

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Издается с 2018 г.
Founded in 2018

4
2019

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.
Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993
tel: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал предоставляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, PhD (Cultural Studies), Professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow

Editorial Board

Alexander Agadjanian, PhD (History), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Konstantin Antonov, PhD (Philosophy), Professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow.

Natalia Bakshi, PhD (Philology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Svetlana Dudarenok, PhD (History), Professor, Far East Federal University, Vladivostok.

Ekaterina Elbakian, PhD (Philosophy), Expert at the Center of Religious and Ethnocultural Studies and Expertise, Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow.

Boris Falikov, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Gasan Guseinov, PhD (Philosophy), Professor, Research University - Higher School of Economics, Moscow.

Svetlana Konacheva, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Veronika Kravchuk, PhD (Philosophy), Associate Professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow.

Nikolai Muskhelishvili, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Anatoly Pchelintsev, PhD (Law), Editor of *Religion and Law*, Moscow.

Maxim Pylaev, PhD (Philosophy), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Evgenii Rashkovsky, PhD (History), Leading Researcher, Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow.

Vladislav Razdyakonov, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Svetlana Ryzhakova, PhD (History and Anthropology), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow.

Ksenia Sergazina, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Elena Shapovalova, PhD (History), Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Anna Shmaina-Velikanova, PhD (History and Biblical Studies), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow.

Ahmet Yarlykapov, PhD (History), Moscow State University of International Relations.

Ludmila Zhukova, PhD (Cultural Studies), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow – Deputy Chief-Editor.

Executive editor: Ekaterina V. Alexandrova

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
К.М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
Н.А. Бакши, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Г.Ч. Гусейнов, доктор философских наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
С.М. Дударенок, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
Л.Г. Жукова, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)
С.А. Коначева, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
В.В. Кравчук, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
Н.Л. Мухелишвили, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
А.В. Пчелинцев, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
М.А. Пылаев, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
В.С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Е.Б. Рашковский, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИМЭМО (Институт мировой экономики и международных отношений) РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
С.И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Российская Федерация
К.Т. Сергазина, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Б.З. Фаликов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация
А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
Е.С. Элбакян, доктор философских наук, эксперт Центра религиозных и этнокультурных исследований и экспертизы Института государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация
А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск: Е.В. Александрова

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	10
-------------------	----

Главная тема

<i>Александрова Е.В.</i>	
К проблеме сравнительно-исторического и типологического изучения египетской религии Древнего царства	11
<i>Ванюкова Д.В.</i>	
Древний Египет. Боги и время	35
<i>Лаврентьева Н.В.</i>	
Сакральная топография Египта: пространство Дуата в заупокойных текстах	51
<i>Тарасенко Н.А.</i>	
Виньетки 42-й главы «Книги Мертвых»: иконографическая эволюция	68

Varia

<i>Агаджанян А.С.</i>	
Вера versus культура? Один армянский пример и общая христианская модель	112
<i>Вртанесян Г.С.</i>	
Нежданный, спрятанный, тайный сын: календарный аспект сравнительной мифологии героя и трикстера	130

Интервью

<i>Лаврентьева Н.В.</i>	
Погребальные практики Древнего Египта глазами археолога (интервью с проф. А. Нивинским)	146

Книжная полка

Александрова Е.В.

Мифология, теология и историософия царской власти в Египте

Обзор книг:

Астапова О.Р. Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля.

М.: Рипол-Классик, 2017 г. 490 с.

Ладьинин И.А. Снова правит Египет!

Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды.

СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 332 с. 153

Мурашко А.А.

Обзор книги:

Quirke S. Exploring Religion in Ancient Egypt.

The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, UK;

Malden, MA: John Wiley & Sons, Ltd, 2015. VIII, 271 p. 168

Шановалова Е.В.

Рецензия на книгу:

Henri II à Saint Germain en Laye. Une Cour Royale à la Renaissance.

Paris, 2019, 183 p. 174

CONTENTS

Preface	10
---------------	----

Main Theme

Ekaterina V. Alexandrova

To the problem of comparative and typological studies of Egyptian religion of the Old Kingdom	11
--	----

Darya V. Vanyukova

Ancient Egypt. Time and Gods	35
------------------------------------	----

Nika V. Lavrentyeva

Sacred topography of Egypt: location of Duat in funerary literature	51
--	----

Nikolay A. Tarasenko

Vignettes of the Book of the Dead, Chapter 42: Iconographic Development	68
--	----

Varia

Alexander S. Agadjanian

Faith versus culture? An Armenian example and a general Christian pattern	112
--	-----

Garegin S. Vrtanesyan

Unexpected, hidden, secret son: the calendar aspect of the comparative mythology of hero and trickster	130
---	-----

Interview

Nika V. Lavrentyeva

An archaeologist's perspective on funerary practises of Ancient Egypt (interview with Professor Dr. Andrzej Niwinski)	146
--	-----

The Bookshelf

Ekaterina V. Alexandrova

Mythology, theology and philosophy of history
in conceptions of sacred rulership in Egypt

Books review:

Astapova O.R. Roots of the sacred rulership. Sacred rulership
in ancient kingdoms of Egypt, Mesopotamia and Israel.

M.: Ripol-classic, 2017. 490 p.

Ladynin I.A. 'Egypt rules again!'.
The start of the hellenistic period in the concepts and constructs
of late egyptian historiography and propaganda.

SPb.: RHGA, 2017. 332 p. 153

Murashko A.A.

Books review:

Quirke S. Exploring Religion in Ancient Egypt.

The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, UK;

Malden, MA: John Wiley & Sons, Ltd, 2015. VIII, 271 p. 168

Elena V. Shapovalova

Books review:

Henri II à Saint Germain en Laye.

Une Cour Royale à la Renaissance. Paris, 2019, 183 p. 174

От редакции

Основная часть этого выпуска обращена к вопросам изучения религии Древнего Египта, но в него вошли также две статьи и рецензия, посвященные темам сравнительного религиоведения и сравнительной мифологии.

В египтологической части авторы постарались соблюсти баланс между специальной египтологической проблематикой и подачей материала, ориентированного на более широкую аудиторию – читателей и исследователей, интересующихся вопросами истории религии. В частности, в статьях цитируемые египетские тексты не даются в иероглифике, использование транслитерации также минимально, а когда речь идет о египетских категориях, они даются в кириллической транслитерации.

Вошедшие в египтологическую часть статьи раскрывают современное состояние изучения таких базовых для картины мира любой цивилизации категорий, как время и пространство; позволяют познакомиться с проблемами изучения вербальных и изобразительных памятников. Вербальные и визуальные тексты египетской религии представляют сложности для понимания неподготовленным читателем как в силу своеобразия культуры, так и в силу ее древности. По совпадению, которое тем не менее является скорее закономерным, в трех статьях сборника уделяется внимание одному мифологическому памятнику – так называемой «Книге Небесной Коровы». Это, помимо прочего, предоставляет читателю возможность взглянуть на источник под разными углами зрения, понять, каким образом данные египетских мифологических текстов привлекаются для реконструкции тех или иных представлений. Интервью с профессором А. Нивинским – выдающимся польским египтологом, руководителем скальной миссии в Дейр эль-Бахри – позволяет заглянуть за кулисы такой загадочной области, как египетская археология. Завершают основную тематическую часть два обзора относительно новых книг: двух русскоязычных публикаций, так или иначе связанных с представлениями о царской власти в Египте, и англоязычной работы С. Кёрка, в которой предлагается оригинальная парадигма описания египетской религии.

Главная тема

УДК 251

DOI 10.28995/2658-4158-2019-4-11-34

К проблеме сравнительно-исторического и типологического изучения египетской религии Древнего царства

Екатерина В. Александрова

*Российский государственный гуманитарный университет
Россия, Москва; ev-alexandrova@mail.ru*

Аннотация. Древнеегипетская цивилизация существовала на протяжении около трех тысяч лет, при этом в исследованиях, посвященных египетской религии, на удивление мало внимания уделяется происходившим в то время изменениям. Отчасти это связано с представлением о «традиционности» египетского мировоззрения. При попытке же такие изменения отыскать возникают объективные сложности – количество письменных памятников, сохранившихся от ранних периодов египетской истории, сравнительно невелико, а имеющиеся ритуальные тексты сложны для интерпретации. Это побуждает исследователей обращаться к более поздним памятникам для восполнения текстуальных и смысловых лакун при изучении, например, «Текстов Пирамид».

В данном исследовании, опираясь на работы Ю.М. Лотмана, посвященные проблеме типологического изучения культур, мы постараемся предложить модель для описания религиозных памятников эпохи Древнего царства – царских и вельможеских гробничных текстов. Эти два типа источников («Тексты Пирамид» и «(авто)биографии») традиционно считаются радикально отличными с формальной и функциональной точек зрения, но мы исходим из того, что при всех различиях данные тексты создавались в рамках единой «картины мира» древнеегипетской элиты, общей для фараона и его ближайшего окружения. Поэтому единообразное описание этих текстов на языке топологии позволяет предложить «синхронный срез» египетских религиозных представлений и охарактеризовать свойственное Древнему царству восприятие сакрального пространства и принципы циркуляции в нем творческой божественной энергии, создав основу для сравнения с «картинами мира» более поздних периодов.

© Александрова Е.В., 2019

Ключевые слова: «Тексты Пирамид», религия Древнего царства, заупокойные тексты, топология мифа, мифология

Для цитирования: Александрова Е.В. К проблеме сравнительно-исторического и типологического изучения египетской религии Древнего царства // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2019. № 4. С. 11–34. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-11-34

To the problem of comparative and typological studies of Egyptian religion of the Old Kingdom

Ekaterina V. Alexandrova

*Russian State University for the Humanities
Russia, Moscow; ev-alexandrova@mail.ru*

Abstract. Ancient Egyptian civilization flourished for about three thousand years. However scholars who studied Egyptian religion rarely turned their attention to any kind of changes, occurred during this span of time. Partly it is due to the notion of “traditional” character of Ancient Egyptian outlook, which underscores significance of such changes. If one is to look for them, some obstacles will surface. Not so many texts survived from the earlier periods of Egyptian history (in comparison with New Kingdom, for example). Furthermore, survived texts of ritual nature are quite hard to interpret – so scholars for a long time used later texts to fill lacunae in text as well as in understanding of the Pyramid texts, for example.

In this essay we will turn to the works of Yu. M. Lotman dedicated to the problem typological study of cultures. We are going to apply his attitudes to comparative description of survived religious texts of the Old Kingdom – royal and elite funerary texts. These two types of texts (the Pyramid texts and (auto) biographies) are usually regarded as totally different in form and function. So they are studied by scholars of different interests and attitudes. We place our focus on the notion that both kinds of texts were produced in the framework of the same worldview which was common to the pharaoh and his elite. For this reason a uniform description of this texts in the language of topology is possible. It's main value is in synchronous snapshot of Egyptian religion of the Old Kingdom in terms of structure of sacred space and principles of circulation of the creative energy of the gods in it. This ‘topological model’ can be further compared with the one produced for the texts of later periods making possible comparative study of Egyptian religion in historical perspective.

Keywords: the Pyramid texts, religion of the Old Kingdom, funerary texts, topology of myth, mythology

For citation: Alexandrova, E.V. (2019), “To the problem of comparative and typological studies of Egyptian religion of the Old Kingdom”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 11-34. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-11-34

I¹

В свое время немалый вред науке принесла концепция застойного характера древневосточных культур, согласно которой развитие их было столь медленным, что его, как правило, можно не принимать в расчет в наших исследованиях [1 с. 165].

Одним из символов такого постоянства не только в древности, но и в современном сознании являются египетские пирамиды. В то же время наше восприятие культуры как «холодной» или «горячей» зависит как от временного масштаба, в котором мы ее рассматриваем, так и от конкретных аспектов этой культуры, изменения в которых мы способны или не способны отметить.

В случае с египетскими пирамидами красноречивым, на наш взгляд, является тот факт, что за время их строительства в эпоху Древнего царства мы едва ли найдем два одинаковых пирамидных комплекса. Отличия между ступенчатой пирамидой Джосера и первыми «настоящими» пирамидами Снофру очевидны. Но и между «великими пирамидами» наблюдаются более тонкие расхождения, касающиеся оформления не только самих пирамид, но и связанных с ними в единый комплекс долинного и заупокойного храмов. При IV династии внутренняя планировка пирамид очень сильно варьируется, по сравнению с этим пирамидные комплексы V династии предстают практически идентичными. Однако, учитывая, что они функционировали в связи с солнечными храмами, которые очень плохо сохранились, оценить масштаб различий между целыми царскими комплексами этой эпохи на данный момент трудно. Характерно, что практически одновременно с появлением устойчивого архитектурного архетипа царского погребения (в конце V династии) во внутренних помещениях пирамид появляются тексты – так называемые «Тексты Пирамид». Принимая во внимание значительные различия между этими собраниями изречений, создававшимися для каждого фараона, мы также не можем говорить о неизменности пирамидных комплексов вплоть до конца Древнего царства.

Конечно, к этим изменениям едва ли применимы термины вроде «революция», характеризующие взрывную динамику перемен в западноевропейской культуре последних столетий. Скорее это вариации в рамках достаточно устойчивых знаковых систем или «языков

¹ Данная статья является переработанной версией доклада, прочитанного автором в рамках XVIII Международной школы-конференции по фольклористике и культурной антропологии (Переславль-Залесский) в 2018 г.

культуры». Рассмотренный нами пример, кстати, позволяет отметить основную сложность, с которой мы сталкиваемся в попытке наблюдать и особенно интерпретировать эти изменения: с момента появления текстов мы обретаем более ли менее твердую почву для подобных построений, но вот интерпретация молчаливого и, кроме того, лишенного даже изображений монументального дискурса представляет колоссальные сложности.

Важно отметить также и то, что наблюдение за такими изменениями имеет непосредственное отношение к религиоведению, ведь большая часть вариаций определяется именно символическими (идеологическими, теологическими, мифологическими), а не утилитарными или конструктивными причинами. Проектирование и строительство царских заупокойных комплексов – это, в сущности, своеобразная форма теологии, которая требует интерпретации для целостного понимания нами религии соответствующей эпохи.

Усложняет наше положение еще и то, что появляющиеся тексты не нацелены на объяснение интересующих нас памятников – они являются еще одним «слоем», в котором артикулируются те же смыслы, что ранее были выражены только архитектурно. Правда, нужно отметить, что и тогда, когда в египетской религиозной традиции в каком-то виде проявляется идея комментария («гlossы»), она воплощается в формах, также далеких от наших представлений об объяснении. Другими словами, глядя на египетские памятники в перспективе множественности «языков культуры», мы должны признать, что наш путь к их пониманию лежит параллельно с пониманием египетского языка как такового – через своего рода дешифровку. Эта задача, конечно, не является уникальной для изучения египетской культуры и неоднократно рассматривалась, например, Ю.М. Лотманом в работах, посвященных типологическому изучению культуры:

Культура обладает свойством оборачиваться к коллективу тем лицом, которое в данный момент общественно наиболее значимо. Она создает тексты, одновременно дешифруемые многими кодами. И сами эти коды в их обширном и сложном наборе одновременно и определяются запросами коллектива в данный исторический момент, и определяют эти запросы [2 с. 459].

В рамках представленной Ю.М. Лотманом перспективы сравнительного изучения культур возможно (и необходимо) решить двоякую задачу: 1) сравнительного анализа культуры в потоке ее собственных исторических трансформаций и 2) такого ее описа-

ния, которое могло бы стать основой сравнения с другими культурами. С этим связана проблема выработки соответствующего метаязыка:

Система, принятая в качестве метаязыка, из «вещи» превращается в мерку... идея типологии состоит в том, чтобы дать единообразно описанные, следовательно, сравнимые, все системы человеческих культур... первоочередная задача типологического изучения литературы и культуры: выработка метаязыка для их описания... Чем более далекие варианты одних и тех же структурных функций мы будем рассматривать, тем легче определяются инвариантные – типологические – закономерности... Разумеется, необходимо, чтобы отдаленность не нарушала функциональной их эквивалентности в рамках сопоставляемых обширных единств [2 с. 449–450].

Характерно, что система, выбранная в качестве языка описания, превращаясь в мерку, как бы исчезает из поля зрения – как нить, на которую собирается ожерелье. Это и указывает на проблему, происходящую из идеи о неизменности древневосточных культур: исследователи достаточно легко применяют для интерпретации ранних памятников более поздние. Однако, используя какой-то культурный срез в качестве точки отсчета, мы автоматически исключаем его из сравнения.

В тех преобладающих случаях, когда ранние тексты отсутствуют, мы вынуждены обращаться к текстам более поздним. Например, наиболее полная запись мифа об Осирисе принадлежит Плутарху, а миф о борьбе Хора и Сета лучше всего представлен текстами Нового царства и записями птолемеевских храмовых мистерий, но тем не менее этими источниками приходится пользоваться для интерпретации памятников всех времен. Однако так ли безопасен этот путь? В египтологии существует молчаливое согласие, что преемственность традиции была настолько велика, что она позволяет нам использовать поздние параллели для объяснения феноменов Старого царства. Это может давать хорошие результаты, ибо Египет действительно страна традиций, но в целом сама логика развития всякой культуры противоречит такому подходу [1 с. 167].

История изучения «Текстов Пирамид» показывает, кстати, что к такой «модернизации» исследователи прибегали и при наличии текстов – для их интерпретации. М.Э. Матье, например, для опре-

деления порядка чтения изречений «Текстов Пирамид» и их ритуальной функции обращалась к сравнению с более поздними памятниками аналогичного содержания: ритуалу коронационных мистерий Сенусерта I (входившему в состав погребальных мистерий Аменемхета I); текстам с упоминанием этапов мистерий Осириса времени Среднего царства; изображениям и текстам обрядов заупокойного ритуала [3 с. 383–384]. Однако подобная реконструкция внутренней структуры и смысла «Текстов Пирамид» исключает возможность их независимого сравнения с указанными памятниками Среднего царства и лишает нас шанса увидеть развитие как религиозных представлений, стоящих за этими памятниками, так и способов их воплощения в памятниках различного типа и времени. Ю.М. Лотман, говоря о задаче выработки метаязыка для сравнительного описания культур, отдельно отмечает эту проблему:

Создание единообразной системы метаязыка, которая ни для одной из частей описания не совпадала бы с языком объекта (как это имело место во всех предшествующих типологиях культуры, в которых язык последнего синхронного среза культуры неизменно выступал в качестве метаязыка всего описания), является предпосылкой определения универсалий культуры, без чего говорить о типологическом изучении, видимо, вообще не имеет смысла [4 с. 464].

А.О. Большаков также отметил эту проблему в сугубо египтологических исследованиях и описаниях египетской религии:

На мой взгляд, если рассматривать проблему в наиболее общем виде, египетская культура распадается на две, до- и послепирамидную... распространять на раннюю культуру то, что известно о поздней, можно лишь с очень большой долей осторожности, что, к сожалению, обычно не принимается во внимание. В многочисленных обзорах религии и мифологии Египта все то, что говорится о мифе в Старом царстве, основано на экстраполяции в глубокую древность того, что известно по гораздо более поздним материалам*. Такая экстраполяция выглядит очень естественной, однако это не более, чем априорное предположение [5 с. 187].

«Достраивание» мифологии и религии ранних эпох с использованием данных более поздних периодов принципиально лишает нас

* Такие обзоры и пишутся специалистами по «второй культуре», представляющими специфические ранние материалы гораздо хуже того, что является основным предметом их интереса, работ же о староегипетской мифологии просто нет.

возможности сравнения и оценки масштаба их различий. Возможно, произведя такое сравнение, мы бы и обнаружили ту же высокую степень сходства, которая предполагается в настоящее время, но без сравнения как такового нет шансов выйти за пределы «априорного предположения». И даже в тех случаях, когда отличия очевидны, мы оказываемся лишены некой системы координат, позволяющей комплексно и независимо рассмотреть соответствующие явления и сделать выводы о механизмах культурной эволюции².

Вернувшись к примеру изучения «Текстов Пирамид», отметим, что при очерченном А.О. Большаковым максимально обобщенном рассмотрении основных «эпох» египетской культуры, выбранный М.Э. Матве материал должен быть в большой мере подобным «Текстам Пирамид». Однако независимое сравнение представлений эпохи Среднего царства с представлениями Древнего и Нового царств необходимо для понимания того, как же произошел переход между этими двумя столь непохожими состояниями египетской культуры:

В Египте утрата культурной преемственности началась в Новом царстве, особенно при Рамессидах. Но ведь это именно тот период, который дает нам большинство идеологических текстов, используемых для интерпретации древних идей, — от Книги мертвых и ново-египетских гимнов богам до записей мифов на стенах птолемеевских храмов. Я позволю себе утверждение, которое очень многие египтологи, занимающиеся этими текстами, сочтут ересью: хотя каждый элемент этих текстов осмыслен, а состоящее из них целое было понятно образованным современникам и имело для них несомненное значение, оно бессмысленно, если смотреть на него глазами Старого царства (как был бы бессмыслен театр абсурда для Мольера, а поп-арт для Рогера ван дер Вейдена) [1 с. 169].

Привлечение данных других эпох для интерпретации памятников Древнего царства, конечно, связано с относительной немногочисленностью последних и самим их устройством, делающим эти памятники трудными для восприятия. А.О. Большаков не случайно, на наш взгляд, говорит об *идеологических* текстах Нового царства — это тексты, в которых излагаются религиозные представления образом, более ли менее близким к способам трансляции информации в современной культуре:

² Не в смысле культурного эволюционизма рубежа XIX–XX вв., полагавшего всеобщий процесс развития культуры от «дикости» к «цивилизации», а в смысле обусловленных условиями трансформаций.

Мы обычно полагаем, что текст – это лучший метод выражения идей. Однако каких идей? Текст может прекрасно передавать логику наших мыслей в той степени, в которой они рациональны [1 с. 170].

Поскольку тексты Древнего царства не обладают такой логической структурой, для их понимания и приведения к «идеалу текста» исследователи и искали некую основу для упорядочивания казавшегося ранее хаотичным материала:

При предлагаемом порядке чтения Тексты Пирамид... не только не кажутся случайным набором магических формул, но, наоборот, явно показывают последовательные этапы погребального царского ритуала, развивающиеся со своеобразной закономерностью и находящие себе аналоги в египетской заупокойной и ритуальной литературе, а также в археологических памятниках [3 с. 381].

Кстати говоря, если обратиться к выбранным М.Э. Матье аналогиям, можно отметить, что они не ограничиваются собственно погребальным ритуалом: коронация, осирические мистерии, погребальный обряд являются вариантами того, что было описано А. ван Геннепом как «обряды перехода» [6]. Показательно, однако, что такой «переходный нарратив» выявляется в «Текстах Пирамид» и исследователями, не разделяющими ритуальной интерпретации этого памятника, – Дж. Аллен упорядочил их изречения в рамках схемы перехода фараона из иного мира (Дуата) в Небо через горизонт-*axet*³. Противоречивость этих попыток интерпретации происходит, на наш взгляд, именно из использования языка объекта в качестве метаязыка, чего призывает избегать Ю.М. Лотман. Примечательно, в частности, что модель «перехода» оказывается применимой и к анализу вербального материала, не являющегося прямой проекцией ритуала как такового⁴.

В качестве специфически мифологического (в отличие от ритуальных комплексов) механизма «перехода» можно было бы указать на описанный К. Леви-Строссом механизм медиации. Однако, по крайней мере в египетском материале, привлекает внимание тот факт, что именно пространственный переход, легший в основу предложенного А. ван Геннепом обозначения соответствующей категории обрядов, играет ключевую роль. Поэтому для поиска под-

³ Мы писали об этом в 2012 г. [7 с. 18–19]. О проблемах применения модели обрядов перехода к египетскому материалу см. также [8].

⁴ Мы писали об этом в 2013 г. [9].

ходящей описательной модели нам представляется перспективным обращение к работам Ю.М. Лотмана, который «неоднократно подчеркивал, что для его мышления категория пространства занимает ведущее место, а время вторично» [10 с. 210]:

Одной из универсальных особенностей человеческой культуры... является то, что картина мира неизбежно получает признаки пространственной характеристики... между метаязыковыми структурами и структурой объекта возникает отношение гомеоморфизма... поскольку пространственная характеристика – неизбежный и вместе с тем достаточно формальный компонент всякой из принадлежащих человеческой культуре картин мира, она становится тем уровнем содержания универсальной культурной модели, который по отношению к другим выступает как план выражения. Это и позволяет надеяться на то, что система пространственных характеристик текстов культуры, будучи вычленена в качестве самостоятельной, сможет выступить как метаязык единообразного их описания [4 с. 466].

Отношение гомеоморфизма (или изоморфизма) является одним из важнейших в проводимых Ю.М. Лотманом сравнениях семиотических объектов [10 с. 213]. Оно и перекидывает мостик к предложенному этим автором топологическому пониманию мифа и, шире, культуры⁵:

Циклический мир мифологических текстов образует многослойное устройство с отчетливо проявляющимися признаками топологической организации. Это означает, что такие циклы, как сутки, год, циклическая цепь умираний и рождений человека или бога, рассматриваются как взаимно гомеоморфные. Поэтому, хотя ночь, зима, смерть не похожи друг на друга в некоторых отношениях, их сближение не представляет собой метафоры, как это воспринимает современное сознание. Они – одно и то же (вернее – трансформации одного и того же). Упоминаемые на разных уровнях циклического мифологического устройства персонажи и предметы суть различные собственные имена одного. Мифологический текст, в силу своей исключительной способности подвергаться топологическим трансформациям, с поразительной смелостью объявляет одним и тем же сущности, сближение которых представляло бы для нас значительные трудности [11 с. 276].

⁵ Раскрытию потенциала топологии для типологического исследования культуры посвящены статьи 1966–1969 гг. (№ 118, 126, 127, 148, 165, 166 по списку [12]), и эти наработки составили мощный пласт в концепции семиосферы, воплотившейся в одном из основных трудов Ю.М. Лотмана – «Внутри мыслящих миров».

Далее, ссылаясь на работы Ю.М. Лотмана, мы постараемся сделать первые шаги к выработке топологической модели для описания египетской культуры (часть II) и оценить ее эвристическую ценность на материале гробничных текстов Древнего царства (часть III).

II

При построении топологической модели необходимо отметить, что в русскоязычную гуманитарную литературу в последнее время проникают идеи «топологического поворота», прилагаемые, в частности, и к анализу мифа:

Топос мифа указывает на то, что у всякого мифа есть совершенно определенное, вот «это вот» (на него можно указать) место его развертывания, конкретное пространство, известное всякому, кто посвящен в знание этого мифа. Сказывающееся и являющееся место образуется в пространстве напряженности силовых линий и полей, которая дает сакральное, священное, мистическое значение вещам мифа. Это место и это пространство по природе свойственно мифу [13 с. 278].

Насколько мы можем судить по доступным нам работам разрабатывающей тему «топологии мифа» А.В. Шалаевой, к концепции Ю.М. Лотмана она не обращается. Между развиваемым этой исследовательницей подходом и концепцией Ю.М. Лотмана нетрудно заметить принципиальные методологические различия, которые очень точно описываются словами самого Ю.М. Лотмана. Б.Ф. Егоров отмечает:

Ю.М. считал, что ученые его склада мышления и его (тартуско-московской) школы рассматривают пространство с математической точки зрения (с точки зрения топологии), то есть достаточно абстрагируясь, в то время как ученые типа М.М. Бахтина (с его термином «хронотоп», то есть с уравниванием пространства и времени) опираются на физику [10 с. 211].

Действительно, в подходе А.В. Шалаевой наиболее явно проступает связь топологии с пониманием топоса в античной традиции и с физическим пониманием пространственности – в том изводе «топологического поворота», который относится к аспекту телесности [14]:

Мифы и сейчас разворачиваются не в абстрактном пространстве идей и размышлений, трансцендентных вещей и понятий, но в совершенно определенном, конкретном, именно этом, делающем всякое событие и вещь мифа реальной, действительной, материальной [13 с. 280–281].

Парадоксально, что можно встретить указание на метафорический, а не терминологический характер употребления термина «топология» Ю.М. Лотманом [15 с. 11], но, кажется, именно в этом новом варианте «топологического поворота» и происходит утрата терминологической строгости⁶ в пользу языковой игры:

Топологическая рефлексия – это рефлексия разумного тела из определенного топоса; она есть результат их состояния, включающего все оттенки взаимодействия: и противостояние, и полемос, и hybris, и сострадание, и сожжение, и многое другое. Топологическая рефлексия не вне места, она всегда уместна ([16], цит. по [17 с. 130–131]).

В своей работе мы постараемся обратиться к другому полюсу гуманитарного знания, тяготеющему к более строгому математическому пониманию топологии:

В той мере, в какой топология зависит от непрерывных функций, определяемых различным образом, но всегда математически, любая попытка определить культуру в терминах «поверхности, которая ведет себя топологически», требует тщательного и точного приложения логики непрерывных функций к культурным феноменам [18 р. 123–124].

Непрерывность является базовой характеристикой для определения (абстрактного) пространства в концепции Ю.М. Лотмана:

Если при выделении какого-либо определенного признака образуется множество непрерывно примыкающих друг к другу элементов, то мы можем говорить об абстрактном пространстве по этому признаку. Так можно говорить об этическом, цветовом, мифологическом и прочих пространствах. В этом смысле пространственное моделирование делается языком, на котором могут выражаться непространственные представления [11 с. 276].

⁶ «В отечественной гуманитарной литературе термин “топология” употребляется в качестве оператора особенности места, о котором идет речь. Однако его применение далеко от естественнонаучной строгости, которая при экстраполяции на гуманитарный объект утрачивается» ([16], цит. по [17 с. 131]).

Здесь, правда, необходимо отметить, что в работах Ю.М. Лотмана употребляется и пространство в таком почти математическом понимании, например, когда речь идет о «пространстве, заполненном собственными именами» [19 с. 36], напряженно взаимодействующем с пространством нарицательных имен [19 с. 37–38, 104]⁷; и о пространстве в собственно языковом смысле как вместилище, например семиологическом пространстве, заполненном «свободно передвигающимися обломками различных структур» [19 с. 101]. Как видно из приведенной на странице 19 цитаты ([11 с. 276]), гомеоморфизм различных уровней «мифологического устройства» можно, например, описать через пространство синонимичных имен собственных.

Интересно, что при определении пространства через признак непрерывности следующей базовой характеристикой «топологии культуры» оказывается граница:

Всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («свое») пространство и внешнее («их»). Как это бинарное разбиение интерпретируется – зависит от типологии культуры. Однако само такое разбиение принадлежит к универсалиям. Граница может отделять живых от мертвых, оседлых от кочевых, город от степи, иметь государственный, социальный, национальный, конфессиональный или какой-либо иной характер. Поразительно, как не связанные между собой цивилизации находят совпадающие выражения для характеристики мира, лежащего по ту сторону границы [11 с. 257].

Это напряжение между «своим» и «чужим» проявляется уже при «игре» собственных и нарицательных имен, лежащей в основе языковой практики человека. Собственно, это различие характеризуется Ю.М. Лотманом как «граница сознания, которая сохраняется как важнейшая доминанта культуры» [19 с. 37]. Однако граница, в сущности, не является зоной разрыва – напротив, это область обмена. В подходах к топологии культуры даже сами границы рассматриваются как топологические поверхности:

Границы или «рамки» зеркал, окон, экранов и интерфейсов сами стали поверхностями восприятия, организуя оппозицию между внутренним и внешним в динамическом переделывании их отношений друг к другу... рамки медиации сами стали порождать топологические пространства [20 р. 9].

⁷ Ср. также статьи 1986–1987 гг., посвященные исследованию «сюжетного пространства русского романа XIX столетия» (№ 628, 664 по [12]).

Здесь уместно вспомнить о концепции «обрядов перехода», с которой мы начали свое погружение в топологическую проблематику. Категория «лиминального», введенная А. ван Геннепом на базе метафоры порога, представляется нам, в сущности, обозначением именно такой границы – преодолимой, требующей преодоления, конституирующей таксономию:

Мы не рассматриваем границы как средства затруднения или блокировки глобальных потоков. Скорее, мы рассматриваем их как параметры, позволяющие направить потоки и обеспечивающие координаты, в которых потоки могут быть соединены или сегментированы, объединены или рассоединены... Стоит нам увидеть границы как создающие мир скорее, чем разделяющие уже-данный мир, их топологическое функционирование становится очевидным... полезно, возможно даже необходимо, поместить топологический подход *на границу*, исследуя конкретные практики *пересечения границы*, которые воплощают элементы конституирующего избытка (elements of constituent excess), присутствующие в каждой ситуации создания границы или ее оспаривания [21 p. 60].

Ранее мы старались показать, что применение модели «обрядов перехода» [8] продуктивно для изучения древнеегипетской религии. Эта продуктивность основана, на наш взгляд, именно на ее глубинном созвучии с таким подходом к топологии культуры.

Прежде чем перейти к примерам приложения этой пока еще очень общей модели к анализу египетского материала, остановимся на выделяемых Ю.М. Лотманом двух основных характеристиках пространства – ориентации и мерности [4 с. 469–472].

Ориентация пространства проявляется в расположении «точки зрения» текста относительно границы: она стремится или проникнуть во внутреннее пространство, или выйти во внешнее. Важно отметить, что эта характеристика проявляется именно в конкретном тексте, и при наличии ряда текстов «с разной точки зрения» одна и та же «культурно-топологическая» конфигурация будет представлена с разной ориентацией. Так, в «Текстах Пирамид» ориентация пространства довольно последовательно выражена глаголами движения: в иной мир «входят» и «приходят» и из него «выходят» или «рождаются» [22]. Таким образом, с точки зрения общей конфигурации мы можем отметить восприятие иного мира как «внутреннего» пространства, но в различных изречениях даже одной пирамиды будут представлены как ориентация «внутри», так и ориентация «наружу». Такая многоаспектность отражения собственно

пространства в египетском искусстве была описана довольно давно [23; 24 с. 181–219], и возможность сопоставить с ней особенности организации религиозных текстов, рассмотренных в рамках топологической модели, выявляет, на наш взгляд, ее эвристическую ценность.

Другая характеристика – мерность – определяется Ю.М. Лотманом через наличие или отсутствие однозначного соответствия между пространствами, как, например, отсутствие такового между миром людей и миром неантропоморфных богов. Возможны и количественные соотношения как «я не могу вместить бога» или «варвар не может вместить меня» [4 с. 471] – одно из пространств в чем-то превосходит другое. Такое понимание мерности (как сравнительной количественной характеристики двух пространств по определенному параметру) позволяет включить в модель такой важнейший элемент сказочных и мифологических текстов, как «недостача». Она, в частности, является логичным началом космогонического мифа:

Не существовало еще небо, и не существовала земля. Не было еще ни почвы, ни змей в этом месте.

Я сотворил их там из Нуна, из небытия.

Не нашел я себе места, на которое я мог бы там встать.

Я размыслил в своем сердце, задумал пред моим лицом. И я создал все образы, будучи единым, ибо я (еще) не выплюнул Шу, я (еще) не изрыгнул Тефнут, и не было другого, кто творил бы со мною [25 с. 239].

Не найдя места, на котором можно было бы встать, бог вынужден начать творение. Мир в образах Шу и Тефнут творится непосредственно из Атума, воплощающего в данном случае все «пространство» божественного мира. Характерно, что порождение мира в конечном итоге приводит к «недостаче» в самом творце:

И я выплюнул Шу, я изрыгнул Тефнут. И мой отец Нун сказал: «Да возрастут они!» И мое Око было для них защитой вечно, когда они удалялись от меня...

Я был на этой земле, и Шу и Тефнут возликовали из Нуна, в котором они были, и они привели ко мне мое Око с собой... И оно разгневалось на меня, когда оно пришло и нашло, что я сотворил другое на его месте, заменив его Великолепным [25 с. 239–240].

Уже и в этом тексте мы можем отметить недостачу после удаления Божественного Ока, которое творцу пришлось заменить

Великолепным. Аналогии этой ситуации мы можем найти в мифе об удалившейся богине [26 р. 54] и, вероятно, в «Книге Небесной Коровы», содержащей мотив разгневанного Ока, ярость которого, впрочем, обращена на людей, а не на творца.

Таким образом, в связи с выделяемыми Ю.М. Лотманом характеристиками ориентации и мерности пространства стоит отметить, что они позволяют построить не статическую, а динамическую модель культуры, описать циклическое движение мира⁸.

Мы ограничимся этими базовыми характеристиками предлагаемой Ю.М. Лотманом модели культуры и постараемся построить топологическую модель заупокойных текстов Древнего царства – царских «Текстов Пирамид» и вельможеских «автобиографий». Выбор круга памятников определяется тем, что это самые развернутые текстовые свидетельства данной эпохи. Хронология автобиографий несколько шире, чем «Текстов Пирамид», но в данной работе мы обратимся к текстам, очень близким хронологически, – конца V–VI династий.

III

Сначала обратимся к описанию в рамках топологической модели представлений, отраженных в «Текстах Пирамид». Эти тексты связаны с царским погребением, а стало быть, логично ожидать в них проявление модели «перехода». Наиболее тесно связанные с жертвенным культом изречения эту модель достаточно ясно проявляют как смену состояния – в них говорится о восполнении, избавлении от усталости и т. п. [9]. Но есть и изречения более «мифологичные», в которых описываются более масштабные процессы, в частности путешествие покойного через иной мир. Логично было бы ожидать и здесь воплощения переходного сценария, но обратившись к разбросанным по различным изречениям эпизодам движения, «собрать» единый маршрут перехода нам не удалось.

Вход в иной мир и выход из него, описываемые параллельными конструкциями, могут быть поняты как части одного процесса:

⁸ Здесь интересным кажется наблюдение Г.А. Ткаченко [27 с. 34] о существовании в китайской культуре двух противоположно направленных «этических векторов», определявших поведение «идеального человека», которые были разработаны конфуцианством и даосизмом. Эту ситуацию он характеризует как базовую антинормию культуры.

Жив Пепи этот,
Как жив входящий на западе неба,
Кто выходит на востоке неба.

РТ 571⁹

Встань же перед ними – Гебом, предстоящим Девятке его!
Входят они – устраняют они препятствия,
Выходят они – поднимают они лица свои,
Видят они тебя – Мина, предстоящего двум святилищам!

РТ 246

Однако более конкретные описания, скажем, выхода и того, что происходит внутри иного мира, практически друг с другом не стыкуются: при наличии описаний *прибытия* в иной мир и *выхода* из него вторые не являются продолжением первых. Другими словами, организующим элементом этих текстов является не линейное движение сквозь пространство иного мира, а именно граница:

Открыты для тебя двери неба,
Отворены для тебя двери *Кебеху*,
Открыты для тебя двери гробницы,
Распахнуты для тебя двери Нут.

РТ 553

Смеется Геб, возрадовалась Нут перед ним,
(когда) выходит Пепи в небо.
Бушует из-за него небо, трясется из-за него земля.

РТ 511

Вышел Унис между бедер Девятки!
Зачат Унис Сохмет, Шесемтет рожден Унис.

РТ 248

Эти примеры, на наш взгляд, показывают организующую роль границы между внутренним и внешним пространствами. В частности, в РТ 553 ярко проявляется гомеоморфизм космических, архитектурных и мифологических «текстов». Кроме того, этот образ выхода теснейшим образом связан и с образом рождения – в ряде случаев выход в небо осуществляется по бедрам богини.

⁹ Здесь и далее цитаты из изречений «Текстов Пирамид» (РТ) даются по изданиям [28, 29].

Характерно еще и то, что из различных глаголов движения в «Текстах Пирамид» наиболее распространенными являются «выходить» и «приходить»¹⁰. Употребления глагола «приходить» выявляют другой интересный концепт – прибытия в окрестность божества. В пирамиде Униса тексты южной и отчасти восточной стен Погребальной камеры фактически организованы вокруг темы прибытия фараона к его отцу Атуму или другим божествам:

PT 216:

Пришел к тебе (обращение к богиням) Унис этот... в объятиях отца его Атума...

PT 217:

Атум, пришел к тебе Унис этот... пришел к тебе сын твой... пересекаете вы небо, объединившиеся в темноте...

PT 218:

Пришел же Унис этот...

PT 219:

Атум (и другие боги поочередно), сын твой это, этот Осирис (имеется в виду Унис), дал ты ему крепость, жизнь...

PT 220:

Пришел он к тебе, Красная корона... Хор это, окруженный защитой Ока его...

PT 221:

О Красная корона, даешь ты...

PT 222:

Пришел он к тебе, отец его... даешь ты... в объятиях отца твоего Атума... сын твой это...

Из этих «опорных» моментов изречений можно видеть, что прибытие к божеству актуализирует ситуацию «восполнения недоста-чи», т. е. наделения божеством покойного фараона положительными качествами, такими как крепость, жизнь, а также страх и почитание со стороны обитателей иного мира. Одним из обоснований этого акта «дарения» являются родственные отношения фараона с божеством.

¹⁰ Так, согласно данным Thesaurus Linguae Aegyptiae (<http://aaw.bbaw.de/tla/>), наиболее частотные глаголы движения *prī* (выходить), *iw* (приходить) и *šm* (идти, отправляться) встречаются в «Текстах Пирамид» 855 (44,5%), 875 (45,6%) и 190 (9,9%) раз (в пирамиде Униса 93 (41,7%), 118 (52,9%) и 12 (5,4%), а в пирамиде Пепи I 369 (44,7%), 376 (45,5%) и 81 (9,8%) раз соответственно). Аналогичное распределение наблюдается в «Книге Мертвых»: 742 (50,7%), 611 (41,7%) и 111 (7,6%) раз.

Употребление глагола *iw* (приходить) маркирует точку зрения текста как точку прибытия. И в связи с этим интересно, что в самой ранней жертвенной формуле в качестве пожелания высказывается именно прибытие на Запад. Кроме того, в изречениях этой группы активно употребляется предлог *hr*, характеризующий нахождение в некоторой окрестности. Фараон приходит в «окрестность» божества, в которой и происходит его восполнение и, как следствие, воссечение.

Ситуации выхода и прибытия, на наш взгляд, не стыкуются в том смысле, что они не опосредованы неким абстрактным и нейтральным пространством. Выход описывается как пересечение границы или рождение из некой «утробы», в то время как прибытие осуществляется как центростремительное движение к божеству. Это прибытие к божеству можно рассматривать как то, что происходит внутри пространства иного мира между входом и выходом и, собственно, является одним из основных факторов успешного перехода.

Обращаясь к древнецарским биографиям, мы обнаруживаем практически ту же конфигурацию, но в исполнении придворного и фараона.

Тексты, в которых сообщаются какие-то реальные детали из жизни определенного человека... крайне специфичны. Для Старого царства это почти исключительно биографические надписи, содержание которых... посвящено самому главному, что только могло произойти в жизни человека, – контакту с царем. Как правило, это сообщение о данном царем задании, его успешном выполнении и последовавшей награде, позволившей улучшить гробницу, в которой и помещена надпись. Реальность жизни, таким образом, если и не сводится к реальности культа, то заслуживает фиксации только в связи с ним [30 с. 22].

Когда придворный говорит о привилегии войти в Резиденцию, он буквально говорит о входе в некое «нутро», которое красноречиво записывается туловищем животного без головы. Описываемое здесь благородство при Его Величестве – то же самое пребывание «в окрестности» божества. И сопровождается оно похвалами Его Величества:

И вот, хвалил меня Его Величество,
Дал Его Величество, что вошел я в Резиденцию...
Никогда не делалось подобного
для слуги всякого никаким правителем!

Ибо любит меня Его Величество больше, чем слугу всякого
за совершение каждый день того, что хвалит он;
ибо пребываю я *имаху* в сердце его.
Совершенен я при Его Величестве,
найдя путь ко всем тайнам Резиденции;
Благороден при Его Величестве

Сабу Ибеби (Саккара, ран. VI дин.)
[31 р. 83–84; 32 р. 308].

В биографии Ах-Мерира-Мериптаха обращает на себя внимание динамика входа и выхода: фараон направляет подчиненного из Резиденции для реализации своего творческого импульса, а тот, в свою очередь, получает похвалу, возвращаясь в Резиденцию:

Его Величество отправил меня управлять работами
по возведению его монументов в Гелиополе.
И вот, заслужил я похвалу Его Величества!
(букв. «сделал я хвалимое»)
Провел я шесть лет там, управляя работами,
Хвалил меня Его Величество за это каждый раз,
когда я приходил в Резиденцию¹¹

Анх-Мерира-Мериптах (Гиза, время Пети I)
[31 р. 215; 32 р. 266].

Одним из самых важных материальных воплощений этой похвалы было обеспечение погребения.

(Содержание царского указа)

«Сделаю я для тебя вещь всякую прекрасную как следствие дела
этого великого, совершенного тобой – возвращения (тела) отца тво-
его этого»

И не бывало, чтобы случилось такое, ранее!
И вот, похоронил я отца своего в гробнице его в некрополе.
Не бывало, чтобы был так похоронен равный ему, ранее¹²

Сабни (Куббет эль Хава, сер. царствования Пети II)
[31 р. 138–139; 32 р. 337].

¹¹ Ср.: «Обращает на себя внимание то, что среди царских милостей отсутствуют имущественные пожалования... Сплошь и рядом вообще только сообщается о “любви”, т. е. милости царя к чиновнику, о “хвале”, т. е. одобрении его деятельности» [33 с. 151].

¹² Ср.: «Просьбы к царю, упоминаемые в автобиографиях, как правило, связаны с желанием обеспечить достойный культ себе или своим родным... и цари... сами предлагали сановникам, заслуживающим награды, просить то, что им нужно» [33 с. 126]

Собственно, это же отражено в не-биографических надписях – жертвенных формулах, в которых фараон обеспечивает погребение и благополучное прибытие обладателя гробницы в иной мир.

Здесь стоит отметить, что, хотя мы говорим о построении топологической модели египетской культуры Древнего царства, мы знаем ее преимущественно через монументальные тексты. Приведенные только что фрагменты автобиографий показывают процесс «обретения» этих текстов – они возникают по мере пересечения границ при движении из «внешнего» мира по направлению к божеству (каковым является и фараон). То есть имеющиеся тексты действительно могут единообразно описываться в рамках такой модели, что в итоге не обязательно выявляет модель всей египетской культуры, но во всяком случае правящей элиты.

Собственно, сама гробница представляет такое же внутреннее пространство, отличающееся особой сакральностью и требующее ритуальной чистоты.

Что до каждого человека,
кто войдет в гробницу эту в некрополе в нечистоте своей,
 (после того как) съели они скверное,
 противное *аху* совершенному, шествующему на Запад,
 без очищения, как очищение тех, кто входит в храм божий,
Буду я судиться с ними из-за этого...
 в судилище Бога Великого

Хентика (Саккара, начало VI дин.)
[34 p. 37 pl. V; 32 p. 289].

В зависимости от поведения человека по отношению к гробнице (и тем самым к покойному) он также может рассчитывать на награду или, напротив, наказание. Логично, что в двух рассмотренных ранее типах текстов не говорилось ничего о наказании, поскольку они фиксировали желаемое состояние мира.

На наш взгляд, применение топологической модели к анализу египетских текстов обладает эвристическим потенциалом уже потому, что позволяет единообразно описать тексты одной эпохи, традиционно рассматриваемые как радикально отличные друг от друга. С этой моделью (внутреннее сакральное пространство, из которого вовне реализуется творческий импульс и в которое стремится вернуться «человечество») интересно сопоставить тексты, отражающие представления о «Земле Бога», расположенной в Пустыне, за пределами Египта [35].

В целом, полученное нами описание едва ли революционно – представление иного мира, скажем, как тела божества, не уникально для Египта. Что кажется важным отметить в качестве «типологических характеристик» рассмотренных текстов – это, во-первых, существование своеобразной «сингулярности» во внутреннем пространстве иного мира. И это отражается даже в самих текстах в образе «очищения в Нуне», т. е. в предвечном хаосе, за которым следует выход в небо и новое творение. Второй такой значимой характеристикой является, на наш взгляд, корреляция «выхода» с творческой активностью божества.

