

А. О. Большаков

## ИЗОБРАЖЕНИЕ И ТЕКСТ: ДВА ЯЗЫКА ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ\*

**К**ак любая область знания, египтология развивается отнюдь не поступательно или прямолинейно. Идеи, двигавшие ее вперед, в какой-то момент начинают тормозить ее прогресс, уходят в тень и, кажется, забываются навсегда, но минуют десятилетия, и они возрождаются в иной форме и обретают значение уже на новом уровне. Долгое время древнее сознание рассматривалось как в целом аналогичное сознанию современного человека. Осознание того, что разница была принципиальной, стало огромным достижением египтологии, и понимание того, что настенные изображения, скульптура и тексты, находящиеся в египетских храмах и гробницах, предназначались не для живых людей, а для богов и мертвых, оказалось в свое время важнейшим результатом этого нового взгляда. Такой подход стал основой значительного прогресса в изучении египетского мировоззрения и искусства на протяжении последнего полувека, но его неограниченное применение уже имеет и совершенно очевидные негативные последствия. Хотя он позволяет до определенной степени приблизиться к восприятию памятников и связанных с ними идей самими египтянами, его абсолютизация ведет к тому, что живой человек, единственный субъект истории, ускользает из сферы нашего исследования. Например, Тексты пирамид помещались в царских усыпальницах для мертвых царей, и мы не можем забывать об этом в наших исследованиях, но ведь составлялись и записывались они живыми людьми, и только сознание этих людей и всего общества в целом, включая и элиту, и неграмотные массы на заднем плане, определяло, почему эти тексты таковы, каковы они есть. Это, конечно же, банальность, однако при чтении некоторых современных работ трудно отделаться от впечатления, что их авторы слишком стараются глядеть глазами мертвых Униса или Тети и что субъективный аспект проблемы, каким бы важным он ни был, начинает постепенно заслонять объективную историю. Несомненно, что пора возвратиться к изучению *Jenseits-* и *Götterglauben* не как таковых, а в контексте жизни реальных людей и реального общества.

Как только мы принимаем этот исходный пункт, мы сталкиваемся с важнейшей проблемой – проблемой коммуникации. Ибо люди не только общаются друг с другом посредством того или иного языка, но и нуждаются в некотором языке для общения с богами и умершими. Поскольку представления о боге и инобытии занимают центральное место в подавляющем большинстве религий, речь идет о языке культуры в целом, без которого она не может существовать как самостоятельный комплекс идей, целей, поведенческих моделей и т.д. Разные культуры создают разные языки самовыражения. Некоторые из них проявляют себя преимущественно через

\* Настоящая статья по сути, хотя и не формально, продолжает проблематику недавней статьи Большакова А.О., Суцевского А.Г. (Образ и письменность в восприятии древнего египтянина // ВДИ. 2003. № 1) и основывается на докладе, сделанном в 2001 г. на конференции в Берлине. Текст доклада расширен примерно вдвое; оригинальный текст см. *Bolshakov A.O. Representation and Text: Two Languages of Ancient Egyptian Totenglauben* // AoF. 2003. Bd 30. S. 127–139.

тексты; таковой была, к примеру, древнееврейская культура с ее чрезвычайно развитой способностью словесного выражения абстрактных идей и весьма примитивной изобразительностью. Минойская цивилизация, напротив, несмотря на наличие сложных социальных и административных структур, так и не выработала системы письма, достаточной для отражения мировоззрения, но зато сотворила художественное чудо. Не будет неверным сказать, что текст и изобразительность являются основными языками культуры на протяжении всей истории и что Египет в этом отношении особенно интересен, так как он развил оба до одинаковой степени совершенства, давая нам уникальную возможность проследить их функционирование и их взаимоотношения в рамках одной культуры.

При этом средства, используемые этими двумя языками, предопределяют не только формы выражения той или иной идеи, но, что даже более важно, и набор идей, которые могут быть выражены на каждом из них; говоря иными словами, сам язык задает правила игры. Действительно, обращаясь к проблеме двух языков, нельзя не заметить одну из важнейших их характеристик: хотя они и сосуществуют, сферы их применения ни в коем случае не совпадают, – напротив, они четко разделены, по крайней мере на раннем этапе, который представляет особый интерес, если мы хотим понять основополагающие принципы культуры. Настоящая работа представляет собой обзор применения языка изображений и языка текстов и их взаимодействия на протяжении почти двух тысячелетий истории Египта, со Старого царства до рамесидского времени.

Прежде всего, во избежание терминологической путаницы следует сказать об употреблении слов *реалистический* и *фантастический*, которые будут иметь ключевое значение. Используя первое слово, я ни в коем случае не имею в виду художественную сторону дела, которая здесь для нас неважна. *Реализм* будет относиться только к выбору сюжетов – в этом смысле реалистично описание всего того, что человек видит вокруг себя или считает, что видит. *Фантастическое* используется только как антоним к *реалистическому* ради избежания таких слов, как *трансцендентное* и т.п. В большинстве случаев то, что я называю фантастическим миром, совпадает с *миром богов* (*Götterwelt*) в понимании Я. Ассмана – миром сверхъестественным, но не мифическим<sup>1</sup>. Следует также подчеркнуть, что, говоря о *текстах*, я имею в виду только *священные тексты*, так как другие области письменной культуры выходят далеко за рамки этой статьи.

Стены культовых помещений частных гробниц Старого царства покрыты обширными циклами изображений повседневной жизни. С момента, когда значительное количество этих сцен стало впервые доступным благодаря работам экспедиции Р. Лепсиуса и публикации ее материалов, реализм гробничных изображений стали интерпретировать как свидетельство в пользу того, что в Старом царстве иная жизнь представлялась как непосредственное продолжение земного существования<sup>2</sup>. Более ста лет такое понимание не вызывало сомнений, хотя очевидно, что в изображении земная реальность могла несколько исказиться и исправляться в соответствии с определенными правилами ради того, чтобы сделать ее более удобной и приятной<sup>3</sup>, а некоторые ее аспекты вообще не изображались по все еще непонятным

<sup>1</sup> Assmann J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten // GM. 1977. Ht 25. S. 7–43. Я всецело принимаю проводимое Ассманом разделение между *миром богов*, изначально присутствовавшим в египетской культуре, и *мифическим миром*, постепенно развивавшимся с ходом истории.

<sup>2</sup> Этот подход отражен во всех систематизациях гробничных изображений, прежде всего: Klebs L. Die Reliefs des alten Reiches. Heidelberg, 1915; *idem*. Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches. Heidelberg, 1922; Montet P. Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l' Ancien Empire. P., 1925; Harpur Y. Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content. L. – N.Y., 1987.

<sup>3</sup> Bolshakov A.O. Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. Wiesbaden, 1997. P. 267–275; *Большаков А.О.* Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001. С. 205–216.

причинам<sup>4</sup>. В последнее время в моду входят символические истолкования гробничных изображений<sup>5</sup>, однако, по моему мнению, нет ни одной сцены, которая давала бы сколько-нибудь надежные основания для такого пересмотра. Вопрос о реализме и символизме имеет принципиальное значение для понимания памятников, создававшихся на протяжении первой половины истории древнего Египта, ибо неверный ответ на него может завести проблематику в тупик, поэтому стоит рассмотреть несколько типичных недавних попыток интерпретации реалистических сцен Старого царства, I Переходного периода и Среднего царства в духе разного рода символизма.

1. Мифологический символизм. Часто утверждают, что орикс в сцене жертвоприношения символизирует Сета, с которым связывалось это животное, и соответственно что заклание ритуально воспроизводит победу над силами зла<sup>6</sup>. Однако, во-первых, специальный ритуал принесения в жертву орикса, где животное действительно ассоциировалось с врагами богов, начинавшийся с перерезания горла<sup>7</sup> и совершавшийся исключительно в храмах, появился не раньше Нового царства<sup>8</sup>. Во-вторых, заклание орикса в староегипетских частных гробницах изображается совершенно не так, как в храмах синхронных<sup>9</sup> или более поздних, но аналогично закланию других животных, т.е. представляется как простая работа мясников<sup>10</sup>. В-третьих, мясо животных, символизовавших в новоегипетском и более позднем жертвенном ритуале врагов богов, никогда не использовалось в пищу, а сжигалось в знак полного уничтожения<sup>11</sup>, тогда как в староегипетских частных гробницах это мясо постоянно изображается доставляемым хозяину и лежащим на его столе. Г. Юнкер предполагал, что «первоначально только часть жертвы заклания (*Schlachtopfer*) была символической, остальное же представляло собой продуктовую жертву (*Speiseopfer*), приносившуюся богу наравне с хлебом, вином и т.д. Однако позднее символика стала всеобъемлющей и пронизала даже этот остаток, до такой степени, что от первоначального смысла не сохранилось ничего»<sup>12</sup>. Действительно, в гробнице *Snb* времени позднего Старого царства упомянут праздник «установления жаров-

<sup>4</sup> См., например: Weeks K. *Egyptology, Language and Art* // Ed. K. Weeks *Egyptology and Social Studies*. Cairo, 1979. P. 61–62.

