

А. О. Большаков

Человек  
и его  
Двойник

Изобразительность  
и мировоззрение  
в Египте Старого царства

*Научное издание*

Издательство  
«АЛЕТЕЙЯ»  
Санкт-Петербург  
2001

**ББК** ТЗ(0)310-7

**УДК** 398.2(32)

Б 79

**А. О. Большаков**

Б 79 Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. — СПб.: Алетейя, 2001. —

288 с.

ISBN 5-89329-357-6

Древнеегипетские памятники сохранили уникальную информацию, касающуюся мировоззрения человека, только что вышедшего из первобытности, но уже живущего в условиях развитой государственности. К сожалению, несмотря на то, что попытками его реконструкции египтологи занимаются на протяжении полутора веков, до сих пор непонятными остаются важнейшие представления, в том числе комплекс идей, связанных с Двойником человека — Ка, занимавший центральное место в идеологии Старого царства (III тыс. до н. э.). Монография Андрея Олеговича Большакова представляет собой крупнейшее исследование проблемы Ка, основанное на материалах гробничных настенных изображений и скульптуры, которые ранее в таком аспекте всерьез не рассматривались.

Книга представляет интерес для историков древности, археологов, этнографов, историков искусства.

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2001 г.

© А. О. Большаков, 2001 г.

Памяти моего учителя  
Юрия Яковлевича Перепелкина



## [7] ОТ АВТОРА

Эта книга посвящена выяснению смысла категории *k3* (Ka) — одной из основных среди категорий, в которых древние египтяне мыслили мир и человека. Для египтолога это тема большой важности, однако с самого начала я старался сделать работу, рассчитанную не только на специалистов, но и на широкий круг историков, археологов, этнографов, далеких от египтологии. На то есть две основные причины. Во-первых, специфика материалов, находящихся в распоряжении египтолога, такова, что он в гораздо большей степени, чем любой другой историк древности, может приблизиться к реконструкции мировоззрения изучаемой культуры и тем самым дать специалистам в других областях если не ключ к подобной реконструкции, то по крайней мере информацию для сопоставления с тем, что имеют они. Выполнение этой задачи является долгом египтологии, все еще остающейся очень замкнутой в себе дисциплиной, перед другими отраслями исторической науки. Мне хотелось бы верить, что моя книга сможет покрыть хотя бы очень малую часть этого долга.

Во-вторых, настоящая книга представляет собой исследование, проделанное русским ученым и изначально ориентированное прежде всего на русского читателя (хотя первое ее издание и вышло в свет за рубежом). Это немаловажно, ибо Россия остается, пожалуй, единственной страной, где процесс специализации в гуманитарных дисциплинах не дошел до абсурда и где у интеллигенции все еще сохраняется достаточно широкий круг чтения. Поэтому наряду с детальным рассмотрением очень специальных проблем, оценить и проверить которое может только египтолог, многие моменты изложены гораздо более популярно, так, чтобы они были понятны неспециалисту без обращения к дополнительной литературе. Соблюсти равновесие этих двух составляющих невероятно трудно и не всегда возможно. Так, например, большое количество ссылок на памятники, совершенно необходимое для читателя-египтолога, создает сложности для неспециалиста, однако с этим ему придется мириться. С другой стороны, некоторые проблемы обсуждаются обзорно, менее детально, чем мог бы пожелать египтолог (особенно в четвертой главе). [8]

Я пытался также максимально точно передать в тексте сам ход исследования, что не только позволит проверить полученные выводы, но и даст возможность любому читателю освоиться с методикой изучения весьма своеобразных египетских источников. Проблема *k3* невероятно сложна и требует анализа очень разных памятников и взгляда с разных точек зрения. Поэтому выводы, сделанные в каждой отдельной главе, по большей части не являются окончательными, но дополняются и уточняются в последующих главах, так что позиция автора становится понятной лишь после прочтения всей книги, включая Заключение.

Особо следует оговорить принятую в книге систему передачи египетских имен собственных. Поскольку для эпохи Старого царства попытки огласовки обречены на неудачу, а какой бы то ни было традиции прочтения имен частных лиц не существует, наиболее разумным представляется передавать их в транслитерации. Имена, смысл которых понятен или его хотя бы можно предполагать, переданы с выделением их грамматической структуры и с восстановлением слабых (в скобках); при этом в тех случаях, когда разное восстановление слабых позволяет понимать имя либо как фразу, либо как словосочетание, предпочтение отдается первому варианту (например, *Mrr-w(j) k3(j)* — «Меня любит мой Двойник», а не *Mrr.w-k3* — «Любимый Двойником»). Имена, смысл которых непонятен или в реконструкции которых я сомневаюсь, а также усеченные формы и уменьшительные имена передаются без выделения их структуры (например, *Bzn* — смысл не ясен; *Mrw* — неясно, следует ли читать *Mr.w*, «Любимый» или *Mr(j)-w(j)*, «Любит меня (какой-либо бог)» — усеченная форма с пропущенным именем бога; *Sšj*, *Mmj* — уменьшительные). Имена, построенные по схеме  $\begin{array}{c} \square \text{ } \textcircled{\text{A}} \\ \triangle \text{ } \textcircled{\text{A}} \end{array}$ , читаются согласно новоегипетскому *Jmn-ḥtp(.w)*, подтвержденному греческой передачей Ἰμνεοῦης, с глаголом в «старом перфекте» — *Pṯḥ-ḥtp(.w)*, хотя отсутствие показателя женского рода заставляет читать сходно писавшееся имя как  $\begin{array}{c} \textcircled{\text{A}} \\ \triangle \text{ } \square \end{array}$  *Ḥtp-sš3.t*, а не как *\*Sš3.t-ḥtp(.tj)*.

Для неспециалистов следует указать также, что подобные транслитерации произносятся в так называемом школьном чтении, где между согласными вставляется нейтральное «е» (при этом *з* и *с* условно читаются как «а», *j* — как «и», *w* — как «у» или «в», например: *K3(j)-gm(.w)-n(j)* — Каигемуни, *Mrr-w(j)-k3(j)* — Мереруикаи, *3h.t(j)-h̄tp(.w)* — Ахтихетпу. Что касается царских имен, переданных по тому же принципу, то здесь существует традиция чтения многих из них, весьма отличная от школьного, поэтому стоит привести список традиционных прочтений царских имен, упомянутых в книге:

<i>3h(j)-n(j)-jtn</i>	Эхнатон
<i>Jjj</i>	Эйе
<i>Jmn-m-h3.t</i>	Аменемхет [9]
<i>Jmn-h̄tp(.w)</i>	Аменхотеп, Аменофис
<i>Jzzj</i>	Исеси
<i>Wnjs</i>	Унис, Унас
<i>Wsr-k3.f</i>	Усеркаф
<i>P3-sb3-h3-n-nw.t</i>	Псуеннис
<i>Pjpi</i>	Пиопи, Пепи
<i>Psmtk</i>	Псаметих
<i>Mn-k3.w-r̄(w)</i>	Менкаура, Микерин
<i>Mn-k3.w-hr(w)</i>	Менкаухор
<i>Mr(j)-n(j)-r̄(w)</i>	Меренра
<i>N(j)-wsr-r̄(w)</i>	Ниусерра
<i>Nfr-jr(j)-k3-r̄(w)</i>	Нефериркара
<i>Nfr.f-r̄(w)</i>	Неферефра
<i>Nfr-k3-r̄(w)</i>	Неферкара
<i>Nfr-k3.w-hr(w)</i>	Неферкаухор
<i>R̄(w)-ms(j.w)-s(w)</i>	Рамсес
<i>Hr(w) Ntr(j)-b3.w</i>	Хор Нечрибау
<i>Hr(w) Dmd-jb-t3.wj</i>	Хор Демеджибтауи
<i>H̄r̄(j).f-r̄(w)</i>	Хафра, Хефрен
<i>H̄r̄(j)sh̄m.wj</i>	Хасехемуи
<i>H̄w(j).f-w(j)</i>	Хуфу, Хеопс
<i>Z-n(j)-wsr.t</i>	Сенусерт
<i>S3h-w(j)-r̄(w)</i>	Сахура
<i>Snfr-w(j)</i>	Снефру
<i>Sh̄tp-jb-r̄(w)</i>	Схетепибра
<i>Š3b3k3</i>	Шабака
<i>Špss-k3.f</i>	Шепсескаф
<i>Twt-<sup>c</sup>nh-jmn</i>	Тутанхамон
<i>Ttj</i>	Тети
<i>Dn</i>	Ден
<i>Dsr</i>	Джесер
<i>Dsr-k3-r̄(w)</i>	Джесеркара
<i>Dd.f-r̄(w)</i>	Джедефра

То же самое относится к именам божеств, которые большей частью произносятся в грецизированной или традиционно египтологической (не школьной) форме:

<i>Jmn</i>	Амон
<i>Js.t</i>	Исида
<i>Js.t-jrt</i>	Осирис
<i>Jtm</i>	Атум

<i>Jtn</i>	Атон
<i>ʕ3pp</i>	Апоп
<i>Wp(j)-w3.wt</i>	Упуаут [10]
<i>Pth</i>	Птах
<i>Mnw</i>	Мин
<i>M-ḥnt(j)-jr.tj / M-ḥntj-n-jr.tj</i>	Мехентиирти/Мехентинирти
<i>Nj.t</i>	Нейт
<i>Nw.t</i>	Нут
<i>R<sup>c</sup>(w)</i>	Ра
<i>Ḥ(w).t-ḥr(w)</i>	Хатхор, Хатор
<i>Ḥr(w)</i>	Хор
<i>Ḥprj</i>	Хепри
<i>Ḥnt(j)-jmn.tjw</i>	Хентииментиу
<i>Ḥnm(w)</i>	Хнум
<i>Sbk</i>	Себек
<i>Sh.t</i>	Сехет
<i>Sth</i>	Сет
<i>Šw</i>	Шу
<i>Tfnw.t</i>	Тэфнут
<i>Gbb</i>	Геб
<i>Dḥwtj</i>	Тот

При передаче имен и египетских текстов, а также в их переводах использованы следующие обозначения:

- ( ) восстановления слабых согласных;
- [ ] реконструкции разрушенных в источнике мест;
- // слова, отсутствующие в источнике и вставленные в перевод для большей ясности;
- ... места, пропущенные при цитировании текста;
- разрушенные места текста, не поддающиеся восстановлению.

Для неспециалистов замечу, что египетские термины могут встречаться как в единственном, так и во множественном числе. Слова мужского рода имеют в единственном числе нулевое окончание (*k3*), во множественном — окончание *.w* (*k3.w*); слова женского рода — соответственно окончания *.t* (*ḥms.t*) и *.wt* (*ḥms.wt*).

Сокращения, принятые при обозначении музеев, некрополей и при нумерации гробниц, приведены в конце книги в общем списке сокращений. После сокращенного названия некрополя следует знак № и за ним сам номер гробницы; после сокращенного названия музея инвентарный номер идет без знака, что не допускает путаницы (например ГЛ № 35 — Гиза, нумерация Лепсиуса, гробница № 35, но ГЭ □18123 — Государственный Эрмитаж, инв. № □18123). При ссылках на воспроизведения памятников, как правило, указываются лишь основные издания и издания, в чем-либо их дополняющие. В тех случаях, когда разные воспроизведения дополняют друг друга, они перечисляются через знак +, когда разные публикации повторяют одно и то же воспроизведение, они [11] перечисляются через знак =, когда воспроизведения различны, но не имеют расходящихся деталей, они перечисляются через знак ; .

Наконец, нужно оговорить употребление в книге ряда слов. 1) Под *вельможами* старая египтология понимала людей, оставивших богатые гробницы. Когда организация египетского общества была изучена достаточно полно, стало понятно, что многие из этих «вельмож» были не слишком значительными чиновниками, и термин этот сохраняется сейчас лишь как дань традиции; собственно, он характеризует не столько людей, сколько их памятники. 2) Когда говорится о представлениях *о человеке*, речь идет именно и только о служивой знати, ибо, во-первых, представления низов нам совершенно неизвестны и, во-вторых, человек всегда противопоставлен царю, имеющему иную, не людскую природу.

3) Под *титулами* традиционно понимаются должности, чины и звания любого уровня; соответственно *титулатура* — это их перечень. 4) Из книги следовало бы полностью исключить упоминания египетского *искусства*, ибо сами египтяне видели здесь совершенно иное явление, но, к сожалению, сделать это не удастся из-за отсутствия сколько-нибудь соответствующего древнему восприятию термина. 5) Слово *онтология* применительно к Древнему Египту означает, разумеется, не раздел философского учения, а совокупность представлений о сущностных характеристиках мира. 6) Выражения *загробная жизнь* и *загробный мир* везде употребляются в кавычках, поскольку, как будет показано, представления египтян очень мало соотносятся с этими понятиями.

Свою работу над староегипетскими памятниками в их мировоззренческом аспекте я начинал еще в студенческие и аспирантские годы под руководством Ю.Я. Перепелкина, и хотя время моего ученичества было недолгим, а книга писалась уже после смерти этого замечательного ученого, без того участия, которое принимал Юрий Яковлевич в моих первых шагах, она никогда не могла бы появиться. Я должен выразить свою искреннюю признательность О.Д. Берлеву, который щедро делился со мною своими знаниями и в беседах с которым сложились и были испытаны многие рассматриваемые здесь положения. Е.С. Богословский незадолго до своей безвременной кончины ознакомился с книгой в рукописи и сделал ряд замечаний и исправлений, касающихся главным образом новоегипетских памятников. А.Г. Сушевскому принадлежит несколько весьма остроумных наблюдений, которые он позволил использовать в тексте книги. А.С. Четверухин дал мне ряд советов по части афразийской лингвистики, далекой от сферы моих интересов и познаний. Н.К. Качалова была лучшим из всех возможных консультантов по проблемам археологии бронзового века Евразии. [12]

Я не могу не упомянуть также любезность целого ряда своих зарубежных коллег. В тех случаях, когда я использовал их конкретные мнения, изложенные устно или в частной переписке, на это даются соответствующие ссылки в тексте. Однако еще более важным было участие другого рода: обеспечение возможности работы с материалами музейных собраний, предоставление в мое распоряжение фотографий памятников и, особенно, литературы, положение с которой в России сейчас критическое; наконец, просто дружеское общение. Среди них Г. Гёдик (Балтимор), Д. Вильдунг, К.-Х. Призе, Ю. Зеттгаст, Б. Фэй (Берлин), Р. Фрид, Т. Кендалл, П. Лаковара, П. Мануэлян, Э. Броварски (Бостон), Р. Фэззини, Р. Бианки, Дж. Романо, Д. Спэнел (Бруклин), Р. Дренкхан (Ганновер), Ж.-Л. Шаппаз (Женева), М. Бод (Каир), Дж. Т. Мартин (Кембридж), Э. Козлофф, Л. Берман (Кливленд), К. Донкер ван Хеел (Лейден), Э. Блюменталь, Р. Крауспе (Лейпциг), Р. Андерсон, С. Квёрк (Лондон), С. Шоске, А. Гримм, Р. Шульц (Мюнхен), покойный Б. Ботмер, До. Арнольд, К. Рёрих, Э. Рассман (Нью-Йорк), Ж. Леклан, К. Зиглер (Париж), Б. Петерсон (Стокгольм), Д. О'Коннор (Филадельфия), покойный Р.А. Гольтгоер (Хельсинки), А. Эггебрехт, Б. Шмитц (Хильдесгейм). Ряд необходимых книг в библиотеки Эрмитажа и мою личную передали Ф. Рутцен и У. де Рейес (Майнц), Т. Халкедис (Нью-Йорк), Дж. Ортиц (Женева). Бруклинский и Кливлендский музеи финансировали мою работу в Америке; благодаря финансовой поддержке покойного Р. Хомберга (Фрайзинг) и Фонда Михелы Шифф Джорджини (Лозанна) я мог работать в ряде музеев и библиотек Германии и Франции. Искренне благодаря им, я не забываю и о всех тех, чьи имена здесь не упомянуты, но кто так или иначе способствовал скорейшему завершению настоящей работы.

История этой книги оказалась долгой, а судьба непростой. В конце 1989 г. под названием «Человек и его Двойник в египетском мировоззрении Старого царства» в Главную редакцию восточной литературы была сдана рукопись, в которой публикуемые ныне главы составляли вторую часть, предшествовало же им формальное исследование размещения изображений в староегипетских гробницах; общий объем работы был тогда

примерно на 40 % больше, чем сейчас. За прошедшие годы эту книгу *не* опубликовали три издательства, первоначально проявлявшие к ней большой интерес, но утрачивавшие свой энтузиазм перед лицом расходов на издание, не сулившее прибыли. В 1995–1996 гг. я подготовил к печати несколько уточненную и дополненную английскую версию книги, которая вышла в свет в начале 1997 г. [Bolshakov, 1997]. Русский вариант ее второй части был защищен как докторская диссертация в апреле 1997 г. В настоящей книге с минимальными изменениями и представлен текст [13] диссертации. Думаю, что это вполне оправданно: первая часть имеет гораздо более узкоспециальный интерес, чем вторая, и к тому же ее важнейшие положения достаточно полно опубликованы в виде статей, в том числе и на русском языке [Большаков, 1982; 1983-1; 1985-1; 1985-3; 1985-4; 1986-1; 1994-1; Bolshakov, 1991-2; 1991-3; 1993-2; 1994-2; 1995-1; 1995-2].

Я старался ввести ссылки на литературу, вышедшую в свет или ставшую мне доступной за последнее десятилетие, но лишь там, где это абсолютно необходимо и не разрушает живого текста. Впрочем, меня утешает то, что полную библиографию вообще нельзя было привести, ибо тема книги такова, что может касаться практически любого египетского памятника.

Санкт-Петербург  
Эрмитаж

## ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Одной из важнейших задач, стоящих сегодня перед науками о Древнем Востоке, и в частности перед египтологией, является исследование проблемы сложения, развития и функционирования мировоззрения и идеологии раннего государства. Поскольку это наиболее ранний период, памятники которого дают возможность более или менее уверенной интерпретации столь сложных представлений, его материалы поистине бесценны для изучения исторической и социальной психологии, истории общественных учреждений и т. д. Тем не менее, положение дел в этой области, несмотря на значительные успехи, все еще неудовлетворительно. Если материальная культура древневосточных государств изучена достаточно полно, а картина их социально-экономической истории уже вырисовывается в общих чертах, то явления мировоззренческого характера поняты несравненно хуже.

Такая ситуация отражает реально существующую трудность. Именно в этой области исследователь вплотную сталкивается с проявлениями сознания, являющегося продуктом совершенно иных условий жизни и иного исторического опыта, а потому неизбежно весьма отличного от его собственного. Как правило, на это предпочитают не обращать внимания, молчаливо полагая, что искажения, вытекающие из такого подхода, пренебрежимо малы. Однако они могут быть очень серьезными и принципиальными, хотя зачастую далеко не очевидными. Характеризуя типичную ошибку при исследовании мифологии, а по существу не только мифологии, но и всего древнего мировоззрения, М.И. Стеблин-Каменский писал: «Тот, кто изучает мифы, в них, конечно, не верит. Он поэтому не может не воспринимать их как вымысел. Но тем самым он подставляет свое собственное сознание, т. е. сознание, для которого миф — это только вымысел, на место сознания, для которого содержание мифа было [15] реальностью. Другими словами, тот, кто изучает мифы, всегда имеет дело не с мифами, т. е. вымыслом, который осознается как реальность... а только с тем, что *было* когда-то мифами, но в результате подстановки современного сознания на место мифического превратилось в нечто совершенно отличное от мифа и даже противоположное ему — в вымысел, который осознается как вымысел» [Стеблин-Каменский, 1976, с. 5–7]. Таким образом, этот путь, который может быть назван «гипотезой тождества» современного и древнего сознания [см.: Стеблин-Каменский, 1984, с. 4–10], не позволяет создать полной и всесторонней картины мировоззрения и ведет к появлению лишь ограниченной и во многом искаженной схемы. Подобная схема, как и всякая научная абстракция, имеет право на существование и, более того, может быть полезной (не будем забывать, что большая часть достижений была совершена именно в ее рамках), однако сфера ее применения ограничена, и за пределами этой сферы она уже не действует. С уверенностью можно сказать, что именно из-за модернизации, постоянно имеющей место в реконструкциях древних мировоззрений, успехи здесь все еще далеки от желаемого.

Остается второй путь, гораздо более трудный, но зато открывающий принципиально новые возможности, основывающийся на том, что М.И. Стеблин-Каменский определил как «гипотезу нетождества» сознания древнего и современного [ibid.]. Противореча традиции, имеющей давние корни, она вызывает серьезное раздражение у сторонников «гипотезы тождества», которые вооружаются против нее бритвой Оккама — «нетождество» по сравнению с «тождеством» является изначально вводимым дополнительным условием, необходимость которого надо доказать. Думается, что работы последних десятилетий, прежде всего построенные на средневековых материалах, доказали «нетождество» даже для этой эпохи, так что уже нет нужды специально доказывать его для древности; впрочем, настоящая работа, взятая как целое, является именно таким доказательством. Что же касается «гипотезы тождества», то недоказанной остается именно она, служа наглядной иллюстрацией того, насколько сильны в современной исторической науке традиции, освященные авторитетом времени и не имеющие других подтверждений.



---

Однако если сознание древнего человека принципиально отлично от нашего, то каким образом мы можем его исследовать? Здесь необходимо сразу же четко определить, в чем конкретно заключается «нетождество», о котором идет речь. Наиболее радикальная теория «нетождества» была выдвинута Дж. Джейнсом [Jaunes, 1976]. Он попытался доказать, что мозг древнего человека был в функциональном отношении разделен надвое, причем каждая часть действовала самостоятельно, и деятельность ни каждой из них, ни их обеих вместе не была собственно сознанием в нашем понимании. Это «двухкамерное мышление» якобы не позволяло ему [16] действовать рационально и породило психику, определяющую роль в которой играли галлюцинации, внутренние голоса и видения, являвшиеся результатом взаимодействия двух компонентов. Однако в повседневной жизни древний человек был в высшей степени рационален (иначе как бы удалось возвести пирамиды), и теория Джейнса основывается прежде всего на упрощенной интерпретации литературных текстов (см. критику «двухкамерной теории»: [Иванов, 1979; Tobin, 1990]). Для автора несомненно, что человек рассматриваемой эпохи не отличался от современного анатомически и физиологически, поэтому экстремистские теории «нетождества» весьма опасны. В таком случае, основные психические процессы одинаковы у древнего и современного человека, различно лишь сознание, основывающееся на этой общей базе. Важнейшее отличие сознания древнего от современного заключается в нерасчлененности эмоциональной и логической сферы. «Человек как целое сталкивается с природой как с живым "Ты", и в выражении полученного при этом переживания человек участвует также целиком: своими эмоциями и творческим воображением в не меньшей степени, чем своими мыслительными способностями» [Frankfort et al., 1946, p. 6 = 1951, p. 14]. Таким образом, нетождественной оказывается логическая сторона сознания, в древности не выступавшая в чистом виде, эмоции же представляют собой одно из проявлений психической деятельности, менее всего опосредуемых историческим опытом и условиями жизни. Поэтому именно в эмоциональной сфере мы наиболее близки к людям, жившим несколько тысяч лет назад, и именно здесь нам предоставляется возможность сблизиться с их духовным миром и попытаться проникнуть в него. В конечном счете только так можно хотя бы отчасти понять основу древнего мировоззрения.

Постулировать такой подход гораздо легче, чем последовательно проводить его в исследовании. Древние памятники открывают нам (в той степени, в которой мы знаем соответствующие языки) лишь внешние проявления фиксируемых ими представлений, суть же их остается непонятной, ибо она существует лишь в рамках системы чуждых нам категорий и ускользает при попытке перевода их в нашу систему — мы видим только висящую в воздухе улыбку и не знаем, на что же похож сам Чеширский кот, да и кот ли это вообще. Остается одно — обратиться к длительному, осторожному и тщательному изучению важнейших категорий древних мировоззрений. Без этого мы рискуем попасть в положение профана, оказавшегося в обществе специалистов, говорящих о своих специфических проблемах и к тому же на чужом языке — отдельные слова вроде бы и понятны, а смысл разговора в целом уловить не удастся.

Большая сложность в изучении категориального аппарата заключается в том, что древневосточные культуры, и в частности религии, совершенно не пытаются себя объяснить. В условиях достаточно сильной [17] изоляции, в которой существовали эти культуры (и прежде всего египетская), создававшиеся памятники были рассчитаны лишь на носителей данной культуры, имевших совершенно определенный и отличный от нашего культурный тезаурус, приобретающийся в значительной степени через неписьменную традицию. Поэтому памятники могут не излагать подробно те представления, о которых идет речь, зачастую ограничиваясь лишь намеками на то, что было ясно каждому, но совершенно непонятно нам. Христианство, как и другие вторичные религии, было вынуждено доказывать свою действенность и превосходство над другими религиями, среди которых оно зародилось и с которыми оно затем сталкивалось, должно было доступно объяснять свои догматы неопитам, и это породило обширнейшую богословскую литературу, посвященную

толкованию проблем и систематизации представлений.<sup>1</sup> Перед древнейшими религиями такая задача никогда не стояла, им никогда не приходилось догматически формулировать свое *credo*, и это нередко заводит в тупик их исследователей, которые вольно или невольно пытаются приспособлять для их описания принципиально отличные категории христианства. Характернейший пример этого — давно скомпрометировавшее себя, но тем не менее очень живучее стремление видеть в многочисленных древних категориях, описывающих природу человека, различные «души». Всяческие модернизации вообще являются одной из серьезных причин, задерживающих прогресс в исследовании раннего сознания.

Медиевистам, которые положили начало изучению истории категорий и до сих пор задают тон в этой области, намного легче, ибо они имеют дело с проявлениями культур, гораздо более близких к нашей, чем древневосточные; здесь поэтому имеется ряд блестящих работ, которые могут и должны служить образцами методического подхода в подобных исследованиях [Гуревич, 1972; Стеблин-Каменский, 1971; 1976; 1984]. Прodelать нечто подобное на материалах более ранних (хронологически или стадийно) пока не удастся, и достижения здесь гораздо менее значительны [например: Клочков, 1983]. И все же альтернативы долговому и мучительному исследованию категорий современная наука о древности не имеет.

Положение дел с исследованием мировоззрения в египтологии ничем не отличается от других древневосточных дисциплин. Несмотря на то, что [18] изучение религии и мировоззрения является одной из важнейших ее составных частей и количество работ на эти темы огромно, в основе своей они имеют очень традиционный характер, в значительной степени сложившийся еще в прошлом веке. Они направлены главным образом на выявление мифологических сюжетов и их реминисценций, на анализ теологических построений, на реконструкцию и интерпретацию ритуальных действий, на вычленение хронологических и локальных особенностей культов, на установление их взаимовлияний и т. п. Споры нет, это вопросы большой важности, и без их разрешения никакой прогресс науки не был бы возможен, однако уже давно заметна и известная ограниченность такого подхода, со временем превращающаяся в серьезный тормоз. Существующая традиция меньше всего ориентирована на выявление онтологической основы рассматриваемых представлений, о которой предпочитают просто не говорить. В конечном счете подобная позиция восходит к убежденности корифеев прошлого века в том, что специфика египетской культуры имеет не качественный, а лишь количественный характер, что ее можно понять если не с точки зрения здравого смысла современного человека, то, во всяком случае, с позиций античного философа. Конечно, подавляющее большинство наших современников с негодованием отвергло бы подобный упрек, но тем не менее преемственность, пусть даже и неосознанная, налицо — методологические корни нынешнего отсутствия интереса к египетской онтологии те же, что и у столетней давности мнения об отсутствии у нее какой бы то ни было специфики. И если раньше можно было искать оправдание в недостаточной изученности источников и в общей неразработанности проблематики, то сейчас эти аргументы уже не действуют.

Итак, для египтологии проблема исследования категориального аппарата является центральной и, несмотря на обилие памятников, очень далекой от разрешения. Мы имеем проделанный Ю.Я. Перепелкиным образцовый анализ египетской категории собственности *d.t* [Перепелкин, 1966 = Perpelkin, 1986] и категорий, использовавшихся в «солнечных именах» амарнской эпохи [Перепелкин, 1979, с. 258–294], но других исследований подобного уровня в мировой египтологии нет. Вполне типичны, например, книги,

---

<sup>1</sup> Разумеется, большую роль сыграло здесь и изменение уровня сознания — появление научного, философского знания, его тенденции к систематизации и т. п., в результате чего появилось богословие, трактовавшее религиозные проблемы с использованием научного подхода того времени — вещь совершенно невозможная ранее. Древние египтяне, переписывая старинные тексты, иногда поясняли ставшие непонятными места (например, в Книге мертвых), но это ни в коем случае не богословские комментарии, а только краткие замечания, сделанные с позиций человека, уже не всегда понимающего древнее наследие.

посвященные категориям *b3*, *šwt / ḥ3jb.t* и *3ḥ* [Zabkar, 1968; George, 1970; Englund, 1978], — проблемы онтологии, которые должны были бы быть центральными в работах такого рода, в них не затрагиваются вообще.

Между тем в области изучения мировоззрения египтолог находится в положении гораздо лучше, нежели исследователь любой другой древней культуры, и может получать выводы, по значению выходящие далеко за пределы собственно египтологии. Это объясняется двумя основными причинами. [19]

Во-первых, египетская духовная культура в связи со спецификой ее раннего развития гораздо дольше, чем другие, например, ближайшая к ней в типологическом отношении месопотамская, сохраняла элементы своего первобытного субстрата. Поэтому египтолог может исследовать в достаточно чистом виде древнейшие слои представлений, наиболее важные для понимания последующих процессов, в других культурах скрытые более поздними напластованиями; при этом он имеет возможность изучать не сложившуюся уже картину мировоззрения, а динамику его развития.

Во-вторых, египтяне, как ни один другой народ мира, оставили от всех, в том числе и от очень ранних, периодов своей истории огромное количество памятников, освещающих самые разные стороны мировоззрения. В их числе древнейший в истории человечества крупный письменный мировоззренческий памятник — Тексты пирамид. Все это позволяет вычленять различные хронологические слои рассматриваемых представлений и достаточно точно интерпретировать их на каждом этапе, базируясь в основном на материалах данного периода.

Таким образом, египетские памятники дают нам уникальнейшую возможность подробно проследить развитие мировоззрения на протяжении трех тысяч лет, начиная с очень ранней его стадии и вплоть до конца истории фараоновского Египта,<sup>2</sup> с учетом специфики каждого этапа этого развития; большой же интерес египтян к этим проблемам и их забота о создании памятников, их отражающих, позволяет дать реконструкцию со степенью достоверности, немислимой при исследовании других культур.

Одно из центральных мест в любом мировоззрении занимают представления о человеческой личности и о месте человека в окружающем мире, теснейшим образом связанные с представлениями о сущности мира и в значительной степени эти последние определяющие. При первом же столкновении с египетскими категориями, которыми описывался человек (а также царь и бог), мы видим их принципиальное отличие от всего лежащего в рамках европейской культуры. Смысл, который египтяне вкладывали в такие основные понятия, касавшиеся природы человека, как *k3* и *b3*, до сих пор остается невыясненным; таким понятиям, как *rn*, *jb*, *šw.t / ḥ3jb.t*, есть частичные соответствия «имя», «сердце», «тень», но они касаются лишь внешних проявлений этих категорий, а не их сути, без понимания которой далеко уйти невозможно. Категория *k3* является важнейшей среди них, особенно на ранних этапах, когда она определяла лицо египетской культуры. Изучение ее имеет огромное значение, и именно ему и посвящается настоящая работа. [20]

В исследовании *k3*, равно как и других подобных категорий, есть большая специфика. Поскольку на протяжении всей истории Египта центральное место в мировоззрении занимали представления о посмертном существовании,<sup>3</sup> категории, описывающие человека, оказались зафиксированными преимущественно памятниками погребального характера.<sup>4</sup> Поэтому, для того чтобы понять взгляды египтян на человека и мир, следует изучать их

---

<sup>2</sup> Собственно говоря, и этот рубеж достаточно условен — абсолютизация его в значительной степени объясняется современной специализацией науки. Если же учитывать влияние древней культуры на раннее христианство и гностицизм, линия преемственности протянется гораздо дальше, чем ее обычно прослеживают египтологи.

<sup>3</sup> По значению с ними может сравниться только группа представлений о сущности царя и о его роли в мироздании.

<sup>4</sup> В связи с этим существует даже тенденция рассматривать эти категории как преимущественно или даже исключительно описывающие не человека вообще, в том числе и мертвого, но лишь мертвеца, что ведет к серьезнейшим ошибкам. Ниже освещению этого вопроса будет посвящен специальный раздел (гл. 5, § 2).

представления о смерти и «загробной жизни». Определим круг источников, наиболее удобных и полезных для такого исследования *k3*.

Поскольку особенно большое значение имеет выявление корней того или иного представления, предпочтение следует отдавать материалам по возможности наиболее ранним. Однако додинастика дает в наше распоряжение лишь чисто археологические памятники, интерпретация которых, как водится, не может быть однозначной. Памятники Раннего царства более красноречивы, но и здесь существует масса трудностей, в первую очередь связанных со спецификой древнейшей иероглифики, таящей в себе множество загадок. Поэтому нам придется базироваться на материалах более позднего, но, впрочем, также весьма архаичного периода — Старого царства. Такой выбор представляется наиболее перспективным. Во-первых, староегипетские памятники фиксируют весьма древние представления, причем без интерпретаций, переосмыслений и фантазий, которыми отличаются более поздние эпохи. Мировоззрение именно Старого царства предстает перед нами наиболее стройным и гармоничным за всю историю Египта (хотя, разумеется, это не стройность в нашем понимании, предполагающая возможность одного, и только одного, объяснения любого явления). Во-вторых, количество староегипетских памятников очень велико и достаточно для разрешения поставленной задачи, но в то же время они вполне обозримы и неплохо поддаются систематизации. Наконец, в-третьих, они образуют довольно независимую и самостоятельную группу, объяснимую без привлечения противоречивых поздних материалов.<sup>5</sup> [21]

Наследие Старого царства далеко не равноценно: III, VII и VIII династии памятниками бедны, тогда как IV, V и VI династии иначе как изобильными не назовешь. Не было неизменным и идеологическое содержание памятников — развитие мировоззрения шло непрерывно, так что в конце VI дин. оно было весьма отлично от того, что было в начале IV дин. И все же в пределах этого периода развитие носило характер эволюции, не знавшей такой коренной ломки представлений, какая произошла в I Переходном периоде. Поэтому мировоззрение Старого царства в первом приближении можно рассматривать как единый массив, где стабильность онтологической основы доминирует над тенденциями изменчивости; разумеется, затем придется обратиться и к происходившим изменениям. Таким образом, для нас наиболее ценны материалы Старого царства и преимущественно IV–VI дин., хотя там, где наших источников недостаточно, а поздние памятники следуют первоначальной традиции, потребуются и отдельные экскурсии в последующие эпохи.

Теперь следует определить конкретную категорию египетских памятников, с которыми мы будем работать. Возможности для выбора здесь поистине неисчерпаемы, однако до сих пор все без исключения исследователи *k3* базировались в основном на царских памятниках, которые наиболее эффектны и информативны. Для Старого царства это Тексты пирамид, в которых, видимо, действительно можно найти ответ практически на любой вопрос по идеологии и мировоззрению эпохи до I Переходного периода. Но такая информативность имеет и оборотную сторону — невероятную сложность интерпретации. До сих пор во многом остаются загадочными язык Текстов пирамид, их структура, хронологическая последовательность отдельных частей, наконец, даже само их назначение — все то, без чего пользоваться ими как источником — примерно то же самое, что браться за задачи высшей математики, не зная как следует арифметики.

Анализ Текстов пирамид осложняется и тем, что нам совершенно непонятна связь используемых в них категорий с реальностью, ибо категории эти используются в них как нечто данное. Тексты пирамид являются вещью в себе, представляют собой целый мир, живущий по своим законам, и, начиная исследование без знания этих законов, мы

---

<sup>5</sup> Египтяне последующих эпох зачастую не понимали представлений Старого царства, — так далеко увело их развитие мировоззрения, и все же нередко мы сталкиваемся с продолжением чисто староегипетских традиций, всецело соответствующим духу III тысячелетия до н. э. Поэтому, основываясь на материалах Старого царства, мы будем привлекать иногда и гораздо более поздние параллели, если в них ранние представления отражены достаточно корректно.



вынуждены замыкаться в этом чуждом для нас мире, не имея выхода в ту действительность, где жил древний египтянин, где мы можем ухватиться за что-либо знакомое и пользоваться им как точкой отсчета. Иными словами, следует каким-то образом связать интересующие нас категории с практической деятельностью египтян. Поскольку речь в любом случае идет о памятниках погребального или поминального характера, эта практика является практикой культовой. В свое время М.Э. Матье, подчеркивая связь Текстов пирамид с ритуалами [Матье, 1947-1; 1958-2], показала [22] возможный путь такого исследования, однако ее идея долго оставалась без развития именно из-за оторванности Текстов от реальной жизни египтян. В последние десятилетия по пути, намеченному Матье, совершенно независимо от нее пошли многие (см., например, новейшую работу на эту тему: [Allen, 1994]), но до решающих успехов еще далеко. Очевидно, на настоящем этапе следует отказаться от анализа Текстов пирамид и обратиться к памятникам, в которых связь с культовой практикой проявляется более явственно, — сперва обучиться арифметике, а уже потом переходить к высшей математике.

Существует огромное множество таких памятников — это гробницы знати, окружающие царские пирамиды, а начиная с VI дин. образующие крупные некрополи и в провинциальных центрах. Количество связанных текстов в них невелико, и они сводятся почти исключительно к жертвенным формулам и автобиографическим («псевдобиографическим») надписям. Зато стены их культовых помещений покрыты рельефами, изображающими повседневную жизнь страны в том виде, как она проецируется в вечность. Эти рельефы являются важнейшим источником для изучения хозяйственной, экономической, социальной, бытовой сторон жизни Старого царства, однако они до сих пор не стали самостоятельным источником по мировоззрению и привлекаются к исследованиям в этой области лишь как дополнительный материал. Между тем, поскольку содержание гробничных рельефов сугубо реалистично, их смысл и назначение выявляются достаточно однозначно, тем более что представления о «загробной жизни» знати гораздо проще представлений о царе и, следовательно, интересующая нас категория *k3* находится здесь в более простом контексте.

Староегипетские гробницы очень удобны для работы, ибо в каждой из них сосредоточена огромная информация, которую исследователь получает в свое распоряжение разом, без кропотливого ее собирания по разрозненным фрагментам (в отличие, например, от памятников Среднего царства). Наиболее важны некрополи столичного района, прежде всего Саккара и Гиза, где сконцентрировано подавляющее большинство староегипетских гробниц. Провинциальные некрополи менее значительны и к тому же относятся только к концу занимающего нас периода. Таким образом, мы будем основываться преимущественно на изобразительных материалах Саккары и Гизы, привлекая данные провинциальных и малых столичных некрополей только там, где это будет необходимо.

Утверждение, что изображения могут быть более удобны для интерпретации, чем письменные памятники, выглядит как будто противоречащим здравому смыслу. Однако здесь имеются два существенных момента. Во-первых, не следует забывать, что изображений в чистом виде в Египте вообще не существовало. Практически всякое изображение сопровождается более или менее подробным названием (= описанием), а его [23] отдельные элементы уточняются краткими надписями, включаемыми непосредственно в изобразительную композицию. Таким образом, мы всегда имеем дело не просто с картинкой, которую можно истолковать очень по-разному, но с неразрывным единством изображения и пояснения к нему. Эта совокупность закодированной двумя способами информации оказывается очень значительной, и если изобразительные памятники во многом уступают письменным, то во многом они их и превосходят. Во-вторых, принципиальную роль играет методический подход к анализу изображений — то, какие вопросы и каким способом мы будем им задавать. Разумеется, их следует рассматривать не сами по себе, а как элемент сложной и очень разносторонней системы — гробницы, взятой как единое целое. Это позволит ответить на многие вопросы, которые без такого системного подхода невозможно не то что разрешить, но даже и задать. Насколько изложенные принципы позволяют понять

сущность *k3*, покажет все содержание настоящей работы.

Итак, определены объект изучения — представление о *k3*, рассматриваемый хронологический отрезок — Старое царство, группа используемых памятников — гробницы столичной знати, и основной методический принцип — системный подход. Теперь наконец можно перейти и к самому исследованию.

## ПОЛТОРА ВЕКА ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ *k3*

Проблема *k3* издавна привлекала к себе внимание египтологов. Ею занимались многие крупные исследователи, ей посвящен целый ряд специальных работ и, кроме того, хотя бы несколько слов о *k3* говорится практически в каждой научной или популярной книге по религии и культуре Древнего Египта.

Развитие проблематики *k3* имеет определенную логику, согласующуюся с логикой развития мировой египтологии на протяжении ста пятидесяти лет. Впервые внимание на термин *k3* обратил в 1842 г. Эд. Хинкс.<sup>6</sup> Затем, в 1858 г. С. Бёрч дал первый перевод этого слова как «individuality», «personality» [см. переиздание: Birch, 1899, p. 263–270]. Такое понимание было принято в целом ряде последующих работ и вошло в словарь Г. Бругша («Person», «Charakter») [Brugsch, 1868, S. 1433; 1882, S. 1230–1231]; Бругш же отметил и тесную связь *k3* с именем.

Все это были чисто практические лексикографические замечания, не касающиеся сущности представления, стоящего за словом *k3*. Однако уже через десять лет после Бругша была сформулирована концепция Г. Масперо, до сих пор сохраняющая свое значение и открывающая *первый период* изучения проблемы *k3*, который можно назвать *первичных теорий*.

Свою идею Масперо в нескольких словах представил в сентябре 1878 г. на провинциальном конгрессе востоковедов в Лионе и несколько более подробно 8 февраля 1879 г. на конференции в Сорбонне. Меньше чем [25] через месяц, 4 марта 1879 г., весьма близкое понимание проблемы изложил в Обществе библейской археологии в Лондоне П. Ле Паж Ренуф [Le Page Renouf, 1878].<sup>7</sup> Масперо опубликовал свои доклады в изданиях редких (сейчас эти работы известны преимущественно в переиздании [Maspero, 1893-1; 1893-2]), которые к тому же просто не могли успеть дойти до Лондона, так что точка зрения его английского коллеги сложилась совершенно независимо. Выводы Ле Пажа Ренуфа детальнее, чем предварительные наброски Масперо, но в дальнейшем он этой проблематикой не занимался, французский же исследователь продолжал развивать свою теорию в статьях 70-80-х гг. [переиздания: Maspero, 1893-3; 1893-4], так что не столько преимущество в полгода, сколько последующая целенаправленная работа заставляет именно его признать родоначальником первого направления в изучении *k3*. И все же примечательно, как логика развития науки одновременно подводит к сходным выводам двух очень разных по интересам и по подходу исследователей (Ле Паж Ренуф — филолог, Масперо же в наше время назвали бы культурологом), тем более что одному из них приходится отказаться от своего прежнего понимания — ранее Ле Паж Ренуф разделял точку зрения на *k3* как на «личность» [Le Page Renouf, 1867].

Перечисленные статьи Масперо дают достаточно полную картину его представлений о *k3*. Его концепция заключается в том, что *k3* является точной копией человека, его «двойником» (double), вполне материальным, но из субстанции «менее плотной», чем он сам; *k3* рождается вместе с человеком, воплощением его являются статуи. Масперо отстаивал свое мнение до конца жизни, о чем свидетельствует одна из его последних статей [Maspero, 1913], в которой теория *k3* изложена наиболее полно. Ле Паж Ренуф между тем сравнил *k3* с римским представлением о гении как «духовном двойнике всякого индивида» [Le Page Renouf, 1884, p. 147–148]. Таким образом, обращаясь к концепции гения, он не отрицал понимания *k3* как двойника, однако вскоре его идея была радикально переработана

<sup>6</sup> О раннем этапе исследования проблемы см.: [Maspero, 1913, p. 125–126].

<sup>7</sup> Доклад был опубликован в томе «Трудов» Общества, датированном предшествующим годом, что вызывает некоторую путаницу в вопросах приоритета, которые, впрочем, здесь не так уж важны (но все же см.: [Maspero, 1913, p. 12].)

Г. Штайндорфом,<sup>8</sup> который полностью отверг его интерпретацию и положил начало новому направлению в изучении *k3*.

Согласно Штайндорфу, *k3* является «гением-защитником» человека («Genius», «Schutzgeist»), не имеющим отношения к гробничным статуям и изображениям [Steindorff, 1897, S. CXLIV–CXLV; см. также многочисленные переиздания, например: 1903, р. CXVIII; подробнее: 1911, S. 152–159]. Эта теория вызвала резкую критику Масперо [Maspero, [26] 1913], и поскольку материалы, использованные Штайндорфом, были гораздо менее обширными, чем у его французского коллеги, последний своей статьей смог нанести серьезный удар по этой концепции.

По иному пути пошел В. Кристенсен, считавший *k3* персонифицированной жизненной силой человека [Kristensen, 1896, S. 147]. Работа Кристенсена быстро превратилась в библиографическую редкость и не привлекла внимания египтологов (тем более что написана она была не на самом распространенном языке), так что спустя десять лет к аналогичной идее совершенно самостоятельно подошел А. Эрман. Благодаря ему она получила широкое распространение, и поэтому именно Эрмана следует считать основоположником третьего направления в изучении *k3*. В его представлении *k3* есть та сила (очевидно, нематериальная), присутствие которой отличает живое от неживого [Erman, 1906, S. 14; 1919, S. 102; 1934, S. 209–210]. Мнение свое Эрман высказывал мимоходом, не доказывая его и не посвящая проблеме специальных работ, так что создается впечатление, что он ею не слишком интересовался и не смог оценить ее значения. И действительно, в той картине египетской религии, которую создавал Эрман, обобщая известные в его время материалы, *k3* не играл сколько-нибудь заметной роли. Тем не менее взгляды одного из крупнейших египтологов привлекли к себе внимание, вызвали широкий резонанс и были разработаны его многочисленными последователями.

Наконец, говоря о первичных теориях, нельзя не отметить и концепцию А. Видемана, являющуюся развитием уже упомянутого понимания *k3* ранними египтологами как «личности». В судьбах книг удача играет роль не меньшую, чем в судьбах людей. Видеманова «Религия Древнего Египта» [Wiedemann, 1890] не получила признания в немецких академических кругах (вероятно, из-за ее популярного характера), и он был вынужден неоднократно опубликовать очень сходные, иногда дословно совпадающие работы на английском языке [Wiedemann, 1895; 1897; 1901]. Однако и на эти книги внимания не обратили, они не вошли в научный обиход и остались совершенно забытыми.

Согласно Видеману, *k3* представляет собой часть человека, находящуюся по отношению к нему примерно в таком же положении, как слово к обозначаемому объекту или статуя к изображенному индивиду. «Это индивидуальность в том виде, как она воплощается в имени человека, образ его, который возникал или мог возникать в сознании тех, кто этого человека знал, при упоминании его имени». Этот образ египтянин «наделял материальной формой, полностью соответствующей форме человека», превращая его «во второе "я", в двойника» [Wiedemann, 1890, S. 126 = 1895, р. 11 = 1897, р. 240]. Влияние на Видемана концепции Масперо несомненно, но сенсуалистическая сторона его теории, объясняющая сущность *k3*, совершенно самостоятельна. Дальше, чем Масперо, пошел [27] Видеман и в понимании субстанциональной характеристики *k3*, указав, что он «был материальным в той же степени, что и само тело» [Wiedemann, 1895, р. 19; ср. также: Wiedemann, 1901, р. 58–59].

Позднее Видеман писал о *k3* совершенно в духе Масперо, начисто отбросив свою сенсуалистическую идею [Wiedemann, 1910, S. 33–34; 1920, S. 72]. Должное внимание на концепцию Видемана обратил лишь А.Х. Сэйс, который расширил и дополнил ее в своей «Религии Древнего Египта» [Sayce, 1913, р. 48–49]. Будучи ассириологом, Сэйс не мог профессионально работать с египетскими памятниками, но он интуитивно подошел к пониманию *k3* ближе, чем кто-либо из египтологов. Однако и его популярная книжка осталась практически неизвестной. Забвение вклада в развитие проблематики *k3*, сделанного

---

<sup>8</sup> Впрочем Штайндорф не ссылается на Ле Паж Ренуфа, так что его теория могла возникнуть и совершенно независимо.



Видеманом и Сэйсом, оказало серьезное негативное воздействие на развитие этой проблематики.

Четырьмя указанными концепциями — Масперо, Штайндорфа, Эрмана и Видемана — ограничивается круг первичных теорий. Несмотря на все различия, они имеют и ряд общих черт, характеризующих как первый этап изучения *k3*, так и общее состояние египтологии на рубеже веков. Известные в это время материалы были еще обозримы, что порождало специалистов универсальных, ориентирующихся в самых различных областях науки и умеющих определять действительно важнейшие направления работы. Первичные теории коснулись узловых точек проблематики *k3* и поэтому они до сих пор вызывают интерес и служат отправными моментами для новых исследований. Вместе с тем недостаточность источниковедческой базы создавала иллюзию простоты проблемы и порождала неоправданный оптимизм. Казалось, что *k3* можно легко объяснить в рамках одной узкой теории, и разноплановость его при этом ускользала от внимания. Наконец, у первичных теорий был и еще один общий недостаток — невнимание к специфике египетских категорий. И «менее плотная субстанция» Масперо, и «жизненная сила» Эрмана, и «гений-защитник» Штайндорфа — все это понятия, смысл которых может как-то представить себе современный человек, но явно невозможные в древности. К сожалению, это общая ошибка почти всех исследователей древних мировоззрений, исправлять которую начали лишь недавно.

На протяжении последующих лет три первичные теории из четырех были обсуждены, вызвали широкий отклик и положили начало трем самостоятельным линиям изучения *k3*, которые в более или менее чистом виде продолжают и по сей день. Вслед за Масперо шли Э. Навилль [Navelle, 1905, p. 53–54], Ф. Вире [Virey, 1910, p. 102–103, 234–235], Дж.Э. Райзнер [Reisner, 1912, p. 26–27], Г. Жекье [Jéquier, 1913, p. 151–152], поздний Видеман [Wiedemann, 1910, S. 33–34; 1920, S. 132–133], А.У. Шортер [Shorter, 1931, p. 59] и др. Эрмана поддерживали А. Сотта [Sottas, 1913], Ж. Сен Фэр Гарно [Garnot, 1948, p. 94], Ж. Вандье [Vandier, 28] 1949, p. 74, 132–133], З. Моренц [Morenz, 1973, S. 170, 204], Х. Бруннер [Brunner, 1983, S. 139–140]. Идее Штайндорфа в целом соответствует понимание Дж.Г. Брэстеда, который, однако, особый акцент делал на значении *k3* для загробной жизни и тем самым практически превращал его в исключительно посмертное воплощение человека [Breasted, 1912, p. 52–55 = 1946, p. 49–50]; на основании демотических и греческих птолемеевских текстов перевод «Schutzgott» отстаивал В. Шпигельберг [Spiegelberg, 1911]. Сложнее обстояло дело с линией Бёрча — Видемана. Э.Х. Гардинер определял *k3* как «nature» [Gardiner, 1915, p. 257, note 3], «character», «providence» [Gardiner, 1917-2, p. 790], «personality», «individuality», «temperament» [Gardiner, 1927 = 1950 = 1957-1, p. 172], Б. Ганн — как «disposition» [Gunn, 1921, p. 106, note 3], Т. Пит — как «character», «providence» [Peet, 1923, p. 334], однако дальше этих наблюдений они не шли. Характерно, что такой позиции придерживались преимущественно филологи, стремившиеся в первую очередь к точному в нюансах переводу конкретных текстов, но не интересовавшиеся специально сущностной стороной *k3*. Тот же Гардинер мог одновременно назвать *k3* «spirit» или «soul» (что само по себе нонсенс с точки зрения теологии) [Gardiner, 1927 = 1950 = 1957-1, p. 172] или даже вообще не упомянуть его в своей известной кембриджской лекции о загробной жизни в представлениях египтян [Gardiner, 1935-3]. Такой подход филологов английской школы, приносивший несомненную пользу лексикографии, выхолащивал содержание концепции Видемана и фактически пресекал его линию, которая впоследствии так и не возродилась по-настоящему.

Выйти за рамки первичных теорий и уловить разноплановость и комплексность проблемы *k3* смог на этом этапе лишь В. фон Биссинг, выявивший связь *k3* и пищи [Bissing, 1903, S. 184] и посвятивший ей специальную работу [Bissing, 1911-2]. Однако его идея носила слишком частный характер и слишком выпадала из общей направленности исследований, так что к ней обратились лишь много позднее.