Библиография/References

1. *Большаков А.О.* Изображение, текст и старение культуры: взгляд египтолога // Эрмитажные чтения 1995–1999 годов памяти В.Г. Луконина (21.I.1932–10.IX.1984). СПб: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2000. С. 165–172. Bolshakov, A.O. (2000) «Izobrazhenie, tekst i starenie kul'tury: vzgliad egiptologa» [Image, text and an ageing of culture: an egyptologist's perspective] in *Ermitazhnye chteniia 1995–1999 godov pamiati V.G. Lukonina (21.I.1932–10.IX.1984)* [Ermitage readings 1995–1999 in memoriam V.G. Lukonin (21.I.1932–10.IX.1984)], pp. 165–172. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha.
2. *Лотман Ю.М.* О типологическом изучении культуры // Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб, 2004. С. 447–457. Lotman, Ju.M. (2004) “O tipologicheskome izuchenii kul'tury” [Problems in the typology of culture] in *Semiosfera* [The semiosphere], pp. 447–457. Saint-Petersburg: «Iskusstvo–SPb».
3. *Матье М.Э.* Тексты Пирамид – заупокойный ритуал // Тексты Пирамид. СПб.: Нева, Летний Сад, 2000. С. 369–414. Mat'e, M.E. (2000) «Teksty Piramid – zaupokoinyi ritual» [Pyramid texts – a funerary ritual] in *Teksty Piramid* [Pyramid texts], pp. 369–414. Saint-Petersburg: Neva, Letnii Sad.
4. *Лотман Ю.М.* О метаязыке типологических описаний культуры // Семиосфера. СПб., 2004. С. 462–484. Lotman, Ju.M. (2004) “O metaiazyke tipologicheskikh opisanii kul'tury” [On the metalanguage of a typological description of culture] in *Semiosfera* [The semiosphere], pp. 462–484. Saint-Petersburg: «Iskusstvo–SPb».
5. *Большаков А.О.* О профессионализме в египтологии // Вестн. древ. истории. 2006. № 3. С. 185–194. Bolshakov, A.O. (2006) “O professionalizme v egiptologii” [On professionalism in Egyptology], *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History], 3:185–194.
6. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. М.: Вост. лит., 2002. van Gennep, A. (2002) *Obriady perekhoda* [The Rites of Passage]. Moscow: Vostochnaia literatura.
7. *Александрова Е.В.* Трансформационная модель текстов пирамиды Ун-иса // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопр. теории и практики. 2012.

- № 6. С. 18–21. Alexandrova, E.V. (2012) «Transformatsionnaia model' tekstov piramidy Unisa» [Transformational Model in the Pyramid Texts of Unis], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Theory and practice], 6:18–21.
8. Александрова Е.В. О применимости модели обрядов перехода к интерпретации египетского ритуала // *Studia Religiosa Rossica*. 2018. № 1. С. 11–26. Alexandrova, E.V. (2018) “O primenimosti modeli obriadov perekhoda k interpretatsii egipetskogo rituala” [“Rites de Passage” Model and the Interpretation of Ancient Egyptian Ritual], *Studia Religiosa Rossica*, 1:11–26.
 9. Александрова Е.В. «Мифология Перехода»: Преодоление смерти в текстах пирамиды Униса // *Aegyptiaca Rossica* (Вып. 1). М.: Рус. фонд содействия образованию и науке, 2013. С. 20–34. Alexandrova, E.V. (2013) “Mifologiia Perekhoda: Preodolenie smerti v tekstakh piramidy Unisa” [Myth of the Passage: Overcoming Death in the Pyramid Texts of Unis] in *Aegyptiaca Rossica* (Vol. 1), pp. 20–34. Moscow: Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniu i Nauke.
 10. Егоров Б.Ф. Три последние книги Ю.М. Лотмана как трилогия-завещание // Непредсказуемые механизмы культуры. Таллин: TLU Press (Bibliotheca Lotmaniana), 2010. С. 207–219. Egorov, B.F. (2010) «Tri poslednie knigi Ju.M. Lotmana kak trilogiia-zaveshchanie» [The three last books of Ju. M. Lotman as a trilogy-bequest] in *Nepredskazuemye mekhanizmy kul'tury* [The Unpredictable Workings of Culture], pp. 207–219. Tallin: TLU Press (Bibliotheca Lotmaniana).
 11. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб., 2004. С. 150–390. Lotman, Ju.M. (2004) “Vnutri mysliashchikh mirov” [Universe of the Mind] in *Semiosfera* [The semiosphere], pp. 150–390. Saint-Petersburg: «Iskusstvo–SPb».
 12. Список трудов Ю.М. Лотмана // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 3. Таллин: Александра. С. 441–482. “Spisok trudov Ju. M. Lotmana” [The list of works of Ju. M. Lotman] in *Izbrannye stat'i* [Selected essays]. T. 3, pp. 441–482. Tallin: «Aleksandra».
 13. Шалаева А.В. К топологии мифа // Философия. Язык. Культура. Вып. 2. СПб.: Алетеия, 2011. С. 271–282. Shalaeva, A.V. (2011) “K topologii mifa” [On topology of myth] in *Filosofia. Iazyk. Kul'tura* [Philosophy. Language. Culture] (Vol. 2), pp. 271–282. Saint-Petersburg: Aleteia.
 14. Кузин И. В. Коррекция рефлексии. Размышления над книгой В. В. Савчука «Топологическая рефлексия» // Вopr. философии. 2013. № 4. С. 163–169. Kuzin, I. V. (2013) «Korreksiia refleksii. Razmyshleniia nad knigoi V.V. Savchuka “Topologicheskaia refleksiia”» [Correction of Reflection. On the V.V. Savchuk's Book “Topological Reflection”], *Voprosy filosofii* [Russian Studies in Philosophy], 4:163–169.
 15. Садикова В.А. Основные принципы топологического анализа в лингвистике // Вopr. филологии. 2015. № 4. С. 11–15. Sadikova, V.A. (2015) “Osnovnye printsipy topologicheskogo analiza v lingvistike” [Main principles of topological analysis in linguistics], *Voprosy filologii*, 4:11–15.

16. Савчук В.В. Топологическая рефлексия. М.: «Канон+» РОИИ «Реабилитация», 2012. Savchuk, V.V. (2012) *Topologicheskaja refleksiiia* [Topological Reflection]. Moscow: «Kanon+» ROII «Reabilitatsiia».
17. Шалаева А.В. О трансформации понятия пространства в гуманитарных дисциплинах в контексте topologische wende // Тр. БГТУ. Сер. 6: «История, философия». 2016. № 5 (187). С. 129–132. Shalaeva, A.V. (2016) «O transformatsii poniatiia prostranstva v gumanitarnykh distsiplinakh v kontekste topologische wende» [On the Notion of Space in The Humanities in the Context of Topologische Wende], *Trudy BGTU. Serii 6: Istoriia, filosofiiia*, 5(187):129-132.
18. Phillips J.W. (2013) “On Topology”, *Theory, Culture & Society*, 30(5):122–152.
19. Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Семиосфера. СПб., 2004. С. 12–148. Lotman, Ju.M. (2004) “Kul’tura i vzryv” [Culture and Explosion] in *Semiosfera* [The semiosphere], pp. 12–148. Saint-Petersburg: «Iskusstvo–SPb».
20. Lury C., Parisi L., & Terranova T. (2012). “Introduction: The Becoming Topological of Culture”, *Theory, Culture & Society*, 29(4–5): 3–35.
21. Mezzadra, S., & Neilson, B. (2012) “Between Inclusion and Exclusion: On the Topology of Global Space and Borders”, *Theory, Culture & Society*, 29(4–5): 58–75.
22. Александрова Е.В. Сюжетная схема перехода и глагол pri в «Текстах Пирамид» // Этнокультурное развитие Ближнего Востока в IV–I тысячелетиях до н. э. / Материалы науч. конф. (Москва, 26–27 окт. 2017 г.). М.: ИВ РАН, 2017. С. 9–16. Alexandrova, E.V. (2017) Siuzhetnaia skhema perekhoda i glagol pri v «Tekstakh Piramid» [Frame of the Passage and verb pri in the Pyramid texts] in *Etnokul’turnoe razvitiie Blizhnego Vostoka v IV–I tysyacheletiiakh do n.e. / Materialy nauchnoi konferentsii (Moskva, 26–27 oktiabria 2017 g.)* [Ethnocultural development of the Ancient Near East in the IV-I millenia B.C. Materials of the scientific conference (Moscow, 26–27 October 2017)], pp. 9–16. Moscow: IV RAN.
23. Brunner-Traut, E. (1975) “Aspektive” in *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. 1, pp. 474–488. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
24. Раушенбах Б.В. Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб.: Азбука-Классика, 2002. Raushenbakh, B. V. (2002) *Geometriia kartiny i zritel’noe vospriiatiie* [Geometry of the picture and visual perception]. Saint-Petersburg: Azbuka-Klassika.
25. Матве М.Э. Переводы мифов // Избр. тр. по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996. С. 229–309. Mat’e, M.E. (1996) «Perevody mifov» [Translations of myths] in *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected works on mythology and ideology of Ancient Egypt], pp. 229–309. Moscow: Izdatel’skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN.
26. Goebis, K. (2002) “A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 2(1):27–59.
27. Ткаченко Г.А. Прощание с потенциальным текстом культуры // Тр. по культурной антропологии: Памяти Григория Александровича Ткаченко. М.: Вост. лит.: Муравей, 2002. С. 27–40. Tkachenko, G.A. (2002) «Proshchanie s potentsial’nym tekstom kul’tury» [Farewell to the potential text of culture] in

- Trudy po kul'turnoi antropologii: Pamiati Grigoriia Aleksandrovicha Tkachenko* [Works on cultural anthropology in memoriam Grigorii Aleksandrovich Tkachenko], pp. 27–40. Moscow: Vostochn. lit.: Muravei.
28. Sethe, K. (1908) *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums* (Vols. 1–4 Bd.). Leipzig: J.C. Heinrichs'sche Buchhandlung.
 29. Allen, J.P. (2013) *A New Concordance of the Pyramid Texts: 5th and 6th Dynasty* (Vols. 1–6). URL: <https://www.dropbox.com/sh/jjz0duog39xjwzu/AAAAbwp-BgG4fcT0CoFXEqZecJa?dl=0> (accessed 18.10.2017).
 30. Большаков А.О. Заметки о МТн // Петербургские египтологические чтения 2009–2010. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2011. С. 22–30. Bolshakov, A.O. (2011) «Zametki o MTn» [Notes on MTn] in *Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2009–2010* [Saint-Petersburg Egyptological Readings 2009–2010], pp. 22–30. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha.
 31. Sethe, K. (1933) *Urkunden des Alten Reichs* (Vol. I). Leipzig: J.C. Hinrichs.
 32. Strudwick, N. (2005) *Texts from the Pyramid Age*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
 33. Шехаб эль-Дин Т.М. Автобиография в Древнем Египте в эпоху IV–VIII династий: Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1993. Shekhab el'-Din, T.M. (1993) *Avtobiografiia v Drevnem Egipte v epokhu IV-VIII dinastii* [Autobiography in Ancient Egypt in the epoch of IV-VIII dynasties]. Diss. kand. ist. Nauk. [PhD Thesis]. Saint-Petersburg.
 34. James, T.G.H., & Apted, M.R. (1953) *The mastaba of Khentika, called Ikhekhi*. London: Egypt Exploration Society.
 35. Демидчик А.Е. Древнеегипетская «Пустыня» – «Земля Бога» // Вестн. Новосибирс. гос. ун-та. Сер. «История, Филология». Т. 14. Вып. 1. 2015. С. 9–18. Demidchik, A.E. (2015). «Drevneegipetskaia "Pustynia" – "Zemlia Boga"» [On the Ancient Egyptian 'Desert' as 'God's Land'] in *Vestnik Novosibirskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Novosibirsk State University Bulletin], Ser. *Istoriia, Filologiia* [History and Philology], 14 (1), 9–18.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, кандидат культурологии, Музейный центр, Российский государственный гуманитарный университет, Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6; ev-alexandrova@mail.ru

Information about the author

Ekaterina V. Alexandrova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Museum Center, Russian State University for the Humanities, Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya square, 6; ev-alexandrova@mail.ru

Древний Египет. Боги и время

Дарья В. Ванюкова

Государственный музей Востока, Россия, Москва; darya-29@yandex.ru

Аннотация. Сфера изучения темпоральных характеристик такой архаичной культуры, как древнеегипетская, при общем росте количества публикаций на эту тему характеризуется очень слабой разработанностью проблематики. В распоряжении египтолога находится значительный корпус текстовых и изобразительных материалов, которые прямо или опосредованно связаны с временными представлениями, однако подавляющее большинство исследований в этой области не выходят за рамки представлений о наличии у древних египтян двух типов времени – циклического и линейного. При этом большое количество слов-терминов для обозначения разных типов времени заставляет предположить, что за ними стоят совершенно различные и подчас неожиданные для современного человека представления, связанные как с уровнем психофизиологии, так и с уровнем культурного осмысления. В данной статье рассматривается, каким образом и в какой мере эти термины могли характеризовать «личные» качества тех или иных египетских богов и сакральную сферу в целом, и впервые формулируются выведенные Я. Ассманом для *джет* и *нехех* отношения констелляции применительно к другим типам египетского времени.

Ключевые слова: темпоральность, архаизация, древнеегипетская религия, древнеегипетское искусство

Для цитирования: Ванюкова Д.В. Древний Египет. Боги и время // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2019. № 4. С. 35–50. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-35-50

Ancient Egypt. Time and Gods

Darya V. Vanyukova

*The State Museum of Oriental Art,
Russian Federation, Moscow; darya-29@yandex.ru*

Abstract: The temporal studies of such an archaic culture as ancient Egyptian, with a general increase in the number of publications on this topic, could be characterized by very poorly developed main problematic topics. The Egyptologist has a considerable body of textual and graphic materials at his disposal

that are associated with the representation of time, directly or indirectly, however, the vast majority of studies in this area do not go beyond the concept of the ancient Egyptians having two types of time – cyclic and linear. Moreover, a large number of words/terms to denote different types of time suggests that they could be characterized by semantic fields, related to both the level of psychophysiology and the level of cultural understanding, which are completely different from each other (and sometimes unexpected for a modern person). The paper discusses how and to what extent these terms could characterize the “personal” qualities of various Egyptian gods and the sacred sphere as a whole. The author also for the first time formulate J. Assman’s conception of constellation, used by him for for *dt* and *nḥh* relations in relation to other types of Egyptian time.

Keywords: temporality, archaization, ancient Egyptian religion, ancient Egyptian art

For citation: Vanyukova, D.V. (2019), “Ancient Egypt. Time and Gods”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 35-50. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-35-50

На первый взгляд, вопрос о том, каковы качества времени, связанные со сферой божественного в Древнем Египте, кажется решенным: время богов циклично, обратимо, по сути не имеет качества длительности, а сами боги вечны и существуют словно бы «вне времени». Тем не менее рассмотрение некоторых аспектов темпоральности, связанной с миром богов, представляет интерес. Настоящая работа не претендует на отражение всего комплекса представлений древних египтян о качествах времени, в котором существуют их боги. Скорее это ряд наблюдений, связанных с основной тематикой исследований автора, касающихся сферы темпоральных характеристик древнеегипетской культуры.

В первую очередь, со сферой божественного соотносятся представления древних египтян о «большом времени» – *джет* и *нехех*, позволяющие, согласно Я. Ассману, миру предстать как волеизъявление бога:

У египтян не было понятия «пространство» (в смысле первичной категории космического универсума¹), но зато у них было поня-

¹ В Древнем Египте отсутствовало понятие о пространстве «самом по себе», как и о времени «самом по себе», так как древнеегипетское мышление, архаичное по сути, не знало представления о том, что нечто может существовать вне связи с субъектом: не может быть просто некоего пространства, это всегда место для чего-либо/кого-либо. Возможно, с этим связано отсутствие в древнеегипетском искусстве

тие «время». Речь идет о двойственном понятии (что очень типично для египтян), которое обозначалось двумя словами [1 с. 118]².

Именно *джет* и *нехех*, постоянно взаимодействуя, создают напряженную действительность/действенность божественного присутствия в мире [2 S. 72], где Солнечный бог «(силой своего жизнетворного света и своего задающего временные координаты движения) творчески “развертывается” в миллионноликую целостность» [1 с. 101].

Хрестоматийным является факт, что египтяне связывали *джет* с богом Осирисом, а *нехех* – с богом Ра, т. е. эти типы времени прямо соотносятся с двумя ключевыми фигурами и одновременно комплексами понятий египетского религиозного сознания. Время *джет* ведет себя подобно Осирису, вечно пребывая завершенным, свершившимся (но не умершим!), тогда как *нехех* вечно происходит и совершается³.

Только характерный для научной мысли и, шире, для европейского мышления вообще принцип систематизации и классификации явлений делает необходимым последовательное описание *джет* и *нехех* как неких автономных систем существования временного измерения культуры, в то время как они явно не мыслились отдельно – движение и «саморазвертывание» мира возможно только при условии их постоянного взаимодействия. Это взаимодействие и взаимодополнение Я. Ассман характеризует в рамках введенного им для интерпретации мифологического дискурса понятия «конstellация» «Ра и Осирис образуют констелляцию... они являются теми, кто они есть, только во взаимосвязи друг с другом» [1 с. 126]. То, каким образом функционировало это «взаимодополненное» время, прекрасно демонстрируют объекты материальной культуры египтян и вся совокупность связанных с ними культовых практик.

разработанной идеи о необходимости изображения «натуралистичного пространства», учитывающего перспективное сокращение. Для египтян пространство – это количество, пусть и бесконечно большое, реперных точек: храмы и города, места значимых событий, либо «пустоши», отмеченные самим отсутствием храма или города и имеющие свои пределы. Свои пределы и своих обитателей имеет и пустыня – место всего таинственного и чудесного.

² И далее: «Египтянам нравилось выражать целостные понятия через единство двух их составляющих компонентов» [1 с. 118–119] – это замечание принципиально важно не только для определения взаимодействия *джет* и *нехех*, но применимо к другим категориям времени тоже.

³ Ср. с характеристикой, данной этим категориям времени О.Д. Берлевым [3 с. 496, 397].

Время *джет* (грамматическим эквивалентом которого можно считать завершённое время – «статив» [1 с. 122; 4 с. 60, прим. 1]) явлено в величественных сооружениях и памятниках искусства прошлого, в воспоминаниях людей и хрониках царствования фараонов. Но наличие культовых практик направлено именно на то, чтобы памятники ушедших эпох продолжали жить, и они же избавляют от забвения усопших. Присутствие солнечного божества в храме в момент совершения ежедневного/праздничного ритуала соответствовало тому, как в храмовом строительстве учитывалось реальное движение солнца по небосводу. Солнечный свет озарял храмы, освещал рельефы, одаривал своими лучами храмовые статуи. Это позволяло времени *нехех* «проходить» через реально существующие архитектурные сооружения, в том числе через те, что были выстроены многие столетия назад. Так, вполне осязаемо, видимо глазом «актуализировалось», оживало время *джет*, с этими памятниками связанное⁴. Поэтому прошлое никогда не являлось для египтян прошлым в нашем понимании этого слова – никогда не было прошедшим, ушедшим; именно время *джет* питало время *нехех*, в том числе посредством переиспользования памятников ушедших времен или сознательной архаизации современных сооружений [5].

Более того, частные лица или цари, именно став частью времени *джет*, получали особую силу и возможность регулировать жизнь тех, кто остался на земле⁵, и в качестве *аху*, как божественные существа, служили источником силы и благодати для живущих⁶.

Джет и *нехех* являются классическим примером бинарной оппозиции – они находятся на абсолютных полюсах по отношению друг к другу настолько, что выражаются через мужской (*нехех*) и женский (*джет*) род, а также связаны с комплексом представлений о божествах, которые, в известном смысле, противоположны друг другу по самой своей сути. Однако важным качеством отношений по принципу оппозиции является не только категорическая несхожесть двух полюсов, но и их возможность находиться в балансе: смерть и жизнь противопоставлены друг другу, но живым может

⁴ Отражением этого взаимодействия солнечного бога и памятников прошлого – будь то храмы или гробницы – являлось путешествие Солнца по иному миру.

⁵ Большую часть содержания «Писем к мертвым» составляют просьбы живых к усопшим о помощи и защите [6]. Царский заупокойный культ, а также поминовение частных лиц тоже во многом были связаны с этим аспектом.

⁶ Среди многочисленных аналогий даже в нашей культуре – сказочный герой, который во время сражения черпает силу у Матери Сырой земли и т. д.

считаться только то, что обладает качеством смертности⁷; мужское и женское противоположны в своих качествах, но только их соединение делает возможным продолжение рода; качества одного явления могут быть выявлены, рельефно проявлены только через качества другого.

К. Леви-Строс вводит понятие «медиация», которое позволяет разрешать оппозиционные противоречия и в конечном счете совмещать бинарные оппозиции на определенном уровне⁸. Можно предположить, что таким медиатором внутри оппозиции *джет-нехех* в Древнем Египте являлся царь, поэтому «обращаясь к образу множественных тел короля, можно сказать, что каждый фараон заведомо обладал телом Хора (в вечности *нехех*) и телом Осириса (в вечности *джет*) – он являлся частичным проявлением каждого из этих божеств, которое конкретизировалось в имени и титулатуре. Царские списки, перечисляющие имена фараонов, в сущности, фиксируют явленную во времени полноту божества» [8 с. 82–83].

Казалось бы, два типа египетского времени *джет* и *нехех*, лучше всего описанные и проанализированные в большом количестве работ, представляют собой абсолютно целостную картину древнеегипетских представлений о том, как устроено время. И действительно, в космическом, божественном масштабе это будто бы так и есть. Однако обратим внимание на то, что, помимо полюсов бинарных оппозиций, существует еще целый ряд более «слабых» отношений. Так, Ю.М. Лотман отмечает, что «неоднократно приходится сталкиваться с наличием между структурными полюсами бинарной оппозиции некоторой широкой полосы структурной нейтрализации» [9 с. 96].

Если мы обратимся к проблеме древнеегипетской темпоральности, то важной частью системы, на полюсах которой стоит «большое время» *джет* и *нехех*, ее аспектными формами окажутся и другие категории времени, которым традиционно уделяется гораздо меньше внимания: *хеперу* и *ахау*, *хау* и *рек*, *ну* и *ат*. Предположим в качестве рабочей гипотезы, что эти понятия можно объединить в пары по принципу взаимодополняемости (при, в общем, значительном несходстве). Например, *хеперу* и *ахау* маркируют, с одной стороны, «возрастание», «становление», а с другой – весь срок жизни человека; *ну* и *ат* описывают, с одной стороны, неопределенную времен-

⁷ Не случайно мудрец Джеди из Сказки о фараоне Хеопсе и чародеях, который достиг возраста в 110 лет, жаждет упокоения в некрополе предков.

⁸ Об этой способности постепенного «изживания» оппозиций он подробно писал, в частности, в «Мифологиках» [7].

ную протяженность, а с другой – одномоментность произошедшего, бесконечно малый квант времени. В рамках данной статьи мы более подробно остановимся на паре *рек* и *хау* [10], которым посвящено удивительно малое количество работ.

Так, труды Я. Ассмана отличаются масштабностью видения и обобщения в том, что касается описания *нехех* и *джет*. Второй «пласт» древнеегипетского понимания времени, анализируемый Я. Ассманом в целой серии работ, связан с исторической, культурной, социальной памятью [11 р. 366–407] и сущностно восходит к тезису Ю.М. Лотмана о том, что «культура – есть память»⁹. Именно в этом аспекте немецкий египтолог рассматривает отношение «индивидуум – культурная традиция», «память индивидуальная – память коллективная», «способы описания настоящего – прошлого». Однако парадоксальным образом исследователя мало занимает анализ собственно древнеегипетских категорий времени, которые связаны с этими представлениями.

Наиболее актуальный срез направлений, в которых развивается проблематика темпоральности в египтологических исследованиях, дает конференция «Пространство и время», проходившая в Католическом университете Луван ля Нёв (Бельгия) в 2016 г. [13]. При всей многогранности представленных докладов, они отчетливо следуют «традиционным» подходам, тяготея к уже представленным нами ранее аспектам пространственно-временных отношений: особенностям категорий времени *джет* и *нехех*, социальному времени, циклическому времени; либо же рассматривают проблемы измерения времени – единицы и приборы для измерения времени и т. д.

Таким образом, хотя египтологи полагают, что единой концепции времени у египтян не было, поскольку не было одного слова, которое выражало бы понятие «время», и взамен этого существовал целый комплекс терминов, относящихся к разным семантическим полям [14 с. 153], исследования времени в Древнем Египте до настоящего момента фактически не выходят за рамки подхода: “There are two ways to imagine time: linearly and cyclically” [14 р. 66]. По этой причине нам представляется необходимым обратиться к вопросу о том, как соотносились представление о богах и категории темпоральности за пределами отношений, описываемых констеляцией *джет-нехех*.

⁹ Именно это высказывание Я. Ассман и цитирует в предисловии к работе «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» [1 с. 13]. Основные положения концепции культурной памяти в изложении Ю.М. Лотмана см., например, в практически одноименной статье [12 с. 200–202].

Первый аспект темпоральности, связанный с божествами, относится к вопросу об их изменении во времени. Проще говоря, есть ли свидетельства их старения и смертности? Э. Хорнунг указывает на свидетельства «биологического» существования божества, которое постепенно погружается в состояние предельной старости: именно это происходит с состарившимся богом Ра [15 р. 153]. Так, в начале текста, известного в египтологии как «Книга Небесной Коровы», говорится:

Было [время, когда] величество (бога) Ра, сотворившего себя самого, царствовало над людьми и богами. И люди замыслили дурное против него. А его величество, да будет он жив, невредим и здоров, был уже стар: кости его стали серебром, плоть – золотом, волосы – подлинным лазуритом [16 с. 110].

Э. Хорнунг называет этот процесс постепенной оссификацией божества и указывает, что это ослабление ведет к мятежу против бога, который удастся подавить только при содействии богини Сахмет¹⁰. В плане представления о временной изменчивости бога характерен сам факт «окаменения» Ра, поскольку метафорически обретение плоти из золота и костей из серебра делает бога неспособным более *плакать*, т. е. продолжать творение мира. Это необычайно важный момент, так как, по версии папируса Бремнер-Ринд, люди возникли из слез бога, который на тот момент пребывал в полноте своего функционирования в качестве Творца:

Я был на этой земле, и Шу и Тefнунт возликовали из Нуна, в котором они были, и они привели ко мне мое Око с собой после того, как я соединил мои члены. Я оросил их слезами, и воссуществовали люди из моих слез, вытекающих из моего ока [17 с. 230].

Думаю, трансформация, происходящая с богом Ра в «Книге Небесной Коровы», не осознается как факт немощности, ведь он уже создал мир полностью, вместе с человечеством и смертью, ставшей частью этого мира; скорее текст говорит о том, что живое, непосредственное присутствие бога в нашем мире постепенно исчерпывает себя и грядут времена, когда изначальная сакральность мира будет утрачена [18 с. 34–36].

¹⁰ Поэтому другим египтологическим названием данного текста является «Миф об истреблении людей». См. также статью Н.А. Тарасенко в настоящем сборнике.

Интересно, что подобным образом описывается волшебный змей из «Сказки о потерпевшем кораблекрушение», о котором сказано, что тело его было покрыто золотом, а брови его были из чистого лазурита. Змей говорит потерпевшему, что время его счастья и благоденствия вместе с семьей остались в прошлом:

...Здесь, на этом острове, будешь ты жить месяц за месяцем, пока не завершится четвертый месяц... И тогда придет корабль из страны твоей, и будут на нем корабельщики, которых ты знаешь. Ты вернешься с ними на родину и умрешь в своем городе... Слушай, я расскажу тебе нечто о несчастье, которое приключилось на этом острове. Здесь я жил со своими братьями и детьми, и всего нас было семьдесят пять змеев... И вот однажды упала с неба звезда, и пламя охватило всех. Случилось это, когда меня с ними не было. Они все сгорели, и лишь я один спасся. Но когда я увидел эту гору мертвых тел, я сам едва не умер от скорби. Так вот, если ты мужествен, овладей собой! Будь смел, и ты обнимешь своих детей... [19 с. 37]

И, вероятно, именно таким представлялся египтянам бог, который отстоит от человека во времени, если мы говорим о времени бога в значении «прошлое, прошедшие времена». При этом, как отмечает Э. Хорнунг, в египетских текстах ни разу не говорится о смерти бога [15 р. 152], и в этом смысле мы можем говорить о его изменчивости, но не о его смертности¹¹.

В мифологических текстах, посвященных инобытию, похоже, описывается время солнечного бога по ту сторону границы миров, и именно его отмечает Э. Хорнунг, говоря о пятом часе Книги врат, где время представлено в виде змея, влекомого командой Солнечной барки: кольца змеиного тела увенчаны иероглифом, обозначающим время жизни: “lifetime” [21 р. 62, илл. 34]. Очевидно, имеется в виду время жизни в ином мире: двенадцать бородатых существ держат длинное змеиное тело и зовутся они *hrw ḥꜥw m imnt* *Держащие время жизни в Аменти* [22 р. 151, 155]¹².

Судя по всему, инобытие как таковое лишено категории времени, пока в нем отсутствует субъект, к которому временная характеристика может быть «привязана». Однако когда речь идет о путе-

¹¹ В Литаниях Ра указан возраст бога, который «дольше чем Запад и его образы» [20 р. 10]

¹² Словарь [23 р. 203] дает два значения для *hrw*: от частицы *hr* – «держащие» (но и владеющие), и *hrw* – «обитатели»; второй вариант, на мой взгляд, предпочтительнее, т. е. это «Обитатели ночного времени».

шествии Солнечной барки, то временной аспект создается самим ее появлением. Солнечный бог *приносит* с собой *свое* время, и именно оно обновляемо и реверсивно [24 р. 183; 20 р. 11], ведь обновленное Солнце должно взойти на небосклоне в свой утренний час. Можно предположить, что на исходе самого темного и страшного часа ночи, когда «душа» (*ба*) и тело (*саху*) бога соединяются, происходит и соединение временных категорий *джет* и *нехех*, дающее импульс новому рождению Солнца на небосклоне.

Я. Ассман полемизирует с Э. Хорнунгом в том, что касается течения времени по ту сторону границы миров, отмечая, что обновление времени, его обратимость связаны не с перевернутостью иного мира, как полагал Э. Хорнунг, а с космическим порядком, существующим от века: «...зерно знало эту тайну, как знали и Нил, и Луна, и Солнце... это очевидное явление природы» [24 р. 183].

Это противоречие связано, на мой взгляд, с тем, что не учитывается разница точек зрения «наблюдателя», с позиции которого описывается время по ту сторону границы миров. Для усопшего время «переворачивается», и он рождается в иной мир. Для Солнечного бога время обновляется в момент соединения *ба* и *саху*. Однако при этом речь не идет о цикличности времени в строгом смысле слова. Для живущих свой земной век Солнце каждый день восходит на небосклоне, и это действительно циклический процесс, но для Солнечного бога битва со змеем Апопом и сияющее рождение на горизонте происходит именно сейчас, однажды¹³. Поэтому драматические события книги «Ам-Дуат» имеют поистине космический масштаб: эта великая битва не повторяется, она действительно ведется за судьбы мира, исход ее неясен и победа по-настоящему велика. Не исключено поэтому, что, с точки зрения солнечного бога, действительно «день подобен одному мгновению» [15 р. 167]: для него, вышедшего из глубин Дуата, все человеческие жизни во все времена – лишь один-единственный миг.

Именно в связи с темпоральными аспектами инобытия рассматривается проблема *изобразительных средств* описания времени. Среди работ, посвященных этой проблеме, наиболее, на мой взгляд, интересные – исследования А. Маравелиа [25] и П. Бочи [26], в ко-

¹³ Именно разница временных характеристик в зависимости от точки зрения «наблюдателя» позволяет снять вопрос о том, как соотносится ежедневный/праздничный ритуал с событиями мифа: ритуал не повторяет мифические события, не возвращает и не «оживляет» «время свиданий». В момент совершения ритуала наше, земное, профанное время действительно соединяется с тем самым мифическим временем, когда происходят ритуально значимые события сакральной реальности.

торых авторы обращаются к анализу тех приемов, которые использовали древнеегипетские мастера, чтобы показывать различные аспекты времени. Также большое внимание этому вопросу уделено в упомянутых работах Э. Хорнунга в связи с тем, какими средствами египтяне изображали время в «Книгах иного мира» (так, в пятом часе «Книги Врат» время изображается в виде змея, влекомого командой солнечной барки). Это направление представляется очень перспективным. В дополнение следует указать, что к репертуару подобных средств относятся и разного рода архаизации, имитации и т. д., позволяющие «играть» эпохами, выстраивать на основе явных уподоблений семантические/ассоциативные связи, актуальные внутри древнеегипетской культуры. К роду таких явлений, например, следует отнести архитектурные комплексы царей начала XII династии, в которых либо используются фрагменты сооружений более ранних эпох при создании памятников (Аменемхет I), либо стилизуются собственные постройки «под древность» (Сенусерт I). Архаизирующие черты можно видеть и в статуарной пластике, произведения которой подражают скульптуре более раннего времени [10, 27].

На изменчивость богов во времени указывает также один из обрывков «Сказки о зачарованном царевиче», в начале которой о царе говорится, что он «просил ребенка у богов его времени»¹⁴. Само построение фразы однозначно предполагает, что боги времени одного царя и боги, принадлежащие времени другого, чем-то отличаются. Вероятно, их отличие заключается в том, какими событиями наполнено существование Долины при том или ином правителе. То есть во времени боги отличаются состояниями самого Египта [10 с. 47]. Довольно поздний текст из храма Амона в Карнаке гласит, что это бог наполняет время царя *маат* (законностью и Правдой)¹⁵, тем самым бог одновременно податель всех тех качеств, которыми сам и характеризуется в то или иное правление. Он является, таким образом, господином времени людей – тому много свидетельств как в произведениях «литературы мудрости», так и в храмовых текстах, и это качество божества – быть владыкой времени – структурно подобно тому, как царь является господином своей эпохи.

Чаще всего, чтобы обозначить время, принадлежащее божествам, египтяне использовали слово *рек* [28], которое в приблизительном значении «царствование» использовалось по преимуще-

¹⁴ Сказка о зачарованном царевиче. рHarris500, vs. 4.1.

¹⁵ Текст времени Птолемея VIII в храме Опет в Карнаке (центральный зал, северная сторона, VII, 3 регистр, сцена 1).

ству в отношении Геба, Осириса и Хора¹⁶. Наиболее часто о времени бога египтяне говорили, когда хотели подчеркнуть древность существования какого-либо явления. Птаххотеп (ст. 6.5.) [29] говорит о том, что величие *маат* неизменно *со времени Осириса*: *n hnn.t(w).s dr rk Wsjr*, а в тексте стелы Антефа, сына Сенет (Британский музей, ЕА 581, XII династия, Абидос), из его кенотафа говорится о *месте светлом со времени Осириса*: *st 3h.t dr rk Wsjr*. В стеле Упуаут-аа (Лейден, V4=AP 63, XII династия, Абидос) вводится оборот *dr rk Gb со времени Геба*. Наконец, хрестоматийное «со времени бога» использовано в «Почувствии лоялиста» (XII династия): § 8. *jw r sb3 dr rk ntr* – *речь наставляет со времени бога* [30].

Во всех этих случаях речь вроде бы идет о неких прежних временах, которые не тождественны современности авторов этих текстов, однако перед нами не древность в значении «бывшее когда-то и прошедшее», а изначальное качество/состояние, которое используется в значении «существующее всегда» («со времен правления такого-то бога»). Когда-то будучи установленным, правление Геба, Осириса, Хора продолжает существовать во времени *джед*, присутствует в культурной памяти страны и является опорой и поддержкой *маат* и последующих царствований. В этом же ключе, только с обратным знаком («не существовавшее никогда») мы встречаем оборот: *не случалось такого со времени древности земли*¹⁷.

С учетом связи пространственных и временных представлений в Древнем Египте, эти выражения обозначают не только «всегда» или «никогда», но и «езде» и «нигде», поскольку «возможно, различия между всегда и везде не было вовсе в египетском языке» [32 с. 174].

Много реже, но употребляется применительно к богам и термин *хау*. Так, о подворьях царских, существующих/созданных со времени Ра, говорит Сети I в своей стеле, посвященной в заупокойный храм Рамсеса I: *hwt nswt.y jri.yt dr h R^c*, употребляя при этом оборот *dr h R^c*, который можно перевести как «со времени функционирования бога Ра». Это выражение представляет собой довольно странный на первый взгляд случай, поскольку значение *хау*, когда речь идет о частных лицах, – это «время функционирования» (в качестве жреца, чиновника и т. д. [33]). Если речь идет о царе, то этот термин

¹⁶ Если говорить в целом, то это слово, в отличие от *хау*, чаще всего употреблялось именно в отношении царственных особ, шла ли речь о богах или древнеегипетских царях.

¹⁷ Стела Антефа, сына Теф-и, №ММА 57.95; гробница Неферхотепа (ТТ50) [31 с. 197]

связан с нашим понятием «эпоха», причем здесь «эпоха» и «срок правления» далеко не всегда совпадают.

Второй подобный случай представляется еще более сложным, поскольку в Речении Ипувера (pLeiden I 344 Recto, ст. 1, 7) применительно к богам употребляются сразу оба временных термина, *хау* и *рек*: *n3y š33 n.in m rk Hr m h3[w]... это было предназначено тебе во время Хора, во время...* Далее в тексте следует лакуна, которую А. Гардинер со ссылкой на К. Зете восстанавливает как *m h3w psdt* [34 р. 3 прим. 8], получая «во время Хора, в век Эннеады». В. Хельк [35] также восстанавливает *psdt*. Р. Энмарх восстанавливает *хау*, но дальше оставляет лакуну [36 р. 221], хотя в комментарии как возможный перевод указывает именно *h3w psdt/h3w ntrw* [36 р. 69] (*хау* Эннеады/*хау* богов). При этом в словнике, составленном к тексту, Р. Энмарх для *хау* указывает значение «время», для *рек* – время, возраст [36 р. 282].

Обращает на себя внимание использование двух терминов в пределах одного пассажа: это означает, что для автора текста было почему-то важно подчеркнуть разницу между «временем» Хора и «временем» Эннеады. Возможно, здесь подразумевается, что предназначение было установлено в те времена, когда длилось царствование Хора. По сути это является тем самым «всегда», так как именно Хор правит страной от века, принимая физический облик Джосера, Хеопса, Пепи и др. Однако упоминание Эннеады/богов говорит о том, что эти события, возможно, относятся к тому Великому времени, когда происходило творение мира. И тогда Ипувер говорит о времени, когда Хор уже правил Египтом, но еще длилось время Эннеады.

Вероятно, термин *хау* применяется к богам крайне редко именно потому, что *хау* обозначает функционирование в качестве кого-либо: это человек может реализовываться в качестве жреца, отца семейства, рыбака и т. д., но возникает вопрос, в качестве кого может действовать бог? Ответ на этот вопрос однозначен: бог функционирует в мире только в качестве бога. Милует ли он, карает ли, созидает ли новое – эти действия сущностно являются проявлением его божественности. Именно потому, что «функционирование в качестве бога» является исчерпывающей характеристикой божества, термин *хау* в отношении него выглядит по меньшей мере утратившим свое собственно временное значение.

Это сходно с тем, как термин *хау* употребляется в заупокойных текстах применительно к усопшему, ведь он после смерти может рассматриваться как существо уже не человеческой природы. Так, в 81-й главе «Книги Мёртвых», описывающей пребывание покой-

ного в качестве чистого лотоса¹⁸, появляется оборот «я провожу/делаю свое время (*ir.i h3w.i*), изливая свой свет [солнечный свет] для Хора» [37]. Здесь в кристальной чистоте предстает полное отождествление субъекта и его функционирования: назывным предложением утверждается, что покойный является чистым лотосом, а его *h3w* – это изливание света. Покойный, сумевший преодолеть опасности иного мира, оправданный самым строгим судом Вселенной, теперь говорит о себе, что он не просто находится внутри времени, но он сам создает (*ir.i h3w.i*) его. Правда, в случае, если бог начинает действовать в нехарактерной для него сфере, то, вероятно, можно говорить о некоей смене его характеристик, что выражается в так называемой именной формуле, которая является своеобразным аналогом времени *haui* именно для богов [38]¹⁹.

Подводя итоги, можно сказать, что за устоявшейся картиной двусоставного древнеегипетского времени скрывается целый спектр описаний, которые в процессе дальнейшей разработки этой темы, возможно, позволят более явственно представить себе мир, в котором боги изменяются, господствуют над временем и эпохами и позволяют человеку присоединяться к ним в их блистательном существовании.

Библиография/References

1. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. Assmann, J. (1999). *Egipet: teologiia i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: the Theology and Piety of an Early Civilization]. Moskwa: Pristsel's.
2. Assmann, J. (2012). "Sternzeit und Steinzeit: Altägyptische Zeitvorstellungen" in *Was ist die Zeit?* S. 69–78. München: Wilhelm Fink.
3. Берлев О.Д., Ходжаши С.И. Скульптура Древнего Египта в собрании Государственного музея изобразительных искусств имени А.С. Пушкина. Каталог. М.: Вост. лит., 2004. Berlev, O.D., Hojash, S.I. (2004). *Skulptura Drevnego Egipta v sobranii Gosudarstvennogo museya izobrazitelnih iskusstv imeni A.S. Pushkina* [Sculpture of Ancient Egypt in the collection of the Pushkin state museum of fine arts]. Moskva: Vostochnaya literature.
4. Чегодаев М.А. Время прекрасное отцов ваших. Феномен архаизации в искусстве Древнего Египта // Оригинал и повторение. Подлинник, реплика, имитация в искусстве Востока. М.: ГИИ, 2014. Chegodaev, M.A. (2014).

¹⁸ 81-я глава «Книги Мёртвых». См., напр., pLondon BM EA 10477 (pNu), pKairo CG 24095 (pMaiherperi), pKairo CG 51189 (pJuja).

¹⁹ Тожественен даже строй выражений *m h3w=f* и *m rn=f*.

- Vremya prekrasnoe otcov nashikh. Fenomen arkhaizacii v iskusstve Drevnego Egipta* [Beautiful time of our fathers. The archaization phenomenon in ancient Egyptian art], in *Original i povtorenie. Podlinnik, replica, imitaciya v iskusstve Vostoka* [Original and copy: original works of art, its copies and replica in the art of the East]. Moskva: GII.
5. Ванюкова Д.В. Заупокойные комплексы Аменемхета I и Сенусерта I: диалог с прошлым // Вопр. всеобщей истории архитектуры. № 2 (7). М.: НИИТИАГ, 2016. Vanyukova, D.V. (2016). *Zaupokoynie kompleksi Amenemheta I i Senuserta I: dialog s proshlim* [Amenemhat I's and Senwosret I's pyramid complexes: dialog with the past], in *Voprosi vseobshei istorii arhitekturi* [Questions of the History of World Architecture] № 2 (7). Moskva: NIITIAG.
 6. Gardiner, A., Sethe, K. (1928). Egyptian letters to the dead mainly from the Old and Middle Kingdoms. L.: Egypt Exploration Society.
 7. Леви-Строс К. Мифологии. Т. I: Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Университетс. кн., 1999. Levi-Stros (1999). *Mifologiki* [Mythologies]. Т. I: *Syroye I prigotovlennoye* [Vol. I: The Raw and the Cooked]. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga.
 8. Александрова Е.А. Слово, творящее Космос. К интерпретации текстов пирамиды Униса. [В печати]. Alexandrova, E.A. *Slovo, tvoryashee Kosmos* [The Word creating the Universe]. In print.
 9. Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. Lotman U.M. (1992). *Izbranniye statii* [Selected Works]. Tom I: *Statii po semiotike i tipologii kulturi* [Vol. I: Works on semiotics and typology of culture]. Tallin: Aleksandra.
 10. Ванюкова Д.В. Время хау в древнеегипетской культуре: к постановке проблемы // Петербургс. египтолог. чтения 2007–2008. Тр. Гос. Эрмитажа. XLV. СПб: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2009. Vanyukova, D.V. (2009). *Vremia "haw" v drevneegipetskoj culture: k postanovke problemy* [The Term "Haw" in Ancient Egyptian Culture: Statement of a Problem], in *Peterburgskie egiptologicheskie chteniya 2007–2008. Trudi Gosudarstvennogo Ermitaga. XLV* [St. Petersburg egyptological readings 2007–2008. Transactions of the State Hermitage. XLV]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitaga, pp. 40–50.
 11. Assman, J. Cultural memory and the Myth of Axial Age // Bellah, R.N., Joas, H.(hg.). The Axial Age and its consequences, Cambridge; L.: Harvard University Press, 2012. 366-407.
 12. Лотман. Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избр. ст. Т. 1. Таллин, 1992. Lotman, U.M. (1992). *Pamyat' v kulturologicheskom osveshenii* [Memory in its culturological aspect], in *Izbranniye statii* [Selected works]. Tom I. Tallin: Aleksandra.
 13. Time and Space at Issue in Ancient Egypt / Ed. by Gaëlle Chantrain & Jean Winand. Hamburg: Vidmaier Verlag, 2018.

14. *Dunand F., Zivie-Coche C.* (2004). *Gods and men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE.* New York: Cornell University Press.
15. *Hornung E.* (1996). *Conceptions of God in Ancient Egypt: the One and the Many.* Ithaca. New York: Cornell University Press.
16. *Чегодаев М.А.* Книга Небесной Коровы. (Миф об истреблении людей) // История Древнего Востока. Тексты и документы. М.: Высш. шк., 2002. С. 110–116. *Čegodaev, M.A.* (2002), “Kniga Nebesnoj Korovy. (Mif ob istreblenii lûdej)” [“The Book of a Heavenly Cow. (The Myth of Destruction of Mankind)”], in *Istoriâ Drevnego Vostoka. Teksty i dokumenty* [*The History of the Ancient East. Texts and Documents*], pp. 110–116. Moskva: Vyssšââ škola.
17. *Матъе М.Э.* Книга познания творений Ра // Избр. тр. по мифологии и идеологии древнего Египта. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996, С. 147–309. *Mat'e M.E.* (1996). “Kniga poznaniia tvorenni Ra” [The Book of knowing the Creations of Re], in *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii drevnego Egipta* [*Selected works on mythology and ideology of Ancient Egypt*], pp. 147–309. Moskva: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» РАН.
18. *Чегодаев М.А.* Храм: сохранность сакрального в Древнем Египте // Искусство Востока. Вып. 4. Сохранность и сакральность. М.: ГИИ, 2012. *Chegodaev, M.A.* (2012). *Hram: sokhrannost' sakral'nogo v Drevnem Egipte* [The Temple: preservation of sacred in Ancient Egypt], in *Iskusstvo Vostoka. Vipusk 4. Sokhrannost' i sakralnost'* [Art of the West. IVth Issue: Preservation and Sacralization]. Moskva: GII.
19. Древний Египет. Сказания, притчи. М.: Совпадение, 2000. *Drevniy Egipt. Skazaniya, pritchi* [Ancient Egypt. Tales and Parables]. Moskva: Sovpadenie.
20. *Hornung E.* Time in the Egyptian netherworld // *Cadmo*. 2001. № 11. P. 9–14.
21. *Hornung E.* (1999). *The ancient Egyptian books of afterlife.* Ithaca: Cornell Univ. Press.
22. *Budge E.A.* (1905). *Ancient Egyptian Heaven and Hell.* L.: K. Paul, Trench, Trübner & co., ltd. Vol. II.
23. *Faulkner R.O.* (1991). *The Concise dictionary of middle Egyptian.* Oxford: Griffith Institute.
24. *Assman J.* (2005). *Death and salvation in Ancient Egypt.* Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press.
25. *Maravelia A.* The Thrill of Time through the Ancient Egyptian Religion and Art: Ouroboros as an Archetype for the Meta-Physics of Eternity // *Сходозна-вство*. 2018. № 81. P. 3–43.
26. *Bochi P.A.* Images of Time in Ancient Egyptian Art // *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1994. Vol. 31. P. 55–62.
27. *Ванюкова Д.В.* «Воистину... нет человека вчерашнего...». Искусство Египта и мировоззрение египтян эпохи Среднего царства // *Искусствознание*. 2008. № 4. С. 110–128. *Vanyukova, D.V.* (2008). “Voistinu... net cheloveka vcherashnego”. *Iskusstvo Egipta I mirovozzrenie egiptyan epohi Srednego tsarstva*

- [“Trully... there is no man of yesterday...”. Art of Egypt and the worldview of Ancient Egyptians in the Middle Kingdom], in *Isskusstvoznanie*, № 4 [Art History, № 4]. P. 110-128. Moskva: GIL.
28. Wb. II= Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd. II S. 457.4-458.3.
 29. *Zaba, Z.* (1956). Les maximes de Ptahhotep, Prague: Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences.
 30. *Parkinson, R.* (1999). The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian poems 1940–1640 BC. Oxford: Oxford Univ. Press.
 31. *Lichtheim, M.* The Songs of the Harpers // Journal of Near Eastern Studies. 1945. № 4.
 32. *Макеева Н.В.* А было ли будущее? // Egyptiaca Rossica. T. VI. М., 2018. Makeeva, N.V. (2018). *A bilo li budushee?* [Was there a future?], in Egyptiaca Rossica. T. VI.
 33. *Большаков А.О.* К природе древнеегипетских титулов // Петербургские египтологические чтения. [В печати]. Bolshakov A.O. *K prirode drevneegipetskikh titulov* [To the nature of Ancient Egyptian titles], in Peterburgskie egiptologicheskie chteniya [St. Petersburg egyptological readings]. In print.
 34. *Gardiner, A.* (1909). Admonitions of an Egyptian Sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto). Leipzig: GEORG OLMS VERLAG.
 35. *Helck, W.* (1995). Die “Admonitions” Pap. Leiden I 344 recto. KÄT 11. Wiesbaden: Harassowitz.
 36. *Enmarch, R.* (2008). A world upturned: commentary on and analysis of The dialogue of Ipuwer and the Lord of All. Oxford, New York: Published for the British Academy by Oxford University Press.
 37. *Daressy, M.G.* (1902). Fouilles de la Vallée des rois 1898–1899. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
 38. *Чегодаев М.А.* Varia. Петербургские египтологические чтения-2019. [В печати]. Chegodaev, M.A. *Varia*, in *Peterburgskie egiptologicheskie chteniya-2019* [St. Petersburg egyptological readings-2019]. In print.