<sup>5</sup> Наиболее радикален Д. Кесслер (*Kessler D. Zur Bedeutung der Szenen des täglichen Lebens in den Privatgräbern* // ZÄS. 1987. Bd 114. S. 59–88; 1990. Bd 117. S. 21–43), который полагает, что практически все сцены представляют собой не «видимые», а «смысловые» образы (*Sehbilder, Sinnbilder*) // ZÄS. Bd 114. S. 60). Согласно Кесслеру, оформление гробницы символически воспроизводит элементы ритуалов, совершавшихся в ходе календарных праздников. Для меня эта интерпретация неубедительна, поскольку она предполагает очень серьезные и, что еще хуже, очень ранние заимствования из царской идеологии, проследить которые не удастся, не говоря уже о том, что многие утверждения автора остаются весьма неопределенными. Идеи Кесслера всецело восприняты Дж. Кэмерин, использующей символический подход как методологическую основу для анализа бени-хасанской гробницы *Hnm(w)-htp(.w) II* (Среднее царство) (*Kamrin J. The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hassan*. L. – N.Y., 1999). Эта книга, полная натяжек и попыток втиснуть материал в рамки символической интерпретации, служит хорошим примером того, как опасно ставить теорию впереди источников.

<sup>6</sup> Например: *Altenmüller H. Apotropäikon* // LÄ I. 1975. S. 355; *Hornung E. Götterfeind* // LÄ II. 1977. S. 684; *EGgebrecht A. Schlachten* // LÄ V. 1986. S. 638; вероятно, новейшая попытка такой интерпретации *Kamrin. The Cosmos*... P. 86.

<sup>7</sup> *Derchain Ph. Rites égyptien. T. I. Le sacrifice de l'oryx*. Bruxelles, 1962. P. 8–9.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 10–13.

<sup>9</sup> Ср. *Jéquier G. Le monument funéraire de Pepi II. T. II. Le Caire*, 1938. Pl. 41 (царь торжественно убивает жертвенное животное булавой).

<sup>10</sup> Разумеется, животное, считавшееся врагом богов, могло заменяться в ритуале представителями множества других видов (*Kees H. Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik* // NAWG. 1942. S. 76–78), что как будто лишает значения это сходство, но все случаи такой замены датируются отнюдь не Старым царством, а значительно более поздним временем. О степени применимости поздних памятников для реконструкции раннего мировоззрения см. *Большаков А.О. Изображение, текст и старение культуры: взгляд египтолога* // Эрмитажные чтения памяти В.Г. Луконина, 1995–1999. СПб., 2000. С. 165–172.

<sup>11</sup> *Junker H. Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit* // ZÄS. 1910. Bd 48. S. 72.

<sup>12</sup> *Ibid.* S. 73.

ни» ( $w\}h-\}h$ )<sup>13</sup>, на чем в большой мере и основывается теория Юнкера, однако, во-первых, этот праздник не был ни разу изображен, и, во-вторых, среди жертв, приносившихся во время  $w\}h-\}h$  были также различные сорта хлеба, фрукты, овощи и т.д., не имеющие отношения к врагам богов; другие свидетельства о существовании в Старом царстве «жертвы всесожжения» отсутствуют<sup>14</sup>. Таким образом, ее значение было очень ограниченным и ее функция не может быть установлена по памятникам этой эпохи; вполне возможной поэтому представляется поздняя реинтерпретация, так что символических интерпретаций жертвоприношения в Старом царстве следует избегать.

2. Ритуальный символизм. Согласно Кесслеру<sup>15</sup>, знаменитая сцена прихода каравана азиатов с краской для глаз в бени-хасанской гробнице  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II<sup>16</sup> является символической репликой сцен доставки даров царю в день праздника. Однако уже тот факт, что сцена точно датирована шестым годом Сенусерта II, записанным на табличке, представляемой  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II одним из служащих, сопровождающих азиатов<sup>17</sup>, доказывает, что это изображение совершенно конкретного события, в котором о символизме не может быть и речи. И действительно, реконструкция биографии  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$ , сына  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II, который привел караван<sup>18</sup>, не оставляет никакого сомнения в полном реализме сцены. Будучи вторым по старшинству сыном,  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  не унаследовал от своего отца титула номарха (хотя почему-то его иногда и называют  $nm(w)-h\dot{t}p(.w)$  III), но зато он получил воспитание и образование при дворе и был назначен начальником экспедиций, действующим по указаниям царской администрации. Сцена у  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II показывает его возвращение из экспедиции за глазной краской в Гебель Зейт, и направляется он, конечно же, в столицу, но через свой родной Бени-Хасан. Похоже, что  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II гордился столичной службой своего сына; по крайней мере, он посвятил ему специальный пассаж в своей автобиографической надписи<sup>19</sup>; с другой стороны, он понимал, что при этой службе его сыну не иметь гробницы в родном городе. И то, и другое было хорошей причиной для увековечения успеха любимого сына в гробнице отца<sup>20</sup>. Таким образом, рассматриваемая сцена даже более конкретна, чем большинство гробничных изображений, а отнюдь не символична.

3. Социальный символизм. Недавно С. Зайдльмайер предположил, что сцены драки быков символизируют агрессивность номархов I Переходного периода<sup>21</sup>. Теоретически такое объяснение возможно, но его следует доказать. Зайдльмайер основывается на том, что в Старом царстве сцена отсутствует в гробницах столичного региона, но появляется в конце этой эпохи в провинции и далее встречается на протяжении I Переходного периода и Среднего царства. Можно выдвинуть два серьезных возражения хронологического характера. Во-первых, самая ранняя гробница с этой сценой,  $H\dot{z}j-mn(w)$  в эль-Хававиш ( $M22$ )<sup>22</sup>, датируется поздней V династией, ве-

<sup>13</sup> Junker H. Das Brandopfer im Totenkult // *Miscellanea Gregoriana*. Vaticano, 1941. P. 109–117; *idem*. Giza V. Wien – Leipzig, 1941. S. 94–98.

<sup>14</sup> Ср. Eggebrecht A. Brandopfer // *LÄ* I. 1975. S. 848.

<sup>15</sup> Kessler D. Die Asiatenkarawane von Beni Hassan // *SAK*. 1987. Bd 14. S. 160.

<sup>16</sup> Newberry P.E. Beni Hassan. V. I. L., 1893. Pl. 30–31.

<sup>17</sup> *Ibid.* Pl. 38, 2.

<sup>18</sup> Franke D. The Career of Khnumhotep III of Beni Hassan and the so-called 'Decline of the Nomarchs' // *Ed. S. Quirke. Middle Kingdom Studies*. New Malden, 1991. P. 56–65.

<sup>19</sup> Newberry. Beni Hassan. V. I. Pl. 26, l. 149–160. Новейшее исследование надписи: Lloyd A.B. The Great Inscription of Khnumhotep II at Beni Hassan // *Ed. A.B. Lloyd. Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. L., 1992. P. 21–36. Характерно, что  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II много говорит о достоинствах своего старшего сына и наследника  $Nht$ , но эпитет «совершенный сын» прилагает только к  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$ .

<sup>20</sup>  $Hnm(w)-h\dot{t}p(.w)$  II не мог знать, что несколько лет спустя, после смерти Сенусерта II, его сын будет назначен великим домоправителем Сенусерта III и соорудит большую мастабу с дорогим оформлением в Дахшуре: Morgan J. de Fouilles à Dahchour 1894. Vienne, 1895. P. 18–23.

<sup>21</sup> Seidlmayer S.J. Kämpfende Stiere. Autorität und Rivalität unter pharaonischen Eliten // *Gegenworte. Zeitschrift für den Disput über Wissen*. 1999. Bd 4. S. 73–75.

<sup>22</sup> Kanawati N. The Rock Tombs of El-Hawawish. V. IV. Sydney, 1983. Fig. 8, 11.

роятно, царствованием Исеси<sup>23</sup>. Совершенно невозможно считать, что уже в это время, «задолго до того, как их соперничество развернулось открыто, крупные правители стали усматривать аналогию своим аффектам в драке быков» и что это «свидетельствует о начальной стадии их социального и морального развития, которое выйдет на поверхность политической жизни лишь позднее»<sup>24</sup>. Во-вторых, сцена довольно часто в Фивах Нового царства<sup>25</sup>, где и когда демонстративный показ соперничества был совершенно ни к чему. Разумеется, можно полагать, что исходный смысл сцены к этому времени забылся, но драка изображена также в гробнице *Jn(j)-jt(w).f* в Асасифе (ТТ 386)<sup>26</sup>, несомненно относящейся к царствованию Ментухотепа Небхепетра<sup>27</sup>. Нельзя представить, что смысл был утрачен уже к раннему Среднему царству или что богатый житель столицы только что объединенного Египта и приближенный царя был настолько недоволен замирением страны, что позволял себе открыто заявлять об этом в своей гробнице<sup>28</sup>. Гораздо лучше вернуться к традиционному пониманию драки быков как рода развлечения номархов<sup>29</sup> и объяснять отсутствие ее изображений в мемфисском регионе хотя бы тем, что столь грубая забава могла считаться приличествующей провинциалам, но не придворным<sup>30</sup>.