При всех несомненных достоинствах первичных теорий, которые сделали объектом

изучения одно из важнейших египетских представлений, совершенно очевидным становилось и то, что ни одна из них не может описать и объяснить это представление полностью. На повестку дня встал их пересмотр с новых позиций. Начался *второй период*, охватывающий середину второго — середину третьего десятилетия нашего века, который можно назвать *этнографическим*, так как авторы новых теорий начали широко привлекать этнографические аналогии и параллели. Подобная реакция на кризис первого этапа вполне естественна, однако к этнографическим объяснениям *k3* не были готовы ни египтологи, ни этнографы, так что получившиеся выводы весьма фантастичны. Так, А. Морэ, первоначально понимавший *k3* как «телесную душу» («*ame corporelle*», в [29] противоположность *b3* как «*ame spirituelle*» [Moret, 1907, p. 76, note 1]), пришел к отождествлению его с мана [Moret, 1913-3; 1913-4, p. 199; 1927, p. 202], а В. Лорэ видел в *k3* царский тотем [Loret, 1904, p. 87–88]; при этом понятия «мана» и «тотем» использовались в достаточной степени некритично и произвольно. Дж. Хорнблауэр попытался обнаружить параллели *k3* в древнеперсидских и доисламских арабских верованиях [Hornblower, 1923; 1929]. Исходя из них он понимал *k3* как дух предка, являющийся защитником, гением потомка. Показательно, что в дискуссию включился и известный теоретик и историк религии Г. ван де Леув — если египтологи обращались к этнографии для объяснения своих проблем, он прибег к египетскому материалу как к аналогии этнографическому. Согласно его концепции *k3* является «внешней душой» (*external soul*) человека (что-то вроде смерти Кащея Бессмертного) [Leeuw, 1918]; примерно такого же мнения придерживался и Н. Томас [Thomas, 1920].

Своего логического завершения и самоотрицания этнографический период достиг в книге М. Вейнант-Рондей [Weynants-Ronday, 1926], целиком построенной на примерах верований самых разных народов — от эскимосов до папуасов. При этом собственно египтологическое исследование, ради которого и была проделана вся работа, оказывается затерявшимся среди этих примеров и совершенно беспомощным. Сейчас, много десятилетий спустя, нельзя не признать, что учет этнографических параллелей, сам по себе полезный и важный, был в то время болезнью роста египтологии и что именно поэтому мода на него оказалась кратковременной. Корректным было, пожалуй, только наблюдение Э.М. Блэкмена о роли плаценты в египетских представлениях о человеке, основанное на осторожном привлечении африканских аналогий [Blackman, 1916-1; 1916-2]. В результате Блэкмен вплотную подошел к важному выводу о связи плаценты и *k3*, но не сделал его, так как *k3* не был основным объектом его исследования. В последующие годы, уже после окончания этнографического периода, его опыт был учтен, и использование этнографических параллелей стало более критичным (в первую очередь это связано с именем Г. Фрэнкфорта).

Общая беда всех рассмотренных теорий заключается в том, что они основываются на абсолютизации какого-либо одного аспекта *k3*, который тем самым превращается уже в сущность этого на самом деле гораздо более многостороннего представления. Третий период, охватывающий середину 20-50-х гг., ознаменовался осознанием огромной сложности проблемы *k3* и невозможности разрешить ее в рамках любой из существовавших концепций. Стройность первичных теорий неизбежно должна была отойти в прошлое, картины, казавшиеся непротиворечивыми (хотя бы их создателям), разбились вдребезги. С другой стороны, египтологией был накоплен огромный новый материал, который нужно было систематизировать [30] и осмыслить. В этих условиях следовало начать изучение частных проявлений *k3* в разных группах памятников, чтобы затем перейти к новому синтезу, но из-за полной некоординированности работы египтологов дело свелось к заведомо некорректным попыткам собрать новую картину из осколков старых. *Третий период* — это *период эклектики*.

Предпосылка для объединения элементов разных теорий действительно существует и заключается в том, что теории эти далеко не столь непримиримы, как может показаться на первый взгляд. «Жизненная сила» Эрмана в персонифицированном виде не так уж далека от «гения» Штайндорфа, который вполне в духе Масперо может иметь облик «двойника» человека и соответственно заключать в себе его «индивидуальность», как полагал Видеман.

На качественно новом уровне примирение всего лучшего, что дали эти концепции, не только возможно, но и необходимо, однако, к сожалению, именно качественного изменения подхода и не произошло. Все эклектические теории свидетельствуют, что ни при каких условиях из одних обломков старого сделать лучшее новое невозможно.

Основоположителем и одной из крупнейших фигур эклектического направления был Г. Кеес. Огромная эрудиция позволила ему сделать немало уточнений и внести свой серьезный вклад в разработку проблематики *k3*. Важнейшая заслуга Кееса состоит в том, что он отметил принципиальную разницу между *k3* человека и *k3* царя или божества и указал на необходимость их отдельного изучения; впоследствии это было принято всеми как необходимый исходный элемент любого исследования. Однако сколько-нибудь последовательной концепции у Кееса не получилось, а наблюдения его ограничиваются констатацией отдельных моментов. Тем не менее его взгляды получили широкое распространение благодаря авторитету этого исследователя, изложившего их в ряде работ, часть которых стала классикой египтологии [Kees, 1926, S. 67–79; 1933, S. 319–320; 1941, S. 41; 1956-1, S. 100–104; наиболее подробно: 1956-2, S. 43–52]. Неоднократное переиздание его книг [Kees, 1977-1 = 1980-1; 1977-2 = 1980-2] свидетельствует о том, что эти идеи сохраняют свое влияние и по сей день.

Хронологически к периоду эклектики относится и публикация наблюдений над *k3* Г. Юнкера [Junker, 1938, S. 115–122]. В самом начале своего обзора Юнкер предупреждает, что не претендует на разрешение проблемы в целом, а ограничивается лишь отдельными конкретными вопросами. Такой подход избавляет его работу от соединения разнородных элементов, однако в целом она вызывает разочарование. Юнкер к этому времени в основном уже проделал анализ изобразительного оформления староегипетских гробниц, что вплотную подвело его к возможности сделать решающий шаг в понимании *k3*, однако из-за отступления от последовательного соблюдения методики исследования этого шага он так и не [31] сделал [см.: Большаков, 1985-4, с. 173–174]. Правда, именно он впервые определенно заявил, что культ изображений по существу есть культ *k3*, и рассмотрел отдельные составляющие этого культа, но это не привлекло должного внимания, и в обзорах проблематики *k3* имя Юнкера зачастую вообще не упоминается.

В целом период эклектики ознаменовался резким сокращением количества специальных работ, посвященных *k3*, так что, как правило, все, ограничивалось несколькими мимоходом сказанными словами в работах более общего порядка. Лишь в 1946–1948 гг. вышли две книги, обозначившие перелом в подходе к изучению египетского мировоззрения. Одна из них принадлежит коллективу под руководством Г. Фрэнкфорта [Frankfort et al., 1946 = Frankfort et al., 1951], а другая является его важнейшей работой по мировоззрению древнего человека [Frankfort, 1948-1 = 1978]. В последней целая глава посвящена *k3* [ibid., p. 61–78]. Эта глава — самое обширное со времени первичных теорий исследование проблемы, которое хотя и соединяет разнородные элементы, все же, вопреки традициям периода эклектики, представляет собой самостоятельную концепцию, вписывающуюся в логику созданной автором теории египетского мировоззрения как единого историко-культурного феномена. К сожалению, изначальная заданность этой логики оказывала несомненное влияние на понимание Фрэнкфортом *k3* и вводила его в сторону умозрительных построений, *k3* для него — абсолютно безличная и абстрактная, наполняющая собой мир и человека «жизненная сила» (vital force); количество этой силы в человеке определяет все его возможности. Согласно Фрэнкфорту, формами посмертного существования человека являются *b3* и *3h*, тогда как *k3* выступает в роли защищающей силы при жизни и после смерти. Таким образом, *k3* оказывается очень близким к римскому представлению о гении, хотя и носит гораздо более безличный характер.

В теории Фрэнкфорта есть явные заимствования, но, тем не менее, делая основной чертой *k3* его абстрактную безличность, она означала разрыв не только с Масперо и Видеманом, но и с Эрманом и Штайндорфом, которые никогда не сомневались в том, что *k3* индивидуален; если у нее и был предшественник, то это Морэ с его идентичностью *k3* и

мана. Разрыв с традицией и ориентация прежде всего на теологические письменные памятники привели Фрэнкфорта к тому, что очень многие проявления *k3*, в том числе и объясненные ранее, оказались несовместимыми с его схемой. Сам он объяснял это «неконгруэнтностью наших и египетских понятий» [ibid., p. 67], но все же причина кроется в самом подходе, который таким образом предопределил его неудачу на многих направлениях.

Вслед за Кеесом Фрэнкфорт рассматривал *k3* царя отдельно от *k3* человека, и здесь успех его был гораздо более значительным. Он понимает *k3* царя как его персонифицированную (т. е. уже индивидуализированную) [32] «жизненную силу», имеющую облик его близнеца. С другой стороны, он предположил и в основном доказал, что плацента царя понималась как его близнец; тем самым устанавливалась связь *k3* царя с его плацентой. Этот вывод, являющийся развитием идей Блэкмена, — едва ли не важнейший в теории Фрэнкфорта, но энтузиазма у последующих исследователей он не вызвал.

На работе Фрэнкфорта приходится останавливаться специально, ибо это была вершина эклектического периода и вместе с тем последнее исследование *k3*, имеющее концептуальный характер; она поэтому, несмотря на все свои недостатки, не может не вызывать глубокое уважение к масштабности личности автора. По контрасту с ней статья о *k3* Г. Боннэ, появившаяся вскоре в его «Лексиконе египетской религии» [Bonnet, 1952, S. 357–362], выглядит очень бесцветной и ничего не объясняющей. Нужно упомянуть также и мнение Г. Якобсона, связавшего *k3* царя с его половой силой [Jakobsohn, 1939, S. 55–53], — небезынтересное, хотя и частное.

Наиболее запутанная трактовка *k3* была предложена С. Мерсером. Согласно ему, *k3* «не больше и не меньше, чем духовное тело, противоположность физическому телу, как небесное тело, противопоставленное земному телу у ап. Павла» [Mercer, 1952-2, p. 194]. Однако, исходя из предположения, что «египтяне сами не представляли четко его природу, его сущность или функции» [ibid., p. 196], Мерсер в полном согласии с традицией периода эклектики дополнил это ядро рядом противоречивых положений [Mercer, 1949, p. 41–44; 1952-1, p. 18–20]. В результате, стараясь создать цельную концепцию, он только постулировал существование совершенно невозможных взаимосвязей между человеком, *k3* и *b3*.<sup>9</sup> Фантастичность выводов Мерсера предопределялась его взглядами и методом христианского теолога, без тени сомнения использующего категории христианства для описания древнего мировоззрения.

В 50-е гг. появились две последние книги, специально посвященные *k3* [Greven, 1954; Schweitzer, 1956]. Эти работы подводят итог достижениям предыдущих 80 лет исследований и завершают третий период, но сами по себе они весьма слабы и ничего нового не дают. Не спасает даже и то, что работа Л. Гревен методологически корректно основана на материалах одной эпохи — Старого царства, что выгодно отличает ее от многих других. [33]

Следует упомянуть также книгу Э. Мейеровиц — последний отзвук этнографического периода. В этой работе, написанной полевым этнографом и посвященной сопоставлению результатов собственных исследований автора в Гане с материалами Древнего Египта, специальная глава посвящена представлению о *k3* [Meyerowitz, 1960, p. 103–120]. К сожалению, хотя этнографические наблюдения Мейеровиц, бесспорно, интересны, самостоятельно анализировать египетские памятники она не могла, а египтологической литературой владела слабо. В результате задуманное сопоставление не удалось, и книга никакого следа в египтологии не оставила.

После этого наступил продолжающийся до сих пор *четвертый период* — *период затишья*, когда специальные работы о *k3* больше не появлялись.<sup>10</sup> Прагматизм нового

<sup>9</sup> Например: «двойник... имел душу и тело — хотя и разные по природе, однако духовные, как и тело бога. Душа индивида (Ба) по достижении небес становилась "внешней душой" его собственного двойника (Ка). Таким образом, индивид в небесной жизни состоял из спиритуализированного тела с его собственной душой плюс из «внешней души», которая на земле была душой тела человека», и т. д. [Mercer, 1949, p. 321–322].

<sup>10</sup> Исключение составляет краткая статья Абд-Алазиза Салеха [Saleh A.-A., 1965]. Поскольку это всего лишь набор несистематизированных наблюдений без идеи и выводов, интереса она не представляет. Еще одна статья, упомянутая в списке трудов Салеха как находящаяся в печати [Saleh A.-A., List 1981, p. XIV], похоже,



поколения исследователей ориентировал их на темы, дающие быстрый практический выход, проблематика же *k3* в силу своей сложности была молчаливо признана бесперспективной. Лишь иногда в работах более общего порядка и в популярных обзорах, где не упомянуть *k3* невозможно, звучат отголоски периода эклектики. Так, например, у Х. Альтенмюллера *k3* оказывается и «*handlungstreibende Kraft*», и «*Lebenskraft*», и «*Schutzgeist*», и «*Lebenselement*», оставаясь при этом фактически неопределенным [Altenmüller, 1976, S. 30–32]. Для Р. Дэвид *k3* одновременно «дух» (*spirit*), «воплощение жизненной силы», «вожатый и защитник хозяина», а также «двойник», «самость» (*self*) и «личность» (*personality*) индивида [David, 1982, p. 78]. Не менее расплывчато и мнение Э.Дж. Спенсера, который совершенно справедливо описывает *k3* как ту «форму, в которой мертвый принимал жертвы», и в то же время возвращается к давнему пониманию его как «жизненной силы» [Spencer, 1984, p. 58, 60]. К. Кох в своей огромной книге, посвященной египетской религии, уделяет *k3* как «*Erhalt- und Gestaltseele*» всего несколько фраз [Koch, 1993, S. 42, 81–82], что свидетельствует о полном отсутствии интереса к проблеме. Дж. Бэйнс еще лаконичнее — ему удалось рассказать о *k3*, *b3* и *3h* в одном предложении [Baines, 1991, p. 145]. Вместо Альтенмюллера и Спенсера, Дэвида и Коха можно было бы с тем же успехом назвать и другие имена — позиции, отличаясь в деталях, оказались бы очень сходными в своей неопределенности. Правильнее здесь было бы говорить не о позициях, а об их отсутствии. Когда же о *k3* необходимо сказать [34] специально, авторы предпочитают обходить острые углы. Так поступил, например, П. Каплони, который в статье «Ка» для «Лексикона египтологии» вообще не попытался дать определения, что попросту противоречит самой идее «Лексикона» [Kaplony, 1980-1]. Крайности сходятся; нынешнее безрадостное состояние проблематики *k3* является в равной мере результатом бездумной эклектики и чрезмерной осторожности. Период затишья явно затянулся.

Еще недавно настоящий обзор пришлось бы закончить на этой пессимистической ноте, но сейчас, кажется, положение начинает меняться к лучшему. Прежде всего следует отметить книгу О.Д. Берлева и С.И. Ходжаш, в которой впервые четко, хотя и вынужденно кратко, формулируется характер связи *k3* и изображения и делается ряд важных выводов о сущности *k3* [Hodjash, Berlev, 1982, p. 14–16]; к ним мы обратимся при рассмотрении конкретного материала [см. также: Большаков, 1986-3]. Появилась также статья Л. Белла о культе царского *k3* по материалам луксорского храма [Bell, 1985], хотя и не касающаяся онтологии и рассматривающая лишь частные вопросы, но свидетельствующая о растущей неудовлетворенности нынешним состоянием проблематики *k3*. Вышли и две статьи автора настоящей работы [Большаков, 1986-1; 1987-1], в сжатом виде излагающие многие ее положения и представляющие собой первую после Фрэнкфорта попытку исследования онтологической стороны проблемы. Не предвещает ли уже давно затянувшееся затишье начало новых дискуссий, в которых мы можем надеяться уяснить смысл одного из важнейших мировоззренческих представлений египтян?

---

так и не была опубликована (по крайней мере М. Бод, попытавшийся по моей просьбе отыскать ее в каирских библиотеках, сделать этого не смог).

## ПСИХОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ И КАТЕГОРИЯ КА

### § 1. Подход к проблеме

Рассмотренные выше концепции *k3* при всех их несомненных достоинствах страдают серьезным общим недостатком. Все без исключения исследователи принимают *k3* за некоторую данность и не пытаются выяснить, почему он таков; исходным моментом всегда является утверждение типа «египтяне считали, что...», а не вопрос: «Как могло возникнуть именно такое представление?». В результате современный ученый как бы встает на позиции древнего египтянина, для которого *k3* был вполне реальной сущностью, и начинает изучать его не как продукт человеческого сознания, а так, как можно бы исследовать объективную реальность вне человека, не имеющую к его сознанию никакого отношения. Постараемся отказаться от этого порочного подхода и обратимся к той психологической основе, на которой возникла категория *k3*. В памятниках она отразилась очень опосредованно, но выявить ее все-таки можно.

Важнейшая особенность *k3* — его связь с изображениями — была установлена и доказана еще сто лет назад Г. Масперо. С тех пор в существовании этой связи никто всерьез не сомневался, однако характер ее так и остался невыясненным. Прделанное в свое время автором исследование структуры гробницы и ее оформления [Большаков, 1985-1; 1986-1] с несомненностью свидетельствует, что в Старом царстве надежды на вечную жизнь каким-то образом связывались с гробничными изображениями, система которых эту жизнь моделирует. Египтяне явно ощущали в изображениях что-то сверхъестественное. Важное свидетельство дает здесь одна из первых гробниц с изображениями и надписями — мейдумская [36] мастаба *Nfr-m3<sup>c</sup>.t*. В часовне возле изображения хозяина помещена надпись: «Это он, создавший своих богов в изображении (*zš*), которое нельзя стереть». [Petrie, 1892, pl. 24; Urk. I, S. 7]. На роль «богов» в староегипетской гробнице могут претендовать только настенные изображения, и, конечно, именно о них и идет речь у *Nfr-m3<sup>c</sup>.t* [Spiegelberg, 1930]. Но поскольку в это время божеств на памятниках частных лиц не показывают, «богом» оказывается любое изображение — вероятно, уже в силу своей природы. Резонно полагать, что «божественность» изображения и есть та самая «жизнь», которая в нем заключена.

С нашей повседневной точки зрения, такое представление, приписывающее изображениям какую-то жизнь, выглядит на общем фоне египетской культуры очень наивным и примитивным. Действительно, современному человеку довольно трудно представить себе, как у египтян могут сочетаться развитое абстрактное мышление, способное к постановке и решению очень отвлеченных проблем, и, например, практика одевания и кормления статуй богов, предполагающая, что в статуе видели самого бога. Однако такое наше впечатление является лишь следствием упрощенного понимания древних представлений, которые на самом деле были гораздо сложнее и неожиданнее. Как только мы отрешаемся от привычного, разрозненные факты начинают складываться в систему, а то, что выглядело противоречивостью представлений, оказывается лишь несоответствием египетской реальности нашим воззрениям на нее. Выявляя эти противоречия, мы находим слабые места в нашей интерпретации, поэтому такой путь оказывается наиболее продуктивным. Итак, постараемся установить в интересующей нас области важнейшие моменты, выглядящие натяжкой, неловкостью, наивностью.

Сразу же возникает проблема ложной двери — главного культового места в гробнице. 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 принимать жертвы, однако она, естественно, ниоткуда и никуда не ведет. Где в таком случае живет умерший, каким образом ложная дверь может служить для него средством сообщения и какое отношение к этому имеет изобразительное оформление часовни, где ложная дверь находится?

Другая сложность относится к области культовой практики. Жертвоприношения в часовне совершались перед изображениями и, следовательно, были направлены на то, чтобы накормить именно их. Однако между изображением и реальной пищей, приносимой в жертву, существует принципиальное различие. Как же изображение человека, представляющее собой условную передачу реальности, может насыщаться натуральной едой?

Нелегко объяснить и отношение египтян к самому процессу изготовления изображений. Изображение считается живым или, во всяком случае, обладающим какими-то свойствами живого, однако его создают [37] мастера — скульпторы, резчики, художники, — создают из мертвого материала. В таком случае откуда появляется свойство изображений быть «живыми»?<sup>1</sup>

Можно было бы выделить еще ряд таких противоречий, однако все они в конечном счете сводятся к одному вопросу, лежащему в самом центре египетского мировоззрения. Заключается он в следующем. Существует огромное количество свидетельств в пользу того, что египтяне считали изображения «живыми» или по крайней мере способными обеспечивать вечную жизнь изображенному. С другой стороны, те же самые люди не могли не понимать, что изображение мертво, как и материалы, из которого оно сделано: его можно потрогать — и оно будет холодным, его можно ударить и разбить — но оно не пошевелится, не совершит ответного действия, являющегося отличительным признаком живого. Прекрасной иллюстрацией того, что египтяне понимали, что изображения мертвы, и в то же время связывали с ними какую-то жизнь, является практика уничтожения изображений в гробнице с целью погубить ее хозяина — поскольку эта практика существовала, вечная жизнь действительно обеспечивалась изображениями, но во время работы по их уничтожению нельзя было не убедиться, что они мертвы. Каждому непредвзято смотрящему на вещи исследователю должно быть ясно, что проблема слишком серьезна, чтобы от нее можно было отмахнуться, ссылаясь на [38] противоречивость египетской религии и пресловутую «детскость» древнего сознания, приносящего якобы жизнь в мертвое для нашего «взрослого» сознания изображение. Между тем на эти вопросы не только не пытались ответить, но никто, кажется, даже не пробовал четко сформулировать их. Ясно, что теории, в которых проблема «жизни изображений» игнорируется (а именно игнорированием существа проблемы следует признать многочисленные высказывания о «детском сознании» и «магическом оживлении»), ничего не могут объяснить и лишь уведут в сторону.

Итак, перед нами неразрешимое противоречие: изображения с египетской точки зрения как будто выглядят одновременно и мертвыми, и живыми. Вырваться из этого замкнутого круга можно, лишь разорвав его — признав, что одно из двух противоречащих положений существует только в нашем представлении. И конечно, ошибочно положение о том, что изображения живы — ведь это плод нашей интерпретации идей пятитысячелетней давности, которая вполне может быть неверной, тогда как то, что изображения мертвы,

---

<sup>1</sup> Последние противоречия отметил на месопотамских материалах А. Л. Оппенхейм, охарактеризовавший их как «критические моменты» в культовой практике религий, отводивших большую роль изображениям [Оппенхейм, 1980, с. 189–190, 195–196]. Эти противоречия ощущались и создателями Библии, которые не могли понять возможности «жизни изображений» и считали идолопоклонничество пагубным заблуждением. Библия очень последовательно осуждает идолопоклонников за следующие, с ее точки зрения, несуразности. Во-первых, идолов создают из мертвого материала, в котором нет ничего божественного: «Он рубит себе кедры, берет сосну и дуб... И это служит человеку топливом, и часть из этого употребляет он на то, чтобы было ему тепло, и разводит огонь, и печет хлеб. И из того же делает бога и поклоняется ему, делает идола и повергается передним» (Ис. 44:14–15). Во-вторых, идолы явно мертвы и неспособны к каким бы то ни было действиям: «Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят; и они не издадут голоса гортанью своей» (Пс. 113:13–15). Наконец, в-третьих, идолы изготавливаются человеком, который не может создать ничего более совершенного, чем он сам: «...никакой человек не может образовать бога... Будучи смертным, он делает нечестивыми руками мертвое, поэтому он превосходнее божеств своих, ибо он жил, а те — никогда» (Прем. 15:16–17). Видимо, это достаточно общее и естественное восприятие представителей культур, не уделявших большой роли изображениям (ср. также.: Ис. 2:8; 44:9–20; 46:6–7; Иер. 2:26–27; 3:9; 10:3–5; Пс. 113:11–15; Откр. 9:20).

подтверждается практикой — безразлично, современной или древней, и здесь ошибки быть не может.

В таком случае, нам следует установить, какое представление существовало у египтян там, где мы видим «жизнь изображений» — ведь связь изображений с каким-то инобытием изображенного несомненна, хотя и не столь очевидна, как кажется на первый взгляд. Пойдем для этого по пути последовательного разрешения приведенных выше частных противоречий. Полученные ответы в сумме дадут ответ и на наш главный вопрос. Начнем с проблемы ложной двери и локализации «того света».

## § 2. Механизм возникновения категории *k3*

Огромное количество текстов недвусмысленно утверждает, что местом будущей жизни человека (не царя) является Запад (*Jmn.t*). Естественно было бы предположить, что Запад — это некая страна мертвых, находящаяся где-то на западе, где умирает солнце. Такое представление действительно могло существовать на раннем этапе, и реликтами его, видимо, являются ориентация культовых помещений гробниц, расположение ложной двери на западной стене и т. д. [Bolshakov, 1997, p. 26–28]. Если это представление сохранялось и во времена, которыми мы занимаемся, можно полагать, что Запад, страна мертвых, находится за ложной дверью и оттуда хозяин гробницы выходит в часовню для получения жертв. Однако в таком случае изобразительное оформление часовен, создающее целый мир, оказывается бессмысленным, так как у мертвого есть другой мир, Запад, где он и живет.

Рассмотрев планировку гробниц, мы найдем целый ряд свидетельств против того, что Запад был какой-то страной за ложной дверью. Ведь это [39] должно было бы означать, что за ложной дверью в гробнице нет ничего от мира живых, т. е. что зайти за нее человек не может.<sup>2</sup> Но в мастабе *Mrr-w(j)-k3(j)* за ложной дверью в камере А-11 находится отделенная от нее лишь тонкой стеной камера А-8, куда могли заходить посетители (рис. 1). Точно так же за ложной дверью в камере 6 царицы *Nb.t* находится камера 1 царицы *Hnw.t* (рис. 2), а за ложной дверью в камере 7 мастабы *Hnt(j)-k3(j)/Jhj* — кладовая 10 (рис. 3). Таким образом, западнее ложной двери находится не мир мертвых, а часть мира живых. Создается впечатление, что *Jmn.t* не связан с географическим западом, тем более что в некоторых мастабах встречается расположение ложной двери не на западной стене [Junker, 1950, Abb. 34, 35, 55; 1951-1, Abb. 50, по всей вероятности также S. 154]. Правда, в этих случаях ложные двери нельзя было поместить на западе по чисто техническим причинам, однако сама возможность отказа от традиционного размещения говорит о многом.

Еще более показательны свидетельства провинциальных скальных гробниц. Если при строительстве мастаб строгую ориентацию по странам света обычно выдерживали, то в скальных гробницах это было зачастую невозможным. Расположение их и планировка определялись в первую очередь ориентацией обрыва скал, пригодного для их высечения. Если обрыв параллелен Нилу, гробницу можно было сориентировать примерно по столичному образцу (например, *Pjpi-ḥnh(.w)* Средний в Меире [Blackman, 1924-1, pl. 1], *T3wtj* в Каср эс-Сайаде [Brunner, 1936, S. 46] и др.). Однако многие гробницы делали в скалах, расположенных под углом к Нилу, так что традиционная ориентация была невозможна, причем изгибы обрыва приводили к тому, что оси соседних гробниц могли находиться под углом в 90°, а гробницы ---*whm/Whmj* и *Ṣpss-k3.w(j)* в Завийет эль-Майитин даже обращены друг к другу входами (рис. 4).

Традиционное расположение ложной двери на западе в таких гробницах стараются сохранить, но вход в часовню зачастую оказывается не на востоке (например, *Hm(w)-rḥ(w)* в Дейр эль-Гебрави [Davies, 1902-2, pl. 16]). Поэтому иногда получается так, что и вход в часовню, и ложная дверь находятся на западе (рис. 5). Такие гробницы довольно многочисленны; есть они в Шейх-Сайде — *Ttj-ḥnh(.w)* [Davies, 1901-2, pl. 27], *Mrw/Bbj* [ibid.,

<sup>2</sup> Разумеется, речь идет лишь о внутренних помещениях — снаружи мастабу можно обойти со всех сторон.



pl. 18], *Wjw/Jjw* [ibid., pl. 22], *Mrw* и *Hnn.t* [ibid., pl. 22], безымянная гробница № 6 [Brunner, 1936, Abb. 12]; в Завийет эль-Майитин — *M3(j)* (ЗМ № 3), *Jbw*, *Httj*, *H(w).t-hr(w)-m-h3t*, *M3j* (ЗМ № 11), *N(j)-nh-pjpi* [Brunner, 1936, Abb. 16; последняя также: Varille, 1938, pl. 3]; в Косейр эль-Амарна — *Pjpi-nh(.w)* [Brunner, 1936, Abb. 26; El-Khouli, Kanawati, [40] 1989, fig. 24], *Hw(j)-n(j)-wh* [Quibell, 1902-2, fig. 1; El-Khouli, Kanawati, 1989, fig. 29]; в эль-Хававиш — *Mn(w)-nh(.w)* [Kanawati, 1980-1, fig. 2]. Эти случаи имеют принципиальное значение, так как за ложной дверью оказывается не какой-то мир мертвых, а нильская долина, самый что ни на есть мир живых, и находится он лишь за тонкой стеной.

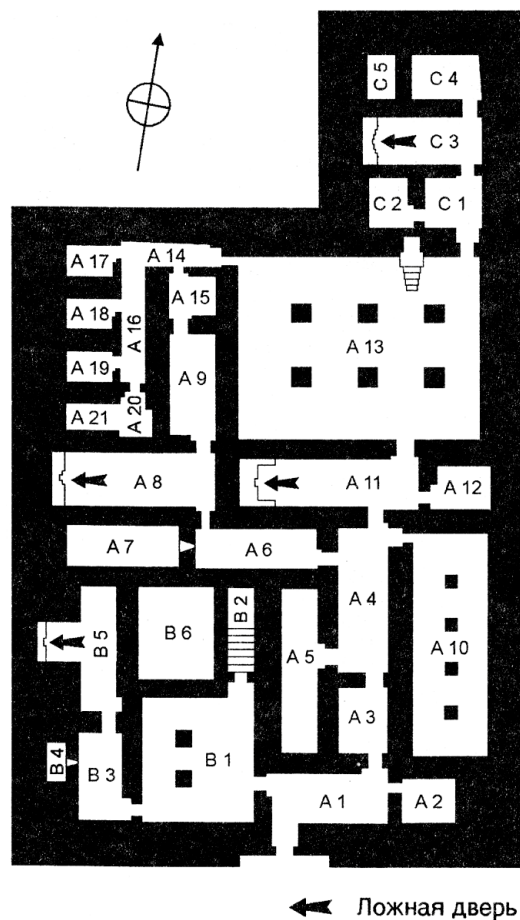


Рис. 1  
 Масаба *Mrr-w(j)-k3(j)*, Саккара  
 (согласно [Duell, 1938, plan opposite pl. 2])

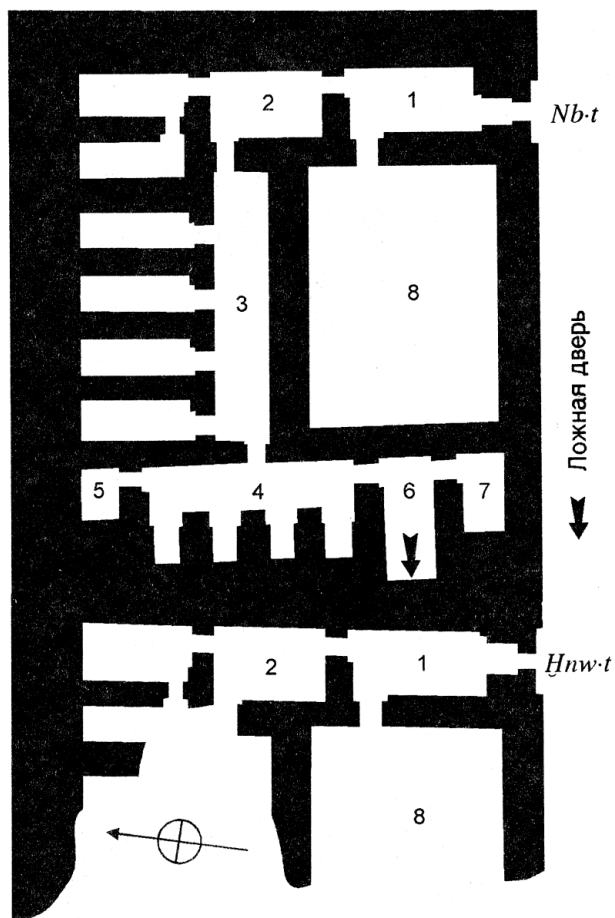


Рис. 2  
Мастаба цариц *Nb.t* и *Hnw.t*, Саккара  
(согласно [Мунго, 1993, Taf. 2; РМ III<sup>2</sup>, pl. 64])

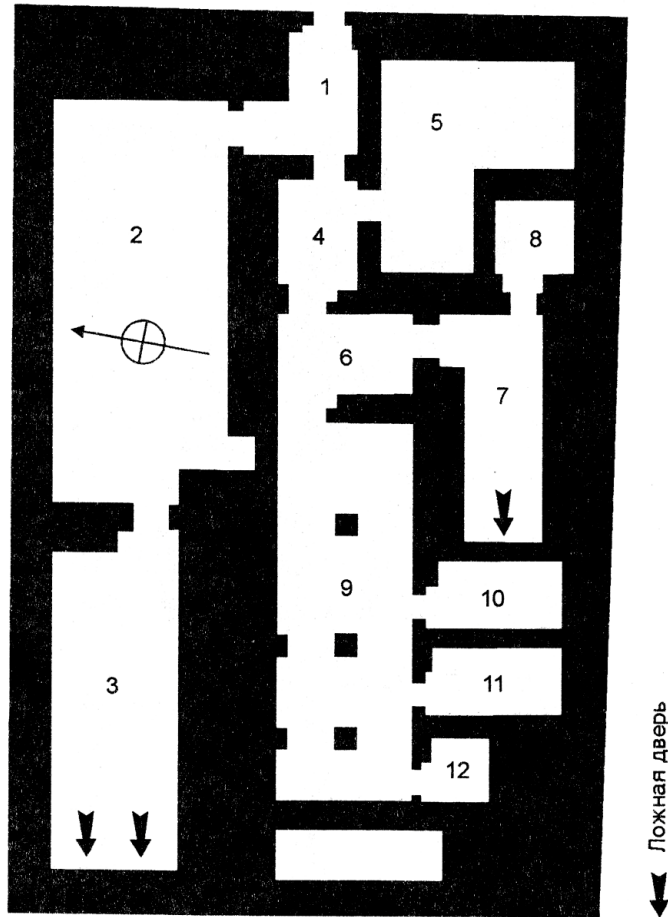


Рис. 3  
 Масаба *Hnt(j)-k3(j)/Jhhj*, Саккара  
 (согласно [James, 1953, pl. 3])

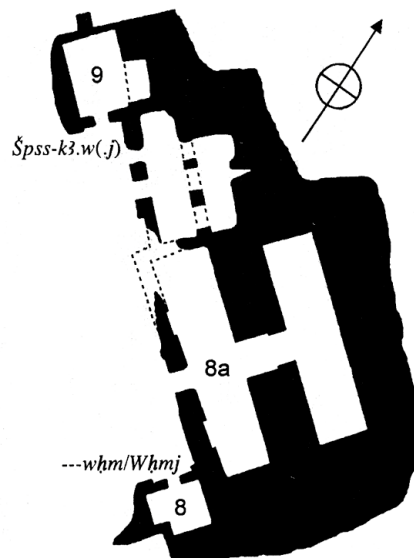


Рис. 4  
 Гробницы *špss-k3.w(j)* и *---wḥm/Wḥmj*,  
 Завийет эль-Майитин (согласно [Brunner, 1936, Abb. 16])

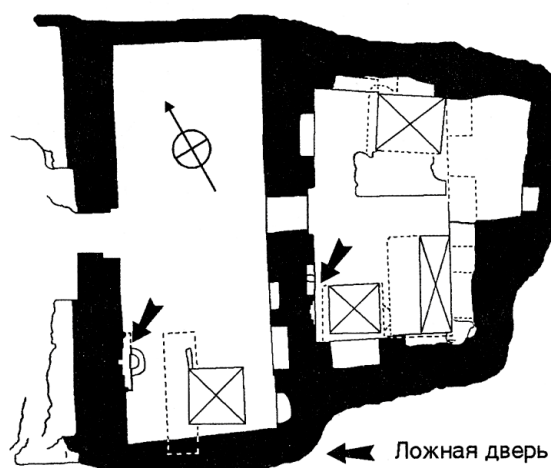


Рис. 5

Гробница *Tj-ḥnh(.w)*, Шейх Сайд (согласно [Brunner, 1936, Abb. 10]) [45]

Однако ложная дверь вовсе не обязательно должна находиться именно на западе — в ряде случаев ложные двери есть помимо западной и на других стенах. Наиболее удивительна гробница *Ḥnkw/J--f* в Дейр эль-Гебрави, где ложные двери расположены на всех четырех стенах [Davies, 1902-2, pl. 22]. Наконец, существуют и гробницы, где ложные двери находятся не на западной, а на других стенах, — *Ḥtp-nb(w.j)* и *Mr.wt* в Дейр эль-Гебрави [Davies, 1902-1, pl. 21–22]. Это тем более примечательно, что в обеих часовнях западная стена вообще не покрыта изображениями.

Но, может быть, ложная дверь ведет в часовню не из иного мира, а из погребальной камеры — в таком случае расположение ее именно на западной стене было бы необязательным. Может создаться впечатление, что это действительно так, тем более что в ряде гробниц шахта с погребал Однако ложная дверь вовсе не обязательно должна находиться именно на западе — в ряде случаев ложные двери есть помимо западной и на других стенах. Наиболее удивительна гробница *Ḥnkw/J--f* в Дейр эль-Гебрави, где ложные двери расположены на всех четырех стенах [Davies, 1902-2, pl. 22]. Наконец, существуют и гробницы, где ложные двери находятся не на западной, а на других стенах, — *Ḥtp-nb(wj)* и *Mr.wt* в Дейр эль-Гебрави [Davies, 1902-1, pl. 21–22]. Это тем более примечательно, что в обеих часовнях западная стена вообще не покрыта изображениями.льной камерой находится за ложной дверью. Однако появление при VI дин. ложных дверей в погребальной камере начисто отменяет это предположение — ведь им-то уже некуда вести. Думать, что ложные двери в часовне и в погребальной камере воспринимались как конечные пункты некоего условного пути сообщения между этими двумя помещениями (в одну входят, в другую выходят) [Boston, 1988, p. 54], — явная натяжка, тем более что имеется масса случаев, когда ложная дверь в склепе находится на стене, противоположной часовне. Таким образом, назначение ложных дверей и в наземной, и в подземной частях гробницы одинаково — из них «выходят», да иначе и быть не может, так как оформление погребальных камер было заимствовано у часовен.

Следовательно, несомненно, что в Старом царстве понятие *Jmn.t* утратило уже связь с географическим Западом, что за ложной дверью этого Запада нет и что скорее всего он вообще не имеет определенной пространственной локализации (дальнейшее исследование покажет, что это именно так). Тогда в высшей степени логично предположить, что понятие Запада оказывается каким-то образом связанным с изобразительным оформлением часовен — больше связывать его просто не с чем. Может создаться впечатление, что проблема стала только более запутанной, однако это не так — два памятника позднего Старого царства, отразившие отношение египтян к изображениям, подводят нас непосредственно к искомым ответам.

В конце Старого царства в гробницах появляются надписи, в которых хозяева утверждают, что полностью оплатили труд создавших их памятники мастеров [библиографию см.: Берлев, 1978, с. 19]. Назначение этих надписей понятно — хозяева гробниц, опасаясь возможности их узурпации в будущем, надеялись таким образом утвердить свое право на них как на законную собственность [ср. также: Перепелкин, 1988-1, с. 121–122; 1988-2, с. 357]. Авторы двух надписей, о которых идет речь, развивая эту мысль, отошли от стереотипа в построении текста и тем самым приоткрыли для нас свои представления о «жизни изображений». Долгое время своеобразие этих надписей оставалось незамеченным, но теперь они совершенно по-новому трактованы О. Д. Берлевым, выявившим их огромное значение для изучения египетского мировоззрения (Берлев, 1978, с. 18–33). Исследование Берлева тщательно и детально, мы же изложим здесь его выводы в той мере, в которой они существенны для нашей темы. [46]

Первая надпись находится возле изображения гробничного жреца *Hnm.tj* на притолоке (CG 1634) из мастабы некоего *Jr.tj* в Саккаре [Grdseloff, 1943, p. 26–38; Goedicke, 1970, S. 178–181]. Надпись эта вложена в уста *Hnm.tj*, приносящего хозяину продуктовую жертву, и звучит следующим образом:



«Что касается документа на право собственности /не купчей/, то заупокойный жрец *Hnm.tj*, говорит он: "Назначил меня владыка мой заупокойным жрецом. И сотворил он дверь эту за вознаграждение /в виде/ одной набедренной повязки малой, так что я вышел из нее /двери/, чтобы служить заупокойным жрецом"» [Берлев, 1978, с. 27] (анализ других трактовок [ibid., с. 20–23]; теперь также [Перепелкин, 1988-1, с. 86, 115]).

Документом на право собственности (*jm(j)t-pr(w)*) служит в данном случае сама рассматриваемая надпись. Ключом для понимания ее смысла является слово «дверь» (*sb3*). Поскольку «дверь» эта сделана специально для того, чтобы из нее выходил *Hnm.tj* и никто другой, это не может быть ни вход в часовню, предназначавшийся для всех посетителей гробницы, ни ложная дверь, служившая только хозяину, *Jr.tj*, тем более что цена (малая набедренная повязка) слишком незначительна для сооружений такого рода. В таком случае «дверью» может быть только изображение *Hnm.tj* [Берлев, 1978, с. 24; там же указан еще один случай употребления слова «дверь» (*ḥ3*) по отношению к изображению]. Изображение человека, таким образом, воспринимается как «дверь», из которой выходит какое-то его проявление.

Ситуация, описанная в надписи, оказывается следующей. *Jr.tj* заказал плиту с изображением служащего ему *Hnm.tj* и оплатил мастеру его работу (малая набедренная повязка является ценой лишь одной маленькой фигурки, а не всего памятника). Однако факт использования слова «дверь» по отношению к изображению означает, что *Jr.tj* покупал не просто изображение, а самого жреца *Hnm.tj* в том виде, в каком он «выходит» из этой «двери». «Вышедший» из изображения-«двери» *Hnm.tj* должен совершать для *Jr.tj* жреческую службу, т. е. обеспечивать ему вечную жизнь. С этой целью и заказывал изображение и платил за него *Jr.tj* [Берлев, 1978, с. 25–26].

Разумеется, все, что мы знаем о практике назначения гробничных жрецов, говорит, что покупка жреца является фикцией и при жизни он собственностью *Jr.tj* не был. *Jr.tj* покупал, конечно же, не самого жреца, а то его проявление, которое будет жить в гробнице благодаря изображению и приносить жертвы до тех пор, пока это изображение существует [47] — теоретически вечно (а когда *Hnm.tj* был жив, он, не будучи собственностью *Jr.tj*, сам совершал службы).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Если изображенный может «выходить» из своего изображения, было бы вполне естественно пытаться найти также упоминания того, что он «входит» в него. Такие упоминания действительно существуют и хорошо

Второй интересующий нас памятник — ложная дверь (*Jt(w).f-h3h3* (?)) (JE 56994), на притолоке и косяках которой расположены надписи [Bakir, 1952, pl. 1]. Надпись на притолоке звучит следующим образом:



«Сделал я это /т. е. ложную дверь/ для того, чтобы быть почтенным у владыки моего, заставив славить для меня бога /= благодарить меня/ мастерство /= мастеров/, творящее некрополь (*hr(j)t-ntr*) за вознаграждение [48] соответствующее» [Берлев, 1978, с. 29]. Надписи на косяках являются пояснением к изображенным здесь же людям, занятым приготовлением хлеба и пива, подносящим хозяину продукты и одежды, и гласят:



«Купленные люди (мои), что от особы (моей) /= собственные мои/, я достал их за вознаграждение /= купил/, запечатанными /= имена которых — в списке запечатанном/ в грамоте, подлежащей запечатыванию, что от *h.t.*<sup>4</sup> с тем, чтобы они приносили мне жертвы в некрополе (*hr(j).t-ntr*). Заупокойные жрецы и заупокойные жрицы» [Берлев, 1978, с. 29].

Если понимать эти надписи буквально, они принадлежат к небольшой группе свидетельств о торговле людьми в Старом царстве. Но ведь жрецами торговать невозможно, а в свете того, что мы знаем теперь из надписи *Jr.tj*, можно полагать, что (*Jt(w).f-h3h3*) купил не самих людей, а их изображения, т. е. в конечном счете то живое, что стоит за изображениями и «выходит» из них. Ведь сперва на притолоке он заявляет, что заплатил мастерам цену изготовленного памятника, а затем, на косяках, доказывает право собственности — но не на самих людей, а на их изображения, находящиеся на этом памятнике [Берлев, 1978, с. 31–32]. Как и в надписи *Jr.tj*, подчеркивается, что изображения куплены для того, чтобы служить хозяину.<sup>5,6</sup>

известны, хотя относятся исключительно к богам и их храмовым изображениям. Самая ранняя фиксация этого представления содержится в «Мемфисском теологическом трактате». «Трактат» описывает творение богов богом *Pth* следующим образом: «Он создал плоть их, чтобы радовалось их сердце. И вошли боги в плоть свою из дерева всякого, из камня всякого, из глины (?) всякой» (Мемф. тр., 60). Характерно, что употреблен глагол *k* — «входить», являющийся точным антонимом глаголу *pr(j)*, использованному *Jr.tj*.

Гораздо подробнее это представление отражено в текстах поздних храмов. «Крылатый Диск /т. е. бог *Hr(w)* в ипостаси солнечного диска/ приходит с небосклона (*nwn.t*) каждый день, чтобы видеть свое изображение (*bs*)... Он спускается на свой образ, он соединяется со своими соколообразными статуями, довольно сердце его...» (храм в Эдфу [Blackman, Fairman, 1941, fig. 2-b]). Согласно текстам храма в Дендере, соединение с изображениями является целью появления бога, а само это соединение описывается как схватывание, обнимание изображения [см.: Junker, 1910, S. 6–7]. Подобные описания довольно многочисленны; их отметил еще Г. Юнкер [ibid.] и собрали Э. М. Блэкмен и У. Фэйермен [Blackman, Fairman, 1941, p. 412, note 9], однако по-настоящему они не исследовались. До сих пор их понимают как свидетельство того, что бог входит в мертвое изображение и тем самым оживляет его. В результате божество и его изображение оказываются оторванными друг от друга, а их неразрывная, хотя и очень своеобразная связь становится временной и необязательной. Не имеем ли мы здесь дело с инверсией представления о «выходении» изображенного из изображения? — ведь если он «выходит» из него, то должен, разумеется, и «входить». Основа этих двух идей представляется совершенно одинаковой, и никакой разницы между умершим человеком и богом, между храмовым и гробничным изображением здесь быть не должно.

Разумеется, не следует забывать, что тексты поздних храмов являются результатом трехтысячелетнего развития и в них ассимилированы очень разнородные элементы, что искажает картину. Поэтому, например, может говориться о том, что в изображение входит Ы божества [Blackman, Fairman, 1941, p. 412, note 9]. Это, конечно, представление совсем иного круга, но сути «вхождения» оно скрыть не может.

<sup>4</sup> О *h.t.* документе, связанном с куплей, см.: [Берлев, 1978, с. 30].

<sup>5</sup> В свое время автор безоговорочно согласился с трактовкой Берлева [Большаков, 1987-1, с. 10–11], однако в вышедшей после этого книге Ю. Я. Перепелкина приведены серьезные аргументы в пользу традиционного понимания надписей (*Jt(w).f-h3h3*) [Перепелкин, 1988-1, с. 83–85]. Во-первых, строка, где упоминается жречество, отделена небольшим пробелом от предшествующих строк, и тем самым жрецы, которыми



Теперь староегипетское представление о потустороннем мире, о Западе, начинает проясняться. *(J)t(w).f-h3h3* недвусмысленно заявляет, что [48] платил мастерам, «творящим *hr(j).t-ntr*». Можно понимать этот термин буквально, как обозначение кладбища [Wb. II, S. 394:10], и смысл на первый взгляд будет вполне удовлетворительным — плата кладбищенским мастерам, — однако речь идет не вообще о мастерах, работающих на кладбище, а о тех, кто непосредственно был занят изготовлением данного изображения. Очевидно, *hr(j).t-ntr* употребляется здесь в том значении, которое авторы берлинского словаря предлагают понимать как «загробный мир» [ibid., S. 394:11–13]. Но если мастера, создавая изображения, тем самым «творят *hr(j).t-ntr*», этот «загробный мир» оказывается миром изображений или миром, который теснейшим образом с изображениями связан.

Точно так же обстоит дело и с основным староегипетским обозначением мира мертвых, *Jmn.t* — «Запад». *Jmn.t*, как и *hr(j).t-ntr*, может относиться и к кладбищу, вполне земному реальному месту, и к тому свету [Wb. I, S. 86:8–9]. Теперь ясно, почему один и тот же термин, будь то *Jmn.t* или *hr(j).t-ntr*, обозначает и кладбище, часть мира живых, и мир мертвых — этот мир мертвых помещался в гробнице, перекрываясь частично с миром живых. По существу, выражения *Jmn.t* и *hr(j).t-ntr* даже не двузначны — просто они обозначают место, принадлежащее двум мирам одновременно, и поэтому в каждом отдельном случае на передний план выступает либо один, либо другой аспект этого места.

Становится понятной и сущность ложной двери. Будучи в конечном счете изображением, она обладает свойством порождать некое проявление изображенного, т. е. настоящей двери. Естественно, что через такую дверь может «выходить» только порождаемое изображениями проявление хозяина — ведь они, и только они, имеют одинаковую природу. Древнейшие ложные двери были, правда, единственным элементом оформления гробниц, изображения в которых еще отсутствовали, но из сказанного выше явно следует, что и в это время должно было существовать представление, аналогичное реконструированному, — ибо что же еще может «выходить» из имитации двери? Значит, появление ложных дверей является самым ранним, хотя и косвенным, свидетельством существования представления, наиболее ярко отразившегося в надписи *Jr.tj*. Позднее, когда появляются изображения, идея «выходения» совершенно естественно распространяется и на них. Ложная дверь становится по существу ненужной, так как любое изображение хозяина гарантирует ему возможность «выходить», но раз возникшая идея в Египте обычно не исчезает, и ложная дверь принимает на себя эти изображения и продолжает существовать как главное место «выходения» хозяина и, соответственно, главное место культа.

Однако механизм действия изображений, то, как из них «выходит» изображенное, остается пока неясным. Ответить на этот вопрос помогают сами гробничные изображения, вернее, их компоновка. Практически [50] всегда (за отдельными исключениями) композиция на стене состоит из двух основных частей: расположенных поясами изображений различных действий, совершаемых для вельможи, и его собственного, обращенного к ним изображения, занимающего высоту всех или почти всех поясов и тем самым объединяющего все сцены воедино. Изображение хозяина всегда статично; за исключением трапезы, он просто неподвижно сидит или стоит. Практически всегда изображение его сопровождается титулами и именем, расположенными над его головой. Другие надписи были необязательными, но все же встречаются они довольно часто. Это вертикальный столбец,

---

торговать нельзя, отделяются от «купленных людей». Во-вторых, часть изображенных на косяках занята работой, тогда как другая часть бездействует — похоже, что и здесь проведено разделение между «купленными» и жрецами. В таком случае факт покупки работников оказывается не имеющим никакого отношения к жрецам и выглядит вполне реальным. И все же нельзя сказать, что эти очень важные наблюдения окончательно разрешают проблему, связанную с ложной дверью *(J)t(w).f-h3h3*, которая совершенно справедливо была названа памятником «любопытным, но замысловатым» [ibid., с. 83]. Действительно, несущими приношения изображены те люди, которых Перепелкин считал жрецами, а ведь в надписи на притолоке говорится о принесении жертв именно «купленными».

<sup>6</sup> О более позднем, новоегипетском отношении к статуэткам-ушебти как к рабам их владельца см.: [Берлев, 1978, с. 33–34].