Информация об авторе

Дарья В. Ванюкова, кандидат искусствоведения, Государственный музей Востока; Россия, 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12А; darya-29@yandex.ru

Information about the author

Darya V. Vanyukova, Cand. of Sci. (Art Studies), State Museum of Oriental Art; Moscow, Russian Federation 119019, 12a Nikitskiy Boulevard; darya-29@yandex.ru

Сакральная топография Египта: пространство Дуата в заупокойных текстах

Ника В. Лаврентьева

*ГМИИ им. А.С. Пушкина,
Россия, Москва; nika27-merty@yandex.ru*

Аннотация. Статья посвящена описанию сакральной топографии Египта и локализации мира иного в древнеегипетской мировоззренческой системе. Различные сакральные тексты, на первый взгляд, дают различную топографическую локализацию того света, однако его отдаленность, замкнутость, сокрытость и отсоединенность от иных «частей света» просматривается во всех источниках. Если обратиться к морфемному разбору слова Дуат, обозначающего иной мир в древнеегипетском языке, то его значение можно определить как «отдаленная даль», которую не увидеть и куда не добраться обычному человеку при жизни. Это обратная сторона видимого мира; мир, куда удалились боги и где происходит сложное и великое таинство воскресения.

Ключевые слова: Древний Египет, сакральная топография, иной мир, книги иного мира, заупокойная литература, путеводитель по иному миру

Для цитирования: Лаврентьева Н.В. Сакральная топография Египта: пространство Дуата в заупокойных текстах // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 4. С. 51–67. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-51-67

Sacred topography of Egypt: location of Duat in funerary literature

Nika V. Lavrentyeva

ГМИИ им. А.С. Пушкина, Россия, Москва; nika27-merty@yandex.ru

Annotation. The article deals with a problem of descriptions of the sacred topography in Ancient Egypt and location of the Netherworld in this theological system. The main sacral texts differ in the description of the location of the Netherworld. However, its remoteness, isolation, secrecy and disconnection

from other “parts of the world” can be seen in all sources. If we turn to the analysis of the structure and morphemes of the word Duat, denoting the Netherworld, its meaning can be defined as “very distant place”, which is not seen and where not to get an ordinary person in life. This is the other side of the visible world; the world where the gods have gone and where the great mystery of the resurrection takes place.

Keywords: Ancient Egypt, sacred topography, the Netherworld, the books or the Netherworld, sacred literature, a guide to the other world

For citation: Lavrentyeva, N.V. (2019), “Sacred topography of Egypt: location of Duat in funerary literature”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 51-67. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-51-67

Сакральная топография Египта – предмет, на первый взгляд имеющий довольно четкие очертания: есть долина – «нутро» (*хену*) с плодородной землей (*кемет* – букв. «черная (земля)»), где живут богом созданные люди (*ремеч*). Это «живущий по правде» (*маат*) Египет¹ с его долиной и рекой (*итеру*), окруженный пустыней (*дешерет* – букв. «красные (нагорья)»), населенной кочевниками. Так описывается опозиция обустроенной богами жизни египтян и существования, на которое обречены чужеземцы, в «Поучении Мерикара»:

Говорят это о лучниках. Подл азиат, плохо место, в котором он живет – бедно оно водой, трудно проходимо из-за множества деревьев, дороги тяжелы из-за гор... Не сидит он на одном месте, ноги его бродят из нужды. Он сражается со времен Гора, но не побеждает, и сам он не бывает побежден [1 с. 34].

В долине, в городах (*ниут*) располагаются храмы, через которые осуществляется связь с богами. При этом в каждой области страны (т. н. *номе*) есть свой главный бог, занимающий определенное место в иерархии божеств всей страны. В так называемом «Мемфисском теологическом трактате» такое «административное» деление страны и учреждение культа богов характеризует завершающий этап космогонии:

И он (Птах. – *Н. Л.*) родил богов, он создал города, он основал номы, он поставил богов в их святилища, он учредил их жертвы, он основал их храмы, он создал их тела по желанию их сердец. И вошли

¹ Египет как целое зачастую определялся двойственными конструкциями – Две Земли (Верхний, Южный и Нижний, Северный Египет, т. е. Долина и Дельта) или Два Берега (восточный и западный).

боги в свои тела из всякого дерева, из всякого камня, из всякой глины, из всяких вещей, которые на нем росли и в которых они приняли свои образы. И собрались вокруг него все боги и их Ка [2 с. 231].

Над землей (*ma*) раскинулось небо (*nem*), которое в различных случаях обозначается и изображается по-разному. Небесная богиня Нут может иметь и образ коровы, как на виньетке в «Книге Небесной Коровы» из погребальной камеры фараона Сети I (KV 17), и образ обнаженной женщины, которая, выгнувшись, склонилась над землей, касаясь ее лишь пальцами рук и ног. Антропоморфный образ богини Нут связан с описанием отделения неба от земли – этот мотив широко распространен в египетском искусстве и встречается и на потолках царских гробниц Нового царства в Долине царей в композициях, называемых «Книга Небес», и на виньетках на папирусах, например рGreenfield (Лондон, Британский музей, BM EA 10554), и в декоре антропоидных саркофагов III Переходного периода.

Локализация мира иного (*Duat*), противопоставленного миру живых людей (*anxu tep ta*), определяется текстами по-разному, причем вне зависимости от датировки текста: Дуат (*Dw³.t*) – тот свет – описывается то как область небес, то как подземное пространство. Дуат является неотъемлемой частью египетского космоса [3 р. 994–995], это невидимое для большинства живых людей (кроме посвященных жрецов и проводников-наблюдателей, о чем см. далее) место, куда направляется человек после смерти.

Сотворение Дуата произошло не одновременно с возникновением других частей египетской вселенной, а позже, когда в результате нарушения законов жизни (*maat*) через убийство Осириса или из-за небрежения людей к заветам богов в мир пришла смерть (*mut*). Умершим людям, а точнее упокоившимся, перешедшим границу смерти, нужно было определить место в мироздании. В результате появления смерти и разделения мира боги также ушли из мира людей².

²Связь между событиями появления смерти и разделения земли и неба, людей и богов кратко выражена в текстах пирамиды Пепи I в изречении PT 571 (Pyr. 1466a–d):

Забеременела мать Пепи им, пребывающим в ниут (регион неба),
 Рожден Пепи этот отцом его Атумом, [когда еще]
 Не возникло небо (*pt*), не возникла земля (*ṯ3*),
 Не возникли люди, не возникли боги,
 Не возникла смерть.

(пер. Е.В. Александровой, изречения «Текстов Пирамид» (PT) здесь и далее цит. по [4, 5])

История возникновения Дуата и его важнейших регионов – Полей Хотеп (Покоя) и Полей Иалу (Тростника) – довольно подробно описывается в «Книге Небесной Коровы», организованной вокруг мифа об истреблении людей, восставших против бога:

...Тогда величество Ра сказало:

– Также верно то, что я живу, что мое сердце устало пребывать с ними...

Тогда величество Нуна сказало:

– Сын мой Шу, помести твое Око на твоего отца и защити его. Дочь моя Нут, помести его себе на спину и подними его.

Тогда Нут сказала:

– Как это, отец мой Нун?

Так сказала Нут [величеству] Нуна. И Нут превратилась в корову, и величество Ра расположилось на ее спине. И люди были потрясены, когда они увидели его на спине коровы. Тогда эти люди сказали:

– Вернись к нам! Мы сокрушим твоих врагов, затеявших заговор (против тебя).

Его величество проследовал к этому месту, пребывая на спине этой коровы, и они были с ним.

Земля (еще) пребывала во мраке, а когда настало утро, эти люди вышли со своими луками и выпустили стрелы во врагов (Ра). Тогда величество этого бога сказало:

– Прегрешения ваши позади вас, ибо избиение за избиение...

И избиение произошло среди людей. Тогда этот бог сказал Нут:

– Я поместился на твою спину, чтобы вознестись. Что тогда?

Так сказал он, и Нут стала небом...

Тогда величество этого бога посмотрело в нее (небо), и она сказала:

– Сделай [так], чтобы меня там [было] множество!

И появились звезды. Величество этого бога, ж. н. з., сказало:

– Да упокоится здесь поле великое.

И произошли Поля Покоя.

– Насажу я тростник и травы там.

И произошли Поля Тростника.

...Тогда величество этого бога сказало:

– Позовите Тота ко мне.

И он был приведен тотчас. Тогда величество этого бога сказало Тоту:

– Смотри, я здесь, на небе, на своем месте. Я буду давать свет и сияние в Дуате, как и на острове Баба, а ты будь писцом здесь...
[6 с. 112–114]

Итак, «уставший сердцем» состарившийся бог Ра на спине Небесной Коровы покинул землю и сказал богу Тоту: «Смотри, я здесь, на небе, на своем месте. Я буду давать свет и сияние в Дуате». Так, побуждаемый божественным словом к возникновению, появился Дуат. Очевидная игра слов (сияние-*дуа* и Дуат) говорит, прежде всего, о творящей силе божественного слова, а также связывает Дуат с потусторонним свечением Солнца.

Текст «Книги Небесной Коровы», по-видимому, довольно поздний, по крайней мере, он известен нам только по памятникам эпохи Нового царства. Его списки найдены на стенах гробниц фараонов Сети I [7], Рамсеса II (XIX дин.) и Рамсеса III (XX дин.) в Долине царей вместе с большим изображением Небесной Коровы, откуда и происходит его название в египтологической литературе. Однако записи представлений об устройстве иного мира дошли до нас от всех эпох египетской истории.

Опираясь на свидетельство трех важнейших сборников религиозных текстов – «Текстов Пирамид», «Текстов Саркофагов» и «Книги Мёртвых»³, – можно сделать наблюдение, что топография Дуата имеет определенное соотношение с топографией самого Египта: там есть река, а также пункты, которые обозначают главные святые места Египта (Гелиополь, Гермополь, Абидос, Бусирис). Таким образом, «карты» Египта и Дуата, если наложить их одну на другую, совпадут в некоторых точках – наиболее святых местах, где находятся храмы и оракулы, местах проявления богов и поклонения им [8 с. 124–126]. Такое совпадение топографии мира иного и мира живых (*nḥw tp.jw t3*) в священных для египтян местах – древних городах с храмами, где отправлялись культы важнейших египетских божеств, – говорит о них как о точках явления божеств в сакральном пространстве, образованном вокруг алтаря. Египетские храмы – своего рода «филиалы» божественного мира, где осуществляется воплощение бога в его статуи. В этом можно увидеть сходство представлений об обители богов на земле и о мире ином, который для египтян, в сущности, был обиталищем сверхъестественных существ – богов и предков.

Египтяне большое внимание уделяли описанию устройства Дуата, его топографии, особенностей и примет. В таких текстах, с одной стороны, хранилось знание о сверхъестественном мире, а с другой стороны, они могли использоваться и прикладным образом – служить путеводителями для покойных, которые, попав на тот свет,

³ Записанных соответственно в Древнем, Среднем и Новом царстве, а также в Поздний период.

были вынуждены как-то ориентироваться в нем, чтобы миновать многочисленные сложности и опасности пути.

Понять, как можно было найти проход в это пространство и где оно локализовалось в египетской картине мира, не так просто, поскольку точными и однозначными свидетельствами, на первый взгляд, мы не располагаем. Однако можно полагать, что грань между мирами представлялась особенно тонкой в некрополе и капелле гробницы, где трудноуловимая реальность иного мира поддается фиксации посредством изображений и текстов. Эта контактная зона нуждается в сохранении и актуализации через ритуальные действия.

Умереть и быть погребенным с соблюдением всех надлежащих правил (что обеспечивалось комплексом переходных обрядов [9]) – очевидный способ попасть в Дуат. Сначала происходило отделение покойного от мира живых. Необходимо было провести очищение тела, и мумификация – один из вариантов такого очищения и реконструкции тела, необходимых для его перерождения в бессмертную сущность светоносного духа *ах*. Далее это преображенное тело перемещалось в некрополь, где оно уже не соприкасалось с миром живых (на этот аспект погребальной церемонии указывает, например, такой элемент структуры пирамидного комплекса, как крытая восходящая дорога, ведущая от долинного храма к заупокойному). Рядом с гробницей средствами ритуала «отверзания уст и очей» [10] производилось возвращение мумии покойного способностей живого организма, с этого момента он обретал возможность существования в новом качестве в мире ином.

Сам «шлюз» – подземная погребальная камера – по завершении похорон полностью изолировался от мира живых. Для покойного вход в иной мир находился именно там, что, видимо, и лежит в основе концепции Дуата как пространства подземного. Особое восприятие мира погребальной камеры как «сугубо трансцендентального, фантастичного и загадочного» проявляется в принципах оформления этих пространств – в то время как доступное для посетителей наземное пространство часовни оформлялось «реалистичными» изображениями, в погребальных камерах предпочтение отдавалось текстам⁴. Итак, помещение покойного в пространство, образованное текстами, или снабжение его «говорящим свитком», который бы порождал такое пространство, было неотъемлемой частью перехода умершего в иной мир и собственно завершало этот сложный процесс.

⁴ А.О. Большаков обозначает эти миры как «мир ка» и «мир ба» соответственно [11 с. 228–229].

Однако для родственников покойного, посещавших капеллу гробницы и после похорон для совершения заупокойного культа, подходивших к погребальной стеле, мир, куда они отправляют приношения для кормления предка, располагается за «ложной дверью». Этот архитектурный элемент обозначает место культа в гробнице, служит своего рода «порталом» между мирами и маркирован устойчивым набором изобразительных и текстовых формул⁵:

Она представляет собой более или менее объемную имитацию двери и размещается, как правило, на западной стене часовни. Хозяин гробницы должен выходить через ложную дверь, чтобы принести жертвы, однако она, естественно, ниоткуда и никуда не ведет. Где в таком случае живет умерший..? [11 с. 36]

Таким образом, находящееся за этой «дверью» пространство обитания предков – это некая другая, или параллельная, реальность, о которой живые знают, но не могут постигнуть ее всеми органами чувств.

Здесь одновременно можно видеть две перспективы на происходящий переход. Одна из них – со стороны родственников и жрецов, помогающих покойному покинуть общество живых, переводя его на иной «социальный» уровень вне своего сообщества и присоединяя его к богам и предкам. Это взгляд на происходящее «извне» – то, что происходит в мире живых по отношению к покойному. Другая сторона этого события – взгляд изнутри – трансформация самого покойного в качественно новое бессмертное существо *ах*.

Но есть и еще одна группа свидетельств о прохождении через жреческий ритуал посвящения-трансформации, когда будущий жрец покидает этот мир и его душа (*ба*) созерцает полуночное солнце [12 р. 47–50]. Так что, вероятно, во время некоторых жреческих посвящений происходило путешествие в мир иной для ознакомления и проверки действительности священных формул.

В некоторых гробничных изображениях проводов покойного прослеживается и мотив перехода в иной мир через шкуру животного [13 с. 172–174]. При похоронах умершего сопровождал жрец (*текену*), который помещался в мешок из шкуры и засыпал там священным сном, чтобы попасть в мир иной и удостовериться, что отправка покойного в Дуат прошла успешно. Этот материал зафик-

⁵ Поэтому можно сказать, что мир изображений часовни, «мир ка», – это мир переходный, который является своеобразным преддверием к потустороннему миру, проход в который начинался за «ложной дверью».

сирован преимущественно в эпоху Нового царства, есть такие изображения и в росписях фиванской гробницы Рехмира.

Нелегко определить точную этимологию слова «текену». Основное его значение – «тот, кто приближается» или «находится вблизи». Но здесь важно понять, к чему он приближается. Обычно это трактуют как приближение к гробнице. Но из текстов видно, что текену – это тот, кто «выходит» и «идет в свой город». В надписях говорится о некоем «городе меха», а также об «озере Хепер» и «озере Хекет». Это, по всей видимости, подразумевает путешествие в особые ритуальные места подобно посещению священных городов Гелиополя, Буто, Саиса и Абидоса. Специфическая локализация указывает на связь текену с рождением и возрождением («хепер» и богиня Хекет)... Богиня Хекет была тесно связана с представлениями египтян о загробной жизни – она считалась помощницей в новом рождении... Как варианты в надписях иногда упоминаются «озеро Сокара» и «озеро текену». В связи с озерами находится также символика ритуального погружения в воды как один из способов перехода в иной мир. В таком контексте «озеро Хепри» можно трактовать как «озеро трансформации»... Текену также – сосед, «близкий», который находится вблизи, вероятно, самого умершего [14 с. 69–70].

Кроме посвящения и сопровождения покойного, в мир иной, по-видимому, можно было отправиться за священным знанием. В начале «Книги Ам-Дуат» есть строки о том, что она была скопирована «знак в знак» со стен «сокрытого помещения» Дуата [15 с. 45]. Как осуществлялось извлечение текстов с «того света», нам доподлинно неизвестно, но это могло происходить в ходе каких-то ритуально оформленных действий. Известны случаи, когда тексты и планы священных сооружений могли материализоваться в храме⁶, упасть с неба. Например, о «Книге Двух Путей» говорится в самом тексте: «Книга сия была найдена под сандалиями Тота. Конец ее» [16 с. 65].

Надо отметить, что для египтян было жизненно важно поддерживать связь между мирами не только на космологическом уровне, но и в каждом отдельном случае обслуживания заупокойного культа через чтение формул и кормление покойных. «Тот свет» не является закрытой системой – при четко отмеченном событии

⁶ Например, по версии из папируса Небсени (Британский музей, ЕА 9900, лист 24), глава 64 «Книги Мертвых» была обнаружена главным каменщиком в фундаменте святилища божественной ладьи Хенну.

перехода граница остается принципиально проницаема. Он был и близко – так, что позволял кормить умерших и вести с ними переписку, – и необозримо далеко, поскольку тот мир нельзя увидеть и потрогать, будучи живым и не имея на то специального профессионального «допуска».

Самая известная «книга иного мира» – «Книга Мертвых» [17] Нового царства – описывает устройство Дуата следующим образом. Он включает 14 *uat* Полей Покоя («Сехет Хотеп»): первая *uat* («Аменти») располагается в районе Фив, здесь находится начало пути по *уатам* «Полей Покоя»; вторая *uat* – район Абидоса, где покоилась голова Осириса («Поля Иалу»); 14-я *uat* («Хер Аха») – в районе пригорода Гелиополя. Таким образом, Дуат простирается с юга на север, как и Египет, и занимает приблизительно расстояние от Фив до Гелиополя⁷ [18 р. 41].

Солнце на своей барке проходит в ночные часы через Дуат. Оно заходит в Дуат с запада в районе Фив, а выходит через восточные врата неба, которые расположены на «Полях Иалу» (вторая *uat*). То есть выход из Дуата расположен почти там же⁸, где и вход [16 с. 66]. Из этого мы можем заключить: Дуат – пространство, свернутое в кольцо. Это отмечено и в иероглифике: знак, обозначающий Дуат, представляет собой изображение звезды, заключенное в круг. Другим подтверждением замкнутости в кольцо мира иного является заключительная виньетка «Книги Врат» [18 р. 89]⁹. Эта виньетка изображает бога Нуна, поднимающегося из первичных вод и держащего в руках солнечную барку, в которую богиня неба Нут передает солнечный диск. Нут стоит на свернутой в кольцо человеческой фигурке. Эта превращенная в кольцо фигурка – Осирис, и в образованном его телом пространстве написано: «Это Осирис. Окружает он Дуат». Получается, что Дуат находится в пространстве, которое огибает тело Осириса, но на этих виньетках оно вычленено из общей системы мироздания Геб-Шу-Нут, словно вынесено за его пределы.

В связи с этим важно отметить, кого египтяне избрали повелевателем этого потустороннего мира. Осирис – не только царь, а первый

⁷ Такой взгляд на сакральную топографию отражает, безусловно, точку зрения фиванской редакции «Книги Мертвых» Нового царства.

⁸ То есть в районе Абидоса.

⁹ Примерами могут служить резьба на травертиновом саркофаге Сети I (Лондон, Музей Соан); изображение на стене одного из многочисленных помещений гробницы Рамсеса VI (KV 9) в Долине царей; заключительная виньетка папируса Хонсу-мес (Париж, Национальная библиотека).

умерший и воскресший, ставший солнцем того света, с которым сливается солнечное божество, проходящее Дуат по ночам. Это соединение необходимо для обновления солнца и наступления рассвета утром. Таким образом, Ра воскресает, получив «механизм воскресения» от Осириса, а Осирис становится солнцем, слившись с Ра. То есть Дуат – это сокрытое место, где каждую ночь происходит главное космогоническое таинство солнечного цикла. Это вновь возвращает нас в наших поисках Дуата на небеса.

Солнце и фараон – его подобие, соединявшееся с ним после смерти, – попадают в Дуат каждую ночь, проходя его насквозь. Самый ранний сборник религиозных текстов – «Тексты Пирамид» – также содержит различные свидетельства о локализации Дуата, но чаще помещает его на небе, среди бессмертных незаходящих звезд [19 с. 148, 172, 175]. Эти тексты связаны с заупокойным культом царя, посмертное бытие солнечной природы которого проходило на небесах. Однако его человеческая сущность нуждалась в хлебе и питье для поддержания посмертного существования, как это было и у всех его подданных, поэтому она попадает в то же пространство, что и все остальные умершие.

Дж. Аллен в глоссарии к своему переводу «Текстов Пирамид» указывает, что «Дуат» рассматривается одновременно как пространство, через которое проходит Солнце в ночные часы, утроба Нут и как подземный иной мир [20]. С точки зрения привычной для нас формальной логики налицо явное противоречие, в котором исследователи пытаются разобраться уже давно. Переводчик «Текстов Пирамид» С. Мерсер [21 р. 33–36] даже разделяет термины Дуат (*dw3.t*) и Дат (*d3.t*), хотя зачастую они считаются лишь вариантами написания одного слова. Несмотря на то что оба слова связаны с сумерками, т. е. переходным состоянием солнца, он видит в Дат более раннюю «небесную» форму – якобы это пространство располагалось изначально на востоке или северо-востоке как мир звезд, к которым присоединяется фараон после смерти. Там же находились Поля Иалу и Поля Хотеп. Дуат же – это подземный мир, находящийся на западе, им управляет Осирис. Однако зачастую в текстах такое разделение выдерживается не полностью, как признает сам С. Мерсер. Он отмечает, что Дат понимается и как вечерние сумерки, когда рождаются звезды (РТ 442 Руг. 820с), и как утренние – когда рождается бог (РТ 504 Руг. 1082b).

Считается, что в текстах последующих эпох акцент на описании месторасположения Дуата переносится с небес в иное пространство: не на землю, не под землю, а в особый потусторонний мир.

Свидетельства этому можно найти в «Текстах Саркофагов» [22], а позднее – в «Книге Мертвых» и других «книгах иного мира».

Этимология слова «Дуат», или «Дат» (  ; формы написания , ; древнейшая – по «Текстам Пирамид»  ), неясна и восходит к додинастическим временам. Остается открытым и вопрос адекватного перевода. Существуют варианты обозначения Дуата как “Lower Hemisphere” [23], “Hades” [24] или “L’Enfer”, «Шеол», «Ад» и т. п. Но еще Г. Масперо [25 р. 27] указывал на некорректность термина “Lower Hemisphere”, так как из него следует, что Дуат располагается под землей, что в принципе не верно. Он также отвергает варианты “Hades” и “L’Enfer”. У. Бадж [18 р. 87–88] также считал, что понятие «Дуат» не может быть передано ни одним из этих вариантов перевода, так как они ограничивают смысл понятия, которое вбирает в себя все эти значения. Наиболее подходящим для передачи смысла этого слова могло, по его мнению, служить определение “The Other World” или “Netherworld”, т. е. «иной мир», или «тот свет».

Как мы уже упоминали, обозначение Дуата на письме знаком звезды в кольце  представляет его как пространство замкнутое. Характерно, что, как правило, у него нет свойственного географическим регионам детерминатива страны или нагорий, – это совершенно особая область, находящаяся в особом мире. По текстам «книг иного мира» мы знаем, что в нем действуют особые законы пространства и времени: пространство измеряется ночными часами. Причем часы эти, по-видимому, короче дневных (возможно, около сорока минут), а их длина обозначается в сотнях локтей и *утеру* (по-видимому, нечто вроде речных миль, поскольку часть пути проходит по воде).

Кроме контекста религиозной и заупокойной литературы, можно поискать ответ на вопрос о характеристиках Дуата и его локализации во внутренней форме самого египетского слова. Для этого мы обратимся к методу Н.С. Петровского [26], определившего морфемный принцип древнеегипетской иероглифики, так что морфемный анализ может прояснить не только структуру слова, но и приблизиться к пониманию его значения.

Слово Дуат    (*dwꜣ.t*) образовано соединением основы  *wꜣ*, префикса  *d*, также имеющего значение отдаления

и «обобщающего» форманта показателя субстантивации $\supset t$, который позднее мог быть истолкован как маркер женского рода¹⁰.

У этого слова есть много «родственных» слов, с той же основой:

 w^3 – далеко, давно;

 w^3t – дорога;

 w^3w^3t – страна Уаут.

Все эти слова объединяет смысл, связанный с далью, дальностью, удалением. То есть ядро этого «смыслового пучка» может быть представлено понятием «даль».

Префикс d в предпозиции также имеет достаточно устойчивую семантику. Ее можно проиллюстрировать на примере имен действий:

 w^3n – спешить, пробегать;

 dwn – вытягивать ноги, выпрямлять колени;

 dm^3 – тянуться, вытягиваться.

Применительно к обозначению пространства ярким примером здесь может служить сравнение названий древних центров Пе и Ден, вошедших позже в состав Буто: название  Dr очевидно образовано от  P , которые могут тем самым пониматься как Пе и Дальний Пе.

В этом контексте Дат и Дуат, по-видимому, – различным способом записанное общее понятие «далекого», «отдаленного места», территории, находящейся «где-то там, далеко». Разнообразие возможных написаний связано с особенностями египетского иероглифического письма и отсутствием строгих норм орфографии. Здесь используются две различные морфеграммы, которые в результате дают сходные значения.

Слово «Дуат» через омонимию с основой dw^3 , связанной с утренней звездой и молитвой, совершаемой на рассвете, восхвале-

¹⁰ «Дуат» иногда изображается также в образе богини, несущей на голове знак звезды. Но женщина является персонификацией понятия «Дуат», видимо, именно в силу этой более поздней интерпретации.

нием восходящего Солнца, оказывается и семантически и графически связанным с этими явлениями:

★   *dw³* – рано подниматься, молиться, восхвалять;

★    *dw³w* – утро, восход, рань, завтра;

★    *dw³yt* – утро;

★  *dw³* – молиться, восхвалять, почитать;

𓂏★  *dw³-ntr* – молиться богу.

Стоит отметить, что связь Дуата и утренней звезды поначалу могла быть основана на возникновении морфоида – две фонетически схожие основы, имевшие изначально различные значения, были восприняты египтянами как родственные, что привело к их сопоставлению в текстах и игре слов, подразумевающей единство их сути. Если изначально эти слова и не были родственными, этот морфоид уже в «Текстах Пирамид» получает теологическое осмысление. Это свидетельствует о допустимости для самих египтян различных интерпретаций при описании местоположения этого региона.

Итак, на основе проведенного анализа мы склонны заключить, что Дуат рассматривался как место далекое, некая «дальняя даль», располагавшаяся за пределами мира живых. Потом, по-видимому, к нему присоединился новый семантический пучок, связанный со схожей основой, обозначающей переходное время суток и моление богам (его специфическая форма, поскольку эта молитва также происходила на рассвете).

Такие свойства египетского иного мира, как представляется, прекрасно описываются реконструкцией О.М. Фрейденберг:

Это не жизнь и не смерть, а метафорически «страна», «местность»; быть может, всего лучше назвать его «место появления» (и «место исчезновения» тем самым). Если присмотреться, такое «место появления» представляется в мифе небом, светилом... Но в быту, в жизни это неизменно оказывается могилой, кладбищем, которые и возникают благодаря этой метафористике... Можно с известными оговорками сказать, что мифотворческое сознание конструирует мир на том свете и смерть принимает за план жизни. Это было бы почти верно, если бы мы не говорили на современном языке, каждое слово которого (жизнь, смерть) есть отвлеченное поня-

тие, и понятие вполне отграниченное. Это совершенно не применимо к нерасчлененным, конкретным образам первобытного сознания. Вот только с такими оговорками и можно говорить, что миф строит природу и человека в виде нерасчлененного целого где-то на горизонте неба-земли, с сильной окраской того, что мы называем хтонизмом [27 с. 29].

Непротиворечивое совмещение двух различных точек зрения, свойственное мифологическому мышлению, представляется нам характерным и для Древнего Египта.

Подводя итоги, отметим, что обычно, описывая структуру египетского мироздания, исследователями за основу берется виньетка из папируса Гринфилд (pGreenfield, BM EA 10554), где бог земли Геб лежит внизу, а Нут, отделенная от супруга своим отцом Шу, изогнулась над ним, касаясь земли лишь пальцами рук и ног. Это близко к структурному делению мира на «верх» и «низ», основанному на нашем восприятии мира, организованного вокруг земного человеческого «я». Однако вполне допустимо предположить, что схема, зафиксированная на виньетке папируса Гринфилд и изображавшаяся на внешних стенках антропоморфных саркофагов, в центре которой стоит земная твердь, отведенная преходящему роду человеческому, не была единственной перспективой. Если посмотреть на мир глазами египетского иерограмматиста, то в центре такой схемы, очевидно, окажется не земля, а небо () , что больше соответствует космическому божественному миропорядку. Такая схема представлена в «Книгах Дня и Ночи» на потолках царских гробниц Нового царства. Это большое изображение богини неба Нут, но не одной, а двух – ночной и дневной. Днем солнце путешествует по небу, по поверхности тела дневной Нут. Ночью, когда Нут проглатывает солнце на Западе, оно передвигается по ночному небу, но не по его поверхности, внутри него, т. е. внутри ночной Нут, – оно попадает в ее утробу. Таким образом, ночью солнце находится в небе буквально. Если рискнуть пойти дальше, используя эту логику, то можно предположить, что звезды – божественные существа, которые светят отраженным светом, когда в местах их обитания пребывает солнце по ночам, и просвечивают сквозь тело Нут, поскольку обладают свойством повышенной «светимости».

Осирис, свернутое в кольцо тело которого образует Дуат, находится внутри утробы своей матери Нут. Описание смерти бога и его воскресения через метафору обратного рождения – логически неоспоримый ход для мифологического мышления. Таким образом, Дуат образует Осирис, находящийся внутри Нут, как смерть Ко-

шея – это иголка в яйце, яйцо – в утке, утка – в сундуке и т.д. Кроме того, тело Осириса свернуто не как эмбрион, а наоборот, что также может демонстрировать факт его воскресения или «рождения обратно».

И этот образ замкнутого, закрытого и «сокрытого помещения» прекрасно иллюстрируется словом «отдаленная даль», которую не увидеть и куда не добраться обычному человеку при жизни. Это обратная сторона видимого мира; мир, куда удалились боги и где происходит сложное и великое таинство воскресения.

Библиография/References

1. Хрестоматия по истории Древнего Востока / Под ред. М.А. Коростовцева. Ч. 1. М.: Высш. шк., 1980. Korostovtsev, M.A. *Khrestomatiia po istorii Drevnego Vostoka* [Textbook for the history of Ancient East]. Moscow: Vysshiaia shkola, 1980.
2. Матъе М.Э. Переводы мифов // Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996. С. 229–309. Mat'e, M.Ė. (1996) «Perevody mifov» [Translations of myths] in *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected works on mythology and ideology of Ancient Egypt], pp. 229–309. Moscow: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN, 1996.
3. Helck, W., Otto, E., & Westendorf, W. (eds.) (1975). *Lexikon der Ägyptologie*. Vol. 1. Wiesbaden: O. Harrassowitz.
4. Sethe, K. (1908). *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums* (Vols. 1–4 Bd.). Leipzig: J.C. Heinrichs'sche Buchhandlung.
5. Allen, J.P. (2013). *A New Concordance of the Pyramid Texts: 5th and 6th Dynasty* (Vols. 1–6). URL: <https://www.dropbox.com/sh/jjz0duog39xjwzu/AAAbwp-BgG4fcT0CoFXEqZecJa?dl=0>
6. Чегодаев М.А. Книга Небесной Коровы. Перевод и комментарии // История Древнего Востока. Тексты и документы. М.: Высш. шк., 2002. С. 33–51. Chegodaev, M.A. (2002) «Kniga Nebesnoi Korovy. Perevod i kommentarii» [The Book of the Heavenly Cow] in *Istoriia Drevnego Vostoka. Teksty i dokumenty* [History of the Ancient East. Texts and Documents], pp. 33–51. Moscow: Vysshiaia shkola.
7. Naville, H.E. (1876) “La destruction des hommes par les dieux” in *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, (4), 1–19.
8. Чегодаев М.А. «Сестра Богоматери» // Древний Египет и Христианство (к 2000-летию Христианства): Материалы науч. конф. М., 2000. С. 124–126. Chegodaev, M.A. (2000) “Sestra Bogomateri” [The Sister of Our Lady] in

- Drevnii Egipet i Khristianstvo (k 2000-letiiu Khristianstva): Materialy nauchnoi konferentsii* [Ancient Egypt and Christianity (to the 2000th anniversary of Christianity): proceedings of the conference], pp. 124–126. Moscow.
9. Геннеп А. ван. Обряды перехода. М.: Вост. лит., 2002. van Gennep, A. (2002) *Obriady perekhoda* [The Rites of Passage]. Moscow: Vostochnaia literatura.
 10. Матве М.Э. Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. С. 135–146. Mat'e, M.E. (1996) «Drevneegipetskii obriad otverzaniia ust i ochei» [The Ancient Egyptian rite for opening of the mouth] in *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected works on mythology and ideology of Ancient Egypt], pp. 135–146. Moscow: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN.
 11. Большаков А.О. Человек и его Двойник. СПб.: Алетейя, 2001. Bol'shakov, A.O. (2001) *Chelovek i ego Dvoinik* [Man and his Double]. Saint-Petersburg: Aleteia.
 12. Sauneron, S. (1960) *The Priests of Ancient Egypt* (Transl. by A. Morrisett). London: Evergreen Books.
 13. Пронн В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2002. Propp, V.Ia. (2002) *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the fairytale]. Moscow: Labirint.
 14. Васильева О.А. Символика изображений текену // Петербург. египтолог. чтения 2007–2008. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2009. С. 51–73. Vasil'eva, O.A. (2009) «Simvolika izobrazhenii tekenu» [Symbolism of the depictions of tekenu] in *Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2007–2008* [Saint-Petersburg Egyptological Readings 2007–2008], pp. 51–73. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha.
 15. Лаврентьева Н.В. Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее царства). М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. Lavrent'eva, N.V. (2012) *Mir ushedshikh. Duat: obraz inogo mira v iskusstve Egipta (Drevnee i Srednee tsarstva)* [Drawing the Netherworld. The Image of Duat in Ancient Egyptian Art (Old and Middle Kingdom)]. Moscow: Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniu i Nauke.
 16. Тураев Б.А. Египетская литература. СПб.: Журн. «Нева», Летний сад, 2000. Turaev, B.A. (2000) *Egipetskaia literatura* [Egyptian Literature]. Saint-Petersburg: Zhurnal Neva, Letnii sad.
 17. Naville, H.E. (1886) *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*. Berlin: Asher.
 18. Budge, W. (1906) *The Egyptian Heaven and Hell*. Vol. 3. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & co., ltd.
 19. Тексты пирамид / Пер. А.Л. Коцейовского, под ред. А.С. Четверухина. СПб.: Журн. «Нева»; Летний Сад, 2000. Kotseiovskii, A.L. (transl.) & Chetverukhin, A.S. (ed.) (2000) *Teksty piramid* [The Pyramid Texts] Saint-Petersburg: Zhurnal «Neva»; Letnii Sad.

20. Allen, J.P. (2005) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
21. Mercer, S. (1952) *The Pyramid Texts in Translation and Commentary* (Vols. 1–4). New York: Longmans Green & Co.
22. De Buck, A. (1935) *The Egyptian Coffin Texts* (Vols. 1–7). Chicago: Univ. of Chicago Press.
23. Devéria, T., & Pierret, P. (1872) *Catalogue des manuscrits égyptiens écrits sur papyrus, toile, tablettes et ostraca en caractères hiéroglyphiques, hiératiques, démotiques, grecs, coptes, arabes et latins qui sont conservés au Musée égyptien du Louvre*. Paris: C. de Morgan frères.
24. Jéquier, G. (1894) *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hades*. Paris: Bouillon.
25. Maspero, G. (1890). *Études égyptiennes* (Vol. 2). Paris: Imprimerie Nationale.
26. Петровский Н.С. Звуковые знаки египетского письма как система. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит. 1978. Petrovskii, N.S. (1978) *Zvukovye znaki egiptского pis'ma kak sistema* [The Sound-signs of the Egyptian Writing as a System]. Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», Glavnaiia redaktsiia vostochnoi literatury.
27. Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора: Лекции // Миф и литература древности. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1978. С. 7–222. Freidenberg, O.M. (1978) *Vvedenie v teoriuu antichnogo fol'klora: Lektsii* [Introduction in the theory of the ancient folklore: lectures] in *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of Antiquity], pp. 7–222. Moscow: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN.

Информация об авторе

Ника В. Лаврентьева, кандидат искусствоведения, Учебный художественный музей им. И.В. Цветаева РГГУ, Москва, Россия; Россия, Москва, ул. Чаянова, д. 15; nika27-merty@yandex.ru

Information about the author

Nika V. Lavrentyeva, Cand. of Sci. (Art Studies), I.V. Tsvetaev Educational Art Museum RSUH, Moscow, Russia; bld. 15, Chayanova str., Moscow, Russia; nika27-merty@yandex.ru

Виньетки 42-й главы «Книги Мертвых»: иконографическая эволюция

Николай А. Тарасенко

*Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины,
Украина, Киев, niktarasenko@yahoo.com*

Аннотация. Предметом статьи является анализ иконографической эволюции виньеток 42-й главы «Книги Мертвых» на трех этапах.

I. В Новом Царстве вариативность виньеток 42-й главы была максимальной. Существовали два основных типа таких рисунков с несколькими подтипами. Первый тип виньеток представлен фризowymi изображениями (тип «А»), а второй тип содержит полноразмерные виньетки (тип «Б»). Виньетки типа «А» были связаны с названием изречения, предназначенного для того, чтобы избежать «резни в Гераклеополе» (рисунки буквально передают эти два слова: *šꜥ.t* и *Nnj-nsu*). Тип «Б» представляет собой «виньетки-таблицы», связанные со списками «Обожествления частей тела» (*Gliedervergottung*). II. В Третьем переходном периоде сформировался новый иконографический подтип виньеток типа «А» (A2a). Он был адаптирован для иератических копий «Книги Мертвых». III. В поздней традиции «Книги Мертвых» предшествовавшие типы иллюстраций 42-й главы исчезают, и появляется новый иконографический тип изображений, который наследует типу «Б». Иконография этих виньеток следующая: фризковые изображения богов, размещенные в одном или нескольких регистрах.

Таким образом, изобразительная традиция 42-й главы «Книги Мертвых» демонстрирует различные способы адаптации графических и текстовых программ оформления заупокойных свитков, показывая тысячелетний путь от «иероглифического» (вертикально ориентированный текст с иллюстрациями в форме двух различных типов виньеток «А» и «Б») к каноническому и «иератическому» (горизонтально ориентированный текст с новой формой изображений, тесно подчиненных ему или с виньетками 41-й главы).

Ключевые слова: «Книга Мертвых», 42-я глава, виньетки, изобразительная традиция, эволюция

Для цитирования: Тарасенко Н.А. Виньетки 42-й главы «Книги Мертвых»: иконографическая эволюция // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 4. С. 68–111. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-68-111

Vignettes of the Book of the Dead, chapter 42: Iconographic development

Nikolay A. Tarasenko

*A.Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NASU,
Ukraine, Kiev, niktarasenko@yahoo.com*

Abstract. The subject of the paper is the analysis of the iconographic development of the vignettes of chapter 42 of the Book of the Dead (BD) on three stages of its evolution.

I. In the New Kingdom the variety of BD 42 vignettes was maximal. There were two basic types of such pictures with some subtypes. The *first* type of vignettes is drawn as *friezes* (Type 'A') and the *second* type comprises the *full-size vignettes* (Type 'B'). The Type 'A' vignettes were related with the title of the spell, intended to avoid "slaughtering in Heracleopolis" (the pictures play upon these two words literally: *šꜥ.t* and *Nnj-nsu*). Type 'B' was represented as "vignettes-tables" connected with the lists of "Deification of body members" (*Gliedervergottung*). II. During the Third Intermediate Period the new iconographical subtype of Type 'A' vignettes was formed (A2a). It was adapted to the hieratic copies of the BD. III. In the Late BD tradition the previous forms of chapter 42 illustrations disappear and a new type of iconographic representation that inherits Type 'B' appears. The iconography of the vignettes is the following: frieze images of gods, placed in one or more registers.

Thereby, the pictorial tradition of BD 42 demonstrates the ways of adaptation of the graphical and textual programs of funeral rolls design, concluding millennial way from "hieroglyphic" (vertically oriented text with adopted images in two different forms of Types 'A' and 'B' vignettes) to the canonical and "hieratic" (horizontally oriented text with new form of images closely subordinated to it or with BD 41 vignettes).

Keywords: *Book of the Dead*, Chapter 42, vignettes, pictorial tradition

For citation: Tarasenko, N.A. (2019), "Vignettes of the Book of the Dead, chapter 42: Iconographic development". *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 68-111. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-68-111

Введение

В 2009 г. автор данной работы и С. Штёр (Бонн) опубликовали статьи, посвященные виньеткам 42-й главы «Книги Мертвых» в юбилейном сборнике, посвященном д-ру Ирмтраут Мунро, выдающемуся специалисту по «Книге Мертвых» [1 р. 239–266; 2 р. 175–200]. В конце 2012 г. многолетние усилия международной команды Боннского проекта «Книги Мертвых» (*Bonn Totenbuchprojekt*) по

созданию архива документов «Книги Мертвых» увенчались созданием впечатляющей электронной базы данных, доступной теперь онлайн, в которой учтено 2992 источника¹. Это предоставляет уникальные возможности для дистанционного исследования данного сборника заупокойных изречений на базе максимально полного свода источников. Принимая во внимание введение в научный оборот ряда новых документов и памятников, ранее нами неучтенных, мы попытаемся расширить существующие исследования и предложить эскиз тысячелетней эволюции изобразительной традиции 42-й главы «Книги Мертвых» в трех главных фазах ее существования².

1. Некоторые замечания к титульной рубрике и содержанию изречения

Титульная рубрика 42-й главы «Книги Мертвых» гласит: *r(3) n hsf šꜥ.t [irr(w).t]*³ *m Nnj-nsw*⁴ – «Речение о том, как избежать резни [происходящей] в Гераклеополе». В ней упоминается город *Nnj-nsw*, Гераклеополь, столица XX нома Верхнего Египта, к локальной мифологической традиции которого, возможно, и следует отнести само содержание изречения⁵. По справедливому мнению Н. Гилу и Б. Бакеса, в титульной рубрике упоминаются события, описанные в мифе об истреблении людей, известном по «Книге Небесной Коровы» [11 р. 117; 12 р. 15–23]. Центральным мотивом этого произведения выступает заговор (букв.: *k3t md.wt* – «злые дела») человечества против бога-творца, в те времена «золотого века», когда Ра еще царствовал над богами и людьми, и подавление им этого мятежа [13; 11]. Бог посылает против замысливших зло людей свое Око (*ir.t*) в образе богини Хатхор. Согласно этому

¹ <<http://totenbuch.awk.nrw.de>>

² Статья представляет собой расширенную, исправленную и дополненную версию нашей публикации [3 р. 325–348].

³ Так в *pNww* pLondon BM EA 10477, VI, 1 [4 р. 111; 5 pl. 16] и в *pPth-ms (Ik)* pMilano, Ospedale Maggiore = pBusca [6 II р. 113]. В других свитках Нового царства *irr.w.t* пропущено.

⁴ По *pMs-m-ntr* pParis Louvre E. 21324 [6 I Taf. LVI; II р. 113; 7 р. 89].

⁵ Наряду с другими важными главами «Книги Мертвых» (15, 17, 125 и 175), где упоминается этот город, время формирования данного изречения может быть отнесено к более ранней исторической эпохе [8 р. 67–68]. Л. Лешко неоднократно указывал на возможность существования общих и достаточно древних первоисточников для тех или иных заупокойных изречений «Текстов Саркофагов», «Книги Двух Путей» и «Книги Мертвых» (в частности, глав 144 и 147), восходящих, возможно, еще к Первому переходному периоду [9; 10 р. 138; 8 р. 68].

тексту, кровавая расправа богини-посланницы над людьми начинается в Гераклеополе, и здесь она превращается в воинственную богиню-львицу Сохмет:

(14) *dd.in hm n R^c iw.i r shm im.sn [m nsw]⁶*

(15) *m s^cndw š.t hpr shm.t pw šbb.t nt grh r rhn.t hr snf.sn š3^c m Nni-nsu.*

(14) Сказало Величество Ра: «Власть (/ мощь) моя над ними (людьми) [как царя]⁷

(15) в уменьшении⁸ их (числа). Так возникла Сохмет⁹, опьянение (?)¹⁰ ночи, что шла вброд¹¹ по их крови¹², начиная¹³ от Гераклеополя (по тексту в гробнице Сети I (KV 17)) [14 p. 67–68; 13 p. 5–6].

Это повествование находит параллели в поздней «Книге Фаюма», известной по записи в храме Собека в Ком-Омбо (Ком Омбо 172) [12 p. 18], но с определенными отличиями¹⁴, объясняющимися как значительным хронологическим разрывом, так и локальными культовыми и мифологическими традициями [12 p. 18–20]. Предположительно, данная мифологема может иметь и некую историческую

⁶ Текст разрушен, восстановлено по записи в гробнице Рамсеса III [14 p. 67; 13 p. 5].

⁷ Ср.: гл. 17 КМ – (7) *R^c pw m š3^c hf.j m Nn-nsut m* (8) *nšwt m wnn.t n hpr(t) sts.w šw* – «(7) Это Ра, когда начал [15 IV p. 406–407], (когда) взойшел [15 III p. 239–241] он в Гераклеополе как (8) царь, до того как восуществовали опоры Шу» (по *pLondon BM EA 10470*) ([16 p. 15]; ср.: [17 Abs. 1, 6 (3–4)]).

⁸ См.: [15 IV p. 48 #1 (II)] – «verkleinern».

⁹ Омонимическая игра на созвучии *shm* «сила, мощь, власть» [15 IV p. 254] и *Shm.t* «(богиня) Сохмет» [18 с. 199, прим. 6; 13 p. 55 (39); 11 p. 30, n. 38].