Я ни в коем случае не хочу утверждать, что гробничные изображения *никогда* не имеют второго смыслового слоя – иногда его существование несомненно<sup>31</sup>, но все-таки реализм преобладает в подавляющем большинстве случаев. Взаимосвязь двух семантических слоев хорошо проявляется, например, в сценах отсечения передней ноги еще не убитого жертвенного животного, блестяще объясненных Э.Х. Гордоном и К.В. Швабе<sup>32</sup>. Мышцы отсеченной ноги сохраняют способность сокращаться при соответствующей стимуляции на протяжении примерно двух часов, что является прекраснейшей иллюстрацией того, как мертвое может быть живым, более чем уместной в ритуале. Таким образом, жертва представляет собой мясо для еды, но в то же время нечто большее, чем просто мясо; символическая интерпретация, несомненно, присутствует, но она никоим образом не включена в сферу мифологии – во-первых, потому что мы не знаем такого мифа, во-вторых, потому что надписания к сценам заклания всегда делают акцент на вполне понятной необходимости спешить – иначе нога может утратить способность сгибаться, но никаких мифологи-

<sup>23</sup> Ibid. P. 8–10.

<sup>24</sup> Seidlmayer. *Kämpfende Stiere...* S. 75.

<sup>25</sup> См., например, ссылки в РМ I<sup>1</sup>. P. 468.

<sup>26</sup> Jaroš-Deckert B. *Das Grab des Jnj-jtj.f*. Die Wandmalereien der XI. Dynastie. Mainz, 1984. Taf. 18.

<sup>27</sup> Arnold D. *Das Grab des Jnj-jtj.f*. Die Architektur. Mainz, 1971. S. 49.

<sup>28</sup> О других сценах, хронология которых может противоречить интерпретации Зайдльмайера, см. Kanawati N. *Bullfighting in Ancient Egypt* // BACE. 2001. V. 12. P. 52–54.

<sup>29</sup> Аналогичный вывод (Ibid. P.57), проигнорирован Зайдльмайером.

<sup>30</sup> Согласно А.Б. Ллойд (Lloyd A.B. *Strabo and the Memphite Tauromachy* // *Hommages à Maarten J. Vermaseren*. T. II. Leiden, 1978. P. 622–624), ряд поздних египетских и греческих текстов упоминает ритуальные бои быков, где победа одного из них символизировала триумф Хора. Ллойд совершенно правильно не стал распространять эту интерпретацию на более ранние гробничные изображения, не имеющие ничего общего с поздней практикой, но для менее осторожного исследователя соблазн мог бы оказаться слишком сильным. Этот пример хорошо показывает, насколько легко увидеть символизм в на самом деле вполне однозначных сценах и насколько бесполезны и опасны такие попытки.

<sup>31</sup> Ср. Bolshakov. *Man and his Double...* P. 296; *Большаков*. *Человек и его Двойник...* С. 249–250; Bolshakov A.O. *Offering Tables* // *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. V. II. N.Y., 2001. P. 574–575.

<sup>32</sup> Gordon A.H., Schwabe C.W. 'Live Flesh' and 'Opening-of-the-Mouth': Biomedical, Ethnological and Egyptological Aspects // *Seventh International Congress of Egyptologists*, Cambridge, 3–9 September 1995. *Abstracts of Papers*. Oxf., 1995. P.68–69. Полный вариант этой работы опубликован под тем же названием в: *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*. Leuven, 1998. P. 461–469.

ческих аллюзий, в-третьих, потому что само существование мифологии в Старом царстве сомнительно<sup>33</sup>.

Мир земной реальности, воспроизводимый изображениями и переносимый в иное измерение, есть мир Ка. Механизм возникновения представления о Ка может быть объяснен в нескольких словах так. Изображение порождает в сознании воспринимающего человека образ изображенного объекта. Поскольку египетская интерпретация психического феномена была качественно отличной от нашей и предполагала, что психический мир есть часть мира физического, этот образ объективизировался, переносился из сознания в окружающий мир и превращался в существо, независимое как от объекта, так и от наблюдателя. Из таких Двойников мог конструироваться целый мир, мир-Двойник, что и проделывалось египтянами при помощи изобразительного оформления гробниц<sup>34</sup>.

Напротив, будущая жизнь царя, утрачивавшего со смертью земную составляющую своей двойной природы, мыслилась фантастической, и именно так она была описана в текстах, впервые появившихся на стенах внутренних камер и коридоров пирамид в конце V династии. Этот *Götterwelt* фантастичен по самой своей природе и включает богов и других сверхъестественных существ, но только не людей и иных обитателей земного мира. Если Ка – это индивидуальность человека, взятая с точки зрения внешности, видимости (хотя ею и не ограниченная), а мир-Двойник есть мир ясных и понятных образов, то *мир богов* может быть только вообразен, но не увиден и соответственно изображен. Он создается посредством слов или, поскольку он должен быть вечен, посредством иероглифов, высеченных в неразрушимом камне. Именно по этой причине не может быть никаких изображений внутри пирамиды (размещавшиеся там статуи, по всей вероятности, были связаны только с погребальными ритуалами).

Поскольку два языка египетской культуры суть средства творения двух качественно различных миров, *мира Ка* и *мира богов*, сферы их применения различны в той же мере, что и сами миры. Все, относящееся к миру, где живут люди, описывается, воспроизводится, творится при помощи изображений, но не текстов. Все фантастическое, связанное с нечеловеческим *миром богов*, творится только посредством текстов и не может быть изображено.

Это правило не только основано на человеческой психологии и ее интерпретации в древнеегипетской идеологии, оно также глубоко укоренено в специфике самих двух языков. В принципе повседневную реальность, конечно же, можно описать словами, а фантастику изобразить, но и то, и другое было бы очень неудобно для создания иных миров в гробнице или в храме в силу разной способности языков к обобщению и передаче деталей.

Вместо того, чтобы создавать настенное изображение, скажем, заклания скота, можно было бы написать что-нибудь вроде «Два человека работают над первым животным слева. Первый из них запустил руку в тушу быка, чтобы извлечь его сердце, а второй стоит, держа сосуд. Туша второго быка уже вскрыта, и два мясника

<sup>33</sup> Assmann. Die Verborgenheit...

При этом интересно, что отсекается именно передняя нога – согласно осирическому мифу, Сет в облике быка убил Осириса ударом передней ноги, что нашло отражение в его эпитете «могучий передней ногой», см. *Velde H. te. Seth, God of Confusion. Leiden, 1967. P. 86–89*. С позиций традиционных египтологических построений, этот поздний миф должен быть исходным пунктом спекуляций, ведущих к мифологической интерпретации жертвоприношения в гораздо более ранние времена, однако сама живость ноги, замеченная египтянами в процессе разделки туш, могла послужить основой для мифа; с моей точки зрения, такой подход гораздо более естествен (почему речь идет именно о *передней* ноге, вопрос уже совершенно иной – но ведь мы никогда не можем дотянуться до первоосновы мифа).

<sup>34</sup> Детали см. *Bolshakov. Man and his Double... P. 135–152, 261–281; Большаков. Человек и его Двойник... С. 35–79, 197–224*. Эта интерпретация не исчерпывает проблематику, связанную с Ка, и применительно к царю и живому человеку возможны и необходимы иные интерпретации.

отрезают ее части. Третий человек помогает им, задирая вверх одной рукой заднюю ногу животного и держа куски мяса в другой. У третьего быка уже отсутствует одна из передних ног, которую держит стоящий мужчина», и т.д. Я намеренно процитировал длинный пассаж из публикации гробницы *nh(j)-m-(-hr(w))*<sup>35</sup>, чтобы показать, насколько безнадежно скучны такие переводы даже самых живых и полных движения сцен с языка изображения на язык текста. Египтологи в состоянии читать их, но совершенно невозможно представить себе памятник, стены которого покрыты вместо изображений подобными описаниями. Во-первых, памятник должен привлекать внимание, быть интересным для людей, возбуждать их эстетическое чувство, на что никакое описание не способно. Во-вторых, тексты могло читать только очень ограниченное количество грамотных людей, а по-настоящему интересны они могли быть лишь для еще меньшего числа представителей элиты, тогда как реалистические изображения адекватно воспринимались каждым. Последнее было особенно важным, так как, хотя мир-Двойник теоретически был независим от людей, чем больше людей видело изображения, тем лучше. В-третьих, даже самые детальные и яркие описания произведений искусства, подобные оставленным Вазари, не могут дать ни малейшего впечатления о том, что на самом деле представляют собой изображения, и остаются главным образом дополнительной информацией для тех, кто их видел; именно так обстоит дело и с нашими египтологическими публикациями (каждому, кто пытался реконструировать иначе не опубликованные памятники по их описаниям, скажем, в «Les mastabas de l'Ancien Empire» Мариетта, знакомо это тошкливое ощущение невозможности представить, как они выглядят в действительности). В-четвертых (по порядку, но не по важности), мир, в котором мы живем, чрезвычайно конкретен, он состоит из деталей, но никакой текст не может быть столь детальным, как изображение: например, по приведенному выше описанию мы не можем понять, пятнисты ли шкуры быков или нет, какова форма сосуда в руках у мясника и т.д., хотя на изображении все эти детали присутствуют.