идуший между изображением хозяина и всеми остальными сценами; титулы хозяина следует при этом понимать как продолжение надписей.<sup>7</sup> Надписи эти являются названием всей композиции на стене и всегда строятся по стандартному образцу, что позволяет назвать их формулами: слово *m33* («смотрение») + описание объекта смотрения (сцен, находящихся перед хозяином) + описание субъекта смотрения (титулы и имя хозяина). Например: «Смотрение /на/ работу... /следуют титулы/ *Tjj*» [Steindorff, 1913, Taf. 110]; «Смотрение /на/ болота,<sup>8</sup> ловлю рыбы /и/ птицы, /которые/ лучше всего... /следуют титулы/ *N(j)-ḥh-hnm(w)*» [Moussa, Altenmoller, 1977, Taf. 33]; «Смотрение /на/ всякую полевую работу в его дворах и селениях Верховья и Низовья... /следуют титулы/ *Jdw*» [Macramallah, 1935, pl. 11-b]; «Смотрение /на/ всякое доброе удовольствие сердца, совершаемое по всей стране... /следуют титулы/ *Pth-ḥtp(w)*» [Davies, 1900, pl. 21]; «Смотрение /на/ доставку вина из дворца для... /следуют титулы/ *Nbt*» [Munro, 1993, Taf. 13, 14]; «Смотрение на драку быков<sup>9</sup>... /следуют титулы/ *Tti*» [Kanawati, 1980-1, fig. 10]; «Смотрение /на/ жертвы *phrt*, доставляемые селениями его собственными для "возглашения" /т. е. для жертвоприношения/ каждый день... /следуют титулы/ *S3bw*» [Mariette, 1889, p. 144]; «Смотрение /на/ жертвы *nd.t-hr*, доставляемые из дворов его /и/ селений его Верховья и Низовья... /следуют титулы/ *Špss-pth*» [Murray, 1905 pl. 30]; «Смотрение /на/ пахоту, трепку льна, жатву... /следуют титулы/ *K3(j)-m-nfr.t*» [Mariette, 1889, p. 246] и т. п.<sup>10</sup> [51]

До сих пор не оцененное должным образом значение этих «формул смотрения» (назовем их так) огромно — именно они позволяют понять, как египтяне представляли себе функционирование системы изображений. Оказывается, что всегдашняя пассивность хозяина — лишь иллюзия, порождаемая его неподвижной позой, что на самом деле он совершает действие настолько важное, что именно оно дает название всей композиции, — смотрение. Какой же смысл имеет это столь необходимое для владельца гробницы «смотрение»? Ответ на поставленный вопрос облегчается тем, что здесь мы можем поставить знак равенства, хотя бы и приблизительного, между собственным восприятием и восприятием древнего египтянина.

Действительно, ведь и в нашей культуре изображения играют немаловажную роль. Сейчас практически каждый хранит фотографии близких людей, дорогих ему мест, важных событий в его жизни и т. д.; до изобретения фотографии ее заменяли портреты, миниатюры и т. д. Функция всех этих изображений одинакова — напоминать о людях и событиях. Но и на стенах египетских гробниц изображается в общем то же самое, хотя система ценностей древнего общества иная. Это то, что умерший видел при жизни, в основном его хозяйство, т. е. то, что можно было бы «сфотографировать», имей египтяне представление о фотографии, — ведь фантастических изображений не было. Создается впечатление, что египетские настенные изображения также имели функцию напоминания.

Человеческая память такова, что хотя она и способна к произвольному воспроизведению однажды в нее заложенного, такое воспроизведение не совершается «само собой», «без толчка». Толчком к произвольному воспроизведению могут быть восприятия предметов, представления, мысли, вызванные, в свою очередь, определенными воздействиями, т. е. напоминания, имеющие самую неожиданную форму. Если же напоминание является направленным, то и направленность воспроизведения оказывается гораздо более определенной. Таким направленным напоминанием и служат для нас фотографии, для этого мы их и храним. При взгляде на фотографию воспоминание становится отчетливее, вместо смутного образа возникает яркая картина минувшего.

<sup>7</sup> Существуют, кажется, только две такие надписи, не завершающиеся титулами, обе в одной гробнице [Moussa, Altenmüller, 1971, pl. 1, 2, 7].

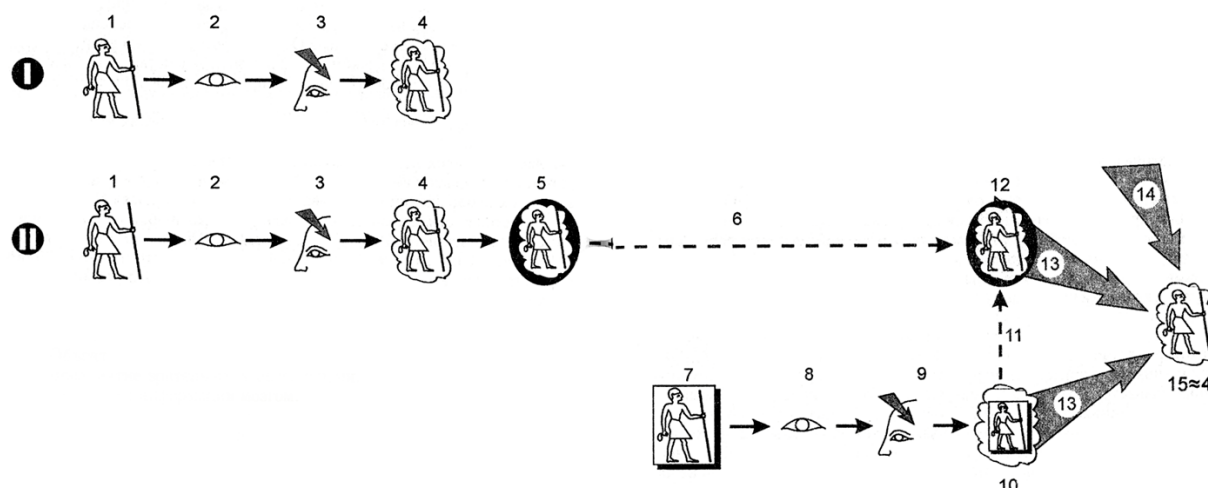
<sup>8</sup> См.: [Moussa, Altenmüller, 1977, S. 92, Sz. 13A, Anm. a].

<sup>9</sup> Одно из любимых развлечений знатного египтянина.

<sup>10</sup> Единственное известное автору отклонение от такого построения «формул смотрения» — надпись в гробнице царицы *Mr(j)-s(j)-ḥh(w)* III, сопровождающая изображение царицы и ее матери, плывущих на лодке: «Они смотрят на всякое добро, которое в болотах...» [Dunham, Simpson, 1974, fig. 4], однако это отличие чисто формальное, а не смысловое.



Фотография напоминает массу деталей, которые таятся в глубинах памяти, но без внешнего толчка наверх не всплывают; она может навести и на мысль о совершенно забытом, казалось бы, событии, о котором минуту назад человек вообще не думал. Более того, толчок, напоминание, вызывает массу ассоциаций, которые развиваются совершенно бессознательно и бесконтрольно и порождают другие образы, непосредственного отношения к изображенному уже не имеющие. «События и лица, регистрируясь в памяти вместе с окружавшей их внешней обстановкой, образуют такую же неразрывную группу или ассоциацию, как заученные стихи, и такая группа может воспроизводиться намеком на любое из ее звеньев» [Сеченов, 1947, [52] с. 449]. Фотография, изображение являются очень существенным «звеном», которое влечет за собой всю «цепь» воспоминаний. В результате в памяти человека оживает целый фрагмент его жизни.



1. Объект.
2. Восприятие зрительными рецепторами.
3. Обработка информации мозгом.
4. Образ объекта.
5. Перенос образа в память.
6. Хранение образа в памяти.
7. Изображение объекта.
8. Восприятие зрительными рецепторами.
9. Обработка информации мозгом.
10. Образ изображения объекта.
11. Напоминание.
12. Образ объекта, воспроизводимый памятью.
13. Сопоставление воспроизведенного образа объекта с образом изображения объекта.
14. Ассоциации.
15. Уточненный образ объекта.

Рис.6  
Механизм возникновения категории *k3* [54]

У нас нет никаких оснований полагать, что психика древнего человека на том этапе ее развития, который представлен древним египтянином, была устроена как-то иначе. Несомненно, что его не мог не поражать такой феномен памяти, не осознававшийся, разумеется, как феномен именно памяти. Чувствуя, что изображенное «оживает» в памяти, мы прекрасно понимаем, что «оживление» это происходит именно и только в сознании, что такое ощущение субъективно; древний человек ввиду отличия его исторического опыта этого не сознавал и оценивал это явление иначе. Говоря иными словами, в выражении «изображенное оживает в памяти» мы подчеркиваем *в памяти*, египтянин же подчеркивал бы *оживает*.

В человеческом мозгу могут возникать два типа образов: материал для первых дает непосредственное восприятие органами чувств, для вторых — память (т. е. это восприятия, опосредствованные памятью).<sup>11</sup> Обратимся к обоим процессам возникновения зрительного образа (рис. 6). Первый состоит в том, что объект [1] воспринимается зрительными рецепторами [2] и полученная информация обрабатывается мозгом [3], в результате чего появляется зрительный образ объекта [4]. Указанные стадии являются также и начальным этапом второго процесса, в котором полученный образ переводится затем в долговременную память [5], где хранится (бессознательно) на протяжении некоторого времени [6]. Через это некоторое время человек сталкивается с изображением объекта [7]. Оно воспринимается зрительными рецепторами [8], полученная информация обрабатывается мозгом [9], в результате чего возникает зрительный образ изображения объекта [10]. Этот образ служит толчком-напоминанием [11] для памяти, из которой извлекается образ объекта, несколько искаженный в силу неизбежного забывания [12]. Зрительный образ изображения объекта [10] постоянно корректирует этот извлеченный из памяти образ объекта, иницирует память [13], а включающиеся ассоциативные связи дают дополнительную информацию, относящуюся к объекту [14], в результате чего возникает уточненный образ объекта [15].<sup>12</sup> [55]

Для того чтобы можно было нарисовать такую картину, потребовалось, чтобы психология, физиология, философия прошли весь долгий путь своего развития; древний человек, естественно, обо всем этом представления не имел, более того, его чувства свидетельствовали о прямо противоположном. Действительно, субъективно, с точки зрения вспоминающего, образ, полученный в результате воспоминания [15], неотличим от образа, возникающего при непосредственном восприятии [4] (на деле он, конечно, всегда чем-то отличается, так как хранение информации без потерь невозможно, но сам человек, который может опираться только на свою память, этого не сознает, и для него «то, что я помню» превращается в «то, что было на самом деле» — образцы такой объективизации собственных воспоминаний, которая равна субъективизации действительности, можно найти хотя бы в любом произведении мемуарного характера). Поэтому вполне естественно, что, ничего не зная о процессах, совершающихся в его мозгу, древний человек и не принимал их во внимание, т. е. воспоминание чего-либо мог рассматривать как непосредственное видение его (процессы [5]–[14] оказывались неосознанными). Но если человек видит кого-либо (и не в памяти, как это понимаем мы, а глазами, как считал египтянин), значит, этот кто-либо находится в данный момент перед видящим. Если же достоверно известно, что тот, кого видят, давным-давно умер, возникает вопрос: кто же тогда сейчас перед нами? Очевидно, что это копия умершего, его двойник, подобный своему прообразу, но не умирающий. По всей вероятности, эта копия, этот двойник и есть *k3*. Свойство изображения служить напоминанием, толчком для памяти, было расценено египтянами как то, что *k3* «выходит» из изображения, что изображение служит ему «дверью» — именно в таком смысле следует понимать «оживление» изображений.<sup>13</sup> [56]

---

<sup>11</sup> Разумеется, возможно и объединение содержащихся в памяти реальных образов в фантастические, но это для нас сейчас неинтересно.

<sup>12</sup> Конечно, настоящая схема является лишь схемой и ни на что большее не претендует; многие представления современной психологии об анализе зрительной информации (например, о предварительной оценке образа непосредственно глазом) в ней не учтены, но этого для наших целей и не нужно; некоторый «механизм», помогающий отбросить второстепенное и сосредоточиться на главном, здесь вполне оправдан. В дальнейшем (гл. 6, § 1) нам понадобятся некоторые уточнения, и мы их введем; сейчас же, для того чтобы в первом приближении разобраться в проблеме, нам будет достаточно сказанного.

<sup>13</sup> Кстати, это объясняет, почему гробничные изображения остаются для всех, кроме хозяина гробницы, внешне мертвыми. В нашей памяти изображенная на фотографии реальность оживает только в том случае, если изображено то, что непосредственно касалось нас; события, в которых мы не участвовали, которые не затрагивали нас, почти никогда не оживают, их изображения остаются для нас лишь документом, в лучшем случае интересным, но не более того. Возможность «оживлять» для себя то, чего никогда не видел, присуща лишь людям определенного художественного склада, имеющим особый дар сопереживания, на котором основывается все их творчество. С гробничными изображениями дело обстоит совершенно аналогично: они



Однако пока это всего лишь гипотеза, которую следует подтвердить. Такое подтверждение могла бы дать египетская терминология, в которой обязательно должны были отразиться связь *k3* с изображениями и характер этой связи.

Упоминания *k3* в связи с изображениями действительно имеются, хотя они и очень косвенны, так как самим египтянам, прекрасно разбиравшимся в своих категориях, специально пояснять соотношение *k3* и изображения было совершенно ни к чему — этими понятиями пользовались как данными. Несмотря на такую косвенность, свидетельства египетской терминологии в свете уже установленного интерпретируются вполне определенно.

Собственно говоря, все такие упоминания сводятся к тому, что изображение называют *k3*. Это нисколько не противоречит предложенной концепции, так как в условиях относительной неразвитости языковых средств изображение и вызываемый им в памяти образ изображенного (пусть даже объективизированный) вполне могли обозначаться одним словом (примерно в такой же ситуации находимся сейчас и мы — не имея термина для обозначения этого объективизированного образа памяти, мы говорим об «оживающих» изображениях, приписывая им свойство этого образа).

Все изображения, существовавшие у египтян, можно разделить на две основные группы: изображения на плоскости, главным образом настенные, и статуи. Обозначения скульптуры как *k3* в Старом царстве мы не найдем, однако оно отразилось в названии сердаба, гробничной камеры для хранения статуй. В 1913 г. при раскопках мастабы *R<sup>c</sup>(w)-wr(w)* I Г. Юнкер обнаружил обломки фриза со стены наружного сердаба этой гробницы. Надпись (JE 43965) гласит:



«Писец царских документов, писец царских канцелярских принадлежностей, писец царских документов перед лицом /царя/, относящийся к царской плаценте<sup>14</sup> *R<sup>c</sup>(w)-wr(w)*, подворье *k3*», т. е.: «Подворье *k3*... *R<sup>c</sup>(w)-wr(w)*». Сочетание *h(w).t-k3* — «подворье *k3*» было интерпретировано Юнкером как обозначение сердаба [Junker, 1913-2, S. 12]. Через год А. Морэ попытался доказать, что вместо  следует читать , и предположил, что в таком случае названием сердаба является *jr.tj n(j).t h(w).t-k3* — «глаза подворья *k3*» [Moret, 1914, p. 88]. Э.М. Блэкмен предпочел относить *jr.tj n(j).t h(w).t-k3* к щели, соединяющей сердаб с другими помещениями гробницы, через которую в них смотрит статуя, сам же сердаб, по его мнению, назывался *pr(w) twt* — «дом статуи» [Blackman, 1916-3, p. 250–254]. Однако опубликованные позднее воспроизведения надписи [Junker, [57] 1938, Abb. 11, 42-a, Taf. 13-a] и разъяснения Юнкера [ibid., S. 120, 122] не оставляют сомнения, что названием сердаба является именно *h(w).t-k3*, а чтение Морэ совершенно неверно.<sup>15</sup>

Поскольку кроме статуй, в «подворье *k3*» не было ничего, название это совершенно недвусмысленно связывает статую и *k3*. То же, что в гробнице *Pjpj-<sup>c</sup>nh(w)/Hnj-km* в Меире сердаб, как это заметил Блэкмен, назван *pr(w) twt* [Blackman, 1916-3, pl. 39], является прекрасным доказательством относительности объединения египтянами статуи и *k3* в одном термине, так как *twt* означает уже непосредственно статую.

Помимо сердаба термин *h(w).t-k3* может обозначать также и другие наземные помещения гробницы [Wb. III, S. 5:14–15] и храмовые часовни [ibid., 5:18–19]. Это вполне понятно — ведь и в них находились статуи, служившие объектом культа. Селения, поставлявшие продукты для жертвоприношений в гробнице, также назывались *h(w).t-k3*

---

фиксируют жизнь владельца гробницы, и заключенная в них реальность «оживает» только для него (об этом говорят и формулы смотрения); для остальных они остаются лишь изображениями, так как реальность, заключенную в них, посторонние не могут прочувствовать (хотя, конечно, древнее восприятие изображения никогда окончательно не отрывает от него изображенное).

<sup>14</sup> О чтении и смысле этого титула см.: [Берлев, 1972-1, 166-171].

<sup>15</sup> Недавно Эд. Броварски вернулся к пониманию, восходящему к Блэкмену, и, считая названием сердаба *pr(w) twt*, стал вычитывать из надписи *R<sup>c</sup>(w)-wr(w)* I название щели как *ptr.tj n(j).t h(w).t-k3* [Brovarski, 1984, S. 874; 1988-2, p. 88]. Свою позицию он ничем не объяснил, так что аргументы Юнкера остаются непоколебленными.

[подробно см.: Перепелкин, 1988-1, с. 155–164] — ведь жертвы предназначались для *k3*. Следует полагать, что всякое сооружение с культовыми изображениями могло обозначаться как *h(w).t-k3* (впрочем, проблема *h(w).t-k3* слишком обширна, чтобы обсуждать ее здесь в деталях, ср., например: [Kaplony, 1980-2]). Таким образом, связь статуй и *k3* несомненна; еще более красноречивы настенные изображения, вернее, надписания к ним.

Для того, чтобы все изображенные блага попадали по назначению, было необходимо возле изображений делать указание, для кого производится или доставляется тот или иной продукт. Как правило, такие указания строятся по форме «для такого-то», «это для такого-то» и т. п. Однако вполне возможна замена объекта, выраженного личным местоимением или именем собственным, объектом, выраженным словосочетанием «*k3* такого-то». Иногда такая замена происходит в названии сцены, входящем, как правило, в состав формулы смотрения. Например: «Смотрение /на/ ловлю птиц, доставку /плодов/, полевые работы весьма многочисленные для *k3*... /следуют титулы/ *Jbj*» [Davies, 1902-1, pl. 6]; [Смот]рение /на/ животных пустыни, /на/ уход добрый за скотом для *k3*... /следуют титулы/ *Jbj*» [ibid., pl. 9]; «Смотрение /на/ полевую работу, ловлю рыбы, загарпунивание — для *k3*... /следуют титулы/ *Jbj*» [ibid., pl. 3]; «Смотрение /на/ пахоту, битье льна, жатву /и/ перевозку /и на/ все добрые празднества верхнеегипетского зерна (?) для *k3*... /следуют титулы/ *D<sup>c</sup>w*» [Davies, 1902-2, pl. 6]. Возле изображения *Hnt(j)-ki(j)/Jhhj*, [58] подносящего к носу вазу с благовонием, помещено надписание: «--- праздничное умащение /и/ благовоние для *k3* *Hnt(j)-k3(j)*» [James, 1953, pl. 21].

Гораздо чаще связь изображений и *k3* фиксируется надписаниями хозяйственных сцен и сцен доставки. Например: «Дойка коровы для *k3* *Jzj*» [Davies, 1902-2, pl. 6]; «Лучшее мясо для *k3* каждый день» [Kanawati, 1983, fig. 16]; «Доставка лучшего мяса для *k3* каждый день» [Kanawati, 1983, fig. 8, 10]; «Доставка всякого [доб]ра для *k3* каждый день» [Kanawati, 1985, fig. 8]; «Доставка лучшего мяса, лучшего /предназначенного/ для жертвенного стола /и/ всякого добра ежедневно для *k3*» [ibid.]; «[Доста]вка лучшего из всякого добра для *k3* *Mrr[j]*»; «Доставка для *k3*... /следуют титулы/ *Ššj*» [Capart, 1907-2, pl. 85, 87, 90]; «Доставка вещей для *k3*... /следуют титулы/ *Nfr-sšm-ptḥ*» [ibid., pl. 98]; «Доставка лучшего мяса /и/ птиц для *k3*... /следуют титулы/ *Nfr-sšm-ptḥ*» [ibid., pl. 101]. Нередко встречаются совсем краткие замечания: «Это для *k3* *Tjj*» [Steindorff, 1913, Taf. 116; Wreszinski, 1936, Taf. 75; Wild, 1953, pl. 121–122]; «(Это) для *k3* любимого /хозяина/» [Junker, 1938, Abb. 48]; «Это для *k3* *Mmj*» [Bissing, 1905, Taf. 7-1, 24]; «Для *k3* *Mrj*», «Для *k3* *Mrr-w(j)-ki(j)*» [Duell, 1938, pl. 79–80, 116]; «Это для *k3* *Mrj*, владыки благодати у /бога/ *Jnp(w)*» [ibid., pl. 145]; «--- для *k3*... /следует титул/ *Rnsj*» [Simpson, 1976-1, pl. 12-c, fig. 29]; «Для *k3*... /следуют титулы/ *Jbj*» [Davies, 1902-1, pl. 4]; «Для *k3*» [Ziegler, 1993, p. 128] и т. п.

То, что выражение «для *k3* такого-то» заменяет здесь гораздо более частое «для такого-то», хорошо видно по надписям в масштабе *Nfr-sšm-ptḥ/Ššj*. Над изображениями пригона скота, помещенными на щеке входа его часовни, находится их общее название: «Доставка лучших быков для... /следуют титулы/ *Ššj*», одна же из сцен, расположенных под этой надписью и входящих в эту рубрику, озаглавлена: «Молодой бык. Сущее в стойле. Для *k3* *Ššj*» [Capart, 1907-2, pl. 80]. Особенно следует отметить несколько надписей, где имеются два объекта одновременно — личное имя и *k3*: «Масло/ *n(j)-hnm* для *Mrj*, для его *k3* каждый день», «Масло/ *tw3wt* для *Mrr-w(j)-k3(j)*, для его *k3* каждый день», «Лучшее кедровое масло для *Mrj*, для его *k3* каждый день», «Лучшее ливийское масло для *Mrr-w(j)-k3(j)*, для его *k3* каждый день» [Duell, 1938, pl. 117] (всего было семь подобных надписей по числу «священных масел»). Точно так же у *nh(j)-m-ḥr(w)/Zzj* мясник, отрезающий мясо жертвенного быка, говорит, что оно предназначено «для *Zzj*, для его *k3*» [Capart, 1907-2, pl. 53; Vadawu, 1978, fig. 47]. Такой параллелизм в употреблении имени человека и упоминании его *k3* показывает, что выражение «для *k3* такого-то» выступает как замена выражения «для такого-то».

Обозначение хозяина гробницы как *k3* чаще всего встречается в сценах, непосредственно связанных с его кормлением, — вероятно, в силу их особой важности.



Однако иногда \*\* упоминают и надписания к [59] вспомогательным сценам. В ряде гробниц такие легенды помещены возле изображений музыкантов и плясуний: «Пляска добрая для твоего *k3* каждый день»; «Игра добрая на флейте для твоего *k3*» (повторено семикратно) [Hassan, 1975-1, fig. 2]; «Добрые пляски аля-*k3*» [LD II, Вл. 61-6]; «Добрые пляски для *k3*» [Davies, 1901-2, pl. 10]; «Игра на арфах для *k3*... /следуют титулы/ *Jbj*» [Davies, 1902-1, pl. 8]; «Пляски /и/ музыка для плясок... для *k3* *Hnj*» [Kanawati, 1981, fig. 22]; «--- музыкантами его собственного дома для *k3*... /следуют титулы/ *Ttj*» [Kanawati, 1980-1, fig. 12]; «Смотри, это благое — для твоего *k3*» [Kanawati, McFarlane, 1993, pl. 50-*b*].<sup>16</sup>

Как видим, большинство надписей с упоминаниями *k3* служит названиями соответствующих сцен, но в ряде случаев вводится обращение на «ты», что явно превращает их в реплики изображенных, говорящих своему хозяину: «Для твоего *k3*» [LD II, Вл. 90]; «Это для твоего *k3*» [Mariette, 1889, p. 338]; «Это для твоего *k3*. Молодой каменный козел» [Davies W. et al., 1984, pl. 31]; «Доставка ноги /жертвенного животного/ для твоего *k3*, о *K3(j)-r<sup>c</sup>(w)-pw*» [Mariette, 1889, p. 274–275]; «Доставка жертв для твоего *k3*» [Davies W. et al., 1984, pl. 31]; «[Смот]ри, множество птиц для твоего *k3* каждый день» [Kanawati, McFarlane, 1993, pl. 46] и т. п.

Упоминание *k3* в рассмотренных сценах можно было бы понимать как особо торжественную форму обращения, однако иногда *k3* фигурирует и в репликах людей, изображенных явно не в торжественной обстановке. Мясники, разделяющие туши жертвенных животных на рельефах *nh(j)-m<sup>c</sup>-br(w)/Zzj*, говорят: «Возьми /или: отрежь/ эту грудинку жертвенного быка для *Zzj*, для его *k3*»; «Отрезай для себя /т. е.: "сам" (?)!/ Для *k3* *Zzj*, (моего) хозяина»; «Отрезай голову этого быка! Спеш! Дай (мне) покончить с его ногой! (Для) *k3* *Zzj*, владыки благости у /бога/ *R<sup>c</sup>(w)*» [Capart, 1907-2, pl. 53; Badawy, 1978, fig. 47]. Точно так же мясник в сцене заклания у *Nfr-sšm-ptḥ/Ššj* говорит: «(Я) делаю /это/ согласно желаемому господином (моим), для *k3* *Ššj*, блаженного у /бога/ *Jnp(w)*» [Capart, 1907-2, pl. 101]. Хотя сцена заклания и разделки туш жертвенных животных и связана непосредственно со сценами жертвоприношения, сама она показывает обычную физическую работу, тяжелую и грязную, во время которой не до словесной изящности. Точно так же один из пахарей на рельефе *D<sup>c</sup>w/Šm3j* (Дейр эль-Гебрави) говорит другому: «Пусть/ плуг вспахивает /землю!/ /Пусть будет/ изобильна /букв.: "зелена"/ твоя рука для князя *D<sup>c</sup>w*» [Davies, 1902-2, pl. 6] (вся эта сцена озаглавлена «Пахота большая (?), добрая для *k3*... /следуют титулы/ *Š[m3j]*» [ibid.] Совершенно аналогично на рельефе *Jbj* (Дейр эль-Гебрави) плотник, обрабатывающий бревно, говорит хозяину: «(Я) делаю [жел]аемое твоими *k3.w*» [Davies, 1902-1, pl. 15]. [60]

Существует еще одна сцена, надписания к которой опровергают гипотезу об употреблении слова *k3* в торжественных случаях — сцена наказания нерадивых управителей хозяйственных подразделений, «дворов». У *Hnt(j)-k3(j)/Jhhj* двое управителей показаны привязанными к вбитому в землю столбу, а рядом стоит человек с палкой, который, издеваясь, говорит одному из них, имея в виду наказание: «Добрая награда для твоего *k3*! Не бывало /еще/ такого!» [James, 1953, pl. 9]. Наказуемый управитель на рельефе *špss-r<sup>c</sup>(w)* жалуется: «Ведь мой *k3* хорош! Что я /такого/ сделал?!» [LD II, Вл. 63]. Никакой торжественности не может быть в высказываниях глумящегося палача и в криках избиваемой жертвы, как нет ее в речи спешащих мясников, занятых тяжелой и грязной физической работой, пахаря за плугом, столяра с теслом в руках. Нельзя предполагать также, что запись реплик отредактирована в связи с помещением их в гробницы, и слова, скажем, мясников так же похожи на настоящие, как язык пастушков и пастушек буколической литературы на речь живых крестьян, — египтяне не стеснялись высекать в гробницах на вечные времена грубые выражения, и такие надписи хорошо известны (например, в сцене драки лодочников у *Tjj* [Steindorff, 1913, Taf. 110; Wreszinski, 1936, Taf. 39; Wild, 1953, pl. III = Большаков, 1983-1, рис. 1]).

<sup>16</sup> Сильно поврежденная и практически нечитаемая надпись сходного содержания также [Kanawati, 1985, fig. 8].

Однако, как только мы отрешаемся от привычного образа мыслей и начинаем рассуждать в духе уже выясненного нами, все становится на свои места. Разумеется, в жизни египтяне, обращаясь друг к другу, не говорили «твой *k3*» вместо «ты». Но ведь эти слова — реплики не самих людей, а их изображений, т. е., в конце концов, реплики их *k3w*, и поэтому вполне уместно, что один *k3* обращается к другому не «на ты», а, так сказать, «на *k3*». В этом следует видеть одно из проявлений искажения действительности в, как правило, очень точно соответствующем ей оформлении гробниц (ср. гл. 7, § 3).<sup>17</sup> В большинстве случаев этими искусственно созданными выражениями и не пользовались. Обращения «на *k3*» и упоминания *k3* в названиях сцен встречаются только в гробницах совершенно определенного времени (в столице — конец V – начало VI дин., в провинции, куда новые веяния доходили с опозданием, — середина VI дин.), причем лишь в самых богатых из них. Очевидно, когда были исчерпаны все возможности усовершенствования оформления гробниц [61] при помощи изображений (а именно в гробницах этого времени их наибольшее количество), фантазия обратилась и к таким мелочам, которые, должно быть, большинством расценивались как излишества.

Появившееся в Старом царстве устойчивое выражение «*n k3 n(j)* + имя» — «для *k3* такого-то», с которым мы уже сталкивались в рассматривавшихся примерах, в последующее время стало обязательной частью жертвенной формулы. По сути дела, это еще одно свидетельство связи изображений и *k3* — ведь формула практически всегда писалась рядом с плоским изображением или на статуе.

О том же самом, наконец, говорит и египетский термин для обозначения гробничного жреца: *hm(w)-k3* — «служитель *k3*» [Wb. III, S. 90:12–13]. Термин этот указывает, что жрец действовал для *k3* хозяина гробницы. Но ведь служба его заключалась в выполнении ритуальных действий в часовне и перед сердабом, т. е. перед изображениями, — он потому и был «служителем *k3*», что служил изображениям, а в конечном счете «выходящему» из них *k3* изображенного.<sup>18</sup>

Итак, *k3* является образом, который порождает человеческая память. По-видимому, объективизация субъективных впечатлений была одной из основных черт древнего сознания (впрочем, только ли древнего? — мы в своей жизни постоянно сталкиваемся с этим, только, за исключением философов субъективно-идеалистического толка, не строим на этом свою картину мира; в нашей жизни это факт чисто обиходный, бытовой). Египтянин объективизировал воспоминание, выносил его из головы вспоминающего субъекта в окружающий мир и превращал его из части психического мира в часть мира окружающего, благо между двумя этими мирами сколько-нибудь четкой границы древний человек не проводил. Существование *k3* превращалось тем самым в одно из фундаментальных свойств действительности. Являясь частью окружающего мира, *k3* [62] воспринимался как любая другая его составляющая — как совершенно реальное, материальное существо.<sup>19</sup> Такому

---

<sup>17</sup> То, что упоминания *k3* иногда могли быть чертой высокого стиля в речи и в литературе, — явление совершенно иного порядка. Так, например, в папирусе Весткар мудрец *Ddj*, обращаясь к царевичу *Dd.f-hr(w)*, в числе прочих благопожеланий говорит: «Да одолеет твой *k3* твоего противника» (pWestc, VII:25). Торжественный характер слов *Ddj* подчеркивается следующим за ними замечанием: «Так приветствуют сына царева» (pWestc., VII:26–VIII:1). Сущность представления, выраженного в этом пожелании, выходит за пределы тематики настоящей книги и поэтому здесь не рассматривается.

<sup>18</sup> Как показал О. Д. Берлев [Берлев, 1972-1, с. 33–41], слово *hm(w)* представляет собой социальный термин («раб», для Старого царства — «слуга» [Перепелкин, 1988-2, с. 350–351]), в глубочайшей древности приспособленный также для выражения концепции божества — *hm(w)* есть форма, средство проявления бога (царя), исполнитель его воли. Термин *hm(w)-k3* принято понимать, исходя из первоначального значения *hm(w)* (так поступаем и мы), однако нельзя полностью отвергать вероятности, пусть даже очень малой, использования вторичного значения. В таком случае жрец оказывается своеобразным проявлением своего хозяина, разыгрывающим в гробнице роль его *k3* (выполнение этой роли может заключаться в том, что жрец ест жертвенную пищу, как это должен делать сам *k3*). Если когда-нибудь удастся доказать, что это так, термин *hm(w)-k3* перестанет служить иллюстрацией связи изображений и *k3* (что, в общем, и без того понятно), однако тем самым откроются новые интереснейшие перспективы исследования. Пока же предложенная гипотеза излагается только как не претендующий на достоверность вариант интерпретации.

<sup>19</sup> О решительном отмежевании от тех, кто считал *k3* нематериальным (Эрман) или придавал его

восприятию помогало то, что *k3* является не просто зрительным образом: зрительный характер имеет только способ напоминания, затем же, в процессе вспоминания и включения ассоциативных связей, образ включает в себя и иную, не зрительную информацию, становится комплексным, всеобъемлющим, а *k3* тем самым — копией всей индивидуальности человека, и внешности, и личностных характеристик (ср. традицию Бёрча — Видемана — Гардинера).

Как правило, надписи упоминают *k3* в единственном числе, однако встречаются и случаи, когда речь идет о многих *k3w* одного человека [например: Davies, 1902-1, pl. 15]. Мысль о неограниченности количества *k3w* ведет к увеличению числа изображений — в случае гибели одних сохраняются другие и, следовательно, связанные с ними *k3w* (о том, как разрешались проблемы, связанные с множественностью *k3w*, см. гл. 7, § 4).

### § 3. *k3* и статуи

Выводы о сущности *k3* и о его связи с изображениями были сделаны в предыдущем параграфе в основном на материалах настенных рельефов, так как именно они дают наиболее определенную информацию. Однако и сами настенные изображения, и, следовательно, связанные с ними представления о *k3* уже на самом раннем хронологическом срезе, когда мы можем их фиксировать (абидосские стелы), выглядят хотя и архаичными, но уже вполне сложившимися, и, значит, следы предшествующего развития нужно искать в другой области. Первичными в изобразительном оформлении гробниц были, конечно, статуи. Об этом неопровержимо свидетельствует уже хотя бы тот факт, что существует масса гробниц, в которых настенных изображений нет, но зато имеются сердабы (особенно характерно это для IV дин.). Впрочем, даже в гробницах, где были и рельефы, и статуи, культ последних был более важен; например, сиутский номарх Среднего царства *Df3.j-h(°)p(j)* в своих знаменитых договорах со жрецами подробно оговаривает их обязанности по культу своих статуй, но не упоминает настенных изображений (об этих договорах [63] см. гл. 5, § 2). Точно так же и в храмах, где имелось огромное количество настенных изображений, основным объектом культа была все-таки статуя бога.

Такая главенствующая роль скульптуры вполне понятна — объемное изображение по сравнению с плоским менее условно и, следовательно, несет в себе большую долю реальности. Именно это превращало статуи в главное средство фиксации индивидуальности владельца гробницы, и именно поэтому их следовало особенно тщательно оберегать, прятать в сердабах. В сердабе статуя была надежно защищена, но это имело и оборотную сторону — несмотря на совершение перед сердабом ритуалов, скрытая в нем статуя оказывалась все-таки изолированной, замкнутой на саму себя.

Настенные изображения, по самой природе своей более условные, чем статуи, позволяли, однако, нарушить вынужденную изоляцию *k3*. Здесь изображению хозяина могли сопутствовать изображения всего того, что он любил и в чем он нуждался; для *k3* таким образом создавался целый мир, который при наличии только статуи не существовал<sup>20</sup> (попыткой хоть как-то расширить мир статуи является размещение в сердабе статуэток слуг, получающее распространение особенно в конце Старого царства и позднее [Bolshakov, 1997, p. 110], но в целом этот способ не мог конкурировать с настенными изображениями).

К сожалению, поскольку статуи, даже находящиеся в сердабе, исчезают или гибнут быстрее, чем рельефы, намертво прикрепленные к стене, мы не можем сколько-нибудь точно определить момент, когда их начали использовать в оформлении гробниц. Вероятно, это

---

материальности какой-то особый характер (Масперо), не стоило бы и говорить, если бы подобных тенденций, более или менее значительных, не избежал бы практически никто из исследователей проблемы *k3*. Однако несомненно, что уже сама возможность мыслить нематериальное является достоянием гораздо более позднего времени и присуща другому, не древнеегипетскому уровню осознания действительности. Мир в представлении египтянина был односубстанциален (впрочем, таковым он оставался еще тысячелетия спустя для Тертуллиана).

<sup>20</sup> О настенных изображениях как о способе расширения мира изолированной статуи см.: [Hodjash, Berlev, 1982, p. 15]

произошло на этапе образования единого государства, и именно к этому времени следует относить начало развития концепции *k3* по тому пути, который привел к представлениям, фиксируемым в Старом царстве.

#### § 4. *k3* = «Двойник»

Теперь, когда мы поняли, каким образом возникает представление о *k3*, и хотя бы отчасти уяснили его сущность, следует найти русский эквивалент этой категории. Разумеется, ни о какой адекватности речи быть не может, ибо как европейские культуры не знают аналогий *k3*, так и европейские языки не имеют соответствующих терминов. Поэтому какое бы слово мы ни избрали для перевода *k3*, оно, безусловно, будет неточным, и, следовательно, во избежание недоразумений нужно изначально четко оговорить, какой оттенок из спектра его значений будет для нас определяющим. [64]

В свое время Н. Л'От предложил переводить *k3* словом «двойник» (*double*) [см.: Maspero, 1893-2, p. 47, note 3]. Введенный в широкое употребление Г. Масперо, он представляется наиболее приемлемым, ибо лучше всего передает важнейший аспект *k3* — его сходство с «оригиналом» — и внешнюю противопоставленность человеку. Однако, пользуясь им, необходимо иметь в виду следующее.

Во-первых, в тезаурусе современного культурного европейца слово «двойник» имеет совершенно определенную окраску и вызывает массу литературных ассоциаций; для русского это прежде всего двойник Достоевского. Все эти ассоциации, придающие двойнику болезненный облик выделившегося в самостоятельное и враждебное существо, *alter ego* человека, должны быть сразу же отброшены и забыты. Поскольку в отличие от европейских литературных двойников *k3* для египтянина был явлением не экстраординарным, а универсальным, он воспринимался как нечто совершенно естественное и никаким мистическим ужасом не окружался; значение же *k3* для будущей жизни превращало его в объект постоянного внимания и непрестанной заботы.

Во-вторых, у египтолога слово «двойник» порождает ряд иных, но также ненужных ассоциаций. Они связаны с восходящей к Масперо столетней традицией понимания *k3*, в которой наряду с ценными наблюдениями есть и масса сомнительных и просто неверных моментов. Прежде всего бессмысленно говорить об особой субстанции *k3* [Maspero, 1893-2, p. 47–48; 1893-4, p. 389–390] — древний человек просто не мог мыслить нематериальное, так что субстанционально все объекты мира были для него совершенно равноценными. Точно так же нельзя вслед за Масперо [Maspero, 1893-4, p. 389] считать, что *k3* меняется вместе с человеком, проделывая путь от ребенка до старика — этот вывод является логическим продолжением мысли об абсолютном тождестве *k3* и человека, но не находит никакого подтверждения в египетских памятниках. Не следует также думать, что всякий объект земного мира имеет своего *k3* [ibid.] — такая трактовка в платоновском духе опять-таки логична с нашей точки зрения, но фактами не доказана. Наконец, широко распространившееся представление Масперо о статуе как об искусственном вечном теле для *k3* [Maspero, 1893-2, p. 48; 1893-3] является упрощением на самом деле гораздо более сложной картины.

В-третьих, сторонники понимания *k3* как двойника склонны делать акцент на его внешнем сходстве с человеком. Это отчасти справедливо, ибо, как мы уже убедились, *k3* связан именно со зрительным восприятием, но абсолютизация внешней стороны опасна. Зрительным является лишь напоминание, но возникающий благодаря ему образ носит уже комплексный характер. Мы не в состоянии вспомнить только внешность человека — в нашем сознании он сразу же появляется как целое, как индивид, [65] со всеми внешними (телесными) и внутренними (духовными и физическими) характеристиками, присущими ему одному. Понятие «двойник» должно обязательно включать наиболее четко сформулированную Видеманом концепцию *k3* как «личности» и тем самым примирять его позицию с исходной позицией Масперо. Двойник есть не воплощение какой-то составной части человека, а полная копия его как индивида.



И, в-четвертых, нельзя забывать, что понимание *k3* как двойника ни в коей мере не исключает ряда других его аспектов, ибо представление о нем прошло долгий путь развития, соединив в себе многие разнородные элементы (об этом см. Заключение).


Таким образом, хотя перевод *k3* как «двойник» не может быть признан полностью адекватным и универсальным, с учетом всех приведенных выше оговорок, снимающих с него груз традиционных представлений и ложных аналогий, он вполне приемлем и удобен. Для того чтобы еще раз подчеркнуть специфичность содержания, вкладываемого нами в термин «двойник», в дальнейшем мы будем писать это слово с заглавной буквы.

## § 5. *K3* и *rn*

Категория *k3* не стояла особняком, с ней более или менее тесно был связан ряд других категорий. Во многих аспектах родственным и даже идентичным *k3* оказывается понятие *rn* — «имя». Без учета этого всякое исследование проблемы Двойника будет не просто неполным — многие важные вопросы вообще не удастся разрешить.

Как мы увидим ниже, *rn* может обозначать имя как в его мировоззренческом аспекте, так и в бытовом (обозначение человека). Для египтян эти два аспекта составляли неразрывное целое, подобное тому, какое образуют *k3* и изображение; мы же для своего удобства там, где преобладает первый аспект, будем писать *rn*, а там, где преобладает второй, — «имя». Разумеется, такое разделение совершенно условно.

Представление о том, что имя несет в себе часть индивидуальности человека, является связанным с ним нерасторжимыми узами, хорошо известно во многих древних культурах и у народов «этнографической первобытности». Точно так же и египтяне воспринимали имя не как пустой звук, а как существо, как проявление носящего это имя человека. Не будем, однако, специально останавливаться на этих фактах, находящихся наиболее хрестоматийное выражение в мифе о боге *R<sup>c</sup>(w)* и змее, созданном богиней *Js.t* [Gardiner, 1935-2, pl. 64–65 + Rossi, Pleyte, 1876, pl. 133], — они слишком известны и самоочевидны. К сожалению, из-за такой кажущейся ясности на категорию *rn* должного внимания не обращают, специального исследования ее до сих пор нет, и ее проблематика остается разработанной гораздо хуже, чем проблематика *k3* [см. новейшую [66] сводку: Vernus, 1980]. Мы не имеем возможности сколько-нибудь подробно рассмотреть египетскую концепцию *rn* — это огромная тема, требующая самостоятельного изучения с использованием иного по сравнению с нашим круга источников, — однако установить, каким образом категория *rn* возникает и какова ее психологическая основа, здесь можно и, более того, необходимо.

То, что *rn* имеет много общих черт с *k3*, было замечено уже давно [Rouge, 1868, p. 61; Brugsch, 1868, S. 1433; 1882, S. 1230–1231] и затем многократно подтверждалось [Lefebure, 1897, p. 108–109; Blackman, 1916-2, p. 242, note 3; Bonnet, 1952, S. 502; Zandee, 1960, p. 180; и др.]. Наиболее недвусмысленно о близости двух категорий заявили сами египтяне, когда при XXII дин. начали использовать для обозначения имени слово , *k3* [Wb. V, S. 92:17–23]. Сейчас все это представляется само собой разумеющимся, однако никаких серьезных выводов из факта связи *k3* и *rn*, как ни странно, сделано не было. В чем же заключается возможность такого сходства двух внешне различных понятий?

Разумеется, причина здесь в одинаковой психологической основе категорий. И в Древнем Египте, и в наше время имя есть способ выделения конкретного человека из массы людей, так что оно превращается в обязательную характеристику этого человека, неотделимую от него. Поэтому имя человека может служить прекрасным напоминанием о нем, порождающим точно такой же его образ, что и изображение. Египтянин этот образ выносит из сознания вспоминающего субъекта в окружающий мир, т. е. объективизирует его и тем самым превращает в Двойника-*rn*, аналогичного *k3*. Различие между *k3* и *rn* не касается их сущностных характеристик и заключается только в способах напоминания; впрочем, и оно не так уж велико. Зачастую мы не можем вспомнить, каким путем, зрительным или

слуховым, мы получили информацию о чем-то хорошо знакомом, — два чувства практически сливаются в одно, так как они порождают совершенно одинаковые образы. Эту способность обретать в своем сознании образы вне зависимости от источников информации можно условно назвать «внутренним зрением»; с ним мы еще неоднократно столкнемся при анализе египетских представлений.



Основывающаяся на специфике «внутреннего зрения» и наиболее ясно проявляющаяся в позднем словоупотреблении близость *k3* и *rn* была представлением универсальным, отразившимся, хотя и более косвенно, практически во всех египетских памятниках с изображениями, начиная со Старого царства.

Изображение человека почти всегда сопровождается его именем и титулами, которые, уточняя личность изображенного, являются как бы составной частью имени. Так возникает пара «изображение + имя», в которой изображение из-за его доминирующих размеров воспринимается [67] как главная составляющая. С другой стороны, имя человека всегда (во всяком случае теоретически) должно сопровождаться детерминативом — знаком человека. Возникает пара «имя (фонетическое написание) + детерминатив», в которой детерминатив выглядит как дополнение к главной, фонетической составляющей (эта его служебная роль отразилась в самом термине «детерминатив» — он понимается как уточнение фонетической части, подчиненное ей). Может создаться впечатление, что эти две пары («изображение + имя» и «имя + детерминатив») разные, однако никакой принципиальной разницы между ними нет. В Старом царстве система детерминативов еще не сложилась, и детерминатив являлся, по существу, не чем иным, как пиктограммой, изображением называемого предмета. Поэтому крупное изображение на всю стену оказывается в такой же степени детерминативом к написанному рядом имени, что и детерминатив размером с иероглиф, а фонетическая часть находится в одинаковом отношении и к большому изображению, и к маленькому детерминативу.<sup>21</sup> Таким образом, не только две рассматриваемые пары идентичны, но и составляющие их равнозначны — изображение уточняется именем, имя дополняется изображением, и происходит это потому, что за ними стоят *k3* и *rn*, аналогичные по сути своей категории.

Это подводит нас, между прочим, к представлениям египтян о сущности их системы письма, которые, как мы увидим в дальнейшем (гл. 4, § 5), были связаны с представлениями об устройстве мира. Не только имена собственные, но и почти все слова представляют собой пару «фонетическая часть + изобразительный детерминатив». До сложения системы истинных детерминативов (а она окончательно оформляется лишь в Новом царстве) детерминатив обычно является изображением обозначаемого, фонетическая же часть представляет собой название того, что изображено детерминативом. Создается впечатление, что мы имеем дело с проявлением представления о *k3* и *rn*: детерминатив есть изображение, *k3* обозначаемого, а фонетическая часть — его название, имя, *rn*. В этом единстве *k3* и *rn* и заключается основа египетского представления о силе слова, особенно записанного; это, однако, тема для совершенно самостоятельного исследования. [68]

Сделанный вывод о двух частях написанного слова имеет одно важное следствие. Существует много мнений о природе египетского письма; две крайние, диаметрально противоположные точки зрения принадлежат А. Эрману и Н.С. Петровскому. Эрман считал его рисуночным письмом, дополненным фонетически [Erman, 1928, S. 10]; Петровский утверждал, что в основе оно было звуковым, но дополненным изобразительно [Петровский, 1978, с. 147]. Первая концепция объясняет генезис египетского письма, вторая — его

---

<sup>21</sup> То, что большое изображение является детерминативом к надписанному имени, доказывается тем, что в таких случаях имя не требует никакого другого определителя. Более того, даже статуя может служить детерминативом к надписанному на ней имени [Firth, Gunn, 1926-1, p. 171, note 2; Ranke, 1952, S. 18, Anm. 19; подробнее: Fischer, 1973]. От четкого соблюдения этого правила египтяне отказываются только в Новом царстве, хотя отклонения от него начинаются в конце староегипетской эпохи, ср. статую *J(j)-jb(j)*, Leipzig, Ägyptisches Museum 3694 (так [PM III<sup>2</sup>, p. 103], Р. Крауспе дает ссылку на другой инвентарный номер, 3684 [Krauspe, 1987, S. 25, Nr. 21]), на которой имена хозяина и его жены детерминированы знаками  и  [Junker, 1941-1, Taf. 13, Abb. 42].

состояние в классическую эпоху. С точки же зрения египтянина Старого царства, эти противоположности сходятся — каждое слово есть одновременно фиксация и *k3*, и *rn*. Разумеется, это сближение субъективно и возможно только в рамках египетских представлений, однако оно имеет и некоторую объективную основу. Египетское письмо развивалось от рисунка, дополненного фонетически, к фонетике, дополненной изобразительно. Именно развитое Старое царство представляет собой время равновесия изобразительной и фонетической составляющих — до этого предпочитают не писать, а изображать то, что можно изобразить, позднее же начинается доминирование фонетики.

Вернемся, однако, непосредственно к категории *rn*. Поскольку *rn* практически идентичен *k3*, он играет такую же важную роль в обеспечении будущей жизни, образуя в оформлении гробницы единое целое с изображениями. Необходимость сохранения *rn* для вечной жизни нашла, возможно, наиболее яркое, хотя и своеобразное проявление в знаменитом «Прославлении писцов» (рCh.V.IV, 11:5–III:10). Его слова о том, что гробницы древних мудрецов разрушены, их культ прервался, но они живы потому, что люди, читая их книги, произносят их имена, воспринимаются современным человеком как метафора, аналогичная пушкинскому «душа в заветной лире // Мой прах переживет и тленья убежит», однако никакой метафоры здесь нет. Речь идет о том, что, несмотря на гибель памятников, обеспечивающих жизнь *k3w*, сохранились *rnw*, т. е. что Двойники их носителей живы. Именно в этом духе, совершенно буквально, следует понимать содержащееся в «Прославлении» пожелание читателю стать писцом, чтобы имя его стало таким же известным, как имена былых мудрецов, — это верный способ обеспечить себе бессмертие, не метафорическое, как это понимаем мы, а вполне реальное, причем даже без создания дорогостоящих и к тому же не слишком надежных, как оказалось, культовых сооружений. Конечно же, выводы, к которым приходит автор «Прославления», далеки от общепринятой концепции, однако они сделаны в рамках ее категорий, как вполне логичное ее продолжение. Как раз поэтому они особенно интересны: по ним можно судить, насколько огромную роль египтяне отводили *rn*, если даже простое упоминание имени, вне зависимости от какого-либо культа, обеспечивало бессмертие. Разумеется, однако, что предпочтительнее было повторение имени в составе жертвенной формулы жрецами во время ежедневных служб или [69] хотя бы случайными посетителями некрополя, к которым обращались с просьбой об этом в специальных надписях [Garnot, 1938].

Утрата написанного имени означает гибель *rn*, точно так же как разрушение изображения ведет к гибели *k3*. Гробница с утраченным именем считалась бесхозной и уже не находилась под защитой морали [Берлев, 1980, с. 63]. Сбиванием имени в надписях пользовались как для узурпации гробниц (новое имя вписывалось на место старого [см., например: Macramallah, 1935, все изображения хозяйки]), так, видимо, и для того, чтобы навсегда прервать вечное существование Двойника.<sup>22</sup>

Все это означает, что, будучи, как и *k3*, генетически связанным с восприятием человека, *rn* благодаря объективизации также рассматривался как совершенно независимый от кого бы то ни было — для его существования было достаточно уже самого факта наличия написанного имени.