¹⁰ Словари не дают точный перевод этого слова (см.: [15 IV p. 439; 19 p. 812–813]. Очевидно, *šbb.t* обозначает «опьяняющий напиток» [13 p. 56 (40); 12 p. 16, n. 6] (ср.: «beer-mash» [18 p. 199], «Gebräu» [13 p. 39], «Rauschtrank» [12 p. 15]). В русских переводах имеются существенные разночтения: «провела» [20 с. 87], «ошибившаяся» [21 с. 111]. По мнению М. Лихтайм и Н. Гилу, со слова *šbb.t* начинается новое предложение, которое служит введением к последующему тексту [18 p. 199, n. 7; 11 p. 8, 16]. По Н. Гилу, словосочетание *šbb.t nt grh* имеет перевод «et la pâte à brasser de la nuit» [11 p. 30 n. 39], схожим образом переводит М.В. Панов: «ночной напиток» [22 с. 80].

¹¹ См.: [15 II p. 440]. Возможен также перевод «durch eine Flut». М.В. Панов предлагает перевод предложения «Ночной напиток, предназначенный для того, чтобы осесть (?) / увязнуть (?) в их (т. е. людей) крови, начиная <с тех, кто оказался в (?) Ненинесу(?)>» [22 с. 80].

¹² См.: [15 III p. 459].

¹³ См.: [15 IV p. 406–407].

¹⁴ В частности, согласно «Книге Фаюма», мятеж людей происходит непосредственно в Гераклеополе (ср. титульную рубрику гл. 42) в 15-й день 4 месяца сезона *štw*, а не начинается с него, как в «Книге Небесной Короны» [12 p. 18].

основу, восходящую к правлению Гераклеопольского царского дома (XI–XII династии) [12 р. 20]. В «Поучении Мерикаре» имеется пассаж, перекликающийся с рассказом «Книги Небесной Коровы»: о деяниях бога-творца сообщается: *šm3.n.f hfti.w.f hq.n.f mš.w.f hr kt.sn m irt šbi* – «Убил он врагов своих, уничтожил он детей своих за то, что замыслили они устроить мятеж» (*Merikare*, 133–134 по спискам «М» (ГМИИ № 4658) и «С» (pCarlsberg VI) [23 р. 196–197]). В «Текстах Саркофагов» верховный бог Гераклеополя Хершеф носит эпитеты *b3 imi dšr.w.f* – «душа-*b3* в его крови» [24 III §258a; V §318a] – и *nb dšr.w* – «владыка крови» [24 IV §328i; 25 р. 156–157; 26 III р. 791]¹⁵. Последним эпитетом мог наделяться также и демиург Ра [24 V §188e-f; 24 III р. 791; 28 р. 9–13; 25 р. 156; 12 р. 17].

В более широкой перспективе следует указать и еще на несколько параллельных мифологических сюжетов, повествующих о мятежах против бога-творца: «детей Бессилия» (*mš.w Bdš.t*)¹⁶ и «детей Нут» (*mš.w Nw.t*)¹⁷. Для мифа о «детях Бессилия» можно выделить две локальные версии:

– Гелиопольская: а) 17-я глава «Книги Мертвых», 3–5; б) pBrooklyn 47.218.84, IV,5 – V,4;

– Гермопольская: 17-я глава «Книги Мертвых», 54–58; «Книга Врат», 11 час, сцена № 69.

Объединяет эти локальные версии повествования их космологический контекст, а отличает их от гераклеопольского мифа («Книга Небесной Коровы», главы 42 и 175 (?) «Книги Мертвых», «Книга Фаюма») то, что в гелиопольской и гермопольской версиях события разворачиваются на финальной стадии космогонии, когда Ра был еще молод, тогда как в «Книге Небесной Коровы» он описывается престарелым божеством [11 р. 117–118; 12 р. 18–19].

¹⁵ Любопытно отметить, что в поздней изобразительной традиции 42-й главы «Книги Мертвых» в списке «обожествления частей тела» (*Glidervergottung*, см. далее сн. 21) появляется персонаж *nb.w Hr-ḥ3 m 3-šf.t m Nnj-nsu* – «Владыки Хер-Аха как Великая Шефшефет в Гераклеополе» (в Новом царстве «Великая Шефшефет в Гераклеополе» нам известна лишь в *pPth-mš* pBusca, где она отождествляется с «внутренностями» (*iwf*), обычно же в этом месте дается «Сет» [27 с. 228]). На виньетках «Владыки Хер-Аха как Великая Шефшефет в Гераклеополе» показаны в иконографии богини-львицы, идентичной Сохмет [2 р. 193–194]. Возможно, появление такого образа в контексте рассмотренного гераклеопольского мифологического сюжета «Книги Небесной Коровы» отнюдь не случайно.

¹⁶ [24 IV, §188–326]; гл. 17 «Книги Мертвых», 3–5; 54–58 [17 р. 6–7 (Abs. 1), 50–54 (Abs. 22)].

¹⁷ Глава 175А «Книги Мертвых»; см.: [29; 30].

*won in rmt.w hr k3t md.wt r hfti.w hw R^c(w) istw r.f hm.f nḥ wḏ3 snb i3ww
ks.w.f m hḏ h^c.w.f m nbw šnnw.f m hsbḏ m3^c.t*

И замыслили люди злые дела против Ра, когда Его Величество, да будет он жив, невредим и здрав, состарился; (стали) кости его серебром, члены (тела) его – золотом, (а) волосы лазуритом истинным [13 p. 1; 11 p. 7, 15].

Хотя сюжет об истреблении человечества описывает события мифической истории, Б. Бакес совершенно справедливо делает заключение: «“бойню в Гераклеополе” можно рассматривать как регулярно повторяющееся мифическое событие и, следовательно, как потенциальную опасность для умершего» [12 p. 22]. Мотивы данного мифа нашли отражение в фиванских ритуалах как, например, чествование Хатхор во время ее праздника *hb n Hw.t-Hrw* («Книга Небесной Коровы», 99) [31 p. 84 и сл.; 13 p. 9, 40, 58, прим. 70]. Причину обращения к этой мифологической ситуации в заупокойной сфере Б. Бакес видит в ожидании посмертной регенерации и омоложения для усопшего подобно Ра, обретающему «новую молодость» согласно «Книге Небесной Коровы» [12 p. 22–23]¹⁸. В пользу этой интерпретации может говорить четырехкратное повторение фразы *ink hy* – «Я – Дитя» – в тексте изречения (гл. 42, 2–3) и обыгрывание иероглифического знака ребенка на его виньетках (см. подтипы A2, A2a, A2b далее) [1 p. 249–252]. Поскольку этот же символ использован в написании топонима «Гераклеополь», возникает тонкая текстуально-изобразительная игра с несколькими семантическими уровнями.

Но может быть и другое объяснение. Описанный в «Книге Небесной Коровы» и параллельных источниках мятеж против творца обозначил разрыв, отделивший богов от людей. Наступил второй и финальный этап творения, разрушивший «золотой век», – были созданы небо и небесные тела, а также преисподняя. С этого момента начинается отсчет циклического «времени-*nḥḥ*»¹⁹ – появились

¹⁸ «Кроме того, престарелый Ра благодаря своей победе над людьми и удалению на небесной корове пережил омоложение, которое покойный желает для своего погустороннего выживания» [5 p. 23].

¹⁹ В связи с этим интересно упоминание некой «Души-*b3*», «находящейся в Гераклеополе» и проводящей по «путям вечности-*nḥḥ*» в двух изречениях «Текстов Саркофагов»:

– Изречение 335 (= гл. 17 «Книги Мертвых», 86–87 [17 p. 75 (Abs. 30)]: *b3 mnḥ imj Nnw-nsw dd.w k3.w dr iṣf.t šsm n.f w3.wt nḥḥ* – «Душа-*b3*, превосходная [15 II p. 85–86], что в Гераклеополе, дающая пропитание, устранившая зло-*iṣf.t*, проводит [15 IV p. 285–287] она (букв.: «он», «душа-*b3*» – м. р.) (по) путям вечности-*nḥḥ*»

циклы звезд, луны и солнца, которые легли в основу измеримого течения времени, ознаменовав для людей потерю бессмертия и установление срока их жизни [33 р. 47 ff.]. Отсылки к данной мифологеме в заупокойной литературе²⁰, таким образом, имели своей целью не только посмертное «омоложение», но и преодоление смерти и онтологического «раскола» миров [13 р. 76–78]. Одним из путей преодоления возникшей после древнего мятежа пропасти между человеком и миром богов было обожествление частей тела (*Gliedervergottung*)²¹, составляющее главное смысловое ядро 42-й главы «Книги Мертвых», «возвращавшее» человека в «докризисную» модель мироздания, давая индивиду надежду на защиту и бессмертие. Таким образом, в титульной рубрике изречения сохранилась отсылка к мифологическому прецеденту, а текст излагал способ его преодоления.

2. Изобразительная традиция. Этап I (см.: Приложение I)

Новое царство (XVIII–XX династии, 1550–1070/69 гг. до н. э.).

Всего 44 памятника²²: 2 фрагмента пелен мумий, 36 свитков, роспись 4-х фиванских гробниц (ТТ 6, 11, 158, 359)²³ и 2-х царских заупокойно-храмовых комплексов (храм Хатшепсут в Дейр эль-Бахри [37 pl. 116] и «Осирейон» в Абидосе [38 p. 9 pl. VII; 39 p. 176, 186, Abb. 1]).

[24 IV §319a-с (ВЗС)]. В T1Cb и M1N4 добавлено: *dd mdw R^c pw ds.f / R^c ds.f* – «Произнести: “Это сам Ра” / (Это) сам Ра» [24 IV §319d; 32 I р. 265; 33 р. 53]. Схоже и в главе 17 «Книги Мертвых» [17 р. 75].

– Изречение 336: (*ink?*) *b3 mnh imj Nnw-nsu dd.w k3.w dr isf.t ssm n.f w3.wt n nhh* – «(Я?) душа-*b3*, превосходная, что в Гераклеополе, дающая пропитание, устранившая зло-*isf.t*, проводит она путями вечности-*nhh*» [24 IV §328m-q (В1С); 32 I р. 270; 33 р. 26].

Образ души-*b3*, «находящейся в Гераклеополе», возможно, находит воплощение на виньетке 42-й главы «Книги Мертвых» подтипа A2b (*pImn-htp* pBoston 22.401) (рис. 4).

²⁰ Особую важность этого мифа подчеркивает тот факт, что в царских гробницах «Книга Небесной Коровы» была выписана в специально отведенной комнате, примыкающей к погребальной камере, где размещался саркофаг [34 р. 148]. Примечательно, что появляется это сочинение в царских усыпальницах с постамарнского периода (впервые на золотом саркофаге Тутанхамона (Сагo, J.E. 60664)). Возможно, актуализация этого мифа была вызвана идеологической реакцией на религиозную реформу Эхнатона как культового разрыва с миром богов, приравнивавшегося к древнему мятежу против демиурга.

²¹ Отождествление или сопоставление частей тела человека с различными богами в процессе посмертной трансформации или в защитных целях (при мумификации, в лечебной магии) [35 II р. 624–627].

²² В ряде случаев их части хранятся в разных музейных собраниях.

²³ Ср.: [36 р. 27].

42-я глава «Книги Мертвых» *иллюстрирована* в 28 источниках (погребальные папирусы, роспись гробниц и храмов). Виньетки 42-й главы на этом этапе максимально разнообразны по иконографии и делятся на два типа, каждый из которых имеет несколько подтипов.

Первый тип иллюстраций (тип «А») выполнен как виньетки-фризы и семантически связан с титульной рубрикой. Рисунки представляют собой варианты визуальной «аранжировки» терминов *šꜥ.t* – «резня» и *Nnj-nsu* – «Герacleополь», использованных в заглавии²⁴.

- Подтип A1 – умерший, поражает копьем иероглиф «позвоночника» (*šꜥ.t* / GSL²⁵ F41) (pNb-*kd* pParis Louvre AE/N 3068 (рис. 1) [1 p. 229, fig. 2]; pPth-*ms* pBusca; pR^c-*ms* pCambridge E.2a.1922; pPth-*ms* pParis Louvre SN 2).

- Подтип A1a – вместо знака F41 напротив усопшего вырисована змея (pLondon BM EA 9950 (рис. 2) [6 I Taf. 57 (Aq)]; pW³ (pCzartoryski) pKrakow MNK XI 746–751)²⁶.

- Подтип A2 – умерший в иконографии, соответствующей знаку ребенка (GSL A17), перед Осирисом, стоящим на пьедестале (pNfr-*wbn.f* / *Twri* pParis Louvre N. 3092) (рис. 3) [6 I Taf. 57 (Pb)].

- Подтип A2b – внутри символа «стен» (*inb* / GSL O36) помещена фигура души-*b3*, а перед ней изображен баран (GSL E10/11); над душой-*b3* выписано имя усопшего, а над бараном: «Герacleополь» (pImn-*hꜥp* pBoston 22.401) (рис. 4)²⁷.

Второй тип (тип «В») представляет собой таблицу во всю высоту листа свитка, где рисунки (изображения божеств) «прикреплены» к самому тексту, излагающему список «обоожествления частей тела» (*Gliedervergottung*). Такие виньетки являются буквальным изобразительным компонентом текста, его «продолжением». Близ-

²⁴ См.: [1].

²⁵ Список иероглифических знаков, составленный А. Гардинером (Gardiner's Sign List) см. [40 p. 442–548].

²⁶ Источники указывают, что «Дети бессилия», выступившие против бога-творца (см. выше), имели змеиный облик (ср. № 69 11-го часа «Книги Врат», pBrooklyn 47.218.84 и pBrooklyn 47.218.48 / .85). На виньетке 17-й главы «Книги Мертвых» соперником кота-Ра также предстает змей (метафорически – «Дети бессилия») [41 p. 343–348; 42; 43 p. 336 n. 1063] (главный предвечный враг Ра Апоп – также змей). Таким образом, космогонический конфликт бога-творца с мятежниками (людьми или божествами) изображался египтянами как конфликт со змеем. Возможно, именно через призму этой ассоциации следует трактовать виньетку подтипа A1a 42-й главы «Книги Мертвых», которая изображает усопшего противостоящим змею [1 p. 248].

²⁷ Прорисовка автора.

кий прием использован при иллюстрировании глав 125, 141/142 и 99 «Книги Мертвых». Виньетки типа «В» также имеют несколько подтипов.

- Подтип В1 – «виньетки-таблицы» разделены на 2 регистра (pB3ksw pBrocklehurst II; pTnn? pParis Louvre N. 3074; pNht pLondon BM EA 10471 (рис. 5) [44 p. 63]; pNew York Amherst 25, sh. 2; pNew York Amherst 26; «Осирейон»).

- Подтип В2 – «виньетки-таблицы» имеют 1 регистр (pHp-rs pLondon UC 71000; pNb-kd; pNfr-rnpt pBrusseles E 5043; pNfr-rnpt pNew York Amherst 16; pSi pLondon BM EA 9935F; pPth-ms pBusca (?); pPth-ms pParis Louvre SN 2; pLondon UC 34366 (?); Dhwtj TT 11 (XVIII дин.) (рис. 6) [45 p. 22]).

- Подтип В2а – «виньетки-таблицы» имеют 1 регистр и 4 внутренних подрегистра (pImn-htp pCairo CG 40002; p3nj pLondon BM EA 10470 (рис. 7) [46 pl. 23]; pS3t-Imn TT 65 (?); Inj-hr-h'w TT 359).

Совмещение двух типов иллюстрирования 42-й главы отмечено только в трех свитках, причем это всегда подтипы А1 и В2 – pNb-kd pParis Louvre AE/N 3068, pPth-ms pParis Louvre SN 2 и pPth-ms pBusca. Ограничение в сопровождении виньетки подтипа А1 в pNb-kd текстом одной лишь титульной рубрики может указывать на равнозначность письменной и изобразительной составляющих в «Книге Мертвых» «фиванской редакции».

На росписи гробницы T3-nfr TT 158 (Дра Абу эль-Нага, XX дин., Рамсес III) фрагмент текста 42-й главы «Книги Мертвых» размещен на восточной стене главного зала и иллюстрирован изображением умершего перед Тотом [47 p. 269 (8), p. 264; 48 pl. 26; 36 p. 27; 49 p. 225]. Видимо, реплика этого мотива повторяется в качестве виньетки 42-й главе в pT3-šrt-(n)-3s.t pCairo J.E. 95859; S.R. IV 958 Птолемеевского периода, где усопший также показан предстоящим Тоту [2 p. 199–200]. По нашему мнению, семантика этих изображений также может быть истолкована через общую сюжетику мифа об истреблении людей и его параллелей. Глава 175 «Книги Мертвых»²⁸ повествует в первой своей части (т. н. глава 175А) миф-параллель к «Книге Небесной Коровы» / главе 42 «Книги Мертвых» о восстании ms.w Nw.t / «Детей Нут» (людей?). В p3nj pLondon BM EA 10470 (XIX дин.) виньетка к этому изречению сопровождается изображением умершего перед Тотом [46 pl. 29; 29 с. 146, рис. 1; 30 p. 36 fig. 2]. Согласно тексту главы 175А, бог-творец перед уничтожением мятежников советуется с Тотом, что находит продолже-

²⁸ Текст имеет гераклеопольское происхождение и восходит к Первому переходному периоду – раннему Среднему царству [50; 51 p. 377–380].

ние также в 123-й главе «Книги Мертвых» [29 с. 149; 30 р. 42–43] и герметическом трактате «Κόρη Κόσμου»²⁹. Отметим, что в «Книге Небесной Короны» Ра перед уничтожением человечества также держит совет с богами (10–48) [13 р. 1–5, 37–38]. Таким образом, виньетка 42-й главы с изображением умершего перед Тотом, прежде считавшаяся нами исключением, не связанным с содержанием главы [1 р. 260], вполне очевидно, в своей семантике также восходит к сюжету гераклеопольского мифа об истреблении человечества (/ «Детей Нут»).

• Исключения (иллюстрации, не связанные с содержанием 42-й главы):

1) *Stundenwachen*³⁰, гимн 2-го часа ночи, заупокойный храм Хатшепсут в Дейр эль-Бахри, роспись потолка Южного Зала приношений (XVIII дин.) – изображения богинь ночных часов;

2) pP3-R^c-m-*hb* pMontpellier (Musée Borély) (XIX – XX дин.) – изображение умершего в позе поклонения.

3. Изобразительная традиция. Этап II (см.: Приложение II)

Третий переходный период (XXI династия, 1070/69 – 945 гг. до н. э).

Всего 8 документов, из которых иллюстрированных 7 (все – погребальные папирусы).

Данный этап характеризуется почти полным отсутствием виньеток 42-й главы, относящихся к типам, характерным для новоэгипетской редакции «Книги Мертвых».

Виньетка типа «В» известна лишь в p^c*nh-s-n-Mw.t* pCairo S.R. VII. 10255, а подтип A1 зафиксирован в p*Swti-ms* pParis Bib. Nat. 38–45 ранней XXI дин., который выписан курсивной иероглификой и наследует традицию «фиванской редакции».

Появляется новый иконографический подтип виньеток типа «А»: A2a – знак ребенка (GSL A17) – включен в символ «строение, дом» (*hwt* / O6). Эти рисунки иллюстрировали иератические копии «Книги Мертвых» (pP3-*di-Imn* pCairo J.E. 95879; p*Nsj-Hnsw* pCairo CG 58032 (рис. 8) [53 pl. XXIV]; pP3-*n-nsti-t3wj*; pLondon BM EA 10064; p*šd-sw-Hr* pCairo S.R. VII. 11494; pG3t-*sšn* pCairo J.E. 95838).

²⁹ В источнике повествуется о восстании против Бога-творца, и о том, что, прежде чем принять решение о его подавлении, Бог советуется с Гермесом (= Тотом) [52 р. 258–261]. См. также: [29 с. 148–152; 30 р. 46].

³⁰ Почасовые бедения: «смысл ритуала заключается в защите, преображении и оплакивании забальзамированного и пребывающего в Зале бальзамирования (*w^cbt*) тела божествами-охранителями, ежечасно сменяющими друг друга в течение 24-часового цикла, плакальщиками и жрецами» [35 VI р. 104].

Следует отметить и процесс автономизации виньетки 42-й главы – в качестве самостоятельного изобразительного компонента она использована в *pP3-di-Imn* pCairo J.E. 95879 и *pšd-sw-Hr* pCairo S.R. VII. 11494 (подтип A2a).

4. Изобразительная традиция. Этап III (см. Приложение III)

Поздний и Птолемеевский периоды (XXVI династия – 30 г. до н. э.).

Всего от данного времени нам известно 132 документа³¹, содержащих текст и/или иллюстрации 42-й главы «Книги Мертвых». Это погребальные папирусы (90); роспись гробниц (3); пелены мумий (21); саркофаги (18)³². 42-я глава иллюстрирована в 48 документах (роспись гробниц (2) и саркофагов (3), пелены мумий (2), папирусы (41)). Тот факт, что лишь менее половины известных документов содержат иллюстрации к данной главе, говорит о процессе постепенной утраты изречением своего изобразительного компонента.

Подчеркнем, что с началом Позднего периода «Книга Мертвых» претерпевает значительные изменения. В науке за этой ее редакцией закрепилось название «саисской» (или «саисско-птолемеевской») [54 p. 10–11, 15–16]. В это время происходит «канонизация» структуры ее текста, закрепившая определенный порядок изречений, легший в основу и современной нумерации глав [55]. Значительной также была ревизия изобразительной составляющей. По подсчетам М. Мошера, 58% глав получили абсолютно новые иллюстрации, 28% – измененные, и только 14% виньеток сохранились без изменений с Нового царства [56 p. 144 n. 14; 57].

Иллюстрирование 42-й главы в различных группах источников в поздней редакции в отличие от более ранних периодов разнится.

Гробничная роспись. В гробнице *P3-di-Imn-ipt* TT 33 (Асасиф, XXVI дин.)³³ текст 42-й главы помещен на западной стене (северная сторона) зала I (Pillared Hall I) и иллюстрирован виньеткой типа «В» (подтип B2)³⁴. Аналогичным образом размещена 42-я гла-

³¹ Данные Bonn Totenbuchprojekt учитывают для этих периодов 112 источников с 42-й главой «Книги Мертвых» <<http://awktotenbuch.uni-koeln.de:8080>>.

³² Мы благодарны А.Н. Николаеву (Санкт-Петербург), за предоставленную подборку саркофагов Позднего и Птолемеевского периодов, содержащих 42-ю главу «Книги Мертвых».

³³ Мы признательны проф. К. Тронэкэ (С. Traunecker) и д-ру С. Эйнаути (S. Einaudi) (Париж) за указание на этот памятник и предоставленные фотографии.

³⁴ Очевидно, текст-изобразительную композицию «Книги Мертвых» в этой неопубликованной гробнице можно считать связующим звеном между «фиванской» и «саисской» редакциями «Книги Мертвых» [58 p. 32].

ва в гробнице *K3-rw-hj-Imn* TT 223 (Асасиф, XXV дин.) [59 р. 163, fig. 9.24], однако, при сохранении списка в форме таблицы, изображения богов в ней отсутствуют. Стена с текстом 42-й главы здесь частично разрушена, но сохранившийся фрагмент виньетки 41-й главы позволяет предположить, что ее иллюстрировал именно этот рисунок [59 р. 150–151; fig. 9.19]. Данными об иллюстрациях 42-й главы в еще одной асасифской гробнице этого же периода, *Mnt-m-h3t* TT 34, мы, к сожалению, не располагаем³⁵.

Роспись саркофагов. На саркофаге *ḥnh.f-n-Hnsw* Cairo CG 41004 (XXVI дин., Фивы, Дейр эль-Бахри) текст 42-й главы иллюстрирует виньетка 41-й главы [61 р. 81, 83–87 pl. XII; 62]. На саркофаге *Ti-nb* London BM EA 6693 (Поздний период, Саккара) 42-я глава размещена на лицевой поверхности крышки и иллюстрируется 20-ю вертикально размещенными ярусами, содержащими сегменты с полихромными изображением богов и молящейся им умершей хозяйки памятника (рис. 9, 10)³⁶. На саркофаге *T3-nfr* Эрмитаж ДВ 779 (Поздний период) 42-я глава также размещена на лицевой поверхности крышки и иллюстрируется 20-ю регистрами-столбцами (диаметрально расходящимися от центра) с полихромными изображениями богов [64 р. 1, 6–9]. На двух последних памятниках иллюстрации 42-й главы следуют иконографической схеме виньеток типа «В» «фиванской редакции».

На *пеленах мумий* 42-я глава иллюстрирована дважды³⁷. В первом случае, на пеленах *Psmṯk-mrīt-Nt* Berlin P. 23256, текст этого изречения сопровождается виньетка 41-й главы³⁸. На пеленах Sydney R 359 b, R 391 в верхнем фризе вырисованы пять божеств перед жертвенными столиками³⁹.

В *папирологических* источниках (наиболее многочисленная группа) прежние способы иллюстрирования 42-й главы исчезают и появляется новый иконографический тип, в целом наследующий типу «В» виньеток этого изречения в «фиванской редакции». Тип «А» виньеток 42-й главы «фиванской редакции» трансформируется в виньетки 41-й главы, изображающие умершего, поражающего копьём змея на знаке «позвоночника» (*šc.t* / GSL F41) (рис. 11⁴⁰; 12⁴¹).

³⁵ См.: [60 р. 35].

³⁶ © Trustees of the British Museum; [63 р. 179 (86)].

³⁷ Оба документа не опубликованы и датируются Птолемеевским периодом.

³⁸ Totenbuchprojekt Bonn, TM 133848, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm133848>.

³⁹ Totenbuchprojekt Bonn, TM 110337, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm110337>.

⁴⁰ p*Ti-bh* / *Ti-b3-3h* pParis Louvre N. 3248 [54 р. 83].

⁴¹ p*Iw.f-ḥnh* pTorino 1791 [55 Taf. XIX].

В иконографии этих виньеток соединяются подтипы A1 и A1a. Предпосылки этому слиянию можно усмотреть уже в особенностях иллюстрирования 42-й главы на II этапе ее эволюции, когда впервые произошел разрыв иллюстрации и текста данного изречения⁴² и произошло сближение тексто-изобразительных программ глав 42 и 41⁴³. Способствовало этому сближению и то, что в Новом царстве 41-я глава практически не иллюстрировалась⁴⁴.

Существенно сближают главы 41 и 42 их титульные рубрики, направленные на избежание (*hsf*) резни (*šʿt*), с тем отличием, что в 42-й главе речь идет о резне в Гераклеополе (*Nnj-nsu*), а в главе 41 – в некрополе: *r(3) n hsf šʿt irr(w).t m hr.t-ntr* – «Речение о том, как избежать резни, происходящей в некрополе» (по pNb.snj pLondon BM EA 9900). Наконец, подтверждением генетической связи виньеток глав 41 и 42 служит тот факт, что в трех птолемеевских свитках⁴⁵ текст 42-й главы иллюстрируется виньетками 41-й главы ([65] ср.: [66 р. 236–238]).

Оформление списка *Gliedervergottung* в виде иллюстрированной таблицы (тип «В») становится невозможным, поскольку линейная иератическая структура свитков не позволяла использовать таблицу со столбцами. Подобием линейно ориентированной таблицы для 42-й главы можно назвать только оформление pNs-rrii / Rriw pLondon BM EA 75044 (рис. 13)⁴⁶. Оформление списка *Gliedervergottung* в виде таблицы сохраняется в отдельных иероглифических свитках, но рисунков самих богов в этих таблицах нет⁴⁷, хотя в отдельных документах⁴⁸ детерминативы, изображающие божеств, отделены от имен, что напоминает прежние способы иллюстрирования типа «В»⁴⁹.

В поздней изобразительной традиции 42-й главы текст и рисунки разделены. Винюетки размещаются либо в верхнем фризе,

⁴² pP3-di-Imn pCairo J.E. 95879; pŠd-sw-Hr pCairo S.R. VII. 11494.

⁴³ pNsj-Hnšw pCairo CG 58032.

⁴⁴ Единственная ее винюетка известна только в pNfr-wbn.f pParis Louvre N. 3092 (XVIII дин.) [63 pl. XIII].

⁴⁵ Напр.: pNs-mnw pLausanne Inv. 3389; pT3-nt-Imn-ii pLondon BM EA 10086 и pW3h-ib-Rʿ pParis BN 94–95.

⁴⁶ © Trustees of the British Museum.

⁴⁷ pIrti-w-r-w pChicago OIM 10486 (pMilbank); pHr pDenver 1954.61; pT3-nfr.t pKamamura; pT3-n-3s.t / Tw.t-n-3s.t pLondon BM EA 9912; pʿnh-Hp pLondon BM EA 9946; pNs-Mnw pParis Louvre N. 3096; pT3i-Hp-im-w pParis Louvre N. 3094 (XXVI дин.); pTw.f-ʿnh pTurin 1791; pP3-di-Hr-p3-hrd pTurin 1792.

⁴⁸ pHr pDenver 1954.61; pT3i-Hp-im-w pParis Louvre N. 3094.

⁴⁹ Ср.: pPth-mš pBusca.

над текстом, либо в начале изречения, под титульной рубрикой (вариант оформления I по С. Штёр)⁵⁰ (12 рукописей) (рис. 14⁵¹; рис. 15⁵²). Во втором случае рисунки расположены в середине листа между линиями строк изречения, с тенденцией к сближению со списком *Gliedervergottung* (вариант оформления II по С. Штёр)⁵³ (9 рукописей) (рис. 16)⁵⁴. В pT3-kr-hb pLondon BM EA 10087 и pP3-di-Hr-p3-R^c pParis Louvre N. 3249 два типа оформления совмещены: в первом свитке в верхнем регистре показано тринадцать богов, ниже, под списком *Gliedervergottung*, добавлен регистр с изображением еще четырех богов. Во втором папирусе в двух верхних регистрах вырисованы шестнадцать божеств, а ниже, под списком обожествления, добавлен регистр с еще тремя богами. При этом, похоже, египтяне не стремились к полному соответствию между изобразительным рядом богов и их списком в тексте. Так, полное совпадение наличествует только в шести свитках⁵⁵.

Иконография виньеток следующая: фризové изображения богов (от 13⁵⁶ до 22⁵⁷), размещенных в одном регистре (4 документа)⁵⁸ (рис. 14, 15), двух регистрах (8 документов)⁵⁹ (рис. 16), трех и более

⁵⁰ «Для первой группы иллюстрации вставлены в начале таблицы 42-й главы «Книги Мертвых» между заголовком и текстом заклинания» [2 р. 177]. Отметим, что М. Мошер выделяет для 42-й главы этого времени только один тип виньеток: «Умерший, ориентированный в левую сторону, стоит или преклоняет колени перед чередой стоящих или сидящих на коленях божеств...» [66 р. 299; обзор см. р. 299–306].

⁵¹ pŠsnk pParis Louvre N. 3089 – © 2013 Musée du Louvre / Georges Poncet.

⁵² pTi-bh / Ti-b3-3h pParis Louvre N. 3248 – © 2013 Musée du Louvre / Georges Poncet.

⁵³ «Здесь образы богов непосредственно интегрированы в текст главы 42 «Книги Мертвых», используя узкое пространство для разделения священных имен обожествленных конечностей» [2 р. 179].

⁵⁴ pWšir-wr pParis Louvre N. 3143 – © 2013 Musée du Louvre / Georges Poncet.

⁵⁵ pWšir-wr pCologne CIV (16/16); pTi-bh / Ti-b3-3h pParis Louvre N. 3248 (19/19); pHr-m-hb pLondon BM EA 10257 (21/21); pDd-Hr pParis Louvre N. 3079 (21/21); pŠsnk pParis Louvre N. 3089 (20/20); pT^ch-ms pHermitage 2565 (21/21).

⁵⁶ pT3-br pDublin 1669.

⁵⁷ pWšir-wr pParis Louvre N. 3143.

⁵⁸ pT3-br pDublin 1669; pHr-m-hb pLondon BM EA 10257; pŠsnk pParis Louvre N. 3089; pTi-bh / Ti-b3-3h pParis Louvre N. 3248.

⁵⁹ pWšir-wr pCologne CIV; pT3-kr-hb pLondon BM EA 10087; pP3-di-Imn-nb-nst-i3wi pLondon BM EA 74127; pDd-Hr pParis Louvre N. 3079; pP3-šri-(n-)Mnw pParis Louvre N. 3129; pWšir-wr pParis Louvre N. 3143; pT^ch-ms pHermitage 2565; pNs-Mnw pHermitage 3531.

(4 документа)⁶⁰ (рис. 17⁶¹). В *pNs-rrii* pLondon BM 75044 (рис. 13) их вырисовано шесть (!). Перед богами показана фигура усопшего в позе поклонения, за исключением *pHr-m-hb* pLondon BM EA 10257 и, возможно, *pHr-s3-s3.t* pParis Louvre N. 3144⁶² (рис. 17).

В многорегистровых композициях могли изображать две фигуры покойного (5 документов)⁶³ (рис. 18)⁶⁴. В двух свитках между богами и человеком также вырисован жертвенный столик⁶⁵ (рис. 19)⁶⁶. Бог и усопший изображались либо стоящими, либо сидящими. Как правило, позы богов и человека одинаковы, за исключением *pWsir-wr* pCologne CIV, где перед сидящими богами умерший показан стоящим.

Возникает вопрос, чем может объясняться такая изобразительная вариативность в период господства канонических виньеток с единообразной иконографией? Как мы полагаем, ответ на этот вопрос связан, в первую очередь, с новым способом оформления свитков, противоположным тому, что бытовал в Новом царстве⁶⁷. В Поздний и Птолемеевский периоды при производстве заупокойных свитков вначале писец вписывал текст, а затем художник рисовал виньетку в оставленном свободном пространстве. Подтверждением этому являются, например, *pNs-p3-sfj* pAlbany (New York) 1900.3.1⁶⁸ и *pIrti-w-r-w* pTurin 1842⁶⁹, где виньетки по неизвестным причинам остались не вырисованными в отведенном для них месте.

При создании иллюстраций 42-й главы «Книги Мертвых» художнику, вполне очевидно, приходилось изменять число регистров и/или количество изображаемых фигур богов (/ усопших), если на листе было недостаточно места после внесения текста. Исключением можно назвать, пожалуй, тот же *pNs-rrii* pLondon BM EA 75044 (рис. 13), где сочетание рисунков и текста явно говорит о совместной работе писца и художника (возможно, в одном лице). Не исключено, что отказ от иллюстрирования 42-й главы в большинстве

⁶⁰ *p3s.t-wr.t* pLeiden T 16; *pNs-rrii / Rriw* pLondon BM EA 75044; *pHr-s3-s3.t* pParis Louvre N. 3144; *pP3-di-Hr-p3-R* pParis Louvre N. 3249.

⁶¹ *pHr-s3-s3.t* pParis Louvre N. 3144 – © 2013 Musée du Louvre / Georges Poncet.

⁶² Свиток поврежден, достоверно установить наличие или отсутствие фигуры умершего невозможно.

⁶³ *pNs-rrii / Rriw* pLondon BM EA 75044; *pDd-Hr* pParis Louvre N. 3079; *pP3-sri-(n)-Mnw* pParis Louvre N. 3129; *pP3-di-r-p3-R* pParis Louvre N. 3249; *pNs-Mnw* pHermitage 3531.

⁶⁴ *pP3-sri-(n)-Mnw* pParis Louvre N. 3129 – © 2013 Musée du Louvre / Georges Poncet.

⁶⁵ *pWsir-wr* pCologne CIV; *pDd-Hr* pParis Louvre N. 3079.

⁶⁶ *pDd-Hr* pParis Louvre N. 3079 [54 p. 84; 2 p. 178 Abb. 1b].

⁶⁷ Сначала художник-график наносил рисунки, а затем писец вписывал текст.

⁶⁸ + pCairo J.E. 95714; J.E. 95649 + pMarseille 291+91/2/1 (XXVI дин.) [65].

⁶⁹ Totenbuchprojekt Bonn, TM 57580, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57580>.

свитков как раз и может объясняться тем, что создать виньетку с единообразной иконографией художникам так и не удалось.

В папирусных документах рисунки к 42-й главе встречаются исключительно в иератических рукописях, в иероглифических копиях «Книги Мертвых» это изречение не имеет виньетки. Иллюстрации к 42-й главе не известны в свитках мемфисской и ахмимской групп и существуют только в папирусах одной локальной группы – фиванской. Исключением является только *pDd-hr* pParis Louvre N. 3079 (рис. 14), происходящий из Арманта. Но этот город находится в фиванском номе, а это может свидетельствовать, что свиток все же был приобретен в месте его производства – Фивах.

Выводы

Таким образом, можно обозначить основные черты развития изобразительной традиции 42-й главы «Книги Мертвых».

I. Первый этап этой эволюции охватывает время Нового царства, эпоху «фиванской редакции» «Книги Мертвых». В этот период иконография иллюстраций 42-й главы максимально разнообразна и встречается на различных видах источников. Виньетки образуют два типа. Первый тип иллюстраций (тип «А» – виньетки-фриз) семантически связан с титульной рубрикой изречения и обыгрывает иероглифические написания терминов «резня» (*šꜥ.t*) «резня» и «Герacleополь» (*Nnj-nsw*). Второй тип (тип «В») представляет собой таблицу, в которой к списку «обожествления частей тела» (*Gliedervergottung*) «прикреплены» изображения божеств.

II. Второй этап приходится на Третий переходный период, когда прежние типы иллюстрирования постепенно исчезают. Вместе с тем в иератических копиях «Книги Мертвых» появляется новый иконографический подтип виньеток типа «А» (A2a), иногда использовавшийся в качестве самостоятельного изобразительного мотива в «мифологических» папирусах.

III. Для позднего этапа эволюции иконографии 42-й главы следует выделить две тенденции развития. В росписях гробниц и саркофагов мы видим стремление к следованию иконографическим традициям виньеток типа «В» «фиванской редакции», что позволяла и сама поверхность, на которую наносились текст и рисунки, и иероглифический способ фиксации текста изречения. В то же время в иератических папирусах «Книги Мертвых» этот же иконографический тип получил дальнейшее развитие, которое демонстрирует способы адаптации графической и текстологической программ оформления заупокойных свитков, завершающие тысячелетний путь от «иероглифического» (вертикально ориентированного) к каноническому и «иератическому» (горизонтально ориентированному).

Приложения

*И. Иллюстрирование 42-й главы
«Книги Мертвых» в Новом царстве*

№	Источник	Тип виньетки	Публикация (гл. 42)
XVIII династия			
Папирусы			
1	pImn-htp (реконструированный по шести фрагментам из различных собраний некогда единый свиток) pBoston 22.401 (Museum of Fine Arts) + pLondon BM EA 10489 + pNew York MMA 30.8.70 a-b + pNewport (Rhode Island) + pAmsterdam Coll. Dortmund 22 + pStockholm (частное собрание)	A2b	Рис. 4 (прорисовка автора) Фрагмент pBoston 22.401 с гл. 42 не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 133544, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm133544
2	pImn-htp pCairo CG 40002; J.E. 21369; S.R. 935, 966, 1540 (pBoulaq 21)	B2a+JH	[67 I p. 93–126, Farb-Taf. 1, s/w-Taf. 23–45; 67 II Taf. 74–99]
3	pB3k-sw pHannover 1970 37 (pBrocklehurst 2)	B1	[68 Taf. XV, 1; 69]
4	pWi3 pKrakow MNK XI 746–751 (pCzartoryski)	A1a	Не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 134284, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134284 виньетка: [6 I Taf. LVII (Pp)]
5	pLondon BM EA 9950	A1a	Рис. 2 [6 I Taf. LVII (Aq); 70 Taf. 1 (гл. 151)]
?	pNb-Imn pLondon BM EA 9964	? таблица, оформ. как тип B1	не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 134294, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134294

№	Источник	Тип виньетки	Публикация (гл. 42)
XVIII династия			
Папирусы			
6	pNb- <i>kd</i> (Pe) pParis Louvre AE/N 3068 + AE/N 3113	A1 + B2	Рис. 1 [71 pl. VII, XII]
7	pTnn ³ (Pš) pParis Louvre N. 3074	B1	[68 Taf. XV, 2; 70 Taf. 2 (гл. 151)]
8	pNfr-wbn.f / Twri (Pb) pParis Louvre N. 3092 = III 93	A2	Рис. 3 [72; 73 p. 30]
9	pHp-rs pLondon UC 71000, Sh. 3 (Petrie Museum)	B1	Не опубликован http://www.petrie.ucl.ac.uk
10	pLondon UC 34366 (Petrie Museum)	V B?	Не опубликован http://www.petrie.ucl.ac.uk
11	pNew York, Amherst 26 (Pierpont Morgan Library)	B1	[74 p. 51 (№ 26)]
12	pS3t-Imn из шахты P3-n-R ^c в гробнице Nb-Imn / Tj-mj-sb3 TT 65 Шейх Абд эль-Курна XVIII / XX дин. (Хатшепсут / Рамсес IX) (раскопки Венгерской археологической миссии)	B2a (?)	Не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 134825, totenbuch.awk.nrw. de/objekt/tm134825
XVIII–XIX династии			
13	pNht pLondon BM EA 10471 + 10473	B1+JH	Рис. 5 [44; 63]
14	pSi (3m ^{sis}) pLondon BM EA 9935F (по Э. Навилю + BM EA 9929 и 9934 – sic.!) + pNew York, Amherst 25, sh.3 + 33, sh. 2	B2	Totenbuchprojekt Bonn, TM 133527, totenbuch.awk.nrw. de/objekt/tm133527 + [74]
XIX династия			
15	p3nj pLondon BM EA 10470	B2a	Рис. 7 [46]

№	Источник	Тип виньетки	Публикация (гл. 42)
XIX династия			
Папирусы			
16	p <i>Nfr-rnpt</i> pBrusseles E 5043 (TT 336)	B2+JH	[49]
17	p <i>Nfr-rnpt</i> pNew York Amherst 16 (Pierpont Morgan Library)	B2	Totenbuchprojekt Bonn, TM 134668, totenbuch.awk.nrw. de/objekt/tm134668 + [74]
18	pNew York Amherst 25, sh. 2 (Pierpont Morgan Library)	B1	Totenbuchprojekt Bonn, TM 133528, totenbuch.awk.nrw. de/objekt/tm133528 + [74]
19	p <i>Pth-ms</i> pParis Louvre SN 2 + pKrakow MNK IX-752 / 1, 2, 3, 4	A1 + B2	[75 p. 46–75, Taf. I–III; 76 p. 97–121; 73, p. 60] + Totenbuchprojekt Bonn, TM 133557, totenbuch.awk.nrw. de/objekt/tm133557
20	p <i>Pth-ms</i> pMilano, Ospedale Maggiore = p <i>Busca</i>	A1 + B2 (?)	[77; 7 p. 89–90]
21	p <i>R^c-ms</i> pCambridge E.2a.1922	A1	не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 134358, totenbuch.awk.nrw. de/objekt/tm134358
XIX–XX династии			
22	p <i>P3-R^c-m-hb</i> pMontpellier (Musée Borély, Musée de la Société archéologique de Montpellier)	усоп- ший в позе адора- ции	[73 p. 14]
Роспись гробниц (XIX–XX династии)			
23	<i>Nfr-htp</i> и <i>Nb-nfr</i> TT 6 (PM ² I.1, 14–15) Дейр эль-Медина XIX дин. (Сети I – Рамсес II)	B2 (?)	[78; 36 p. 27]

№	Источник	Тип виньетки	Публикация (гл. 42)
Роспись гробниц (XIX–XX династии)			
24	<i>Dḥwtj</i> ТТ 11 (РМ ² I.1, 21–24) XVIII дин. (Хатшепсут – Тутмос III)	B2	Рис. 6 [45 р. 22]
25	<i>T3-nfr</i> ТТ 158 (РМ ² I.1, 268–271) Дра Абу эль-Нага XX дин. (Рамсес III)	<i>T3-nfr</i> перед Тотом	[48; 36 р. 27]
26	<i>Inī-ḥr-ḥw</i> ТТ 359 (РМ ² I.1, 421–424) Дейр эль-Медина XX дин. (Рамсес III – Рамсес IV)	+ B2a	[79; 80 р. 266–288; 36 р. 27]
Роспись храмов (XVIII–XIX династии)			
27	Заупокойный храм Хатшепсут Роспись потолка Южного Зала приношений, Гимн 2-го часа ночи записи ритуала почасового бдения (<i>Stundenwachen</i>) Дейр эль-Бахри XVIII дин.	Изобра- жение богинь ночных часов	[37 pl. 116]
28	«Осирейон» Сети I Роспись южной стены «Большого зала» XIX дин. (Мернептах) Абидос	B1	[38 pl. VII]

*II. Виньетки гл. 42 «Книги Мертвых»
в Третьем переходном периоде*

Третий переходный период			
1	p <i>Swti-ms</i> (Pd) pParis Bib. Nat. 38–45 ранняя XXI дин.	A1	[81 pl. VI; 6 I Taf. LVII (Pd)]
2	p <i>nh-s-n-Mw.t</i> pCairo S.R. VII. 10255 середина XXI дин. (из тайника Баб эль-Гузус)	B2+JH	Не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 134455, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm134455
3	p <i>P3-di-Imn</i> pCairo J.E. 95879; S.R. IV. 981 середина XXI дин.	A2a только виньетка	[82 pl. 11–16]
4	p <i>Nsj-nšw</i> pCairo CG 58032; J.E. 26230; S.R. VII. 11573; S.R. VII. 11485 середина – конец XXI дин.	A2a иллюстр. гл. 41	Рис. 8 [53]
5	p <i>P3-n-nsti-t3wj</i> pLondon BM EA 10064 поздняя XXI дин.	A2a	[83]
6	p <i>Šd-sw-Hr</i> pCairo S.R. VII. 11494 поздняя XXI дин. (из тайника Баб эль-Гузус)	A2a только виньетка	Не опубликован Totenbuchprojekt Bonn, TM 134483, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm134483
7	p <i>G3t-sšn</i> pCairo J.E. 95838; S.R. IV. 936 поздняя XXI дин. (из тайника Баб эль-Гузус)	+ A2a	[84; 85]

III. Иллюстрирование 42-й главы в «Книге Мертвых» поздней традиции

№	Источник	размещение в свитке ¹	кол-во рестров	умерший	жертвенный стол	кол-во богов на виньете	кол-во богов в тексте	Публикация виньеток гл. 42
Гробницы								
1	<i>P3-di-Imn-ḫt</i> ТТ 33 XXVI династия Фивы, Асасиф			текст гл. 42 иллюстрируется виньеткой типа B2 «фиванской редакции»				Не опубликована (фото С. Эйнауди (Париж))
2	<i>K3-rw-ḫt-Imn</i> ТТ 223 XXV династия Фивы, Асасиф			текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41 (?)				Не опубликована [59 p. 150–151, fig. 9.19]
Пелены мумий								
3	М. Berlin P. 23256 <i>Psmk-mrtl-Nt</i> Птолемеевский период происхождение неизвестно	–		текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41				Не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 133848, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm133848
4	М. Sydney R 359b, R 391 Птолемеевский период (фрагменты) происхождение неизвестно	–	1	–	5	5	–	Не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 110337, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm110337

Продолжение табл.

№	Источник	размещение в свитке	кол-во реститров	умерший	жертвенный столтик	кол-во богов на виньетке	кол-во богов в тексте	Публикация виньеток гл. 42
Папирусы								
5	pHr-s3-s.t pBerlin P. 3026 A-R Птолемеевский период Фивы	II		Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 44		19		Не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57092, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57092
6	pDsr pCairo CG 40029; J.E. 95937; S.R. IV 934 Птолемеевский период Саккара	I		Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41		20		[66 p. 249, fig. 42-1-5]
7	pI3-šrt-(n)-šs.t pCairo J.E. 9584 ² S.R. IV 939 XXVI дин. Фивы	?	?	?	?	?	?	Сохранившиеся фрагменты не опубликованы Totenbuchprojekt Bonn, TM 57043, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57043
8	pI3-šrt-(n)-šs.t pCairo J.E. 95859; S.R. IV 958 Птолемеевский период Фивы	I	–	1 	–	1 	–	Не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57445, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57445
Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка с изображением умершего перед Тотом и гл. 41 (?)								