Невозможность адекватного описания мира посредством текста нашла хорошее отражение в «Сказке о потерпевшем кораблекрушение»<sup>36</sup>. Пытаясь описать остров, имеющий, кстати, основные черты мира-Двойника<sup>37</sup>, герой начинает с перечня присутствующего на нем добра, как если бы он описывал настенный рельеф, изображающий продуктовые жертвы («Я нашел там фиги и виноград, и всякие превосходные овощи, и были там зеленые смоквы и зрелые, и дыни, подобные специально выращенным, и были там рыбы и птицы»), но вскоре обрывает перечень и заключает кратко: «Нет того, чего бы не было на нем» – это негативное утверждение оказывается единственным способом охватить полноту мира. То же самое происходит с Синухетом: его описание богатств страны Иаа<sup>38</sup> даже текстуально совпадает с описанием Потерпевшего Кораблекрушение. Это, однако, не результат стилистической близости двух произведений и соответственно не аргумент против предложенной интерпретации – сам хорошо известный лаконизм египетской литературы есть прямое следствие осознания того, что детальное описание может быть только изобразительным, но не текстовым.

Итак, мир изображений и язык, который его описывает, абсолютно конкретны и характеризуются присутствием несчетных деталей. С другой стороны, никто никогда не видел деталей фантастического мира богов и не может видеть их в принципе. Человек не может воспринимать божественное, и, вступая в контакт с божеством, он видит лишь его *hm(w)*, т.е. его зримое проявление в мире людей<sup>39</sup>. Храмовые ре-

<sup>35</sup> Kanawati N., Hassan A. The Teti Cemetery at Saqqara. V. II. The Tomb of Ankhmahor. Warminster, 1997. P. 43–44.

<sup>36</sup> ShS 47–51.

<sup>37</sup> Наблюдение А.Г. Суцевского: *Bolshakov. Man and his Double...* P. 278. Not. 16; *Большаков. Человек и его Двойник...* С. 221. Прим. 1.

<sup>38</sup> Sinuhe В 80–85.

<sup>39</sup> Ср. Hirt. 3–4, где пастух видит богиню, которая «была не как *hm(w)* человека», что означает, что она появилась как *hm(w)*, но выглядела не как человек.

льефы и скульптура также показывают не само божество, а его *hm(w)*, и поскольку *hm(w).w* временами являются людям, отдельные изображения богов ни в коем случае не фантастичны. Это постоянно подтверждается тем, что боги всегда изображаются не самостоятельно, а в конstellации с царями – традиция, начинающаяся с рельефа царя III династии Кахеджет, показывающего его обнимаемым Хором<sup>40</sup>. Настоящее же обличье божества остается неизвестным, равно как и характеристики мира, в котором оно обитает. Именно поэтому этот мир и не может быть изображен – всякое изображение немедленно потребовало бы передачи деталей.

Тексты менее конкретны, чем изображения, они опускают детали, концентрируются на важном и позволяют описывать фантастическое без показа заднего плана, на котором выступают основные фигуры. В любой современной книге можно прочитать фразу вроде: «Дверь открылась, и вошел человек в ярком галстуке». Она вовсе не означает, что на человеке нет ничего кроме галстука, мы знаем, что детали опущены, что таково правило игры, но если бы мы решили нарисовать этого человека, точно следуя этому описанию, он оказался бы голым; в противном случае нам пришлось бы придумывать ему какую-то одежду, в текстовом описании отсутствующую. В биографических и тому подобных текстах такая неполнота описаний компенсируется тем, что контексты были знакомы любому читателю и могли домысливаться, в священных же текстах она позволяет избежать описания того, что описать невозможно. При этом во времена великих пирамид египетский язык и иероглифика были развиты еще недостаточно для более или менее развернутого повествования и выражения абстрактных идей, тогда как настенные изображения были гораздо более совершенны – например, биографическая надпись *Mtn* еще весьма примитивна, тогда как практически синхронные изображения в мейдумских мастабах *Nfr-m*<sup>1</sup>.*t* и *R'(w)-hpr(.w)*, при всей их архаичности, воспроизводят действительность уже вполне успешно и адекватно.

Итак, уже сама детальность языка изображений делает его бесполезным для описания чего-либо фантастического, а неизбежная тенденция к генерализациям предопределяет наличие многочисленных лакун в любом текстовом описании. В силу этого два языка несоместимы, непереводимы и невзаимозаменяемы.

Описанная картина соответствует идеологии и состоянию двух языков в Старом царстве; в последующие периоды эти языки уже не существовали в чистом виде. Разумеется, даже на протяжении Старого царства шло развитие и изобразительности, и текстов: возрастало количество сцен и появлялись новые детали, тексты становились более совершенными, а письмо приспособлялось к выражению сложных идей – однако все это не имело характера радикального перелома. Вероятно, наиболее серьезным изменением в том, что касается разделенности двух языков было проникновение настенных росписей в погребальные камеры<sup>41</sup>, которые первоначально

<sup>40</sup> Louvre E. 25982 – Ziegler Ch. Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes. Catalogue des stèles, peintures et reliefs égyptiens de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire. P., 1990. Cat. no.4. Вероятно, не случайно, что в этом первом документированном случае конstellации царя и бога надписане к изображению Хора гласит «Хор, что в *hw.t* <sup>1</sup>(.t)»; что бы ни означал *hw.t* <sup>1</sup>(.t) в этом контексте, это, несомненно, вполне земное культовое сооружение, вероятно, храм, а не какое-либо место иного мира, и, следовательно, бог показан в своем земном обличье, вышедшим в земной мир.

<sup>41</sup> См. сводку: Bolshakov. Man and his Double... P. 113–117; к этому списку следует добавить *Sndm-jb(.j)Jntj* (G 2370) – Daoud Kh. The Mastaba of Kairer. Preliminary Report on the Field Work Seasons, 1995–1998 // ASAE. 2000. T. 75. P. 105. Not. 33 (невнятное упоминание); *Kl(j)-jrr* (Саққара, некрополь Униса) – Ibid. P. 105; *Hnt(j)-kl(j)* (Балат) – Castel G., Pantalacci L., Cherpion N. Balat V. Le mastaba de Khentika. Le Caire, 2001. Fig. 75–89. От более позднего времени также *Jp* (Саққара, некрополь Тети) – Quibell J.E. Excavations at Saqqara 1905–1906. Le Caire, 1907. P. 4–6. Pl. 22, 2; утраченная (?) гробница *Jp* в эль-Саффе – Fischer H.G. The Tomb of 'Jp at El-Saff. Lunenburg, 1996; *Sbk-hpr(.w)* (Ком Омбо) – Wenig S. Eine Grabkammer des Mittleren Reichs ans Kom Ombo // FoBe. 1968. Bd 10. S. 71–94; семь гробниц в Мит-Рахине – Телль эль-Фахри – Liliquist Ch. Early Middle Kingdom Tombs at Mitrahina // JARCE. 1974. V. 11. P. 27–30. Pl. 1–3.



чально были связаны с фантастическим миром<sup>42</sup> и поэтому оставались не оформленными изобразительно, однако масштабы этого проникновения были еще довольно скромными – мир Ка слегка потеснил фантастический мир в его исконном месте существования, но не смешался с ним.

Любое развитие идеологии предполагает наличие рефлексии по поводу идей, однако в Старом царстве ее возможности были сильно ограничены как природой обоих языков, так и специфическими условиями их функционирования. Реалистическое изображение может быть интересным в силу его сюжета и реализации последнего, зритель может погрузиться в изучение деталей и получать эстетическое наслаждение от его совершенства, но рефлексировать по его поводу практически невозможно (разумеется, глядя на галантные сцены Фрагонара или Буше, строгий моралист может сокрушаться по поводу безразличности двора Людовика XIV, а картины передвижников могут вызвать негодование по поводу угнетенного положения народа, но мы не вправе ожидать такого восприятия от древнего египтянина в гробничной часовне). С ходом времени набор сцен увеличивался и придумывались новые детали, но все это происходило в рамках идеи изобразительного воспроизведения хозяйства умершего, которая возникла в мейдумских мастабах самого начала IV династии. Все, что можно было сказать посредством изображений без введения качественно новых сюжетов, было сказано к концу V – началу VI династии. Вводить сцены государственной службы было нельзя, так как они разрушили бы один из наиболее привлекательных аспектов мира-Двойника – центральное положение его хозяина и его абсолютную независимость в рамках этого мира<sup>43</sup>. Теоретически можно было использовать военные и экспедиционные сцены (как это и произошло в двух часовнях развития Старого царства<sup>44</sup>) – хотя эта деятельность и была частью служб, ее руководители независимо действовали за пределами Египта, – однако, будучи слишком далеки от обеспечения процветания, которое следовало переносить в вечность, эти темы представляли малый интерес и не могли стать популярными. Что же до фантастических сюжетов, они, как уже говорилось, были невозможны. Таким образом, за два или три столетия система оформления гробницы исчерпала все возможности непротиворечивого внутреннего развития в направлении, определенном на заре эпохи пирамид. Это имманентная слабость языка реалистических изображений – довольно скоро он оказывается неспособным говорить что-либо новое, так как не остается новых сюжетов, которые можно было бы вводить, и в дальнейшем он либо застывает в традиционализме, либо начинает развиваться чисто формальной сторону. Последняя тенденция очевидна в изобразительности второй половины Старого царства. «Первый засвидетельствованный случай намеренного изменения стиля в древнем искусстве»<sup>45</sup>, так называемый второй стиль Старого царства с его «маньеризмом»<sup>46</sup> возник в тот момент, когда и количество сюжетов, и площадь оформленных изображениями стен достигли максимума (конец V династии) – началось стилистическое развитие системы оформления гробницы, поскольку развитие ее содержания было уже невозможным.