Может сложиться впечатление, что *k3* и *rn* абсолютно идентичны, а различны лишь их внешние проявления: дескать, *k3* — это Двойник, проявляющийся через изображение, а *rn* — Двойник, проявляющийся через имя. Однако это по существу сводит *k3* и *rn* только к изображению и имени, а за ними оказывается стоящим некий единый отличный от них Двойник. Разумеется, такого представления у египтян не было, как не было термина для обозначения такого универсального «сверхдвойника». Двойник существует лишь в единстве















---


<sup>22</sup> Так, например, было уничтожено имя одного из визирей *Pjpi I* в его дахшурском указе [Weill, 1912, pl. 3-1; Urk. I, S. 209:12] — видимо, этот человек совершил какой-то проступок. Недавно Я. Малек и С. ал-Фикеи попытались отождествить его с визирем *R'(w)-wr(.w)*, чья гробница, в которой имя повсеместно (кроме одного случая) уничтожено, находится в Саккаре [el-Fikey, 1980, p. 46]. Хотя это предположение и сомнительно [Большаков, 1984, с. 156–157], вне зависимости от того, тождественны ли дахшурский и саккарский визири, сам факт преследования их (или его) имен налицо.


со своим проявлением, и поэтому *k3* есть Двойник-изображение, а *rn* — Двойник-имя. Иначе говоря, *k3* — это одновременно и изображение, и стоящий за ним Двойник; то же самое относится и к *rn* и имени. Современному человеку достаточно трудно представить себе это, но иная интерпретация попросту невозможна.

Поэтому из близости, а зачастую и идентичности *k3* и *rn* не следует делать вывода об их абсолютном сходстве. Близость *k3* и *rn*, которой они обязаны своей общей психологической основе, проявляется лишь в представлениях, наиболее тесно связанных с этой основой. Со временем представления о *k3* и *rn* не могли не разойтись, не обрести свои специфические черты, которые скрывают первоначальную близость.<sup>23</sup> [70]

## § 6. Иероглиф и корень \**k3*

Было бы в высшей степени вероятным ожидать, что смысл категории *k3* каким-то образом отражается в иероглифе, которым постоянно пишется это слово. Этот знак поднятых вверх рук  (в сочетании *hm(w)-k3*, «служитель *k3*» — опущенных вниз ) принято обычно понимать как символ охвата, т. е. как выражение защиты, что связывается с пониманием *k3* как гения-защитника человека. Путаницу в настоящую проблему внесло существование архаического титула  [Petrie, 1900-1, pl. 20], который следует читать как *shn(.w)-3h* — «обнимающий *3h*» [Sethé, 1928, S. 193]. Сходство в компоновке монограмм  и  привело к появлению мнения, что это два одновременных варианта одного по существу титула, и что в  знак  должен также читаться как *shn(.w)* [Montet, 1925, p. 403; Spiegel, 1939, S. 118]. Г. Фишер опроверг это мнение, и, надо полагать, окончательно, написанием множественного числа от  как  (CG 1384), где *hm(w).w* явно жрецы,  — объект их деятельности, т. е., конечно же, *k3* [Fischer, 1977-3, p. 6, note 6]. К тому же функции архаических *shn(.w)-3h* нам совершенно неясны, так что нет никаких реальных оснований сблизать их с *hm(w).w-k3*, да и само представление об *3h* настолько отлично от того, что мы понимаем под *k3*, что ни о каком сходстве речи быть не может. Другое дело, что графика , где смысл «охватывания» заключен в знаке  повлияла на графику  и повлекла перевертывание знака *k3*, хотя смысла в этом уже не было [см.: *ibid.*, p. 5–6] (ср. уникальное «нормальное» написание  [Abu-Bakr, 1953, fig. 38]). Таким образом, основной аргумент в пользу понимания знака *k3* как символа охвата оказывается снятым.

Недавно было сделано согласующееся с излагаемой здесь концепцией предположение, что первоначально в знаке  была отражена не идея защиты, а мысль о сходстве человека и его *k3* — если мы говорим «как две капли воды», у египтян можно предполагать другую метафору того же смысла — «как две руки» [Hodjash, Berlev, 1982, p. 14]. В таком случае перевод *k3* словом «Двойник» оказывается наиболее точно отражающим не только сущность египетской категории, но даже и ее графическую интерпретацию.


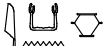

Крайне важно также установить, какие слова относятся к тому же корню, что и *k3*, и выяснить, в какой степени значения этих слов согласуются с нашим пониманием Двойника. Прежде всего следует обратить внимание на слова, писавшиеся с использованием знака . Первую попытку связать по смыслу некоторые из них предпринял И.Л. Снегирев [1930]. К [71] сожалению, поскольку исходной позицией и методологией его работы является абсурдная яфетическая теория, обязательная в советской лингвистике того времени, полученные выводы далеки от действительности, однако сама идея взаимосвязи слов по признаку сходства ключевого знака весьма плодотворна. Полвека спустя к ней совершенно независимо от Снегирева пришел В. Вестендорф [Westendorf, 1980]. В соответствии со своим


<sup>23</sup> Например, описание какого-либо бога каким-либо другим именем (при помощи формулы *m rn.k / m rn.f*) позволяло ему принимать образ носителя этого имени [Матье, 1930], представления же о таких трансформациях благодаря изменениям изображения не было.



пониманием *k3* как космической силы, поднимающей в небо солнце [Westendorf, 1968-1, S. 65, 80, Anm. 14; 1968-2, S. 96] он реконструировал корень \**k3(j)* со значением «heben», «tragen» > «hervorbringen», «erzeugen». При этом он учел далеко не все слова, на которые следовало бы обратить внимание, а его объяснения (равно как и сама трактовка *k3*) выглядят весьма надуманными. Через несколько лет свое понимание проблемы изложил автор настоящей работы [Большаков, 1985-1, с. 16; 1987-1, с. 19–23].



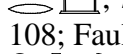


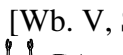
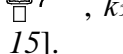
К сожалению, ни одна из существующих теорий египетской системы письма не может быть признана полностью удовлетворительной; оценка соотношения в этой системе изобразительности и фонетики также далеко не окончательна. Современная египтология, проявляя возрастающий интерес к чистой лингвистике, все меньше внимания обращает на специфику письменности. Такой подход, направленный на изучение языка как такового, свою задачу, несомненно, выполняет, но вместе с тем, абстрагируясь от специфики письменной фиксации языка, он обедняет наше понимание египетской культуры в целом, ибо многие ее черты объясняются особенностями системы письма.

Различия в понимании ее исследователями прошлого проявлялись прежде всего в том, где проводилась граница между фонетическими и идеографическими знаками [см.: Петровский, 1978, с. 15–58]. В целом развитие взглядов шло здесь по линии признания все большего значения фонетики, но характер границы между двумя основными группами иероглифов при этом специально не исследовался. Между тем провести сколько-нибудь четкое разграничение невозможно. Ведь хотя идеограммы и пиктограммы не разделяли передаваемые слова на звуки, они все-таки произносились [ibid., с. 63–64], т. е. имели некоторое звуковое значение, так что сами египтяне при систематизации не отличали их от чисто фонетических знаков [ibid., с. 128–132]. С другой стороны, всякий фонетический знак имел изобразительное обличье, и нельзя отделаться от впечатления, что употребление многих из них не в последнюю очередь определялось их внешней формой. Устойчивое употребление ряда фонограмм для написания совершенно определенных слов зачастую не может быть сведено к одним лишь правилам орфографии и иногда выдает связь изобразительной формы звукового знака с семантикой этих слов. Именно так обстоит дело с иероглифом . Хотя его принято считать чисто фонетическим (за исключением идеографического значения в слове *k3* — «Двойник» [Gardiner, 1927= 1950, p. 445; 1957-1. p. 453]), очень похоже, что до [72] Нового царства большинство слов, в состав которых он входил, имеет что-то общее. В Новом царстве его начинают употреблять в так называемом «слоговом письме» для передачи звука *k* с соответствующими гласными (например,  *jkn* — «сирийский сосуд» [Wb. I, S. 140:2], увеличивается также прежде незначительное количество слов, в которых его использовали только фонетически (например,  *sk3* — обозначение какого-то животного [Wb. IV, S. 316:75]).

Здесь не место заниматься определением соотношения фонетики и идеографии в знаке , однако явно осмысленное его употребление заставляет предполагать, что значительная часть слов, писавшихся в ранние эпохи с его использованием, принадлежит к одному корню. Примем это предположение как рабочую гипотезу и сведем слова, о которых идет речь, в общий список.<sup>24</sup> В него включены в основном слова, появившиеся до Нового царства, а также ряд более поздних слов, обнаруживающих явную смысловую связь с ними. При этом, разумеется, степень достоверности наших построений для разных слов неодинакова по соображениям фонетического, морфологического и семантического плана. Слова, которые с уверенностью можно отнести к общему корню, отмечены в нашем списке тремя знаками **v v v**; те, трактовка которых вызывает некоторые затруднения, — двумя знаками **v v**; наконец, те, понимание которых гипотетично, — одним знаком **v**. Список распадается на пять смысловых групп.


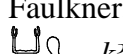
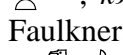



<sup>24</sup> Автор признателен А.С. Четверухину, ознакомившемуся с положениями этого параграфа в рукописи и сделавшему ряд ценных замечаний с позиций лингвиста, изучающего египетский язык на основе афразийской языковой общности.

## I. Двойник и связанные с ним явления


- vvv , *k3* — «Двойник» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 86–87].
- vvv , *k3* — «имя» (употребляется начиная с XXII дин.) [Wb. V, S. 92:17–23].
- vv , *k3r* — «часовня» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 107–108; Faulkner, 1962, p. 284].
- vv , *tk3w* — «огонь», «свет», «светильник» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 331–332; Faulkner, 1962, p. 301–302].
- vv , *tk3* — «сжигать», «гореть», «освещать» (XVIII дин. — Поздний период) [Wb. V, S. 332–333; Faulkner, 1962, p. 302]. [73]
- v , *k3p* — «кадить» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 103:9–15].
- v , *k3p* — «кадильница» (употребляется начиная со Старого царства) [VFft. V, S. 103:5].

Эти слова составляют группу, наиболее тесно связанную с представлением о Двойнике человека или бога. Имя является понятием, идентичным *k3*, часовня же представляет собой место, где находятся изображения, т.е. где живет Двойник изображенного. Свет, без которого невозможно зрение, жизненно важен для Двойника, обитающего в темной часовне (см. гл. 4, § 5). Каждение было одним из важнейших культовых действий, совершавшихся перед изображениями, т.е. обеспечивавших существование Двойника.



## II. Размножение

- vvv , *k3* — «бык» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 94–98; Faulkner, 1962, p. 283].
- vvv , *k3t* — «вульва» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 93–94; Faulkner, 1962, p. 283].
- vvv , (*t3*) *k3j* — «девка» (употребляется начиная с Нового царства) [Wb. V, S. 101:74–75].
- vv , *bk3* — «быть, становиться беременной», «делать беременной» (употребляется начиная со Среднего царства) [Wb. I, S. 481:1–14; Faulkner, 1962, p. 85].
- vv , *bk3t* — «беременная женщина» (употребляется начиная со Среднего царства) [Wb. I, S. 481:72–73; Faulkner, 1962, p. 85].
- vv , (*t3*) *bk3* — «стельная корова» (употребляется в Новом царстве) [Wb. I, S. 481:14].

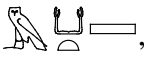
Все эти слова связаны с размножением и плодородием, важнейшим символом которых в Египте всегда был бык. Такой характер корня \**k3* хорошо осознавался египтянами; похоже, что они учитывали его, создавая новые слова в Поздние периоды:


- vv , *bk3.tj* — «тестикулы» (употребляется в текстах храмов греческого времени) [Wb. I, S. 482:3].

## III. Работа


- vvv , *k3.t* — «работа» > «строительство» (употребляется начиная со Старого царства) [Wb. V, S. 98–101; Faulkner, 1962, p. 283]. [74]
- vvv , *k3w.tj* — «строительный рабочий» > «носильщик» (употребляется начиная со Среднего царства) [Wb. V, S. 102:4–10; Faulkner, 1962, p. 283].





v v , *mk3.t* — «фундамент», «постамент» (употребляется в Старом царстве) [*Wb.* II, S. 162:13; Faulkner, 1962, p. 119].


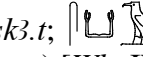
Всякая работа (а слово ) является наиболее общим ее обозначением) представляет собой создание, порождение чего-то нового, т. е. умножение существующего. Применительно к строительным работам этот оттенок проступает, пожалуй, наиболее явно.

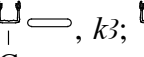
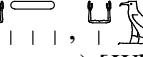
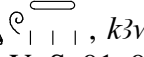
#### IV. Сельское хозяйство. Пища



v v , *sk3* — «пахать» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb.* V, S. 315–316; Faulkner, 1962, p. 251].


v v , *sk3* — «зерно» (как результат обработки земли), «урожай зерна» (Среднее царство — Новое царство) [*Wb.* IV, S. 316:11; Faulkner, 1962, p. 251].

v v , *sk3* — «тягловый бык» (употребляется в Среднем царстве) [*Wb.* IV, S. 316:11; Faulkner, 1962, p. 251].

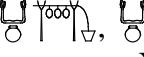

v v , *sk3.t*; , *(t3) sk3* — «разновидность поля» (употребляется в Новом царстве) [*Wb.* IV, 316:12; Faulkner, 1962, p. 251].

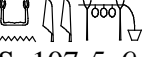
v v v , *k3*; , *k3w*; , *k3j* — «пища» (употребляется начиная со Среднего царства) [*Wb.* V, S. 91–92, 102; Faulkner, 1962, p. 283].

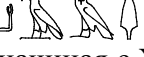
v v , *kiw*; , *k3j* — «инжир» (Среднее царство — Новое царство) [*Wb.* V, S. 96:14–16; 102].

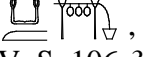
v v , *k3w* — род садовой культуры (употребляется в Новом царстве) [*Wb.* V, S. 94:6].


v v , *k3.t* — съедобный продукт (употребляется в Новом царстве) [*Wb.* V, S. 94:5].

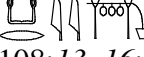
v , , *k3nw* — «виноградник», «фруктовый сад» (употребляется начиная с XVIII дин.) [*Wb.* V, S. 107:4–9; Faulkner, 1962, p. 284]. [75]

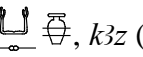

v , *k3nj* — «садовник» (употребляется в Старом и Среднем царстве) [*Wb.* V, S. 107:5–9; Faulkner, 1962, p. 284].


v , *k3mw* — «виноградник», «фруктовый сад» (употребляется начиная с XVIII дин.) [*Wb.* V, S. 106:4–9; Faulkner, 1962, p. 284].

v , *k3m(w)* — «урожай винограда» (употребляется при XVIII дин.) [*Wb.* V, S. 106:3; Faulkner, 1962, p. 284].













v , *k3mw* — «садовник» (употребляется начиная с XVIII дин.) [*Wb.* V, S. 106:10–11; Faulkner, 1962, p. 284].

v , *k3rj* — «садовник» (употребляется с конца Среднего царства) [*Wb.* V, S. 108:13–16; Faulkner, 1962, p. 284].


Слова этой группы продолжают тематику плодородия, на сей раз растительного. На то, что корень *k3* и здесь имеет прежде всего значение умножения, указывают слова со значением «урожай» — урожай есть в чистом виде результат природного умножения, плодородия, это то, что не существовало раньше.<sup>25</sup> Как продолжение «садовой» тематики IV группы можно с некоторой долей вероятности рассматривать ряд названий сосудов, например v , *k3z* (употребляется в эфиопское время) [*Wb.* V, S. 108:17]. Сюда же можно отнести и название камня, использовавшегося для изготовления сосудов, v , *k3* (употребляется в Старом царстве) [*Wb.* V, S. 93:70].


<sup>25</sup> А. Ю. Милитарев склонен возводить глагол  — «пахать» к афразийскому \**sVk<sup>w</sup>a/y* — «взрыхлять и засеивать поле» [Милитарев, 1983]. На наш взгляд, гораздо предпочтительнее расценивать его как каузатив от *k3*, образованный при помощи префикса *s*. То, как этот глагол укладывается в предлагаемую здесь схему, подтверждает наше понимание.

## V. Колдовство




- v v , *hk3*, , , , *hk3.w* — «колдовство» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb.* III, S. 175–176; Faulkner, 1962, p. 179].
- v v , *hk3w.t* — «колдовство» (употребляется в Книге мертвых) [*Wb.* S. 177:6; Faulkner, 1962, p. 179].
- v v , , , *hki(w)* — «бог *Hk3(w)*» (персонификация [76] колдовства) (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb.* III, S. 177:7–2; Faulkner, 1962, p. 179].
- v v , *hk3w*; , *hk3j* — «колдун» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb.* III, S. 177:10–12; Faulkner, 1962, p. 179].
- v v , *hk3j* — «колдунья» (употребляется в Новом царстве) [*Wb.* III, S. 177:13].
- v v , — «заколдовывать», «быть заколдованным» (употребляется начиная с Нового царства) [*Wb.* III, S. 177:7–9].

Слова этой группы достаточно сложны в интерпретации, так как египетские представления о колдовстве требуют самостоятельного изучения. Для нас, однако, важен тот вполне ясный момент, что колдовство, подобно многим другим абстрактным понятиям, могло персонифицироваться в существо, которое воспринималось как внешнее проявление колдуна, его «двойник» [см.: Bonnet, 1952, S. 301–302; Kákosy, 1977, S. 1108–1110; Перепелкин, 1988-2, с. 379; о возможности принадлежности *bk3* к корню \**k3* см.: Kákosy, 1977, Anm. 1].

Какими бы разными ни казались на первый взгляд слова этих пяти групп, смысловая связь между ними налицо. Их объединяет идея множественности, умножения — растительного, животного и т. д. Понятие «Двойник» оказывается лишь частным случаем этой множественности — выражением двойственности.<sup>26</sup> Правда, как уже говорилось, современная афразийская лингвистика еще не в состоянии дать надежные критерии отбора, так что достоверна принадлежность к общему корню не всех перечисленных слов. Автор на этом и не настаивает: очень вероятно, что в ряде случаев мы имеем дело всего лишь с излюбленной египтянами графической игрой — при написании слов, не относящихся к корню *k3*, но хотя бы отчасти созвучных с ним и имеющих хотя бы отдаленное сходство с семантикой этого корня, использование знака  могло служить изобразительным намеком на это сходство. Для каждого слова потребуется специальная проверка, однако сведение части написаний к такой графической игре не может быть аргументом против однокоренного происхождения остальных слов.

Кроме того, следует учитывать, что есть еще ряд слов, обходившихся без использования знака , но имевших в консонантном составе [77] сочетание *k+3* или просто *k*, которые также принадлежат к тому же смысловому (корневому) единству. Рассмотрим их в рамках тех же групп, что и учтенные ранее слова.

### I. Двойник и связанные с ним явления

- v v v , *k3(j)* — «думать», «намереваться» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb.* V, S. 83–84; Faulkner, 1962, p. 283].
- v v v , *k3.t* — «мысль», «замысел» (употребляется начиная со Среднего царства) [*Wb.* V, S. 84:2-4; Faulkner, 1982, p. 283].
- v v v , *nk3(j)* — «думать», «размышлять» (употребляется в Среднем и Новом царствах) [*Wb.* II, S. 345:74; Faulkner, 1982, p. 141].

<sup>26</sup> Сюда же должно относиться и слово , *mfk3.t* — «бирюза» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb.* II, S. 56], но какова его связь с рассматриваемым единством, сказать трудно.

Эти слова отражают чрезвычайно важную сторону представления о *k3*, которая полностью остается за пределами настоящей работы, — то, что он является субъектом мыслительного процесса человека (см. Заключение).

Поскольку процесс мышления расценивался египтянами и многими другими древними народами как разговор [см.: Большаков, 1985-2 с. 21–23; ср. также: *Wb. V, S. 623:3–4*], вполне естественна принадлежность к этой группе также глагола  $\mathbf{v v v}$  *k3(j)* — «говорить» (употребляется начиная с Нового царства) [*Wb. V, S. 85–86*].

Сюда же следует отнести и формант  $\mathbf{v v v}$  *k3*, образующий глагольную форму *sdm.k3.f*, имеющую несомненное значение будущего времени [Gardiner, 1927=1950=1957-1, p. 347]. Всякое событие, о котором говорится в будущем времени, есть то, о чем помыслили в настоящий момент; именно это и передает формант *k3*.<sup>27</sup>

Это значение будущности объясняет и принадлежность к корню \**k3* слова *bk3* — «завтрашний день» (употребляется в Текстах пирамид и в Новом царстве) [*Wb. I, S. 481:17; Faulkner, 1962, p. 85*].

*K3* есть не только организатор мышления, но и центр всей жизнедеятельности человека. Этот аспект его отражает слово  $\mathbf{v v v}$  *nk3k3* — «доброе состояние плоти» (употребляется в Текстах пирамид) [*Wb. II, S. 345:75*].

Трактовка ряда последующих слов, относящихся как к I, так и ко II группе, основывается на предположении о возможности очень раннего ослабления *3 > j*. [78]

$\mathbf{v}$  *kjj* — «другой» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb. V, S. 110–115; Faulkner, 1962, p. 285*].<sup>28</sup>

$\mathbf{v}$  *kwj* — «другие» > «чужеземцы» (употребляется начиная с Нового царства) [*Wb. V, S. 110–115, 116:1–5*].

$\mathbf{v}$  *kwj* — «враги» (употребляется в поздних текстах и в греческое время) [*Wb. V, S. 116:7*].

## II. Размножение

$\mathbf{v v}$  *nk(j)* — «совокупляться» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb. II, S. 345:3–10; Faulkner, 1962, p. 141*].

$\mathbf{v v}$  *nkw* — «любовник», «прелюбодей» (употребляется начиная со Старого царства) [*Wb. II, S. 345:11*].

$\mathbf{v v}$  *nk* — «любовник», «прелюбодей» (употребляется в Книге мертвых и в поздних текстах) [*Wb. II, S. 347:5*].

$\mathbf{v v}$  *nkjkj* — «оплодотворять» (употребляется в Текстах пирамид) [*Wb. II, S. 346:1*].<sup>29</sup>

Слов, которые можно сколько-нибудь достоверно отнести к III, IV и V группам, нет.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Таким образом, взаимосвязанными оказываются замысел, говорение и работа, т.е. создание задуманного. Это подводит нас непосредственно к представлению о творении мира мыслью и словом божества (см. гл. 5, § 1) и к родственным концепциям.

<sup>28</sup> Вариант написания [*Wb. V, S. 101*] свидетельствует о возможности такого перехода *3 > j*.

<sup>29</sup> В этом слове ослабление *3 > j* также выглядит весьма достоверным.

<sup>30</sup> В свое время У. Швайцер на основании существования раннего варианта написания слова «Двойник» как предположила возможность связи с Двойником слова *k* — «корзина» (корзина как вместилище для приносившихся ему продуктовых жертв) [Schweitzer, 1956, S. 20–21]; тем самым она, не заявляя об этом прямо, возвела это слово к корню *k3*.



## ЕГИПЕТСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЗРЕНИИ И СВЕТЕ<sup>1</sup>

В предыдущей главе мы установили, как возникает представление о *k3*. Оно основывается на непривычной для нас, но в целом очень естественной интерпретации свойства человеческой памяти воспроизводить содержащийся в ней образ человека при восприятии его изображения. Логика исследования заставляет нас теперь обратиться к египетскому пониманию зрения — это включит *k3* в группу представлений, имеющих сходную основу, и тем самым существенно расширит складывающуюся у нас картину.

Представления о зрении — одна из определяющих областей египетского объяснения мира. Писалось о них немало; есть весьма интересные и важные исследования, однако на то, что проблематика зрения едина, что именно в ее рамках в центральный для древней онтологии комплекс объединяется масса как будто разрозненных и не связанных между собой фактов, до сих пор не обращали должного внимания. Лишь недавно вопрос о зрении был, наконец, четко поставлен и был указан путь его разрешения [Hodjash, Berlev, 1982, p. 14]. Характер книги С.И. Ходжаш и О.Д. Берлева — публикация музейной коллекции — не позволил авторам дать сколько-нибудь подробную картину и привести систему доказательств, [81] однако один-единственный посвященный данной проблеме абзац знаменует собой начало принципиально нового подхода к изучению египетского миропонимания.

Проблема зрения предельно широка, и рассмотреть ее в настоящей работе сколько-нибудь подробно невозможно. Поэтому мы коснемся ее только в той степени, в которой она связана с непосредственной темой предпринимаемого исследования.

### § 1. Способы кормления Двойника

Отличительная черта древнего сознания — множественность и равноправие различных объяснений одного и того же явления; каждое из них касается лишь какого-то одного его аспекта, а потому увеличение их количества создает более полную картину и, следовательно, вполне естественно и желательно. Этот принцип, на котором основывается любое древнее мировоззрение, в высшей степени характерен для Египта и в значительной степени определяет специфику его культуры. Найдя какое-либо новое объяснение, египтянин никогда не отказывался от старого, даже если оно диаметрально противоположно, и рассматривал их на равных. Полученное единство, совершенно для нас неприемлемое, было для него вполне органичным.

В полной мере это проявляется в культовой практике, в том числе в многообразии способов кормления умершего. Вывод о сущности *k3* был сделан на материалах гробничных изображений — одного из таких способов, имеющего непосредственное отношение к зрительному восприятию. Поэтому рассмотрение представления о зрении будет логично начать с выяснения того, насколько с ним связаны другие способы кормления.

Представления о кормлении и, если брать шире, о снабжении мертвого лежат в основе всей египетской картины вечной жизни. Мертвый сам по себе совершенно беспомощен, поэтому ему необходима забота живых — его нужно кормить, поить, одевать и т. д. Широко распространившиеся в Старом царстве изображения позволяли сделать это с наибольшими удобствами и гарантиями. Возможность изобразить не только сами продукты, но и процесс их производства, т. е. полностью все хозяйство умершего, позволяла обеспечить его всем,

<sup>1</sup> Настоящая глава не могла бы быть написана без содействия О.Д. Берлева, которому я обязан многими ценными указаниями. Именно он обратил мое внимание на значение надписи о факеле из гробницы *Zšnw*, на смысл книги «Да будет прочен мой *mn*» и на интерпретацию стелы *Hnt(j)-m-smj.tj*. Что же касается § 9, посвященного богу *Js.t-jr.t*, то основу его составляет неопубликованная концепция Олега Дмитриевича, которую он любезно разрешил мне для полноты картины включить в эту книгу.



чего он ни пожелает, и делала этот способ кормления наиболее универсальным. Однако в истории представления о необходимости кормления умершего он оказывается лишь дублированием древнейшего способа — ритуального. Ритуальное кормление заключалось в целой совокупности обрядов, получившей неудачное, как будет показано ниже (гл. 5, § 2), название «заупокойного культа». Об отдельных обрядах и о «заупокойном культе» в целом существует обширная литература, так что у нас нет необходимости заниматься сейчас [82] их анализом;<sup>2</sup> нам важна их общая направленность — то, как они должны были, по египетскому представлению, поддерживать жизнь мертвых.

Если отвлечься от частных деталей, то основу культа составляет принесение продуктовых жертв, которые с соответствующими ритуалами складываются на жертвенник перед ложной дверью. Состав жертв несколько менялся со временем и в зависимости от случая, по которому они приносились (праздничные, естественно, были богаче, чем повседневные), но главными среди них были несколько сортов хлеба, различные куски мяса жертвенных животных, убитые птицы и некоторые другие; на жертвенник также возливалась вода для утоления жажды. Таким образом, жертвы, приносившиеся в египетской гробнице, представляли собой еду и питье для кормления умершего.<sup>3</sup>

Казалось бы, с появлением вечных изображений культ, кратковременность и ненадежность которого была очевидна, должен был утратить значение. Этого, однако, не произошло; более того, именно ритуалы во все времена воспринимались как основной способ кормления. Отсюда постоянная забота египтян об обеспечении своего культа даже в тех случаях, когда все стены их гробниц были покрыты изображениями; не случайно на стенах показывали и жреческие службы, переводя их из мира реального в мир изображений, где с точки зрения нашей логики они были бессмысленными.

Здесь, однако, возникает очень серьезная проблема. Жертвы в гробнице приносятся изображениям, т. е. *k3*, однако совершенно очевидно, что реальные продукты и Двойник имеют разную природу, принадлежат к разным мирам, и *k3* точно так же не может насытиться настоящей едой, как Буратино — засунуть нос в нарисованный котел. Как ни странно, этот вопрос, ключевой для понимания египетского культа, никогда по-настоящему не рассматривался, хотя неоднократно отмечалось, что продукты на жертвеннике оставались нетронутыми и жрецы, приходившие на следующий день для совершения очередной службы, должны были это видеть. Встречающиеся иногда ссылки на то, что продукты якобы поедали дикие животные, особенно шакалы, в изобилии водившиеся в пустыне и, конечно, рыскавшие по ночам в поисках еды и по некрополю, несерьезны уже хотя бы потому, что часовни запирались и были для них недоступны. К тому же известно, что после того, как жертвы некоторое время полежали в часовне, жрецы уносили их в другие гробницы, в которых они совершали службы [Gardiner, 1938, p. 87–88], и, вероятно, в конце концов [83] забирали их себе.<sup>4</sup> Таким образом, жреческая практика подтверждает, что никто и не думал, будто Двойник кормится самой жертвенной пищей. Здесь действует тот же самый механизм, что и в случае с изображениями: продукты, лежащие на жертвеннике, нужны не сами по себе, а потому, что они служат напоминанием о еде, таким же, как и ее настенные изображения, и вызывают ее образ, т. е. порождают ее *k3*. Им-то и питается Двойник умершего, ибо они единичны и принадлежат к одному миру. Это, кстати, привело к появлению жертвенников с изображениями продуктов, которые были ничуть не менее действенными, чем настоящая пища на жертвеннике без изображений. Точно так же реальные жертвы могли заменяться иногда глиняными или гипсовыми моделями — представление об изображении и здесь смыкается с представлением о жертвоприношении.

---

<sup>2</sup> См., например, обзор Г. Юнкера [Junker, 1938, S. 98–115], конечно, далеко не полный, но точный и проблемный.

<sup>3</sup> То, что эти жертвы имели и мифологическую интерпретацию, для нас сейчас неважно — изначальный их смысл состоял в чисто физическом насыщении покойного.

<sup>4</sup> То же самое происходило и с храмовыми жертвами. Огромное количество продуктов, приносившихся в жертву в храмах Нового царства, доставалось не только жречеству, но и распределялось каким-то образом среди населения города.

Правда, количество таких моделей в погребальных камерах гораздо больше, чем в часовнях, но это совершенно естественно — в открытых помещениях они легко исчезали.

Существовал и еще один важный способ кормления, вызревающий в недрах ритуального. Несомненно, что с глубочайшей древности ритуалы сопровождался произнесением вслух определенных фраз, которые в силу их установившегося характера можно назвать формулами, — соединение действия и слова есть характерная особенность всякого ритуала. Как первоначально, до того, как ее начали писать, звучала формула, связанная с жертвоприношением, мы не знаем и никогда уже не узнаем, но, вероятно, не будет большой ошибкой предположить, что в основном ее смысл был аналогичен тому, что нам известно по более поздним надписям<sup>5</sup> [о жертвенной формуле см.: Barta, 1968; Lapp, 1986; также Gardiner, 1927 = 1950 = 1957-1, p. 170–173]. Жертвенная формула в староегипетской редакции говорит, что царь и кто-либо из богов (сперва *Jnrw*, затем также *Js.t-jr.t* и другие) дают умершему определенные блага.

Репертуар этих благ со временем расширился, однако основу его составляют продуктовые жертвы. Именно их перечень первоначально назывался «выхождением голоса» (*pr.t-hrw*), т. е. «произнесением вслух», «возглашением», и лишь позднее это название распространилось на весь комплекс благопожеланий, в том числе и не имеющих отношения к насыщению. Как видно по многочисленным изображениям ритуалов, жертвенную формулу по свитку папируса зачитывал *hr(j)-h(3)b(.wt)* — «жрец праздничных книг» (это, собственно, и было «возглашением»). Вместе [84] с формулой как ее продолжение зачитывались и списки жертв, в развитом Старом царстве включавшие до ста наименований; таким образом, рацион мертвого был весьма обширен.

Действенность жертвенной формулы объясняется представлением о *rn* и его соотношении с *k3*. Всякое название, в том числе и название продукта, есть имя обозначаемого, поэтому, когда в составе формулы перечисляются названия жертв, для адресата возникают их *rnw*. Поскольку, несмотря на некоторую разницу между Двойником-*k3* и Двойником-*rn*, они единичны, *k3* хозяина получает приемлемую для него пищу.

Этот способ кормления, будучи первоначально лишь составной частью ритуального, имеет тот же недостаток — он неизбежно преходящ. Когда невозможность вечного обеспечения культа становится очевидной, происходит перенос центра тяжести со жрецов, читающих за плату, на случайных посетителей некрополя, которые должны читать из чисто моральных побуждений. Для того, чтобы убедить прохожих читать жертвенную формулу, при V дин. ее начинают сопровождать формулой «обращения к живым» [см.: Garnot, 1938], в которой говорится, что чтение труда не составляет, но зато полезно и мертвым, и самим прохожим — они могут надеяться, что в будущем то же самое кто-нибудь сделает и для них.<sup>6</sup> Таким образом, всякий прохожий автоматически превращался в жреца<sup>7</sup> и культ становился более надежным,<sup>8</sup> но механизма действия жертвенной формулы это не меняло.

Жертвенная формула превратилась в самостоятельный способ кормления, отличный от ритуального, в тот момент, когда ее стали писать на стенах часовен.<sup>9</sup> Впервые это происходит в конце царствования *Snfr-w(j)* в мейдумской мастабе *R<sup>c</sup>(w)-h<sup>t</sup>p(.w)* [Petrie, 1892, pl. 13] (в несколько более ранней мастабе его брата *Nfr-m3<sup>c</sup>.t* формула еще отсутствует).<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Разумеется, речь не идет об организации материального обеспечения культа — начиная с IV дин. оно гарантировалось царем, а для более ранних времен это не засвидетельствовано.

<sup>6</sup> Чрезвычайно ярко последнее выражено в тексте поздней, уже птолемеевского времени стелы *T3-js.t* (ГМИИ I.1.b.270), где тезис об обоюдной пользе чтения повторен трижды [Hodjash, Berlev 1982, p. 191].

<sup>7</sup> В Старом царстве, когда профессиональное жречество еще не сложилось, это было особенно естественно.

<sup>8</sup> Точно так же и современный египтолог, во время своей работы читающий жертвенную формулу, тем самым невольно совершает жертвоприношение — в рамках египетских представлений система снабжения действует безукоризненно даже спустя тысячелетия после гибели породившей ее культуры.

<sup>9</sup> Тем не менее формулу и после этого тысячелетиями читали во время совершения ритуалов, а «обращения к живым» появились уже после того, как ее стали писать. Здесь, однако, нет ничего удивительного — в этом выражается одно из проявлений тенденции многократного дублирования, о которой как раз и идет речь.

<sup>10</sup> О датировке этих гробниц см.: [Bolshakov, 1991-2].

Для кого же она предназначалась в таком виде? [85]

На первый взгляд — для жреца *hr(j)-h(3)b(.wt)* как замена его свитку. Однако это не так: во-первых, масса изображений свидетельствует, что и во времена, когда формулу писали на стенах, жрец читал ее все-таки по свитку; во-вторых, и это самое главное, в некоторых гробницах списки жертв, связанные с формулами, находились на восточной стене<sup>11</sup> — чтобы читать по ним, пришлось бы поворачиваться спиной к ложной двери, а это было невозможно. Таким образом, формулы, написанные на стенах, предназначались не для жрецов, и, следовательно, читать их должен был Двойник хозяина гробницы, тем самым совершавший для себя жертвоприношение. В этом случае механизм действия формулы несколько более сложен, так как *rw* продуктов возникают благодаря зрительному (чтение), а не слуховому восприятию, но никакой принципиальной разницы с рассмотренными ранее представлениями здесь нет. Мы уже знаем, что поскольку зрение и слух в равной мере порождают образы увиденного и услышанного, они в этом отношении представляют собой единое чувство, условно названное выше (гл. 3, § 5) «внутренним зрением». Таким образом, все способы кормления основываются на том, что *k3* способен видеть внутренним зрением все то, что ему необходимо. Однако это лишь одно из проявлений универсального представления о зрении.

## § 2. Зрение как условие жизни

Получаемая Двойником при помощи зрения пища является необходимым условием его жизни. Однако жизнь без зрения невозможна не только потому, что слепота означает голод. Здесь мы имеем дело с инверсией представления о том, что существует все то, что человек видит, — то, чего человек не видит, не может существовать. Слепота есть небытие окружающего мира, невозможность действовать в нем, т. е. смерть; мертвый поэтому всегда мыслится как слепой. Лучшей иллюстрацией этого положения будет представление о соколообразном боге Летополя, которому одну из своих классических книг посвятил Г. Юнкер [Junker, 1942]. Этот бог носит два имени: *M-hnt(j)-jr.tj* и *M-hnt(j)-n-jr.tj*, которые означают «Тот, у кого во лбу глаза» и «Тот, кто без глаз во лбу». С присущей ему наблюдательностью Юнкер отметил, что когда бог носит первое имя, он описывается как живой, когда второе — как мертвый [ibid., S. 9; ср.: Brunner-Traut, 1975, S. 926–927]. Однако явно следующего отсюда вывода о зрении как условии жизни не сделали ни сам Юнкер, ни другие исследователи, обращавшиеся к его трудам. Зато широкое распространение [86] получило ошибочное предположение Юнкера о том, что *M-hnt(j)-jr.tj* / *M-hnt(j)-n-jr.tj* — это универсальный небесный бог, Weltgott, ведущее к мысли о существовании в Старом царстве практически монотеистических тенденций. Лишь Дж. Г. Гриффитс указал на необоснованность этой точки зрения [Griffiths, 1958, p. 192–193], тем самым сделав шаг к освобождению ядра идеи Юнкера от скрывающих его напластований, но при этом он выплеснул с водой и ребенка, заявив, что *M-hnt(j)-jr.tj* второго имени не имел, а встречающиеся написания с *n* перед *jr.tj* являются лишь вариантами единственного имени. Нельзя не признать, что это утверждение Гриффитса должным образом не доказано, и аргументы, приведенные Юнкером в пользу существования двух имен бога-сокола и, следовательно, представления об огромной роли зрения [Junker, 1942, S. 12–15], остаются в силе. В таком случае, для жизни необходимо выполнение двух условий, обеспечивающих зрение. Это, во-первых, наличие глаз, без которых человек слеп, и, во-вторых, присутствие света, без которого глаза беспомощны [ср.: Assmann, 1975, S. 56]. Выяснение смысла представлений, которые египтяне связывали с глазами и со светом, имеет принципиальнейшее значение.

<sup>11</sup> Например, *K3(j)-nfr(w)* (Г № 2150) [Reisner, 1942, fig. 260]; *Ssm(j)-nfr(w) I* (Г № 4950 = ГЛ № 45) [LD II, Bl. 28]; *Hnm(w)-htp(w)* (СМ № D-49) [Petrie H., Murray, 1952, pl. 17-1]; *Nfr-sSm-ptH/Ššj* (Саккара, без №) [Capart, 1907-2, pl. 101].

### § 3. Египетское представление о глазах

Представления о зрении как условии жизни, наиболее явно проступая в образе бога *M-hnt(j)-jr.tj / M-hnt(j)-n-jr.tj*, пронизывают всю египетскую культуру. Только они позволяют объяснить один из ключевых эпизодов египетской мифологии, когда убитый бог *Js.t-jr.t* «воскресает» благодаря тому, что его сын *Hr(w)* дает ему свой глаз.<sup>12</sup> Поскольку у убитого *Js.t-jr.t* оба глаза оставались на месте, передача ему глаза *Hr(w)* не была компенсацией физического недостатка, ведущего к слепоте. *Js.t-jr.t* был слеп, как всякий мертвый; с глазом *Hr(w)* он обретал новое, «искусственное» зрение. *Js.t-jr.t*, получивший глаз, «оживает», и это следует связывать, конечно, с тем, что он становится зрячим. Впрочем, «искусственный» характер этого нового зрения все-таки дает себя знать — по-настоящему живым *Js.t-jr.t* не становится, и поэтому слова «воскресение» и «оживление» не случайно стоят здесь в кавычках. Быть живым — значит, помимо прочего, быть включенным в мир живых; *Js.t-jr.t* же, хотя и обретает активность, в мир живых не возвращается, становясь царем мира мертвых. *Js.t-jr.t*, как это хорошо видно по тексту «Тяжбы *Hr(w)* и *Sth*», не присутствует в собрании богов, пребывая в своем царстве даже тогда, когда решается судьба его сына, и связь с ним осуществляется лишь [87] посредством писем (рCh. В. I, XIV:6–XV:10).<sup>13</sup> Таким образом, *Js.t-jr.t* оказывается «живым мертвецом», хотя и активным, но не выходящим за пределы своего мира. Для нас, однако, важно то, что, хотя бы и ограниченная, активность его (т. е. подобие жизни) обеспечивается зрением.

С конца Старого царства, когда всякий умерший стал приравниваться к *Js.t-jr.t*, история «воскресения» этого бога стала историей «воскресения» любого человека. Согласно представлениям о загробном суде, относящимся уже ко времени Нового царства, оправданного мертвого наделяет зрением сам *Js.t-jr.t*. В Книге мертвых, принадлежащей некой *Ntjwnj*, хозяйка изображена держащей в руке глаза и рот, которые она получила по приговору *Js.t-jr.t*, говорящего: «Дайте ей глаза ее и рот ее. Ведь сердце ее праведно» [Winlock, 1930, fig. 32 = Лапис, Матье, 1969, рис. 5]. Таким образом, наделение зрением (глаза), наряду с возможностью говорить и есть (рот), оказывается важнейшим условием будущей жизни. При этом, разумеется, новое зрение, как и у *Js.t-jr.t*, носит особый характер, что хорошо объясняет чисто практическую вещь — почему мертвых нельзя воскрешать при помощи ритуального воспроизведения истории *Js.t-jr.t*. Благодаря получению глаз, мертвый действительно прозревает и «оживает», т. е. обретает активность, но «оживает» он не для мира живых, что означало бы подлинное воскресение,<sup>14</sup> а лишь для мира мертвых. Понятно, что глаз *Hr(w)*, «ожививший» *Js.t-jr.t*, играет огромную роль в религии Египта и обыгрывается едва ли не во всех сюжетах, касающихся богов и царя [см.: Rudnitzky, 1956; Anthes, 1961]. Особенно важно то, что с ним были отождествлены жертвы, приносимые богам [Wb. I, S. 107:14]; таким образом, всякое жертвоприношение оказывалось давлением глаза, возможности видеть, т. е. жизни.<sup>15</sup> [88]




<sup>12</sup> Например: «Взял он / т. е. *Hr(w)* / глаз свой в руку свою. Дал он его тебе» (Руг. 579).

<sup>13</sup> Определенную роль здесь, конечно, играет и очень естественное для бюрократического государства представление о преимуществе письменного документа перед устным словом, но все же симптоматично, что письма пишут именно и только к *Js.t-jr.t*. Подтверждением такого понимания этого эпизода является то, что когда египтяне по той или иной причине хотели вступить в общение с мертвыми (главным образом с просьбой о защите и помощи), они пользовались совершенно аналогичным способом, известным с конца Старого царства, — писали письмо и помещали его в гробницу (публикации «Писем к мертвым» см.: [Gardiner, Sethe, 1928; Gardiner, 1930; Clère, Piankoff, 1934; Černý, Gardiner, 1957, pl. 80; Simpson, 1966; 1970; Guilmot, 1973]; см. также: [Guilmot, 1966]; новейшая сводка: [Grieshammer, 1975]). Как и *Js.t-jr.t*, мертвый в своем мире активен, но из мира живых выключен (хотя и может на него воздействовать), а потому непосредственное общение с ним невозможно, необходим посредник — письмо.

<sup>14</sup> В духе евангельского воскрешения сына вдовы в Наине (Лук. 1:11–17), дочери Иаира (Марк. 5:22–23; Лк. 8:40–56) и Лазаря (Иоан. 11:1–46).

<sup>15</sup> Мы не можем здесь касаться родственного с представлением о глазе *Hr(w)* представления об «анатомии» египетских божеств, имеющих отделяемые и самостоятельно действующие глаза, — оно чрезвычайно важно, но увело бы нас далеко от непосредственной темы исследования. Наиболее рельефно



Впрочем, все это примеры, имеющие конкретную мифологическую окраску. Гораздо показательнее и важнее наиболее общее и употребительное во все эпохи обозначение глаза. Первоначальное его название восходит к общесемитскому корню —  $\zeta n$  [Wb. I, S. 189], однако оно исчезло еще до сложения системы египетского письма, и единственное воспоминание о нем сохранилось в фонетическом значении  $\zeta n$  знака  (В-7 по Гардинеру [Gardiner, 1927 = 1950, p. 443; 1957-1, p. 451]). Его место заняло слово *jr.t*, однокоренное с глаголом *jrj* — «делать», которое, вероятно, можно понимать как «делатель». Оно несомненно связывает с глазами, со зрением, возникновение всего сущего. Интересно и важно также и присутствие в написании глагола *jrj* знака глаза . Э.Х. Гардинер видел здесь только фонетическое значение *jr*, полученное от идеограммы *jr.t* — «глаз», однако связь оказывается более сложной. Знак  входит в написание глагола как изобразительный намек на сущность этого слова и получает свое фонетическое значение отсюда. В таком случае наиболее глубинное значение глагола *jrj*, уточняемое графически, — «творить взглядом».

#### § 4. Ритуалы отверзания уст и очей

Наличие глаз — для зрения условие необходимое, но недостаточное; нужно, чтобы эти глаза были зрячими. Однако, когда речь идет об изображении, совершенно ясно, что его глаза ненастоящие и, следовательно, слепые. С этим борются при помощи наборных глаз для статуй и саркофагов, которые выглядят очень живо, но и этого явно мало. Здесь вступает в действие все то же отмеченное ранее противоречие между безжизненностью материала, из которого сделано изображение, и жизнью, которая с ним связана. Поскольку ясно, что во время изготовления изображение представляет собой лишь мертвое сырье, должен существовать момент, когда оно обретает качественно новые свойства. Эти свойства можно придать только ритуальным путем, а решающая роль зрения в представлении о Двойнике определяет характер ритуала. Если глаза у изображения ненастоящие, незрячие, их нужно сделать настоящими, функционирующими, их нужно «открыть». Точно так же для того, чтобы изображение могло есть, следует «открыть» его рот.<sup>16</sup> [89]

Это и проделывалось при помощи комплекса ритуалов *wꜣ(j).t r3 jr.tj* — «отверзание уст /и/ очей». Сложение его относится по крайней мере к Старому царству — отдельные обряды зафиксированы еще Текстами пирамид [Otto, 1960-2, S. 4–6] и другими царскими текстами, например Палермским камнем (vs., 4:3) и юбилейной надписью *Pꜣꜣꜣ I* (CG 1747) [Urk. I, S. 114:11]. Совершался он и в гробницах частных лиц [Otto, 1960-2, S. 6–8], и хотя в Старом царстве упоминания этого редки, самое раннее из них находится в одной из первых часовен с изображениями, у *Mtn* [LD II, В1. 4–5]. Материальным свидетельством отверзания в столичных и провинциальных частных староегипетских гробницах являются находки целого ряда наборов инструментов (их известно уже 27 экземпляров), участвовавших в обрядах [Boston, 1988, p. 80–81, cat. no. 11].<sup>17</sup>

Лучше всего зафиксировано отверзание у статуй. Оно совершалось сразу же после окончания изготовления статуи непосредственно в мастерской, называвшейся *ḥ(w).t-nb(w)* — «двор золота» [Wb. II, S. 238: 16–18].<sup>18</sup> Содержание ритуала наиболее полно отражено в его новоегипетских изображениях и надписаниях к ним. Порядок и смысл ритуальных действий

---

отразившееся в новоегипетской «Книге Коровы» [Naville, 1876; 1885] и в позднем, но имеющем древние корни сказании о возвращении богини *Ḥ(w).t-ḥr(w) / Tfnw.t* из Нубии [Junker, 1911; West, 1969], это представление универсально и касается самой сути воззрений египтян на природу божества.

<sup>16</sup> Совершенно аналогичное представление касалось и мумии — ее глаза и рот не функционируют, и их также требуется «открывать».

<sup>17</sup> Правда, поскольку в южной Саккаре два таких набора [Jequier, 1929, fig. 72, 137] были найдены *in situ* в погребальных камерах, использовались они скорее всего в ритуалах над мумией. Этот аспект «отверзания» детально рассмотрен в двух прекрасных статьях Э.М. Рот [Roth, 1992; 1993] (с которыми, впрочем, автор не согласен концептуально).

<sup>18</sup> О смысле названия «двор золота» см.: [Берлев, 1979, с. 53].



все еще не истолкованы однозначно; установлению их посвящен ряд работ, последняя из которых принадлежит Э. Отто [Otto, 1960-1, 2]. Отто детально реконструировал порядок сцен и свел отдельные сцены (он насчитывает их 75), разбросанные по разным гробницам, в единую систему [Otto, 1960-2, S. 8–10]. С отверзанием сочеталось множество других ритуалов, прежде всего многократные очищения, каждения и жертвоприношения, так что в Новом царстве возникла громоздкая процедура, перенявшая название своей центральной части — «отверзание уст /и/ очей».<sup>19</sup> С точки зрения египтянина, бессмысленно говорить о более или менее важных ритуалах — действенность культа состоит в выполнении в равной мере всех обрядов, однако мы можем выделить ядро, игравшее определяющую роль, к которому со временем присоединялись уже вторичные действия.

Само отверзание, взятое помимо вспомогательных обрядов, заключалось в том, что жрец касался глаз и рта статуи теслом *dwn-rʿ*, теслом *nwʒ*, теслом *ntr.tj* (сцена 26 по Отто), жезлом *wr.t-hkʒ.w*, который, видимо, [90] восходит к форме тесла (сцена 27), резцом *mddf.t* (сцена 32), жезлом в виде пальца (сцена 33), причем действия эти сопровождалось диалогами жрецов, имеющими мифологический характер и восходящими к истории «воскресения» *Js.t-jr.t*. Характерно, что участвующие в отверзании предметы, за исключением последнего, являются орудиями, которыми работал египетский скульптор, или их имитациями, а сами ритуалы в таком случае — имитацией завершающего этапа изготовления статуи, прорезания глаз и рта. М.Э. Матье полагала даже, что эти действия ритуалами не имитировались, а действительно проделывались во время их совершения [Матье, 1958-1, с. 351]. Это предположение прекрасно согласуется с древнейшей мыслью о неразрывности всякой работы и ритуала, и, в додинастике, когда труд скульптора был менее квалифицированным, дело скорее всего обстоит именно так — ритуалы и реальный процесс завершения или даже всего изготовления статуэтки могли составлять единое целое, жрец и мастер в это время могли быть объединены в одном лице, как это известно по многочисленным этнографическим параллелям. Иначе было в династические эпохи с их высоким взлетом искусства и выделением художественного труда в самостоятельную и, в свою очередь очень специализированную сферу деятельности. Нам, правда, известно некоторое количество скульпторов, занимавших одновременно и жреческие должности [см.: Матье, 1947-2, с. 54–95], но это все-таки случаи исключительные, и совершенно ясно, что огромное большинство жрецов профессиональными навыками скульптора не обладало. Поэтому, хотя во время отверзания его участники и переодевались в одежду ремесленников (сцена 11), они лишь имитировали их работу, прикасаясь к статуе соответствующими инструментами, но не более того. Есть и еще один аргумент против предположения о завершении статуй во время ритуалов. Тщательность моделировки глаз и рта (причем не только у шедевров, но и у статуй среднего качества) требовала кропотливой и долгой работы, выполнить которую во время отверзания было просто нереально; в случае использования твердого камня дополнительное время должна была занимать и окончательная шлифовка поверхности. Даже просто поместить в заранее прорезанную глазницу вставной наборный глаз не так-то легко — почти обязательно понадобятся какие-то поправки, а ведь после окончания ритуалов всякое вмешательство скульптора уже исключено. Тем не менее ритуалы отверзания действительно завершали процесс создания статуи, причем воспринимались они точно таким же практическим действием, как сама работа скульптора, качественно от нее не отличающимся. Мы не видим разницы между статуей, прошедшей отверзание, и статуей, отверзанию не подвергавшейся, ибо ритуалы не изменяют ее внешности; для египтянина же разница была принципиальной. Ведь дело не в том, чтобы глаза или рот были завершены в смысле бытовом, ремесленном, художественном, а в том, что, даже будучи законченным [91] художником, они остаются незавершенными окончательно без ритуала. Поэтому, проделывая отверзание, жрец, даже не изменяя ничего во внешности статуи, все равно переводил ее в новое качество, изменял ее сущность — раньше она была неживым

---

<sup>19</sup> В более раннее время ритуалы собственно отверзания были, видимо, отделены от прочих ритуалов, направленных на кормление статуи, и выступали в чистом виде [Otto, 1960-2, S. 1].