9	pIr-ti-w-r-w pChicago OIM 10486 (pMilbank) Птолемеевский период, происхождение неизвестно	I	-	-	-	-	21	[86 pl. LXVII]
		Текст гл. 42 иллюстрируют виньетки гл. 40 и 41						
10	pWšr-wr pCologne CIV Птолемеевский период Фивы	II	2	1	1	16	16 ³	[66 p. 251 fig. 42-1-8, p. 300] Totenbuchprojekt Bonn, TM 134874, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm134874
		Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41						
11	pHr pDenver 1954.61 ⁴ Птолемеевский период Фивы	Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41						[87 Taf. 2-3, Photo.-Taf. 2-3]
		Полихромная виньетка						
12	pNs-Mnw pDetroit 1988.10 Птолемеевский период Фивы	I	Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41				21	[66 p. 266 fig. 42-4-4] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57421, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57421
13	pNs-Hmsw pDublin 1662 Птолемеевский период Фивы	I	Текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41					Не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57423, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57423
14	pT3-br pDublin 1669 Птолемеевский период Фивы	I	1	1	-	13	21	Не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57426, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57426
		полихромная виньетка						

Продолжение табл.

№	Источник	Размещение в свитке	кол-во реликтов	умерший	жертвенный стол	кол-во богов на виньетке	кол-во богов в тексте	Публикация виньеток гл. 4
15	pT3-qr-1 pKamatunga Hiraayama Ikuo Silkroad Museum Птоломеевский период происхождение неизвестно	I	–	–	–	5 	20	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 134941, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134941
16	pNs-mnw pLausanne Inv. 3389 ⁵ Птоломеевский период Фивы	II	–	–	–	–	10	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 56832, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56832
17	p3s,t-wr-1 pLeiden T 16 Птоломеевский период Фивы	II	3	1 	–	20 	21	[88 pl. 15: 2 p.178, Abb. 1a: 66 p. 302] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56985, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56985
18	pLeiden T 18 XXXVI дин. – Птоломеевский период, происхождение неизвестно	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41						не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 56986, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56986
19	pT3-qr-1mn-ii pLondon BM EA 10086 Птоломеевский период Фивы	II	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41				[66 p. 253 fig. 42-2-1] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57229, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57229	
20	pT3-kr-hb pLondon BM EA 10087 Птоломеевский период Фивы	I+II	2 (1+1)	1 	–	17 	22	[66 p. 300] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57230, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57230

21	$p^3-di-(\zeta)^s$ pLondon BM EA 10097 Птолемеевский период Фивы	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетку гл. 41			16 + X ⁸	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57235, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57235
22	$pHr-m-hb$ pLondon BM EA 10257 ⁹ Птолемеевский период Фивы	I	1	–	21 ¹⁰ 	21	[66 p. 264 fig. 42-4-1, p. 302] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57242, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57242
23	$pHr-tsi-f-nht$ pLondon BM EA 10315 Птолемеевский период происхождение неизвестно	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетку гл. 77 ¹¹				не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57252, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57252
24	$p^3-di-Im-nb-nst-t3wi$ pLondon BM EA 74127 Птолемеевский период Фивы	II	2?	1?	6+X 	1+X ¹²	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57281, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57281
25	$p^3-\zeta wi$ pLondon BM EA 75043 Птолемеевский период происхождение неизвестно	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетку гл. 41, 44 (?) ¹³ и 45				не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57530, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57530
26	$pNs-rrii / Rriw$ pLondon BM EA 75044 Птолемеевский период Фивы	II	6	2	20 	22	Рис. 13 © фото Британского музея [66 p. 270 fig. 42-6-1, p. 304] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57531, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57531
27	$pHr-nfr$ pMilano E. 1023 ¹⁴ Птолемеевский период Фивы	II	текст гл. 42 иллюстрирует виньетку гл. 41				не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 56966, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56966

Продолжение табл.

№	Источник	Размещение в свитке	кол-во реликтов	умерший	жертвенный стол	кол-во богов на виньете	кол-во богов в тексте	Публикация виньеток гл. 4
28	<i>rw3h-ib-R^c</i> rParis BN 94–95, 112–117 XXX дин. – Птолемеевский период Фивы	I	–	–	–	–	16	[89 II pl. 68] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57195, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57195
29	<i>pDhw1-iri-di.s</i> rParis BN 129–136 Птолемеевский период Происхождение неизвестно	I					18+ X ¹⁵	[66 p. 274 fig. 42-5a-2] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57386, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57386
30	<i>pT3-ht-b3t</i> rParis Louvre E. 7716 Птолемеевский период Фивы	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41					[90 pl. 62] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56844, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56844
31	<i>pDd-Hr</i> rParis Louvre N. 3079 Птолемеевский период Армат	I	2	2	2	21	21	Рис. 19 [2 p. 178 Abb. 1b; 90 pl. 63; 66 p. 259 fig. 42-3-1, p. 300] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56591, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56591
32	<i>pšwḥ</i> rParis Louvre N. 3089 Птолемеевский период Фивы	I	1	1	–	20	20 ¹⁶	Рис. 14 © фото Музея Лувр [90 pl. 63; 66 p. 303] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56600, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56600

33	$pP3\text{-}\delta r i\text{-}(n)\text{-}Mnw$ (/Wsir-wr) pParis Louvre N. 3129 ¹⁷ Птолемеевский период Фивы	I	2		2	–		20	16 ¹⁸	Рис. 18 © фото Музея Лувр [54 p. 84; 2 p. 178 Abb. 1c; 90 pl. 63; 66 p. 260 fig. 42-3-3, p. 301] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56940, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56940
34	$pW'sir\text{-}wr$ pParis Louvre N. 3143 Птолемеевский период Фивы	I	2		1	–		22	18 ¹⁹	Рис. 16 © фото Музея Лувр [90 pl. 63; 66 p. 250 fig. 42-1-7, p. 300] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56738, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56738
35	$pIr\text{-}\delta r\text{-}\delta i$ pParis Louvre N. 3144 ²⁰ Птолемеевский период Фивы	II	$3+\chi^{21}$	– (?)	–	–		6+X	21 ²²	Рис. 17 © фото Музея Лувр [90 pl. 63; 66 p. 302] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56648, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56648
36	$pTi\text{-}bh / Ti\text{-}b\delta\text{-}3h$ pParis Louvre N. 3248 Птолемеевский период Фивы	I	1		1	–		19 ²³	19 ²⁴	Рис. 15 © фото Музея Лувр [90 pl. 63; 66 p. 265 fig. 42-4-3, p. 303] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56756, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56756
37	$pP3\text{-}di\text{-}Ir\text{-}p3\text{-}R^c$ pParis Louvre N. 3249 Птолемеевский период Фивы	I+II	3 (2+1)		2	–		19 ²⁵	21 ²⁶	[90 pl. 63; 66 p. 260 fig. 42-3-2, p. 302] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56757, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56757

Продолжение табл.

№	Источник	размещение в свитке ⁷⁰	кол-во регистров	умерший	жертвенный стол	кол-во богов на виньете	кол-во богов в тексте	Публикация виньеток гл. 4
38	pT3-hbs / T3-(w)gš pParis Louvre N. 3249 Птолемеевский период происхождение неизвестно	I	1		–	15	22 ²⁷	[66 p. 265 fig. 42-4-2, p. 303] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56766, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm56766
39	pWn-ḥr pParis Louvre N. 5450 Птолемеевский период Саккара	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41					[90 pl. 62; 66 p. 249 fig. 42-1-4] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56803, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm56803
40	pH-mš pPetersburg Hermitage 2565 ²⁸ Птолемеевский период Фивы	II	2	1	–	21	21	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 47355, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm47355
41	pNs-Mnw pPetersburg Hermitage 3531 XXX дин. – Птолемеевский период Фивы	I	2	2	–	14	21	[66 p. 274 fig. 42-5a-1, p. 304] Totenbuchprojekt Bonn, TM 57202, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57202
42	pH-ḥp pStockholm MME 1981.22 Птолемеевский период Фивы	II	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 33/37/39				22	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57165, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57165

43	<i>pDd-Hr</i> pTutin 1830 XXX дин. – ранне-птолемеевский период происхождения неизвестно	II	2	2	–	24	22	[66 p. 305] Totenbuchprojekt Bonn, TM 56967, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm56967	
44	<i>pP3-di-Tmn-nb-nswt-Isui</i> pTutin 1831 Птолемеевский период Фивы	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41		полихромная виньетка		17	не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57576, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57576	
45	<i>pNfr-Sbk</i> pWien Vindob. Aeg. 10.110 Птолемеевский период Саккара	I	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41		не опубликована Totenbuchprojekt Bonn, TM 57674, totenbuch.awk.nrw.de/ objekt/tm57674				
Саркофаги									
46	<i>3nh.f-n-Hnsw</i> Cairo CG 41004 XXVI династия Фивы, Дейр эль-Бахри	текст гл. 42 иллюстрирует виньетка гл. 41							[54 p. 81, 83–87, pl. XII; 62]
47	<i>Ti-nb</i> London BM EA 6693 Поздний период Саккара	текст гл. 42 иллюстрируют 20 размещенных вертикально сегментов с изображением богов и молящейся им умершей (лицевая поверхность крышки)							Рис. 9–10 [63 p. 179–179 (86)]
48	<i>T3-nfr</i> Petersburg Hermitage DB-779 Поздний период	текст гл. 42 иллюстрируют 20 горизонтальных регистров с изображением богов (лицевая поверхность крышки)							[64]

Примечания к таблице

¹ I – виньетка в верхнем фризе; II – виньетка в середине листа. По С. Штёр, первая группа оформления: иллюстрации в начале главы, между заголовком и текстом изречения; вторая группа: изображения богов непосредственно включены в текст главы [2 p. 177, 179].

² + pAssisi 351 (20a); pBudapest OSzK Cod. Afr. 2b; pHeidelberg Ä.I. 566; pHeidelberg Porthem-Stiftung (A); pNew York Institute of Fine Arts; pJerusalem H 376; pCairo J.E. 95685 (S.R. IV 615); pCairo J.E. 95745 (S.R. IV 692); pCairo J.E. 95840 (S.R. IV 938); pCairo J.E. 95864 (S.R. IV 964).

³ По С. Штёр: '18' [2 p. 183].

⁴ + pCincinnati 1947.369; pCologne CV.

⁵ + pParis Louvre E. 4890 A.

⁶ Виньетка гл. 41 дублируется для гл. 41 и 42.

⁷ По С. Штёр, 19 [2 p. 183]. В свитке в верхнем регистре показано 13 богов, ниже, под списком *Gliedervergottung*, добавлен регистр с изображением еще 4 богов.

⁸ Нижняя часть свитка с частью списка *Gliedervergottung* сильно повреждена.

⁹ + pParis Louvre N. 3255; pParis Louvre E. 6136.

¹⁰ Перед изображением фриза с богами за тонкой разделительной линией – виньетка гл. 40 (умерший поражает копьем змея и осла). Часть последней, 21-й, фигуры и пространство за ней уничтожены, т. е. число изображений богов гипотетически могло быть и больше.

¹¹ Изображение сокола перед жертвенным столиком.

¹² Текст недоступен. Данные С. Штёр [2 p. 183].

¹³ Изображение усыпальницы известно на виньетках и других глав (47, 68, 92, 103, 106, 118, 122, 132 и др.).

¹⁴ + pVaticano 38572/3.

¹⁵ Нижняя часть рукописи уничтожена.

¹⁶ Ср.: (2 p. 183).

¹⁷ + pLouvre E. 4890B; pKrakow XI 1503–1506, 1508–1511 (ehem. VII); pNew York Amherst 30; pBrussels MRAH E. 4976.

¹⁸ По С. Штёр, 21 (2 p. 183).

¹⁹ Текст недоступен. Данные С. Штёр [2 p. 183].

²⁰ + P. Paris N. 3250; P. Paris N. 3198.

²¹ Свиток поврежден, верхняя часть листа уничтожена. Таким образом, достоверно установить количество регистров, наличие или отсутствие фигуры умершего и точное количество фигур богов невозможно [90 p. 244]. Вместе с тем вполне очевидно и то, что разрушена лишь незначительная часть листа свитка, что снижает вероятность возможности сколько-нибудь значительных потерь в изобразительном содержании и позволяет говорить, что фигур действительно шесть.

²² Список разделен на два столбца (ср.: [2 p. 183]).

²³ Виньетка частично разрушена, так что буквально сохранились только 18 фигур. Имеющаяся лакуна позволяет вместить изображение только одного божества (ср.: [2 p. 183]).

²⁴ Текст недоступен. Данные С. Штёр [2 p. 183].

²⁵ Левый верхний край рисунка уничтожен, и сохранились изображения только 6 богов верхнего регистра, существование 3 фигур в лакуне выводится из аналогии с нижним регистром.

²⁶ Данные С. Штёр [2 p. 183].

²⁷ Данные М. Мошера [66 p. 261–262 (версия текста 4)].

²⁸ + pParis Louvre N. 3086.



Рис. 1

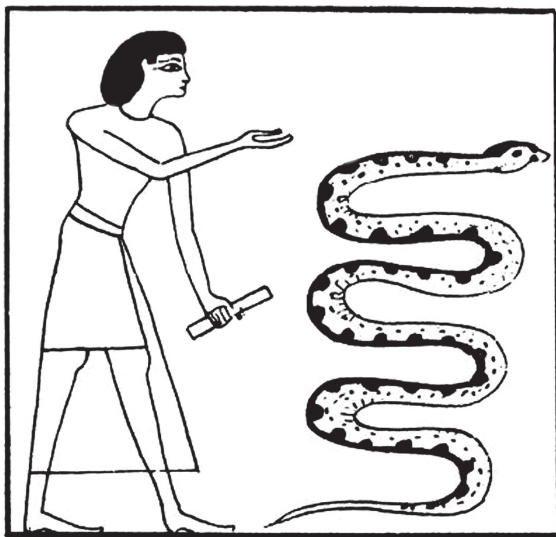


Рис. 2

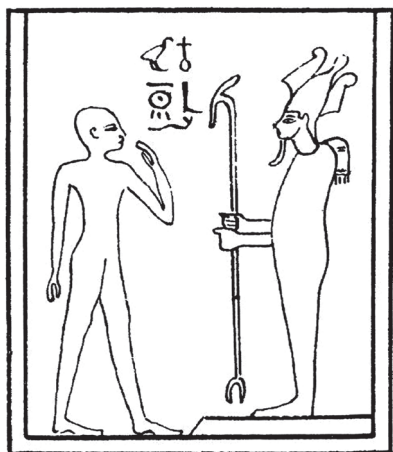


Рис. 3

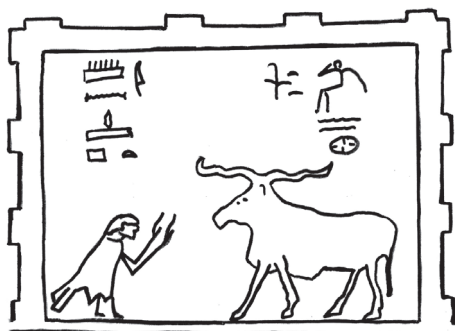


Рис. 4



Рис. 5

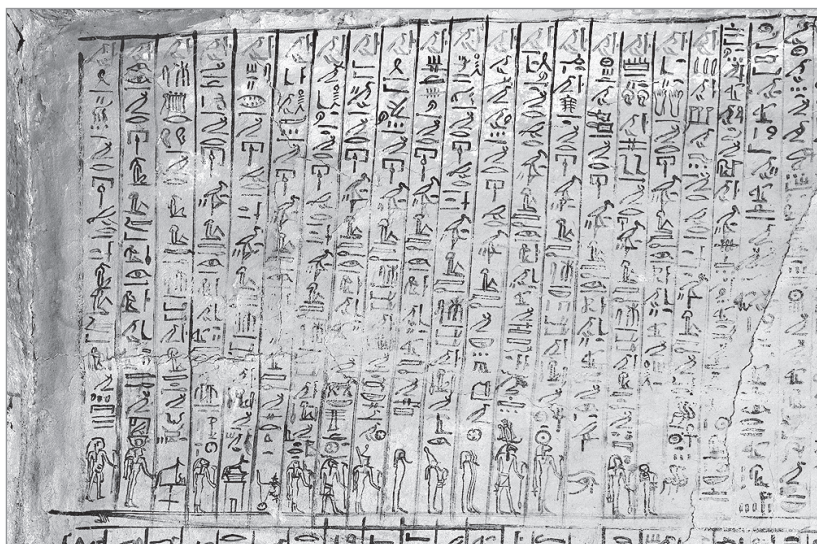


Рис. 6



Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9

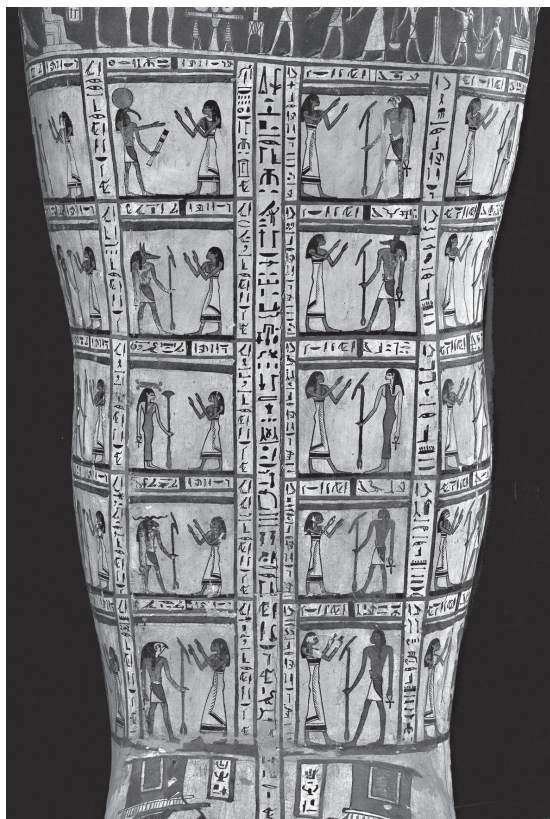


Рис. 10



Рис. 11

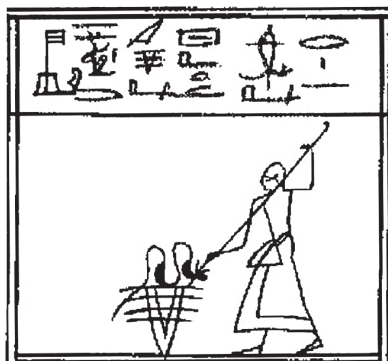


Рис. 12

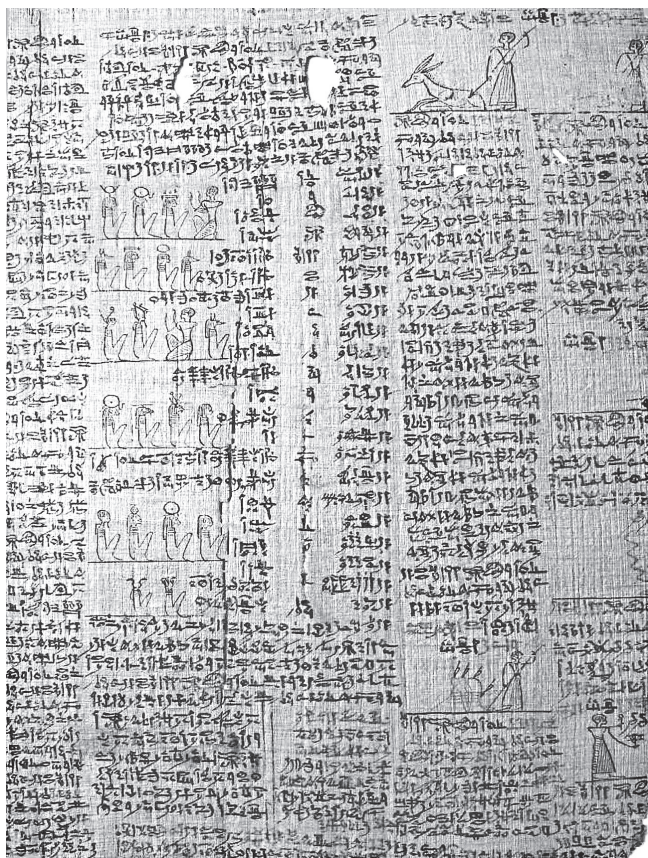


Рис. 13



Рис. 14



Рис. 15



Рис. 16

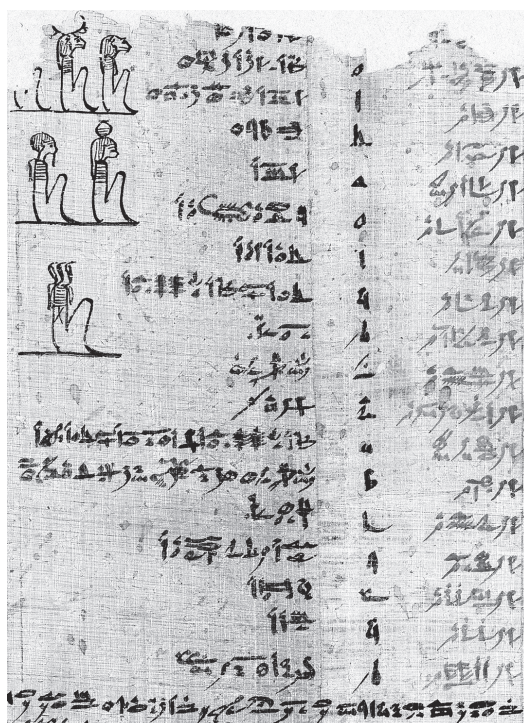


Рис. 17

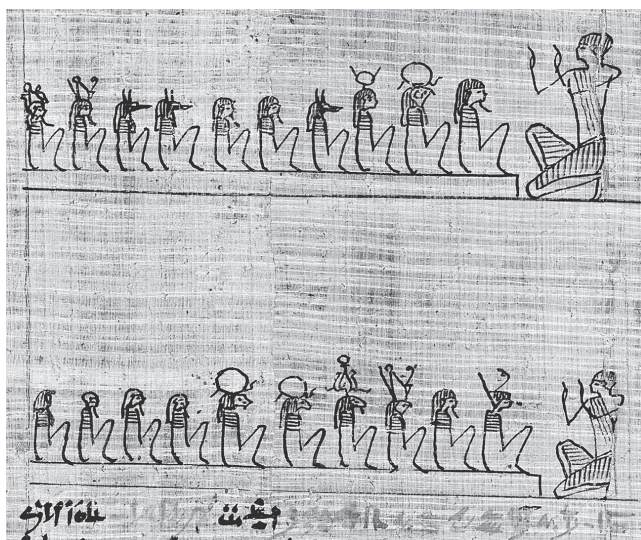


Рис. 18



Рис. 19

Библиография / References

1. Tarasenko, M. (2009) "The BD 42 vignettes during the New Kingdom and Third intermediate Period", in Backes B., Müller-Roth M. and Stöhr S. (eds.) *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag* (SAT 14), pp. 239–266. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
2. Stöhr, S. (2009) "Who is who? Die Repräsentanten der Gliedervergottung in den späten Vignette zu Tb 42", in Backes B., Müller-Roth M. and Stöhr S. (eds.) *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag* (SAT 14), pp. 175–200. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
3. Tarasenko, M. (2013) "Development of illustrative tradition of the chapter 42 of the Book of the Dead", *Studien zum altägyptischen Kultur* 42: 325–348.
4. Budge, E.A.W. (1898) *The Book of the Dead: the Chapters of Coming Forth by Day*. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & co., ltd.
5. Lapp, G. (1997) *The Papyrus of Nu* (Catalogue of the Book of the Dead in the British Museum 1). London: British Museum Press.
6. Naville, E. (1886), *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I–II*. Berlin: Asher.
7. Crevatin, Fr. (2008) *Il Libro dei Morti di Ptahmose (papiro Busca, Milano) ed altri Documenti Egiziani Antichi*. Roma: Fabrizio Serra Editore.
8. Lesko, L.H. (2006) "The End is Near", in Szpakowska K. (ed.), *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*, pp. 63–79. Swansea (Wales): Classical Press of Wales.
9. Lesko, L.H. (1971) "Some Observation on the Composition of the Book of Two Ways", *Journal of American Oriental Society* 91: 30–43.
10. Lesko, L.H. (1972) *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkley, Los Angeles and London: University of California Press.
11. Guilhou, N. (1989) *La vieillesse des dieux*. Montpellier: Institut d'Égyptologie de l'Université Paul Valéry.
12. Backes, B. (2010) "Das Massaker von Herakleopolis. Ein Beitrag zum Buch von der Himmelskuh und Totenbuch-Spruch 42", in Knuf H., Leitz Chr. and von Recklinghausen D. *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen*,

- griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen* (OLA 194), pp. 15–23. Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters.
13. Hornung, E. (1982) *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (OBO 46). Freiburg and Göttingen: Universitätsverlag; Göttingen & Vandenhoeck Ruprecht.
 14. Maistre, Ch. (1941) “Le Livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois”, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 40: 53–115.
 15. Erman, A., Grapow, H. (Eds.) (1926). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* (7 vols). Berlin: Akademie-Verlag.
 16. Lapp, G. (2006). *Totenbuch Spruch 17. Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches* (Totenbuchtexte 1). Basel: Orientverlag.
 17. Grapow, H. (1915). *Religiöse Urkunden: ausgewählte Texte des Totenbuches*. Leipzig: Hinrichs.
 18. Lichteim, M. (1976) *Ancient Egyptian Literature II: New Kingdom*. Berkley: University of California Press.
 19. Hannig, R. (1995). *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch: (2800-950 v. Chr.)*. Mainz: Philipp von Zabern.
 20. Матве М.Э. Древнеегипетские мифы. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1956. Mat'e, M.È. (1956) *Drevneegipetskie mify* [The Myths of Ancient Egypt]. Moskva – Leningrad: Izd-vo AN SSSR.
 21. Чегодаев М.А. Книга Небесной Коровы. (Миф об истреблении людей) // История Древнего Востока. Тексты и документы. Москва: Высшая школа, 2002. С. 110–116. Čegodaev M.A. (2002), “Kniga Nebesnoj Korovy. (Mif ob istreblenii lûdej)” [“The Book of a Heavenly Cow. (The Myth of Destruction of Mankind)”], in *Istoriâ Drevnego Vostoka. Teksty i dokumenty* [The History of the Ancient East. Texts and Documents], pp. 110–116. Moskva: Vysšaa škola.
 22. Панов М.В. Легенды, мифы и гимны. Доклады / Египетские тексты. Т. VIII. Новосибирск, 2018. Panov, M.V. (2018), *Legendy, mify i gimny. Doklady* (Egipetskie teksty VIII) [Legends, Myths, and Hymns (Egyptian Texts VIII)], Novosibirsk.
 23. Quack, J.F. (1992) *Studien zur Lehre für Merikare* (GOF IV/23). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
 24. De Buck, A. (1935). *The Egyptian coffin texts* (7 vols). Chicago: University of Chicago Press.
 25. Altenmüller B. (1975). *Synkretismus in den Sargtexten* (GOF. Bd. IV/7). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
 26. Leitz, C., & Budde, D. (2002). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* (7 vols). Dudley, MA: Peeters.
 27. Тарасенко Н.А. Древнеегипетская мифология в изобразительной традиции «Книги Мертвых» (виньетки глав 16, 17 и 42 в Новом царстве – Третьем переходном периоде). Киев: Интерпресс Лтд, 2009. Tarasenko, N.A. (2009) *Drevneegipetskaâ mifologîâ v izobrazitel'noj tradicii Knigi Mertvyh (vin'etki glav 16, 17 i 42 v Novom carstve – Tret'em perehodnom periode)* [Ancient Egyptian Mythology in the Pictorial Tradition of the Book of the Dead (the vignettes of Chapters 16, 17, and 42 in the New Kingdom and Third Intermediate Period)], Kiev: Interpress Ltd.

28. Altenmüller, B. (1972) "Re und Herischef als "nb dšr.w", in *Göttinger Miszellen* 2: 9–14.
29. Тарасенко Н.А. Глава 175А древнеегипетской «Книги Мертвых» и ее мифологические параллели // Східний світ. № 2. С. 143–160. Tarasenko, N.A. (2011) "Glava 175A drevneegipetskoj Knigi Mertvyh i ee mifologičeskie paraleli" ["Chapter 175A of the Ancient Egyptian Book of the Dead and Mythological Parallels"], *Shidnij svit [The World of the Orient]* 2: 143–160.
30. Tarasenko, M. (2016) "The „Children of Nūt“ and their Rebellion in Chapter 175A of the Book of the Dead", in Guilhou N. (ed.), *Liber Amicorum—Speculum Siderum: Nūt Astrophoros. Papers Presented to Alicia Maravelia* (Archaeopress Egyptology 17), pp. 35–48. Oxford: Archaeopress.
31. Bleeker, J. (1973) *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Studies in the History of Religions [Supplements to Numen] 26). Leiden: Brill.
32. Faulkner, R.O. (1994) *The Ancient Egyptian Coffin Texts* (3 vols). Warminster: Aris & Phillips.
33. Servajean, Fr. (2007), *Djet et Neheh: une histoire du temps égyptien* (Orientalia monspeliensia 18). Montpellier: Institut d'Égyptologie de l'Université Paul Valéry.
34. Hornung, E. (1999) *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca and London: Cornell University Press.
35. Helck, W. and Westendorf, W. (1975–1986) *Lexikon der Ägyptologie* (6 vols). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
36. Saleh, M. (1984) *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengrabern des neuen Reiches: Texte und Vignetten* (AVDAIK 46). Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
37. Naville, E. (1901) *Le Temple de Deir el-Bahari IV: The shrine of Hathor and the southern hall of offerings*. London: Egypt Exploration Fund.
38. Murray, M.A. (1904) *The Osireion at Abydos*, London: Bernard Quaritch.
39. von Lieven, A. (2007), "Bemerkungen zum Dekorationprogramm des Osireion in Abydos", in 6 *Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume*, Leiden, 4–7 September 2002: *Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3* (Akten der ägyptologischen Tempeltagungen I), pp. 167–186. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
40. Gardiner, A.H. (1958) *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*; 3rd ed. London and Oxford: Oxford University Press.
41. Tarasenko, M. (2006), "Mythological allusions connected with Cosmogony in Chapter 17 of the Book of the Dead" in Backes B., Munro I., and Stöhr S. (eds.), *Totenbuch-Forschungen: Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums, Bonn, 25. bis 29. September 2005* (SAT 11), pp. 339–355. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
42. Tarasenko, M. (2016) *Studies on the Vignettes from Chapter 17 of the Book of the Dead. I: The Image of mš.w Bdšt in Ancient Egyptian Mythology* (Archaeopress Egyptology 16). Oxford: Archaeopress.
43. Kembojy, M.S. J. (2010) *The Question of Evil in Ancient Egypt* (GHP Egyptology 12). Oxford: Golden House Publications.

44. Faulkner, R.O. (1985), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: Trustees of the British Museum by British Museum Publications.
45. Galán, J.M. (2013), "The Book of the Dead in Djehuty's burial chamber", *Egyptian Archaeology* 42: 20–24.
46. Faulkner, R.O. and Andrews, C. A. (ed.) (1998) *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going Forth by Day*. Cairo: American University in Cairo Press.
47. Porter, B., Moss, R.L.B., (1960). *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings*. Vol. I. The Theban Necropolis; Part 1. Private Tombs. Oxford: Clarendon Press.
48. Seele, K.C. (1959) *The Tomb of Tjanefer* (OIP 86). Chicago: University of Chicago Press.
49. Milde, H. (1991) *The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet* (EU 7). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
50. Kees, H. (1930) "Göttinger Totenbuchstudien. Ein Mythos vom Königtum des Osiris in Herakleopolis aus dem Totenbuch Kap. 175", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 65: 65–83.
51. Stadler, M.A. (2009) *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch* (Orientalische Religionen in der Antike I). Tübingen: Mohr Siebeck.
52. Kákósy, L. (1988), "Hermes and Egypt", in Lloyd A.B. (ed.) *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. London: Egypt Exploration Society.
53. Naville, E. (1912) *Papyrus funéraires de la XXIIe dynastie. T. I: Le papyrus hiéroglyphique de Kamara et le papyrus hiéroglyphique de Nesikhonsou au Musée du Caire*. Paris: Leroux.
54. Barguet, P. (1967) *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (LAPO 1). Paris: Les Éditions du Cerf.
55. Lepsius, R. (1842) *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*. Leipzig: Wigand.
56. Mosher, M., Jr. (1992) "Theban and Memphite Book of the Dead Traditions in the Late Period", *Journal of the American Research Center in Egypt* 29: 143–172.
57. Mosher, M., Jr. (2016) *Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods; A Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes. Vol. 1: BD spells 1–15*. Prescott (Arizona): CreateSpace Independent Publishing Platform.
58. Einaudi, S. (2017) "The tomb of Petamenophis (TT 33) and its role in the 'Saite recension' of the Book of the Dead", in Amenta A. and Guichard H. (eds.) *Proceedings First Vatican Coffin Conference, 19–22 June 2013 I*, pp. 163–168. Vatican: Edizioni Musei Vaticani.
59. Ángel Molinero Polo, M. (2014) "The Textual Program of Karakhamun's First Pillared Hall", in Pischikova E. (ed.) *Tombs South of the Asasif Necropolis. Thebes, Karakhamun (TT 223), and Karabasken (TT 391) in the Twenty-fifth Dynasty*, pp. 131–142. Cairo and New York: American University in Cairo Press.
60. Einaudi, S. (2012) "Le Livre des Morts dans les tombes monumentales tardives de l'Assasif", *Bulletin de la Société française d'Égyptologie* 183: 14–36.
61. Moret, A. (1913) *Sarcophages de l'époque Bubastide à l'époque Saïte (CG 41001–41041)* I. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.

62. Haladaj, D. (2019), "Back off Crocodile! Spells 31–42 of the Book of the Dead in iconography of Late Third Intermediate Period *qrsw* coffins from Thebes", *Shodoznastvo* 83: *in press*.
63. Taylor, J. (ed.) (2010) *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*. London: British Museum Press.
64. Nikolaev, A. (2015) "The Sarcophagus of Tja-nefer", *Archiv Orientální* 83: 1–30.
65. Verhoeven, U. (1999) *Das Totenbuch des Monthpriesters Nespasefy aus der Zeit der Psammetichs I.*, pKairo JE 95714 + pAlbany 1900.3.1, pKairo JE 95649, pMarseille 91/2/1 (ehem Slg. Brunner) + pMarseille 291 (HAT 5). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
66. Mosher, M., Jr. (2016) *Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods; A Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes. Vol. 3: BD spells 31–49*. Prescott (Arizona): CreateSpace Independent Publishing Platform.
67. Munro, I. (1994), *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo I–II* (ÄA 54). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
68. Munro, I., (1988) *Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie. Kriterien ihrer Datierung*. London and New York: Kegan Paul; Routledge, Chapman & Hall.
69. Munro, I. (1995) *Das Totenbuch der Bak-su* (pKM 1970.37 / pBrocklehurst 2) *aus der Zeit Amenophis' II* (HAT 2). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
70. Lüscher, B. (1998) *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151* (SAT 2). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
71. Déveria, Th. and Pierret, P. (1872) *Le papyrus de Neb Qed (exemplaire hiéroglyphique du Livre des Morts)*. Paris: Franck.
72. Ratié, S. (1968) *Le papyrus de Neferouebenef* (BdÉ 43). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
73. de Cenival, J.-L. (1992) *Le Livre pour Sortir le Jour. Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*. Bordeaux and Paris: Musée d'Aquitaine & Réunion des Musées Nationaux.
74. Newberry, P. (1899) *The Amherst Papyri, being an account of the Egyptian papyri in the collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney F. S. A., at Didlington Hall, Norfolk*. London: Quaritch.
75. Luft, U. (1977) "Das Totenbuch des Ptahmose. Papyrus Kraków MNK IX–752 / 1–4", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 104: 46–75.
76. van Es, M.H. (1982) "Das Totenbuch des Ptahmose. Ein Beitrag zur weiteren Diskussion", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 109: 97–121.
77. Chiappa, F. (1972) *Il papiro Busca (circa 1300 a. c.)*. Milano: Edizioni de La ca'Granda.
78. Wild, H. (1979) *La Tombe de Néfer-Hotep (I) et Neb-Néfer à Deir el Médina* [N° 6] (MIFAO 103/II). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
79. Bruyère, B. (1933) *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1930)* (FIFAO 8/III). Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
80. Hoedel-Hoenes, S. (2010) *Life and Death in Ancient Egypt. Scenes from Private Tombs in New Kingdom Tombs*. Ithaca and London: Cornell University Press.
81. Guieysse, P. and Lefébure, E. (1877) *Le Papyrus funéraire de Soutimés. D'après*

- un exemplaire hieroglyphique du Livre des Morts appartenant à la Bibliothèque Nationale.* Paris: Leroux.
82. Niwiński, A. (1989) *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* (OBO 86). Friburg and Göttingen: Universitätsverlag and Vandenhoeck & Ruprecht.
 83. Munro, I. (2001) *Das Totenbuch des Pa-en-nesti-taui aus der Regierungszeit des Amenemope (pLondon BM 10064) (HAT 7).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
 84. Naville, E. (1914) *Papyrus funéraires de la XXLe dynastie, II: Le papyrus hiératique de Katseshni au Musée du Caire.* Paris: Leroux.
 85. Lucarelli, R. (2006) *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10th Century B.C.* (EU 21). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
 86. Allen, T.G. (1960) *The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago* (OIP 82). Chicago: The University of Chicago Press.
 87. Munro, I. (2006) *Das Totenbuch-Papyrus des Hor aus der frühen Ptolemäerzeit: (pCologne Bodmer-Stiftung CV + pCincinnati Art Museum 1947.369 + pDenver Art Museum 1954.61) (HAT 9).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
 88. Leemans, C. (1867) *Papyrus égyptien funéraire hiératique (T. 16) du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide* (Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide III/4). Leiden: Musée d'Antiquités.
 89. Neret, G. (1994) *Napoleon, Description de l'Égypte. publ. sous les ordres de Napoleon Bonaparte.* Köln: Taschen.
 90. Mosher, M., Jr. (1990) *The Ancient Egyptian Book of the Dead in the Late period: A Study of Revisions Evident in Evolving Vignettes, and Possible Chronological or Geographical Implications for Differing Versions of Vignettes.* PhD Dissertation, Berkley: Berkley University, California.

Информация об авторе

Николай А. Тарасенко, доктор исторических наук, Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, Киев, Украина, 01001, ул. М. Грушевского, д. 4, niktarasenko@yahoo.com.

Information about the author

Nikolay A. Tarasenko, Dr. of Sci. (History), A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine, 4 M. Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine, niktarasenko@yahoo.com.

УДК 271.72

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-112-129

Вера versus культура? Один армянский пример и общая христианская модель

Александр С. Агаджанян

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; grandrecit@gmail.com*

Аннотация. Первая задача статьи состоит в анализе конкретного религиозного движения реформационного направления внутри Армянской Апостольской церкви, изученного на полевых материалах 2000-х и 2010-х гг. Вторая задача статьи – в том, чтобы опереться на данный конкретный пример для попытки выявления, с использованием материалов из других движений реформистского плана, некоего универсального паттерна внутри христианской традиции – обостренного напряжения между принципом «чистой веры» и этнонациональной культурой.

Ключевые слова: Армянская апостольская церковь, «Братство», христианство, вера, культура

Для цитирования: Агаджанян А.С. Вера versus культура? Один армянский пример и общая христианская модель // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 4. С. 112–129. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-112-129

Faith versus culture? An Armenian example and a general Christian pattern

Alexander S. Agadjanian

Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia; grandrecit@gmail.com

Summary. The article pursues two tasks: the first is to analyze history and practice of a reform-oriented religious movement active within the Armenian Apostolic Church at the end of the twentieth and the beginning of the twenty-first centuries; the second task is to use this Armenian example, and to com-

pare it with other cross-cultural material, in order to hypothesize the existence of a trans-local and trans-national Christian pattern of the structural tension between the “pure faith” and the ethnonational culture.

Keywords: Armenian Apostolic Church, “Brotherhood”, Christianity, faith, culture

For citation: Agadjanian, A.S. (2019), “Faith versus culture? An Armenian example and a general Christian pattern”. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 112-129. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-112-129

Один армянский пример: «Братство любящих церковь»

«Братство любящих церковь»¹, согласно официальному историческому нарративу, возникло в Османской империи, в Киликии, в 1880 г. и было частью религиозного ревайвала, вызванного быстро распространяющимися протестантскими миссиями². Можно сказать, что Братство возникло *и* под влиянием этого протестантского движения, *и* как ответ на него изнутри Армянской апостольской традиции, как возрождение внутри церкви, точнее – на ее границе; т. е. как в некотором смысле отрицание армянской церковной традиции и одновременно ее утверждение.

По сути, программа Братства была именно *ревайвалистской* в протестантском духе: активная евангелизация и миссия, перевод библии на современный язык, безусловная мирянская ориентация и т. д. Распространившиеся по Османской империи общины Братства активизировались после геноцида 1915 г. и рассеялись вместе с армянами по Ближнему Востоку и за его пределами. В советскую Армению небольшие группы Братства попали в ходе послевоенной репатриации, начиная с 1948 г.; это были сначала полуподпольные

¹ Полное название: Hay Arakenakan Ekeghetsu Ekeghasirats Ekhpairakts'ut'yun – «Братство любящих церковь, при Армянской Апостольской церкви». В дальнейшем в данной статье – Братство.

² Я основываюсь в этой статье на интервью и наблюдениях, сделанных в 2009–2014 гг. в ходе полевых исследований, проведенных в течение нескольких длительных пребываний в Армении. В кратком изложении истории Братства я опираюсь на ее официальную версию, изложенную руководителями организации и содержащуюся в брошюрах и на вебсайте <http://bclaac.org/>, а также на подробное интервью с его лидером Гамлетом Захаряном от 06.10.2009. Более подробный анализ Братства как части постсоветского религиозного и общественного контекста содержится в другой моей статье: [1].

группки по 3–4 человека, которые стали действовать более открыто после смерти Сталина, а затем, начиная с 1960-х гг., сложились уже несколько групп в разных городах страны. Интересно, что изначально это была в основном тюркоязычная репатрианская среда, и только со временем, начиная с середины 1970-х гг., со сменой состава, с приходом в общины Братства большого количества местных городских жителей, происходила ее постепенная языковая арменизация. Братство попало в поле зрения советских спецслужб; оно было также в двойственных отношениях с официальной церковью, которая смотрела на Братство с подозрением. В конце 1970 – начале 1980-х гг. община (или, точнее, ее отдельные малые группы) стала быстро расти, в значительной степени за счет местной интеллигенции, и этот рост вписывался в то общее явление, которое иногда называется «религиозным возрождением» позднесоветского времени³.

Братство с точки зрения его культурной и религиозной повестки и с точки зрения идентичности его членов всегда оставалось «на границе» – и в силу своего диаспорного происхождения, и в силу своей традиционной формальной принадлежности Антилиасскому католикосату, базирующемуся в Ливане (а не Эчмиадзину, где находится престол Католикоса всех армян), и в силу особого духа и некоторых дополнительных практик, не вписывающихся в армянскую апостольскую традицию. Братство было организовано как мягкая сеть небольших местных групп вокруг небольшой лидерской группы в Ереване; в годы подъема Братства его лидером стал Гамлет Закарян, по профессии физик-ядерщик. Можно сказать, что Братство было сразу в нескольких смыслах вызовом в целом политически сервильной и обмирщенной Армянской церкви советского времени; но в значительной мере вызовом *изнутри*, поскольку общинники, каждый индивидуально, все же ассоциировали себя с церковью, посещали ее богослужения, соблюдали ее обряды. Но Братство было вызовом и советской системе в целом, для которой любая независимая форма социальности, не вписывающаяся в установленную и контролируемую номенклатуру, была неприемлемой. По словам лидера Братства, тогдашний армянский католикос Вазген I был вдохновлен встречей с представителями общины в 1981 г. и даже подарил общине большое количество книжек Нового Завета карманного образца, однако через полгода сообщил о своем реше-

³ Члены Братства в 1970–1980-е гг. часто бывали в Москве и даже проводили там значительное время, общаясь с интеллигентской православной средой; в частности, прочные связи сложились с кругом о. Александра Меня.

нии прекратить отношения с Братством, сославшись в частной беседе на давление спецслужб⁴.

Затем последовал огромный исторический перелом в годы развала советской империи: «Карабахское движение», землетрясение 1988 г., независимость 1991 г., Карабахская война (1992–1994), глубочайший экономический кризис первой половины 1990-х гг. Это было время бурного взрыва активности Братства. Братство было теперь официально признано Эчмиадзином в специальном эдикте католикоса как институциональная часть церкви (хотя канонически прецедент такой институционализации не был определен или четко оформлен). В пору своего расцвета Братство объединяло десятки тысяч членов⁵. Оно генерировало сотни активных проповедников, ибо именно проповедь, евангелизация были главной корпоративной стратегией общины.

Уже во второй раз в течение XX в. развал империи – сначала Османской, а затем Советской – породил кризисную среду, где христианский *ревайвал* становился востребованным. В середине 1990-х гг., однако, этот пик проходит, начинается кризис роста и раскол внутри движения, затем – постепенное ослабление Братства. Из него уходят многие лидеры-проповедники, для которых Братство было ключевым моментом становления, источником роста и самореализации. Интересно отметить, куда ушли эти самые активные члены Братства: одни стали священниками Армянской церкви, другие – лидерами протестантских групп, третьи – членами политической и культурной элиты. Можно сказать, что на переломном этапе национальной истории Братство было не только «котлом» христианского возрождения для тысяч неопитов, но и школой гражданской активности и, в некотором смысле, ресурсом социального капитала.

Этос и практика Братства, как уже было сказано, отражали его пограничность и реформистскую направленность. Община претендовала на верность армянской традиции, в целом подчеркивала свой безусловный национализм, особенно в период патриотического подъема конца 1980-х – начала 1990-х. Эти национальные эмоции сочетались с христианским реформизмом, бывшим вызовом армянскому церковному мейнстриму. Такое сочетание кажется совершенно естественным. С одной стороны, мы видим отказ от того, что

⁴ Интервью с Г. Закаряном; схожая версия повторена Закаряном в другом интервью, где он добавляет, что запрет на существование Братства пришел из Москвы: [2 с. 61].

⁵ Согласно лидерам движения, в начале 1990-х гг. на пике популярности Братство включало до 150 000 членов, что может быть преувеличением.

активные члены Братства считали обмирщенной, обрядовой церковной рутинной, в пользу того, что они считали изначальной, аутентичной, эмоциональной духовностью. С другой стороны, именно такая, эмоциональная, неофитская религиозность могла стать ферментом активного патриотизма, заново конструирующего независимую, постимперскую нацию. Но это соположение и созвучие национально-культурного и религиозно-обновленческого регистров может быть и структурным напряжением, к которому мы вернемся во второй части статьи.

Но обратимся к главным характеристикам Братства как активного христианского движения. Вот его главные черты. Прежде всего, это уже упомянутый акцент именно на духовности, на внеинституциональной, неформальной вере, искренней спонтанной эмоциональности – в противовес рутинной обрядности, доминирующей в традиционном церковном институте. Во-вторых, это акцент на миссии, на проповедничестве, на попытке вовлечения и даже обращения широких слоев общества – в противовес холодной пассивности церковного института. В-третьих, это смещение центра тяжести христианской жизни от священства к мирянам, от таинств к проповеди (притом, что литургия с евхаристией, другие обряды и само священство не отрицались); от обряда к евангельскому тексту (было создано много воскресных школ и молодежных евангельских групп); от строгой церковной иерархии – к горизонтальной сети полуавтономных общин; сильный акцент на живой, добровольной солидарности, особенно в малых группах. Не отрицая традиционной обрядности армянской церкви, Братство вводило и даже изобретало новые практики – например, индивидуальные и публичные исповеди на собраниях, исполнение церковных гимнов из собственного сборника, не принятого в «большой» церкви, и т. д. (более подробно см. в [1]).

Все это сильно отличалось от официальной церкви и сильно напоминало протестантизм евангелического типа. Вполне естественно то, что критики Братства и обвиняли его в протестантизме, и это стало частью информационной кампании против него. Такое балансирование на границе традиции в конце концов и стало причиной упоминавшегося выше раскола середины 1990-х гг.: это был своего рода кризис групповой идентичности, взорвавший Братство изнутри, и совсем неслучайно, что, выходя из Братства, активисты уходили либо в традиционную армянскую церковность, либо в протестантские общины.