Что же касается текстов, то они имели практически неограниченные возможности развития в нескольких направлениях. В Старом царстве можно выделить две основные группы текстов – религиозно-культового характера и повествования о повседневной жизни. Первая группа представлена Текстами пирамид, вторая – (ав-

<sup>42</sup> В свое время я назвал этот мир миром Ба (Man and his Double... P. 284–290; Человек и его Двойник... С. 228–237), что было связано с предметом исследования, где это было сделано, – пониманием природы человека в египетской идеологии, но по существу он идентичен с миром богов.

<sup>43</sup> Bolshakov. Man and his Double... P. 268–271; *Большаков*. Человек и его Двойник... С. 206–211.

<sup>44</sup> Jntj в Дешаше – Petrie W.M.F. Deshasheh. L., 1898. Pl. 4; Kanawati N., McFarlane A. Deshasheh. The Tombs of Inti, Shedu and Others. Sydney, 1993. Pl. 27; K3(j)-m-hz.t в Саккаре – Quibell J.E., Hayter A. Teti Pyramid. North Side. L., 1927. Frontisp.

<sup>45</sup> Russmann E. A Second Style in Egyptian Art of the Old Kingdom // MDAIK. 1995. Bd 51. S. 273.

<sup>46</sup> Это слово используется, естественно, без какой-либо оценочности.

то)биографическими надписями. Последние сейчас для нас малоинтересны, так как в силу своего содержания они не создают своего собственного мира и не противопоставят изображениям, а невозможность детальных описаний компенсируется в них общеизвестностью контекстов. Вместе с тем в целом их роль очень велика, ибо они были школой текстового повествования, выражения грамматических отношений и приспособления письма к этим новым требованиям<sup>47</sup> (ср., например, степень развитости надписей *Mtn* и *Dbh-n(.j)*, разделенных не более чем 80-ю годами).

Совершенно иное положение со священными текстами. Их фантастическая природа вместе с ненужностью детальных описаний делает их идеальным материалом для рефлексий, однако для этого они должны были стать открытыми в том смысле, что должен был появиться достаточно широкий круг их читателей, который мог заниматься спекуляциями на их основе. Однако Тексты пирамид могли читать лишь цари (вероятно, не только мертвые, но и живые, хотя степень их образованности остается для нас загадкой) и очень малое число жрецов, ответственных за их сохранение, составление, запись и, вероятно, возглашение во время погребальных ритуалов. Проблема Текстов пирамид до Униса чрезвычайно важна, но какое бы решение ее мы ни предпочли, оно не сможет изменить нашей оценки ситуации в целом. Если они существовали только в устной традиции, главной задачей жрецов были сохранение и передача их через поколения *без изменений*. При этом сама постановка задачи не предполагает, а трудность ее выполнения не допускает рефлексий по поводу содержания Текстов: чтобы начать рефлексировать, нужно посмотреть на текст извне, чего хранители устной традиции, по определению единые с текстом, проделать как раз не в состоянии – они могут лишь повторять его<sup>48</sup>, что является их неизбежной судьбой до момента записи и систематизации традиции. Если же Тексты пирамид хранились на папирусе (что, казалось бы, более вероятно, но в свою очередь вызывает серьезные сомнения в возможности их транскрипции с иератки), уже само их существование в латентной форме предполагает, что они не могли изменяться. Наконец, нельзя исключать и того, что их единственная копия могла быть забыта и открыта лишь в конце V династии, но в этом случае рефлексия была тем более невозможна. В тот момент, когда Тексты пирамид были записаны монументальными иероглифами, они обрели независимость от человека, и у профессионалов, которым они были известны, появилась возможность спекуляций по их поводу – уже хотя бы потому, что даже выбор и размещение изречений по стенам коридоров и камер требовали интенсивной творческой работы, результатом которой было создание самостоятельных версий Текстов для каждой пирамиды. Среди наиболее ранних рефлексий по поводу Текстов пирамид нужно отметить также игру в созвучные слова, которая открывала путь идентификациям царя и богов со множеством существ, предметов и явлений (*Namensformeln*) и была первым шагом на пути к мифологии<sup>49</sup>.

Изменения в восприятии изображения и текста начались только в связи с катастрофическим падением Старого царства и последующей столетней децентрализацией, которые качественно трансформировали социальную структуру Египта и соответственно мировоззрение египтян. В I Переходном периоде человек оказался противостоящим окружающему миру в одиночку, без привычной защиты со стороны государства. Подобные исторические ситуации всегда стимулируют мысли о человеке и его месте в мире. В Египте эти рефлексии породили беспрецедентные явления. Рефлексии на темы земной жизни создали литературу в узком смысле, т.е. тексты с

<sup>47</sup> Ср. Assmann J. Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten // Hrsg. A. Assmann, J. Assmann, Ch. Hardmeier. Schrift und Gedächtnis. München, 1983. S. 64–93.

<sup>48</sup> Ср. «Без повторения процесс сохранения прерывается. Инновация означала бы забвение». Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. S. 98.

<sup>49</sup> Idem. Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1984. S. 102–107; Assman Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 134–140.

заведомо вымышленным содержанием, отражающие определенную авторскую позицию и направленные на разрешение некоторых жизненных проблем. Сама возможность вымышленного сюжета была революционной для египетского сознания, расценивавшего слово как творящее мир и, следовательно, всегда соответствующее действительности<sup>50</sup>; это раскрепощало мысль и вызывало спекуляции на темы «что было бы, если бы». Рефлексия по поводу иной жизни породила Тексты саркофагов с их фантастическим иным миром, творимым словом.

Помимо этой духовной причины возникновения Текстов саркофагов, весьма важны были и экономические факторы. Гробничные рельефы были дороги, и памятники второй половины VI династии свидетельствуют, что даже в это время, когда упадок еще не был столь значительным, как позднее, практически никто не мог позволить себе большую гробницу, полностью оформленную настенными изображениями. Деревянный расписной гроб был гораздо дешевле, что и дало толчок записи текстов, описывающих *мир богов* для человека (не царя)<sup>51</sup>. Первые известные Тексты саркофагов появились в конце VI династии в мастабе *Mdw(j)-nfr(w)* в Балате<sup>52</sup>, в глубокой провинции, где отказаться от традиций было легче, чем в столице. То, что большая часть саркофагов Среднего царства с Текстами происходит из гробниц без богатого изобразительного оформления, подтверждает предположение о большой роли чисто практических причин (например, почти все 22 саркофага с Книгой Двух Путей найдены в неформенных шахтных гробницах (*pit-tombs*) в эль-Берше<sup>53</sup>).

Вскрытие пирамид во время восстания в столице сделало царские священные тексты доступными для тех, кто раньше не имел права видеть их. Мы все еще не имеем представления о том, каким образом Тексты пирамид были включены в новую традицию. Разумеется, они были бесполезны и непонятны для неграмотной толпы, выбрасывавшей царские мумии из усыпальниц. Было бы также крайне наивным предполагать, что некие интеллектуалы бросились изучать их как только спала волна беспорядков. Более вероятно, что пирамиды оставались долгое время открытыми и доступными для знающих людей, которые могли постепенно, в меру надобности копировать надписи с их стен, однако нельзя исключать и возможность использования гипотетической оригинальной версии на папирусе. Как бы то ни было, частные лица стали цитировать Тексты пирамид на своих памятниках, что, вероятно, дало дополнительный толчок развитию Текстов саркофагов (к сожалению, фрагменты у *Mdw(j)-nfr(w)* слишком незначительны, чтобы судить о разнице между первой записью и более поздними версиями).

То, что мир богов открылся для человека, в высшей степени важно, но для нас сейчас интересен не сам этот факт, тем более что проблема эта уже более или менее изучена, а влияние новых идей на взаимодействие двух языков.

Саркофаги с Текстами всегда непоследовательны в той же мере, что и погребальные камеры позднего Старого царства с росписями, так как помимо Текстов они несут и «фризы предметов», изображающие вещи, которые необходимы хозяину саркофага, т.е. создающие их Двойников<sup>54</sup>. Однако, как и в погребальных камерах, эта непоследовательность еще не означает, что два языка начали смешиваться. Наибо-

<sup>50</sup> Разумеется, для египтян все было наоборот – действительность соответствовала слову.

<sup>51</sup> Стремление к экономии породило новое явление в истории священных текстов – на саркофагах их стали записывать курсивными иероглифами, а в случае нехватки средств или отсутствия хорошего писца даже и иератикой. Это противоречит исходному пониманию иероглифики как письма для общения с богами и иератики как письма повседневного и служит иллюстрацией того, как жизнь вторгается в сферу идеологии.

<sup>52</sup> Valloggia M. Balat I. Le mastaba de Medou-Nefer. T. II. Le Caire, 1986. Pl. 62–63.

<sup>53</sup> Hermsen E. Die Zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweibegebuch und seine Topographie. Göttingen, 1991. S. 62.

<sup>54</sup> Еще более миру погребальной камеры противоречат несколько жертвенных и повседневных сцен на саркофагах двух цариц Ментухотепа Небхепетра из Дейр эль-Бахри (JE 47267, 47397), библиография РМ II<sup>2</sup>. P. 387–389.