материалом, теперь же обрела связь с Двойником, и о ней надлежало заботиться, как о живом человеке, — кормить, поить и т. д.<sup>20</sup>

По вполне понятным причинам ритуалы отверзания у настенных изображений известны гораздо хуже: египетский художник мог показать на плоскости действия со статуей, с объектом, имеющим объем, но не мог дать изображение плоского изображения — этого не допускала существовавшая система пространственных построений. Староегипетские свидетельства существования отверзания уст и очей настенных изображений автору неизвестны, в более же позднее время они появляются.

Очень характерна в этом отношении абидосская стела-кенотаф *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t* времени *Jnm-m-h3.t III* [Blackman, 1935, pl. 1]. На ней дважды говорится, что «открыто лицо» (*wn hr*) хозяина стелы: «Открыто лицо... /следуют титулы/ *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t*, /чтобы/ видел он красу /бога/ *Wp(j.w)-w3.wt* во время процессии его доброй, /когда/ он идет в мире в свой дворец радости...»; «Открыто лицо... /следуют титулы/ *Nb(w)-pw-z-n(f)-wsr.t*, /чтобы/ видел он /бога/ *Js.t-jr.t*, /когда/ он делается правогласным в присутствии двух Девяток богов, /когда/ мирен он во дворце своем, /когда/ довольно сердце его вечно...» (имеются в виду ритуалы, совершавшиеся в абидосском храме). Выражение «открывать лицо» синонимично выражению «отверзать уста и очи» [ibid., p. 2, note 5], так что речь в этих надписях идет об интересующем нас ритуале. Особенно же они важны тем, что сделаны не в гробнице, где был похоронен *Nb(w)-pw-z-n(j)-wsr.t*, а на кенотафе, расположенном в Абидосе, так что видеть храмовые мистерии могли лишь изображения на кенотафе, а не сам его умерший владелец, который скорее всего никогда в Абидосе и не бывал [ibid., p. 5].

В общем, видимо, никакой существенной разницы между скульптурами и плоскими изображениями в отношении отверзания не было; неизбежные частные различия не принципиальны. Впервые факт этого сходства установил на материалах надписей поздних храмов Г. Юнкер, заметивший, что представления о гробничных статуях и храмовых рельефах имеют общую основу [Junker, 1910, S. 6–7]. Позднее Э.М. Блэкмен и У. Фэйрмен пришли к аналогичным и даже более значительным выводам. [92]

Они установили, что, согласно текстам храма в Эдфу, обряды отверзания совершались над каждым изображением в храме и их совокупность составляла «отверзание уст "Трона-Защитника-Своего-Отца" /т. е. эдфусского храма/» [Blackman, Fairman, 1946, p. 84–85, 90].

Таким образом, отверзанию подвергались все объемные и плоские изображения, участвовавшие в храмовом и в гробничном культе. Резонно будет задать вопрос о том, как обстояло дело с другими изображениями: считались ли они также «живыми», т. е. связанными с *k3*, или же среди них были и заведомо «мертвые»? Отчасти ответить на него позволяет склеп царицы *Htp-hr.s I*, матери *Hw(j).f-w(j)*, — один из замечательнейших староегипетских памятников, уникальный тем, что это единственная погребальная камера, где сохранился нетронутым столь богатый инвентарь. В составе этого инвентаря есть несколько предметов с изображениями самой *Htp-hr.s I* [Reisner, Smith, 1955, fig. 30 + pl. 14; fig. 40 + pl. 28-a, 29-a, 35-6] и ее мужа, царя *Snfr-w(j)* [ibid., fig. 29-6 + pl. 11-e] — и это во времена *Hw(j).f-w(j)*, когда изображения исчезают из часовен, а в погребальных камерах их боятся как огня (и будут бояться еще два с половиной века), да к тому же еще в гробнице царицы, где все правила должны были соблюдаться особенно тщательно! Видимо, именно этих изображений *Htp-hr.s I* могла не опасаться, так как они считались безопасными, мертвыми. Причина же этого в том, что вещи, на которых они сделаны, использовались *Snfr-w(j)* и *Htp-hr.s I* в быту, а не предназначались специально для погребального инвентаря. И если над всеми гробничными изображениями ритуалы отверзания совершались обязательно, то бытовые предметы, конечно же, обходились без этого. В результате изображения на них

<sup>20</sup> Обряды, сходные с египетским отверзанием уст и очей, совершались над статуями и в Месопотамии [Blackman, 1924-2]. Некоторые различия в том, как совершался ритуал, не скрывают сходства в том, что он означал. Смысл его был явно аналогичен — сделать мертвое в процессе изготовления изображения «живым» (ср. также некоторые собранные М.Э. Матье африканские этнографические параллели: [Матье, 1958-1, с. 357–362]).

«жизнью» не обладали и, соответственно, были безопасными (но зато и бесполезными). К сожалению, практически во всех других погребальных камерах Старого царства инвентарь либо разграблен, либо слишком беден. Однако несомненно, что многие вельможи брали с собой в гробницу любимые вещи с изображениями — а в том, что таких предметов было немало, можно убедиться по свидетельствам более поздних эпох.

Таким образом, существовала значительная группа заведомо «мертвых» изображений на бытовых вещах — ведь абсурдно было бы предполагать, что отверзание совершалось, например, над картинкой на ларце для одежды. Эти исключения как нельзя лучше согласуются с тем, что египтяне, как мы уже убедились, жизнь Двойника, связанную с изображениями, обязательно подтверждали ритуалами отверзания.

## § 5. Представления о свете

Огромное внимание, уделявшееся в египетской онтологии зрению, предопределило и значение представлений о свете (собственно говоря, это представления одного порядка, которые можно разделять только [93] условно) — свет есть непременно условие зрения, темнота же есть невозможность видеть, слепота.

Очень характерно в этом отношении то, что обряды отверзания совершались рано утром, при восходе солнца. Вероятно, наиболее раннее свидетельство этого дает стела *Hnt(j)-m-smj.tj* (ВМ 574), датированная временем *Jmn-m-h3.t II* [British Museum, 1912, pl. 8–9]. В перечне титулов ее владельца указано, что он был «руководителем большим (*hrp ʿ3*) во "дворе золота", /когда/ рождается бог на рассвете (*m nhrw*)». Под «богом» здесь можно понимать только изготавливаемую в мастерской статую (об обозначении изображения словом *ntr* см.: [Spiegelberg, 1930]), а «рождение» есть ее завершение [Sethe, 1914] — конечно, в сочетании с ритуалами отверзания, без которых она оставалась незаконченной и, следовательно, «нерожденной». Таким образом, статуя обретала возможность видеть, свое внутреннее свойство в тот момент, когда вокруг появлялся свет — внешнее условие видения; действенность ритуала тем самым усиливалась, тем более что именно с первым утренним светом по контрасту с ночной тьмой особенно тесно связывались представления о животворности (см. ниже). Еще красноречивее слова на новоегипетской стеле МСВ 1922: «Твои уста отверзты /и/ твоим членам дано быть чистыми перед лицом /бога/ *Rʿ(w)*, когда он восходит» [Kminek-Szedlo, 1895, p. 196–197; Curto, 1961, tav. 52] — здесь отверзание совершенно явно связывается с появлением на небосклоне солнца-*Rʿ(w)*.

Не случайно главенствующее место в египетском пантеоне во все эпохи занимали солнечные божества<sup>21</sup> — первенство обеспечивал их характер светоносного начала, во всемирных масштабах дарующего зрение, а, следовательно, и жизнь. Так, согласно гелиопольской космогонии, началом мира было появление из первобытного хаоса солнечного бога (*Jtm* (например, Руг. 1040)).<sup>22</sup> Эта роль солнечных божеств хорошо отразилась во многих гимнах, и особенно ярко — в амарнском гимне богу *Jtn*, начертанном в гробнице *Jjj* (в ту пору еще придворного) [Davies, 1908, pl. 27]. Ночная темнота описывается здесь как смерть: «/Когда/ упокаиваешься ты на западном небосклоне, земля во мраке, в разновидности смерти»<sup>23</sup> (стк. 3). В темноте господствуют враждебные человеку силы: «Львы все выходят из логов своих /букв.: "из логова своего"/, змеи все — жалят [94] /букв.: "кусают"/ они»<sup>24</sup> (стк. 4), — а спящие люди оказываются совершенно беспомощными:

<sup>21</sup> Когда политические события выдвигали на первое место богов, не имевших солярного характера (фаюмский *Sbk* в Среднем царстве, фиванский *Jmn* в Новом), они сразу же отождествлялись с *Rʿ(w)* и тем самым превращались в солнце.

<sup>22</sup> В данном случае для нас неважно, что первоначально (*Jtm* был хтоническим божеством, божеством первобытного холма (Руг. 1587), — главное, что ко времени сложения Текстов пирамид он уже был переосмыслен как солнце.

<sup>23</sup> Это место обычно переводят «в подобии смерти», однако использованное здесь слово *shr* сильнее; речь идет не о подобии, а об одном из видов смерти.

<sup>24</sup> Чрезвычайно характерно упоминание в этом контексте змей, свидетельствующее о гораздо большем,

«Не видит глаз другого /человека/ /букв.: "второго своего"/. Если взять вещи, которые под головами их, /то/ не узнают они /об этом/» (стк. 3). Рассвет же, описываемый далее, означает надделение жизнью всего в мире, причем первое, что говорится о делах солнца после восхода, это: «Изгоняешь ты тьму» (стк. 4), так что последующее оживление мира оказывается следствием освещенности.<sup>25</sup> Глубоко личное и любовное отношение к своему богу, появившееся впервые при *3h(j)-n(j)-jtn*, подобного которому мы не знаем в предшествующие эпохи, создает яркую образность гимна, выделяющую его среди аналогичных сочинений. Эту образность современный человек склонен принимать за метафоричность, однако здесь проявляются лишь очень традиционные и хорошо известные по другим текстам представления, только получившие новую эмоциональную окраску.

Весь Египет залит ярким солнечным светом, но в часовни гробниц и храмов, где в нем особая надобность, он не проникает из-за отсутствия окон; настенные изображения и статуи пребывают в темноте. Эти помещения необходимо было освещать искусственно, хотя бы на время совершения ритуалов. Для этой цели использовались факелы и светильники. Свидетельства староегипетских памятников на сей счет косвенны, и хотя ясно, что и в это время без искусственного освещения не обходились, более конкретные сведения дают лишь последующие эпохи [см. сводку: Fischer, 1977-1]. Так, сиутский номарх *Df3(j)-h(°)p(j)* времени *Z-n(f)-wsr.t I*, знаменитый договорами со жрецами относительно обеспечения своего культа (библиографию см. гл. 5, § 2), в этих договорах специально оговаривает, где и когда перед его статуями должен возжигаться свет, а также особо упоминает обеспечение ламп фитилями (стк. 296–301, 305–318). Аналогичные данные есть и для храмовых ритуалов, повседневных [Nelson, 1949, p. 321–325] и праздничных [ibid., p. 336–341].

Однако осветить часовню факелами или лампами можно лишь на время служб; с постоянной темнотой в отсутствие людей таким образом справиться было так же невозможно, как невозможно было обеспечить вечный культ. И здесь египтяне пошли по тому же самому пути, который позволил им компенсировать временность культа, — по пути дублирования реальных действий разного рода заменителями. Наиболее очевидна [95] следующая замена — раз светильник не может гореть вечно, его следует заменить его вечным изображением. Поэтому в инвентаре староегипетских гробниц наряду с настоящими светильниками (например, СЖ № М.ХІІ [Jéquier, 1929, fig. 92]) встречаются их модели (например, СЖ № М.ІV, М.ІХ [ibid., fig. 27, 70]) и статуэтки, изображающие пламя (например, у *Dr-sm3t* [Hassan, 1941, fig. 13-a, pl. 3–3]).<sup>26</sup>

Имелся и другой способ дублирования. Из Дахшура происходит каменная подставка для факела *tk3*, изготовленная для часовни необнаруженной пока гробницы *Zšnw* времени позднего Среднего царства (датировка: [Fischer, 1977-1, S. 81, Anm. 7]). Вокруг гнезда для факела помещена надпись [Fakhry, 1961, fig. 385], в которой факел отождествляется с глазом *Hr(w)* (стк. 1–2). Благодаря свету факела «дано тебе /т. е. умершему/ небо, дана тебе земля, даны (тебе) Поля тростников /т. е. загробный мир/ в ночи этой доброй» (стк. 7–8). Характерно, что вечная ночь смерти становится для умершего «доброй» благодаря свету — он обретает зрение и, соответственно, все то, что видит.<sup>27</sup> При этом свет факела должен быть вечным: «Да будет прочен (*rwd*) факел, как прочен *rn* /бога/ (*Jtm*)» и других божеств — *Šw*, *tfnw.t*, *Gbb*, *Nw.t* (стк. 12–18). Упоминания прочности *rn* в текстах довольно распространены

---

чем простое бессилие человека перед природой. Змеи — существа первобытного хаоса, в котором еще не было света, и их появление приравнивает ночную тьму именно к этому древнему хаосу без солнца (мы назвали бы это состояние полным небытием, для древнего же человека такая абстракция была невозможна).

<sup>25</sup> Характерно, что гимны источником жизни всегда называют солнечный свет, но не тепло, о котором в жарком Египте говорить не приходилось.

<sup>26</sup> Они входят в состав инвентаря погребальной камеры, однако это различие для нас сейчас неважно, ибо свет был необходим и там.

<sup>27</sup> Та же идея несколько по-другому, но в целом очень похоже отразилась в бронзовой подставке для факела из гробницы *Twt-ḥj-jmn* (Каир, JE 63254) [Carter, Mace, 1927, Taf. 60; Hildesheim, 1976, Nr. 61]. Она представляет собой персонифицированный иероглиф жизни *ḥj*, в руках у которого находится собственно держатель факела.



и восходят еще к Текстам пирамид (Руг. 1660–1670). Встречаются они и в гробницах Нового царства [см.: Fakhry, 1961, p. 63] и, главным образом, в позднем сочинении, приходящем на смену Книге мертвых, носящем название «Да будет прочен мой *rn*».<sup>28</sup> Эти упоминания были хорошо известны, но до находки подставки для факела *Zšnw* смысл их оставался неясен. Теперь понятно, что прочность *rn* обеспечивается наличием света, а все тексты, где такие упоминания встречаются, направлены на его создание.

Очень интересное свидетельство дает также первая история демотического цикла о царевиче *Hʿ(j)-m-w3s.t*. Мудрец *Hʿ(j)-m-w3s.t* ищет в древних гробницах мемфисского некрополя написанную богом *Dhw.tj* магическую книгу, дающую своему владельцу неограниченную власть над миром, и наконец находит ее в гробнице волхва *N(3)-nfr-k3-ptḥ*. При помощи своих заклинаний *Hʿ(j)-m-w3s.t* побеждает *N(3)-nfr-k3-ptḥ*, защищающего книгу, и, едва при этом не погибнув, овладевает желанным свитком. Когда [96] после этого он покидал гробницу, «свет шел перед ним /и/ темнота<sup>29</sup> следовала за ним», а жена *N(3)-nfr-k3-ptḥ* сетовала о наступлении мрака (Ch. I, IV:34). Когда же *N(3)-nfr-k3-ptḥ* своими волхованиями вынудил царевича возратить книгу и тот пришел с ней в гробницу, то он увидел, что «как будто /бог/ *Rʿ(w)* был во всей этой гробнице» (Ch. I, VI:2). Несомненно, что свет в обители *N(3)-nfr-k3-ptḥ* создавал свиток, на который посягнул царевич.

В силу особого назначения книги «Да будет прочен мой *rn*» и книги заклинаний *Dhw.tj* порождение ими света неудивительно, однако мы имеем здесь дело с проявлением гораздо более общего представления. Когда читается какой-либо текст, оживают Двойники-*rn.w* упомянутых в нем объектов — читатель или слушатель представляет их себе, видит их своим «внутренним зрением», а возможность видеть равна освещенности. В полном соответствии с тем, что мы уже знаем о египетской интерпретации «внутреннего зрения», это свойство человеческого сознания превращается в свойство текста — текст оказывается порождающим свет. Выше (гл. 3, § 5) уже говорилось, что всякий текст есть создание Двойников (*k3.w* и *rn.w*), теперь же мы видим, что жизнь этих Двойников гарантирована самой природой текста. Становится понятной и египетская вера в сверхъестественную силу письма, когда все написанное считается сущим — иначе и быть не может, раз текст порождает Двойников и обеспечивает их существование.

Благодаря этому Двойник хозяина гробницы даже в темноте может читать жертвенную формулу и тем самым насыщаться. Сочетание всех перечисленных и взаимоперекрывающихся способов освещения (факелы и лампы, их модели, формула прочности *rn*, природа написанного текста) не оставляет уже никаких сомнений в том, что жизнь его будет полноценной.<sup>30</sup>

## § 6. Представление об *3ḥ* и зрение

Непосредственное отношение к тематике настоящей главы имеет и *3ḥ* — одна из важнейших категорий, при помощи которых описывается посмертное существование. До недавнего времени *3ḥ* оставался загадкой перспективы разрешения которой выглядели очень расплывчато. Эта ситуация с проблематикой *3ḥ* была подтверждена обширной новейшей работой, специально посвященной данной категории [Englund, 1978], которая, несмотря на тщательный анализ контекстов упоминаний *3ḥ*, так и не смогла сдвинуть дело с мертвой точки. [97]

Причина этого заключается в том, что *3ḥ* традиционно принято рассматривать как категорию того же порядка, что и *k3*, *rn*, *b3* и некоторые другие, описывающие сущность

<sup>28</sup> Вошедшее в литературу понимание названия книги как «Да процветает имя мое» («Que mon pot fleurisse») основано на ошибочном понимании первым издателем [Lieblein, 1895] слова *rwḏ*.

<sup>29</sup> Характерно, что слово «темнота» написано с детерминативом, связывающим его с семантикой смерти — ( ).

<sup>30</sup> Это вечное присутствие света отразилось в возможности именовать храмовую или гробничную часовню *ḥd* — «светлая» [Wb. III, S. 209:1–8].



человека. При этом не обращается должного внимания на играющее определяющую роль отличие: если *k3*, *rn* и *b3* есть изначальные проявления человека, то в *3h* он превращается, причем только после смерти и ритуальным путем — при помощи ритуала *s3h*, «превращение в *3h*». В трактовке *3h* большое место отводится его связи с корнем *3h*, «быть светлым» [Wb. I, S. 13–18], откуда вытекает его понимание как «Verklärter», «esprit lumineux» и т. д.,<sup>31</sup> явно связанное с европейскими представлениями о светящихся привидениях, но не находящее подтверждения в египетских памятниках.

Лишь недавно был предложен принципиально новый подход к проблеме *3h* [Hodjash, Berlev, 1982, p. 72, note *h*], разрешающий ее в основном, хотя многие специальные моменты еще требуют доработки и объяснения. Основывается он на качественно ином осознании связи *3h* со светом: *3h* — это действительно «Светлый», однако речь идет не о свете, излучаемом неким призраком, а о внутреннем свете, внутренней освещенности этого существа, т. е. о его зрячести. Такое словоупотребление вполне естественно — если внешним по отношению к человеку условием зрения является свет, то и его внутренняя возможность видеть также должна объясняться наличием света, только особого, внутреннего.

Поскольку в *3h* превращаются после смерти, а свет и зрение означают жизнь, *3h* представляет собой обозначение мертвеца, характеризующее его как обладающего какой-то потусторонней жизнью. Сущность ее хорошо раскрывается известным по множеству настенных изображений ритуалом *s3h* — «превращение в *3h*». Ядро ритуала заключается в зачитании жрецом жертвенной формулы и сопровождающего ее списка жертв. Слыша названия продуктов, Двойник обретает их *rnw*, но, поскольку в силу специфики «внутреннего зрения» основа категорий *k3* и *rn* идентична, одновременно он и видит эти продукты. Таким образом, ритуал *s3h* дает мертвому зрение через слух и гарантирует ему сытость в его инобытии.

Чтение жертвенных формул возможно лишь в том случае, когда имеется оборудованная гробница с изображениями и с установленным культом, поэтому в конечном счете *3h* — это мертвец, при жизни позаботившийся о создании такой гробницы. Ритуал *s3h*, как и ритуалы отверзания, направлен на создание ему нового, «искусственного» зрения, только достигается это другим путем.

## § 7. Формула ушебти и зрение

Статуэтки-ушебти являются самой массовой (за исключением скарабеев) категорией египетских памятников, ими переполнены запасники [98] музеев, им посвящено немало специальных исследований,<sup>32</sup> однако один принципиальнейший момент до сих пор остается незамеченным. Объяснить его можно только с позиций установленного в настоящей главе, поэтому мы не имеем права пройти мимо проблемы ушебти, хотя хронологически она очень далека от наших материалов.

На ушебти обычно пишется формула, говорящая, что статуэтка будет заместителем своего владельца на «царских работах» того света, которых египтяне стремились избежать (идея этих загробных «царских работ» принадлежит к иному кругу представлений, по сравнению с рассматриваемыми нами, но см. гл. 8). Значение формулы ушебти в целом вполне понятно, однако все еще неясно, что обеспечивает ее действенность, что сообщает активность мертвой статуэтке.

С конца II Переходного периода [ibid., p. 131] формула ушебти начинается словами «*shd* + *Js.t-jr.t* + имя владельца». Обозначение умершего как бога *Js.t-jr.t* для этого времени совершенно естественно и не требует никаких комментариев; проблема состоит в понимании слова *shd*, являющегося каузативом от *hd* — «быть белым, светлым» [Wb. III, S. 206–208 Wb. IV, S. 224–226]. В зависимости от того, какое значение *shd*, исходное или вторичное, принимается исследователями, все существующие концепции распадаются на две группы.

<sup>31</sup> Однако ср.: [Friedman, 1985].

<sup>32</sup> Новейшая работа [Schneider, 1977]; в ней же подробный анализ предшествующих теорий.

В свое время У.М.Ф. Питри предположил употребление вторичного значения «to instruct» [Petrie, 1935, p. 6] (в русском языке хорошее соответствие, передающее корневую связь со светом, — «просвещать» в смысле «обучать», «разъяснять»). При такой трактовке формула оказывается наставлением, которое хозяин адресует статуэтке с тем, чтобы объяснить ей ее обязанности. Сейчас эта теория имеет мало приверженцев, так как в таком значении слово *shd* для религиозных текстов нехарактерно [Schneider, 1977, p. 132].

Другая группа теорий понимает *shd* буквально; тогда речь в формуле должна идти о свете, получаемом или излучаемом самим ушебти (или его хозяином, что в конечном счете одно и то же).<sup>33</sup> Будучи свободными от недостатков идеи Питри, все эти теории в той же мере, что и она, не затрагивают самого принципа функционирования формулы ушебти. А ведь именно изложения этого принципа мы вправе ожидать от первых, ключевых слов формулы.<sup>34</sup> [99]

Между тем здесь имеется полная аналогия уже хорошо известному нам представлению. Речь идет, конечно же, не о какой-то внешней освещенности, а о внутреннем свете, о возможности видеть, дающей жизнь. Благодаря написанной на нем формуле ушебти становится зрячим, т. е. «живым», активным, способным выполнять возлагаемые на него обязанности. Таким образом, начало формулы следует читать «просветлен *Js.t-jr.t* такой-то», понимая, что это просветление означает наделение зрением, ради которого и была введена формула ушебти.<sup>35</sup>

## § 8. Представление о картуше

Существующие в тесной взаимосвязи представления о зрении и свете — тема безграничная, поэтому обратимся еще лишь к одному проявлению этой взаимосвязи — к представлению о картуше, овальной рамке, в которую заключаются имена царей<sup>36</sup> [Kaplony, 1980-3; Beckerath, 1984, S. 34–37].

Впервые окружать свое имя картушем стал *Snfr-w(j)*,<sup>37</sup> и у него картуш уже имеет свой классический вид двойной вытянутой петли, сохраняющийся на протяжении всей последующей истории Египта. Однако вытянутость эта объясняется лишь необходимостью охватывать картушем довольно длинные имена [Gardiner, 1927=1950=1957-1, p. 74]; когда же его изображают как таковой, без имени внутри, он представляет собой круглую петлю  $\bigcirc$ ; такую же форму имеет и иероглиф «картуш» [Gardiner, 1927=1950, p. 507, V-9; 1957-1, p. 522, V-9]. Первичность кольцеобразности картуша подтверждается и тем, что именно в этой форме он встречается до превращения в рамку для царского имени. Первое известное его изображение находится на деревянном обломке из Абидоса, на котором упомянут царь I дин. *Dn* [Petrie, 1901-1, pl. 7–12]. [100]

---

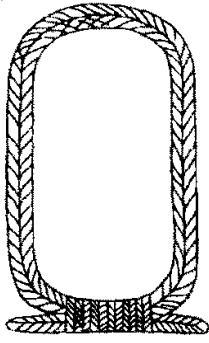
<sup>33</sup> Обзор мнений см.: [Schneider, 1977, p. 132].

<sup>34</sup> Традиционное нежелание искать механизм действия формулы настолько сильно, что оно само становится фактором, определяющим направления, по которым идут исследователи. Так Г. Шнайдер был вынужден отказаться от обычной оценки *shd* как инфинитива или формы *sdm.f*— «освещен *Js.t-jr.t* такой-то» т. п., так как «это означало бы, что последующее заклинание предназначено только для достижения этой цели» [Schneider, 1977, p. 133]. Такая позиция привела его к пониманию *shd* как субстантивированного причастия, служащего эпитетом — «giver of life» [ibid.].

<sup>35</sup> Это очень похоже на представление об *zh*, с той лишь разницей, что там «просветлен» сам человек, а здесь его заместитель-ушебти.

<sup>36</sup> Термин «картуш», введенный на заре египтологии французскими учеными, явно неудачен, так как вызывает у европейца ненужные ассоциации, и уже давно его предлагают заменить на «царское кольцо» («Konigsring» и т. п.). В настоящей книге сохранено традиционное название «картуш» для обозначения овальной рамки вокруг царского имени, а «кольцом» называется ее исходная круглая форма. Разумеется, такое разделение чисто условно и отражает лишь внешнее различие, так как в конечном счете кольцо и картуш идентичны.

<sup>37</sup> Попытки доказать, что первые картуши появляются уже при II дин. (у *Nfr-k3-zkr* [Kaplony, 1977, S. 12]) или при III дин. (у *Nb(w.j)-k3(j)* [Müller, 1938, S. 33]), судя по всему, некорректны [Beckerath, 1984, S. 50, Anm. 13; S. 51, Anm. 1].



О происхождении кольца  $\bigcirc$  спорят. В свое время Г. Жекье считал его усеченной формой знака жизни  $\text{𓌗}$  [Jéquier, 1914, p. 142]. Этот вывод, основывающийся на совершенно верном наблюдении о взаимозаменяемости  $\bigcirc$  и  $\text{𓌗}$  в ряде символических композиций (см. ниже), не находит никаких подтверждений. Во всяком случае, несомненно, что картуш изображает кольцо, свернутое из веревки. Именно так выглядят картуши *Snfr-w(j)* из склепа его жены *Htp-hrs I*, принадлежащие к числу самых ранних. В надписях на стойках балдахина *Htp-hrs I*, отличающихся большой тщательностью и проработкой мельчайших деталей, и картуш с именем царя, и кольца в когтях небесных коршуниц показаны как веревочные, что подтверждается передачей отдельных прядей веревки [Reisner, Smith, 1955, pl. 8].

Смысл картуша состоял, видимо, в том, чтобы при помощи завязанной вокруг написанного имени царя веревки защитить его от внешней опасности или угрозы распада; кольцо  $\bigcirc$ , вероятно, изначально было веревочным узлом-оберегом. Во всяком случае именно как оберег картуш (вытянутое кольцо) изображен на шеях статуи *ʿnfr.w* (III дин., Louvre A.39 [Weill, 1908, pl. 2]) и фигуры *Jj-nfr* на его дахшурской ложной двери начала IV дин. [Staehelin, 1966, Abb. 10, 23]. Однако уже очень рано кольцо  $\bigcirc$ , и картуш получили также и солярную интерпретацию, не имеющую отношения к первоначальной. Скорее всего форма кольца восходит к знаку  $\text{𓌗}$ , *šn* тем более что и первоначальное название картуша также *šn* [Schafer, 1896, S. 167; Wb. IV, S. 488]. Таким образом, он легко мог превратиться в изобразительный намек на глагол *šnj* — «окружать», который часто употреблялся для обозначения суточного движения солнца [Wb. IV, S. 489:4]. Тогда внутри этой орбиты оказывается заключенным весь мир,<sup>38</sup> и картуш выражает идею господства над ним царя-солнца [Gardiner, 1927=1950=1957-1, p. 74].

Но и этим не исчерпываются древние интерпретации картуша. Поскольку понимание кольца как орбиты солнца придало ему солярный характер, вполне естественные ассоциации вели к интерпретации его уже как солнечного диска. Традиция кольца-солнца зародилась, видимо, в связи с появлением в начале Среднего царства идеи божества солнечной диска *Jtn*<sup>39</sup> и оказалась очень живучей — ее проявления встречаются вплоть до Позднего времени. [101]

Как раз поздние памятники, а именно саркофаги, дают недвусмысленное доказательство такому отождествлению. На внутренней стороне их крышек нередко делали изображение небесной богини *Nw.t*, рождающей солнце, так что над лежащим в саркофаге мертвецом простиралось небо с плывущим по нему светилом. Суточное движение солнца при этом передавалось тем, что его диск мог изображаться неоднократно, например, у головы *Nw.t* и возле ее ног. Для нас, однако, важно то, что иногда на месте солнечных дисков могут находиться кольца  $\bigcirc$ . Так, на крышке саркофага *ʿnh.f-n(j)-h-n(j)-sw(.t)* (CG 41042, XXV–XXVI дин.) изображена *Nw.t* с солнечным диском над головой; под ее ногами находится скарабей с раскрытыми крыльями, держащий в передних лапках другой диск, а в задних — кольцо  $\bigcirc$  [Gauthier, 1913-2, pl. 2]. При этом оба диска и внутренняя часть кольца имеют одинаковый красный цвет [Gauthier, 1913-1, p. 14] — цвет солнца. Аналогичную по смыслу картину дает и эрмитажный саркофаг *P(3)-dj-(j)z.t* (ГЭ □775), на крышке которого *Nw.t* отсутствует. В изголовье его показан солнечный диск, а в изножье — кольцо, внутренняя часть которого имеет один цвет с солнцем [Ланда, Лапис, 1974, табл. 103]. Количество примеров можно умножать, однако и без того ясно, что на саркофагах кольца выступают в роли эквивалента солнечного диска.

<sup>38</sup> Именно это имеет в виду герой «Повести о *Z3-nh.t*», когда в своем письме к царю он говорит: (pBerlin 3022, 213): «Покорил ты /все/ окружаемое солнцем».

<sup>39</sup> См. ранние свидетельства в «Пророчестве *Nfr.tj*» (pHermitage 1116B, rt. 24) и в «Повести о *Z3-nh.t*» (pBerlin 10499, 6–7).

В случае с саркофагами нам чрезвычайно помогает их полихромия. К сожалению, на большинстве египетских памятников раскраска утрачена, что, как правило, лишает нас веского аргумента. Однако мы можем обратиться еще к одной группе памятников, в силу своего назначения изготовлявшихся из вечных материалов, не теряющих цвета, — к ювелирным изделиям. Поскольку все они были не просто украшениями, а отражением совершенно определенной идеологии, зачастую на них встречаются композиции, включающие кольца  $\bigcirc$ . Очень часто внутренняя часть имеет заполнение — пастовое или из полудрагоценного камня, — которое всегда бывает красного цвета; обычно для вставок использовался сердолик. Первые примеры этого дают украшения из «дахшурских кладов» Среднего царства — пекторали царевны *Z3t-ḥ(w).t-ḥr(w)* (Каир, JE 52001 [Aldred, 1978, pl. 19], царевны *Z3t-ḥ(w).t-ḥr(w)-jwn.t* (Каир, JE 52712; Нью-Йорк, ММА 61.1.3.) [ibid., pl. 26, 24], царицы *Mrr.t* (Каир JE 52002) [ibid., pl. 29] и самого *Z-n(j)-wsr.t III* (CG 52002) [Morgan, 1895, pl. 19]. Традиция эта продолжается и в Новом царстве (см., например, браслет Царицы *Jḥ-ḥtp(.w)* (Каир, JE 52068) [Aldred, 1978, pl. 47]), особенно в украшениях *Twt-ḥnḥ-jmn* — серьгах (Каир, JE 61969) [Berlin, 1980 = Köln, 1980, № 18], пекторалях (№ по Картеру 261.P3.261.0) [Aldred, 1978, pl. 62, 65]), подвесках (№ по Картеру 270.0, 267.1, 267.M1 = JE 61893) [ibid., pl. 72–73, 79]), нагрудных украшениях (JE 61876 [Berlin, 1980 = Köln, 1980, № 36], JE 61892 [Aldred, 1978, pl. 78]) и т. д. Ювелирные изделия поздних эпох [102] также имеют красные вставки в кольцах  $\bigcirc$ ; приведем в качестве примера хотя бы прекрасную подвеску царя *P3-sb3-ḥ3-n-nw.t* (JE 85790 [Rotterdam, 1979, № 63]), близкую к композиции со скарабеем на рассматривавшемся уже саркофаге *ḥnḥ.f-n(j)-ḥ-n(j)-sw.t*. Столь устойчивая традиция несомненно свидетельствует в пользу предложенного понимания кольца  $\bigcirc$ .

Теперь можно обратиться и к свидетельствам стел Среднего царства и последующих эпох, раскраска которых, как правило, утрачена. В их верхней полукруглой части часто встречается композиция из кольца  $\bigcirc$  в центре и двух глаз (или заменяющих их двух шакалов) по бокам. На том же самом месте, однако, может находиться и изображение крылатого солнечного диска, со временем становящееся все более распространенным (например, CG 20397, Среднее царство [Lange, Schafer, 1902-2, Taf. 28]). Вполне естественно предположить, что две сцены взаимозаменяемы, и тогда кольцо опять-таки оказывается эквивалентом солнца. Что именно так и было на самом деле, подтверждают композиции, содержащие элементы обеих сцен. Например, на стеле *P3-r<sup>c</sup>(w)* (ГМИИ 1.1.а.5631, XIX дин.) над кольцом, расположенным между двух глаз, находится большой знак восходящего солнца в седловине гор  $\curvearrowright$  [Hodjash, Verlev, 1982, p. 141]. Таким образом, смысл сочетания кольца и глаз, изображавшегося помимо стел также на саркофагах (например, CG 28029–28030 [Lacau, 1904, pl. 15–16]), на пирамидонах (например, [Rammant-Peters, 1983, pl. 6–12, 8–22]) и т. д. и тем самым являвшегося одним из наиболее распространенных в египетской культуре символов, становится совершенно понятным. Композиция эта служит гарантией зрения для умершего — глаза дают ему способность видеть, а кольцо-солнце обеспечивает свет, внешнюю возможность зрения. Особенно хорошо это проявляется в весьма частых на новоегипетских стелах изображениях солнечного диска с одним крылом и глазом вместо другого крыла (например, CG 34009, 34040, 34058, 34065, 34170 [Lacau, 1926-1, 2, pl. 6, 25, 35–38, 62]).

Картуш представляет собой лишь вариант кольца  $\bigcirc$ , кольцо же есть эквивалент солнца. Следовательно, картуш дает свет, т. е. жизнь, заключенному в него имени.<sup>40</sup> Это хорошо подтверждает новоегипетская стела CG 34008, где в верхней части между двумя шакалами (заменителям глаз) находится не традиционное кольцо, а картуш правившего во время создания стелы царя *Dsr-k3-r<sup>c</sup>(w)* [Lacau, 1926-1, pl. 6] — поскольку картуш служит заменителем солнца, он дает свет и имени *Dsr-k3-r<sup>c</sup>(w)*, его *rn*. То же самое говорит и

<sup>40</sup> Это ни в коей мере не исключает представления о картуше как о знаке господства над миром — такая многозначность в высшей степени естественна для египтян.



упомянутая выше подвеска царя *P3-sb3-ḥ3-n-nw.t*, на которой скарабей держит в задних лапках кольцо  $\bigcirc$  с красной [103] вставкой, а в передних — картуш с царским именем. Связь картуша с жизнью (а жизнь *rn* и есть жизнь носителя имени) хорошо проявляется и во взаимозаменяемости  $\bigcirc$  и  $\uparrow$  в символических композициях. На стелах знак жизни  $\uparrow$  легко заменяется кольцом, находящимся между глазами (например, CG 20068 [Lange, Schafer, 1902-2, Taf. 7]), а небесная коршуница может протягивать царю то  $\bigcirc$ , как на дахшурской пекторали *Z-n(j)-wsr.t III* (CG 52002 [библиография: *PM III*<sup>2</sup>, p. 884]), то  $\uparrow$ , как на аналогичной пекторали *Jmn-m-ḥ3t III* (CG 52003 [библиография: *ibid.*]). Как уже говорилось, этот факт был замечен еще Г. Жекье, но объяснен им совершенно неверно. Сейчас можно утверждать, что кольцо как эквивалент солнца выступает в роли источника света и жизни, и поэтому знак  $\uparrow$ , в свою очередь, оказывается его эквивалентом. В наиболее завершенном виде эта идея проявляется тогда, когда петля знака  $\uparrow$  изображается охватывающей солнце — круг замыкается, и с  $\uparrow$  происходит то же самое, что и с кольцом  $\bigcirc$ .

### § 9. Бог *Js.t-jr.t* и зрение

Непосредственное отношение к нашей теме имеет представление об одном из важнейших египетских богов, имя которого обычно передают в грецизированном виде как Осирис (Ὀσίρις). В свое время М.Э. Матье отмечала, что облик этого божества остается, «по существу, до сих пор еще полностью не вскрытым и не проанализированным» [Матье, 1956, с. 52]. За прошедшие десятилетия, несмотря на появление новых работ, среди которых следует выделить книги Дж.Г. Гриффитса [Griffiths, 1966; 1980], положение коренным образом не улучшилось, ибо сущность представления остается незатронутой.

Ключ к его пониманию дает имя божества, которое до сих пор все еще вызывает споры. «Лексикон египтологии» приводит 13 (!) вариантов чтения [Griffiths, 1982, S. 624–625], что является лучшей иллюстрацией нынешнего положения дел. Немалые сложности вызывает существование многочисленных написаний, весьма отличающихся друг от друга.<sup>41</sup> Начать следует, разумеется, с выявления исходного варианта. Предпочтение здесь следует отдать написанию, в котором знаки имеют идеографическое или пиктографическое значение. Таковым является  $\uparrow$  ( $\uparrow$ ), широко встречающееся в Текстах пирамид. Прочтем это сочетание буквально, как состоящее из пиктограмм — *Js.t-jr.t*, «Место глаза». [104] Подобный перевод («Sitz des Auges») в свое время уже предложил К. Зете, интерпретировавший его как «Augenfreude» [Sethe, 1930, § 94]. Аналогичное чтение отстаивал также В. Вестендорф [Westendorf, 1977], однако он отождествлял глаз с солнцем. Между тем, интерпретация «Места глаза» совершенно определена.

Еще в начале века Э.Х. Гардинер объяснил значение сочетаний, построенных по схеме «*js.t* + часть тела» [Gardiner, 1912, p. 261, note 14], однако его вывод остался незамеченным, и даже Зете о нем не знал. Лишь спустя много лет О. Фирхов самостоятельно, независимо от Гардинера, пришел к тем же результатам. Сочетания «*js.t* + часть тела» означают функцию этой части тела, так что *js.t r3*, «место рта», означает речь, а *js.t jb*, «место сердца», — желание [Firchow, 1954]. Соответственно, «место глаза» есть зрение, а бог *Js.t-jr.t* — его персонификация, «Зрение». Поскольку в имени первоначальная идея божества отражается наиболее явно, *Js.t-jr.t* есть специальное божество зрения, прочие же его функции вторичны.

Таким образом, *Js.t-jr.t* оказывается персонифицированной абстракцией, и этот его характер подтверждается историей его появления в текстах. Ранние памятники имени *Js.t-jr.t* не упоминают вообще, появляется оно лишь в Текстах пирамиды *Wnjs*. В гробницах

<sup>41</sup> Группу написаний с начальным *w* (ср. коптск. *oṣīrē*, *oṣīrī*), внесшую немалую путаницу в исследование проблемы, следует объяснить скорее всего отражением диалектальных вариантов произношения имени.



Гизы его упоминания встречаются только на рубеже V–VI дин.,<sup>42</sup> в Саккаре несколько раньше, возможно при *Jzzj*,<sup>43</sup> но, во всяком случае, позднее *N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w)*<sup>44</sup> (ср. [Bolshakov, 1992]). До этого времени господство исконного бога мертвых *Jnp(w)* безраздельно, после этого *Js.t-jr.t* начинает его постепенно вытеснять и в конце Старого царства упоминается примерно так же часто, как и *Jnp(w)*. Такая внезапность появления *Js.t-jr.t* наводит на мысль, что оно было обусловлено необходимостью разрешения при его помощи какой-то насущной проблемы, а для этого лучше всего подходит достаточно абстрактное и искусственное построение, в случае божества — персонифицированная абстракция.

Какая же причина могла вызвать к жизни специального бога зрения? Возможно, дело здесь заключается в следующем. Первоначально культ совершался в светлых местах — перед мастабой, в огороженном дворе, в наружной часовне, — и лишь появление внутренних часовен [105] перенесло ритуалы в темное помещение. Экономика IV дин. могла обеспечивать преемственность культа, и полагались тогда в основном на него, так что искусственное освещение во время служб могло еще считаться вечным. При V дин. неизбежность прекращения культа стала очевидной, и центр тяжести был перенесен на изображения. Для них же было необходимо обеспечить вечную возможность видеть, что и гарантировал новый бог зрения.<sup>45</sup>

Для характеристики *Js.t-jr.t* как персонифицированной абстракции важно то, что, заметно потеснив древнего бога мертвых *Jnp(w)*, он не перенял всех его функций. В жертвенной формуле просьба доброго погребения в некрополе практически всегда обращена к *Jnp(w)*, а просьба о принесении жертвы обращена как к *Jnp(w)*, который был ее адресатом первоначально, так и к *Js.t-jr.t*, его здесь вытесняющему [Barta, 1968, S. 15]. Это очень понятно: похороны относились к деятельности *Jnp(w)* как бога-бальзамирощика, и в это чисто практическое дело *Js.t-jr.t* не вмешивался, а жертвоприношение, сводящееся в конечном счете к зачитанию жертвенной формулы, что связано со внутренним зрением, уже всецело относится к его сфере.

Разумеется, будучи богом зрения, *Js.t-jr.t* был тем самым и богом света. Не случайно поэтому один из текстов позднего храма на острове Филэ именует его «сотворившим свет (*sšp*) /еще/ в утробе своей матери» [Wb. IV, S. 283:12]. Для понимания этого его аспекта чрезвычайно важна проблема «Великого бога» — *ntr ʕ3*. Некоторое время она вызывала большие споры, однако сейчас ясно, что *ntr ʕ3* — это солнце [Gardiner, Sethe, 1928, p. 11–12; Barta, 1968, S. 291–292; Kaplony, 1976, S. 78] и что понимать его нужно не как «Великого», а как «Старшего бога», противопоставленного своему сыну, «Младшему богу» (*ntr nfr*), т. е. царю [Berlev, 1972–2, p. 12, note 2; Hodjash, Berlev, 1975, p. 11–12; 1982, [106] p. 37, note c].<sup>46</sup>

<sup>42</sup> См. [Junker, 1940–1, S. 18].

<sup>43</sup> Например, *N(j)-k3(j)-ʕnh* (CM № D-48, BM 1275) [British Museum, 1961, pl. 21–I]; *Wr-jr(.t)-n(j)-pth* (BM 718) [ibid., pl. 28, 29–I]; *ʕnh(j)-m-ʕ-k3(j)* (CM № D-16) [Mariette, 1889, p. 214–218]; *Sndm-jb(j)* (CM № D-28) [ibid., p. 259]; *Htp-hr-3h.t(j)* (CM № D-60) [Holwerda et al., 1905, Taf. 17–18]; *Tjj* (CM № D-22) [Steindorff, 1913, Taf. 45, 109, 135–136, 139–140] и др.

<sup>44</sup> Они еще отсутствуют, например, в такой эталонной гробнице, как *N(j)-ʕnh-hnm(w)* и *Hnm(w)-htp(.w)* [Moussa, Altenmiiller, 1977].

<sup>45</sup> Разумеется, в целом проблема появления *Js.t-jr.t* гораздо сложнее и комплекснее. Поскольку мы признаем гетерогенность Текстов пирамид, постольку мы должны признавать, что *Js.t-jr.t* появился уже в предшествующей их записи устной традиции и в неизвестных нам ранних текстах, писавшихся на папирусе. Этим объясняется и разнообразие, и противоречивость его упоминаний Текстами пирамид. Судя по всему, он был очень древним, специфически царским божеством, связанным с особой природой царя, и упоминания его на памятниках частных лиц были невозможны. Для выяснения времени появления представления о нем следует выяснить, когда сложились упоминающие его в разных аспектах части Текстов пирамид — задача, до разрешения которой еще очень далеко. Однако в конечном счете для нас сейчас важно не это, а то, что «рассекречивание» *Js.t-jr.t* совпадает по времени с осознанием ненадежности культа, проявившимся, в частности, в записи древних текстов на стенах пирамид, — бог зрения понадобился тогда, когда стало ясно, что культ не может обеспечить вечного света.

<sup>46</sup> О небесном светиле и о царе как об отце и сыновнем солнца в амарнское время см. [Перепелкин, 1979, с. 258–271]. Представления Г. Юнкера о «Великом боге» [Junker, 1934, S. 47–57; 1953, S. 98–106], основанные на идее якобы существовавшего в Старом царстве универсального небесного божества — крупнейшей его ошибке в изучении египетского мировоззрения, — не находят никакого подтверждения.

Действительно, памятники Старого царства Старшим богом называют преимущественно  $R^{\zeta}(w)$  [например, Urk. I, S. 116]. Однако, и как раз это было причиной многочисленных заблуждений, Старший бог мог иногда иметь эпитет «владыка Запада» [Capart, 1906, pl. 3; 1907-2, pl. 11, 44; Jequier, 1929, pl. 12, 17; Mariette, 1889, p. 412; Urk. I, S. 202:11], присущий обычно *Js.t-jr.t* [например, James, 1953, pl. 7].<sup>47</sup> Из этого следует, что тем самым *Js.t-jr.t* приравнялся к Старшему богу, к солнцу.<sup>48</sup> Точно так же под Старшим богом нужно понимать *Js.t-jr.t*, когда это обозначение сопровождается такими присущими последнему эпитетами, как «владыка некрополя» [Murray, 1905, pl. 3], «владыка Мест Чистых /некрополя/» [Capart, 1907-2, pl. 11], «владыка погребения» [British Museum, 1961, pl. 17; Hassan, 1932, fig. 163; Mariette, 1889, p. 230, 251, 283–284], «владыка Абидоса» [British Museum, 1961, pl. 34-2]. Таким образом, *Js.t-jr.t* оказывается солнцем, что и подтверждается перенятым у него эпитетом «владыка неба» (Pyr., 964a, 966a, 968a).

В высшей степени характерно, что в Старом царстве, в отличие от последующих эпох, солнце никогда не отождествляется с несолярными божествами. Единственное исключение было сделано для *Js.t-jr.t*, косвенно приравненного к солнцу посредством именованья Старшим богом. Произойти это могло, разумеется, лишь потому, что *Js.t-jr.t* как бог зрения был богом света и в этом своем аспекте оказывался идентичным солнцу. Позднее отождествление *Js.t-jr.t* с солнцем становится все более очевидным [Žabkar, 1968, p. 36–39], чем особенно отличаются Поздние эпохи,<sup>49</sup> однако для нас эти случаи менее показательны, так как со временем в египетской религии усиливается тенденция к сближению с солнцем практически всех богов.

Таким образом, *Js.t-jr.t* превращается в солнце — в солнце того света. Поэтому вполне естественно, что в гробницах Старого царства солнце [107] не изображалось — это было не нужно, так как имелось специфическое потустороннее солнце — *Js.t-jr.t*.<sup>50</sup>

Наконец, в конце Старого царства всякого умершего начинают именовать *Js.t-jr.t* — обозначение, сохраняющееся затем на протяжении всей египетской истории. В списках жертв гробниц южной Саккары вместо традиционных обозначений адресата жертв «для такого-то», «для *k3* такого-то» впервые появляется «для *Js.t-jr.t* такого-то»: «Для *Js.t-jr.t Dj*» [Jéquier, 1929, fig. 14, 15]; «Для *Js.t-jr.t Pnw*» [ibid., fig. 48]; «Для *Js.t-jr.t* /следуют титулы/ блаженного *Snj*» [ibid., pl. 3]. Тем самым делается еще один чрезвычайно важный шаг в обеспечении надежности вечного существования. Мертвый, будучи *Js.t-jr.t*, является сам себе солнцем, светом, источником внутреннего зрения. В результате ему гарантируется возможность видеть все изображенное в гробнице, т. е. существование всего изображенного.<sup>51</sup> При этом все ранние обозначения умершего как *Js.t-jr.t* находятся в погребальных камерах — в помещениях, где необходимость в свете была особенно велика.

В заключение необходимо отметить следующее. Выше уже неоднократно отмечалось, что оформление староегипетских гробниц сугубо реалистично, что оно копирует земную жизнь, что в нем нет ничего трансцендентного, в том числе и богов, — а сейчас речь идет об огромной роли, которую играет бог *Js.t-jr.t*. Здесь, однако, нет никакого

<sup>47</sup> Скорее всего, этот эпитет был перенят им у бога *Jnp(w)* [например, Jequier, 1929, pl. 4].

<sup>48</sup> Очень показательно, что в погребальной камере *Šjj* (СЖ № М-IX) на одной стене Старший бог именуется «владыкой неба», а на другой — «владыкой Запада» [Jéquier, 1929, pl. 6].

<sup>49</sup> Например, обе солнечные барки превращаются в символы *Js.t-jr.t*, а сами *Js.t-jr.t* и *Js.t*, согласно Диодору, оказываются солнцем и луной [см. Kees, 1956-2, S. 157–158].

<sup>50</sup> Идентичность *Js.t-jr.t* солнцу облегчила ему впоследствии превращение в царя того света. Ведь как царь является вторым, земным солнцем, так и солнце является вторым, небесным царем (эта мысль была доведена до логического завершения в амарнское время). Поэтому вполне естественно, что солнце того света становится его царем.

<sup>51</sup> Обозначение мертвого как *Js.t-jr.t* оказывается по сути своей идентичным обозначению его как *3h*: *3h* описывает мертвеца как обладающего внутренним светом, *Js.t-jr.t* — как обладающего зрением. Между прочим, из этого вытекает немаловажное следствие. Если мертвец становится *3h* благодаря сооружению гробницы и совершению ритуалов, то, очевидно, и в *Js.t-jr.t* он превращается благодаря выполнению тех же условий. Это раннее представление в корне отличается от новоегипетского, согласно которому превращение в *Js.t-jr.t* обусловлено приговором загробного суда.

противоречия. Во-первых, *Js.t-jr.t* упоминается лишь в жертвенных формулах, и поэтому, хотя его существование и обуславливается необходимостью освещения изображения, сам он в мир изображений не включен.<sup>52</sup> Во-вторых, и это главное, в гробницах Старого царства *Js.t-jr.t* еще не имеет того облика конкретного божества, который появится у него позднее, — он существует лишь как обозначение абсолютизированной возможности видеть, [108] как гарант зрения, и к этой абсолютности и сводится, по существу, вся его божественность. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что мир изображений староегипетской гробницы действительно обходится без присутствия богов.

\* \* \*

Как видим, представления о зрении и свете играют огромную роль в египетском миропонимании — на них в значительной степени основывается онтология, они пронизывают всю мифологию, с ними связаны важнейшие храмовые и гробничные ритуалы. Наше объяснение сущности *k3* как объективизированного зрительного образа, взятое само по себе, может показаться надуманным, однако сейчас становится понятным, что *k3* — это лишь один из многочисленных аспектов картины мира, в которой зрение занимает очень серьезное место. Тем самым предложенная интерпретация подтверждается, но пока у нас есть только схема, которую еще нужно облечь живой плотью египетских представлений. Это и будет нашей дальнейшей задачей.