В чем была, на мой взгляд, суть вызова, брошенного Братством, если посмотреть на него внутри армянского религиозного контек-

ста? Армянская церковь была и остается в высшей степени спеленной, спаянной с армянской культурой, с армянской нацией и с армянской системой светской власти. Исторически сложилось так, что Армянская церковь стала квинтэссенцией культурной традиции. Кроме того, в период отсутствия государственности – по крайней мере, несколько столетий между исчезновением Киликийского царства и обретением независимости в 1918 г. – Армянская церковь также выполняла светские функции управления (например, в Османской империи) и пыталась быть частью светской публичности и политики (в Российский и советский имперский периоды)⁶.

После получения Арменией независимости в 1991 г. церковь стала позиционировать себя именно как символ национальной культуры, скрепленный государственным авторитетом (см., в частности [3; 4; 5]). При этом уровень соблюдения собственно христианских практик остается довольно низким даже согласно простому наблюдению и согласно основным социологическим индикаторам религиозности (например, по сравнению с соседней Грузией) [6]. И вот в этой ситуации появилось движение, которое провозглашало именно *духовное* возрождение армянского христианства на основе «аутентичной веры», фактически противопоставляя себя культуроцентристской и связанной с истеблишментом господствующей религии – при этом не столько отрицая связь христианства с «нацией», сколько стремясь резко оживить, актуализировать эту связь – именно на основе аутентичной, «живой веры».

Я бы хотел обратить внимание на наметившееся здесь дискурсивное напряжение между «верой и культурой»; оно кажется интересным и продуктивным. Насколько рискованно такое противопоставление в нашем случае? Не будет ли акцент на полюсе «веры» (или «живой веры»), к которой тяготеет самосознание всех ревай-валистских движений протестантского стиля, означать неправовер-

⁶ Епископ Саак, в начале 2010-х гг. ректор Эчмиадзинской семинарии, говорил мне о «вторичной традиции» армянской церкви, которая, по его мнению, сложилась в XVIII–XIX вв. и заключалась в том, что церковь превратилась в светский институт, и эта эволюция означала «утрату веры». Привожу целиком его слова: “I think that there is no fire of faith in the Armenian nation. That sort of faith I keep mostly for poor classes and rural areas, but in the cities I think it is more the Church that is a custom, a tradition, a national institute, something that is keeping our history, it is a color of our national life, rather than a living faith”. [Я думаю, что в армянской нации недостает огня веры. Они могут встречаться, на мой взгляд, среди бедных слоев в сельской местности, но в городах речь идет скорее не о живой вере, сколько об обычае, традиции, национальном институте, который сохраняет нашу историю, колорит нашей национальной жизни] (Интервью: 15.11.2009).

ное забвение других качеств Братства, о которых я говорил выше? Например, следует помнить, что в Братстве было много представителей интеллигенции, носителей культуры в «высоком», элитном смысле. В то же время, как было сказано выше, одним из важных мотивов в Братстве было армянское национальное самоутверждение: ведь национальная идея была главным, абсолютно доминирующим нарративом конца прошлого – начала нынешнего столетий, и это отразилось даже в обрядовых практиках Братства⁷. И мы не можем сказать, что проповедники и члены Братства отрицали центральное место армянской культуры внутри своей корпоративной идентичности. Все это верно; но верно и то, что все же главным *ферментом* культуры была для членов Братства вновь обретенная *вера*, и этот акцент неизбежно отрывал их от рутинной культурной колеи, проторенной доминирующей церковной традицией.

Попробуем разобраться в этом более внимательно.

Интересно, что самоназвание армян в его, так сказать, христианском модусе звучит как *hay khristonya* (Հայ քրիստոնյա – «армянин-христианин»), тогда как слово «верующий» (հավատացիլ – *havatats'yal*) чаще всего применяется к протестантам и по смыслу связано со словом «сектант» (աղանդավոր – *aghandavor*) [7]⁸. «Евангелический» тип верующего противопоставлен и народной/фольклорной религии с ее глубокой культурной укорененностью (то, что можно назвать народной, или вернакулярной, религией), и национальной, официальной религии, которая тоже встроена в национальную культуру, хотя и в другом смысле – скорее в господствующий, властный культурный нарратив. В 1990–2000-е гг. национальная церковь боролась с фольклорной религией как с маги́ко-окульти́змом отклонением от канонической нормы, но при этом сама национальная церковь оставляла мало места для спонтанной, живой веры в том духе, которая считается истинно, аутентично христианской в евангелической среде и у реформаторов разных хри-

⁷ Я имею в виду, например, обряд *andastan* – освящение четырех сторон света, осмысляемое как защита страны и нации (наблюдение автора). Вопреки канонической традиции Братство выполняло этот обряд без священников, что являлось предметом резкой критики со стороны его противников.

⁸ При этом есть целый ряд других слов, которые означают сильную, подчеркнутую религиозность: *astvatsapasht* (благочестивый, преданный Богу), *srhapash* (поклоняющийся святым, святыням), *astvatsavakh* (богобоязненный). Слово *havatats'yal* (верующий) ассоциируется именно с теми верующими Апостольской церкви, которые воспроизводят этот «евангелический» тип.

стианских деноминаций. Если рассматривать «чистую веру» как некий определенный идеальный тип религиозности, то мы приходим к выводу, что в нашем случае этот тип может быть противопоставлен и официальному церковному типу, и фольклорному (вернакулярному), и сквозь эти напряжения мы видим противопоставление веры и культуры в более широком смысле.

Братство интересует меня именно как сложный случай, когда оппозиция «вера vs. культура» проявляется *внутри* традиции и выходит на границы идентичности, не переходя, однако, этой границы ни в плане самосознания, ни в сакраментальном смысле, – поскольку при всех отличиях в *этосе* и *практике* члены Братства всегда провозглашали неукоснительное следование таинствам Армянской церкви. Мы имели бы дело с более явным и простым случаем такого противостояния «религиозного» и «культурного», если бы, например, посмотрели на чисто протестантские движения, особенно общины армян-пятидесятников (внутри и за пределами Армении). У армянских пятидесятников оппозиция «вера vs. культура» проявляется особенно остро и драматично: в условиях доминирования в обществе национально-культуралистского нарратива пятидесятники выглядят (по крайней мере, на первый взгляд) почти как инопланетяне, как «безродные космополиты» и воспринимаются массовым сознанием если не как предатели национальной идеи, то по крайней мере как странное и чуждое явление⁹. Поэтому понятно, что мотив «ослабленной армянскости» часто неотделим от обвинений Братства в родстве с протестантскими сектами; и тенденция к такому сближению, как я уже говорил выше, безусловно, была – и само происхождение общины, и переход части активистов в протестантизм после кризиса 1990-х гг. об этом свидетельствовали вполне красноречиво.

Попытка обобщения: общехристианская модель?

Опираясь на армянский пример, я позволю себе некоторые более общие рассуждения относительно того, что я называл противостоянием веры и культуры. Если говорить только о христианской среде, то, похоже, что именно пятидесятнические и харизматические движения в силу своей, так сказать, *религиоцентричности*

⁹ О парадоксах армянской протестантской идентичности см.: [8]. Об армянских пятидесятниках и диалектике культурного разрыва см. также: [9].

содержат в себе самый мощный импульс, направленный *вовне* культурного контекста, на разрыв с ним. Примеры, собранные в книге под редакцией М. Пеклманса и опирающиеся на материал постсоветских стран, ясно показывают, как этот более или менее радикальный разрыв с культурной традицией происходит как следствие индивидуальных и коллективных обращений (*conversions*) [10]. Этот разрыв означал довольно радикальный вызов доминирующему и даже растущему в регионе «примордиальному» этнорелигиозному нарративу, в рамках которого религия и национальная (этническая) традиция кажутся нерасторжимо слитыми. Конфликт виден в резкой критике со стороны традиционных религий в адрес этой новой, мобильной, вне-почвенной субъектности, основанной на опыте веры, в критике того, что видится с точки зрения традиции одновременно как «отступничество от культуры» и как религиозная апостасия. В сборнике М. Пеклманса мы встречаем много подобных примеров: это и чукчи, порывающие со старой системой верований; литовцы, выходящие из католичества; казахские уйгуры, покидающие ислам, и т. д.

Обращение по вере есть опыт отчуждения: носители сильного, эмоционального евангельского импульса, религии веры – те же самые пятидесятники – резко подчеркивают, «фиксируют» этот разрыв с культурной традицией. Здесь есть своего рода *стратегия* отчуждения: происходит изобретение новой идентичности, основанной в значительной мере на идее само-исключения, само-отказа. В сущности, резкое, драматическое обращение включает в себе аскетический импульс отказа от мира, а значит, и от всех культурных атрибутов этого мира. Конечно, параллельно с идеей отказа возникает идея завоевания мира – завоевания ради его спасения. По сути, разрыв с миром, этот опыт «отрыва-от-корней», «отрыва-от-почвы» есть прорыв к антиструктуре (в категориях Виктора Тернера), к некоей изначальной, универсальной аутентичности. Евангелизм как бы «преодолеывает» культуру (причем как местную «народную» культуру, так и Культуру в высоком, элитарном смысле); можно сказать, что происходит некая культурная редукция, сбрасывание культурных одежд-атрибутов и возвращение к бытию-как-таковому, как бы прорыв (временный) от онтического к онтологическому (в категориях Мартина Хайдеггера).

Естественным образом, в таком прорыве этнонациональная идентичность как бы снимается, «сворачивается». Вот как описывал очевидец знаменитый «ревайвал на Азуза-стрит» в 1906 г. – момент, принятый в историографии пятидесятничества как дата его рождения:

Не было абсолютно никакой расовой дискриминации. Присутствовали черные, белые, китайцы и даже евреи... Через некоторое время большинство присутствовавших были белые, но люди всех рас были всегда полностью интегрированы в богослужение [11 p. 99]¹⁰.

Сравним это описание с тем, что пишет о пятидесятничестве Саймон Коулмэн: взамен отторгаемой связи с культурной почвой создается «глобальная метакультура», которая выходит за пределы локальной и конфессиональной принадлежности и демонстрирует удивительное сходство в разных регионах мира» [12 p. 66–69]¹¹. И в том и другом случае перед нами примеры вызова культурной традиции и прорыва к новой идентичности.

Вот еще один яркий и относительно свежий пример: *case study* евангелической церкви в Гуанчжоу (Китай), который демонстрирует, как происходит формирование того, что можно было бы назвать «рас-культуренной социальностью». Происходит разрыв с традицией *женчин-гуанси* – дискурсивно-этической системой, предусматривающей традиционные ханьские добродетели, такие как «человечность» и «чувство», и прочную включенность в старые социальные сети. Иначе говоря, это разрыв с системой связей, предполагающей классический обмен дарами и взаимные обязательства, пронизывающие всю традиционную культуру отношений. Вместо этой старой китайской традиции «обмена дарами» вводится евангелический этос, основанный на «живой вере» и чистой духовности; этос, предлагающий «чистый дар», и община строится уже на новой основе и противопоставляет себя остальному обществу. Мы можем с осторожностью сформулировать это так: через «механизм веры» происходит высвобождение индивидов из всеохватывающей нормативно-нормальной системы унаследованных социальных категорий [13 p. 443–459]¹². Личность как бы высвобождается от груза собственных

¹⁰ В оригинале: “...there was a total absence of racial discrimination. Blacks, whites, Chinese and even Jews attended... In a short while the majority of attendants were white, but always there was complete integration of the races in the services.”

¹¹ В оригинале: “...global Charismatic ‘metaculture’ that transcends locality and denominational loyalty and displays striking similarities in different parts of the world.”

¹² Вот что говорит один китайский респондент: “Relatives and friends – as one woman said – I owe them. It’s the question of *renquin*. I have to pay them back. But believers, that’s different. They help because of spiritual reasons; they are taught to give to others. So, it’s not a matter of paying back”. Перевод: «Как говорит одна женщина: “Родственники и друзья – я им обязана. Это вопрос *женчин* [«человечности» в традиционном «китайском смысле»]. Я должна им отплатить. Но с верующими – по-другому. Они помогают друг другу из духовных побуждений, их учат отдавать другим. Т. е. это не вопрос возвращения долга» [13 p. 450].

унаследованных статусов и характеристик, но сразу же включается в новый тип социальности, основанный – как это воспринимают адепты – на «чистой вере».

Подобным же образом, хотя в совершенно ином контексте общества *эве* (Ewe) в Гане Биргит Мейер описывает, как через обращение в пятидесятничество происходит высвобождение «новой личности» из пут традиционных семейных и родственных связей, вплетенных в старую картину мира. В отличие от китайского случая, в Западной Африке этот процесс сопровождается ожесточенной «очистительной» войной с магиико-колдовскими практиками, понимаемыми в жестких категориях зла и греха [14].

Возвращаясь от пятидесятничества к случаям, которые ближе к нашему, армянскому, примеру, отметим, что и внутри «старых» конфессий мы можем найти тот же самый вектор, хотя и, конечно, не столь радикально выраженный – вектор разрыва, который сопровождается риторикой и сознанием возрождения духовной аутентичности, которая ставится выше ценностей культуры. Таково, например, харизматическое обновление в римском католицизме: попытка вдохнуть новый, «духовный», смысл, скажем, в понятие *Polak-Katolik* (поляк-католик), аналогичное по своему значению упомянутому выше *hay khristonya* (армянин-христианин) [15]. Сходные вещи можно найти в других католических средах: скажем, в тех бразильских приходах, где католики пытаются отмежеваться от культурной традиции афро-бразильского синкретического спиритулизма [16 р. 101–102]¹³.

Верно, что в этом процессе разрыва с культурой есть диалектика: этот разрыв и прорыв к антиструктуре в конце концов (и это отлично показано Тернером) приводит к созданию новой структуры и новой культуры, новой иерархии и новых отношений власти. Стратегия разрыва, *вовнемирности*, самоизоляции сменяется поисками адаптации и новой ин-культурации. Намеренные, сознательные культурные аутсайдеры пытаются преодолеть отчуждение. Неслучайны, например, попытки русских протестантов выстроить национальную, автохтонную историю духовного христианства, опираясь на память о стригольниках, жидовствующих, нестяжателях, беспоповцах, духоворах, молоканах и хлыстах¹⁴. Интересно, что армян-

¹³ Этот пример, на первый взгляд, особого рода: культурно-раскрепощающим началом было то, что Дж. Бурдик называет «связью через страдание» (*the bond of suffering*), которая складывается через обряды исцеления. Однако страдание и исцеление, как скрепляющие начала «рас-культуренной социальности», суть частые тропы, вписывающиеся в технику «духовного обновления». См. также: [17 р. 139–152].

¹⁴ О.А. Васильева нашла эти попытки ин-культурации в текстах современных русских протестантов: [18].

ские протестанты «укоряют» себя сходным образом, находя истоки «духовного христианства» в средневековых движениях, которые официальный церковный институт раздраженно отвергает и как религиозные ереси, и как культурное отщепенство¹⁵. Есть и другие примеры, когда, например, русские пятидесятники и харизматы намеренно идут на сближение с православием, пытаясь обнаружить в нем свои истоки и всячески подчеркивая свой *местный*, а не чужой (западный, «глобальный») генезис (см., например: [19; 20]). Между прочим, акцент на автохтонности пятидесятнических и харизматических движений – в противовес тезису об их «импортном» происхождении – за последние два десятилетия стал общим местом и во внутреннем дискурсе этих движений в странах «глобального Юга», и в академической литературе [21].

Тем не менее стратегия на укоренение отнюдь не снимает остроты разрыва, по крайней мере на уровне индивидуального переживания; напротив, ее появление можно считать следствием этой остроты, стремлением смягчить боль разрыва. Сущствует тезис о том, что «взрыв веры» может быть следствием местных потребностей той или иной группы, членам которой нужно смысловое, символическое оправдание (легитимация, в категориях Питера Бергера) этих потребностей. Бывает и так (это многократно описано на материале Латинской Америки или Африки), что обращение в пятидесятничество или создание харизматической церкви происходит на основе целой компактной этнической группы, как правило, статусно относительно приниженного меньшинства; в случаях такого коллективного обращения, прямо мотивированного ожиданием социального *upgrading* и прочих благ, можно и не обнаружить компонента индивидуальной веры, а значит, и интересующего нас феномена противостояния веры культуре. Впрочем, такие случаи отнюдь не исключают «импульс веры», привнесенный извне тем или иным способом; или хотя бы наличия соответствующей обосновывающей риторики. Следовательно, каждый случай требует самостоятельного тщательного изучения: в процессе обращения «культура» может быть «и инструментом, и препятствием» [22].

Есть поразительные примеры, подобные тому, который подробно анализирует Джоэл Роббинс: христианский харизматический *revival* в 1970-е гг. произвел глубокий перелом в общине *Urapmin* (Папуа Новая Гвинея). Принятие этоса безусловной веры и связанных с нею христианских категорий греха, смирения, усечения воли про-

¹⁵ Ср. интерес армянских протестантов к средневековым движениям павликиан и тондракийцев как к собственным предшественникам: [8].

изошло не посредством синкретизма с этосом местной культуры, но через отрицание этого последнего (по крайней мере, на первых порах). В результате сложилась парадоксальная ситуация, когда две системы ценностей и две системы морали сосуществовали параллельно: «...традиционные... моральные и общественные ценности провозглашают невозможность жить христианской жизнью, а христианство отвергает традиционно принятую моральную рутину как греховную» [23 р. 36]. Роббинс далее показывает, как христианство, понятое именно как религия веры, становится вызовом традиционной культуре во всей ее совокупности. Нечто подобное – очистительную работу над собой постсоветских (в частности, армянских) пятидесятников, воспринимающих борьбу с «суевериями» народных святых как войну со злом, – описывает на своем материале А. Панченко [9].

Джоел Роббинс связывает субверсивную роль христианства в подобных случаях со следующим рассуждением: интересно, задумывается он, почему христианство в подавляющем большинстве случаев не было объектом антропологии, не привлекало интереса антропологов? Отчасти потому, говорит Роббинс, что христианству, связанному с гегемонистской западной культурой и культурой самих исследователей, не хватало качества «экзотического другого». Но, кроме того, продолжает Роббинс, это происходило потому, что христианство воспринималось как нечто *вне-культурное*, не могущее быть основой цельной культуры, нечто в значительной мере даже культуро-отвергающее, контркультурное, бросающее вызов культуре [23 р. 30]. Роббинс догадывается, разумеется, что такое представление о христианстве есть само по себе культурная конструкция, связанная с его (а) протестантской и (б) современной интерпретацией. Именно Реформа и именно Модерн высвободили и усилили в историческом средневековом христианстве такие темы, как «вера» и «духовность», противопоставленные материальной, пропитанной культурой рутине.

И здесь, собственно, я подхожу к последнему звену в цепочке моих рассуждений. Действительно, в большинстве христианских форм, восходящих к протестантской Реформе (а армянское движение, с которого я начал, несомненно, содержит в себе этот фермент), наличествует этот вызов культуре (и культу, как ее религиозному деривату¹⁶). Здесь невозможно не вспомнить классическую теорию

¹⁶ Этот последний аспект – упрощение культа в протестантизме, споры вокруг обрядов и связь обряда (культа) и культуры – конечно, отдельная тема, которая не может быть здесь рассмотрена даже и в кратком виде.

церкви и секты Эрнста Трёльча, согласно которой христианские протестантские секты представляют собой примеры периодической встряски через энергию возврата к «живой вере» частично оцепеневшего, омертвевшего тела церкви [24]. Но церковь как институт коррелирует с телом культуры в целом, и потому «импульс веры» отчасти высвобождает и от культурного обихода. Конечно, как я уже отметил выше, этот импульс «чистой веры», этот прорыв к антиструктуре в конце концов формирует иную, новую культуру. Но самый этот импульс, по-видимому, есть общий христианский паттерн, который транслокален, а потому транскультурен по своей природе.

Всем хорошо известна лютеровская формула *sola fide* ([оправдание] только верою); мы знаем его произвольный и потому в некотором смысле скандальный перевод новозаветного фрагмента Рим 3:28 с добавленным словом *allein* («только»): «...der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, *allein* durch den Glauben» («...человек оправдывается *только* верою, независимо от дел закона»). Вера была для Лютера главным аргументом в споре и с «римским лицемерием», и с народными «суевериями», но в то же время и с Эразмовой высокой ученостью. И снова мы вынуждены отметить сложную диалектику по отношению к культуре: прорываясь ко всеобщему, аутентичному христианскому принципу веры, Лютер даже и самим фактом своего перевода Библии делатинизировал христианство и создавал его особую, германскую версию.

В конце концов, если пойти еще дальше, зерна *импульса веры*, выводящего за пределы культурной данности, зерна этого универсализма заложены в самой сути изначального христианского меседжа; этот мотив совершенно явно звучит в евангельском «нет ни эллина, ни иудея», а также в стремлении преодолеть Закон, который, если вдуматься, может служить и метафорой культуры¹⁷.

¹⁷ «Чистая вера» – не единственная движущая сила, ведущая к выходу за пределы сложившейся культуры; есть еще одна такая сила – «чистый разум». «Чистый разум» есть тот самый Логос, который идеально-типически противопоставляет себя Мифу. Разум, среди прочих его плодов, приводит к «естественной религии» Дэвида Юма, «религии в пределах разума» Иммануила Канта и общему современному процессу, названному Максом Вебером *Entzauberung* (расколдовывание). Расколдовывание – это тоже в каком-то смысле раскультурирование; конструирование внекультурных, претендующих на всеобщность, формально-рациональных принципов. Вера, однако, в отличие от разума приводит к иному вектору раскультурирования – хотя и она тоже, как и разум, стремится освободиться от «колдовских чар» культуры (ее «суеверий»), но при этом опереться на иной, иррациональный опыт, который часто называется опытом покаяния и преображения (μετάνοια).

Учитывая наличие такого импульса, было бы неверно, как это делает Талал Асад, считать «религию», ее идеальную современную модель сконструированным, изобретенным феноменом, имеющим только модерное и крипто-протестантское происхождение – как бы придуманным духовным миражом, противопоставленным живой материи культуры, традиции. Вряд ли также разрыв религии и культуры, как пишет Оливье Руа, есть только следствие глобального смешения, превращения религии в самостоятельный, культурно-не-связанный феномен (то, что Руа называет *holy ignorance* или *cultural dis-embedment* современных религий) [25]. В действительности, как мне кажется, «прорывы», описанные выше, являются постоянным фактором христианской истории.

Не вступаем ли мы здесь на опасный путь, ведущий к эссенциализации? Пожалуй, нас эта опасность не должна пугать: ведь мы только полагаем вполне допустимым и естественным, что некоторые религиозные традиции – если позволить себе еще одну метафору – в силу особенностей своего *генезиса* приобретают то, что затем становится набором *генов*. Эти «гены» (разумеется, здесь нет никакого намека на биологию) могут быть скрытыми или молчащими, но тот или иной из них может стать явным, если религиозные акторы по тем или иным причинам склонны его оживить и использовать для своих религиозных конструкций. Эти религиозные акторы, или «культурные предприниматели» (*cultural entrepreneurs*), скорее всего, будут использовать в своем конструировании те элементы, которые дремлют в «генетической памяти» той или иной традиции.

Но зададимся еще одним вопросом: является ли подобная модель вызова культуре и выхода из нее чисто христианской? Мне кажется, что некоторые сходные механизмы есть и в других религиях. Одним из примеров может служить антикастовый (и потому «вовнекультурный») дух раннего буддизма, который впоследствии, в ходе долгой истории буддизма в разных культурах неоднократно оживлялся, подрывая существующую культурную и социальную гегемонию – вплоть до того, что уже в XX в. Бхимрао Рамджи Амбедкар призывал неприкасаемых *далитов* к массовому обращению в буддизм, чтобы вырваться из беспросветной для них кастовой структуры. По-видимому, *мировые* религии могли стать таковыми только потому, что несли в себе этот космополитичный, свободно конвертируемый заряд, релятивизирующий любую культуру и связанную с ней систему власти. Но понятие «импульс веры» не подходит к буддизму; оно схватывает некий особый, неповторимый паттерн, характерный для христианства, в нем потенциально заложенный и способный на периодическое оживление.

Историю армянского Братства, которая стала поводом для этих рассуждений, можно видеть как попытку переосмыслить армянскую идентичность изнутри, используя в качестве рычага этот заложенный в христианстве «импульс веры». Мы хорошо видели, что такая попытка даже без сознательной цели радикально порвать с культурой предполагает рискованное балансирование на ее границе, по крайней мере некоторый вызов существующему культурному и религиозному мейнстриму и поддерживаемой им системе культурной гегемонии.

Библиография/References

1. Agadjanian A. (2014) "The Religious Modernity of the Brotherhood: A New Face of Armenian Grassroots Christianity." In A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Popular Practice*, p. 71–90. Farnham: Ashgate.
2. Багдасарян А. Современные религиозные практики армян (на примере Нагорного Карабаха): Дис. ... канд. ист. наук. М.: МГУ. 2018. Bagdasarian, A. (2018) *Sovremennye religioznye praktiki armian (na primere Nagornogo Karabakha)* [Modern religious practices of armenians (the case of Nagorno-Karabakh)]. PhD Thesis in History. Moskva, MGU.
3. Tchilingirian, H. (2007) "In Search of Relevance: Church and Religion in Armenia since Independence," in B. Balci And Raoul Motika, eds., *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique*, p. 277–311. Paris: Maisonneuve & Larose.
4. Sarkissian, A. (2008) "Religion in Post-Soviet Armenia: Pluralism and Identity Formation in Transition", *Religion, State and Society*, 36 (2): 163–80.
5. Siekierski, K. (2014) "One Nation, One Faith, One Church: The Armenian Apostolic Church and the Ethno-Religion in Post-Soviet Armenia," in A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Popular Practice*, p. 9–34. Farnham: Ashgate.
6. Robia, Ch. (2010) "Religiosity and Trust in Religious Institutions: Tales from the South Caucasus (Armenia, Azerbaijan and Georgia)", *Politics and Religion*, 3 (2): 228–261
7. Antonyan, Y. (2011) "Religiosity and Religious Identity in Armenian: Some Current Models and Developments", *Acta ethnographica hungarica* 56 (2): 315–332.
8. Ohandjanian, A. (2014) "Evangelical and Pentecostal Communities in Armenia: Negotiating Identity and Accommodation" in A. Agadjanian, ed. *Armenian Christianity Today*, p. 91–124. Farnham: Ashgate.
9. Панченко А. «Дьявол не в санатории»: образы зла у постсоветских пятидесятников // Ж. Кормина, А. Панченко, С. Штырков, ред. Изобретение

- религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Европейский ун-т. 2015. С. 186–213. Panchenko, A. (2015). "D'iavol ne v sanatorii': obrazy zla u postsovetskikh piatidesiatnikov" ["Devil is not in a sanatorium': images of the evil among post-Soviet pentecostals"] in Zh. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov, eds. *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste* [Inventing religion: desecularization in the post-Soviet context], p. 186–213. Saint-Petersburg: Evropeiskii universitet.
10. Pelkmans, M., ed. (2009) *Conversion After Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, New York, Oxford: Berghahn Books.
 11. Synan, V. (1997) *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Grand Rapids, MI: Eerdmans
 12. Coleman, S. (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
 13. Fleischer, F. (2011) "For the Love of God: Finding Support in the Church-Community: a Case Study From China", *Religion, State and Society* 39 (4): 443–459.
 14. Meyer, B. (1999) *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe of Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.
 15. Siekierski, K. (2012) "Catholicism of the Holy Spirit: the Charismatic Renewal in Poland", *Religion, State and Society*, 40 (1): 145–161.
 16. Burdick, J. (1993) *Looking for God in Brazil: The progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley, U. of California Press.
 17. Lehmann, D. (2001) Charisme et possession en Afrique et au Brésil in: J.-P. Bastian, K. Rousselet, eds. *La globalization du religieux*, p. 139–152. Paris: L'Harmattan.
 18. Васильева О.А. Современный русский протестантизм: в поисках себя // Путь Востока. Культурная, этническая и религиозная идентичность: Материалы VII Молодеж. науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. Сер. "Symposium". Вып. 33. СПб.: С.-Петерб. филос. о-во. 2004. С. 96–100. Vasil'eva, O.A. (2004) "Sovremennyi russkii protestantizm: v poiskakh sebja" ["Contemporary protestantism: in search for the self"] in *Put' Vostoka. Kul'turnaia, etnicheskaia i religioznaia identichnost'. Materialy VII Molodezhnoi nauchnoi konferentsii po problemam filosofii, religii, kul'tury Vostoka. Seria "Symposium". Vypusk 33* [Path of the Orient. Cultural, ethnic and religious identity. Proceedings of the VII Young Scholars Conference on problems of Oriental philosophy, religion and culture. "Symposium" serial. Vol. 33], p. 96–100. Saint-Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo.
 19. Poplavsky, R. (2012) "Pentecostal Churches in Russia: Changing Self-Images and Inculturation in Tyumen", *Religion, State and Society* 20 (1): 112–123.
 20. Kuropatkina, O. (2012) "The 'New' Pentecostals and the Russian 'National Idea'", *Religion, State and Society* 20 (1): 133–144.

21. Anderson, A., Bergunder M., Droogers, A. & Van der Laan, C., eds. (2010) *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
22. Pelkmans, M (2007) "Culture' as a Tool and an Obstacle: Missionary Encounters in Post-Soviet Kyrgyzstan", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13: 881–899.
23. Robbins, J. (2004) *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society*. L.A.: University of California Press.
24. Troeltsch E. (1919) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. J.c.b.Mohr. (First edition).
25. Roy, O. (2009) *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*. Columbia University Press.

Информация об авторе

Александр С. Агаджанян, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6, grandrecit@gmail.com

Information about the author

Alexander S. Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; grandrecit@gmail.com

УДК 271-264

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-130-145

Нежданный, спрятанный, тайный сын: календарный аспект сравнительной мифологии героя и трикстера

Гарегин С. Вртанесян

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; veges2011@yandex.ru*

Аннотация. В работе исследуется один из аспектов календарного мифа – семантика вставного времени. Показано, что в некоторых традициях (буряты, коми, обские угры и др.) вставной месяц в календарях, основное назначение которого состоит в упорядочении счета и учета времени, прямо соотносится с образом тайного, спрятанного и неожиданного сына. Этот образ по ряду мотивов и структуре сопоставим с евангельским образом Иисуса, а также с героями евразийских эпосов, призванными спасти свой народ с наступлением конца света.

Ключевые слова: календари народов Урала и Сибири, вставной месяц, тайный сын, Иисус, герой, трикстер

Для цитирования: Вртанесян Г.С. Нежданный, спрятанный, тайный сын: календарный аспект сравнительной мифологии героя и трикстера // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 4. С. 130–145. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-130-145

Unexpected, hidden, secret son: the calendar aspect of the comparative mythology of hero and trickster

Garegin S. Vrtanesyan

*Russian State University of the Humanities,
Moscow, Russia; veges2011@yandex.ru*

Abstract: The paper explores one of the aspects of the calendar myth – the semantics of inserted time (month). In some traditions (Buryats, Komi, Ob Ugrians, etc.) the purpose of such insertion into the calendars is maintaining the order of the time count, and therefore, the order of universe. Such adjust-

ing of calendar directly correlates with the image of the secret (hidden) and/or unexpected son. This image is close in its many motives with the gospel story about Jesus, as well as about other Eurasian epic heroes, whose function is to save their people at the end of the world.

Keywords: calendars of peoples of the Urals and Siberia, the intercalary month, secret son, mythical heroes, trickster, Jesus

For citation: Vrtanesyan, G.S. (2019), "Unexpected, hidden, secret son: the calendar aspect of the comparative mythology of hero and trickster". *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 130-145. DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-130-145

В типичном изображении «Тайной вечера» перед нами 12 апостолов, сидящих справа и слева от Спасителя. Для людей, выросших под сильным влиянием григорианского календаря, число учеников Иисуса кажется естественным и особых вопросов не вызывает. В библейских текстах число 12 достаточно часто используется (см., напр.: [1 р. 4]), но такое числовое сочетание ($12 + 1$) никак не акцентируется. При этом известно, что оно встречается в других культурных контекстах. Примеры многочисленны, приведем лишь некоторые. В Одиссее (песня 9 стк. 195): «Спутникам верным моим повелел я остаться на берегу, близ корабля и его сторожить неусыпно; с собой же взявши двенадцать надежных и самых отважных, пошел я», – т. е. Одиссей и его спутники составляют то же числовое сочетание $12 + 1$. Самое раннее название эпической поэмы «Песнь о Роланде» – «Роланд и 12 пэров», и та же схема сохранена и для мавров (врагов) – племянник Марсилия и его соратники [2 тирады 42, 43, 67–70]. Торос II, царь Киликийской Армении (XII в.), бежал из плена и с помощью епископа Эдессы собрал отряд из 12 воинов и вернул себе отцовский трон [3 Т. 3 кн. 16].

При этом интересно, что число образов в сюжете «Тайной вечера» вполне соотносится с древними календарными практиками. Действительно, параметры обращения основных небесных светил, Луны и Солнца, не дают возможности полного совмещения лунных и солнечных календарей. Если вести учет времени по сидерическим (27, 3 суток) лунным месяцам, то годовой солнечный цикл будет равен 13 месяцам и примерно 10 суткам. При среднем значении синодического лунного месяца (29, 53 суток) это составит 12 месяцев и примерно 11 суток. Использование дополнительных месяцев в календарях древнейших речных цивилизаций – Китая, Междуречья, Египта – было известно как минимум со II–III тыс. до н. э. В их основе лежал 12-месячный год (12×30) с периодически вставляемым

13-м месяцем. Длительность такого месяца и частота его вставки могли быть разными [4 с. 19]. В традиционных календарях Сибири и Дальнего Востока также было известно использование вставных месяцев. Их вставка могла производиться на стыке основных сезонов года (зима – лето) или была приурочена к зимнему солнцестоянию.

Название вставного месяца, процедура его вставки в календарях народов Урала, Сибири и Дальнего Востока описаны в моей работе [5 с. 112–116]. Было показано, что семантика вставного месяца в календарных мифах у некоторых народов Урала, Сибири и Дальнего Востока сводилась в первую очередь к выделению аспекта его «безродности» и рождению «из тьмы», с противопоставлением его «законному» календарному циклу в 12 месяцев. В этом смысле они созвучны с ведийской календарной практикой, в которой добавочный 13-й месяц считался рожденным «в придачу»: в гимне Варуне (Ригведа 1.25.8) «знает тот, чей завет крепок, двенадцать месяцев с потомством, он знает того, кто рождается в придачу». Соотнесение Варуны с низом (тьма), водой и западом дает основание говорить о типологической близости, возводящей происхождение вставного месяца из ниоткуда («тьма = утроба = вода», с семантикой неравенства, ущербности) [5 с. 114–118]. Вставным месяцем в некоторых древних календарях западных славян был «малый февраль», также имеющий семантику неполноценного («рожденный в углу») [6 с. 183]. В то же время, например, в авестийских календарях выделяли особо «благую пятерку» дней, дополняющих 360-дневный календарь до годового [4 с. 332] (365 дней). Солярный календарь кумранской общины содержал 364 дня (7×52) и, возможно, предусматривал какие-то процедуры вставки времени, но достоверных сведений об этом нет [7 с. 132–133], соответственно их семантика остается нераскрытой.

В биографии Иисуса есть отражение еще одного распространенного евразийского мифа – мифа о непорочном зачатии или же позднем сыне бездетной пары. Древнейшие образы этого круга из Западной Евразии датируются временем не позднее начала I тыс. до н. э. (подробности его рождения см., например: [8 с. 168–200]). Чаще всего такой герой рожден в отсутствие отца (из бедра, подмышки, колена и др.). Он родовит, но последний в роду. Он одинок и быстро растет (день равен году). В детстве он изолирован от социума (немота, долгий сон и др.). Во время игр он нечаянно калечит или убивает своих сверстников. Сочетание неуклюжести и силы создает ему репутацию неумехи в занятии, являющимся основой хозяйства социума (охота, рыболовство, скотоводство и т. д.). От-

данный в учение к пастухам, он по ошибке пригоняет вместе со стадом и диких животных, которых затем отпускает. Он «управляет» погодой, убивая чудовищ, приносящих засуху или наводнения, или беспощадно уничтожает дикое зверье, вредящее социуму. Он неуязвим, кроме некоторых частей тела (лопатка, пятка, глаз). Нередок мотив отрубания или калечения в детстве ног до колена (или пяток) герою или его сверстникам («обездвиживание»). Победив неузнанного отца (явной или скрытой ипостаси Громовержца), он проклят им и обречен на бездетность и вечную жизнь. К концу земной жизни он тяжелеет настолько, что его перестает «держат» земля, поэтому он уходит в пещеру, на небо, в другие края, на остров, дно водоема (озера) и т. д., с условием возврата в день конца света. Он периодически может покидать укрытие, проверяя состояние земли, куда вернется в «конце времен».

Наиболее известные из таких героев – Геракл, Мгер (Михр) Младший, Керсаспа (младший сын Триты из «Авесты»), Алба (кеты) и др. [9а с. 277; 9б с. 160; 9б с. 657–658; 10 с. 447; 11 с. 77]. Описания деталей зачатия или рождения героев редки. Во время зачатия Геракла три дня не всходило солнце (зимнее солнцестояние). Месяц Михраган («убийство» Михра, октябрь) [12 с. 59–70] связан с понятным мотивом «увядания» Солнца (осеннее равноденствие) и уходом «героя – солнца» в «скалу – тьму». Отметим, что характерные черты образа героя – пригон дикого зверья, калечение сверстников, предательство женщины (сестры, жены), убийство близких и др. – могут быть разнесены по разным поколениям героев. Важна и связь героев со стихиями воды и огня одновременно. Например, Трита, с прозвищем Аптя («связанный с водой»), родился из золы, брошенной в воду [9 Т. 2 с. 525–526]. Огонь и вода в календарном мифе «сочетаются» лишь в начале августа (Ильин день) [13 с. 62], когда грозовые проливные дожди «сбивают» Солнце на пике его мощи, знаменуя этим поворот погоды «на зиму».

Образ будущего спасителя (героя) известен в разных вариантах и у народов Урала и Сибири. Эпические герои сибирского круга описаны в алтайской, хакасской, шорской и бурятской традициях (подвиги, оружие, снаряжение, кони и т. д. [14]). Но мотивы бесплодности, бессмертия героя и его заточения в конце жизни в них практически отсутствуют. Они сохранились лишь в самых ранних вариантах алтайского эпоса: Алпамыш бессмертен («умереть души у него нет»), а проклятие тестя обрекает его на долгий сон [15 с. 141; 16 с. 14–21]. Бессмертен Алтай – Буучай. Жена и сестра предадут его, и он превращается в золотой камень [17 с. 38]. Обречен на бессмертие Картыга Перген [18 с. 25]. Чтобы спасти свой народ,

Ир Тохчын должен проснуться в «последний год мира» [19 с. 62]. Манги, сын создателя вселенной Хадау, в конце жизни уходит в *бун* (низ, тьма) или со своей женой Омоко превращается в камень (*орочи*) [20 с. 50]. Гал-Нурман рожден в отсутствие отца, бесы, прознав о его будущем могуществе, насылают на него чудовищ (комары, мыши, вороны со стальными клювами), которых он убивает, а затем он убивает в берлоге огромного медведя [21 с. 107–114]. Важная черта биографии героев – их «малая» (кратковременная) изоляция от социума в начале жизни. Это вынос младенца в лес или степь (Кир, Гэсэр); ссылка в горы (Мгер, Геракл); спускание в реку (Эдип, Саргон, Моисей) [8 с. 168–175]; «сидение сиднем» (Илья Муромец; также Младший Лидянгако у тундровых ненцев [22 с. 251] и Эрийдак-Буруйдак у долганов [23 с. 111–113]); прятание в шестиухом казане (герой шорцев Картыга Перген) [18 с. 12]; немота Ванды у нанайцев [24 с. 452]; спасение на острове (Кан Пюдей у алтайцев) [17 с. 160–161] и др.

В контексте сказанного ожидаем появления формального антипода «героя» – трикстера (он же – «культурный герой»). Основа трикстерского сюжета – борьба за выживание малого, подвижного, весьма изобретательного зоо(антропо)морфного существа с большим, неповоротливым, неуклюжим и старым «людоедом» (великан, «черт»). Античные трикстеры подробно описаны [25 с. 241–264], но целесообразнее опора на сибирские тексты [26; 27 с. 774–775; 28 с. 5–27; 29, с. 16–193; 30 с. 134, 358–377; 31 с. 245], так как в них аспект «культурного героя» отражен, но не доминирует. Из них складывается следующий образ трикстера. Это подвижное («верткое») существо малых размеров, сирота, приемыш или существо из «ниоткуда» (тьмы). Он склонен к оборотничеству, принимает образы лисы, медведя, оленя, колонка, горноста. Далее, нарушив волю старших, он заходит в «запретные» места промысла (нижняя часть озера – символ иного мира) и попадает в ловушку (сеть, ловушка, «куча» и др.) «людоеда» или лесной «бабушки». Попад в его (ее) «мешок» (брюхо), он освобождается и убивает его (ее) хитростью или ловкостью (игра в прятки), и, вырезав в нем проход, спасает себя и проглоченных до него людей, скот и т. д. Обманом убивает и скормливает людоеду его детей. Сюжеты, связанные с похищением еды у «старухи», «старика» / людоеда приурочены к зиме. Культурный герой дает людям новые знания и навыки [9 Т. 2 с. 25–27]. Отметим, что образы героев в некоторых традициях часто наделены трикстерскими чертами.

Весьма выразительно они представлены у обских угров. Мир суснэ хум (манси), последний сын бога, рожденный женой-из-

менницей, – трансформация мотива рождения героя в отсутствие отца. Сброшенный с неба, он убивает брата и его жену (мотив убийства близких). Возмужание его начинается с обретения его кожей свойств кольчуги и получения волшебного лука [32 с. 29, 35, 43]. Смешением разных образов и пластов мифов объяснимо наделение одновременно его и функциями культурного героя – трикстера, и соотнесение его с гусем – богатырем (Лунт отыр), улетающим на зиму в страну Мортим ма (юг). Последнее соотносится с особенностями хода Солнца (переход на южную сторону небосвода после прохождения им осеннего равноденствия). С ним связан еще один сюжет, более подходящий трикстерскому циклу, – борьба с людоедом, убийство его сына. Соотнесение Мир сусне хума с Эква пыгрисем [32 с. 461] не бесспорно, так как в ранних вариантах мифа [30 с. 358–377] Эква пыгрись – одинокий сирота, живущий с матерью или бабушкой. Этимология имени: *пыгрись* – лисенок, *эква* – старуха [33 с. 74, 146], т. е. «лисенок старухи». Любвеобильность Мир суснэ хума, атрибут которого – красная лиса [34 с. 553], делают понятным сближение этих образов. Иногда Мир суснэ хум рождается между землей и небом [9 Т. 2 с. 153–154] – образное представление равноденствия (земля-тьма, небо-свет).

У эвенков младший из трех братьев Чинанай (нескладный великан, «дурачище») отпускает из силков диких зверей (медведя, изюбра). По совету братьев добывать всё, что попадется в лесу, убивает мать и калечит детей. Чинанай убивает дочерей людоеда Сэтэкуше, оставив на кровати только их головы. За нарушение запрета его побеждает хищная птица, вбивающая его в землю вниз головой, а торчащие ноги Чинаная отрубает служанка дочери Месяца (его жены) – здесь видно сочетание мотивов «предательства» женщины и безногости. Старый Чинанай и его жена рожают двоих детей, которые не растут, пока их не сбрасывают на землю (фактическая бездетность героя), а он сам остается на небе [35 с. 10–530]. Другие неумехи, И(б/в)ул (эвенки и нганасаны), смыкаются по ряду признаков с образами героев: это младший брат, ему доверяют только пасти оленей, он убивает племянника и мать, калечит детей, отрезая им пятки, отпускает на волю пойманных зверей, ставит чум на перекате реки [36 с. 121; 37 с. 199]. Эрийдак-Буруйдак («одинокий», у долганов) силен, огромен ростом, лежит на кровати и может «управлять» погодой. Черт крадет его сестру, поэтому, превратившись в «главную летнюю пчелу» и войдя через темя в черта, он разрывает его изнутри [23 с. 50–52; 111–119]. Торуде, герой-одиночка, с детства проявлял драчливость и силу (в отличие от трикстера Дяйку, достигающего цели хитростью). В мирное время Торуде –

охотник на диких оленей, он вступает в победный бой с агрессорами юраками [38 с. 188], спасая народ от гибели. Близкая огласовка лексем Торуде и торуму – деление, разделить [39 с. 172–173], и месяц «торулиа кичедзё» – конец марта, начало апреля [39 с. 187] – позволяет время его активности в данном случае соотнести с весенним равноденствием, т. е. началом доминанты света над тьмой.

Сходство в образах героя и трикстера – в борьбе со «злом», т. е. тем, что мешает «росту – расширению» жизни, – тьмой, холодом и голодом. Оба одиноки. Оба убивают или калечат сверстников, связаны с огнем (генезис) или золой. Трикстер использует золу для ослепления «людоеда» (Итя [29 с. 24–72]), герой иногда ею в детстве питается (Картыга Перген) либо от нее происходит (Трита, Гал-Нурман). За нарушение воли старших оба наказаны временным (яма, ловушка, колодец, прилипание, сеть) или вечным (заключение в камень, превращение в звезды и т. д.) обездвиживанием. Оба «дружат» с дикими животными. И герой, и трикстер, попав в Нижний мир (тьма, брюхо = мешок людоеда), разрывают изнутри тело духа – хозяина Низа, выходят на свет. Сюжет о сыне, рожденном в отсутствие отца, есть по сути вариант сюжета о пропавшем без вести отце (манси [32 с. 237–245], коми [40 с. 115], удэгейцы [41 с. 375]), на поиски которого уходит сын с чертами трикстера и героя одновременно. Известно определение трикстерства как сочетания в одном образе противоречивого набора свойств «свой – чужой» / «сильный – слабый» с возможностью их перехода – от героя к «смешному неудачнику» [42 с. 98; 43 с. 226–228]. Заметим, что обратный переход трикстера в героя, не предусмотренный этой схемой, возможен, но не обязателен. «Неумеха» имеет черты сходства и с трикстером, и с героем. Восприятие их как символов безусловной победы «добра» над «злом» (или одной «силы» над другой) возможно лишь в случае, когда она уже предопределена неизбежным повтором событий – т. е. имеет календарный характер.

Феномены «трикстерства» [42 с. 97–164; 44 с. 29–42; 26 с. 46; 45 с. 5–27] и эпического героя [8; 15; 16; 46] в целом хорошо описаны. Но в них почти нет указаний на время рождения трикстера – основополагающий календарный аспект его биографии. Прямых указаний о времени рождения Дейба нгуо (Бог-сирота у нга-насанов) нет, однако с учетом вектора его движения с севера на юг [47 с. 44, 45] можно его соотнести с летним солнцестоянием, после чего начинается «зимняя дорога солнца», – непрерывное смещение азимута восхода солнца на юг. Сын налива и «береговой щели», пригретый шаманкой, стал предком бурят-эхиритов [9 с. 197]. На ноябрь-февраль приходится максимум нерестовой активности на-

лима [13 с. 57–58]. «Одиноким человеком» Эр Соготох приплывает с верховьев Лены на бревне, промышляя уток [48 с. 270–271]. Это пик половодья, время летнего солнцеворота. Селькупский Ия ставил на просушку «трехпоплавковую» сеть с остатками рыбьей чешуи (звезды) [50 с. 55] – указание на появление трех звезд Пояса Ориона (октябрь). Описания деталей его бегства от людоеда после кражи добычи (еды) распространены в Северной Евразии: Эква пыгрись у манси; Альвали у восточных хантов; Тарданак у алтайцев; Итя /Ича у селькупов и др. Его укрытие (лиственница, скала и т. д.) безуспешно пытается «срубить» людоед. Звери, его «друзья», портят или похищают топоры людоеда, и затем, ослепив людоеда золой или песком, трикстер способствует его самоубийству (попадание в свою же ловушку (кол) или людоед сам себя «закапывает» или «распяливает» [50 L42, L92, L93]). Сведения о конце жизни трикстера разноречивы и размыты. Он становится предком народов (буряты, якуты, ханты и др.), либо же его конец – копия конца жизни «героя» (уход в дальние страны, на небо и т. д.); видимо, сутью трикстера является активное настоящее.