лее примечательны изображения, непосредственно связанные с содержанием Текстов саркофагов. Это прежде всего Книга Двух Путей с ее картой того света, включающей изображения некоторых его обитателей<sup>55</sup>, – первая известная нам попытка говорить о фантастическом мире на языке изображений. При этом текст и изображение имеют одинаковую важность, и карта является той осью, вокруг которой выстраиваются изречения.

Рассмотрим сюжеты изображений, включенных в Тексты саркофагов<sup>56</sup>.

Первая группа состоит из карт:

(а) карта того света в Книге Двух Путей (изречения 1029–1185);

(b) карта Полей Жертв (изречение 466);

(с) карта небольшого фрагмента того света (?), присутствующая только на саркофаге G1T, который необычен во многих отношениях, см. ниже (изречение 653).

Вторая группа включает различные предметы:

(а) подголовник (изречение 232);

(b) благовония, косметика, одежда (изречение 934);

(с) жертвенники для возлияния (изречение 234);

(d) сундуки с какими-то вещами (изречения 520–524).

Третья группа – изображения богов помимо карт – включает лишь один случай:

(а) Ра, окруженный змеем *mhn*<sup>57</sup> (изречение 759).

Ситуация представляется очевидной. Изображаемые предметы повседневного и культового назначения восходят к «фризам предметов»; при этом изображение подголовника рядом с соответствующим «Изречением подголовника» располагается в головах саркофага, как и во фризах (ТЗС, G1T)<sup>58</sup>. Иной же мир изображается не как таковой, а лишь как его карты, т.е. как очень практический и реальный предмет; характерно, что Книга Двух Путей располагается на днищах саркофагов и, следовательно, она разворачивается под ноги идущему умершему хозяину<sup>59</sup>. Бог как таковой изображен только один раз.

Интереснейшее исключение представляет собой группа из четырех саркофагов со специфическим оформлением из Куббет эль-Хава (CG 28127 = JE 36418 = A1C), Гебелейна (Turin 15.774 = G1T) и Фив (JE 47355 = ТЗС, VM 29570 = ТЗЛ). Только первый опубликован должным образом<sup>60</sup>, однако остальные в целом следуют тем же принципам оформления<sup>61</sup>. Содержание «фриза предметов» расширено изображениями культовых действий, главным образом связанных с погребальным ритуалом, включая людей, совершающих ритуалы. Эти изображения действий, имевших место в человеческом мире, параллельны соответствующим ритуалам сюжетам *мира богов* в изречениях, расположенных рядом<sup>62</sup>. Эта попытка параллельного описания двух

<sup>55</sup> СТ VII. Pl. 1–15.

<sup>56</sup> К сожалению, до сих пор нет сводки по саркофагам, рассматривающей их всесторонне, как самостоятельные артефакты, а не только как носителей Текстов, что было сделано А. де Буком (СТ I–VII). В его семитомнике воспроизведен ряд изображений, однако эта подборка не полна, хотя, в силу полного молчания об изображениях в других случаях, она и создает иллюзию полноты, которая может сильно искажать наши выводы. Приводимый ниже список основан на издании де Бука; новые публикации должны его сильно расширить и, возможно, изменить.

<sup>57</sup> O mHn см. Assmann J. Liturgische Lieder an den Sonnengott. B., 1969. S. 51.

<sup>58</sup> Ср. также Jequier G. Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire. Le Caire, 1921. P. 237.

<sup>59</sup> Lesko L.H. The Ancient Egyptian Book of Two Ways. Berkeley – Los Angeles – London, 1972. P. 4.

<sup>60</sup> Willems H. The Coffin of Heqata (Cairo JE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom. Leuven, 1996.

<sup>61</sup> Ibid. P.1–2.

<sup>62</sup> Одна из сцен на этом саркофаге (Ibid. Fig. 42) весьма противоречива: в ней показана барка, плывущая к часовой, в которой находится Осирис, сопровождаемый Птахом-Сокаром (отождествление последнего Ibid. P. 180). Рядом с баркой помещено изречение 398 («Изречение лодочника»), а с часовой связано изречение 643, содержащее просьбы к охранникам Осириса. Согласно издателю, изображено плавание умершего к Осирису (Ibid. P. 178), однако вполне может быть, что это изображение реального ритуального плавания, что Осирис на самом деле статуя и что события иного мира описываются только в тексте.

миров на двух языках была в высшей степени обещающей, но она имела очень ограниченное распространение, как пространственное, так и временное, и не могла сильно повлиять на египетскую идеологию Среднего царства<sup>63</sup>.

Что касается изображений в гробничных часовнях, они, как только позволило экономическое положение, возродились, следуя в целом традициям Старого царства, т.е. сохраняя реализм тематики и показывая только повседневную жизнь, хотя и появились многочисленные новые детали. Причина такой стабильности в уже упоминавшейся невозможности рефлексии по поводу изображений. В тексте иногда достаточно изменить одно слово, чтобы изменился весь смысл, в мире же изображений такое практически невозможно. Правда, появилась новая важная черта – изображения правящего царя в частных часовнях, которые положили конец прежней замкнутости мира-Двойника, но они использовались не очень часто<sup>64</sup> и не могли разрушить его.

Новшеством было также появление на стелах изображений богов в культовом контексте<sup>65</sup>. Однако и это изменение было менее радикальным, чем может показаться. Во-первых, во многих случаях очевидно, что изображаются не сами боги, а лишь их статуи, так как показываются пьедесталы, а в тех случаях, когда пьедесталы отсутствуют, невозможно доказать, что смысл изображений был иным. Во-вторых, богов показывают только на стелах, которые во время общего упадка оформления гробниц обрели роль основного, а зачастую и единственного носителя изображений, и хотя в Среднем царстве их помещали и в гробницах, оформленных изображениями, они оставались пространственно отделенными от реалистических сюжетов, развертывавшихся на стенах<sup>66</sup>.

Этому последовательному реализму оформления как будто противоречат изображения химерных животных в нескольких гробницах Бени-Хасана и эль-Берше. У *Bikt III* (Бени-Хасан, № 15) мы видим животное Сета, крылатого грифона, змееголовую пантеру и помесь слона и носорога (?)<sup>67</sup>; у *Hij* (Бени-Хасан, № 17) показаны три первых существа<sup>68</sup>, а у *Hnm(w)-htp(.w) II* (Бени-Хасан, № 3) присутствует только грифон с человеческой головой между крыльев<sup>69</sup>. Так как возле животных написаны их названия (*š*, *srw* and *sd*), несомненно, что это существа глубоко укорененные в египетских верованиях, а не плод личного воображения художников. Однако эти изображения едва ли могут изменить наше понимание бени-хасанских росписей как сугубо реалистических. Во всех трех гробницах химеры столь органично включены в цикл сцен жизни пустыни, что они не выделяются среди быков, антилоп и львов.

<sup>63</sup> Ср. *Ibid.* P. 374.

<sup>64</sup> Например: *Jn(j)-jt(w).f-jkr(.w)*, TT 60 – *Davies N., Gardiner A.H.* The Tomb of Antefoker, Vazier of Sesostri I, and his Wife, Senet (No. 60). L., 1920. Pl. 16.

<sup>65</sup> Список таких стел см. *Malaise M.* Inventaire des stèles égyptiennes du Moyen Empire portées de représentations divines // *SAK.* 1981. Bd 9. S. 259–283. Они составляют менее 10% от общего числа стел – *Ibid.* S. 259.

<sup>66</sup> Некоторый интерес представляют также мумиеобразные статуи *Zl-rnp.wt II* в его гробнице в Куббет эль-Хава (№ 31) (*Müller H.W.* Die Felsengräber der Fürsten von Elephantine aus der Zeit des Mittleren Reiches. Glückstadt – Hamburg – New York, 1940. Taf. 29 b, 30), которые никогда не привлекали должного внимания. Даже если они связаны с осирическими представлениями (что вполне вероятно), они расположены не в часовне, а высечены в нишах в стенах коридора, практически лишенного изображений, и, следовательно, от мира изображений они отделены.

<sup>67</sup> *Newberry.* Beni Hassan. V. II. Pl. 4. Прорисовки Ньюберри недостаточно точны (Бени-Хасан был его первым опытом эпиграфической работы), и последнее животное идентифицировать трудно; см., однако: *Keimer L.* Note sur les rhinocéros de l'Égypte ancienne // *ASAE.* 1948. T. 48. Fig. 4. Это может быть также просто неудачное изображение обычного слона, животного, которое всегда представляло трудности для египетских художников (ср. детерминатив к *bw* в солнечном храме Ниусерра – *Edel E., Wenig S.* Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-re. B., 1974. Taf. 12). Впрочем, даже если справедливо последнее, египтяне Среднего царства могли видеть слонов только в южных экспедициях, и те были для них столь же экзотичны, что и химеры.

<sup>68</sup> *Newberry.* Beni Hassan. V. II. Pl. 13.

<sup>69</sup> *Ibid.* V. I. Pl. 30.