---

<sup>52</sup> Это всецело относится и к богу *Jnp(w)*, который точно так же встречается лишь в жертвенных формулах, и к некоторым другим упоминаемым в гробницах божествам.

## ЕГИПЕТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДВОЙНИКА

Вся проделанная выше работа по отношению к конечной цели исследования — выяснению сущности представления о Двойнике — является лишь исходным моментом. В гл. 3 мы занимались только психологической возможностью возникновения идеи Двойника и тем самым дали ответ на вопрос «почему?» — почему могла возникнуть эта категория. Далее, в гл. 4, психологическая основа этой категории была поставлена в общий контекст египетских представлений о зрении, игравших огромную роль в представлениях о сущности мира. Теперь нужно перейти к ответу на вопрос «как?» — следует установить, какой была древняя интерпретация Двойника, какие основные представления с ним связывались.

### § 1. Древняя интерпретация возникновения Двойника

Поскольку познания древнего египтянина о человеке принципиально отличались от наших, мир чувств и представлений воспринимался им как данное в реальности вне человека; причины возникновения этих чувств, разумеется, не выяснились. Поэтому все то, о чем шла речь до сих пор, полностью выпадало из египетской картины мира. Мы за исходную точку исследования берем человека, особенности его психики, и, анализируя их, приходим к тому, как могли возникнуть категории *k3* и *rn*.<sup>1</sup> Путь, [110] по которому мы шли, был проделан египтянами бессознательно, и поэтому наш результат был для них лишь исходным пунктом: они начинали с того, что Двойник существует как одно из свойств мира, как проявление его, так сказать, «физики». Из такой оценки существования Двойника как данного у них вполне естественно возникала необходимость как-то объяснить факт его существования и возникновения, и эта древняя интерпретация не могла не отличаться в сильнейшей степени от того, к чему пришли мы, идя по пути психологического объяснения.

С точки зрения египтянина, существование Двойника как объективного свойства мира вполне доказуемо, вернее, чувственно проверяемо: всякое воспоминание об умершем, расценивавшееся как видение его Двойника, не могло не быть для вспоминающего убедительным свидетельством — ведь я сам его видел, значит, он действительно существует. Однако, несмотря на оценку Двойника как чего-то совершенно реального, объективного, египтяне несомненно чувствовали, что он все-таки очень зыбок, неуловим — сейчас человек его видит, но минуту назад не видел и снова не будет видеть через некоторое время, а другой человек, находящийся рядом, вообще его не видел и не увидит. Из-за этой зыбкости, являющейся прямым следствием субъективного на самом деле характера Двойника, он был слишком ненадежным в таком важном деле, как обеспечение вечной жизни; следовало каким-то образом закрепить, зафиксировать его, сделать его явным навсегда и для всех, независимым ни от каких внешних обстоятельств. То, что изображение и название имени дают толчок воспоминаниям о человеке, т. е. выявляют его Двойника, делают его видимым для всех вокруг, подсказывает способ этой фиксации — создание изображений с надписанным именем. Изображенный человек может уже не опасаться зыбкости своего Двойника — пока существуют изображение и надписанное имя, Двойник явен для всех, т. е. жив.

<sup>1</sup> Мысль о существовании Двойника вытекает из возможности увидеть человека, которого в этот момент перед тобой нет. Есть, кажется, лишь две возможности видеть то, чего нет, — воспоминание и сновидение. Во сне можно увидеть многое, не принадлежащее к повседневной реальности, поэтому его интерпретация могла бы занять значительное место в объяснении мира. Однако, насколько известно, египтяне не связывали со сном интересующих нас представлений онтологического характера. Таким образом, остается лишь одна психологическая основа для возникновения категорий *k3* и *rn* — процессы памяти. Все другие возможности относятся уже не к здоровой психике, а к патологии, объяснять которой картину мира, существовавшую у целого народа, просто бессмысленно.

Так Двойник становится совершенно независимым от людей. Ведь сам по себе, объективно будучи воспоминанием о человеке, его образом, он мог бы существовать лишь до тех пор, пока живы люди, помнящие этого человека. Благодаря изобразительной и письменной фиксации Двойник живет и тогда, когда никого из современников уже не остается. Если заменить слово «Двойник» словом «память», мы получим в чистом виде нашу собственную картину восприятия прошлого. В этом прошлом как индивидуальности для нас живут лишь те люди, о которых остались хотя бы минимальные сведения, т. е. с египетской точки зрения те, чьи Двойники [111] были каким-либо способом зафиксированы; об остальных миллиардах мы знаем, что они должны были существовать, мы сознаем их историческую роль, но представляем их себе без индивидуальных характеристик, т. е., в конечном счете, не как конкретных людей, а как безликую массу. Интересы и стремления этой массы мы можем выявлять только в самом общем, усредненном виде; лишь когда какой-нибудь источник хотя бы мельком упоминает какую-то чисто человеческую деталь, перед нами появляется индивид, — но ведь это по-египетски означает, что мы сталкиваемся с Двойником.

Таким образом, фиксация Двойника играет огромную роль. При этом, однако, возникает очень серьезный вопрос — каков характер связи изображений и Двойника. Казалось бы, свидетельство  $(J)t(w).f-h3h3$ , говорившего о мастерах, «творящих  $hr(j).t-ntr$ », в свете того, что мы уже выяснили о соотношении Двойника, изображений и иного мира, выглядит вполне ясно: создавая изображения, мастера создают мир  $k3$ . Связь  $k3$  и изображений в таком случае оказывается абсолютной и однозначной: наличие изображения означает существование  $k3$ , без изображения он не существует. Однако психология художественного творчества, которую мы не можем не учитывать, так как представления о  $k3$  проявляются в основном в памятниках искусства, противоречит этому, свидетельствуя, что изготовление изображений есть не создание  $k3$ , а лишь его фиксация. Когда художник изображает какой-либо объект, в его сознании заранее существует его образ, который он и воплощает в краске, камне или глине; умение видеть этот образ и реализовать его в материале — важнейшая особенность художника, позволяющая ему заниматься своим делом. Создание изображения есть выявление образа, превращение того, что видит лишь художник, в то, что может видеть каждый. Но ведь для египтянина иметь в сознании образ объекта — значит видеть его  $k3$ , видеть его вполне реально, внешним зрением; поэтому когда художник делает изображение, он просто оконтуривает  $k3$ , обводит его, делает его видимым не только для себя, но и для других.

Египетские памятники подтверждают такое понимание. Когда в Новом царстве законность вступления на престол того или иного царя вызывала сомнения и ее требовалось дополнительно подтвердить, прибегали к помещению на стенах храма сцен его так называемого «чудесного рождения», доказывающих его происхождение от солнечного бога. Среди них есть и изображение того, как бог  $Hnm(w)$  лепит на гончарном круге одновременно младенца-царя и его копию —  $k3$  [Gayet, 1894, pl. 63, fig. 202; Naville, 1897, pl. 48].  $k3$  царя, таким образом, рождается одновременно с самим царем, т. е. существует до того, как делаются первые его изображения. Изображение, следовательно,  $k3$  не создает. Правда, это фиксируется памятниками только при XVIII дин. (затем традиция «чудесного рождения» будет широко представлена в храмах птолемеевского [112] и римского времени [см.: Schweitzer, 1956, S. 65–67]) и только по отношению к царю, однако несомненно, что такое представление относилось и к людям, так как для описания сущности царя (за исключением специфически царских атрибутов) использовались категории, которыми описывался человек; что же до возможности реинтерпретации представления о возникновении  $k3$  в новоегипетское время, то она, конечно, вполне реальна, но только в области внешней, формальной, суть же — рождение  $k3$  вместе с оригиналом — была основополагающей и не могла значительно изменяться. Таким образом, мы можем утверждать, что и в Старом царстве считалось, что  $k3$  рождается с человеком до изготовления изображений.

Подтверждение этому мы находим в такой неожиданной области, как специфика



отображения действительности в египетском искусстве, причем даже не в его мировоззренческом содержании, а в чисто художественной практике и технологии, которые с этой стороны никогда не рассматривались. Хорошо известно, что ребенок выучивается лепить намного легче, чем правильно рисовать. Это совершенно естественно — во время лепки в работу можно постоянно вносить поправки, рисунок же требует четкого предварительного замысла с учетом всех особенностей передачи объема на плоскости, что гораздо сложнее. Точно так же и во многих древних культурах мы встречаемся с отставанием искусства рисунка от искусства лепки.<sup>2</sup> Египет, уникальный во многих отношениях, совершенно необычен и здесь: рисунок в его искусстве преобладает над лепкой — надо думать, из-за специфики основного для его культуры материала, камня.<sup>3</sup>

Когда Египет называют страной камня, это совсем не пустые слова. Активное использование его в строительстве, в художественном творчестве, в производстве самых различных предметов не могло не оказать сильнейшее влияние на сложение системы приемов, которыми пользовался египетский мастер в обработке любого материала. В отличие от Передней Азии и Месопотамии, где основным материалом была глина и потому возникла мощная традиция лепки, в Египте уровень культуры [113] лепки относительно низок, что компенсируется высочайшей в древнем мире культурой камня и, соответственно, резьбы. Примеры этого встречаются с глубочайшей древности.

Уже при первых династиях огромного размаха достигает производство каменных сосудов — в складах ряда гробниц их больше, чем керамики, а в подземельях пирамиды *Dsr* их суммарный вес достигает чудовищной величины, примерно девяноста тонн. Богатейшие навыки камнереза приводят к тому, что мастер начинает относиться к камню как к пластичному материалу, что прослеживается на протяжении тысячелетий — от царских абидосских стел I дин. до конца египетской истории. Особенно показателен в этом отношении припирамидный комплекс *Dsr*, первое в истории человечества монументальное каменное сооружение, — он не во всем совершенен с точки зрения архитектуры, но с точки зрения пластики все его оформление решено безукоризненно и, пожалуй, остается непревзойденным. И все же это пластика не лепщика, а резчика. Что же касается изображений на плоскости, то здесь специфика камня, пусть даже столь мягкого, как известняк, неизбежно вела к линейности. Отсюда та огромная роль, которую в искусстве Египта играет линия, преобладающая над лепкой объемов, отсюда чрезвычайное значение контуров изображений, их силуэтность. Можно сказать, что все египетское искусство в своей основе силуэтно, графично [ср.: Schäfer, 1986, p. 79]. Уже ранние, додинастические памятники поражают умением мастера одной оконтуривающей линией создавать образ. Таковы палетки в виде животных, птиц, рыб и т. д. Поверхность их, предназначенная для растирания краски, абсолютно плоская и гладкая, на ней передается только глаз, — изображение же создает оконтуривающая линия; оно является силуэтом, при всей своей обобщенности чрезвычайно характерным.

В рельефах последующего времени, несмотря на умение создавать игру света и тени, достигающее в лучших памятниках, особенно при IV дин., огромной виртуозности, главным остается также силуэт. Любое египетское изображение на плоскости силуэтно, детали внутри контура лишь дополняют его, имеют вспомогательное значение. Поэтому и раскраска изображения не нуждается в полутонах, в переходе цвета в цвет — отсюда однотонное

---

<sup>2</sup> Например, достаточно сравнить передачу одного и того же сюжета — сцены терзания — в скифской торежке (например, ГЭ Си 1727 1/5, 1/6) и в войлочных аппликациях из Пазырыкских курганов (например, ГЭ 1275/150) [Древнее искусство, 1974, табл. 60, 56]. Объемные металлические изделия, выполненные в технике литья по лепной восковой модели, в рамках принятой системы условностей передают анатомию животных весьма точно, рисунок же на войлоке выглядит по сравнению с ними очень беспомощным. Настоящий пример принадлежит Р.С. Минасяну (Эрмитаж, Отдел археологии), много и плодотворно занимающемуся древними литейными технологиями.


<sup>3</sup> Нельзя полностью отрицать и возможность существования какой-то предопределявшей это особенности психологии древнего египтянина, но это уже совершенно особая проблема, неразрешимая в границах собственно египтологии.

раскрашивание целых плоскостей, наилучшим образом выделяющее силуэт изображенного. На силуэт же работает и своеобразная «вывернутая» («аспективная») манера изображения человека и вещей — каждая часть тела или предмета передается не просто в наиболее характерном виде, как можно прочесть в любой книге по египетскому искусству, а в ракурсе, дающем наиболее выразительный *силуэт*. Найдя эти характерные силуэты, египтяне законсервировали их, стали пользоваться ими как готовыми знаками, что, разумеется, не отрицало индивидуального мастерства. [114]

Такую же силуэтную форму имеют и иероглифы. Кстати, это отразилось в иероглифическом шрифте Французского института восточной археологии, где знаки представляют собой силуэты с черной заливкой, почти всегда без внутренних деталей — все они легко узнаваемы, ибо индивидуальность иероглифа заключается прежде всего в его силуэте.<sup>4</sup>

Сам процесс работы мастеров над изображениями также свидетельствует о том, что египтянин в своем искусстве идет от графики. Лучше всего это прослеживается на материалах более поздних, чем наши, однако несомненно, что и в Старом царстве дело обстоит точно так же. Главную работу выполнял рисовальщик, художник-график, наносивший контуры рельефов или росписей. К последующей работе, резьбе рельефа и раскраске, отношения он уже не имел. Таким образом, египетский рельеф есть произведение в первую очередь графика, тогда как ассирийский, индийский или центральноамериканский рельеф по лепке объемов создается скульптором. Да и современный скульптор, изготавливающий рельеф, в отличие от египетского идет от объемов, а не от линии. Египтяне же даже скульптуру начинали с графики — на гранях каменного блока наносили рисунки статуи в соответствующих ракурсах и уже по ним высекали статую. Это опять-таки совершенно непохоже на работу скульптора в наше время.

Те же тенденции заметны и в египетской торевтике, как бы плохо мы ее ни знали. Знаменитые нагрудные украшения из «Дахшурского клада» [Morgan, 1895, pl. 15–16, 19–21], выполненные в технике литья по восковой модели, копируют композиции, сложившиеся в рельефе, а какая бы то ни было лепка объемов, столь естественная для воска, отсутствует, несмотря на высочайший уровень работы.<sup>5</sup> [115]

Такой подход нашел отражение и в египетской лексике. Один корень *zš* обозначает как процесс писания и письмо [Wb. III, S. 475:7–21; 476:1–6, 16–21, 477:1–14], так и процесс рисования, и рисунок, и живопись [ibid., S. 476:7–15, 477:15–17]. Художник, раскрашивавший изображения, назывался *zš* — «писец», а рисовальщик, график, создававший их основу, — *zš kd.wt* — «писец образов». Слово же  — «скульптор» нужно читать *ks.tj*, возводя его к *ks* — «кость»,<sup>6</sup> из чего следует, что скульптор в египетском понимании есть «косторез»,

<sup>4</sup> Показательно, что к египетскому искусству обращались именно те художники последнего столетия, которые особенно интересовались проблемами линии и силуэта. В наследии Египта видел свой идеал Гоген, одним из первых обратившийся к плоскостному решению живописи: «Истину следует искать в чисто, рассудочном, самом умственном искусстве — в Египте» [Wadley, 1986, note 51]. Отсюда совершенно египетские силуэты и постановка фигур в его знаменитом «Рынке» («*Ta matete*», Базель, Kunstmuseum) [Wildenstein, 1964, No. 476; Wadley, 1986, pl. 51], в «Ее зовут Ваираумати» («*Wanraumati tei oa*», Москва, ГМИИ) [Wildenstein, 1964, No. 450; Impressionists, 1986, pl. 93] и на некоторых других картинах. Несколько позднее, в 1919 г., немецкий экспрессионист Отто Мюллер заявлял: «Образцом для меня... было и остается искусство Древнего Египта». Современный искусствовед так поясняет его высказывание: «В нем он нашел подтверждение своего стремления к плоскостности, а также образец организации картины посредством линии, контура» [Немецкие экспрессионисты, 1981, с. 38].

<sup>5</sup> Антиподом дахшурских украшений по отношению к материалу является, например, золотой литой гребень греческой работы из скифского кургана Солоха (ГЭ Дн 1913 I/1) [Артамонов, 1966, табл. 147, 148, 150]. Египтянин создает предельно графичную и очень сухую, несмотря на сложность, композицию, как будто специально стараясь скрыть естественное свойство золота хорошо литься, точно передавая пластику форм; греческий мастер, напротив, стремится построить композицию скульптурно, выявляя тем самым технологические возможности материала.

<sup>6</sup> Вопреки сомнительному чтению *gnw.tj* [Gardiner, 1927, p. 449, T-19], такое понимание предложили Р. Антес [Anthes, 1941, S. 103] и независимо от него М.Э. Матье [Матье, 1947-2, с. 12, примеч. 1]; недавно с гипотезой Антеса — Матье солидаризировалась Р. Дренкхан [Drenkhahn, 1976, S. 62], а доказана она была

шире — «резчик», но только не лепщик. В этом отношении чрезвычайно интересна ранняя металлическая скульптура, к сожалению плохо известная нам. Знаменитые медные статуи *Pjprj I* из Иераконполя (JE 33034–33035) [Quibell, 1902-1, pl. 50–56] все еще не обследованы должным образом. Скорее всего, они изготовлены из медного листа путем выколотки по деревянной модели [Smith, 1949, p. 233; Лукас, 1958, с. 339], т. е. представляют собой изделие не литейщика (и, соответственно, лепщика), а резчика и чеканщика. Вероятно, статуя «Высок  $H^c(j)-shm.wj$ », изготовление которой упомянуто на Палермском камне в год между 7 и 8 счетами скота при неизвестном царе (rt., 5:4), была выполнена тем же методом.<sup>7</sup> Самые ранние статуи, изготовленные в технике утраченного воска, относятся лишь к царствованию *Jmn-m-ḥ3t III* (большая часть этой группы, происходящей, судя по всему, из одной царской мастерской, находится ныне в коллекции Дж. Ортиса, Женева [Ортис, 1993, кат. №№ 33–37; Ortiz, 1994, Cat. no 33–37], а меньшая часть — в мюнхенском Государственном собрании египетского искусства). Как сообщил автору в частной беседе Р. Саймс, много работавший со скульптурами, принадлежащими Ортису, у мастеров, создававших эти статуи, еще не было устоявшейся технологии, так что при работе над каждой вещью использовались новые приемы. Следовательно, отсутствие более ранних литых статуй нельзя объяснять их переплавкой и т. д. в последующие времена — даже в конце Среднего царства производство статуй по восковой модели еще находилось на начальном этапе, в стадии экспериментов (правда, судя по результатам, экспериментов весьма удачных). [116]

Таким образом, технология обработки основного в Египте материала камня, вела к совершенно определенным формам воспроизведения окружающего мира, закрепившимся в традиции и ставшим неизменными, единственно возможными для художника, который, естественно, не задавался вопросом, почему они именно таковы. Однако первичность Двойника по отношению к изображению в сочетании с исторически сложившейся контурностью изображений порождают весьма своеобразную интерпретацию такой практики художественного творчества. Действительно, контурность изображения можно понимать как свидетельство того, что художник, создавая его, обводит Двойника. О том, что такое переплетение художнической практики с идеологией и представление о создании изображения как выявлении Двойника действительно имели место, говорит новоегипетское описание изготовления статуи [Drenkhahn, 1976, S. 52] — «Изымание вещи /= изделия/ твоей из утробы его /= из сырья/, причем оно /т. е. сырье/ окружает /изделие/» (интерпретация надписи: [Богословский, 1983, с. 59]). Три тысячи лет спустя Микеланджело почти теми же словами говорил, что в каждом камне заключается статуя, необходимо лишь убрать лишнее [Микеланджело, 1964, с. 242]. Возможность такой переключки мастеров разных эпох и культур имеет основание в единстве психологии творчества, когда замысел изделия, его образ возникает до самого изделия.

Наконец, очень вероятно, что как раз в мысли об изображении как о контуре Двойника кроется причина представления о том, что бог *Hnm(w)* творит человека и его *k3* именно путем лепки из глины. Ведь высечение, вырезание есть лишь высвобождение из необработанного материала уже имеющегося образа, лепка же представляет собой процесс придания формы бесформенному, создание принципиально нового, дотоле ни в каком виде не существовавшего, т. е. не извлечение, а именно творение Двойника.

Если теперь мы обратимся к представлению о *rn*, станет ясно, что и он мыслился появляющимся одновременно с человеком. Здесь очень важное свидетельство дает папирус Весткар, автор которого, хотя и живший в эпоху Среднего царства, был хорошо знаком со староегипетской действительностью. В заключительной истории цикла Весткар повествуется о том, как божества пришли в дом жреца Солнца *R^c(w)-wsr(.w)*, чтобы помочь родам его жены, которая должна была родить будущих царей Египта. Имена им дает богиня *Js.t*,

Е.С. Богословским, указавшим на написание этого термина с фонетическими комплементами [Богословский, 1983, с. 78–79].

<sup>7</sup> О ее возможном облике см.: [Wildung, 1969, S. 52].

причем происходит это в процессе родов, еще до появления ребенка на свет, и похоже, что именно называние имени приводит к тому, что младенец «выскальзывает к ней на руки» (pWestc, X:8–10, 16–17, 23–25). Таким образом, совершенно одновременно создаются и «оригинал» — младенец, и его Двойник — *rn*. Характерно, что при этом присутствует и бог *Hnm(w)*, который на новоегипетских храмовых [117] рельефах выступает как создатель царя и его *k3*. Хотя на этот знаменательный факт многократно обращали внимание [например: Лившиц, 1979, с. 272, комм. 66], никто как будто не ставил его в связь с первым упоминанием имени, т. е. созданием *rn*.

Таким образом, папирус Весткар подтверждает существование практики называния имени ребенка во время его рождения и даже как будто устанавливает причинную связь между созданием *rn* и появлением человека на свет.<sup>8</sup> В этом отношении папирус Весткар лежит в русле традиции текста, известного как «Мемфисский теологический трактат».

Согласно «Мемфисскому трактату», весь мир создан богом *Pth* путем называния вслух вещей, т. е. давания им имен, создания их *rnw*. Сущность этого представления была выявлена уже одним из первых исследователей текста, Г. Масперо, который изложил свое понимание следующим образом: «Согласно нашему автору, всякое творческое действие должно исходить от сердца и от языка — произнесенное про себя обдумывается, а затем выражается в словах. Высказано твердое убеждение в силе этого "внутреннего слова" и в необходимости повторения или объяснения языком того, что сформулировано в сердце и выражено в словах. Иначе говоря, звук, облеченный в слово, обладает высшим могуществом. Вещи и существа, названные про себя, существуют только в потенции: чтобы они существовали в действительности, их надо произнести, назвать их имена. Ничто ни существует, не получив предварительно своего названия, произнесенного вслух» [Maspero, 1902, p. 175]. Таким образом, в «Трактате» достаточно своеобразная египетская гносеология превращается в онтологию; то, как человек воспринимает окружающий мир, в приложении к божеству оказывается способом создания этого мира. Понимание Масперо, в основе своей совершенно правильное, получило широкое распространение и уточнялось лишь незначительно. К сожалению, ни сам Масперо, больше всех своих современников знавший о *k3*, ни его последователи не обратили должного внимания на то, что речь идет о создании не только Двойников-*rn.w* но и Двойников-*k3.w*. В «Трактате» сказано (Мемф. тр., 56–58): «Девятка богов породила зрение глаз, слух ушей, дыхание носа, /чтобы/ они сообщали Сердцу. Оно /= Сердце/ есть то, что дает выходить всякому знанию, язык же повторяет задуманное Сердцем... Так были созданы *k3w* /и/ утверждены *hm(w)s.wt*,<sup>9</sup> создающие всякую пищу /и/ всякую еду посредством этой речи, что задумана Сердцем [118] и вышла через язык».<sup>10</sup> При всей специфике *k3w* в космогоническом контексте, ясно, что творение мира путем называния имен оказывается одновременно творением *k3.w*.

Первоначально «Мемфисский трактат» рассматривался как староегипетский текст, переписанный при XXV дин., в царствование *Š3b3k3*, причем к моменту переписки о его существовании и содержании начисто забыли<sup>11</sup> (см. обзор мнений: [Altenmüller, 1975-2, S. 1068–1069]), однако сейчас принято считать его архаизирующим поздним сочинением (например, [Junge, 1973]). Автор склонен отдавать предпочтение ранней датировке, но, впрочем, это в любом случае не сказывается на нашем понимании традиции творения словом — хотя теологические и онтологические построения «Мемфисского трактата» как целое прямых аналогий не имеют, отразившиеся в нем представления о роли слова божества и о

<sup>8</sup> На деле имя давалось отцом ребенка, но в теории его сперва произносил какой-либо бог. Отсюда такие имена, как *Dd-jmn-w3h.s* — «Бог/-*Jmn*-Сказал-"Она-Будет-Долговечна"» [Ranke, 1935, S. 410:1], *Dd-ptḥ-jw.f-ḥnh* — «Бог/-*Pth*-Сказал-"Он-Будет-Жить"» [ibid., S. 410:11], и т. п.

<sup>9</sup> *Hm(w)s.t* представляет собой некое женское дополнение *k3*, до сих пор остающееся весьма загадочным, см.: [Sethe, 1928, S. 61–64].

<sup>10</sup> Пояснение К. Зете согласно Мемф. тр., 58 [Sethe, 1928, S. 64].

<sup>11</sup> «Его *hm(w)* /т. е. царь/ написал /т. е. приказал написать/ эту книгу заново в доме /= храме/ отца своего /бога/ *Pth*-Что-Южнее-Стены-Своей. Ибо нашел его *hm(w)* (ее) как сделанное предками, причем (она) была изъедена червями, /так что/ не знали ее от начала до конца» (Мемф. тр. 2).



месте Двойника в организации мира прослеживаются в ряде текстов, дошедших от разных периодов египетской истории.

При XVIII дин. в большом каирском гимне богу *Jmn-R<sup>c(w)</sup>* (pBoul. XVII восхваляемый бог был назван «Тот, который изрек, /и/ воссуществовали боги» [Hassan, 1928, p. 192]. Гимн этот, однако, следует относить еще к Среднему царству — совершенно аналогичные фрагменты гимна, обращенного, правда, к богу *Mn(w)-Jmn*, сохранились на обломке статуэтки BM 40959 из храма XI дин. в Дейр эль-Бахри, относящейся к концу Среднего царства или ко II Переходному периоду [Naville, 1913, pl. 6–6; British Museum, 1913, pl. 50; Hassan, 1928, p. 158–192; Павлова, 1984, рис. 207]. Но все же наиболее ярко представление о творении словом проявляется позднее. В лейденском гимне богу *Jmn* времени XIX дин. мировой порядок описывается как определяемый словом *Jmn*; только по его приказу существуют боги: «Утверждены боги согласно твоим приказам» (pLeid. 1350, IV.24). При этом слово *Jmn* порождает Двойника: «*k3* его — все сущее, находящееся во рту его /т. е. называемое им/» (V:17). Лет через девятьсот после этого в поздней «Книге *3pp*» папируса Бремнер-Ринд от имени бога *R<sup>c(w)</sup>* говорится: «Я тот, кто воссуществовал (*hpr*) как /бог/ *Hprj*. Воссуществовал я, и воссуществовало сущее. Воссуществовало все сущее, после того как воссуществовал я, /и/ многие существа вышли изо рта моего, /т. е. их имена были названы мной/» (pBr. Rh. 26:21–22). Подобные упоминания имеются и в других текстах разного времени.

Таким образом, традиция объяснения создания мира путем называния имен всего имеющего быть была довольно распространена, причем вне связи с мемфисской теологией, значение которой оставалось все-таки [119] очень ограниченным. Это и понятно: одно дело жреческие построения, направленные на прославление своего бога, и совсем другое — один из базовых элементов мировоззрения, пусть даже не оформленный в систему. Поэтому представляется не случайным, что именно на египетской почве возникло учение Филона Александрийского о Логосе — в нем явно переосмыслена древняя и жизнеспособная традиция.<sup>12</sup>

Итак, Двойник, будь то *k3* или *rn*, человеком не создается, а возникает в момент его рождения и, следовательно, сосуществует с ним на протяжении всей его жизни. Двойник оказывается постоянным, прирожденным спутником человека.<sup>13</sup> Но в таком случае вся громоздкая и дорогостоящая практика культового строительства, поглощавшая значительную часть материальных и человеческих ресурсов страны, выглядит совершенно бессмысленной. Ведь если существование Двойника есть неперемнное свойство мира, раз его не нужно создавать, ни к чему вроде бы оказываются бесконечные изображения и надписи на стенах гробниц. Однако так может судить современный человек, привыкший к бестелесным абстракциям, но не древний египтянин. Для него Двойник сам по себе, без фиксации, был слишком неуловим и стоял на грани небытия; теоретически, конечно, он

---

<sup>12</sup> О значительной роли, которую играла эта традиция, красноречиво свидетельствует факт очень вероятных заимствований из нее в библейской космогонии, где создание всего в мире объясняется словом Бога (Быт. 1:3, 6:9, 14–15, 20, 24). В более косвенном виде та же идея проявляется в том, что созданные Богом животные и птицы окончательно обретают право на существование только после того, как Адам дает им имена (Быт. 2:19) — здесь называние имени лишь дублирует акт творения, но изначальный смысл его совершенно ясен.

В Новом Завете египетские реминисценции очевидны в первых словах Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоан. 1:1–5). Здесь мы имеем дело со сложным переплетением идей Филона, оказавших заметное влияние на сложение христианства, и ветхозаветной традиции творения словом, также, видимо, пришедшей из Египта [ср.: Коростовцев, 1976, с. 278–279]. Еще интереснее то, что зафиксированное Иоанном представление о слове Бога как о свете также восходит к египетскому представлению о тексте (т. е. записанном слове, имени), порождающем свет (см. гл. 4, § 5). Тогда становится понятным и то, что Книга Бытия называет свет первым сотворенным элементом мира — похоже, что и здесь также имеют место египетские влияния.

<sup>13</sup> Эта его сторона прекрасно отражена в его определении как «сопричастника» человека, данным Ю.Я. Перепелкиным [Перепелкин, 1966, с. 9].



должен был существовать, но хотелось бы все-таки иметь дело с чем-то более основательным, осязаемым, надежным.<sup>14</sup> [120]

Именно поэтому создание изображений, выявление Двойника стало делом огромной практической важности — существование Двойника, которое изначально основывалось на том лишь, что его не может не быть, обретало в изображении надежное подтверждение, и это, видимо, было не менее важно, чем создание его богом.

Имелась и еще одна важная причина фиксации Двойника. Двойник, независимый от человека в своем возникновении, нуждался в пище в этом отношении оказывался в высшей степени зависимым от своих кормильцев-людей. Необходимо было, чтобы его кормили либо посредством жертвоприношений, либо при помощи изображений пищи и произносимых и записываемых жертвенных формул.<sup>15</sup> Все эти способы требуют создания изобразительных памятников — ведь жертвоприношения должны быть вечными, а для этого потомкам нужно оставить память о существовании их предка; таким напоминанием и оказывается изображение и написанное рядом имя.

## § 2. Время установления гробничного культа<sup>16</sup>

Рождение Двойника одновременно с человеком и проявление изготовления его изображения имеет принципиальное значение для характеристики представления о нем. То, что *k3* рождается вместе со своим «оригиналом», понимал еще Г. Масперо [Maspero, 1893-4, p. 389], решительно высказавшийся в пользу его прижизненности, однако он так и сказал ни слова о значении и функциях *k3* до смерти человека. Этот недостаток работы Масперо вполне естествен на начальном этапе изучения проблемы, когда доминирующую роль играет выдвижение оригинальных идей без окончательной и подробной их разработки, однако, хотя мнение Масперо никогда принципиально не оспаривалось, этой разработкой впоследствии никто так и не занялся. Прижизненность *k3* утратила значение и превратилась в вопрос, лежащий в стороне от основного русла исследований. В результате очень своеобразное соотношение между рождением *k3* и его фиксацией изображением, сложный характер связи между изображением и *k3* вообще не были затронуты. Из-за этого *k3* в посвященных ему работах если и не превращается в исключительно посмертную сущность человека (прямо этого не утверждал, кажется, никто), то роль его при жизни «оригинала» оказывается ничтожной.

Здесь перед нами в полный рост встает чрезвычайно серьезная проблема гробничного культа, сводящаяся в конечном счете к вопросу, был ли он исключительно посмертным или же начинался еще при жизни [121] человека. Если подходить традиционно, считая, что жертвы в гробнице приносятся похороненному в ней человеку, никакой проблемы вроде бы и нет — культ в таком случае может учреждаться только после похорон, ибо до этого он совершенно бессмыслен. Практически все исследователи и считают гробничный культ посмертным, что проявляется в именовании его заупокойным (*Totenkult, mortuary cult, culte funéraire* и т. д.). Если это действительно так, по нашей концепции наносится серьезный, если не смертельный удар — ведь наличие культа является надежнейшим индикатором существования Двойника. Однако то, что культ в гробнице начинается лишь после смерти хозяина, никогда не было доказано; более того, ни у кого даже не возникало мысли о необходимости такого доказательства, ибо все связанное с гробницей принято априорно относить к сфере загробного. Таким образом, представление о заупокойном характере культа основывается только на повседневных взглядах, на здравом смысле современного человека; как только мы отрешаемся от них, у нас начинает складываться совершенно иная картина.

<sup>14</sup> Точно так же, создав весьма отвлеченную концепцию божества, египтяне нуждались тем не менее в конкретном объекте поклонения — изображении бога. Впрочем, это камень преткновения для большинства религий.

<sup>15</sup> Здесь опять имеет место полная аналогия египетским представлениям о богах, которые могут жить только потому, что люди насыщают их жертвами.

<sup>16</sup> Ср.: [Bolshakov, 1991-4].

Мысль о том, что смерть не есть окончательное исчезновение человека, относится к числу древнейших и универсальнейших в истории. Появление в палеолите первых погребений с инвентарем свидетельствует о сложении этого представления, хотя мы никогда не сможем судить о том, каким именно оно было. Основная проблема здесь — степень, в которой загробная жизнь связывается с телом мертвого. Вероятно, первоначально она мыслилась наиболее примитивно — как жизнь в могиле самого тела, у которого сохраняются те же потребности, что и раньше, и прежде всего потребность в пище. Это порождает практику снабжения мертвого погребальным инвентарем — едой, одеждой, оружием и т. д. Наличие инвентаря, видимо, может служить индикатором появления представления о загробной жизни тела. Представление это оказывается очень устойчивым и сосуществует с более сложными и поздними на протяжении тысячелетий — отголоском его является, например, дожившая до наших дней вера в вампиров.

Пища, положенная в могилу, служит одноразовым припасом. Такой одноразовый ее характер, восходящий к самому раннему этапу развития представлений о жизни и смерти, неизбежно должен был привести к мысли, что имеющейся еды мертвому хватит ненадолго, а затем он будет голодать. Это породило практику регулярных, теоретически вечных (если судить по египетским материалам) жертвоприношений на месте захоронения. К сожалению, мы не можем сказать, была ли эта практика более поздней, чем появление погребального инвентаря, т. е. было ли в истории человечества время, когда после похорон жертвоприношений не совершали. Существование во всем мире погребений без видимых следов культовых памятников само по себе не есть *argumentum ex silentio* — [122] это памятники наземные, открытые, и разрушаются они в первую очередь, а поэтому доходят до нас очень редко. Во всяком случае, качественное улучшение методики раскопок позволило в последнее время фиксировать следы поминальных памятников там, где раньше их не замечали, у курганов эпох бронзы и железа евразийских степей.<sup>17</sup>

Таким образом, вопрос о древности регулярных жертвоприношений остается открытым, хотя с точки зрения чисто логической они выглядят все-таки вторичными по сравнению с представлениями о жизни тела. В таком случае появление культовой практики ознаменовало начало очень важного этапа в развитии человеческого сознания — ведь существование жертвоприношений предполагает, что мертвый не просто кормится в могиле, а забирает поставляемую ему пищу, что свидетельствует о значительных возможностях абстрактного мышления, поскольку неизбежно ставит вопрос о том, в каком виде он это делает. Понять, как этот вопрос разрешался, позволяют, пожалуй, только египетские источники. При этом, правда, следует оговориться: были ли представления египтян о которых пойдет речь, уникальными, или же просто их памятники дают нам возможность увидеть больше, чем в других культурах, сказать еще невозможно. Второе выглядело бы более естественно, однако надежных аналогий Египту пока не находится. [123]

---

<sup>17</sup> Например, святилище на вершине кургана катакомбного времени у г. Молочанска Запорожской обл.; во времена культуры многоваликовой керамики этот культовый комплекс был реконструирован, что свидетельствует о его особом значении [Пустовалов, Рассемакин, 1990]. Ср. также поминальные памятники при кургане Долгая Могила (скифское время или эпоха бронзы) и при одном из курганов курганной группы у села Изобильное (скифское время); оба в Никопольском р-не Днепропетровской обл. (материалы не опубликованы и известны мне по устному сообщению автора раскопок Б.Н. Мозолевого). Сенсационным было обнаружение в одном из курганов группы Синташта (Челябинская обл., эпоха средней бронзы) доступного для посетителей внутреннего помещения со следами жертвоприношений и погребениями в полу этого святилища (материалы не опубликованы, но были представлены автором раскопок Г.Б.Здановичем на советско-французском симпозиуме по археологии Центральной Азии и соседних регионов в Алма-Ате в октябре 1987 г.). Сейчас известно уже несколько сооружений такого типа; отметим, например, курган Темир на водоразделе Урала и Тобола (савроматское время) [Зданович, Хабдулина, 1987]. Более сложны для интерпретации системы помещений под несколькими сакскими курганами в Семиречье, но совершенно несомненно, что они были посещаемыми и освещались при помощи светильников [Акишев, Кушаев, 1963, с. 46, 60–62, 76; Исмаилов, 1992]. Примечательны хронологический и территориальный разброс эти памятников и принадлежность их к очень разным археологическим культурам, свидетельствующие об универсальности культовой практики. Можно с уверенностью предсказать, что в ближайшие годы будет обнаружено множество новых поминальных сооружений.

Специфика Египта заключается в том, что уже при I дин. появляются ложные двери и тогда же места культа начинают обозначать стелами с изображениями хозяина, которым, собственно, и приносят жертвы. Поскольку ложная дверь — «выход» условный, мертвый в своем телесном облике выходить из нее не может, и здесь должна действовать какая-то другая его ипостась; мы знаем теперь, что это *k3*. Таким образом, египетский гробничный культ династического времени, с одной стороны, продолжает еще первобытную практику регулярных жертвоприношений, но, с другой стороны, объектом его являются уже изображения, т. е. Двойник. При этом и жертвенные продукты нужны не сами по себе, а лишь потому, что они порождают для Двойника хозяина гробницы Двойников пищи.

С телом умершего связывалась лишь незначительная часть представлений и, соответственно, ритуальных действий — они сводились к попыткам его сохранения от разложения, снабжению инвентарем и принесению жертвы при похоронах. Таким образом, основной культ в гробнице, культ изображений, локализовавшийся в часовне, был отделен от тела умершего, причем не только тем десятком метров, который разделяет часовню и склеп. В Среднем царстве номархи 10 верхнеегипетского нома начинают сооружать гробницы, подражающие староегипетским царским припирамидным комплексам с двумя храмами, один из которых отделен от пирамиды. Эти гробницы имеют две часовни — верхнюю, возле скалы, где высечена погребальная камера, и нижнюю, располагающуюся в долине и соединяющуюся с верхней крытым переходом [Petrie, 1930; Steckeweh, 1936].<sup>18</sup> Отделенность культа изображений от тела наиболее ярко проявляется в новоегипетских царских гробницах, где храм находится вдали от тайного захоронения без какой-либо часовни. Более того, культ изображений был не просто отделен от тела пространственно — он был абсолютно независим от него, что и предопределило возможность существования кенотафов, которые находились в сотнях километров от погребений и возле которых тем не менее совершались ритуалы.

Таким образом, гробничный культ есть культ изображений. Но ведь мы хорошо знаем, что, как правило, строительство и оформление гробниц совершалось при жизни их владельцев. Например, гробница *Dbh-n(j)* была построена при его жизни по личному приказу царя *Mn-k3.w-r(w)*, тогда же в нее было доставлено и соответствующее оборудование [Urk. I, S. 18–21]; точно так же обстояло дело и тогда, когда гробницу сооружали [124] на собственные средства. Этот общеизвестный, но не оцененный в интересующем нас контексте факт хорошо иллюстрируется теми случаями, когда вельможа обращался к царю с просьбой даровать ему ту или иную часть оборудования для гробницы — надо полагать, уже готовой. Так, начальник врачей *N(j)-nh-shm.t* попросил у царя *S3h-w(j)-r(w)* ложную дверь. По царскому приказу были изготовлены две ложные двери [Urk. I S. 38–40], качеством работы заметно превосходящие остальное оборудование очень заурядной часовни *N(j)-nh-shm.t*. Число таких случаев велико, однако особенно интересно, когда момент дарования упомянут в последовательном перечне событий жизни покойного, — становится ясно что это могло происходить задолго до смерти. *Wnj* в своей знаменитой автобиографии из гробницы в Абидосе говорит, что он обратился к цари *Pjpp I* с просьбой о саркофаге, и для него были сделаны каменный саркофаг, ложная дверь и другие части гробничного оборудования (смысл употребленных терминов не очень ясен) [Urk. I, S. 99:10–100:4]. После этого *Wnj* участвовал в суде над женой *Pjpp I*, руководил военной экспедицией против кочевников, пять раз подавлял их выступления, водил войско Палестину; уже после смерти *Pjpp I*, при *Mr(j)-n(j)-r(w)* он получил должность начальника Юга и совершил три экспедиции в каменоломни. Таким образом, *Wnj* получил от царя оборудование для своей гробницы, будучи довольно молодым человеком. Можно возразить, что его гробница в Абидосе была сооружена явно после того, как он стал начальником Юга, на последнем этапе

<sup>18</sup> Заимствования из царского культа, начавшиеся еще в Старом царстве, никоим образом не размывали границу между царем-богом и человеком: заимствовалось лишь то, что соответствовало человеческой, но не божественной природе, и поэтому в данном случае ссылка на царские образцы не нарушает изложенного в гл. 1 принципа, согласно которому в работе рассматриваются только памятники частных лиц.

жизни; это так, но саркофаг у царя он просил, конечно же, не про запас, а для неизвестной нам гробницы, сооруженной в одном из столичных некрополей, и то, что эта гробница осталась неиспользованной, объясняется лишь переводом *Wnj* на службу в Верхний Египет. Случаи, когда человек умирал, не закончив или даже не начав строительства своего памятника, хотя и не единичные, представляют собой исключения из общего правила.<sup>19</sup> Значит, в норме при жизни человек существовал памятник, предназначенный для его погребения и культа. Погребальная камера до похорон пустует, в часовне же уже имеются все [125] изображения, и состояние ее ничем не отличается от состояния после похорон. Пустуют ли часовни, дожидаясь смерти владельца, или же как-то функционируют? Кажется, ни один памятник, взятый сам по себе, не дает однозначного ответа на поставленный вопрос, но анализ совокупности разнородных свидетельств все-таки позволяет установить момент начала культа.

Довольно часто в оформлении культовых помещений встречаются сцены перевозки в гробницу статуй ее хозяина. Как правило, при этом показывают каждение, начинавшееся еще при отверзании.<sup>20</sup> Таким образом, в момент перевозки статуя уже считалась «живой» и требующей постоянных ритуальных действий — культ уже начался. Проблема заключается в том, когда происходила доставка статуй.

Часть сцен доставки входит в состав изображений погребальной процессии [Bolshakov, 1991-3, 42–50]. Однако другая и гораздо большая часть имеет совершенно иную иконографию и, похоже, с похоронами никак не связана. Еще Г. Кеес отметил, что в гробницах Старого царства встречаются два типа сцен перевозки статуй — торжественный и более скромный [Kees, 1926, S. 176; 1956-1 = 1977-1 = 1980-1, S. 124–125]. От этого наблюдения совсем недалеко до вывода о том, что сцены первого и второго типа передают разновременные события — погребение и более раннюю доставку инвентаря. А раз гробница завершается обычно при жизни владельца, то и доставка в нее инвентаря также должна быть прижизненной; следовательно, и культ статуй начинается до смерти изображенного. Однако такого вывода не сделали ни Кеес, ни другие исследователи.<sup>21</sup>

Между тем в свое время Г. Юнкер, проанализировав две сцены перевозки статуй в мастабе *Tjj* (СМ № D-22) [Steindorff, 1913, Taf. 13; Epron et al., 1939, pl. 14], пришел к выводу, что доставка происходила еще при жизни хозяина гробницы, так как он сам изображен наблюдающим за ней [Junker, 1953, S. 226–233]. Юнкер объяснял это тем, что замуровывать статуи в сердабе до завершения гробницы было проще, чем после окончания строительства [ibid., S. 228–229], и это породило практику их перевозки до похорон. Разумеется, такое чисто «технологическое» объяснение, не учитывающее мировоззренческих проблем, неудовлетворительно, однако само наблюдение настолько ценно, что должно было привлечь к себе внимание. Этого не произошло — видимо, из-за того, что прижизненность культа была воспринята как нечто слишком необычное, чтобы [126] быть правдой, а объяснение Юнкера явно было очень слабым. Лишь П. Каплони, анализируя биографическую надпись *Mttjj* (ROM 953.116.1) [Kaplony, 1976, Abb. an S. 32], предположил, что слова о том, что родители благодарили его за установление их культа, можно расценивать как свидетельство прижизненности этого культа [ibid., S. 34] и сослался на мнение Юнкера. Но и

---

<sup>19</sup> Очевидно, основной причиной незавершенности гробниц была ранняя и неожиданная смерть, нарушавшая все планы. В таком случае завершение гробницы и учреждение культа были святой обязанностью потомков умершего. Кроме того, исследование, проделанное Н. Канавати, показало, что размеры гробниц на каждом определенном отрезке времени коррелируются с положением их владельцев в служебной иерархии [Kanawati, 1977-1], — можно предположить что ряд случаев незавершенности гробниц объясняется тем, что владелец дождался повышения по службе, дававшего право на памятник больших размеров, но умирал, не дождавшись или не успев закончить строительство. Так, например, *Sndm-jb(.j) / Jntj* соорудил себе скромную гробницу ГЛ № 10, затем получил должность визирия, но новую гробницу построить не успел, и ее возведением (Г № 2370) занимался уже его сын *Sndm-jb(.j) / Mhj*.

<sup>20</sup> Каждение при вывозе статуй из мастерской показано у *Mrr-w(j)-k3(.j)* [Duell, 1938, pl. 29–30].

<sup>21</sup> Ср., например: [Montet, 1925, p. 385–388; Матье, 1958-1, с. 355]; автор новейшей работы, специально посвященной изображениям статуй, смешивает два типа сцен, не обращая должного внимания на принципиальное смысловое различие между ними [Eaton-Krauss, 1984, p. 60–70].



предположение Каплони интереса не вызвало, так как сообщение *Mttjj* носит единичный характер и при желании может быть интерпретировано по-другому.

М. Итон-Краус, систематизировавшая староегипетские изображения скульптуры, отметила [Eaton-Krauss, 1984, p. 74] еще ряд случаев, когда хозяин показан наблюдающим за перевозкой своих статуй: *Tjj* (СМ № D-22) [Steindorff, 1913, Taf. 62–70, 72–73; Epron et al., 1939, pl. 52–55]; *ʒh.t(j)-hṭp(w)* (Louvre E.10958) [Ziegler, 1993, p. 106–109]; *Mrr-w(j)-k3(j)* [Duell, 1938, pl. 29–30]. Однако, справедливо критикуя Юнкера за несовершенство его объяснения (сердаб можно замуровывать и после похорон одновременно с погребальной камерой), а Каплони за необязательность именно такой интерпретации свидетельства *Mttjj*, она совершенно необоснованно отвергла суть их идеи. Согласно Итон-Краус, изображения перевозки статуй в присутствии хозяина не отражают действительности — эта сцена происходит якобы во время похорон, а в окружение сцен, совершавшихся при жизни хозяина, попадает случайно [Eaton-Krauss, 1984, p. 74–75]. Это мнение игнорирует тот несомненный факт, что каждая настенная композиция представляет собой систему, в которой присутствие чужеродных элементов невозможно. Таким образом, суть идеи Юнкера не только не опровергается, но и подтверждается памятниками.

Более того, и те сцены второго типа (по Кеесу), которые не сочетаются с изображениями хозяина, также явно не передают эпизод похорон. Это прекрасно видно из того, что хотя в половине гробниц, где есть изображения погребальной процессии, имеются и сцены перевозки второго типа, в трех гробницах из семи они находятся в разных помещениях,<sup>22</sup> в двух — на стене камеры и на щеке ее входа или выхода, т. е. также раздельно,<sup>23</sup> и лишь в одной — по соседству.<sup>24</sup> [127]

Таким образом, налицо тенденция разделять сцены похорон и сцены доставки статуй второго типа, что должно соответствовать временной разделенности изображаемых событий в действительности. Надписания у *N(j)-ʿnh-hnm(w)* и *Hnm(w)-hṭp(w)* подтверждают такое понимание. Рядом с доставкой статуй у них показана перевозка на санях в гробницу ящиков с содержимым, как-то связанным с жертвенными ритуалами, названная «Притаскивание ящика /=ящиков/ *st3.t* в праздник /бога/ *Dḥw.tj* для "выхождения голоса" /=жертвоприношения/» [Moussa, Altenmüller, 1977, Taf. 16]. Находящиеся рядом сцены явно одновременны; следовательно, статуи перевозились в гробницу в совершенно определенный день, в праздник *Dḥw.t*, справлявшийся раз в году. И конечно же, происходило это не после погребения (это предполагало бы, что функционировавшая гробница должна была какое-то время обходиться без части оборудования, что едва ли возможно), а до него, еще при жизни хозяина. Здесь же показано, как перед принесением в жертву валят двух быков; надписания гласят: «Доставка длиннорогого быка на завтрак» и «Пригон молодого длиннорогого быка на ужин» [ibid., Taf. 16–17]. Это также не имеет ничего общего с известными нам погребальными ритуалами — речь идет о текущем культе в гробнице, начавшемся с доставкой статуй.

---

<sup>22</sup> *Pth-hṭp(w)*, СЛ № 31: изображение похорон на западной стене колонного зала [LD II, Bl. 101-b]; сцена доставки статуи на щеке входа в часовню [LD II; Bl. 104-c].

*ʒh.t(j)-hṭp(w) / Hmj*, С, без №, узурпирована *Nb(w)-k3.w-hr(w)*: изображение; похорон на северной стене колонного зала [Hassan, 1975-1, pl. 14a, 15–18, fig. 3–5, 8–11]; сцена доставки статуи на щеке входа в переднюю камеру [ibid., pl. 4-b].

*Mrr-w(j)-k3(j)*, С, без №: изображение похорон на южной стене зала А-13 [Duell, 1938, pl. 130]; сцена доставки статуи в камере А-3 [ibid., pl. 23–30].

<sup>23</sup> *N(j)-ʿnh-hnm(w)* и *Hnm(w)-hṭp(w)*, С, без №: изображения похорон на восточной и западной стенах входного портика [Moussa, Altenmüller, 1977, Taf. 6–15]; сцены доставки статуй на щеках входа из портика в переднюю камеру [ibid., Taf. 16–17].

*Jhjj*, С, без №, узурпирована *Zšš.t / Jdw.t*: изображение похорон на восточной стене камеры В [Macramallah, 1935, pl. 12–13]; сцены доставки статуй на щеках входа в камеру В [ibid., pl. 9ab].

<sup>24</sup> *Hṭp-hr-ʒh.t(j)*, СМ № D-60: изображение похорон и сцена доставки статуй на щеках входа в часовню [Holwerda et al., 1905, Taf. 9, 19].

Размещение сцены доставки статуи в абусирской гробнице *D3d3(j)-m-ʿnh*, где имеется и изображение похорон, неизвестно [Borchardt, 1907, S. 122].



Таким образом, хотя часть статуй помещали в гробницу во время похорон, другую часть привозили туда раньше, еще при жизни хозяина [Bolshakov, 1991-3]. Вопрос о культовой специфике тех и других сложен и едва ли разрешим до конца, однако ясно, что культ начинался с доставкой самых первых из них, т. е. прижизненно. Постараемся найти еще более надежные свидетельства, лучше всего — письменные.

Прекрасные указания дают нам несколько царских декретов, дошедших от конца Старого царства и от I Переходного периода. Наиболее ранний из них — абидосский указ *Pjpp I*, посвященный учреждению его собственного культа, культа двух цариц и культа визиря *D<sup>c</sup>w*. Указ гласит [Goedicke, 1967, Abb. 7; также: Petrie, 1903, pl. 19, 21; *Urk.* I, S. 279–280]: «--- [половину] быка /и/ сосуд молока во всякий праздник здесь для жреческой службы начальника пророков /и/ пророков этого храма...