Подытожим сказанное. Трикстер безроден, но он символ «расширения», возрождения жизни. Герой родовит, но бесплоден и бесплоден. Он отмечен свыше уже до рождения (речь в утробе матери, отсутствие пупка, родинка на спине, пятка и др.), приобретает врагов из мира Низа (бесы, черти). Трикстер – нет. Трикстер мал, герой же растет и к концу жизни его не выдерживает земля. Трикстер, как культурный герой, – созидатель; герой – неумеха, разрушитель, но может «управлять» погодой. Солярные аспекты в образе трикстера противоречивы: с одной стороны, его можно соотнести с тьмой («появление ниоткуда»), с другой – с летним солнцестоянием, началом поворота движения («зимняя дорога») солнца на юг. Герои же соотнесены с преобладанием света над тьмой (Михр, Керсаспа, Торуде, Гэсэр), т. е. с летним сезоном (между равноденствиями). Трикстеры обычно мужского пола; реже – «безродные девушки», копающие сарану и нашедшие людоеда Манги в оловянной люльке (у эвенков [26 с. 19–21], айнки [51 с. 39–41] и др). Женщины-героини также редки (иногда у бурятов, хакасов, якутов и др. [14 стк. 370–388]). Мотив калечения ног есть только в героическом цикле и может быть соотнесен с фактом отъема Змеем (Тифон) сухожилий ног у побежденного Змееборца (Зевс) [52 с. 10].

Выделение четких типов трикстеров и героев, отличных друг от друга, очень трудно (особенно в сибирских текстах), так как их роли и функции бывают очень тесно переплетены. Герой Мир суснэ хум ослепляет сына людоеда и плодовит, как трикстер. Чинанай хотя

и убивает дочерей людоеда Сэтэкуше, но, по сути, бесплоден. Эрий-дак-Буруйдак, имея набор черт героя (размеры, «управление погодой», «лежка»), «пчелой – жалом» протыкая «темя – глаз» (Депегё) [54 с. 275], «ослепляет» людоеда. Охотник-герой Ванда до пяти лет был нем, калечил сверстников и, став удачливым охотником, начал плодиться без устали. После победы над тестем бог неба превратил его в камень [24 с. 452–453]. Смешение основных черт этих двух образов можно увидеть в описаниях Эр Соготоха, который безроден; является сыном верховного духа Юрюнг Аар Тойона, посланного на землю с седьмого неба; является поздним сыном бездетных стариков. Сюжет единоборства с неузнанным отцом превратился в бой с «братом» Юрюнг Уоланом и т. д. В отличие от «бесплодного» героя Эр Соготох становится предком якутов [54 с. 413–420], и нет ни одной версии с его превращением в камень. В сибирских текстах в целом героям присуще стремление к «расширению», росту жизни, хотя другие мотивы (изоляция в детстве, особенности тела, «неумеха – неудачник», калечение ног, драчливость и др.) в основном сохранены. Можно, однако, выделить одну важную особенность текстов обоих циклов – это мотив неизбежного наказания ослушника воли старших, который является стержнем «основного мифа» [55 с. 73–136] и своеобразно трактуется в каждой конкретной ситуации. Миграции жителей Передней Азии и Европы в Сибирь за последние 5–7 тыс. лет [56 с. 11–19] неизбежно сопровождались переносом символов и мифов, сохранившихся в форме календарных мифов («волшебные сказки»), с неизбежной трансформацией их трактовки.

В контексте сказанного заслуживают внимания этиологические мифы некоторых народов Сибири, в основе которых лежат сюжеты, где рожденный в отсутствие отца сын спасает своего пропавшего без вести отца (или отца вместе с братьями). Приведем лишь некоторые примеры. У северных коми есть сюжет, в котором отец и его 11 сыновей (12 месяцев) уходят на промысел, рыбалку и охоту. Половину из них заглатывает *васа ыджид глот* – большой водяной, других – *яй сёян он* – медведь-людоед [41 с. 115]. Спасает их самый младший (тайный, спрятанный) сын, появившийся на свет в отсутствие отца и братьев и воспитанный матерью. После совершения подвига (убийство обоих чудовищ и завершение календарного цикла) следует женитьба на местной красавице, рожающей ему 12 сыновей, или же он, вскрыв брюхо медведя-людоеда, воскрешает своих братьев и отца [57 с. 17, 18], и таким образом календарный цикл повторяется. У коми-зырян в эпической песне «Шом-вуква» отец и 11 сыновей погибают в пасти чудовищ в облике медведя. Спасается самый маленький,

который вступает с ними в поединок и побеждает, вызволяя отца и братьев [58 с. 32].

Сопряжение образа медведя со всепоглощающим временем делает понятным соотнесение медвежьего праздника с метаморфозами Солнца [59 с. 15–22] и делает медведя знаковым символом в календарных мифах народов Урала и Сибири. Образ тайного «спрятанного» сына верховного бога (Урт-Отыр, сын Торума) есть также в нарративе обских угров. Этот образ, кроме многих подвигов, приписываемых ему, еще и связан с медвежьим праздником, на который он приходил со своим «зверем» (*ур вой* – зверь богатыря) и шкурой красной лисы. Отличаясь завидным женолюбием, он становился основателем новых родов и поселений [34 с. 553].

Сравним это с концом сказки коми о младшем сыне, женившемся на местной красавице, родивший ему 12 детей. В этимологическом мифе бурят-хоринцев Хоридой похищает одеяние одной из девиц-лебедей, которая, став его женой, рождает 11 детей [5 с. 116–118]. Можно полагать, что мифический «первопредок» мог быть сравним с последним «старым» месяцем года, дающим начало 11 новым. В итоге мы имеем сосуществование моделей 12- и 13-месячного годового цикла, – Хоридоя, его детей (11) и «жены (лебедь)», которая инкорпорирована в календарный ряд. Кроме того, 11 – это число дней, дополняющих лунный год, исчисляемый по синодическим лунным месяцам ($12 \times 29,5 = 354 + 11 = 365$). Также в якутских мифах Элей (*эр-соготор*, «беглец-беженец»), человек без роду и племени, появляющийся неизвестно откуда, являющийся, кроме прочего, и культурным героем, был отцом 8 сыновей и 4 дочерей [5 с. 117–118], в итоге это составляет $1+12 = 13$, т. е. опять имеем календарно-числовую символику 13-месячного года.

Сравнение характерных черт эпических героев (будущих спасителей) в различных традициях выявляет ряд локальных особенностей. У тюркоязычных народов Сибири и бурят [14 с. 13–23, 495, 769] черты сходства героев с западноевразийскими касаются в первую очередь особенности рождения, состояния души (одинокство) или тела (неуязвимость), а также подвигов, совершаемых в детстве. Мотив бесплодности и бессмертия главного героя и его заточения в конце жизни, который собственно и завершает логику эпоса в западноевразийских образцах, в тюркоязычном сибирском контексте практически отсутствует. В текстах похожего содержания, которые можно отнести к героическому жанру у других народов Сибири (обские угры, селькупы, тунгусы), выявляются параллели с западными источниками, в том числе и главная – изоляция героя в конце жиз-

ни (уход в камень, на дно озера, небо, дерево и т. д.) – до наступления конца света и исполнения спасительной миссии.

С учетом сказанного можно полагать, что, помимо канонических черт в образе Иисуса, совокупность которых во многом соотносится с образом «последнего героя» (бездетность, бессмертие, преследование новорожденного героя силами зла: Иродом, диким зверьем, бесами, чертями, комарами и т. д.) и др., есть и практически забытый календарный аспект. Именно он, скрытый, тайно рожденный сын, призван внести гармонию, устраняя разрыв в исчислении календарного времени по Луне и Солнцу. Однако при сравнении образа и деяний Иисуса с подвигами героев западноевразийского круга выявляется весьма важное отличие. Прижизненные деяния христианского Спасителя направлены в первую очередь на совершенствование человека (исцеление больных, изгнание злых духов, воскрешение мертвых и др.), тогда как в предшествующих традициях, как и в более поздних, герои заняты прежде всего преобразованием природы (истребление реальных или мифических существ, наносящих вред социуму). Отражение этого именно в календарном мифе и соотнесение тайного (спрятанного) сына со вставным месяцем, гармонизирующим отсчет и учет времени и таким образом предотвращающим вселенский хаос, становится понятным, поскольку календарь есть в первую очередь явление социальное и культурное [60 с. 114, 115].

Библиография / References

1. Segal, J.B. (1965) "Numerals in Old Testament", *Journal of Semitic Studies* 10(1): 2–20.
2. Песнь о Роланде / Пер. Ф.Г. де Ла Барта. М.: Худож. лит., 1937. *Pesn' o Rolande* (1937) [*The song of Roland*]. Transl. by F. G. de La Barta. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.
3. Михаил Сириец. Хроники. Т. 3. Кн. 17. Гл. 8 // Письменные памятники Востока. Ежегодник (1973, 1974). М.: Наука. 1979. Mihail Sirie c. (1979) "Hroniki. T. 3. Kn. 17, gl. 8" [Chronicles. Vol.3. Book 17, ch. 8.] in *Pis'mennye pamyatniki Vostoka. Ezhegodnik* (1973, 1974). Moscow: Nauka.
4. Бикерман Э. Хронология Древнего мира. М.: Наука, 1976. Bikerman, E. (1976) *Khronologiya drevnego mira. Blizhnij Vostok i antichnost'* [*Chronology of the Ancient World. Middle East and Antiquity*]. Moskva: Nauka.
5. Вртанесян Г.С. «Спрятанное время» в календарях народов Урала и Сибири // Вестн. угроведения. 2018. Т. 8. № 1. С. 112–123. Vrtanesyan, G.S. (2018) "Spryatannoe vremya" v kalendaryah narodov Urala i Sibiri" [Hidden

- time" in the calendars of the peoples of the Urals and Siberia], *Vestnik ugrove-deniya* 1: 112–123.
6. Журавлев А.Ф. Диалектный словарь и культурные реконструкции // Славянское языкознание. XIII Междунар. съезд славистов. Докл. рос. делегации. Люблина. М.: Индрик, 2003. С. 177–189. Zhuravlev, A.F. (2003) "Dialektnyj slovar' i kul'turnye rekonstrukcii" [Dialect dictionary and cultural reconstructions] in *Slavyanskoe yazykoznanie. XIII Mezhdunarodnyj s"ezd slavistov. Doklady rossijskoj delegacii*, pp. 177–189. Lyublyana, Moskva.
 7. Амусин И.Д. Кумранская община. М.: Наука, 1983. Amusin, I.D. (1983) *Kumranskaya obshchina* [The Qumran community]. Moskva: Nauka.
 8. Ранк О. Миф о рождении героя. М.: Рефл-бук. Веклер, 1997. Rank, O. (1997) *Mif o rozhdenii geroya* [The myth of the birth of the hero]. Moskva: Refl-buk.
 9. Мифы народов мира. М.: Сов. энцикл. Т. 1 (1987); Т. 2 (1988). *Mify narodov mira* [Myths of the world]. Moskva: Sovetskaya ehnciklopediya. V. 1 (1987); V. 2 (1988).
 10. Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., Журн. «Нева» – «Летний Сад. М., 1998. Rak, I. V. (1998) *Mify drevnego i rannesrednevekovogo Irana* [Myths of ancient and early medieval Iran]. Sankt-Peterburg – Moskva: Zhurnal "Neva" – Letnij Sad.
 11. Алексеенко Е.А. Мифы, предания, сказки кетов. М.: Изд-во Вост. лит. РАН. 2001. Alekseenko, E.A. (2001), *Mify, predaniya, skazki ketov* [Myths, legends, fairy tales of the kets], Moskva: Vostochnaya literatura.
 12. Мотов Ю.А. Изображение мистерии праздника Михраган в настенных росписях Афрасиабского дворца // История и археология Семиречья. Алма-Аты, 1999. С. 57–81. Motov, Yu.A. (1999) "Izobrazhenie misterii prazdnika Mihragan v nastennyh rospisyah Afrasiabskogo dvorca" [The image of the mystery of the Mihragan holiday in the wall paintings of The Afrasiab Palace], in *Istoriya i arheologiya Semirech'ya*, pp. 57–81. Alma-Aty.
 13. Вртанесян Г.С. Календарная символика тунгусоязычных народов Восточной Сибири и Приамурья // Сибирс. сб. – 4. Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. Памяти Н.В. Ермоловой. СПб.: Кунсткамера. МАЭ РАН, 2014. С. 56–67. Vrtanesyan, G.S. (2014) "Kalendarnaya simvolika tungusoyazychnyh narodov Vostochnoj Sibiri i Priamur'ya" [Calendar symbols of the Tungus-speaking peoples of Eastern Siberia and the Amur region] in *Sibirskij sbornik – 4. Grani social'nogo: antropologicheskie perspektivy issledovaniya social'nyh otnoshenij i kul'tury. Pamyati N.V. Ermolovoj*, pp. 56–67. Sankt-Peterburg: MAE RAN.
 14. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2005. Kuz'mina, E.N. (2005) *Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri* [Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.
 15. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Наука, 1960. Zhirmunskij, V.M. (1960) *Skazanie ob Alpamysh e bogatyrskaya skazka* [The legend about Alpamysh and the heroic fairy tale]. Moskva: Nauka.
 16. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.: Наука, 1962. Zhirmunskij, V.M. (1962) *Narodnyj geroicheskij ehpos* [Folk heroic epic]. Moskva: Nauka.

17. *Суразаков С.С.* Алтайский героический эпос. М.: Наука, 1985. Surazakov, S.S. (1985) *Altajskij geroicheskij ehpos* [*Altai heroic epic*]. Moskva: Nauka.
18. *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л.: МАЭ, 1940. Dyrenkova, N.P. (1940) *Shorskij fol'klor* [*Shor folklore*]. Moskva-Leningrad: MAE.
19. *Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И.* Хакасский исторический фольклор. Абакан: Изд-во Хакас. ГУ, 2001. Butanaev, V.YA., Butanaeva, I.I. (2001) *Hakasskij istoricheskij fol'klor* [*Khakass historical folklore*]. Abakan: Izd-vo Hakas. GU.
20. *Шаньшина Е.В.* Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2000. Shan'shina, E.V. (2000) *Mifologiya pervotvoreniya u tungusoyazychnyh narodov yuga Dal'nego Vostoka Rossii* [*Mythology of first creation have tonguesaying peoples of the southern Far East of Russia*]. Vladivostok: Dal'nauka.
21. Гэсэр. М.: Кн. клуб. Книгобек, 2010. *Gehsehr* [*Geser*]. Moskva: Кн. клуб. Knigovek.
22. *Куприянова З.Н.* Эпические песни ненцев. М., 1965. Kupriyanova, Z.N. (1965) *Epicheskie pesni nentsev* [*Epic songs of the Nenets*]. Moscow: Nauka.
23. Сказки народов Сибирского Севера (СНСС). Томск: ТГПИ, 1980. *Skazki narodov Sibirskogo Severa* [*Tales of the Siberian North*]. Tomsk: TGPI.
24. *Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. Bereznickij S.V. (2003) *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennyh narodov amuro – sahalinskogo regiona* [*Ethnic components of the beliefs and rituals of the indigenous peoples of the Amur – Sakhalin region*]. Vladivostok: Dal'nauka.
25. *Радин П.* Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб.: Евразия, 1999. Radin, P. (1999) *Trikster. Issledovanie mifov severoamerikanskikh indejcev* [*Study of myths of North American Indians*]. Sankt-Peterburg: Evraziya.
26. *Ошаров М.И.* Северные сказки. Новосибирск, 1936. Osharov, M.I. (1936) *Severnye skazki* [*Northern tales*]. Novosibirsk: 1936.
27. *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883. Potanin, G.N. (1883) *Ocherki Severo – Zapadnoj Mongolii* [Essays of North-Western Mongolia]. Vyp. IV. Sankt-Peterburg.
28. *Топоров В.Н.* Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1987. С. 5–27. Toporov, V.N. (1987) "Obraz trikстера v enisejskoj tradicii" [The image of the trickster in the Yenisei tradition] in *Tradicionnye verovaniya i byt narodov Sibiri*, pp. 5–27. Novosibirsk: Nauka.
29. *Тучкова Н.А., Вагнер-Надь Б.* Семи богов мудростью обладающий Итте. Ч. 1. Томск: ТГПИ, 2015. Tuchkova, N.A., Vagner-Nad', B. (2015) *Semi bogov mudrost'yu obladayushchij Itte* [*Itte with the wisdom of the seven gods*]. Ch. 1. Tomsk: TGPI.
30. Мифы, предания, сказки хантов и манси (МПСХМ) / Сост. Н.В. Лукина. М.: Наука, 1990. Compiler Lukina, N.V. (1990) *Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [*Myths, legends, tales of Khanty and Mansi*]. Moskva: Nauka.

31. Мифы, сказки, предания манси (вогулов), (МСПМ) / Сост. Е.И. Ромбандеева. Новосибирск: Наука, 2005. *Mify, skazki, predaniya mansi (vogulov)* [Myths, fairy tales, legends of Mansi (Vogul)]. Moscow – Novosibirsk: Nauka.
32. Ромбандеева Е.И. Героический эпос манси (ГЭС). Ханты-Мансийск: Принт-класс, 2010. Rombandeeva, E.I. (2010) *Geroicheskij epos mansi (vogulov)* [The heroic epic of Mansi (Voguls)]. Khanty – Mansijsk: Print-class.
33. Баландин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийско-русский словарь. Л.: Учпедгиз, 1958. Balandin, A.N., Vahrusheva, M.P. (1958) *Mansijsko-russkij slovar'* [Mansi-Russian dictionary]. Leningrad: Uchpedgiz.
34. Головнев А.В. Говорящие культуры. Екатеринбург: УРО РАН, 1995. Golovnev, A.V. (1995) *Govoryashchie kul'tury* [Talking cultures]. Ekaterinburg: UrO RAN.
35. Сказания восточных эвенков (СВЭ). Якутск: Якут. фил. ГУ Изд-во СО РАН, 2004. *Skazaniya vostochnyh ehvenkov* [Tales of the Eastern Evenks]. Yakutsk: Yakut. filial GU Izd-vo SO RAN.
36. Василевич Г.М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып. 1. Л.: Учпедгиз. 1936. Vasilevich, G.M. (1936) *Materialy po ehvenkijskomu (tungusskomu) fol'kloru* [Materials on Evenki (Tungus) folklore]. Vyp. 1. Leningrad: Uchpedgiz.
37. Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков // Тр. ИЭ. Нов. сер. Т. 51. С. 157–195. М., 1959. Vasilevich, G.M. (1959) "Rannie predstavleniya o mire u ehvenkov" [Early view of the world from Evenki] in *Trudy instituta ehtnografi. Novaya seriya*. Vol. 51, pp. 157–195.
38. Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М.: Наука, 1976. Simchenko, Yu.B. (1976) *Kul'tura ohotnikov na oleney Severnoj Evrazii* [The culture of deer hunters in Northern Eurasia]. Moskva: Nauka.
39. Костеркина Н.Т., Момде А.Ч., Жданова Т.Ю. Словарь нганасанско-русский и русско-нганасанский. СПб.: Просвещение, 2001. Kosterkina, N.T., Momde, A.Ch., Zhdanova, T.Yu. (2001) *Slovar' nganasansko – russkij i russko – nganasanskij* [Dictionary of Nganasan – Russian and Russian – Nganasan]. Sankt-Peterburg: Prosveshchenie.
40. Конаков Н.Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 103–121. Konakov, N.D. (1990). "Promyslovyy kalendar' v mirovozzrenii drevnikh komi" [The hunting calendar in the Outlook of the ancient Komi] in *Mirovozzrenie finno-ugorskikh narodov*, pp. 103–121. Novosibirsk: Nauka.
41. Фольклор удэгейцев (ФУ). Новосибирск: Наука, 1998. *Fol'klor udehgejcev* [The folklore of the Udege]. Novosibirsk: Nauka.
42. Березкин Ю.Е. Трикстер как серия эпизодов // Тр. фак. этнологии. ИДПО «Европейс. ун-т в Санкт-Петербурге». СПб., 2003. С. 97–164. Berezkin, Yu.E. (2003) "Trikshter kak seriya ehpizodov" [Trickster as a series of episodes] in *Trudy fakul'teta ehtnologii. IDPO «Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge»*, pp. 97–164. Sankt-Peterburg.
43. Березкин Ю.Е. Африка, миграции, мифология. СПб.: Кунсткамера, 2013. Berezkin, Yu.E. (2013) *Afrika, migracii, mifologiya* [Africa, migration, mythology] Sankt-Peterburg: Kunstkamera.

44. Березкин Ю.Е. Зооморфные трикстеры: закономерности ареального распределения // Бестиарий III. СПб.: Кунсткамера, 2014. С. 29–42. Berezkin, Yu.E. (2014) "Zoomorfnye trikstery: zakonornosti areal'nogo raspredeleniya" [Zoomorphic tricksters: regularities of the areal distribution] in *Bestiarij III*, pp. 29–42. Sankt-Peterburg: Kunstkamera.
45. Топоров В.Н. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1987. С. 5–27. Toporov, V.N. (1987) "Obraz trikstera v enisejskoj tradicii" [The image of the trickster in the Yenisei tradition] in *Tradicionnye verovaniya i byt narodov Sibiri*, pp. 5–27. Novosibirsk: Nauka.
46. Путилов Б.Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопр. языка и фольклора народностей Севера. Якутск: Якутс. фил. СО АН СССР, 1972. С. 121–142. Putilov, B.N. (1972) "Epos narodov Sibiri i ego istoricheskaya tipologiya" [The epos of the peoples of Siberia and its historical typology] in *Voprosy yazyka i fol'klora narodnostej Severa*, pp. 121–142. Yakutsk: Yakutskij filial SO AN SSSR.
47. Долгих В.О. Сказки и предания нганасан. М.: Наука, 1976 Dolgih, V.O. (1976) *Ckazki i predaniya nganasan* [Tales and legends of Nganasan]. Moskva: Nauka.
48. Эллерт А.Х. Якутский праздник Ысыах в описаниях участников Второй Камчатской экспедиции // Источники по русской истории и литературе. Средневековые и Новое время. Новосибирск: Наука, 2000. С. 255–271. Ehler, A.H. (2000) "Yakutskij prazdnik Ysyakh v opisaniyah uchastnikov Vtoroj Kamchatskoj ehkspedicii" [Yakut holiday Ysyakh in the descriptions of the participants Of the second Kamchatka expedition] in *Istochniki po russkoj istorii i literature. Srednevekov'e i Novoe vremya*, pp. 255–271. Novosibirsk: Nauka.
49. Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Л., 1961. Т. 20. С. 54–74. Prokof'eva, E.D. (1961) "Predstavleniya sel'kupskih shamanov o mire (po risunkam i akvarelyam sel'kupov)" [The submission of the Selkup shamans of the world (according to the drawings and watercolors of the Selkups)] in *Sbornik muzeja arheologii i ehtnografii*. T. 20, pp. 54–74. Leningrad: MAE.
50. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Аналитический каталог сказочных сюжетов. Berezkin, Yu.E., Duvakin, E.N. (2019) *Analiticheskij katalog skazocnykh syuzhetov* [Analytical catalogue of fairy tales] <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 31.01.2019).
51. Пилсудский Б. Фольклор сахалинских айнов. Южно-Сахалинск: Сахалинск. книж. изд-во, 2002. Pilsudskij, B (2002) *Fol'klor sahalinskih ajnov* [Sakhalin Ainu folklore]. Yuzhno-Sahalinsk: Sahal. kn. izd-vo, 2002.
52. Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., Наука, 1972. Apollodor (1972). *Mifologicheskaya biblioteka* [Mythological library]. L., Nauka.
53. Короглы Х.Г. Из восточно-западных фольклорных связей // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.: Наука, 1974. Т. 2. С. 275–284. Korogly, H.G. (1974). "Iz vostochno – zapadnyh fol'klornyh svyazej" [From the East-West folklore relations] in *Tipologiya i vzaimosvyazi srednevekovykh literatur Vostoka i Zapada*, vol. 2, pp. 275–284. Moskva: Nauka.

54. Якутский героический эпос (ЯГЭ). Новосибирск: Наука, 1996. *Yakutskij gerоicheskiј ehpos* [Yakut heroic epos]. Novosibirsk, Nauka.
55. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. Ivanov, V.V., Toporov, V.N. (1974) *Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostej* [Research in the field of Slavic antiquities]. Moskva: Nauka.
56. Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М.: Наука, 1991. Kosarev, M.F. (1991) *Drevnyaya istoriya Zapadnoj Sibiri: chelovek i prirodnyaya sreda* [Ancient history of Western Siberia: man and natural environment]. Moskva: Nauka.
57. Миклушев А.К. Эпические формы коми фольклора. Л.: Наука, 1973. Mikushhev, A.K. (1973) *Epicheskie formy komi fol'klora* [Epic forms of the Komi folklore]. Leningrad: Nauka.
58. Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. М.: Наука, 1975. Gribova, L.S. (1975) *Permskiј zverinyј stil'* [Perm animal style]. Moskva: Nauka.
59. Вртанесян Г.С., Озолина Л.В. Медвежий праздник ороков – уйльта. Общее и особенное // Сибирск. филол. журн. 2015. № 4. С. 15–22. Vrtanesyan, G.S., Ozolina, L.V. (2015) "Medvezhiј prazdnik orokov – ujl'ta. Obshchee i osobennoe" [Bear festival orokov – the Uilta. General and special], *Sibirskij filologicheskij zhurnal* 4: 15–22.
60. Сорокин П.А., Мертон Р.К. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа // Социол. исслед. 2004. № 6. С. 112–119. Sorokin, P.A., Merton, R.K. (2004) "Social'noe vremya: opyt metodologicheskogo i funkcional'nogo analiza" [Social time: experience of methodological and functional analysis], *Sociologicheskie issledovaniya* 6: 112–119.

Информация об авторе

Гарегин С. Вртанесян, Российский государственный гуманитарный университет, Россия, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; veges2011@yandex.ru

Information about the author

Garegin S. Vrtanesyan, Russian State University of the Humanities, Russia, 125993, Moscow, Miusskaya square, 6; veges2011@yandex.ru

Интервью

УДК 902:251

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-146-152

Ника В. Лаврентьева

Погребальные практики Древнего Египта глазами археолога (интервью с проф. А. Нивинским)

Анджей Нивинский – профессор Варшавского университета, специалист по древнеегипетской религии и профессиональный археолог, ученик крупнейшего польского археолога К. Михайловского. С 1999 г. А. Нивинский возглавляет Скальную миссию в Дейр эль-Бахри, исследующую скальный выступ над храмами Хатшепсут и Тутмоса III в поисках гробницы Херихора – верховного жреца Амона и основателя фиванской «теократии» на исходе Нового царства. Профессор А. Нивинский является также крупнейшим специалистом по саркофагам и папирусам III Переходного периода (XI–IX вв. до н. э.). Публикуемое далее интервью с профессором было проведено Н.В. Лаврентьевой в мае 2019 г. во время рабочей встречи международной группы, занимающейся подготовкой базы саркофагов эпохи III Переходного периода из тайника Баб эль-Гузус.

Расскажите о своей скальной миссии в Дейр эль-Бахри. С какими проблемами Вы сталкиваетесь?

С технической стороны основную проблему составляют большие протяженности гигантского искусственного склона, сделанного при XXI династии в южном Дейр эль-Бахри, вероятно, чтобы скрыть вход в старую гробницу Аменхотепа I, переиспользованную Херихором. Расчистка сотен тонн дебриса (песка и мелких камней) требует серьезных усилий археологов и рабочих. На протяжении 20 лет мы находимся в поиске гробницы Херихора, основываясь на гипотезе, что она находится на уступе скалы над

храмом Тутмоса III, где была сделана большая искусственная насыпь из камней и мусора. Несколько грабительских туннелей, обнаруженных в этом месте, могут рассматриваться, по-видимому, в подтверждение этой гипотезы. На самом деле мы нашли две гробничные шахты, начатые там, но незаконченные; они, возможно, были подготовлены для Херихора (как и предполагали граффити писца некрополя Бутехамона, найденные на выступе), однако преждевременная и неожиданная смерть Херихора в его шестой год (хотя оракул Амона «дал» ему 20 лет), по-видимому, остановила работы. Скорее всего, Херихор был похоронен в старой гробнице Аменхотепа I, которую мы ожидаем обнаружить под плитами вымостки храма Тутмоса III. Поскольку мы расчистили каменный склон прямо над храмом, мы обнаружили место, где, возможно, находилась часовня Аменхотепа I.

Вход, ведущий к гробнице, был расположен недалеко от склона, и Тутмос III, чье восхищение Аменхотепом I было хорошо известно, решил защитить его, скрыв его под своим новым храмом, построенным на этом самом месте. После того как храм был разрушен в результате камнепада или обвала, произошедшего в течение XX династии, он стал «каменоломней»: оттуда были взяты каменные блоки для повторного использования в новых постройках.

Тогда гробница Аменхотепа I была лишена защиты и в конце концов была ограблена незадолго до объявления Херихором эры «повтора рождения». После погребения Херихора над храмами Тутмоса III и Ментухотепа был сделан гигантский искусственный склон, чтобы защитить гробницу Херихора. Искусственная насыпь на выступе сверху имела, вероятно, только техническое назначение в качестве препятствия для стока вод проливных дождей, поскольку падающий водопад, безусловно, может разрушить и искусственный склон. Таким образом, похоже, что мы разгадали большинство загадок, касающихся истории Дейр эль-Бахри и в наступающем сезоне осенью 2019 г. надеемся продолжить эту практически детективную работу и надеемся, что наконец сможем разобрать плиты, оставшиеся от пола храма и проверить нашу основную гипотезу относительно расположения там гробницы. Положительный результат будет означать большое открытие, но мы все понимаем, что археология иногда может приносить и некоторые неутешительные результаты.

Кроме того, мы имеем дело с прозаическими проблемами: мы должны найти финансовую поддержку на следующий сезон – около 10–15 тысяч долларов США. Но такие проблемы являются общими для большинства археологических миссий...

В чем состояла идеологическая основа разделения погребения и места культа?

В принципе, каждая египетская гробница состоит из двух частей: подземной сокрытой и недоступной погребальной камеры, вырезанной в скальном массиве с ведущей к ней шахтой или коридором, а также наземной видимой и доступной для посещения капеллы для отправления поминального культа. Обычно эти две части находились в едином архитектурном ансамбле и были непосредственно связаны друг с другом. В крайнем случае, эта связь осуществлялась через расположение помещений по одной оси, но в эпоху Нового царства культовая капелла могла возводиться как отдельный архитектурный объем, находящийся, однако, неподалеку от помещения, содержавшего саркофаг с телом покойного. Это разделение было вызвано соображениями безопасности: грабители искали непосредственный вход в погребение внутри или перед культовой капеллой. Гробница архитектора Ха и его супруги Мерит в Дейр эль-Медине была обнаружена нетронутой в 1906 г. лишь потому, что капелла располагалась на отдалении в 30 метров от входа в погребение.

Царские гробницы ранней XVIII династии также находились на небольшом отдалении от заупокойных храмов, где справлялся их поминальный культ. Во времена Хатшепсут капеллы и гробницы еще помещались на одной оси, несмотря на то что расстояния между этими частями погребального комплекса стали значительными (например, KV 20 – гробница Хатшепсут и Тутмоса I – в Долине царей, отделена от культовой часовни, находящейся в храме Хатшепсут в Дейр эль-Бахри, высокими скалами). Позднее гробницы в Долине царей были принципиально отделены от храмов, находящихся на границе долины и пустыни, но все эти скальные погребения находились под сенью естественной «пирамиды» – пика эль-Гурны.

В начале XXI династии скальные гробницы жреческих семей распространились по фиванскому некрополю Западного берега, они дополнялись кирпичными структурами неподалеку, которые играли роль поминальных капелл. Позднее, когда по соображениям безопасности саркофаги с мумиями перемещались из частных гробниц в общие тайники (например, Баб эль-Гузус в Дейр эль-Бахри), роль места заупокойного культа отводилась храму Хатшепсут, где возможно, проводились некоторые финальные церемонии непосредственно перед погребением. Эта практика, по-видимому, продолжалась в течение всего Третьего переходного периода, когда саркофаги помещались в узурпированные гробни-

цы Среднего и Нового царств. В эпоху XXVI династии произошел возврат к конструированию культовой часовни перед погребением и объединению их в один комплекс. К сожалению, о взаимосвязи мест культа и погребений в Персидскую и Греко-Римскую эпоху известно слишком мало.

Как устраивалось погребение, когда не было средств на погребальный инвентарь?

По-видимому, в эпоху ранних династий в Египте существовали два типа захоронений. Одна социальная группа людей – «*пam*», которая составляла не более 5% всего населения, – имела привилегии снабжать свои погребения по образцу царского, что включало мумификацию, погребальный инвентарь, саркофаги, папирусы, гробницы и проч. Эта группа, сильно лимитированная по своему происхождению и родственным связям, со временем увеличилась, однако никогда не превышала по количеству 10% всех египтян. Внутри этой большой элитарной группы существовали очень большие экономические отличия, и дошедшие до нас саркофаги очень разного качества могут служить тому примером. Но даже самый грубый и скромно оформленный саркофаг, содержащий плохо изготовленную мумию, все же свидетельствует о том, что покойный принадлежал к элитарному кругу древнеегипетского общества.

Саркофаги фиванских жрецов XXI династии, сохранившиеся в погребениях, составляют лишь 5–10% от предполагаемого количества жречества, служившего в храмах фиваиды. Вследствие этого можно сделать предположение, что остальные также были погребены в водах Нила.

Но подавляющее большинство представителей египетского общества принадлежали к людям «*рехит*», погребения которых совершались в Ниле, и эти водные погребения не требовали особых материальных затрат, но не сохранили для нас никаких материальных свидетельств. Безусловно, такие похороны имели ритуальную составляющую, устные возгласения молитв, по-видимому, могли сравниться с возгласениями жрецов во время проведения похорон в гробницах. Интересно отметить, что не только крестьяне и слуги, но и некоторые чиновники, в том числе представители жречества, могли находить упокоение в Ниле. С религиозной точки зрения, водное погребение воплощало в себе идею возвращения в воды первичного океана, из которого родилась жизнь. Я полагаю, что развитие культов, связанных с почитанием крокодила, в Египте было связано с наблюдением естественного процесса, когда крокодилы «очищали» воды Нила от тел покойных.

Для чего египтяне снабжали мумии жрецов эпохи Третьего переходного периода двумя саркофагами?

Существует несколько версий, для чего при погребении одного покойного было необходимо подготовить два саркофага. С точки зрения социологии саркофаг был знаком социального статуса покойного; но это послание было адресовано скорее родственникам и знакомым умершего, а не самому покойному. Деревянный антропoidный саркофаг был дорог, и, в принципе, было бы достаточно снабдить покойного одним саркофагом, это уже маркировало бы довольно высокий статус. В погребениях более скромных слоев населения встречаются либо плетеный из тростника «саркофаг», либо запеленутая мумия, помещенная прямо в землю даже без какого-либо подобия саркофага. Таким образом, два саркофага, которые помещались один в другой в одном погребении, были воплощением богатства и очень высокого положения в обществе.

С технической точки зрения два саркофага создавали двойную защиту от влаги, проникавшей в гробницу во время, например, редких обильных дождей или разливов. Однако это совершенно не спасало от грабителей. Напротив, владельцы богатых погребений притягивали грабителей надеждой на хороший куш.

С третьей стороны, религиозной, наличие двух саркофагов создавало вокруг покойного больше поверхностей для нанесения символических защитных изображений и текстов. Наибольшее количество и разнообразие подобных сцен можно наблюдать как раз на саркофагах Третьего переходного периода, особенно в эпоху XXI династии – времени внедрения многочисленных иконографических мотивов в оформление саркофагов.

К концу Третьего переходного периода известны погребения, где использовались даже три саркофага для сохранения тела особенно богатых египтян. Эта традиция напоминает схожее явление эпохи Нового царства, когда тела фараонов и вельмож помещались в многочисленные саркофаги (*их количество доходило до 5!*), вставлявшиеся один в другой.

Отчего декор на саркофагах настолько различен?

От XXI династии до нас дошло исключительное количество саркофагов, однако ни среди саркофагов, ни среди папирусов вы не найдете двух с полностью идентичным оформлением, несмотря на то что все они иллюстрируют один и тот же комплекс идей о путешествии солнца и покойного по иному миру. Некоторые отдельные сцены и изобразительные мотивы, конечно, иногда выглядят идентичными на разных памятниках, но если присмотреться, то вы

увидите неизбежную разницу в деталях, хотя в целом речь идет все время об одном – о Воскресении.

По-видимому, индивидуальные художественные решения, предложенные определенным мастером, входившим в ремесленную мастерскую, играли значительную роль при оформлении погребальных комплексов. Безусловно, они имели перед глазами некоторые образчики, но наполняли эти изобразительные схемы новыми композициями, дополнительными мотивами. Работы высококлассных мастеров отличаются глубоким пониманием оригинальных моделей, а менее талантливые художники иногда создавали невероятные дополнения и трансформации этих изобразительных схем.

Кроме того, похоже, что богатые заказчики могли влиять на выбор иконографического репертуара для оформления своих саркофагов, которые изготавливались и декорировались еще при жизни клиента. Более скромные заказчики приобретали уже готовые саркофаги, чье оформление было сделано по вкусу самих мастеров.

Иногда детали декора отличаются лишь только в какой-то одной мелочи, например, меняются сторонами изображения на крышке или самом теле саркофага; возможно, в таких случаях перед нами работа мастера и его ученика-подмастерья.

*Египтяне использовали термин *whm mswt* (повтор рождения) несколько раз на протяжении собственной истории. Что бралось за основу для провозглашения новой эры, нового рождения мира? Отличаются условия этого явления в различных случаях?*

На протяжении древнеегипетской истории *whm mswt* был официально объявлен трижды. Однако стоит отметить, что в египетской истории, кроме того, неоднократно складывались похожие условия, даже объявлялась своя «Эпоха Возрождения», но без использования этого термина в официальных документах. Три случая «повтора рождения» имели место в XII династии (XX в. до н. э.), в начале XIX династии (начало XIII в. до н. э.), и в период перехода от XX к XXI династии (начало XI в. до н. э.).

Несмотря на то что между этими периодами и событиями нет прямой связи и они разделены большими промежутками времени, все эры «повтора рождения» были инициированы сходной идеологией восстановления божественного закона *maat* после каких-то событий, которые египетская культура воспринимала как катастрофические, – прежде всего, гражданских войн, когда священные территории (храмы, некрополи) осквернялись и уничтожались. В эпоху Среднего царства этой причиной стала война последнего царя Ментухотепа с узурпатором Аменемхетом; объявление «повтора

рождения» Сети I основывалось на необходимости стирания воспоминаний о кощунстве, причиненном изображениям и именам богов во времена Амарны; Херихор намеревался вернуть ощущение присутствия *маат* после того, как храмы Фив и царские мумии в Долине Царей были разграблены солдатами-кушитами во время государственного переворота Панехси на 18-м году правления Рамсеса XI.

С религиозной точки зрения «повтор рождения» символически означает новое сотворение мира, в процессе которого истина *маат* рождается вновь. В качестве Создателя выступает новый фараон, который не имеет ничего общего с предшествующим царским домом (Аменхет I, Сети I, Херихор). Роль символического первохола выполняет резиденция фараона, которая возводится на новом месте (Иттауи, Пи-рамсес, Танис; в этом отношении Ахет-Атон был такой же новой резиденцией, построенной «новым» фараоном Эхнатоном). Насколько серьезно воспринималась идея создания новой резиденции царя, можно судить на примере создания Таниса. Этот город, возведенный на нетронутom песчаном острове Дельты, находился всего в 30 км от прекрасно функционировавшей в то время столицы – Пи-рамсеса. Однако храмы этого города систематически разбирались и их камни перемещались для строительства в Танис – гигантское по размаху мероприятие при скромных технологиях того времени!

Периоды объявления «повтора рождения» приносили фундаментальные изменения в различные сферы жизни: новации в литературе, в декоре погребального инвентаря, и в том числе саркофагов, даже исчисление времени могло изменяться/запускалось заново. Как правило, в связи с этим люди-*рехит* получали новые привилегии. Например, в эпоху XII династии появляются так называемые дома души – глиняные модели гробниц и алтарей, таким образом, люди-*рехит* получали возможность совершать некоторые погребальные ритуалы подобно людям-*нат*.

УДК 251(048.8)

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-153-167

Мифология, теология и историософия царской власти в Египте

Екатерина В. Александрова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; ev-alexandrova@mail.ru*

Обзор книг:

Астапова О.Р. Истоки сакрализации власти.

Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля.

М.: Рипол-Классик, 2017 г. 490 с.

Ладынин И.А. Снова правит Египет!

Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах
позднеегипетских историографии и пропаганды.

СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 332 с.

Комплекс представлений, связанных с фигурой фараона – сакрального правителя Древнего Египта, – является одним из важнейших пластов древнеегипетской религии. Кроме того, он богато и разнообразно документирован: наиболее ранние архитектурные и письменные памятники так или иначе связаны именно с царским культом – прежде всего, заупокойным, но также и с различными аспектами его прижизненной космогонической деятельности. В виду важности этой темы большим подспорьем для российского религиоведения является публикация в 2017 г. двух оригинальных российских исследований, затрагивающих проблему царской власти в Древнем Египте.

Работа О.Р. Астаповой «Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля»,

как явствует из названия, не ограничивается рассмотрением египетской царской идеологии, но нацелена на сравнительное изучение образов царственности в трех важнейших регионах Древнего Востока. Хронологические рамки работы: IV–I тыс. до н. э., «до персидского завоевания Вавилонии (539 г. до н. э.) и Египта (525 г. до н. э.)» (с. 27). Применительно к египетскому материалу это означает обращение прежде всего к таким источникам, как «Тексты Пирамид», «Тексты Саркофагов» и «Книга Мертвых».

Это тексты, имеющие отношение к заупокойному ритуалу и содержащие многочисленные космогонические и сотерические аллюзии, позволяющие определить религиозные коннотации самих понятий «царь» и «царство», а также проливающие значительный свет на генезис и место царственности в мировоззренческой системе древних обитателей долины Нила (с. 28).

Исследование И.А. Ладынина, напротив, сосредоточено на периоде начала македонского владычества в Египте и на том, как в это время в рамках официальной пропаганды и народной культуры переосмыслились основные топосы египетских представлений о царской власти и, шире, об истории.

На наш взгляд, эти работы очень удачно дополняют друг друга в хронологическом отношении, а также предлагают различные перспективы изучения феномена царской власти и позволяют на этом примере задаться вопросом о взаимодействии мифологии и истории как двух типов религиозного и политического дискурса.

Книга О.Р. Астаповой состоит из введения, трех глав и заключения. Во введении подробно рассмотрены источники, на которых основано исследование, и историография вопроса. Заголовки трех основных глав построены единообразно «Царь и царство...» – в Древнем Египте, Древнем Междуречье и Древнем Израиле. Это отражает подход автора к рассматриваемой проблеме: феномен священного царства и царственного священства задает парадигму рассмотрения процессов государствообразования в Египте и Междуречье.

Говоря о *царственном священстве*, мы имеем в виду священнические коннотации царственности как таковой. При этом роль царя как священника понимается не в узкокультовом плане (царь как совершитель ритуала), но расширительно, то есть как всякая деятельность, направленная на *освящение* подвластного ему пространства, превращение последнего в *царство*, а также на вовлечение в это царство своих верноподданных (с. 26).

Более конкретно, *освящение* пространства заключается в преодолении возникшего в какой-то «момент» разрыва между человеческим и божественным миром, возвращение мироздания в «идеальное» состояние – здесь автор опирается на исследования М. Элиаде, выявившего данную проблематику как одну из важнейших в религиях мира (с. 46). Вовлечение в *царство* верноподданных рассматривается далее сквозь призму личной эсхатологии (участи человека после смерти):

Особое внимание в работе будет уделено проблеме личной эсхатологии, которая проливает дополнительный свет на генезис и особенности функционирования царской власти и в Египте, и в Междуречье (с. 46–47).

Первые две главы, в сущности, решают описательные задачи – представить в рамках предложенной автором парадигмы священного царства данные египетских и месопотамских источников.

Наиболее полно искомая модель может быть выявлена в египетских памятниках. Проблематика отпадения мира от Творца рассматривается через мифологию «разлада» *hnnw*, проявляющуюся в сюжетах смерти Осириса и противоборства Хора и Сета. Сотериологическая функция царя заключается в преодолении этого разлада – примирении Двух Владык, объединении Двух Земель, которое происходит в нем в момент восхождения на трон. В понимании последней мифологии О.Р. Астапова принимает также не самую распространенную точку зрения, выраженную в работе А.Б. Зубова и О.И. Зубовой, что «две страны, объединяемые под единовластьем Хора, скорее всего, не географические, а космические области. Это – земля и небо. Нижняя страна – не что иное, как земля и ее преисподняя, Верхняя страна – Небо, обитель божественного блаженства» (с. 107).

Фараону, по замечанию автора, на заре формирования династического государства была безраздельно передана и главная функция в заупокойном ритуале (с. 172), от которого зависело превращение каждого покойного в просветленного духа (*akh*). Обретение покойными даже нецарского происхождения царских регалий объяснялось божественным и царственным статусом *аха*, а не демотизацией заупокойного культа. Отметим, что изложение автором современного понимания в научной литературе трансформаций в погребальных практиках после I Переходного периода, до недавнего времени интерпретировавшихся как «демократизация заупокойного культа» (с. 159–171), обладает отдельной ценностью для русскоязычного читателя.

Как и в Египте, в Месопотамии земная царственность воспринималась вторичной по отношению к небесной. Прекращение владычества Бога, «отпадение мира» и начало нисхождения царственности на землю представляются здесь в рамках мифологемы «удалившегося бога» (*deus otiosus*). Как и в случае с Египтом, функция правителя по восстановлению связи между миром людей и миром богов посредством строительства храмов и ритуальной деятельности ясно проговаривается в самих памятниках. То, что вызывает больше трудностей, но требуется логикой рассматриваемого исследования, – выявление сотериологической роли царя в отношении его подданных. Несмотря на известные пессимистические описания загробного мира, донесенные до нас месопотамскими письменными памятниками, О.Р. Астапова реконструирует для наиболее древних эпох и более оптимистичные представления, связанные с обретением человеком после смерти божественного статуса и пребывания на небе. Они транслируются такими топосами царской идеологии, как «пастырство», вступление в священный брак с богиней, наделяющее и ее смертного супруга божественностью, что далее позволяет ему стать победителем смерти:

Человек не бессилен в последней схватке со смертью, которая страшна и неотвратима, но не всевластна; смерть «чревата жизнью», она может и должна быть побеждена превращением ее в *переход*, залогом же победы, «оружием» умершего, является причастность его миру божественному, достигаемая через священный брак (с. 326).

Итак, в двух первых главах автором выделяются основные образы и мифологемы, которыми оформлялись в Египте и Месопотамии представления о царственности. Основная же исследовательская цель работы заключается в рассмотрении амбивалентности структуры библейских повествований, посвященных вопросам царственности:

Установление института царской власти в Израиле по образу *прочих народов* представлено в Библии как отступление от идеала непосредственной теократии, преступление против Яхве. Однако в ряде фрагментов, вошедших в библейское повествование о генезисе царской власти в Израиле, событию учреждения монархии дается позитивная оценка: его инициатором выступает даже Сам Бог (с. 428).

Поскольку установление института царской власти в Израиле обусловлено желанием уподобления «прочим народам» (1 Цар. 8:5), именно историко-религиозный контекст может дать целостное понимание места и роли монархии в религиозно-политической традиции библейского Израиля (с. 50).

Возвращаясь к особому вниманию, уделяемому автором работы проблеме личной эсхатологии, нужно заметить, что именно через нее определяется и место, и роль монархии не только в библейской, но и в египетской и месопотамской традициях. Неслучайно в этом отношении указание на ее связь с самим генезисом царской власти. Такая постановка вопроса, надо полагать, проистекает из выбора методологии исследования, а именно феноменологии:

Как показано Р. Отто, внутренним ядром любой религии является религиозное переживание, называемое им переживанием нуминозного объекта – «совершенно иного», возвышающегося над любым творением. Именно это переживание, которое, по Р. Отто, впоследствии рационализируется, этизируется, обретает культовое выражение, и формирует вопрос, задающий внутреннюю логику той или иной религиозной традиции, представляющей собой исторически и культурно обусловленный ответ на данный вопрос (с. 51).