Это и не удивительно; напротив, в высшей степени характерно, что они появляются именно в сценах, связанных с пустыней. Жители долины, египтяне страшно боялись пустыни и представляли ее местом обитания таинственных и опасных животных; таково же восприятие их современных потомков, которые и по сей день верят, что она населена ифритами и ночными демонами<sup>70</sup>. Эти химеры были созданы народными верованиями, а не «концептуальной» религией, принадлежали к земному миру и были столь же реальны, как и любая другая его часть. Жители Бени-Хасана несомненно видели их<sup>71</sup>, подобно тому как участники экспедиции под руководством визира *Jmn-m-ḥ*.t, будущего Аменхета I, при котором жили *Bḳt III* и *Htj*, видели некое божество в Вади-Хаммамат<sup>72</sup>. Таким образом, химеры не фантастичны в том смысле, в котором это слово используется здесь, – они только необычны и ужасны. То, что одна из них является животным Сета, не меняет ничего; кем бы ни было это животное<sup>73</sup>, египтяне верили в его физическое существование, и поэтому нет необходимости искать в этих изображениях намека на присутствие самого Сета – в конце концов, баран в той же мере является животным Амона, что и *š* животным Сета, однако совершенно невозможно рассматривать его в староегипетских хозяйственных сценах не как домашнюю скотину, а как проявление бога. Художники, оформлявшие гробницы *Bḳt III* и *Htj* (если судить по хронологии, во главе этих работ мог стоять один и тот же мастер), систематизировали животных пустыни, включая химер; точно так же систематизация птиц у *Bḳt III* включает летучих мышей, и если эти систематизации представляются нам странными, то для египтян они были вполне естественными.

Более сложны и интересны несколько случаев, когда химеры изображены не в пустыне, а в рамках хозяйства вельможи. У *Nhrj I* (эль-Берше, № 4) рядом с обезьянами показана самка грифона *sg*.t с соколиной головой и острыми ушами; на ней ошейник, от которого отходит повод<sup>74</sup>. У *(ḥ)-nh*.t.w (эль-Берше, № 5) в сцене пригона скота присутствуют длинноногое остромордое (может быть, с клювом) животное *zr*, животное *tjm*, напоминающее теленка, несущее на спине странную полукруглую конструкцию, лев(?) с соколиной головой, увенчанной солнечным диском, с рогами и крыльями – *tš*.t<sup>75</sup>; у него же в другом месте показаны три собаки, одна из которых крылатая<sup>76</sup>. *Htj* в своей гробнице (Бени-Хасан, № 17) изображен в сопровождении собаки и крылатой грифоницы *sg*.t с соколиной головой, собачьими сосками и хвостом, завершающимся цветком.

Предположение о том, что «одомашненные химеры» – это собаки, наряженные под грифонов<sup>78</sup>, мягко говоря, сомнительно – в этом может легко убедиться каждый, кто попытается привязать собаке крылья. По всей вероятности, в случае с «одомашненными химерами» мы имеем дело с необычным проявлением весьма широко распространенной практики искажения действительности в мире изображений<sup>79</sup>. Понятна и ограниченность данного искажения пределами двух некрополей. В Бени-Хасане и эль-Берше начинались дороги, ведущие через пустыню к Красному морю; номархи Бени-Хасана были ответственны за эти караванные пути, а жители

<sup>70</sup> См. некоторые живые примеры: *Johannes D. Das ägyptische 'dib', Wolf oder Ungeheuer // MDAIK. 1991. Bd 47. S. 187–189.*

<sup>71</sup> Некоторые египтяне убеждены, что одного из таких демонов, *диб* – ужасного волка, можно видеть в каирском зоопарке – *Ibid. S. 188.*

<sup>72</sup> *Couyat C., Montet P. Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouadi Hammamat. Cairo, 1912. Pl. 36. Стк. 2–3.*

<sup>73</sup> См. *Velde te. Seth... P. 13–26.*

<sup>74</sup> *Newberry P.E. El Bersheh. V. II. L., 1894. Pl. 11, 5.*

<sup>75</sup> *Ibid. Pl. 16.*

<sup>76</sup> *Brovarski Ed. Ahanakht of Bersheh and the Hare Nome in the First Intermediate Period and Middle Kingdom // Studies in Ancient Egypt, the Aegean and the Sudan. Essays in Honor of Dows Dunham. Boston, 1981. Fig. 9.*

<sup>77</sup> *Newberry. Beni Hasan. V. II. Pl. 16.*

<sup>78</sup> См. *Meeks D. Fantastic Animals // Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. V. I. N.Y., 2001. P. 505.*

<sup>79</sup> См. прим. 3–4.

этих двух городов были больше, чем другие египтяне, связаны с пустыней и поэтому имели достаточно случаев «видеть» химер, что повело к появлению их в сценах охоты. Когда это произошло, достаточно естественным было включить их и в хозяйственные сцены – номархи до такой степени владыки пустыни, что даже ее ужасные обитатели для них не больше, чем домашние животные. Итак, в изображениях химер с египетской точки зрения нет никакой фантастики, а только хорошо известное египтологам улучшение действительности.

Таким образом, в Среднем царстве произошел перелом в истории двух языков, которые перестали существовать в чистом виде, но масштаб смещения был еще незначительным. Изображения уже могли показывать фантастический мир, но, даже будучи включены в Тексты саркофагов, они либо восходили к реалистической традиции, остававшейся неизменной в гробничных часовнях («фризы предметов»), либо создавали новые локальные традиции, которые не распространялись широко (эль-Берше и элефантинско-фиванский регион).

Новое царство открывает совершенно новую эпоху в истории и культуре Египта. Важнейшая перемена в области религиозной состояла в изменении роли, которую играли боги. На уровне высоких абстракций и жреческих спекуляций она проявилась в создании и развитии так называемой «новой солнечной теологии», а на уровне отдельного человека – в иных взаимоотношениях с богами, в так называемом «личном благочестии». От всей предшествующей истории нам известно только три случая принесения жертвы богам частными лицами, причем это всегда происходило за рубежами Египта, т.е. там, где государственная система организации культа уже не работала и человеку приходилось действовать от своего лица. Более того, дважды жертвоприношение происходит в вымышленных ситуациях, описанных в литературных текстах, – Потерпевший Кораблекрушение приносит жертву на острове, находящемся за пределами мира земного<sup>80</sup>, а Синухет делает это в Азии<sup>81</sup>, и единственной исторически реальной частной жертвой остается принесенная визирем *Jmn-m-hj.t* во время экспедиции в Вади-Хаммамат, после чудесной находки камня для крышки царского саркофага<sup>82</sup>. В Новом же царстве персональное обращение к божеству становится нормой, серьезно меняющей дух общества. Эти изменения, в наше время уже достаточно хорошо изученные, оказали влияние и на взаимоотношения двух языков.

Принципиально новая религиозная атмосфера сделала главным проявлением духовной жизни Нового царства гимны. Уже сама необходимость составления многочисленных гимнов значительно увеличила количество людей, работающих со священными текстами, а возможность личной молитвы соответственно увеличила количество людей, читающих их. Возросшее число писателей и читателей интенсифицировало рефлексии по поводу текстов, породило интерес к их интерпретациям и реинтерпретациям, породило вторичные рефлексии (т.е. рефлексии на рефлексии) и рефлексии более высоких уровней; наконец, возникновение «критической массы» рефлексий повело к их взрывному развитию, к появлению качественно новых текстов. Хронология священных «книг» Нового царства говорит сама за себя:

XVII династия – Книга Мертвых;

Тутмос I – Тутмос III – Амдуат;

Тутмос III – Литании Ра;

Тутанхамон – Книга Коровы и Энигматическая Книга;

Харамхеб – Книга Врат;

Сети I – Книга Нут и Книга Ночи;

Мернептах – Книга Пещер и Книга Земли;

Рамсес VI – Книга Дня.

<sup>80</sup> ShS 54–55.

<sup>81</sup> Sinuhe B 141–142.

<sup>82</sup> Couyat, Montet. Les inscriptions... Pl. 29, l. 5.

XVIII династия была временем взрыва, новые композиции следовали одна за другой. При XIX династии творческая активность была еще высока, однако она упала почти до нуля при Рамессидах. Сам накопленный объем священных текстов стал тормозить рефлексии; старые книги воспроизводились снова и снова, но на создание новых духовных сил уже не хватало (разумеется, утрата политической стабильности также усугубила ситуацию)<sup>83</sup>.

Священные «книги» Нового царства в отличие от Текстов пирамид широко включают в свой состав изображения. Этот процесс начался с Книги Мертвых, хотя первоначально количество виньеток было незначительно и иллюстрировались лишь некоторые главы. Например, в погребальной камере *Mn(w)-nht(w)* (TT 87, царствование Тутмоса III) записаны тридцать пять глав, но винюетки сопровождают только две из них<sup>84</sup>. Уровень интеграции текстов и изображений в «Книгах того света» уже совершенно иной. Описывая ночное плавание солнца, они используют тот же принцип, что и Книга Двух Путей, – показывают иной мир как карту<sup>85</sup>. Однако с самого начала их изобразительный компонент был гораздо сильнее, чем в Текстах саркофагов, как явствует и из количества, и из выбора сцен. Изображения здесь ни в коем случае не иллюстрация, а компонент, по меньшей мере не уступающий текстам. С момента появления краткой версии Амдуата в гробнице Тутмоса I<sup>86</sup> и особенно с царствования Тутмоса III, когда полная версия была записана в его гробнице и в погребальной камере визира *Wsr-jmn* (TT 61)<sup>87</sup>, язык изображений и язык текстов навсегда утратили свою независимость. В «Небесных книгах» оба компонента интегрированы в еще большей степени, главным образом благодаря наличию большой фигуры Нут или небесной коровы, объединяющей сцены; в книге Нут количество текстов настолько незначительно, что они едва заметны рядом с богиней<sup>88</sup>. Возрастание роли изображений видно и по винюеткам Книги Мертвых: если при XVIII ди-

<sup>83</sup> Я не могу согласиться со становящимися сейчас модными попытками считать все или почти все эти «книги», полностью или частично, восходящими к Старому царству (например: *Quack J.F.* Рец.: *Zeidler J.* Pfortenbuchstudien I–II // *BiOr.* 2000. Т. 57. Р. 545–558). Не вдаваясь в лингвистические детали, приведу лишь два наиболее очевидных и очень практических аргумента *contra*. Во-первых, если священные «книги» были впервые использованы только через тысячу лет после их создания, то для чего они тогда вообще составлялись? Чтобы облагодетельствовать древней мудростью Новое царство? Это уже пахнет Голливудом. Во-вторых, как священные «книги» могли быть сохранены на протяжении тысячелетия? Об устной традиции говорить не приходится, ибо этот период слишком долог, а изображения, в большей части этих композиций неотделимые от текстов, не могут быть описаны вербально. Хорошим решением обеих проблем может показаться предположение о существовании неких тайных свитков, тем более, что ранние настенные версии книги Амдуат имитируют папирус (см. ниже прим. 86), однако и оно не убедительно. Эти сочинения должны творить мир, и имеют смысл только в монументальной форме (аналогия с Текстами саркофагов ложна, там курсивность вызвана нехваткой средств, которых при сооружении царских гробниц не жалели), что возвращает нас к первому из заданных выше вопросов: если они не могли функционировать должным образом, они бесполезны – иначе нам придется предполагать, что их неизвестные авторы в Старом царстве знали, что они однажды обретут монументальную форму.

<sup>84</sup> *Hornung E.* *Altägyptische Jenseitsbücher.* Darmstadt, 1997. S. 23; частично воспроизведено: *Mond R.* Report of Work in the Necropolis of Thebes during the Winter of 1903–1904 // *ASAE.* 1905. Т. 6. Pl. 4–9.

<sup>85</sup> Характерно, что записи Амдуата в царских гробницах первой половины XVIII династии имитируют свиток папируса, развернутый по стенам камеры и несущий курсивный текст и схематические изображения (Тутмос I, KV 38: *Reeves N., Wilkinson R.H.* *The Complete Valley of the Kings.* L., 1996. P. 95; Тутмос I и Хатшепсут, KV 20: *Davis Th.M.* *The Tomb of Hätshopsitü.* L., 1906. P. 80; *Reeves, Wilkinson.* *Valley of the Kings.* P. 92–93; Тутмос III: *Bucher P.* *Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II.* Cairo, 1932. Pl. 1–22; Аменхотеп II: *Ibid.* Pl. 27–41). Создается впечатление, что этот стиль использовался, чтобы подчеркнуть, что изображался не сам тот свет, а лишь его карта, что, разумеется, дело совсем иное.

<sup>86</sup> Частично: *Daressy G.* *Fouilles de la Vallée des Rois.* Le Caire, 1902. Pl. 57; *Mysliwiec K.* *Studien zum Gott Atum.* Bd I. Hildesheim, 1978. Taf. 19–20.

<sup>87</sup> *Dziobek E.* *Die Gräber des Viziers User-Amun.* Theben Nr. 61 und 131. Mainz, 1994. Taf. 9–16, 28–35, 49.

<sup>88</sup> *Neugebauer O., Parker R.A.* *Egyptian Astronomical Texts.* V. I. Providence, 1960. Pl. 44–51.



настии они были лишь необязательными иллюстрациями к тексту, то при Рамессиде они обрели равенство, а в Поздний период могли даже замещать соответствующие главы<sup>89</sup>.

Священные «книги» размещались в царских гробницах или, в случае заимствования частными лицами, в их погребальных камерах. Положение с часовнями было качественно иным. Тысячелетняя традиция реалистического оформления была в них еще сильна, и вытеснить ее или значительно изменить было пока невозможно. Таким образом, хотя новые взаимоотношения человека и богов сделали частыми сцены молитвы, часто сопровождаемые гимнами, реалистическая традиция успешно боролась с экспансией текстов на протяжении большей части XVIII династии, причем именно этот период дал ряд живейших бытовых сцен с необычайным многообразием деталей. При этом очевидна тенденция к пространственному разделению сюжетов, особенно заметная в расположении росписей в фиванских Т-образных гробницах, хорошим примером которых является гробница *Jmn-m-h}.t* (ТТ 82) времени Тутмоса III<sup>90</sup>. В ней повседневные сцены размещены в переднем зале, коридор, ведущий к часовне, оформлен изображениями похорон, а сама часовня – культовыми сюжетами, тогда как стены погребальной камеры покрыты выдержками из Книги Мертвых, все еще без виньеток.

Амарнская эпоха положила конец этой более или менее стабильной, хотя и странной ситуации, ибо в рамках идеологии Эхнатона не было места никакой фантастике. Так как эта идеология не знает мира богов и мира мертвых<sup>91</sup>, единственный объект почитания – солнечный диск, видимый для всех и каждого, – не связан ни с какой тайной и включается в изображения земной реальности как элемент этой единой вселенной. Однако сама неудача амарнского эксперимента оказала огромное воздействие на последующее развитие религии, и похоже, что рамессидская переориентация на трансцендентное была попыткой как-то компенсировать непростительный грех времени Эхнатона.

На протяжении двух десятилетий после Эхнатона оформление частных гробниц радикально изменилось<sup>92</sup>, и начиная со времени Сети I – Рамсеса II оно навсегда (за исключением эфиопско-саисских архаизаций да необычной птолемеевской гробницы *P1-dj-js.t-jr.t*) утратило всякую связь с земной жизнью, которая практически полностью исчезла из изображений. Ее место заняли несчетные изображения жертвоприношений богам, хозяин гробницы перестал быть центром своего собственного мирка, и гробница стала местом почитания не умершего, а богов в пользу умершего<sup>93</sup>.

Это был конец раздельного существования двух языков древнеегипетской культуры. Язык изображений, давно исчерпавший возможности чисто реалистического повествования, начинает говорить о фантастических мирах, играя вспомогательную по отношению к языку текстов роль. Однако и последний, несмотря на свое быстрое развитие в Новом царстве, также не может обойтись без изображений, поскольку они компенсируют его неизбежную фрагментарность. Как только они начинают работать вместе, единственным воспоминанием об их изначальной разделенности остается традиционное расположение композиций: фантастические миры, создаваемые текстами с помощью изображений, ограничиваются погребальными камерами, тогда как культовые сцены концентрируются в камерах, открытых для посетителей. Тем не менее упадок оформленных изображениями часовен в постромессидское вре-

<sup>89</sup> Hornung. *Altägyptische Jenseitsbücher...* S. 23.

<sup>90</sup> Davies N., Gardiner A.H. *The Tomb of Amenemhet (No. 82)*. L., 1915.

<sup>91</sup> Hornung E. *The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion* // JARCE. 1992. V. 19. P. 48–49; *idem*. *Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens* // ZÄS. 1992. Bd 119. S. 125–127; *idem*. *Echnaton. Die Religion des Lichtes*. Düsseldorf, 1995. S. 105–114.

<sup>92</sup> Об этом переходном этапе см. Strudwick N. *Change and Continuity at Thebes. The Private Tomb after Akhenaten* // *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*. L., 1994. P. 321–336.

<sup>93</sup> Assmann J. *Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich* // MDAIK. 1984. Bd 40. S. 282–284.

мя очень показателен – культовые сцены были слишком стандартизированными и скучными, чтобы заменить повседневность, которая была в Египте наиболее естественным предметом изобразительности.

\* \* \*

На этом, вероятно, можно поставить точку. Проблема двух языков должна занимать одно из центральных мест в наших интерпретациях очень многих явлений древнеегипетской культуры, однако до сих пор она оставалась незамеченной. Настоящая статья должна была доказать существование двух языков культуры с изначально различными функциями и сферами применения и проиллюстрировать их сближение в ходе исторического развития. Эта задача выполнена, большего же в работе ограниченного объема сделать нельзя. Детализация и расширение хронологического охвата – задача уже не для статьи, а для книги; надеюсь, что такая книга когда-нибудь появится.

REPRESENTATION AND TEXT: TWO LANGUAGES  
OF ANCIENT EGYPTIAN CULTURE

*A.O. Bolshakov*

The paper is devoted to representation and text as two means of communication between the human world and the supernatural worlds in Ancient Egypt from the Old Kingdom to the Ramesside epoch. Qualitative immanent differences between the language of representations and the language of texts predetermine the differences between the spheres of their application. Representations make the world of the Ka realistic in the sense that it reproduces the earthly life, while texts form the fantastic *Götterwelt*. The two languages are incompatible, untranslatable and unconvertible and, thus, they originally existed independently, isolated from each other. They started merging in the Middle Kingdom Book of Two Ways, where representations and texts formed a single composition, and they finally lost their independence in the period of the Eighteenth Dynasty when the two components were entirely integrated in the Amduat and other Books of the Netherworld.