В качестве такового вопроса автором выявляется обретение человеком своей божественной сути, утраченной вследствие отпадения мира от Бога, и преодоление смерти. В то время как, по мнению О.Р. Астаповой, практика священного царства в Египте и Месопотамии решала эту задачу ритуальными средствами (заупокойного культа или священного брака), в библейской традиции перспектива достижения человеком определенного для него Богом идеального состояния формулируется в исторической перспективе в рамках апокалиптической традиции – «Израиль совершает исход из ритуального пространства и ритуального времени в историю» (с. 436):

Эсхатологический человек в апокалиптической традиции эпохи Второго Храма имеет все признаки царя, соответствующие системе древневосточных образов (с. 406).

В то время как в дальнейшем в раввинистическом иудаизме апокалиптическая составляющая минимизировалась, эта традиция стала идейной средой, в которой зародилось раннее христианство. Так, в последнем абзаце своей книги О.Р. Астапова следующим образом формулирует ответ на глубинный вопрос ближневосточных религий:

В Воскресшем Иисусе, «Царе Иудейском», Его ученики узнали Того, в Ком исполнились древнейшие религиозные чаяния человечества, приведшие в конце IV тыс. до н. э. к зарождению института царской власти: чаяния преображения человека в Бога и победы над смертью (с. 438)

Характеризуя исследование в целом, необходимо отметить, что в рамках предложенной парадигмы оно построено чрезвычайно логично и полученные выводы представляются оправданными. Переходя в формат возможной научной дискуссии, можно поставить вопрос о том, насколько оптимальна данная парадигма для исследуемого материала¹. В частности, предложенная феноменологическая перспектива представляется очень удачной при рассмотрении мотивации к учреждению института монархии в Израиле, где автору удастся раскрыть противоречия между немногочисленной элитой создателей библейских текстов и народными массами, ищущими исполнения своих надежд на спасение в традиционных для данного региона ритуальных практиках (с. 363–390). Применительно к анализу царственности в Египте и Месопотамии это может приводить к спорным преувеличениям:

Кризис египетской государственности I, II, и III Переходных периодов и Саисской эпохи во многом следует рассматривать как следствие прогрессирующего упадка представлений об исключительной сотерической миссии царя среди египтян (с. 433).

Хотя эта проблематика, безусловно, имеет отношение к реформе Эхнатона, отменившей предшествующие стратегии посмертного воскресения (с. 203–206).

В связи с проблемой генезиса государственности можно отметить также, вероятно, слишком уверенную интерпретацию автором вслед за Ч.Л. Вулли сопутствующих погребений прислуги и/или придворных в некрополе Ура (и, по аналогии, в Абидосе) как «добровольного самопожертвования многих царских подданных» (с. 329), выражающего веру в посмертное спасение, возможное подле сакрального правителя. Исследования последних десятилетий

¹Представляется уместным в качестве возможной альтернативы привести здесь методологические рассуждения Я. Ассмана: «В феноменологической перспективе религиозное действие обычно описывается как “ответ” человека на “предшествовавший” вызов со стороны сакральных сил. Тем самым исследователь принимает точку зрения того, кто это действие совершает, и сосредоточивает свое внимание на самосознании культуры. Ни в коей мере не подвергая сомнению правомочность этого метода, я все же предпочитаю придерживаться историко-аналитического подхода, при котором исследователь занимает по отношению к изучаемой им религии позицию “стороннего наблюдателя”. А с точки зрения такового “вызов”, на который человек отвечает своим действием, оказывается порождением культуры, культурным конструктом» [1 с. 24–25].

рисуют более сложную картину и как минимум вносят коррективы в понимание обстоятельств этих захоронений:

Вместо того, чтобы добровольно выпить некий смертельный или усыпляющий напиток, придворные были насильственно убиты ударом тупым предметом (по голове) [2 р. 38].

Хотя теоретически у этих придворных была возможность принять смерть добровольно, исследование эволюции данных практик в раннединастическом Египте с привлечением сравнительного материала позволяет предполагать изменения в идеологии, стоявшей за подобными сопутствующими погребениями даже на протяжении I династии:

Хотя ритуальные убийства придворных продолжались до конца I династии, акцент сместился с количества на качество по мере чередования царствований, начиная с Джера. Согласно китайскому причитанию, один благородный муж стоил ста обычных мужчин, и так можно мыслить ситуацию в Египте. По мере того, как жертвоприношений становилось меньше при нескольких последних правителях, погребенных в Абидосе, гробницы для придворных переместились внутрь структуры царской гробницы, а титулы на их стелах стали длиннее. Стела Сабефа, обнаруженная в погребальной камере, соседней с камерой фараона Каа, была намного больше и лучше сделана, чем те, что делались для убитых придворных до него [3 р. 85].

Повышение социального статуса и материальные выгоды, прижизненные и посмертные, для самого добровольно принимающего смерть и его семьи зафиксированы в различных культурах [3 р. 76–81], однако случай Абидоса показывает, судя по всему, что такие добровольные погребения скорее стали совершаться ближе к финалу этого обычая, чем стояли у его истоков. В ранней практике, когда погребения были гораздо более многочисленными – более 300 сопровождающих погребений при Джере, – их назначение явно заключалось в обеспечении посмертного комфорта фараона:

Если, следуя Брюсу Линкольну, «мы можем определить насилие как использование физической силы образом, направленным на превращение субъекта – индивидуального или коллективного, но в любом случае полностью человеческих акторов, – в деперсонализированные объекты», жертвоприношения придворных действительно должны быть классифицированы как акты насилия. Аналогично

можно смело сказать, что пекари, пивовары и солдаты, погребенные вместе с монархом, должны были умереть и что их собственные мысли на этот счет значили мало. Люди и вещи в таких погребениях были приравнены – и те, и другие погребены из-за их возможной пользы для умершего, а также поскольку богатство и власть, необходимые для обеспечения таких вещей и человеко-вещей, внушают трепет [3 p. 75–76].

В таком случае данный пример свидетельствует скорее в пользу насильственных процессов, стоящих у истоков ранних государств [4], нежели теологических устремлений к воссоединению с Творцом. Мы углубились в рассмотрение этого специфического сюжета в виду того, что взаимосвязь проблемы личной эсхатологии и надежд на загробное спасение с формированием ранних государств особенно отмечается О.Р. Астаповой. Обращаться при этом приходится к интерпретации прежде всего археологических и изобразительных памятников, поскольку доступные письменные источники «отражают лишь реликты религиозной традиции» (с. 31). Это, в общем, исключает однозначные интерпретации и приводит к необходимости всегда иметь в виду альтернативные объяснения.

Данное рассуждение ни в коей мере не призвано умалить ценность рассматриваемой работы для российского читателя, который найдет в ней, помимо уже рассмотренных положений, множество любопытных наблюдений и комментариев к разнообразным памятникам литературы и искусства Древнего Востока.

Книга И.А. Ладынина «Снова правит Египет! Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды» включает введение, две главы и заключение. Первая глава посвящена рассмотрению позиционирования начала эллинистического времени в рамках «циклической схемы» истории Египта, наиболее рельефно представленной в труде Манефона. Вторая глава посвящена реконструкции египетского варианта концепта «владычества над Азией», связанного с образом великого египетского правителя Сесонхосиса. Широко известное античное понимание истории как передачи «владычества над Азией» от одного народа к другому отчасти можно рассматривать как линейную схему. В египетских конструктах она, однако, также замыкается в рамках одного глобального цикла, так что воцарение Александра в Египте понимается как возвращение изначального египетского владычества над миром. К эпизоду «Романа об Александре», отражающему эту «народную» версию истории ойкуме-

ны, и апеллирует заглавие рассматриваемой работы. Как видно из подзаголовка, в центре внимания исследователя находится осмысление в различных слоях египетского общества (в первую очередь, сотрудничавших с новой властью) наступления нового периода иноземного владычества.

Специфика идеологической ситуации в Египте в I тыс. до н. э. заключается в необходимости согласования древних мифологем царственности с историческими реалиями, проявившимися в утрате государственного контроля над большей частью экономики и даже отчуждении царя от религиозной деятельности, то есть фактической утрате им статуса «владыки ритуала» – центрального топоса «классической» царской идеологии.

По-настоящему неизбежной эта перемена стала с появлением на египетском престоле в I тыс. до н. э. представителей иноэтнических династий. Надо думать, что уже в ливийское время (XI–VIII вв. до н. э.) формирование презентации царей в официальных памятниках при помощи топосов традиционной идеологии в значительной мере перешло к жречеству; а в эпоху первого персидского владычества (525–404 гг. до н. э.) этот переход произошел окончательно. Однако в конечном счете это привело к закреплению за официальной идеологией функции не просто обоснования прав царя на власть, но и его «внешней оценки», вплоть до жесткой критики и объяснения за счет его проступков потери им или его наследником власти (с. 8–9).

Такая «сомнительность» сакральных качеств иноземных правителей, угрожавшая эффективному исполнению ими ритуальных функций, находит отражение в частных памятниках знатных египтян:

Если по тем или иным мотивам чужеземный или даже египетский правитель был неприемлем как фараон, то в памятниках его качества, связанные с исполнением ритуалов, переносились на то или иное божество или, реже, на самого «владельца» памятника [5 с. 157].

Так, анализируя в другой работе композицию стелы Па-ди-Усир-па-Ра (Berlin, Äg. Mus. 7493) эпохи I Персидского владычества, задачей которой являлось обеспечение посмертного благополучия ее владельца, И.А. Ладынин отмечает:

Само изображение Дария I в образе сокола наводит на мысль о едва ли не полном поглощении в этом памятнике личности царя воплотившимся в нем божеством – по крайней мере в ритуальном контексте [6 с. 17].

Аналогичным образом божественность фараона «усиливалась» в скульптурных изображениях «Соколов-Нектанебов», культ которых был введен при последнем фараоне XXX династии (и последнем собственно египетском фараоне) Нектанебе II:

Совершенно особое значение имеет надпись на постаменте скульптуры из Таниса... эта надпись удостоверяет не просто тождество царя божеству, но и то, что в лице первого второе, по сути дела, осуществляет над Египтом и миром власть сакрального правителя, способного совершать ритуал [7 с. 6].

Так на протяжении I тыс. в ритуальной сфере официальной царской идеологии происходит постепенное смещение фактически к прямой теократии. Применительно к эпохе эллинизма И.А. Ладынин ранее отмечал, что «у нас, пожалуй, нет оснований считать, что вплоть до начала II в. до н. э. Птолемеи проходили египетские обряды, которые могли обличать их статусом фараона – коронацию или хотя бы менее значительную церемонию интронизации» [5 с. 155]. Тем самым иноземные правители не выражали стремления принять на себя ответственность за исполнение ритуальных функций. Примечательно в связи с этим, что для птолемеевского времени характерно сложение ритуала коронации священного сокола, ежегодно проходившее в Эдфу и ряде других религиозных центров:

Целью ритуала было обновление царской власти, и потому примечательно, что присутствие самого царя, в сущности, не представлялось необходимым. Как таковой ритуал достаточно хорошо иллюстрирует развитие нового подхода к репрезентации царственности в поздний период египетской истории. Священное царство теперь понималось воплощенным скорее в живом священном соколе, нежели в человеческом правителе. В исполнении ритуалов подтверждения и обновления царственности в отношении священного животного, обновление царской власти осуществлялось на культовом уровне жрецами, без необходимости присутствия человеческого правителя. Роль земного правителя как исторического персонажа теперь ограничивалась обеспечением средств храмового культа в форме строительства храмов и материального обеспечения культа [8 р. 7].

Нам представляется важным очертить этот контекст, хотя он отчасти и выходит за пределы хронологических и тематических рамок книги «Снова правит Египет!». Мы можем видеть, что в первичной для Египта на протяжении тысячелетий сфере царской идеологии –

культовой практике – точки соприкосновения между политической властью и ее подданными фактически исчезают. Как И.А. Ладынин отмечает в рассматриваемой работе, к наступлению эллинистического времени политический дискурс превратился из формы самопрезентации правителей в способ рефлексии египетской элиты относительно их деятельности (с. 9). Осмысление феномена царской власти перемещается в сферу историософии – представлений о закономерностях истории Египта и о месте Египта во всемирной истории. Таким образом, данное исследование посвящено анализу новых стратегий создания позитивного образа правителя, формировавшихся в Египте в эллинистическое время.

Основным источником, освещающим представления об истории, характерные для образованной элиты Египта, является труд Манефона.

Существенно, что это произведение было создано в раннеэллинистическое время, не позднее времени Птолемея II Филадельфа (283/2–246 гг. до н. э.), – когда его автор имел возможность обобщить события не только III и II, но в значительной мере и I тыс. до н. э., включая и такой их исторический «итог», как установление в Египте македонского владычества (с. 30–31).

Подробно анализируя структуру труда Манефона, распределение по отдельным томосам тех или иных правителей и сопровождающие их характеристики (с. 30–74), И.А. Ладынин выделяет опорные образы в циклических представлениях египтян об истории: царь-«грюндер» (устроитель общества грядущей эпохи); период величия Египта; неправедный царь (чье отступление от норм *маат* предвещает упадок и бедствия); царь, в правление которого на страну обрушиваются бедствия, и кто их преодолевает. В частности, такое представление об истории заставляет Манефона поместить фараона Амменемеса (исторического Аменемхета I) в конец первого томаса вне какой-либо династии – современные историки по династическим и историческим причинам, естественно, причисляют его к XII династии, так же как и его сына Сенусерта I (Сесонхосиса у Манефона):

Именно в фигурах Амменемеса и Сесонхосиса, разнесенных, несмотря на связывающую их филиацию, по разным династиям, мы впервые в труде Манефона видим прием своего рода персонализации смены одного исторического цикла другим в паре «отец–сын»: царь-«грюндер» вновь наступившей исторической эпохи является сыном и преемником царя, избывшего беду предыдущей эпохи (с. 40).

Эта конструкция является показательным развитием в рамках исторического дискурса одной из базовых мифологем царской власти в Египте – передачи трона от отца-Осириса к сыну-Хору (с. 41). Интересны реализации данной «историософской констелляции» в двух регистрах дискурса – элитарном и «массовом».

Примером первого случая является торжественная процессия в Александрии, относящаяся к царствованию Птолемея II Филадельфа, хотя и адресованная, в принципе, публике из числа греков и македонян, содержащая ряд древнеегипетских мотивов. Процессия была частью Птолемея – празднеств, учрежденных Филадельфом в честь Птолемея I Сотера, и в связи с ней, вероятно, и зафиксирован впервые эпитет «Сотер» (с. 82). И.А. Ладынин обращается к анализу этой процессии с целью выявления мотивов, формировавших представление о Птолемее I в пропаганде начала правления его сына. Одним из интересующих нас здесь мотивов является «позиционирование в качестве династического предшественника Птолемея II Филадельфа не одного его отца, но вместе с ним и Александра Великого» (с. 83). Сближение этих правителей проявляется в одной из версий (исторически недостоверной) о том, что сам эпитет «Сотер» получен Птолемеем I за спасение Александра во время штурма города оксидраков в Индии (согласно труду самого Птолемея, он не участвовал в этом сражении). Учитывая другие египетские коннотации различных элементов процессии, И.А. Ладынин сопоставляет культовый эпитет «Сотер» с египетским *ndty* «защитник», характеризующим роль божественного сына в отношении отца: в качестве такого «защитника» мог выступать реальный царь по отношению к считавшемуся его отцом солнечному богу и, конечно, Хор по отношению к Осирису.

Любопытно, что мотивы, позволявшие как бы соотнести Птолемея с богом Хором при Александре-«Осирисе» можно было бы на самом деле обнаружить не только в его эпитете «Сотер». В первую очередь этому содействовала забота Птолемея о сохранении набальзамированного тела Александра, его погребении в Египте... и в установлении для него культовых почестей (с. 89).

Автор подчеркивает, что данные замечания проявляют не столько факт восприятия преемственности Птолемея I Александру в рамках мифологемы передачи власти от Осириса Хору: легенда о возникновении эпитета «Сотер» имела самостоятельное значение и для греко-македонской среды, равно как общеизвестным было и то, что они не были отцом и сыном. Принципиальнее то, что такое

сближение было значимо в рамках циклической схемы восприятия истории, в которой рубежные фигуры правителей, стоящих на стыке больших исторических эпох, находились в отношениях, аналогичных отношениям между Осирисом и Хором. Подтверждением именно такой мотивировки рассмотренных идеологом, связанных с Птолемеем I, исследователь обнаруживает в употреблении его имени царя Верхнего и Нижнего Египта *hpr-k3-R^c stp.n-Imn*, совпадающего с аналогичным именем Сенусерта I, правление которого в труде Манефона начинает XII династию и второй большой цикл египетской истории. Такое же понимание рубежных фигур и, стало быть, личности «царя-устроителя» обнаруживается и в других текстах, отражающих концепции циклической истории, – «Пророчестве ягненка» и в сообщениях Тацита, связанных с появлением в Египте феникса.

Более прямолинейно этот комплекс представлений проявляется в «беллетристической» традиции – эпизодах «Романа об Александре», представляющих его рождение от близости царицы Олимпиады и бежавшего в Македонию египетского царя Нектанеба. Эти эпизоды содержат множество «египтизмов», в частности, «принятие Нектанебом при соблазнении Олимпиады обличия бога еще в конце XIX в. напомнило ряду исследователей тексты Нового царства о чудесном рождении царя, в которых бог Амон является его матери, чтобы соединиться с ней, в обличье ее супруга-царя» (с. 134).

Другим эпизодом «Романа...», подробно рассматриваемым автором, является вступление Александра в Египет, при котором жрецы провозглашали его «возрожденным Сесонхосисом, миродержавцем». Вторая глава книги посвящена подробному рассмотрению формирования образа этого царя-миродержца, в котором оказались слиты реалии нескольких исторических эпох. Согласно сведениям, отраженным в трудах ряда греческих авторов, в начале истории человечества власть от богов переходит к великому египетскому царю Сесонхосису – устроителю египетского общества и завоевателю Азии и большей части Европы. После поражения этого царя от скифов власть над Азией последовательно переходит от скифов к ассирийцам и далее – к мидянам и персам. Соответственно в «Романе...» восшествие Александра на египетский трон интерпретируется как возвращение миродержавия Египту, что и характеризует Александра как «возрожденного Сесонхосиса».

Как видно, в рамках этой картины всемирная история (понятая здесь как история земель, вошедших в культурно-исторический круг надрегиональных государств Передней Азии I тыс. до н. э., а также образующих его периферию) была сведена к одному сверхдолгому

циклу. Детерминантой движения исторических событий в рамках этого цикла явно считалась смена эпох «владычества над Азией» (βασιλεία τῆς Ασίας) ряда народов – топос, хорошо известный в античной традиции и имеющий основу в собственно восточных, в том числе в египетских, представлениях (с. 262).

Модификацией этих представлений в связи с образом Сесонхосиса является изображение именно его в качестве основоположника «владычества над Азией». Такие более «популярные», ориентированные не на элиту, а на хождение в народе интерпретации образа Александра в рамках египетской традиции не нашли отражения в официальной идеологии и пропаганде этого правителя.

Подводя итог, отметим, что работа И.А. Ладынина является скрупулезным исследованием разнообразных источников, – как египетских, так и трудов греческих и римских авторов, – отражающих мировоззрение периода существования египетской культуры, выходящего за пределы того, что можно было бы назвать «классикой». Выводы делаются автором на основе сравнения множества вариантов различных источников в мельчайших подробностях, при этом язык книги достаточно лаконичен. По постановке задач и манере изложения книга ориентирована в первую очередь на специалистов, но при должном внимании заинтересованный читатель и не из их числа будет вознагражден массой поводов для размышлений. Специфика привлекаемых автором источников позволяет нам яснее, чем в памятниках династической эпохи, увидеть расхождение между «официальной идеологией» и «народными легендами». Кроме того, рассмотренный материал касается интереснейших проблем развития исторического дискурса, взаимовлияния мифологии и истории в осмыслении египтянами прошлого и настоящего своей культуры в последние века ее существования.

Библиография / References

1. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. Assmann, J. (1999) *Egipet: teologiia i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: the Theology and Piety of an Early Civilization]. Moskwa: Pristsel's.
2. Baadsgaard, A., Monge, J., Cox, S., & Zettler, R.L. (2011) "Human sacrifice and intentional corpse preservation in the Royal Cemetery of Ur", *Antiquity*, 85(327): 27–42.

3. Morris, E.F. (2013) "(Un)Dying Loyalty: Meditations on Retainer Sacrifice in Ancient Egypt and Elsewhere" in *Violence and civilization: Studies of social violence in history and prehistory*, pp. 61–93. Oxford and Oakville: Oxbow Books.
4. Dickson, D.B. (2014) "Kingship as Racketeering The Royal Tombs and Death Pits at Ur, Mesopotamia, Reinterpreted from the Standpoint of Conflict Theory" in *Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* (pp. 311–328). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
5. Ладынин И.А. Основные этапы царского культа Птолемеев в контексте общей эволюции египетского эллинизма // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2004. Вып. 3. С. 145–184. Ladynin, I.A. (2004) «Osnovnye etapy tsarskogo kul'ta Ptolemeev v kontekste obshchei evoliutsii egipetskogo ellinizma» [The Main Stages of Royal Cult of the Ptolemies in the Context of the General Evolution of the Egyptian Hellenism], *Mnemon: Issledovaniia i publikatsii po istorii antichnogo mira*, 3:145–184.
6. Ладынин И.А. Статуя Дария I из Суз: к интерпретации памятника в свете религиозно-идеологических представлений Египта и Переднего Востока // Вестн. Древней истории. 2011. № 1 (276). С. 3–27. Ladynin, I.A. (2011) "Statuia Dariia I iz Suz: k interpretatsii pamiatnika v svete religiozno-ideologicheskikh predstavlenii Egipta i Perednego Vostoka" [The Statue of Darius I from Susa: an Essay of Interpretation in the Light of Egyptian and Near Eastern Religious and Ideological Notions], *Journal of Ancient History*, 1 (276):3–27.
7. Ладынин И.А. «Соколы-Нектанебы»: скульптурные изображения Нектанеба II перед богом Хором и их концепция // Вестн. Древней истории. 2009. № 4 (271). С. 3–22. Ladynin, I.A. (2009) "«Sokoly-Nektaneby»: skul'pturnye izobrazheniia Nektaneba II pered bogom Khorom i ikh kontseptsiia" ["Nectanebos-the-Falcons": Sculpture Images of Nectanebo II before the God Horus and their Concept], *Journal of Ancient History*, 4 (271):3–22.
8. Hoven, C. (2017). *The coronation ritual of the falcon at Edfu: Tradition and innovation in ancient Egyptian ritual composition*. PhD Thesis, Leiden University and École Pratique des Hautes Études.

Андрей А. Мурашко

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия; amurashcko@yandex.ru*

Обзор книги:

*Quirke S. Exploring Religion in Ancient Egypt.
The Atrium, Southern Gate, Chichester,
West Sussex, UK; Malden, MA:
John Wiley & Sons, Ltd, 2015. VIII, 271 p.*

В историографической перспективе изучение египетской религии, очевидно, составляет сложную задачу. До недавнего времени обобщающие работы в этой области знания на русском языке ограничивались наследием советских египтологов М.Э. Матъе [1] и М.А. Коростовцева [2], а также переводом работы Я. Ассмана, написанной в 1983 г. [3]. При высоком качестве этих исследований и их сохраняющейся актуальности для задач сравнительно-исторического анализа ощущается потребность в описании египетской религии на языке, близком современной культурологии и религиоведению. Вышедшая в 2017 г. работа А.Б. Зубова и О.И. Зубовой [4] не может заполнить этот пробел, поскольку, по замечанию самих авторов, нацелена на «восстановление древнеегипетского высокого богословия и рассказ о нем на принятом ныне в христианской традиции богословском языке» [4 с. 11].

Однако такое положение вещей, судя по всему, не является специфическим следствием сложностей, с которыми столкнулись российское религиоведение и египтология в советское и постсоветское время; в западноевропейской египтологии обобщающие исследования религии также немногочисленны и не новы. Безусловно, интересна коллективная монография 1991 г. “Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice”, подготовленная Дж. Бейнсом, Л. Лешко и Д. Сильверманом [5]. Однако уже из ее

названия можно составить представление о традиционности подхода к представлению египетской религии. Любопытно, что египтологами неоднократно отмечалась приверженность египетской традиции, в том числе ранней религиозной литературы, к формату энциклопедических списков [6 р. 34; 7 р. 101]. Пожалуй, то же можно сказать и о современных описаниях египетской религии, в которых этот формат заметнее обобщающих работ. Так, в серии издательства Thames & Hudson вышли богато иллюстрированные энциклопедии, посвященные храмам [8], пирамидам [9] и гробницам Долины царей [10], а также богам и богиням [11], в последнее десятилетие появились подробнейший лексикон египетских богов [12] и словарь истории египетской религии [13]. Такой формат очень продуктивен для египтологических исследований, но, конечно, труден для восприятия представителями смежных дисциплин.

В этом контексте исследование древнеегипетской религии, принятое Стивеном Кёрком, буквально пропитано духом времени – в лучшем смысле этого слова. К Египту он применяет современные социально-антропологические теории, новейшие достижения археологии, гендерные исследования и проч. Результатом такого многогранного подхода становится критическая переоценка целого ряда установок, проявившихся в те или иные периоды как в популярных представлениях о древнеегипетской религии, так и в трудах ученых-египтологов. Апеллируя к небезызвестному труду Э. Саида [14], автор предостерегает от опасностей «ориентализма» в исследованиях востока и в египтологии в частности. Понятно, что подобная осторожность предполагает повышенную требовательность к языку исследования и – более конкретно – особое внимание к слову.

«Ориентализм» Э. Саида навсегда изменил картину мировой антропологии. По мнению С. Кёрка, уже употребляя такие привычные понятия, как «религия», «царь», «жрец» или «храм», исследователь рискует впасть в заблуждение относительно стоящих за ними древнеегипетских реалий (р. VI), поэтому чрезвычайно важным становится понимание границ, в которых ведется дискурс. Разбору этих и других важнейших понятий посвящена отдельная глава (р. 1-37). С. Кёрк создает своего рода комментированный «перевод» религии Древнего Египта на доступный современникам язык, позволяя понять ее изнутри, – в тех терминах, в которых она воспроизводит себя в сохранившихся памятниках, – что, в свою очередь, помогает свести к минимуму импликации, сознательно или непроизвольно возникающие при ее описании.

По словам автора, в исследовании древнеегипетской религии перед ним стояла «двойная задача: во-первых, отдать должное ши-

рокому кругу существующих исследований по всем темам, которые может охватить эта рубрика, а затем найти наиболее плодотворную почву для тех, кто заинтересован и активно работает в этих широких областях» (р. VI). Вместо того, чтобы исходить в первую очередь из анализа сохранившихся письменных памятников и изображений, придерживаясь сложившейся в египтологии традиции, С. Кёрк призывает расширить сферу рассмотрения, обратившись также к археологическим данным, и, что особенно примечательно, к свидетельствам сравнительной антропологии, культурологии и других гуманитарных наук (р. VII).

Книга состоит из введения, семи глав, библиографии по главам и алфавитного указателя.

Как было отмечено, в первой главе С. Кёрк проводит краткий экскурс в основные понятия и имена богов, наиболее часто встречающиеся среди разнообразных источников по древнеегипетской религии. Необходимость такого введения определяется, с точки зрения автора, тем, что любое исследование является, в сущности, переводом с языка одной культуры (например, древнеегипетской) на язык культуры исследователя и/или его читателей. В качестве такого «переводчика» ученый вынужден преодолевать весьма серьезную дистанцию между реалиями языка и культуры описываемой и воспринимающей традиции¹. Более того, при описании культуры, столь многим обязанной иероглифической письменности, «различия в письме действительно усугубляют трудности, уже существующие при переводе с одного языка на другой, умножая количество вариантов, доступных переводчикам» (р. VII).

Во второй главе исследуются категория сакрального и различные уровни ее проявлений в древнеегипетской культуре, и эта тема проходит через все последующие главы.

Горожане двадцать первого века могут разделять категории времени и пространства, каждая из которых распадается на обычное и особенное, например, на повседневную жизнь и карнавалы или на немаркированное пространство и отдельное, священное или запретное пространство... В противовес моделям светских городских пейзажей другие общества теоретически могут вообще не разделять время и пространство и вместо этого рассматривать весь жизненный опыт как священный (р. 38).

¹ На русском языке см. об этом [15].

В качестве свидетельства подобной картины в Египте С. Кёрк указывает на представление о божествах земли и неба, Гебе и Нут, составляющих древнеегипетский универсум. Однако «определенные время и пространство считались более священными, чем другие» (р. 39). Далее внимание автора концентрируется на фигуре человека, его жизненном пути и моментах его пребывания в особых времени и пространстве, которые – в той или иной степени – оказывались проницаемы для священного.

Последующие главы освещают соответственно различные аспекты религии Древнего Египта:

- (3) храмы и праздники;
- (4) боги и мифы о них;
- (5) древнеегипетская этика и категория *маат*;
- (6) здоровье и врачевание;
- (7) похоронные обычаи.

Такой охват представляет собой компактную «сумму» древнеегипетской религии и вместе с тем актуального состояния ее египтологического изучения. Книга наполнена яркими иллюстрациями и вспомогательными рисунками-схемами. Последнюю главу сопровождают весьма полезные таблицы, кратко суммирующие этапы путешествия по загробному миру и соответствующие им мотивы заупокойной литературы и книг иного мира². Благодаря таким резюме путешествие по Дуату предстает не менее увлекательным, но гораздо более доступным для рядового читателя.

Для российского читателя к несомненным достоинствам этого исследования можно отнести знакомство автора с работами таких русских филологов, как В.Н. Волошинов, М.М. Бахтин и В.Я. Пропп, трудами египтолога О.Д. Берлева. В общем, как это ясно из настоящей рецензии, для исследования характерен междисциплинарный подход к египтологическим проблемам, который набирает обороты в последние десятилетия и за рубежом, и в нашей стране [15 с. 10–11]. Список цитируемых С. Кёрком египтологических работ весьма внушителен, однако заметна его явная приверженность работам Я. Асмана – более 40 раз имя ученого упомянуто на страницах книги.

Пожалуй, главные сложности при чтении работы представляют ее композиционные особенности (что не умаляет, однако, достоинств составляющих частей). Изложение материала не всегда последовательно. В целом параграфы больше напоминают собранные по «рубрикам» небольшие заметки по интересовавшим автора темам, не всегда завершающиеся определенным выводом. В случае

² На русском языке см. об этом [16].

с некоторыми извечными проблемами египтологии это оправдано – как, например, с неразрешимым вопросом о существовании Сетова животного (р. 130). В некоторых (местами спорных) моментах логика С. Кёрка остается как бы вынесенной за скобки. Так, в незначительном по объему, но тематически довольно важном размышлении под заголовком «Праздник: не обязательно карнавал» (р. 97-98) само слово «карнавал» даже не появляется в тексте. Можно предположить, что слово *gathering* выступает здесь контекстным синонимом *carnival*, но так ли это на самом деле – остается только гадать.

Подводя итог, отметим, что книга С. Кёрка *Exploring Religion in Ancient Egypt* представляет оригинальную попытку выработки новой парадигмы описания египетской религии и будет интересна как египтологам и специалистам-религиоведам, так и любому, кто интересуется культурой Древнего Египта. В ней развенчиваются распространенные «мифы» вроде представления о Египте как о стране священников (р. 92) и вообще людей, озабоченных лишь собственной смертью (р. 202), а также затрагиваются важные и актуальные для современных исследований вопросы вроде ненарративного способа трансляции мифологии³ (р. 110–111). Исследования такого рода, заимствующие достижения различных дисциплин, – будь то философия, социальная антропология или когнитивная лингвистика, – обладают высокой эвристической ценностью и позволяют поставить изучение новых данных на серьезную научную основу или же, как в случае с Древним Египтом, включить давний материал в более широкий исследовательский контекст.

Библиография / References

1. Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 1996. Mat'e, M.E. (1996) *Izbrannyye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta* [Selected Works on the Mythology and Ideology of Ancient Egypt]. Moscow: Izdatel'skaia firma «Vostochnaia literatura» RAN.
2. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1976. Korostovtsev, M.A. (1976) *Religiia Drevnego Egipta*. [Religion of Ancient Egypt]. Moskva: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.
3. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. Assmann, J. (1999) *Egipet: teologiia i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: the Theology and Piety of an Early Civilization]. Moskwa: Pristseľs.

³ Возникновение этой проблемы в изучении египетской мифологии связано с отсутствием связанных нарративов о богах вплоть до 1350 г. до н. э.

4. *Зубов А.Б., Зубова О.И.* Религия Древнего Египта. М.: РИПОЛ классик, 2017. Zubov A.B., Zubova O.I. (2017) *Religiia Drevnego Egipta* [Religion of Ancient Egypt]. Moskva: RIPOl klassik.
5. Baines, J., Lesko, L.H., Silverman, D.P. (1991). *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca ; London: Cornell University Press.
6. Eyre, C. (2002). *The cannibal hymn: a cultural and literary study*. Liverpool: Liverpool University Press.
7. Baines, J. (1991). "Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record", *Journal of Near Eastern Studies*, 50(2):81–105.
8. Wilkinson, R.H. (2000). *The complete temples of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson.
9. Lehner, M. (1997). *The complete pyramids*. New York: Thames and Hudson.
10. Reeves, C.N., Wilkinson, R.H. (1996). *The Complete Valley of the Kings: Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs*. Thames and Hudson.
11. Wilkinson, R.H. (2003). *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson.
12. Leitz, C., Budde, D. (2002). *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* (Vols. 1–7). Dudley, MA: Peeters.
13. Bonnet, H. (2000). *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
14. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Рус. Мирь, 2016. Said E. (2016) *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka* [Orientalism. Western representations of the Orient]. St. Petersburg: Russkii Mir.
15. *Чезодаев М.А.* О переводимости языка древнеегипетской культуры // *Аегуртиаца Rossica* (Вып. 1). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. С. 9–19. Chegodaev, M.A. (2012) «O perevodimosti iazyka drevneegipetskoi kul'tury» [On the Translatability of the Language of Ancient Egyptian Culture], *Aegyptiaca Rossica* 1:9–19. Moskva: Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniuu i Nauke.
16. *Лаврентьева Н.В.* Мир ушедших. Дуат: образ иного мира в искусстве Египта (Древнее и Среднее царства). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. Lavrent'eva, N.V. (2012) *Mir ushedshikh. Duat: obraz inogo mira v iskusstve Egipta (Drevnee i Srednee tsarstva)* [Drawing the Netherworld. The Image of Duat in Ancient Egyptian Art (Old and Middle Kingdom)]. Moscow: Russkii Fond Sodeistviia Obrazovaniuu i Nauke.

Информация об авторе

Андрей А. Мурашко, аспирант, Аспирантская школа по философским наукам НИУ ВШЭ, Россия, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; тел: +7(495)772-9590 доб. 22692; amurashcko@yandex.ru

Information about the author

Andrey A. Murashko, postgraduate student, The Doctoral School of Philosophy at the HSE, Russia, 101000, Moscow, Myasnitckaya St. 20; tel. +7(495)772-9590 доб. 22692; amurashcko@yandex.ru

Елена В. Шаповалова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, e.sokhina@gmail.com*

Рецензия на книгу:

Henri II à Saint Germain en Laye.

Une Cour Royale à la Renaissance. Paris, 2019, 183 p.

2019 год во Франции оказался богат на юбилеи, и выставка в Сен-Жермен-ан-Ле, приуроченная к 500-летию со дня рождения короля Генриха II (1519–1559), стала одним из целой череды событий, притом одним из самых ярких¹. Книга, вышедшая под названием «Генрих II в Сен-Жермен-ан-Ле. Королевский двор в эпоху Ренессанса», представляет собой каталог выставки, составители которого предложили читателю не только прекрасно иллюстрированное издание с подробным описанием каждого из экспонатов, но и исторический комментарий специалистов по данной эпохе, таких как Николя Ле Ру, Этьен Фезан, под руководством которого каталог был составлен, Моник Шатне и др. [1 р. 9–11]. При этом история частной жизни французского королевского двора искусно переплетается с историей искусства, политическая повестка органично вписывается в архитектурные решения, иллюстрируя все разнообразие проявлений многоликого общества, окружавшего последнего короля-рыцаря Франции. Авторы постарались охватить максимальное число тем, характеризующих как придворную культуру эпохи Генриха II в целом, так и личность монарха.

Место проведения выставки было выбрано вполне закономерно: замок Сен-Жермен-ан-Ле на протяжении длительного периода оставался принципиально важной королевской резиденцией и, как следствие, местом принятия ряда важных решений, так что его история тесно переплетена с правлением Валуа.

Несмотря на то что каталог следует логике выставки, он не повторяет буквально ее разделы, в большей степени акцентируя ту

© Шаповалова Е.В., 2019

¹ Выставка проходила с 31 марта по 14 июля 2019 г.

или иную проблему, актуальную для эпохи Генриха II. Как, например, репрезентация образа короля с учетом политического расклада при дворе, степень влияния провинциального дворянства, проблема детства и воспитания королевских детей² и т. д.

Так, специалист по французским религиозным войнам и придворной культуре Николя Ле Ру [2–4], в свое время защитивший диссертацию под руководством Ж.М. Констан (чьи работы переводились, в том числе, на русский язык [5] и также хорошо известны отечественным исследователям), является автором сразу нескольких разделов каталога. Прежде всего, это «Генрих II: король и королевство», в котором речь идет о превращении принца, побывавшего в испанском плену и ставшего дофином волею случая, в монарха, пусть отчасти и теряющегося в тени своего блистательного отца Франциска I, однако же сыгравшего заметную роль в истории Франции [1 р. 19–25]. Здесь же речь идет и о самых значимых политических фигурах этого времени: коннетабле Анне де Монморанси, маршале Жаке де Сент-Андре и герцоге Франциске де Гизе – будущих «триумвирах»³. А также адмирале Гаспаре де Колиньи и тех придворных, кто открыто симпатизировал идеям кальвинизма. Проблема увлечения идеями протестантизма и формировавшийся на этом фоне образ короля как «рыцаря веры» – одна из важнейших тем этого исторического периода, пересекающаяся с внешнеполитической повесткой: отношениями с Испанией, Римским престолом и т. д. Следуя формату каталога, Н. Ле Ру выстраивает повествование лаконично и в то же время шаг за шагом проводит читателя через все принципиально важные этапы правления Генриха II с 1547 г., когда он взшел на престол, до его трагической гибели на турнире в 1559 г. Репродукции портретов королевской четы работы мастерской Франсуа Клуэ составляют основной визуальный ряд данного раздела.

К теме роли Сен-Жермен-ан-Ле в качестве королевской резиденции, в которой принимались важные политические решения и подписывались королевские ордонансы, Ле Ру возвращается в разделе, посвященном управлению Францией. И здесь хотелось бы отметить изображения представленных на выставке экспонатов:

² Тема детства и воспитания королевских детей в эпоху Валуа была также посвящена специальная выставка в замке Блуа, проходившая с 18 мая по 1 сентября 2019 г.

³ Триумвират перечисленных лидеров католической партии сформировался для управления делами при малолетнем короле Карле IX, взошедшем на престол в 1560 г.

королевских печатей, приспособления для шифрования корреспонденции, текстов указов и т. д. Но, прежде всего, изображения Генриха II, связанные с орденом Святого Михаила. Как, например, гравюры Жана Дюве из фондов Национальной библиотеки Франции⁴, на одной из которых мы видим короля в образе самого архангела Михаила, повергающего дракона, на другой – аллегорию королевства [1 р. 132–133]. Исследователи отмечают смелость композиции и несомненную оригинальность этого проекта, соединяющего религиозную и политическую составляющие королевского образа, в котором они видят признаки проекта еще более амбициозного и, скорее всего, оставшегося незавершенным. Образ архангела Михаила был тесно связан с представлениями об особом статусе Христианнейшего короля, отсюда и столь богатая иконографическая программа гравюр.

Иллюстрации Устава ордена Святого Михаила, выполненные анонимным мастером около 1549 г., продолжают тему репрезентации власти [1 р. 128–129]. Предполагалось, что каждый член ордена получал экземпляр устава. Представленный на выставке является одним из самых роскошных. Он происходит из коллекции кардинала Лотарингского и, как принято считать, включает изображение кардинала на одной из миниатюр. Девиз кардинала “*Te stante virebo*” («Пока ты стоишь, я живу») намекает на благоволение короля по отношению к Карлу Лотарингскому и, более того, всему его дому. В свою очередь, как архиепископ Реймский, кардинал имел непосредственное отношение к коронации, что возвращает нас к теме Христианнейшего монарха и его статуса в христианском мире.

Обострение отношений между католиками и протестантами во Франции часто связывают именно с Генрихом II, традиционно считающимся менее терпимым в вопросах религии, чем его отец. Исследователи отмечают также актуальность милитаристской темы в период его правления. При этом Сен-Жермен-ан-Ле превращается фактически в основной штаб, из которого координируются военные действия. Ле Ру подчеркивает, что «урок Павии»⁵ французами был отлично усвоен [1 р. 144]. А блестящий военачальник герцог де Гиз, чье участие в итальянской кампании было не слишком успешным, прикладывал все усилия для приумножения побед и в 1558 г. отво-

⁴ Обе гравюры были выполнены около 1548 г., т. е. относятся к самому началу правления Генриха II

⁵ Битва при Павии, одно из ключевых сражений между испанцами и французами в ходе Итальянских войн, состоялась в феврале 1525 г. Сражение обернулось сокрушительным поражением французских войск, а король Франциск I попал в плен.

евал у англичан Кале – город, принадлежавший им с 1347 г. Этому событию посвящен и один из экспонатов выставки: изображение осады Кале, выполненное в технике эмали и атрибутируемое мастерской Леонара Лимозена [1 р. 147].

Эпоха Генриха II – это время ярких личностей, своеобразным зеркалом которых становится замок Сен-Жермен-ан-Ле. Организации замкового пространства с учетом потребностей двора посвящен раздел, автором которого является историк искусства Этьен Фезан [6]. Галерея портретов, атрибутируемых мастерской Франсуа Клуэ, среди которых портреты герцога де Гиза, маршала де Сент-Андре, коннетабля де Монморанси, Дианы де Пуатье, дополнена планами замка с указанием расположения апартаментов и объяснениями логики выстраивания пространства с учетом предпочтений и привилегий владельцев [1 р. 36–48].

В том же ключе решен раздел, посвященный детям эпохи Валуа. И вот перед нами уже серия карандашных рисунков, с которых сосредоточенно или не очень смотрят на зрителя будущие фигуры сложных партий европейской политики, неоднозначные, как Генрих III или герцог Алансонский, или трагические, как Мария Стюарт [1 р. 54–67]. И если образ Маргариты де Валуа представлен хорошо известным и практически хрестоматийным портретом работы мастерской Клуэ, то портрет будущего Карла IX «с котенком» [1 р. 61] не просто показывает «антигероя Варфоломеевской ночи» в непривычном ракурсе, но и словно приоткрывает завесу над частной жизнью Валуа, тем временем, в котором все короли, принцессы и успешные полководцы были детьми.

Возвращаясь к военачальникам, следует отметить, что маньеризм, господствовавший в то время во французском искусстве и представленный, прежде всего, мастерами школы Фонтенбло, как нельзя лучше способствовал популяризации военной тематики. И если в живописи изображение доспехов позволяло художникам экспериментировать со светотеневыми решениями и бликами, то техника гравюры, в этом отношении более сдержанная, тем не менее оставляла самые широкие возможности для символических интерпретаций. Поэтому невероятно выразительным изображением Генриха II можно назвать портрет, выполненный именно в этой технике. Речь идет о работе Николо делла Казы (1547). Каролин Вран отмечает, что настоящая «культура изображения» при французском дворе утверждается только к концу XVI в. [1 р. 156]. Тем не менее гравюра Н. делла Казы вполне определенно входит в тот же круг и является репрезентацией королевской власти, вследствие чего Генрих II изображен, пусть и в присущей школе Фонтенбло

манере, в «классическом ключе» – в облике римского императора [1 р. 157]. И если приемы маньеризма мы видим в способе подачи изображения (например, появление такого элемента, как развевающийся плащ, искажение пропорций фигуры, театральность), то символический ряд, включающий узнаваемый античный репертуар и антикизирующий образ монарха, следует традиции, заимствованной из классических изображений.

Так или иначе, мы возвращаемся к проблеме репрезентации власти Генриха II в геральдической символике, в портретах, в изображениях на монетах и печатях и даже в архитектурных решениях королевских резиденций. Безусловным достоинством выставки и, как следствие, каталога, является привлечение экспонатов из широкого круга музеев. В том числе тех, которые меньше других знакомы широкой публике. Так, в оформлении каталога (равно как и в рекламной кампании выставки) в качестве одного из основных портретов короля использовалась работа неизвестного мастера, датированная 1555 г. и входящая в коллекцию музея Крозатье в Ле Пуи-ан-Веле. Генрих II представлен на портрете в камзоле и штанах из белого шелка, коротком плаще, подбитом мехом горностая и с цепью ордена Святого Михаила [1 р. 131]. Примечательно, что это фронтальное изображение, не характерное для французского искусства Ренессанса, так что ряд исследователей даже видит в нем «ответ» на портрет Генриха VIII кисти Гольбейна. Александра Зверева отмечает, что лицо короля соответствует его портретам, выполненным мастерской Франсуа Клуэ, а также имеет общие черты с изображением на вышивке Робера Месте (ок. 1553 г.) [1 р. 100–101].

О последней хочется сказать отдельно. Созданная в рамках серии «Развлечения короля Генриха II» для замка Ане, резиденции фаворитки Генриха II Дианы де Пуатье, она посвящена теме сражения с животными, в данном случае с медведем. Архитектор Филибер Делорм, проектировавший комплекс замка и, судя по всему, имевший непосредственное отношение к программе его интерьеров, заказал эту вышивку, сохраняя общую концепцию Ане. Тема охоты, перекликающаяся с темой возлюбленного⁶, не только отражает придворные реалии (охоту как одно из любимейших развлечений двора или влияние главной героини на монарха), но и связано с традиционной для французской культуры репрезентацией сцен охоты как проявления доблести. И это, безусловно, часть программы прославления Дианы де Пуатье, на сей раз пред-

⁶ Как в случае с монументальной фигурой фонтана Дианы, созданной для замка Ане ок. 1550 г. Сегодня экспонируется в Лувре.

ставшей перед зрителем не в образе богини охоты, а в «земном обличье».

Подводя итог, следует отметить, что каталог представляет собой не просто блестящее издание с прекрасными качественными иллюстрациями экспонатов выставки, среди которых как знаменитые произведения французского искусства XVI в., так и менее известные (а также менее доступные, в отличие от, например, экспонатов Лувра), что делает их репродукции еще более ценными и интересными, – это научное издание, включающее не только исторический и искусствоведческий комментарий, но и внушительную библиографию, в результате чего каталог может быть полезен не только искусствоведам, но и историкам, в чью сферу научных интересов входит придворная культура эпохи последних Валуа.

Библиография / References

1. *Henri II à Saint Germain en Laye. Une Cour Royale à la Renaissance* [cat. expo., musée d'Archéologie nationale, 31 mars-14 juillet 2019]. Sous la direction d'Etienne Faisant, Paris, RMN, 2019, 184 p.
2. Le Roux, N. *Les Guerres de Religion (1559-1629)*. Paris, Belin, «Histoire de France», 2009.
3. Le Roux, N. *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III (1^{er} août 1589)*, Gallimard, «Les journées qui ont fait la France», 2006.
4. Le Roux, N. *La Faveur du roi. Mignons et courtisans au temps des derniers Valois*, Champ Vallon, «Époques», 2001.
5. Constan, J.M. *Les Français pendant les guerres de Religion*. Hachette Littératures, 2002. (Констан Ж.М. Повседневная жизнь французов во времена Религиозных войн / Пер. с фр., предисл. Е.В. Морозовой. М. 2005).
6. Faisant, É., Crépin-Leblond, Th. (coord.), *Henri II et les arts*, numéro spécial du *Dossier de l'art*, n° 268, avril 2019.

Информация об авторе

Елена В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, г. Москва, 125993, Миусская пл., д. 6; e.sokhina@gmail.com

Information about the author

Elena V. Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russia; e.sokhina@gmail.com

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова
Корректор *Т.Ю. Журавлева*
Компьютерная верстка
Е.Б. Рагузина

Подписано в печать 25.12.2019.
Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 11,3. Уч.-изд. л. 11,8.
Тираж 1050 экз. Заказ № 695

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8(499) 973-42-06