--- 1/8 часть быка /и/ [сосуд молока] во всякий праздник здесь для статуи *Nfr-k3-r<sup>c</sup>(w)*, которая в святилище /бога/ *Hnt(j)-jmn.tjw*. [128]

--- [1/8 часть быка] /и/ со[суд молока] во всякий праздник здесь для статуи матери царя *Mn-<sup>c</sup>nh-nfr-k3-r<sup>c</sup>(w)*<sup>25</sup> *<sup>c</sup>nh-n.s-pjpp*,<sup>26</sup> которая в святилище /бога/ *Hnt(j)-jmn.tjw*.

--- [1/8 часть быка] /и/ сосуд [молока] во всякий праздник здесь для статуи матери царя *H<sup>c</sup>(j)-nfr-mr(j)-n(j)-r<sup>c</sup>(w)* *<sup>c</sup>nh-n.s-pjpp*,<sup>27</sup> которая в святилище /бога/ *Hnt(j)-jmn.tjw*.

--- 1/8 часть [быка /и/ сосуд молока] во всякий праздник здесь для; статуи визиря *D<sup>c</sup>w...»*.

Смысл указа совершенно ясен и не вызывает никаких сомнений. Поскольку *Pjpp II* сам утверждает культ своей статуи, он начинается прижизненно. Что касается обеих цариц, жен *Pjpp I*, одна из которых была матерью *Pjpp II*, они вполне могли быть в это время еще живы, хотя эта и не известно точно. Г. Гёдике совершенно правильно понимает, что культ статуи *Pjpp II* был прижизненным (другого понимания просто не может быть), но считает это нарушением традиции [Goedicke, 1967, S. 85]. Его мнение основывается на априорной убежденности в изначальном заупойкойном характере культа, но не находит подтверждения в случае отказа от такой оценки.

Свидетельство *Pjpp II* чрезвычайно важно, но, поскольку речь идет о царе, можно было бы считать, что у частных лиц дело обстояло иначе. Абидосский указ, однако, снимает и этот аргумент, сообщая об одновременном установлении культа статуи визиря *D<sup>c</sup>w*, который, имея точно такое же материальное обеспечение, что и культ статуй двух цариц, явно был копией царского культа.

*D<sup>c</sup>w*, дядя *Pjpp II* — хорошо известное историческое лицо. На посту визиря он пребывал около четверти века — в этой должности его упоминает коптосский указ **b**, датированный годом после 11 счета скота при *Pjpp II* [Goedicke, 1967, Abb. 8; также Weill, 1912, pl. 1, 5; *Urk.* I, S. 280–283], и лишь во времена оформления припирамидного комплекса этого царя он исчезает со сцены [Helck, 1954, S. 141]. Но особенно значительную роль он играл на начальном этапе правления своего племянника, выдвинувшись, по всей вероятности, как брат царицы во время ее регентства при малолетнем сыне [см.: *Urk.* I, S. 112–113]. Скорее всего, абидосский указ был выпущен, когда он находился на самой вершине, т. е. задолго до его смерти.

Разумеется, история *D<sup>c</sup>w*, визиря, занимавшего особое положение при царе-мальчике, во многом уникальна; например, он был первым известным нам человеком, чья статуя была помещена в храм. Однако ряд аналогий не позволяет считать уникальным сам характер его культа. [129]

Очень важен указ царя VIII дин. *Hr(w) Ntr(j)-b3.w* из коптосского храма бога *Mn(w)* (Коптос **k**), входящий в группу указов (Коптос **k–q**), выпущенных одновременно — в 20 день 2 месяца сезона «Выхождение» 1 года этого царя. Все они адресованы визирю *Šm3j* и двум

<sup>25</sup> В соответствии с манерой поздней VI дин. в титулатуре царицы имя ее сына заменено названием его пирамиды, включающим в себя это имя.

<sup>26</sup> Царица *<sup>c</sup>nh-n.s-mrjj-r<sup>c</sup>(w)* / *<sup>c</sup>nh-n.s-pjpp II*, жена *Pjpp I*, мать *Pjpp II*.

<sup>27</sup> Царица *<sup>c</sup>nh-n.s-mrjj-r<sup>c</sup>(w)* / *<sup>c</sup>nh-n.s-pjpp I*, жена *Pjpp I*, мать *Mrjj-n(j)-r<sup>c</sup>(w)*.

его сыновьям, один из которых носит имя *Jdj*. В указе говорится [Goedicke, 1967, Abb. 27; также: *Urk.* I, S. 302–303]:

«*Hr(w) Ntr(j)-b3.w*.

Указ царев "отцу бога", возлюбленному (богом), "князю", начальнику припирамидного города, верховному судье /и/ визирю, начальнику писцов царских документов,<sup>28</sup> начальнику пророков, жрецу-облачителю /бога/ *Mn(w) Šm3[ʃ]*.

Приказал (мой) *hm(w)*<sup>29</sup> назначить для тебя 12 наставников "служителей Двойника" в часовню ---<sup>30</sup>, что от плоти твоей / = твою собственную<sup>31</sup>/, чтобы совершать службы для тебя, чтобы читать для тебя один месяц.

Приказал (мой) *hm(w)* назначить для тебя 12 наставников "служителей Двойника" в часовню, что от плоти (твоей), которая в свя[тилище] /бога/ *Mnw* коптосского.

Приказал (мой) *hm(w)* назначить для тебя 12 наставников "служителей Двойника" в часовню гробничную (?),<sup>32</sup> что от плоти твоей.

Приказал (мой) *hm(w)* назначить для тебя 10 наставников "служителей Двойника", чтобы делать для тебя вещь /= приносить жертвы/ в год погребения.<sup>33</sup>

Приказал (мой) *hm(w)* назначить 12 наставников "служителей Двойника"<sup>34</sup> для жены [твоей], дочери царевой старшей, красы царевой единственной *Nb.t*, чтобы совершать службы для нее, чтобы читать для нее один месяц в часовне [ее]<sup>35</sup> /и/ в часовне [твоей]<sup>36</sup> --- ...» [130]

Визирь *Šm3j*, зять царя, начальник Юга, чья юрисдикция распространялась на все 22 верхнеегипетских нома, — значительная фигура в истории VIII дин. Группа коптосских указов от 1 года *Hr(w) Ntr(j)-b3.w* — лучшее проявление этой значительности, ибо ни одно лицо не может похвалиться таким количеством адресованных себе и своей семье царских документов. Интересующий нас указ **k** говорит об учреждении его культа в трех местах — в храме и, вероятно, в гробнице. Сопоставление с текстами других коптосских указов, выпущенных одновременно, неопровержимо свидетельствует, что это произошло при жизни *Šm3j*. Действительно, указ **i** назначает его в день учреждения культа начальником над верхнеегипетскими номами [Goedicke, 1967, Abb. 18; также: Weill, 1915 pl. 12-2]. Указ **l**, адресованный администраторам 5–9 номов, обязывает их сотрудничать с *Šm3j* [Goedicke, 1967, Abb. 17; также: Weill, 1912, pl. 10; *Urk.* I, S. 295–296]. Указы **m** [Goedicke, 1967, Abb. 20; также: *Urk.*: S. 300–301] и **n** [Goedicke, 1967, Abb. 22; также: *Urk.* I, S. 301–302], посвященные назначению сына *Šm3j Jdj* начальником над 1–7 верхнеегипетскими номами, и другого его сына, чье имя не сохранилось, на службу в коптосский храм *Mn(w)*, адресованы самому *Šm3j*. Наконец, указ **o** [Goedicke, 1967, Abb. 19; также: *Urk.* I, S. 299], дублирующий **m**, но адресованный уже самому *Jdj*, рассеивает возможные сомнения по поводу того, что он назначался начальником над номами, которые находятся под юрисдикцией его отца, — употребленное выражение *m wħm (j)t(w).f* означает, как показал Гёдике, что он не заменяет *Šm3j* полностью, а выступает в роли его заместителя [Goedicke, 1967, S. 181].

<sup>28</sup> Так у К. Зете; у Г. Гёдике слово «начальник» пропущено по ошибке.

<sup>29</sup> О концепции *hm(w)*, особой формы проявления богов и, соответственно, царя, см.: [Берлев, 1972-1, с. 33–41].

<sup>30</sup> Не совсем ясно, о какой часовне идет речь, и любая реконструкция разрушенного сомнительна. Ниже упоминаются храмовая и гробничная (?) часовни.

<sup>31</sup> См.: [Перепелкин, 1966].

<sup>32</sup> Ж. Пирен [Pirenne, 1935, p. 214] предложил перевод *h(w).t-k3 hr.t* как «le tombeau de nécropole». Если речь действительно идет о гробнице [см.: Faulkner, 1962, p. 175], то *h(w).t-k3 hr.t* здесь означает, конечно же, не всю ее, а лишь культовое помещение (с сердабом). Возможен и перевод *hrt* как «верхняя» [см.: Перепелкин, 1988-1, с. 13], имеющий некоторые преимущества, но что такое «верхняя часовня», сказать трудно.

<sup>33</sup> Чтение согласно Гёдике; у Зете слово не читается.

<sup>34</sup> Чтение «10» у Зете ошибочно, как любезно сообщил мне проф. Гёдике.

<sup>35</sup> Единственно возможное восстановление, чтение Зете неудачно.

<sup>36</sup> Восстановление согласно Гёдике; Зете восстанавливал *n(j).t d.t.k*, но это слишком длинно для столь незначительной лакуны.

Таким образом, культ *Šmꜣj* был учрежден прижизненно. Это, кстати следует и из того, что в указе **к** специально выделенные службы, совершающиеся в год погребения, упомянуты после назначения жрецов во все три часовни — сперва начинается культ, а уже потом умирает человек.

И еще один указ (Коптос **г**), относящийся к чуть более позднему времени, интересен для нас. Он выпущен царем *Hr(w) Dmd-jb-tꜣ.wj* в пользу *Jdj*, сына *Šmꜣj*. В нем сказано [Goedicke, 1967, Abb. 28; также: Weill, 1915, pl. 4-1; *Urk.* I, S. 304–306]:

«*Hr(w) Dmd-jb-tꜣ.wj*.

Указ царев "отцу бога", возлюбленному (богом), "князю", питомцу цареву, начальнику припирамидного города, визирю, жрецу-облачателю /бога/ *Mn(w) Jdj*.

Что касается всех людей страны этой всей,

которые совершат дело злое /и/ плохое со статуями, с жертвенниками, с деревом всяким /т. е. с деревянным культовым инвентарем/, с памятниками, которые во всех храмах и всех святилищах, /то/ не дает (мой) *hm(w)* оставаться у них собственности /букв.: "вещи"/ их /и/ отцов их, приобщаться им к Светлым (*ꜣhw*) в некрополе, быть им среди живых<sup>37</sup> ---

которые причинят вред /или/ уменьшение собственности букв.: "вещи"/ *wꜣb.t*<sup>38</sup> твоей, [131] влюченной в документ *h.t*<sup>39</sup> /или/ установленной для статуй твоих, которые в храмах Верховья, из пахотной земли, [хлеба], пива, мяса, молока, установленной для тебя грамотой *swd*,<sup>40</sup> /то/ воистину, не позволяет (мой) *hm(w)*, /чтобы/ пребывали они среди Светлых в некрополе...»

Описываемая этим документом ситуация оказывается совершенно аналогичной рассмотренной выше. Указ явно адресован живому человеку, и, следовательно, культ статуй *Jdj* начинался прижизненно, как и у *Dꜣw* и *Šmꜣj*.

Можно ли сказать, что рассмотренные случаи нетипичны в силу особого положения людей, установлению культа которых посвящены царские указы? Несомненно, *Dꜣw*, *Šmꜣj* и *Jdj* — случаи уникальные, однако обстоятельства учреждения их культа нельзя признать необычными — для этого у нас нет никаких оснований. Уникальны лишь памятники, их отразившие: большинство людей просто ничего не сообщало об этом как о банальности, личное же благоволение царя фиксировалось обязательно.

Таким образом, абидосский и коптосские указы дают по существу неопровержимые свидетельства в пользу прижизненности начала египетского «заупокойного культа»; если из них до сих пор не было сделано соответствующих выводов, то лишь из-за слепого следования давней традиции. Имеются, однако, и другие документы, подтверждающие нашу точку зрения.

Известен ряд высекавшихся в гробницах договоров о назначении жрецов и об определении их обязанностей. Было бы очень естественно, если бы в них оговаривалось время начала служб — несмотря на то, что в Старом царстве эти тексты еще очень кратки, они представляют собой юридические документы, от которых мы вправе ожидать точности формулировок. [132] Однако момент начала культа был настолько самоочевиден, что специально оговаривать его не считали нужным — ни прямо (формулировки типа «со дня моей смерти» и т. д.), ни как-либо косвенно. Правда, из одной безымянной гробницы возле

<sup>37</sup> Зете восстанавливает *ꜣnh.w [tpj.w tꜣ]* — «живых, которые на земле»; в таком случае речь в указе идет о смертной казни. Это неплохо согласуется с предшествующим и последующим запретами святотатцам быть среди Светлых — казненного преступника, естественно, по обряду не хоронят, и он, следовательно, Светлым быть не может. Гёдике возражает против такого восстановления, считая, что места для *tpj.w tꜣ* недостаточно, и понимает *ꜣnh.w* как «freien Bürgern» [Goedicke, 1967 S. 217–219]. Однако при нерегулярном расположении знаков, которым отличается именно эта часть указа, слова *tpj.w tꜣ* все-таки могли уместиться на месте лакуны.

<sup>38</sup> О значении *wꜣb.t* см.: [Junker. 1940-1, S. 14; Goedicke. 1967, S. 219].

<sup>39</sup> О *h.t* см.: [Берлев, 1978, с. 30–31].

<sup>40</sup> О *swd* см.: [Goedicke, 1967, S. 270].

пирамиды  $H^c(j)-f-r^c(w)$  дошел договор (CG 1432), к сожалению, разрушенный как раз в интересной для нас начальной части, где сообщается, что текст был составлен (?), когда «он /= хозяин/ был жив и /находился/ на ногах своих» [Urk. I, S. 11 Borchardt, 1937, Bl. 28]. К сожалению, это свидетельство нельзя признавать решающим — ведь прижизненность заключения договора сама по себе ей не исключает того, что речь в нем может идти о посмертных службах.

Лишь гораздо более поздний, относящийся уже к Среднему царству документ, содержит надежную, хотя и далеко не очевидную информацию о времени начала культа. Это надпись  $Df\beta j-h^c(p)(j)$ , сиутского номарха времени  $Z-n(j)-wsrt I$ , являющаяся одним из выдающихся памятников египетского права, ибо в ней детально излагаются условия найма жрецов и их обязанности — то, о чем другие тексты говорят весьма кратко. В силу такой уникальности надпись  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  привлекла к себе внимание еще в прошлом веке [Erman, 1882], неоднократно переиздавалась [Griffith, 1889, pl. 1–9; Montet, 1935, p. 45–69] и переводилась [Breasted, 1906 § 535–593; Reisner, 1918], однако интерес был всецело обращен на юридическую сторону. Той же направленности придерживается и автор новейшего исследования [Spalinger, 1985; там же, note 1, см. полную библиографию по проблеме]. Между тем договоры  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  — источник очень разносторонний, содержащий и интересующие нас сведения мировоззренческого характера. Путь к пониманию их был проложен О. Д. Берлевым, объяснившим одну принципиальную особенность текста [Берлев, 1972–1, с. 198–200, 255–256; 1978, с. 121–123], речь о которой пойдет ниже.

Надпись  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  включает десять договоров номарха со жрецом  $Wp(jw)-w\beta wt$  и  $Jnpw$ , в которых оговариваются их обязанности в культе его храмовых и гробничных статуй<sup>41</sup> и обязательства нанимателя по оплате их службы. Еще Г. Дж. Брэстед заметил важнейшую черту этих договоров — то, что оплата производится из двух источников: наследственного имущества ( $pr(w) jt(w)$  — «дом отца») и должностного имущества, служащего обеспечением должности номарха ( $pr(w) h\beta tj-^c$  — «дом князя [133] /= номарха/») [Breasted, 1906, § 536]. Так как культ устанавливался на вечные времена,  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  расплачивался по возможности наследственным имуществом — только это позволяло сделать нерушимое, абсолютно надежное распоряжение. Однако хозяйство даже этого богатейшего человека не позволяло расплатиться за все услуги имуществом «дома отца» — это было невозможно если не из-за размеров хозяйства, которые, конечно же, были велики, то из-за его структуры: земледельцы ( $^c hwtjw$ ), видимо, не принадлежали «дому отца», и там, где речь шла об их труде, оплата производилась из средств «дома князя» [Берлев, 1972–1, с. 256].

Разумеется, поскольку своим должностным имуществом  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  владел лишь до тех пор, пока оставался номархом, оплата жреческой службы имуществом «дома князя» была более шаткой. Поэтому два договора (№ 2 и 8), в которых речь идет о должностном имуществе, резко выделяются среди остальных (их-то трактовкой мы и обязаны Берлеву). Прежде всего,  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  приходится просить будущих номархов, к которым перейдет его достояние, не прекращать оплату службы жрецов: «Пусть не отменяет князь всякий будущий / букв.: "который в свое время" / договора другого / т. е. прежнего / князя / т. е.  $Df\beta j-h^c(p)(j)$  / со жрецами- $w^c bw$  будущими / букв.: "которые в свое время"/» (стк. 281, 310–311). Надежда на выполнение этой просьбы основывалась на наследовании должности прямыми потомками, на моральной обязанности каждого египтянина с уважением относиться к сделанным ранее распоряжениям об обеспечении культа и, наконец, на том, что будущий номарх сам окажется в совершенно аналогичном положении и ради гарантии своего будущего культа поддержит традицию и не лишит обеспечения культ предшественника.

<sup>41</sup> Одна из этих статуй (стоявшая в гробнице) сохранилась до наших дней. Она была найдена в начале века А. Камалом, затем надолго исчезла, а в 1970 г. была приобретена Лувром (Louvre E.26915) [Delange, 1987, p. 76–72]. Эта грандиозная, высотой более 2 метров, деревянная статуя, следующая традициям позднего Старого царства, принадлежит к числу шедевров своего времени, а то, что мы в деталях знаем о происходивших именно перед ней событиях, придает ей в наших глазах особую прелесть.



Но каким бы надежным ни выглядело это переплетение этических и чисто прагматических мотивов, в стране, пережившей смуты I Переходного периода, к ним должны были относиться с подозрением. Поэтому совершенно естественно, что было бы бессмысленным обещать жрецам ничем не гарантированную оплату после своей смерти; другое дело, если культ начинался при жизни, будучи надежно обеспеченным, а посмертно лишь продолжался «по инерции». На это в договорах № 2 и 8 есть совершенно недвусмысленное указание: «он /т. е. номарх/ ведь начинает приказывать /букв.: "давать"/, /чтобы / давал его /т. е. лучшее зерно урожая/ всякий его земледелец в храм этот» (стк. 279–280, 309–310). Подчеркивание именно и только в этих договорах того, что *Df3j-ḥ(°)p(j)* *начинает* выплаты, отсутствующее в других договорах, совершенно понятно: когда оплата идет из наследственного имущества, источник ее не меняется, номарх ее и начинает, и продолжает (теоретически вечно), здесь же он может лишь начать выплаты, а остальное зависит уже не от него. Тем самым *Df3j-ḥ(°)p(j)* свидетельствует, что его культ начался при жизни.

[134] Он же сообщает и о том, что это было не исключением, а общим правилом. Все в тех же договорах № 2 и 8 подчеркивается, что жрецы должны совершать для номарха ритуалы «просветления» (*s3ḥt*), «подобно тому, как они просветляют своих собственных знатных (*sḥw*)», несмотря оплату из должностного имущества, ибо так «делает всякий *nds* Сиута (стк. 278–279, 309). Апелляция к практике среднего слоя населения (*ndsw*)<sup>42</sup> свидетельствует, что оплата культа, как правило, производилась не из личного имущества, а из должностного, и что, соответственно, культ начинался при жизни не только у самой верхушки общества, но и у рядовых служащих. К сожалению, за сто лет исследования соответствующие места текста так и не были поняты и значение их лишь недавно было выяснено Берлевым; как ни странно, автор новейшей работы о договорах *Df3j-ḥ(°)p(j)* [Spalinger, 1985], постоянно ссылающийся на его книги, не заметил значения его выводов.

Кроме того, в надписи *Df3j-ḥ(°)p(j)* есть еще одно свидетельство, не столь надежное, но которое также можно истолковать в пользу прижизненности культа. Договор № 6 озаглавлен как «договор, заключенный "князем", начальником пророков *Df3j-ḥ(°)p(j)*, правым голосом<sup>43</sup> с начальником пророков / бога / *Wp(jw)-w3wt*» (стк. 302). Однако начальником пророков *Wp(jw)-w3wt*, т. е. верховным жрецом местного бога, был, это водилось, сам номарх, что и отмечено в перечне титулов *Df3j-ḥ(°)p(j)* (стк. 260). Таким образом, как владелец гробницы, он заключал договор с самим собой как с верховным жрецом, и, поскольку согласно этому договору он сам наряду с другими жрецами должен был совершать ритуалы в своей гробнице, культ в ней начинался до его смерти. Договор с самим собой выглядит бюрократическим трюком, и можно возразить, что, вероятно, *Df3j-ḥ(°)p(j)* был верховным жрецом лишь номинально, реально же эти обязанности выполняло другое лицо, скорее всего его сын. По-видимому, дело обстояло именно так, однако такое заключение договора с самим собой, пусть даже номинально, все равно свидетельствует в пользу прижизненности культа; во всяком случае, о возможности такой интерпретации не следует забывать.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> О понимании *nds* в договорах № 2 и 8 как «воин» см.: [Берлев, 1978, с. 122–12].

<sup>43</sup> Новое понимание *m3c-ḥrw* см.: [Hodjash, Berlev, 1982, p. 77, note d].

<sup>44</sup> Исключительные заботы *Df3j-ḥ(°)p(j)* о своем культе дают ему индивидуальную характеристику, что в египтологии встречается нечасто. Естественно, это вызывает интерес к его личности и желание проследить его дальнейшую судьбу. Поэтому Дж. Э. Райзнер, обнаружив при раскопках гробницы К-III в Керме статуи *Df3j-ḥ(°)p(j)* и его жены, решил, что он умер в Нубии, в тысяче километров от родного города, и поспешил приписать ему эту гробницу [Reisner, 1914–2, S. 43; 1915–2, p. 71–72]. В интерпретации Райзнера история *Df3j-ḥ(°)p(j)* оказывалась иллюстрацией тщетности египетской культовой практики. Ведь раз номарх не был похоронен на родине, его культ становился совершенно бессмысленным, а все заботы о нем напрасными [Reisner, 1918, p. 88, 97]. Впрочем, вскоре Г. Юнкер показал, что некрополь в Керме имеет неегипетское происхождение [Junker, 1921], и сейчас это общепризнано [Hintze, 1964]. Что же касается гробницы К-III, то обряд погребения в ней местный, нубийский, а инвентарь включает вещи гиксосского времени [Sherif, 1980, p. 275–277]. Таким образом, *Df3j-ḥ(°)p(j)* был похоронен скорее всего в Сиуте, а его смерть в Нубии является легендой, последними сторонниками которой оставались Э. Дриотон и Ж. Вандье [Drioton, Vandier, 1952, p. 272–



[135] В случае с *Df3j-h(°)p(j)* наш вывод основывается на интерпретации надежной, но косвенной информации.<sup>45</sup> Имеется, однако, и совершенно прямое свидетельство прижизненности культа изображений. Его дают памятники знаменитого *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj*, сына *Ḥrw*, жившего во времена расцвета XVIII дин.<sup>46</sup> *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj* вышел из среднего слоя общества (его отец был заурядным писцом в Атрибисе [Varille, 1968, p. 126]) и благодаря своим личным качествам достиг высочайшего положения. В своей жизни он выполнял массу ответственных поручений, однако сейчас особенно известен как архитектор, начальник царских работ, руководивший при *Jmn-ḥtp(w) III* строительством в Карнаке и, видимо, возведением поминального [136] храма этого царя [Матье, 1961, с. 224]. За службу он получил наивысшую и совершенно уникальную награду — для него был сооружен храм рядом с поминальным храмом *Jmn-ḥtp(w) III* (Robichon, Varille, 1936). Сооружение храма не для царя, а для человека должно было поражать воображение египтян, и, возможно, именно факт такого официального признания наряду с действительно высокими личными достоинствами *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj* послужил причиной того, что он был причислен к величайшим египетским мудрецам, а затем и обожествлен.<sup>47</sup> Культ обожествленного *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj* в его храме продолжался еще при Рамессидах, позднее же он переместился в другое место [Wildung, 1977–1, p. 91].

Время установления культа *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj* известно точно. Царский указ, посвященный этому храму (стела BM 138), датирован 6 днем 4 месяца сезона «Половодье» 31 года *Jmn-ḥtp(w) III* [Möller, 1910, Taf. 6; Robichon, Varille, 1936, pl. 1; Varille, 1968, fig. 8 и др.; библиография: Varille, 1968, p. 67–68]. На основании представления о том, что культ начинается после смерти человека, А. Варий расценивал это событие как свидетельство смерти *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj* в 31 году *Jmn-ḥtp(w) III* [Varille, 1968, p. 12, 126]. Однако после того, как книга Варий была написана, но до ее выхода в свет (она оставалась неопубликованной около тридцати лет) стали известны памятники, опровергающие это мнение.

При раскопках дворцового комплекса *Jmn-ḥtp(w) III* в Малкате было обнаружено около 1400 иератических граффити на сосудах, в которых доставлялись во дворец продуктовые приношения. Среди них есть и 86 сосудов с именем царского писца *Ḥwjj* [Hayes, 1951, p. 100], в котором следует видеть нашего *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj*, носившего тот же титул. Упоминаний обоих имен в одном и том же граффити нет, однако ожидать этого в хозяйственных пометках и не следует: то, что является правилом в торжественных надписях, здесь совершенно необязательно.<sup>48</sup> Более половины надписей на сосудах из дворца

---

273]. Упомянуть здесь эту легенду и не стоило бы, если бы не одно забавное обстоятельство. Ведь будь *Df3j-h(°)p(j)* и в самом деле погребен вдали от дома, это, вопреки Райзнеру, было бы триумфом египетских представлений — культ изображений, полностью отделенный от тела, обеспечивал бы Двойника номарха всем необходимым вне зависимости от того, где покоились его останки.

<sup>45</sup> Имеется еще одна группа памятников Среднего царства, свидетельства которой могут быть интерпретированы в пользу прижизненности культа. Стела *Jmnjj*, изготовленная его сыном *Z3-js.t* (Женева, Musée d'art et d'histoire D 50 [Wiedemann, Pörtner, 1906–2, Taf. 1; библиография: *PM V*, p. 101]), упоминает посещение им Абидоса вместе со знаменитым *Jj-ḥr-nfirt* в 19-м году *Z-n(j)-wsrt III*. Недатированная стела самого *Jj-ḥr-nfirt* (Berlin, Ägyptisches Museum 1024 [LD II, Bl. 135-h; Berlin, 1913, S. 169–175; библиография: *PM V*, p. 97]) описывает то же самое событие и может быть отнесена к тому же году; она также упоминает *Z3-js.t* как служащего *Jj-ḥr-nfirt* и участника его деятельности в Абидосе. Эти два памятника указывают на начало культа *Jj-ḥr-nfirt* в 19-м году *Z-n(j)-wsrt III*, однако другая его стела датирована 1-м годом *Jmn-m-ḥ3t III* (CG 20140 [Lange, Schafer, 1902–1, S. 165–166; 1902–2, Taf. 13; библиография: *PM V*, p. 93]); к тому же году относится стела *Z3-js.t* (Louvre C 5 [Gayet, 1886, pl. 8–9; библиография: *PM V*, p. 98–99]). Если стандартная хронология правления *Z-n(j)-wsrt III*, приписывающая ему 35 лет, справедлива, все это означает, что культ *Jj-ḥr-nfirt* был установлен по крайней мере за семнадцать лет до его смерти. Однако 19-й год может быть последним у *Z-n(j)-wsrt III* [Simpson, 1972, p. 52–53; 1984, p. 903–904]. В таком случае, памятники *Jj-ḥr-nfirt* не имеют отношения проблеме прижизненности культа, но о них все-таки не следует забывать (кстати, именно такова позиция У. К. Симпсона, главного сторонника укорачивания правления *Z-n(j)-wsrt III* [Simpson, 1974, p. 3, note 20]).

<sup>46</sup> Сводки имеющихся сейчас данных об этом человеке см.: [Helck, 1975; Wildung, 1977–1; 1977–2].

<sup>47</sup> Слава *Jmn-ḥtp(w)/Ḥwjj* уступала, пожалуй, только славе *Jj-m-ḥtp*, строителя Ступенчатой пирамиды. Даже судьбы этих людей и их посмертная знаменитость во многом сходны — оба были архитекторами, оба были после смерти обожествлены и превратились в богов-покровителей медицины.

<sup>48</sup> Кроме 86 граффити *Ḥwjj* есть также несколько надписей с именем царского писца *Jmn-ḥtp(w)*, однако

*Jmn-ḥtp(w) III* относится к 30, 34 и 37 годам этого царя [ibid., fig. 16] — годам его юбилеев, когда необходимость продуктовых приношений была особенно велика. Среди граффити *Hwjj*<sup>49</sup> часть также относится к 30 году (надписи 15, 95, 96, 184 по Хэйсу), а [137] десять — к 34 году правления (варианты надписей 39, 130, 158, 160, все не изданы, но см.: [ibid., p. 100]). Таким образом, *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* не просто пережил первый юбилей своего владыки, но и активно участвовал в поставках ко второму — сосудов с его именем больше, чем с именем любого другого вельможи [ibid.], — т. е. умер он не раньше 34 года *Jmn-ḥtp(w) III*.<sup>50</sup>

Таким образом, памятники *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* совершенно несомненно свидетельствуют о прижизненном установлении его культа; возражения могут касаться лишь того, что это был храмовый, а не гробничный культ. Действительно, храм *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* был построен по образцу царских, погребальной камеры в нем нет, так что это именно храм, а не гробница. Однако царские гробничные комплексы Нового царства, которым подражает храм *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj*, состоят из тайной гробницы и отделенного от нее храма, которые, несмотря на расстояние между ними, представляют собой единое целое. Поэтому если мы не сомневаемся в характере царских храмов, нет никакого сомнения в том, что и храм *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* является культовой частью комплекса с тайной погребальной камерой.<sup>51</sup> Таким образом, никакой принципиальной разницы между храмом *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* и культовыми помещениями обычной гробницы нет (как, впрочем, нет ее между всеми сооружениями для культа изображений). Нельзя также предполагать, что культ *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* был специфичен в связи с его обожествлением: оно произошло лишь спустя довольно значительное время после его смерти. Тогда храм действительно превратился в дом бога, но первоначально он функционировал как обычная гробничная часовня, отделенная от погребения.<sup>52</sup>

Итак, культ *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj*, сына *Hpw*, был установлен минимум за три года до его смерти, на 31 году правления *Jmn-ḥtp(w) III*.<sup>53</sup> При этом никакой специфики он первоначально не имел, так что прижизненность учреждения культа можно считать общей практикой, а не исключением, сделанным лишь для выдающегося деятеля.

[138] Важные свидетельства о прижизненности гробничного культа дают также новоэгипетские материалы из Дейр эль-Медины, позволяющие реконструировать биографии интересующих нас людей с максимальной для египтологии точностью.<sup>54</sup>

В 9 году *R<sup>c</sup>(w)-ms(jw)-s(w) II* для писца царского некрополя *R<sup>c</sup>(w)-ms(w)* была изготовлена статуя, в надписи на которой упоминается установление жертвоприношений для его *k3* [Bruyere, 1952, pl. 35], что является несомненным свидетельством начала культа. Однако писец *R<sup>c</sup>(w)-ms(w)* был жив еще в 38 году *R<sup>c</sup>(w)-ms(jw)-s(w) II* (O. Michaelidis, 47:4 [Goedicke, Wente, 1962, Taf. 50]; O. CG 25809, rt. 4 [Černy, 1935, pl. 112]) и даже, по косвенным данным, в 39 году (O. CG 25573, col. 1, 4 [ibid., pl. 38]). Значит, жертвы статуе приносились при жизни ее владельца на протяжении по крайней мере 30 лет.

---

У. Хэйс сомневался в возможности отождествления этих двух лиц [Hayes, 1951, p. 100, note 215], хотя и не невероятного, но недоказуемого.

<sup>49</sup> К сожалению, все эти надписи фотографически не воспроизведены, а рукописные транскрипции даны лишь к некоторым из них, поэтому приходится всецело полагаться на наблюдения Хэйса, впрочем совершенно однозначные.

<sup>50</sup> Интересно, что В. Хельк упомянул даты этих граффити на одной странице с датой храма, но не сделал из этого никаких выводов [Helck, 1975, S. 219].

<sup>51</sup> О погребальной части этого комплекса см.: [Bidoli, 1970; Helck, 1975, S. 220; Wildung, 1977–2, S. 289].

<sup>52</sup> Об истории культа *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* см.: [Wildung, 1977–1, p. 89–107].

<sup>53</sup> За год до этого *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* выполнил свое последнее известное нам поручение: он участвовал в организации первого юбилея *Jmn-ḥtp(w) III* (Varille, 1968, fig. 14). Не было ли учреждение культа именно в 31-м году связано с успешным выполнением задания? Разумеется, одного участия в подготовке юбилея при всей важности этого праздника для царя и для страны было явно недостаточно для такой поистине царской милости, но, если учитывать прежние заслуги *Jmn-ḥtp(w)/Hwjj* на разных поприщах, можно предполагать, что оно было не причиной, а поводом для награждения глубокого старика за совокупность выдающихся деяний.

<sup>54</sup> Приводимые ниже примеры принадлежат Е. С. Богословскому, крупнейшему знатоку просопографии Дейр эль-Медины, который, ознакомившись с концепцией автора, позволил использовать их для полноты картины.

Другие памятники  $R^c(w)-ms(w)$  подтверждают этот вывод. Писцом царского некрополя он стал в 5 году  $R^c(w)-ms(jw)-s(w)$  II, однако одна из его стел, сделанная «для  $k3$ », этого титула не упоминает [Černy, 1958, No. 47] — она явно относится к более раннему времени, и, следовательно, совершавшиеся перед ней ритуалы были прижизненными (ср. также лейденскую статую  $R^c(w)-ms(w)$ , где сочетаются его ранние и более поздние титулы, т. е. близкую к 5-му году: [Capart, 1905, pl. 82]).

То же самое относится и к гробницам  $R^c(w)-ms(w)$ . Ему принадлежит гробница ДМ № 7, сооруженная также «для  $k3$ » [Černy et al., 1949, p. 64], т. е. также имеющая установленный культ. В ней упоминается, что ее владеец вместе с визирем  $P3-sr$  сопровождал своего владыку,  $R^c(w)-ms(jw)-s(w)$  II, при посещении им резиденции [ibid.; ср.: Bruyère, 1927, p. 94, No. 104, fig. 118, pl. 4; 1948, p. 129–130, No. 137, fig. 212].  $P3-sr$  оставался визирем до 30 года  $R^c(w)-ms(jw)-s(w)$  II, когда его пост перешел к  $H^c j$  [Helck, 1958, S. 458], и, следовательно, культ в гробнице ДМ № 7 начался до этого времени, т. е. минимум за 9 лет до смерти ее хозяина. Позднее  $R^c(w)-ms(w)$  соорудил другую гробницу «для  $k3$ », ДМ № 212 [Černy et al., 1949, p. 91], оставшуюся неиспользованной, а похоронен он был лишь в третьей гробнице, ДМ № 250, также предназначенной «для  $k3$ » [Bruyère, 1927, pl. 6]. Таким образом, при жизни  $R^c(w)-ms(w)$  имелись три гробницы и ряд более мелких памятников с установленным культом.

Писец  $R^c(w)-ms(w)$  был богатейшим из жителей Дейр эль-Медины, однако и у людей гораздо более скромного достатка существовала аналогичная практика установления культа. Так  $P3-nb(w)$  в своей гробнице, сооруженной «для  $k3$ » [Černy et al., 1949, p. 87–90], упоминается как рядовой работник, однако известно, что он дослужился до начальника [139] отряда [Černy, 1973, p. 135, 301]. Стало быть, гробница его была оформлена до вступления хозяина в новую должность, и культ в ней был прижизненным.

В свете выясненного по-новому выглядят и некоторые староегипетские данные, сами по себе неоднозначные.

Надпись на притолоке некоего  $Jrj/Tj-snb(w)$  (Саккара) сообщает, что при сооружении своей гробницы он работал «собственными руками вместе со своими детьми и братьями» [Kanawati et al., 1988, pl. 3]. Судя по всему, гробница была завершена и культ в ней учрежден еще при жизни  $Jrj$  — в противном случае надпись были бы составлена не от его имени, а от имени кого-нибудь из его наследников.

Во времена  $Jzzj$  визирь  $Sndm-jb(j)/Jntj$  умер, не успев построить себе гробницу. Строительством пришлось заниматься его сыну,  $Sndm-jb(j)/Mhj$ , унаследовавшему отцовскую должность, который в своей надписи [LD II, B1. 76-c; Urk. I, S. 59–67] сообщает, что все работы были завершены за 1 год 3 месяца. Несомненно, что культ  $Jntj$  был установлен сразу же по завершении гробницы и продолжался на протяжении всего срока визирства  $Mhj$  кроме первых 15 месяцев. Однако  $Mhj$  строил не просто гробницу для отца, а целый семейный комплекс — рядом с большой отцовской мастабой (Г № 2370) он возвел заметно меньшую собственную (Г № 2378). Разумеется, отцовская часть должна была отделяться в первую очередь, но поскольку строительство велось заодно, то и часовня  $Mhj$  видимо была закончена вскоре после нее. В таком случае будет в высшей степени естественно предполагать, что те же самые жрецы, что совершали ритуалы для  $Jntj$ , переходили в соседнюю часовню с теми же ритуалами для его сына.

Это подтверждается и данными провинциальных гробниц. Меирский номарх  $Pjppj-nh(w)/Hnj-km$  в начале правления  $Pjppj$  II прирезал свою часовню к часовне своего отца  $N(j)-nh-pjppj / Sbk-htp(w) / Hpj-km$ ,<sup>55</sup> так что получился один большой зал [Blackman, 1953, pl. 1]. Примерно в то же время нечто подобное проделал и эфептинский номарх  $S3bnj$  — его часовня соединена с отцовской проходом [Morgan et al., 1894, p. 144 = Brunner, 1936, Abb. 34]. Хотя часовни отца и сына в этих случаях разновременны, в высшей степени вероятно, что и здесь два культа были объединены.

Еще более определенное свидетельство дает номаршая гробница № 12 в Дейр эль-Гебрави. Номарх 8 и 12 верхнеегипетских номов  $D^c w/\check{S}m3j$  умер вскоре после своего отца  $Jbj$  [Kanawati, 1980–2, p. 94; Urk. I, S. 147:13–16], не успев соорудить себе гробницу. Его сын и наследник должности, также  $D^c w$ , высек для него скальную гробницу, о чем и сообщил [140]

<sup>55</sup> О последовательности меирских номархов и о датировках их гробниц см.: [Kanawati, 1977–1, p. 52–54]; предложенная схема значительно отличается от старой [Blackman, 1914, p. 9–10].

в помещенной в ней надписи [Davies, 1902–2, pl. 13; *Urk.* I, S. 145–147]. Себя он также приказал похоронить в этой гробнице: «Дал /= сделал/ (я), чтобы был (я) похоронен в одной гробнице с этим  $D^c w$  /отцом/ чтобы (я) пребывал с ним в одном месте. Не потому, что (я) не имел возможности /букв: "руки"/ сделать вторую гробницу, но (я) сделал это для того, чтобы видел (я)  $D^c w$  /отца / этого каждый день, для того, чтобы пребывал (я) с ним в одном месте» (стк. 15–18). В часовне имелись изображения как  $D^c w/\check{S}m3j$ , так и  $D^c w$ ; следовательно, когда совершались культовые действия для отца, вместе с ними совершались ритуалы и для сына уже хотя бы потому, что они были изображены рядом.<sup>56</sup> Такое объединение двух культов упрощало службу жрецов и тем самым делало культы более надежными. Сыновняя преданность, о которой говорится в надписи, ни в коем случае не исключает этого чисто практического интереса.

Таким образом, культ в гробнице начинался с момента ее завершения, вернее, с момента завершения изображений,<sup>57</sup> что могло произойти задолго до смерти владельца. Начавшись при жизни, культ изображений без изменений продолжался и после смерти (во всяком случае, видимых отличий не обнаружить, а значит, если они и были, то были невелики).

Едва ли к существовавшему при жизни культу изображений после смерти присоединялись какие-либо действия, представляющие собой уже культ тела, — они были одноразовыми и совершались лишь в день похорон. Во всяком случае, погребальная камера наглухо замуровывалась и оставалась недоступной для жрецов, а в часовне никаких ритуалов, кроме предназначенных для изображений, мы не знаем.

Итак, египетский гробничный культ, за исключением ритуалов похорон, был культом Двойника и начинался с момента завершения изображений. Смерть владельца гробницы в этом культе ничего не меняла — раз начавшись, он продолжался в том же самом виде до тех пор, пока было возможно его материальное обеспечение, а теоретически вечно. По существу, в жизни Двойника смерть его «оригинала» не играла никакой роли; для него единственным рубежом было создание изображений. Поэтому принципиально неверно называть египетский гробничный культ заупокойным — этот термин вообще должен быть исключен из лексикона египтологов. Точно так же не следует употреблять названий «заупокойный [141] жрец» и «заупокойный храм» — вместо них правильнее и лучше говорить «служитель Двойника» (или «жрец  $k3$ ») и «поминальный храм».

Таким образом, предположение Юнкера о прижизненном начале культа всецело подтверждается на качественно ином уровне, наполняясь при этом принципиально новым содержанием. При всей важности предпринятой Юнкером постановки проблемы, технологический характер объяснения не позволял увидеть в ней одно из проявлений сущности Двойника (показательно, что сам Юнкер никогда не отказывался от термина «Totenkult» и широко применял его там, где речь шла о культе изображений). Теперь, когда прижизненность начала культа можно считать доказанным фактом, смысл которого находит объяснение в представлении о Двойнике, меняется не только наше понимание гробницы и связанной с ней практики — гораздо более значительной оказывается роль Двойника в египетском объяснении мира: ведь он ведет активное существование одновременно со своим «оригиналом» и, следовательно, не отделен от него и от всего человеческого мира непреходимой границей смерти.

### § 3. Время жизни Двойника

Теперь, наконец, мы подошли к одной из важнейших особенностей представления о Двойнике, без учета которой мы это представление не поймем, — к тому, что можно назвать его двойным рождением. Действительно,  $k3$  рождается как бы дважды: в первый раз вместе с человеком и во второй — когда создается изображение (точнее, когда над ним

<sup>56</sup> О различении изображений  $D^c w/\check{S}m3j$  и  $D^c w$  см.: [Kanawati, 1977–2]. Выводы Н. Канавати не бесспорны и, хотя он отрицает такую возможность, может быть, что отец и сын изображались даже вместе, в одной и той же сцене [Davies, 1902–2, pl. 7, 10].

<sup>57</sup> В больших гробницах изготовление изображений занимало немало времени, и разрыв между завершением первых и последних сцен мог быть велик. Однако начинался ли культ отдельных изображений сразу же после их окончания, в еще незавершенной гробнице, или же дожидались окончания всего оформления, сказать пока невозможно.



совершаются ритуалы отверзания). Разумеется, это «второе рождение» представляет собой лишь выявление и фиксацию того, что уже существовало раньше, однако значение его столь велико, что по важности оно ничуть не уступает первому, истинному рождению.

Два этапа жизни *k3* — до создания изображения и после него — принципиально различны. Поскольку наше исследование построено на материалах изображений, полученные выводы касались в основном второго этапа. На нем, благодаря изобразительной фиксации, *k3* явен, и существование его очевидно для всех, поэтому важнейшей его функцией становится выполнение роли субъекта вечной жизни. Напротив, до создания изображения *k3* очень неявственен, призрачен. Конечно, возможность видеть *k3* и на этом этапе (а именно так расценивается всякое воспоминание о человеке) подтверждает его существование, но, поскольку воспоминание сугубо индивидуально и случайно, оно вместе с тем является свидетельством зыбкости невыявленного *k3*. В таком состоянии он, разумеется, для роли гаранта вечной жизни непригоден — его следует выявлять изображением. Тем не менее нельзя считать, что на первом этапе *k3* существует лишь в потенции, реализующейся позднее, на втором этапе. Пока человек жив, *k3* выполняет определенные функции по обеспечению его жизнедеятельности, т. е. также играет очень важную роль. Представления [142] об этом, однако, выходят далеко за пределы настоящей работы и не могут в ней рассматриваться.

Таким образом, в существовании человека и его *k3* имеются принципиально разные этапы и рубежи (рис. 7). Вся жизнь человека представляет собой однокачественное бытие без сущностных перемен, конечным рубежом которого является смерть, *k3* рождается одновременно с человеком и какое-то время существует в неявной форме. В момент завершения изображения, для изображаемого человека никаким рубежом не являющийся, с *k3* происходит качественное изменение — он обретает явную форму. В ней он безболезненно переживает смерть человека, которая на нем никак не сказывается (за исключением того, что он утрачивает функции обеспечения психики), и в неизменном виде продолжает свое существование дальше.

Как долго оно могло продолжаться и был ли у него конец? Ответ на этот вопрос дает тот способ, которым египтяне боролись с жизнью Двойников своих врагов, — уничтожение изображений. Однако гибнет ли после этого *k3* окончательно или же только возвращается в свою исходную неявную форму? Казалось бы, наиболее естественно именно второе: изображение Двойника не создает, а только выявляет, гибель изображения может лишь сделать его неявным, но не уничтожить (рис. 7а) На самом деле, однако, так быть не может.

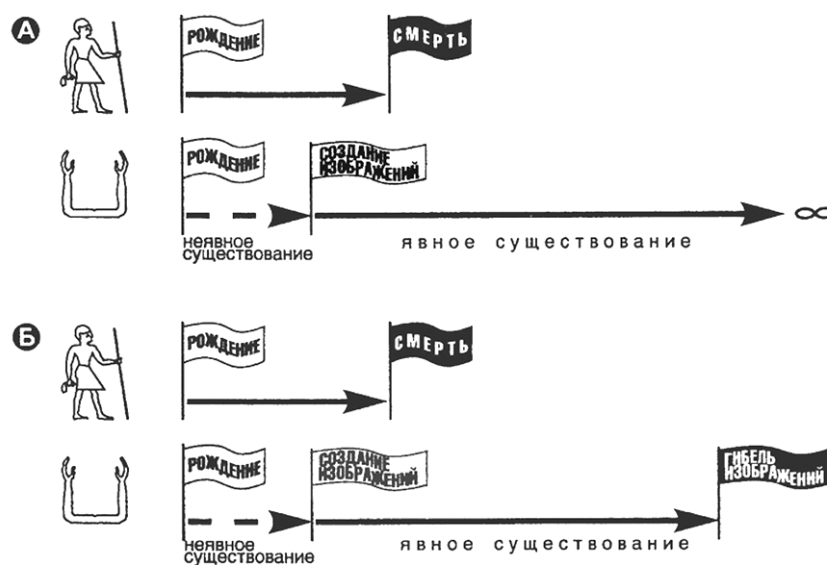


Рис. 7 Этапы существования человека и *k3*

[143] Ведь наличие *k3* при жизни человека при всей своей неявности подтверждается



самим существованием последнего — человека без Двойника просто не бывает, это обязательное исходное условие. Совершенно другое дело, когда человек мертв — только изображение доказывает теперь наличие *k3* и только наличие Двойника свидетельствует о том, что когда-то жил и его «оригинал». Достаточно уничтожить изображение, как не останется вообще никаких свидетельств ни о существовании *k3*, ни о жизни человека. *k3* после гибели изображения должен превращаться в то, что существует, но никак себя не проявляет и никому не известно. Задумываться над возможностью существования таких объектов начали только в нашем веке в связи с созданием новейших моделей Вселенной, перед древним же человеком, для которого «то, что существует» равнялось «тому, что можно увидеть», подобные проблемы не могли вставать в принципе. Поэтому можно считать, что *k3* живет до тех пор, пока сохраняется изображение, а затем гибнет (рис. 7б). С точки зрения египтян, *k3w* всех людей, памятники которых мы видим в музеях, изучаем по изданиям<sup>58</sup> и т. д., живут до сих пор. И это несмотря на то, что египетская культура мертва уже два тысячелетия, что древние гробницы заброшены, а их составные части разъехались по всему миру! Если сохранилось хотя бы одно изображение, *k3* не исчез. Египетская практика обеспечения вечной жизни оказывается безукоризненной в рамках лежащих в ее основе представлений и чрезвычайно надежной.

Но ведь гибель отдельных памятников означает, что, несмотря на свою монументальность, когда-нибудь должны разрушиться вообще все изображения, даже находящиеся в идеальных условиях. Означает ли это, что египтяне сознавали невозможность достижения бессмертия и старались лишь продлить заведомо конечную жизнь? Разумеется, такая постановка вопроса неправомерна. Египтянин, как и любой древний человек, вообще не мог представить себе вечность. Египетская картина мира предполагала его неизбежный конец с возвратом к первобытному хаосу, в котором сохранится лишь бог *Jtm* [Кн. М., гл. 175 + Otto, 1962]. В таком мире, разумеется, вечностью оказывается то, что мы понимаем под ней в быту — чрезвычайно большая по сравнению с человеческой жизнью длительность, например время существования камня. Поэтому если для египтянина и есть что-то вечное, то это изображения на камне.

[144] Таким образом, *k3* рождается вместе с человеком, выявляется при создании изображения и живет в явной форме до тех пор, пока оно сохраняется. Для нас такое бытие конечно, для египтян же, при условии соблюдения определенных мер предосторожности, оно практически вечно. Эту вечность, однако, можно прервать, разрушив памятник. Отсюда постоянная забота об обеспечении безопасности изображений, об увеличении их количества, отсюда угрозы судом у Старшего бога, ожидающим осквернителей гробниц, и вполне реальные жестокие наказания этих святотатцев. Впрочем, жизнь рассудила по-своему, и все эти меры оказались бессильными, зато хорошо сохранились гробницы, засыпанные песком и заброшенные еще в древности, обнаружить которые довелось лишь современным ученым. Так или иначе, но хотя бы некоторой части египтян в рамках их представлений все-таки удалось обеспечить жизнь своих *k3w* по крайней мере на пять тысяч лет.

\* \* \*

До сих пор в настоящем параграфе речь шла о *k3*. Практически все то же самое относится и к *rn*. Он точно так же рождается с человеком и существует до тех пор, пока сохраняется памятник, на котором написано его имя, т. е. в идеальных условиях теоретически вечно; уничтожение имени означает гибель *rn*. Отличие заключается, видимо, в следующем. Для *k3* очень важен момент его перехода в явную форму. Если судить о *rn*

---

<sup>58</sup> С египетской точки зрения воспроизведение в современной книге должно расцениваться как создание нового памятника для давно умершего человека, т. е. как акт высшего благочестия. Например, *K3j*, домоправитель царицы *Jbtjt*, в знак преданности реконструировал ее гробницу (Г № 4650) и изготовил новую ложную дверь [Junker, 1929. S. 216–218]. Когда Г. Юнкер опубликовал этот памятник [ibid., Abb. 51], результат его работы оказался для нее практически аналогичным. Точная публикация памятников не только необходима для египтологии, но и полезна для Двойников их владельцев.

по аналогии, то же самое должно быть и с ним, а моментом его выявления должна быть запись имени. Однако, поскольку и до этого имя выполняло совершенно определенную практическую функцию — обозначение индивида, — а потому постоянно повторялось, оно и до записи было вполне явным, хотя и незафиксированным. Тогда выявление *rn* по всей логике должно происходить при первом произнесении имени человека. В свое время Г. Масперо, анализируя творение мира согласно «Мемфисскому трактату», утверждал, что «вещи и существа, названные про себя, существуют лишь в потенции: чтобы они существовали в действительности, их надо произнести, назвать их имена» [Maspero, 1902, p. 175]. Таким образом, согласно Масперо, неявным существованием *rn* («существованием в потенции») оказывается момент между возникновением в сознании идеи объекта и произнесением вслух его названия. Но если это справедливо для отвлеченных теологических построений «Мемфисского трактата», едва ли то же самое можно относить к повседневной практике египтян: имя, в отличие от *k3*, играло на первом этапе слишком очевидную практическую роль, чтобы восприниматься как неявное. О записи поэтому следует говорить не как о выявлении, а только как о фиксации *rn*, об обеспечении надежности его существования.

## ИЗОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В СТАРОЕГИПЕТСКОМ ИСКУССТВЕ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДВОЙНИКЕ<sup>1</sup>

### § 1. Исходная позиция

То, что представление о Двойнике проявляется преимущественно в изобразительных памятниках, делает их важнейшим источником для изучения египетского мировоззрения. В проделанном выше исследовании они рассматривались именно в этом аспекте, без учета их художественной специфики — нас интересовало, *что* изображается в каждом конкретном случае, а не то, *как* оно изображается. Выделив отдельные сцены — «трапезу», «перевозку статуй», «жреческую службу» и т. д., мы пренебрегали различиями в трактовке этих сцен в разных гробницах и пользовались этими названиями как знаками, не более того. Такой подход вполне правомочен, ибо большая часть сцен одинакового содержания очень сходны между собой в силу своего функционального назначения, и сами египтяне пользовались ими в конечном счете именно как знаками, обозначающими то или иное действие. Это, кстати, прекрасно проявляется в том, что очень многие изображения людей, животных, птиц, различных предметов полностью совпадают с формой соответствующих иероглифов. Как правило, изображался не какой-либо определенный человек, а человек вообще; не эпизоды, происходившие во время какой-то работы в данном конкретном случае, а эпизоды, которые вообще характерны для этой работы, и т. д. Отдельные попытки художников оживить стандартные сцены случайными, необязательными и, как правило, занятными и забавными [146] подробностями<sup>2</sup> не могут изменить унифицированного в целом характера гробничного оформления. Особенно поразительна стандартность изображений хозяев гробниц — они также почти всегда и во всем неотличимы друг от друга, так что их можно было бы безболезненно перенести с одного памятника на другой, и эта перестановка не бросалась бы в глаза. Крайне важно установить, какие представления определяли возможность такой унификации — ведь египтяне могли передавать индивидуальные черты, но обычно своим умением не пользовались.

Разумеется, такой подход не означает, что автор, сводя все к мировоззрению, не хочет видеть в египетском искусстве самого искусства — относительно самостоятельной области общественного сознания. В сфере художеств не может быть объяснения того или иного явления только идеологией, или только суммой навыков, приемов, технологий, которыми пользовались мастера, или, наконец, только их опытом и талантом — здесь происходит переплетение всех этих многочисленных факторов, равнодействующей которых являются как типичные для каждой эпохи массовые произведения, так и выделяющиеся из общего ряда шедевры. Значение творческой индивидуальности мастера всегда огромно, и все же для древности с ее сугубо утилитарным подходом к тому, что сейчас мы называем искусством, особую роль играет именно мировоззренческая сторона, и к ней мы должны обратиться в первую очередь.

На царских памятниках рядом с царем иногда изображают его копию — *k3*; на памятниках частных лиц подобные сцены отсутствуют. Из этого обычно делают вывод о том, что *k3* человека изобразить в принципе невозможно [например: Frankfort, 1948 = 1978, p. 69]. Это одновременно и верно, и неверно. Действительно, как самостоятельное существо, стоящее возле своего «оригинала», показывали только *k3* царя, что связано со спецификой представлений о нечеловеческой и надчеловеческой природе владыки Египта. Однако, с другой стороны, всякое изображение есть средство обеспечения жизни Двойника, и в этом смысле оно само расценивается как Двойник. Поэтому *то, что мы называем изображением*

<sup>1</sup> Ср.: [Bolshakov, 1990].

<sup>2</sup> Например, обезьяна, «помогающая» давить виноград [Moussa, Altenmüller, 1971, pl. 81, играющие дети [Davies, 1900, pl. 21], покупатели, рвущие товар из рук продавца [LD II, Bl. 96], и т. п.

хозяина гробницы, передает не его собственное обличье, а обличье его Двойника. Эта очень тонкая разница оставалась незамеченной, так как всегда предполагалась полная идентичность *k3* и человека, в рамках которой такие детали несущественны.

Теория абсолютного сходства человека и *k3* была выдвинута еще Г. Масперо и П. Ле Паж Ренуфом. В соответствии с ней *k3* должен полностью и в мельчайших подробностях соответствовать своему «оригиналу»; более того, ради придания сходству окончательной полноты приходилось предполагать, что с годами *k3* менялся, как и сам «оригинал»: «Когда [147] рождался ребенок, с ним рождался двойник, который сопровождал его на всех этапах жизни; молодой, когда человек был молод, он достигал зрелости и старел вместе с ним» [Maspero, 1893-4, p. 389; ср. также: Le Page Renouf, 1878, p. 501]. Эта гипотеза является ничем не доказанным искусственным построением, которое хотя и строго следует логике идей своих создателей, не выдерживает столкновения с фактами.

Во-первых, она означает, что свое вечное существование *k3* должен вести в том обличье, в котором умер человек, т. е. зачастую предполагает консервацию болезней, страданий и старческих немощей. Подобное представление еще возможно у народов, не уделявших загробной жизни особого внимания и рисовавших ее мрачно и неопределенно (греческий гадеc, еврейский шеол), но не у египтян, ставивших Двойника в самый центр своей картины мира и тщательно разрабатывавших все связанные с ним проблемы. Во-вторых, равнодушие к передаче в изображениях индивидуальных черт свидетельствует о том, что *k3* не может быть абсолютной копией человека, и это крайне важно как для понимания представления о нем, так и для осмысления всего египетского искусства.

На протяжении почти трех тысяч лет, несмотря на неизбежные изменения вкусов и иконографии, художники Египта изображали человека одинаково. Мужчины всегда мощного сложения, с широкими плечами и узкими бедрами; женщины обязательно стройные, с небольшой грудью и тонкой талией; лица тех и других имеют предельно правильные по египетским меркам черты. Это не конкретные люди, а тиражированные и лишённые индивидуальности повторения идеального образца.

Точно так же стандартизован и возраст изображенных. Они всегда показаны в расцвете молодости и сил — даже в тех случаях, когда достоверно известно, что человек дожил до глубокой старости. Так, например, часовня царицы *Mr(j)-s(j)-ḥ(.w) III* была оформлена уже после ее смерти [Dunham, Simpson, 1974, p. 7], а умерла она, судя по ее биографии и костным останкам, в возрасте по крайней мере пятидесяти лет [ibid., p. 7–8, 21–22]. Тем не менее и на рельефах, и в скульптуре она показана цветущей молодой женщиной. Более того, неоднократно изображенная рядом с ней мать, царица *Ḥtp-ḥr.s II*, которой во время оформления часовни было за семьдесят [ibid., p. 7], ни лицом, ни фигурой не отличается от своей дочери. Количество подобных примеров может быть сколь угодно увеличено, хотя для Старого царства именно этот выглядит особенно показательным, ибо здесь мы точно знаем обычно скрытые от нас время создания изображений и возраст изображенных.

Таким образом, гипотеза Масперо—Ле Паж Ренуфа должна быть отвергнута. *k3* не увядал вместе с человеком, а навсегда сохранял наиболее желательное для вечного существования обличье молодости. При этом сама молодость его была условной — ведь по египетским изображениям мы никогда не можем установить этот идеальный возраст, ясно лишь, что [148] он невелик. К тому же и в молодости человек не был похож на свое изображение, ибо, как правило, сходство ограничивается тем, что у того и у другого две руки, две ноги и одна голова — все индивидуальные особенности нивелируются.

Но не получается ли, что, отвергая теорию абсолютного сходства, мы должны отказаться и от своего понимания *k3*? Ведь если изображение не передает индивидуальных черт, то как оно может служить напоминанием; если *k3* не идентичен человеку, то как он может быть его Двойником? При прямолинейном подходе к проблеме эти вопросы на самом деле кажутся разрушающими все сделанные ранее построения, однако нельзя забывать, что мы имеем дело с таким невероятно сложным явлением, как человеческая психология.

Предлагая в гл. 3 схему возникновения зрительного образа, который понимается как *k3*, мы специально оговаривались, что его сходство с оригиналом сугубо субъективно, что человек неизбежно превращает свое воспоминание в то, что было на самом деле. Но ведь и это далеко не все. Лишь очень немногие, обладающие совершенно особыми способностями, могут вспомнить прошлое сколько-нибудь детально (пусть даже детали будут и не совсем похожими на действительность). Большинство же этим похвалиться не может; для этого подавляющего большинства воспоминание, за исключением отдельных эмоционально окрашенных моментов, неизбежно подернуто более или менее плотной дымкой. Образ человека в нашей памяти обычно расплывчат — мы «видим» его в целом, а частности от нас ускользают. Стало быть, этот образ имеет двойственный характер: с одной стороны, мы видим не столько индивида, сколько человека вообще, с другой стороны, что-то подсказывает нам, кто это. Точно так же нам иногда снятся люди без лица, которых мы тем не менее сразу же узнаем.

Подсказка заключается, конечно же, в имени, создающем иллюзию узнавания. Имя и зрительный образ человека не существуют в нашем сознании друг без друга — их единство неразрывно. Поэтому когда мы вспоминаем о ком-то, его неизбежно расплывчатый образ сразу же дополняется именем, дающим толчок ассоциациям и высвобождающим массу касающейся данного индивида информации самого разного рода. При этом сам образ отчетливее не становится, но он попадает в некоторый контекст, который делает его достаточным для отождествления с определенным человеком. Воспоминание одновременно и адекватно, и неадекватно действительности — четкая фиксация в памяти ключевых моментов обеспечивает ее связь с реальностью, а утрата части информации в сочетании с чудовищной сложностью и непредсказуемостью ассоциаций ведет к домысливанию и фантазии. Наше сознание адаптируется к фрагментарности и дискретности воспоминаний, так что обычно их неполнота не вызывает неудобства, но в глубине, неосознанно, мы ощущаем их [149] расплывчатость — воспоминание, как и сновидение, нельзя даже пересказать, не превращая его в некое «литературное повествование», подчиняющееся уже своей собственной логике.

Но ведь это полная аналогия тому, с чем мы столкнулись, пытаясь объяснить противоречивые как будто свидетельства египетских памятников. У нас получалось, что *k3* полностью воспроизводит внешние и внутренние характеристики конкретного человека и в то же время остается похожим на человека вообще, а не на данного индивида. Теперь становится ясным, что это всего лишь отражение противоречий памяти, с которыми сталкивался каждый пытавшийся проанализировать свои ощущения при воспоминании чего-либо. *K3*, как и всякое воспоминание, в достаточной мере расплывчат, но, поскольку наши знания о человеке придают его образу комплексность и кажущуюся полноту, *k3* действительно является Двойником человека. Что же касается теснейшей связи *k3* и *rn* в египетских представлениях, то о ней было сказано уже достаточно.

В свете этого возможность усредненности изображений вполне понятна. Ни одно завершенное изображение не обходится в Египте (по крайней мере теоретически) без соответствующего надписания; если показывается человек, в это надписание обязательно входит его имя. Имя-то и компенсирует ущербность условного изображения и индивидуализирует его, не меняя при этом его облик.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Все это объясняет лишь стандартность египетских изображений, но не обязательную их, т. е. Двойника, молодость. Конечно, это идеальный для вечной жизни возраст, который и хотелось зафиксировать, но, вероятно, дело обстоит сложнее, и молодость есть одно из основных свойств *k3*, связанное с той стороной его гетерогенной природы, которая к изображению отношения не имеет (см. Заключение).

Характерная внешность не исчезает только в изображениях карликов. У карликов уродство является настолько важной составляющей их индивидуальности, что отказаться от показа его было нельзя. Когда речь идет о карликах-слугах, можно было бы еще предположить, что их физический недостаток требовалось изображать потому, что именно он превращал их в забавные существа для развлечения хозяина, наподобие ручных обезьянок. Однако карлик  $--w(j)-snb(.w) / Snb$ , достигший положения, позволившего ему создать одну из самых представительных гробниц своего времени, тем не менее не может не показывать свое уродство, хотя



Если это действительно так, то в принципе любая чурка может служить статуей, если только на ней написано имя владельца. В период упадка нечто подобное и в самом деле случалось — достаточно вспомнить хотя бы несчетное количество убогих поздних статуэток-ушебти, — но все же гибели искусства, которая неизбежна при последовательном выполнении [150] этого принципа, не происходило. Более того, наряду с преобладающими условными изображениями во все эпохи встречаются попытки передачи индивидуальных черт, а в скульптуре даже подлинные портреты. Число их невелико, это исключения из общего правила, но все же игнорировать их мы не можем уже хотя бы потому, что к ним относятся шедевры египетского искусства, часть которых является вершинами искусства мирового. Неизбежно возникает вопрос о причинах их появления.<sup>4</sup>

Проще всего было бы сказать, что талант выдающегося художника — а в Египте мы знаем произведения поистине великих мастеров — живет по своим законам и неизбежно выходит за пределы, которые ему ставит традиция. Этот в общем-то вполне справедливый тезис повторялся многократно, однако сам по себе он ничего объяснить не может — сперва необходимо поставить произведение искусства в порождающий его культурно-исторический контекст. Рассмотрим для этого лучшие образцы индивидуализации рельефных и скульптурных изображений.

## § 2. Попытки передачи индивидуальности в изображении на плоскости

Прежде всего возникает вопрос о критерии, на основании которого можно говорить о том, что в каких-то конкретных случаях художник стремился воспроизвести реальные черты. Наиболее надежные результаты могло бы дать сравнение изображения с мумией или с костными останками изображенного человека. К сожалению, для Старого царства такие случаи не характерны, так как тела умерших сохранились лишь в редчайших случаях (но см. прим. 1, стр. 194). Впрочем, и здесь иногда можно найти полезную, хотя и не однозначную информацию. Например, когда мы сравниваем рельефные изображения царицы *Mr(j)-s(j)-ḥw(ḥ) III* [Dunham, Simpson, 1974, fig. 3-ab, 6-7, 12] и ее статуи (Бостон, MFA 30.1456, 30.1457, 30.1461) [ibid., pl. 17-abce, 19-abc] с ее черепом [ibid., pl. 16], мы не находим у них характернейшей черты — удлиненной затылочной части. Следовательно, здесь говорить о какой бы то ни было портретности не приходится. Зато *Hḥ(j).f-hw(j).f-w(f) I*, принадлежавший к тому же роду и, возможно, имевший некоторое фамильное сходство с *Mr(j)-s(j)-ḥw(ḥ) III*, был изображен именно с вытянутой головой [Smith, 1949, pl. 43-a; Simpson, 1978, pl. 16-b, fig. 27] — это скорее всего попытка передачи индивидуальной черты.

Иногда полезным может оказаться сравнение разных изображений одного и того же человека. В отдельных и очень редких случаях встречается одинаковая передача нестандартных черт одновременно в рельефе и в скульптуре. Так, очень похоже изображено лицо *Hm(w)-jwn(w)* на [151] фрагменте рельефа (Бостон, MFA 27.296) [Smith, 1949, pl. 48-c] и у его знаменитой статуи (Хильдесгейм, PeIM 1962) [в том же ракурсе: ibid., pl. 48-b]. Примерно такое же сходство наблюдается и у рельефа *Nfr* (Г № 2110, Бостон, MFA 07.1002) [ibid., pl. 48-e] с его «резервной головой» (Бостон, MFA 06.1886) [в том же ракурсе: ibid., pl. 48-d]. Очевидно, это следует понимать как результат отражения памятниками действительности.

И все же обычно проделывать подобные сопоставления мы не можем, так что даже в отсутствие материала для сравнения приходится предполагать, что появление нестандартных черт в изображении человека означает попытку передачи индивидуальных особенностей. При этом, разумеется, следует ограничиться образцами достаточно высокого качества, которое гарантирует, что необычные черты появились в полном соответствии с замыслом

---

художник при помощи различных приемов и старается сделать его менее заметным [Junker, 1941-1, Abb. 5, 7, 14, 15, 18, 20, 22, Taf. 5-6, 9]. Причина этого, конечно же, в том, что необычную внешность карликов усреднить было невозможно без утраты индивидуальности [ср.: Bolshakov, 1994-2].

<sup>4</sup> Объяснение с позиций теории изменения облика *кз см.:* [Баллод, 1917].

автора, а не из-за его неумения. В противоположность изображениям условным мы будем называть эти изображения индивидуализированными.<sup>5</sup>

Передача особенностей черт лица на плоскости представляла для египетского художника серьезные трудности, ибо из-за принятой профильной постановки головы с фасным изображением глаза можно было показать только те особенности лица, которые хорошо видны в профиль [Smith, 1949, p. 301–302]; уже упоминавшиеся рельефы  $Hm(w)-jwn(w)$  и  $Nfr$  характерны как раз передачей носа, лба и подбородка. Других столь же удачных образцов мы не находим: обычно художник использовал весьма ограниченное число стандартных способов передачи отдельных частей лица и, варьируя их сочетания, проделывал что-то вроде сборки фоторобота. Получавшиеся изображения оказывались немного разными в деталях, но все же очень похожими друг на друга в целом.

Таким образом, лица рельефных изображений дают нам очень немного. Тело обычно передается еще более условно, вообще без каких-либо попыток показа специфических черт. На этом фоне особенно ярко выделяются появляющиеся уже в самом начале IV дин., если только не при III дин., изображения совершенно иного типа, единственные в Старом царстве действительно индивидуализированные. Они передают фигуру человека более или менее полного, иногда грузного, иногда просто ожиревшего. Рассмотрим наиболее характерные из них.<sup>6</sup> [152]

1.  $H^c(j)-b3.w-zkr / Hts$ , SM № А-2 = СК № 3073, середина III – начало IV дин. [PM III<sup>2</sup>, p. 449] ср.: [Harpur, 1987, p. 275:470]. Изображение (CG 1385): [Borchardt, 1937, Bl. 10; Murray, 1905, pl. 1 и др.].

Поза: стоит.<sup>7</sup>

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Сложение: живот слегка выступает вперед, других признаков полноты нет.

2.  $Mtn$ , СЛ № 6, начало царствования  $Hw(j).f-w(j)$  [Reisner, 1936-1, p. 364]; ср.: [Harpur, 1987, p. 274:425]. Изображение (Берлин, Ägyptisches Museum 1105, блоки 48–49): [LD II, Bl. 6].<sup>8</sup>

Поза: сидит (за столом).

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: лицо, руки и ноги без передачи полноты, но живот выступает вперед, а грудь отвисшая.

3.  $H^c(j).f-hw(j).f-w(j)$  I, Г № 7140, конец царствования  $Hw(j).f-w(j)$  — царствование  $H^c(j).f-r^c(w)$  [Reisner, 1942, p. 115], Я. Малек датирует шире — до конца IV дин. [PM III<sup>2</sup>, p. 188]. Изображение [Smith, 1949, pl. 43-a].

<sup>5</sup> Нередко пользуются понятиями «реализм», «натурализм» или «веризм» [ср.: Bothmer, 1982; 1988], однако степень их пригодности для описания египетских памятников требует специальных оговорок. Термин «индивидуализация», как более нейтральный, представляется предпочтительным.

<sup>6</sup> Наш список несколько расширен по сравнению со списком, недавно опубликованным И. Харпур [Harpur, 1987, p. 329–331] (не учтенные ею памятники отмечены знаком #); вместе с тем, некоторые сильно разрушенные или плохо воспроизведенные изображения опущены из-за непригодности их для нашего анализа.

<sup>7</sup> Египтяне всегда изображают стоящего мужчину с выставленной вперед левой ногой, т. е. шагающим (у женщины ноги, как правило, приставлены одна к другой). Не касаясь вопроса о передаче движения, который имеет скорее всего мировоззренческий характер, мы употребляем для описания этой позы слово «стоять» (как антоним слову «сидеть»).

<sup>8</sup> На разных рельефах из часовни  $Mtn$  его лицо трактовано по-разному, причем на рассматриваемом здесь изображении оно наиболее индивидуализировано. Этот чрезвычайно важный для истории египетского искусства (и мировоззрения) факт не отражен в издании Лепсиуса и поэтому малоизвестен (я имел возможность ознакомиться с рельефами  $Mtn$ , практически недоступными исследователям на протяжении послевоенного полувека и находящимися сейчас в разобранном состоянии, благодаря любезности проф. Д. Вильдунга, директора Египетского музея).

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: живот заметно выступает вперед и нависает над поясом, грудь полная; руки и шея не соответствуют этой полноте и выглядят чрезмерно тонкими.

4. # *K3(j)-w<sup>c</sup>b(.w)*, в часовне его дочери, царицы *Mr(j)-s(j)-<sup>c</sup>nh(.w) III*, второй год неназванного царя, скорее всего *Špss-k3.f* [Smith, 1952, p. 126; Harpur, 1987, p. 267:98]; Д. Данем и У.К. Симпсон относят часовню ко времени *Mn-k3.w-r<sup>c</sup>(w)* [Dunham, Simpson, 1974, p. 8]. Изображение: [ibid., fig. 4].

Поза: стоит. [153]

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: передана полнота всей фигуры, в том числе ног и плеч; живот и грудь выступают вперед.

5. *K3(j)-<sup>c</sup>pr(.w)*, С, без № [Verner, 1993, p. 85], начало V дин. [Fischer, 1959, p. 234]. Изображение: [Fischer, 1959, fig. 8 + Verner, 1993, fig. 11].

Поза: стоит (семейная группа).

Одежда: длинная.

Парик: ? (разрушено).

Сложение: Выступающий вперед живот и отвислая грудь.

6. *Hnt(j)-k3(j)*, эль-Хаммамия, № А 2, начало V дин. [El-Khouli, Kanawati, 1990, p. 16, 30]; Харпур датирует гробницу концом V дин. [Harpur 1987, p. 280]. Изображение: [El-Khouli, Kanawati, 1990, pl. 44].

Поза: стоит (опершись на посох).

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

7. *Nfr*, С, без №, середина V дин., возможно, начало правления *N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w)* [Moussa, Altenmüller, 1971, p. 18], ср. [Harpur, 1987, p. 274:439]. Изображение: [ibid., pl. 26].

Поза: стоит (опершись на посох).

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот и толстая грудь.

8. *H<sup>c</sup>(j).f-hw(j).f-w(j) II* № 7150, царствование *N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w)* [Harpur, 1987, p. 269:184; *PM III*<sup>2</sup>, p. 190]. Изображение: [Simpson, 1978, fig. 46].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота, выступающий живот, отвислая грудь.

9. *H<sup>c</sup>(j).f-r<sup>c</sup>(w)-<sup>c</sup>nh(.w)*, Г № 7948 = ГЛ № 75. Царствование *N(j)-wsr-r<sup>c</sup>(w)* [Harpur, 1987, 268:156]; Малек более осторожен: V дин, или позднее [*PM III*<sup>2</sup>, p. 207]. Изображение: [*LD II*, Bl. 8].

Поза: стоит.

Одежда: длинная (по колено) + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: большие складки на животе и под выступающей грудью; в остальном пропорции близки к идеальным.

10. # *Jntj*, Дешаше, царствование *Jzzj* [Kanawati, McFarlane, 1993, p. 19]. Два изображения: [Petrie, 1898, pl. 6, 12; Kanawati, McFarlane, 1993, pl. 32, 29].

Поза: стоит (опершись на посох).

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота. [154]

11. *Nfrj*, Г, без №, конец царствования *Jzzj* — *Wnjs* [Harpur, 1987, p. 267:128]. Изображение: [Abu-Bakr, 1953, fig. 37].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот, толстая грудь и короткие ноги.

12. # *N(j)-s(w)-jr(.w)-nfr(.w)* (?), часовня узурпирована *R<sup>c</sup>(w)-m-k3(j)*, СМ № D-3 = СК № 903 (Нью-Йорк, ММА 08.201.1), конец V дин. [*PM* III<sup>2</sup>, p. 487], ср.: [Harpur, 1987, p. 275:453]. Изображение: [Fischer, 1959, fig. 10-f].

а (исходное) Поза: стоит.

Одежда: длинная. Парик: нет.

Сложение: грудь отвислая, других признаков полноты нет.

б (измененное) Поза: стоит,

Одежда: короткая,

Парик: нет.

Сложение: узурпатор уничтожил изображение отвислой груди, так что фигура приблизилась к идеальной.

13. *ḥnh(.w)-ḥ3.f*, Г № 1234, царствования *Wnjs* — *Ttj* [Harpur, 1987, p. 266:48]; ср.: [*PM* III<sup>2</sup>, p. 601 — конец V дин. или VI дин. Два изображения (Берлин, Ägyptisches Museum 15321; Страсбург, Institute d'Égyptologie 1361): [Spiegelberg, 1909, Taf. 1].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота, выступающий живот, отвислая грудь.

14. *Sibw* / *Jbbj*, СМ № E-1, царствование *Ttj* [*PM* III<sup>2</sup>, p. 460; Harpur, 1987, p. 276:491]. Два изображения (CG 1565): [Borchardt, 1964, Bl. 65].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающая грудь, складки под грудью.

15. # *Mrr-w(j)-k3(j)* / *Mrtj*, С, без №, время *Ttj* [Kanawati, 1980-2, p. 24–26; Harpur, 1987, p. 274:420]. Ряд изображений, из лучших: [Duell, 1935, pl. 175], также [ibid., pl. 181], и фрагменты [ibid., pl. 174-b, 185-a, 187-b].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: ожирения нет, однако фигура несколько более грузна, чем идеальная. [155]

16. *Nfr-sšm-r<sup>c</sup>(w)* / *Ššj*, С, без №, время *Ttj* [Kanawati, 1980-2, p. 25–26; Harpur, 1987, p. 274:444]. Ряд изображений: [Capart, 1907-2, pl. 12–17].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь, толстые спина и зад.

17.  $\text{ḥ}h(j)\text{-}m\text{-}\text{ḥ}r(w)$  /  $Zzi$ , С, без №, время  $Ttj$  [Kanawati, 1980-2, p. 24–27] или конец правления  $Ttj$  — начало  $Pjpr II$  [Harpur, 1987, p. 273:374]. Два изображения: [Badawy, 1978, fig. 20–21].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: живот со складками, отвислая грудь, толстые спина и зад.

18.  $\text{Ḥ}nt(j)\text{-}k3(j)$  /  $Jhhj$ , С без №, время  $Ttj$  [Kanawati, 1980-2, p. 24–27]; согласно Харпур — середина царствования  $Pjpr$  [1987, 275:479]. Два изображения: [James, 1953, pl. 7].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь, толстые спина и зад.

19.  $Nfr\text{-}s\check{s}m\text{-}pth$  /  $\check{S}\check{s}j$ , С, без №, время  $Ttj$ ; Малек датирует началом VI дин. [ $PM III^2$ , p. 515], Харпур предпочитает раннюю датировку:  $Wnjs$  —  $Ttj$  [Harpur, 1987, p. 274:443]. Два изображения: [Capart, 1907-2, pl. 78–79].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: живот со складками, отвислая грудь, толстые спина и зад.

20.  $Nbbw$ , Г № 2381, царствование  $Pjpr I$  [Harpur, 1987, p. 329] или  $Mr(j)\text{-}n(j)\text{-}r^c(w)$  [ $PM III^2$ , p. 90]. Изображение: [Fischer, 1963-1, pl. facing p. 17].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: есть.

Сложение: слегка выступающая грудь и складки на животе.

21. #  $\text{Ḥ}w(j)\text{-}n(j)\text{-}wh$ , Косейр эль-Амарна № 2, царствование  $Pjpr I$  или несколько позднее [El-Khouli, Kanawati, 1989, p. 25]. Изображение: [ibid., pl. 36-b].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот. [156]

22.  $Jdw$ , Г № 7102, время  $Pjpr I$  [ $PM III^2$ , p. 185; Simpson, 1976-1, p. 1–2]; Харпур датирует временем  $Mr(j)\text{-}n(j)\text{-}r^c(w)$  — началом царствования  $Pjpr II$  [Harpur, 1987, p. 265:38]. Изображение: [Simpson, 1976-1, fig. 34; pl. 16-d].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь, толстые спина и зад.

23.  $Jhhj$ , эль-Хоха, без №, царствование  $Mr(j)\text{-}n(j)\text{-}r^c(w)$  — начало  $Pjpr II$  [Harpur, 1987, p. 281:68I]. Изображение: [Saleh M., 1977, pl. 18].



Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота, выступающая грудь, толстые спина и зад.

24. # *Ḳ3r*, эль-Хававиш, № L-31, царствование *Mr(j)-n(j)-r<sup>c</sup>(w)* — начало *Pjprj II* [Kanawati, 1986, p. 35]. Изображение: [ibid., fig. 16].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: выступающие живот и грудь.

25. *Mrjj-r<sup>c</sup>(w)-<sup>c</sup>nh(w) / N(j)-s(w)-jhjj*, CM № E-13, царствование *Mr(j)-n(j)-r<sup>c</sup>(w)* или позднее [Harpur, 1987, p. 274:413]. Два изображения (CG 1483): [Borchardt, 1937, Bl. 39].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: выступающая грудь.

26. *N(j)-<sup>c</sup>nh-pjprj / Sbk-htp(w) / Hprj-kt*, Меир, № A-1, начало царствования *Pjprj II* [Harpur, 1987, p. 280:652]; ср.: [Kanawati, 1980-2, p. 50]. Три изображения: [Blackman, 1953, pl. 5, 6, 14].

а, б. Поза: стоит,

Одежда: длинная,

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь.

в. Поза: стоит,

Одежда: длинная,

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

27. # *Pjprj-<sup>c</sup>nh(w)-wr*, Косейр эль-Амарна, № 1, начало царствования *Pjprj II* [El-Khouli, Kanawati, 1989, p. 25]. Изображение: [ibid., pl. 27-a].

Поза: стоит.

Одежда: длинная. [157]

Парик: ? (разрушено).

Сложение: выступающие живот и грудь.

28. # *Hwj*, эль-Хагарса, № B-19, начало царствования *Pjprj II* [Kanawati, 1993, p. 35]. Изображение: [ibid., pl. 29-a].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота, складки на животе.

29. *Pjprj-<sup>c</sup>nh(w) / Hnj-kt*, Меир № A-2, начало — середина царствования *Pjprj II* [Harpur, 1987, p. 280:649]; ср.: [Kanawati, 1980-2, p. 89]. Изображение: [Blackman, 1953, pl. 16].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

30. # *Nhwt-dšr / Mrjj*, эль-Хававиш, № G-95, начало — середина царствования *Pjprj II* [Kanawati, 1988-1, p. 9]. Изображение: [ibid., fig. 4].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: выступающие живот и грудь.

31. # *ʿn-ʿnhj*, эль-Хагарса, № B-13, начало — середина царствования *Pjprj II* [Kanawati, 1993, p. 42]. Изображение: [ibid., pl. 36].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

32. # *B3wj*, эль-Хававиш, № BA-48, середина царствования *Pjprj II* или позднее [Kanawati, 1987, p. 36]. Изображение: [ibid., fig. 24].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: ? (разрушено).

Сложение: выступающий живот.

33. # *Ghs3 / Nbjj*, эль-Хававиш, № GA-11, середина царствования *Pjprj II* или позднее [Kanawati, 1987, p. 39]. Изображение: [ibid., fig. 29].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот и грудь.

34. *K3(j)-hr / Ttj-jkr(.w)*, эль-Хававиш, середина — конец царствования *Pjprj II* [Harpur, 1987, p. 281:666]. Изображение: [Kanawati, 1980-1, fig. 11]. [158]

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

35. # *Špsj-pw-mn(w) / Hnj*, эль-Хававиш, № H-24, конец царствования *Pjprj II* [Kanawati, 1981]. Два изображения: [ibid., fig. 10, 24].

а. Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

б. Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

36. *Mn-bbw*, ГЛ № 30, царствование *Pjprj II* или несколько позднее [Harpur, 1987, p. 266:84]; ср.: [PM III<sup>2</sup>, p. 168] — VI дин. Изображение: [Junker, 1947, Abb. 82].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: есть.

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь; в остальном передача условная.

37. *ḥnhj / Jntj*, Саккара, без №, царствование *Pjpr II* или несколько позднее [*PM III*<sup>2</sup>, р. 609]; ср.: [Harpur, 1987, р. 273:371]. Четыре изображения: [Goyon, 1959, pl. 5–9].

а, б. Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: отвислая грудь и живот в складках, толстые спина и зад.

в, г. Поза: стоит (поза молитвы).

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: складка под грудью, толстые спина и зад.

38. *Wr-nw* (?), Саккара, без №, середина VI дин. или позднее [*PM III*<sup>2</sup>, р. 519]; ср. [Harpur, 1987, р. 273:380]: *Mr(j)-n(j)-r<sup>c</sup>(w)* — начало царствования *Pjpr II*. Изображение: [Davies W. et al., 1984, pl. 24].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: легкая общая полнота, слегка выступающие живот и грудь. [159]

39. # *Mrw*, Саккара, без №, середина — конец VI дин. Изображение: [Lloyd et al., 1990, pl. 5].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

40. # *Hwj*, Саккара, без №, середина — конец VI дин. Изображение: [Lloyd et al., 1990, pl. 22].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота.

41. *Pjpr-ḥnh(w)* Средний, Меир, № D-2, конец VI дин. – VIII дин. [Harpur, 1987, р. 280:650]; ср. [Kanawati, 1980-2, р. 71]: VI дин. Два изображения: [Blackman, 1924-1, pl. 6].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота, выступающий живот.

42. *Tfw*, фрагмент рельефа, найденный в мастабе *Mrrj*, Саккара, без №, VI дин., ср.: [Harpur, 1987, р. 277:544] — царствования *Ttj* — *Pjpr I*. Изображение: [Hassan, 1975-3, fig. 21].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: передано условно, однако талия не тонкая.

43. *3bdw*, Г, без №, VI дин. [*PM III*<sup>2</sup>, р. 51; Harpur, 1987, р. 265:5]. Три изображения: [Abu-Vakr, 1953, fig. 51–52, 56].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот.

44. *Mrjj-jb(.j)*, ГЛ № 70, VI дин. [*PM III*<sup>2</sup>, p. 211; Harpur, 1987, p. 267:92]. Изображение: [*LD Text I*, 90].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: ? (разрушено).

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь.

45. *N(j)-sw-ptḥ*, Г, фрагменты из шахты S 700 (Каир, JE 44973; Хильдесгейм, PeIM 2388), VI дин.; Харпур, едва ли обоснованно, датирует их царствованием *Ttj* [Harpur, 1987, p. 267:114]. Три изображения: [Junker, 1947, Taf. 27, Abb. 88–89]. [160]

а, б. Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающий живот, отвислая грудь.

в. Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: общая полнота, выступающий живот, отвислая грудь, толстый зад.

46. *Hnnj*, Г, без номера, VI дин. [*PM III*<sup>2</sup>, p. 222; Harpur, 1987, p. 268:169]. Изображение: [Junker, 1953, Abb. 40, Taf. 7-c].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выродившийся, практически условный тип изображения; слегка выступающий живот, отвислая грудь.

47. *Hnm(w)-ḥp(.w) I*, ГЛ № 38, VI дин. [*PM III*<sup>2</sup>, p. 164; Harpur, 1987, p. 269:202]. Изображение: [Junker, 1947, Abb. 27].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: есть.

Сложение: общая полнота, выступающие живот и грудь.

48. *Ttw / K3(.j)-n(j)-sw.t*, Г № 2001, VI дин. [Harpur, 1987, p. 271:292]; Малек датирует менее определенно: V–VI дин. [*PM III*<sup>2</sup>, p. 66]. Изображение: [Simpson, 1980, fig. 20].<sup>9</sup>

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: легкая общая полнота, слегка выступающие живот и грудь.

49. *N(j)-(w)-jr(w) / Pjppj-snb(.w)*, притолока (Санкт-Петербург, ГЭ □18125), С (?), VI дин. Два изображения: [Ланда, Лапис, 1974, табл. 15].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: легкая общая полнота, слегка выступающие живот и грудь.

50. # *Jmpj / Špss-ptḥ*, притолока, С, VI дин. (примерно синхронно с № 49). Два изображения: [Sotheby's, 1990, lot 11].

---

<sup>9</sup> Из этой же гробницы происходит также фрагмент с нижней частью фигуры в длинной одежде [Junker, 1947, Abb. 26] (не учтен в списке Харпур).

Поза: стоит.  
Одежда: длинная. [161]  
Парик: нет.  
Сложение: легкая полнота живота и груди.

51. *Ššm(j)-nfr(.w) / Jfj*, С, без номера, VI дин. [*PM III<sup>2</sup>*, p. 614; Harpur, 1987, p. 276:509]. Два изображения: [Barsanti, 1900, fig. 4, 9].

а. Поза: стоит.  
Одежда: длинная.  
Парик: нет.  
Сложение: общая полнота, выступающие живот и грудь, толстые спина и зад.

б. Поза: стоит.  
Одежда: короткая.  
Парик: нет.  
Сложение: общая полнота, выступающие живот и грудь, толстые спина и зад.

52. *Ššj*, ложная дверь (Париж, Louvre E.27133), С (?), VI дин. [Ziegler, 1990, p. 222; Harpur, 1987, p. 330]. Два изображения: [Ziegler, 1990, fig. on p. 223, 225].

Поза: стоит.  
Одежда: длинная.  
Парик: нет.  
Сложение: условно переданная тонкая фигура; выступающие живот и грудь.

53. *Ggj*, ложная дверь (CG 1455), С, VI дин. [*PM III<sup>2</sup>*, p. 691; Harpur, 1987, p. 277:539]. Изображение: [Borchardt, 1937, Bl. 35].

Поза: стоит.  
Одежда: длинная.  
Парик: нет.  
Сложение: выступающие живот и грудь; в остальном передача условная.

54. *Hnnw*, СЖ № N.IV, VI дин. [*PM III<sup>2</sup>*, p. 677; Harpur, 1987, p. 275:459]. Два изображения: [Jéquier, 1929, fig. 111].

Поза: стоит.  
Одежда: длинная.  
Парик: нет.  
Сложение: выступающие живот и грудь; в остальном передача условная.

55. *Jdj*, ложная дверь (CG 1575), Абидос, VI дин. [Harpur, 1987, p. 330]. Изображение: [Borchardt, 1964, Bl. 75].

Поза: стоит.  
Одежда: длинная.  
Парик: нет.  
Сложение: общая полнота. [162]

56. *Mrj / Jdw*, ложная дверь (Лондон, BM 1191), С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 274:409]. Три изображения: [British Museum, 1961, pl. 35].

Поза: стоит.  
Одежда: длинная.  
Парик: нет.  
Сложение: выступающий живот со складками, отвислая грудь.



57. *3bbj*, фрагмент рельефа, С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 272:335]. Изображение: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 78].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: есть.

Сложение: выступающий живот со складками, отвислая грудь, складка под грудью. <sup>!</sup>

58. *Jtj*, ложная дверь, С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur 1987, p. 273:369]. Изображение: [Fischer, 1963-2, pl. 5].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: легкая полнота, выступающая грудь.

59. *Wsr*, ложная дверь, С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 273:382]. Два изображения: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 70-1].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: условно переданная фигура; выступающая грудь, талия не тонкая.

60. *Htp-n(j).t*, ложная дверь, С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 275:450]. Изображение: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 72-2].

Поза: стоит (поза молитвы).

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: условно переданная фигура; талия не тонкая.

61. *Htp*, ложная дверь, С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur 1987, p. 275:465]. Изображение: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 73-1].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: условно переданная фигура; общая полнота, отвислая грудь.

62. *Gmnj-ḥh(.w)*, ложная дверь, С, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 276:537]. Два изображения: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 74-1]

Поза: стоит. [163]

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: условно переданная фигура; общая полнота.

63. *Ttw*, С, без номера, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 277:554], ср.: [PM III<sup>2</sup>, p. 537]. Два изображения: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 61].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающие живот и грудь.

64. *Jrj*, ложная дверь, Абусир, конец VI дин. — I Переходный период [Harpur, 1987, p. 329]. Два изображения: [Schafer, 1908, Abb. 12].

Поза: стоит (поза молитвы).

Одежда: длинная.

Парик: есть.

Сложение: общая полнота, переданная достаточно условно.

**65.** *Gmnj-m-ḥ3.t / Gmnj*, С, № НМК.30 (Копенгаген, Ny Carlsberg Glyptotek Æ.I.N. 1616), I Переходный период [Harpur, 1987, p. 277:538; *PM III*<sup>2</sup>, p. 538]. Два изображения: [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 27-b].

Поза: стоит (поза молитвы).

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Сложение: выступающие живот и грудь.

**66.** # *B3wj*, эль-Хававиш, № В-7 + В-6, IX–X дин. (?) [Kanawati, 1989, p. 34]. Изображение: [ibid., fig. 17-b].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: выступающие живот и грудь.

**67.** *Mmj*, эль-Хававиш, № М-23, I Переходный период — Среднее царство (?) [Harpur, 1987, p. 281:658]. Три изображения (CG 1586): [Borchardt, 1964, Bl. 78].

Поза: стоит.

Одежда: длинная + шкура пантеры.

Парик: нет.

Сложение: выступающие живот и грудь, толстые спина и зад.<sup>10</sup>

Сведем основные признаки рассматриваемых изображений в таблицу (рис. 8). Типология и ее развитие вполне очевидны. Изображается стоящий мужчина (единственное исключение — [*P 2*], ранний образец) в длинной [*164*] одежде (кроме раннего [*P 1*], довольно странного в целом [*P 9*] и очень позднего [*P 51ḅ*])<sup>11</sup> и без парика (кроме [*P20, 36, 47, 57, 64*]). Два последних признака особенно важны, поскольку они характерны для всех индивидуализированных изображений — как на плоскости, так и в скульптуре. К сожалению, смысл такой иконографии совершенно непонятен, хотя египтянами он явно осознавался — иначе никак не объяснить устойчивую корреляцию определенной одежды с типом изображения человека.<sup>12</sup> Однако для нас сейчас гораздо важнее выявить значение передачи полноты.

---

<sup>10</sup> В дальнейшем мы будем ссылаться на номера памятников по настоящему списку, предваряемые индексом *P* («рельефы»).

<sup>11</sup> О [*P 12ḅ*] см. ниже.

<sup>12</sup> То, что шкура пантеры [*P 3, 9–10аб, 24–25аб. 30, 32–33, 35ḅ, 67*] является жреческим облачением, может вызвать желание расценивать ее наличие как проявление особых ритуальных функций этих фигур, однако она гораздо более характерна для условных изображений.

	Поза		Одежда		Парик		Сложение						
	Стоит	Сидит	Длинная	Короткая	Шкура пантеры	Есть	Нет	Общая полнота	Выступающий живот	Живот в складках	Выступающая грудь	Отвислая грудь	Толстые спина и зад
1													
2													
3													
4													
5							X						
6													
7													
8													
9													
10аб													
11													
12а													
12б													
13аб													
14аб													
15а-д													
16													
17аб													
18аб													
19аб													
20													
21													
22													
23													
24													
25аб													
26аб													
26в													
27							X						
28													
29													
30													
31													
32							X						
33													
34													
35а													
35б													
36													
37а-г													
38													
39													
40													
41аб													
42													
43													
44													
45ab							X						
45в													
46													
47													
48													
49аб													
50аб													
51а													
51б													
52аб													
53													
54													
55													
56а-в													
57													
58													
59													
60													
61													
62													
63аб													
64													
65аб													
66													
67													

■ Наличие признака

⊗ Разрушено

Рис. 8

Основные черты индивидуализированных изображений на плоскости [165]

По этому поводу существуют два основных мнения. Г. Юнкер полагал, что изображаются реальные особенности фигуры [Junker, 1948], Г.Дж. Фишер считал, что полнота была лишь условным обозначением пожилого возраста, причем изображение раскормленного человека соответствовало жизненному идеалу египетского чиновника — сытости [Fischer, 1959, p. 244–245, note 26]. Это последнее мнение как будто находит подтверждение в установленном О.Д. Берлевым смысле полноты на изображениях Среднего царства. В то время полнота была знаком, указывающим на довольного своим положением слугу или придворного; одновременно это был и комплимент хозяину или царю, хорошо содержащим своих прислужников (характерно, что люди, не имевшие отношения ко двору, например номархи, так себя не изображали) [Берлев, 1978, с. 192–196]. Однако эта интерпретация надежна лишь для Среднего царства, в Старом же царстве ситуация более сложна. Так, в равной мере ожиревшими показаны *Hprj*, начальник «служителей Двойника» в масштабе *ḥnḥ(j)-m-ḥr(w)* [Capart, 1907-2, pl. 35; Badawy, 1978, fig. 33], и сам его хозяин [P 17аб] — полнота оказывается явно не знаком общественного положения. В таком случае,

не имеем ли мы все-таки дела с передачей реальных черт, как думал Юнкер? Вернемся к нашей таблице.<sup>13</sup>

Существует несколько способов передачи полноты. Изображения общей грузности тела без утрирования [P 4, 6, 8, 10аб, 13аб, 23, 26в, 28–29, 31, 34–35аб, 38–41аб, 45в, 47–48, 51аб, 58, 61–62, 64], [166] выступающего живота [P 1–5, 7–8, 11, 13аб, 16, 18аб, 21–22, 24, 26аб, 27, 30, 32–33, 36, 38, 41аб, 43–45абв, 46–49аб, 50аб, 51аб, 52аб, 53–56абв, 57, 59, 63аб, 65аб, 66–67], выступающей груди [P 3–4, 7, 9, 11, 14аб, 16, 20, 23–25аб, 27, 30, 33, 38–39, 47–49аб, 50аб, 51аб, 52в, 53–54, 58–59, 3аб, 65аб, 66–67] и отвислой груди [P 2, 5, 8, 12а, 13аб, 17аб, 18аб, 19аб, 22, 26аб, 36, 44, 45абв, 46, 56абв, 57, 61] встречаются на протяжении всего рассматриваемого периода. Однако другие способы имеют более или менее четкие хронологические границы. Это складки на животе (главным образом при VI дин. [P 17аб, 19аб, 20, 23, 28, 37абвз, 55, 56абв]) и толстые спина и зад (с начала VI дин. [P 16, 17аб, 18аб, 19аб, 22, 37абвз, 45в, 51аб, 52аб, 53–54, 67]). Значит, на эти изображения существовало то, что можно назвать модой, и они, следовательно, служили условными знаками. На первый взгляд это опровергает концепцию Юнкера, однако зададимся вопросом, что вызывало появление новых деталей, без которых раньше вполне обходились, и был ли их условный характер изначальным.

Резонно предположить, что новые признаки возникают как попытка передачи индивидуальных черт конкретного человека, и эта мысль находит подтверждение. По таблице хорошо видно, что одновременно с модными в данный момент изображениями встречаются и совершенно немодные. Например, *Mrr-w(j)-k3(.j)* [P 15абвзδ] изображен без гипертрофированной полноты, лишь с несколько утяжеленными пропорциями, хотя в соседних, сооруженных в то же время гробницах любят показывать живот в складках, отвислую грудь, жирные спину и зад. Вероятно, нужно предположить, что эти признаки были чрезмерными для передачи незначительной полноты *Mrr-w(j)-k3(.j)* и, следовательно, что его изображение более или менее точно соотносится с реальностью. То же самое происходит у *Jntj* [P 10], *Nfrj* [P 11] и *S3bw / Jbbj* [P 14аб] — видимо, их полнота была также незначительна, и они пользовались умеренным способом ее передачи. Еще характерней случай с изображением *N(j)-s(w)-jr(w)-nfr(.w)* (?) на его ложной двери — он был показан с отвислой грудью и в длинном опоясании [P 12а], но *R<sup>c</sup>(w)-m-k3(.j)*, узурпировав его гробницу, уничтожил изображение отвислой груди и укоротил одежду, тем самым переведя изображение в разряд условных [P 12б]. Сделать это пришлось, надо думать, потому, что *R<sup>c</sup>(w)-m-k3(.j)* этот признак не был присущ в жизни и его требовалось уничтожить и в гробнице.

Значит, скорее всего, новая деталь появлялась для передачи особенностей сложения определенного человека. Затем эту удачно найденную деталь начинали использовать в других гробницах, на нее возникала мода и она превращалась уже в условный знак, штамп. Впрочем, этот штамп употребляли только там, где он был уместен, где он хотя бы отчасти соответствовал действительности, что и дает нам право считать индивидуализированными все эти изображения, а не только те, в которых данная [167] деталь появляется впервые. При этом в высшей степени характерно, что фиксации удаивалась именно полнота — египетский чиновник гордился ею как свидетельством своей значительности и процветания и из всех особенностей своего сложения выбирал только ее.

Считать вслед за Фишером, что полнота была знаком пожилого возраста, у нас нет никаких оснований (другое дело, что, вероятно, многие люди, изображавшие себя толстыми, молодыми уже действительно не были). Скульптура, в которой возраст иногда передавался на самом деле, покажет, что связь между годами и полнотой была в египетском искусстве такой же необязательной, как и в жизни.

<sup>13</sup> Некоторое время назад автор рассмотрел настоящую проблему на материале восемнадцати изображений [Bolshakov, 1990, p. 92–102]. Такой подход был вполне оправданным, так как выборка включала практически все памятники высокого качества, относящиеся к IV–VI дин. Наш теперешний список расширен главным образом за счет поздних материалов, прежде всего изображений на ложных дверях, которые имеют гораздо меньшее значение из-за низкого качества, Малых размеров и шатких датировок. Таким образом, выводы остаются в основном теми же самыми.

Таким образом, египетские художники пытались передавать индивидуальность в плоском изображении — здесь с Юнкером нельзя не согласиться. Однако в его концепцию необходимо внести два существенных уточнения. Во-первых, индивидуализация касалась только социально значимой характеристики человеческой внешности; во-вторых, индивидуализация велась по пути сочетания довольно ограниченного набора признаков, более или менее точно соответствующих действительности. Все это не позволяет говорить о какой бы то ни было портретности староегипетских рельефов.

В конце Старого царства индивидуализированные изображения вырождаются — они становятся совершенно стандартными, не содержащими пусть даже приблизительных характеристик конкретного человека [например: Grdseloff, 1943, fig. 1]. Все сводится к уже совершенно условным знакам, и о происхождении этих изображений напоминает лишь их иконография, восходящая к старинным образцам. Характерно, что разные индивидуализированные изображения одного и того же человека могут передавать разные черты. Так *N(j)-sw-ptḥ* дважды изображен на его ложной двери с выступающим животом и отвислой грудью [*P 45ab*], тогда как на фрагменте рельефа [*P 45в*] эти черты дополнены общей грузностью тела и толстыми спиной и задом.

### § 3. Передача индивидуальности в скульптуре<sup>14</sup>

Со скульптурой дело обстоит иначе. Здесь индивидуализация бывает гораздо полнее, так что иногда мы сталкиваемся с памятниками, которые очень хочется назвать портретами. Но все-таки и в скульптуре преобладают изображения условные. По степени индивидуализации можно выделить три основные группы статуй.

1) Статуи с очень индивидуальными чертами лица и анатомически точной передачей тела. Количество их на общем фоне ничтожно, все они отличаются высочайшим качеством работы. Сохранились две надписи, [168] упоминающие названия таких статуй. На фрагменте рельефа из мастабы *Smnḥ-w(j)-ptḥ / Jtwš*, СМ № D-43 (Нью-Йорк, BrM 37.25E) находится изображение головы (без парика) и плеч в профиль; последнее служит признаком того, что показана статуя. Рядом надпись: «Имя его большое *Smnḥ-w(j)-ptḥ*, имя его молодое *Jtwš* — статуя согласно жизни (*šzp r ḥnh*)» [первая публикация: Petrie, 1920, fig. on p. 19 (upper); хорошее воспроизведение: Smith, 1949, pl. 48-a; библиография: *PM III*<sup>2</sup>, p. 452]. На рельефе *Sšm(j)-nfr(.w) IV*, Г Л № 53 (Хильдесгейм, PeIM 3190), показано воскурение ладана перед аналогичной статуей (без парика, в длинном опоясании, с полными животом и грудью). Рядом надпись: «Статуя согласно жизни (*[t]wt r ḥnh*) — друг единственный /придворный титул/ *Sšm(j)-nfr(.w)*» [Junker, 1950, Taf. 1; 1953, Taf. 22-d, 23-ab, Abb. 89–90]. Таким образом, египтяне выделяли эти статуи в особую группу (ср. иконографию *twt r ḥnh* у *Sšm(j)-nfr(.w) IV* и статуй, которые будут рассмотрены ниже), но сколько-нибудь широкого распространения их название не получило.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Основные положения настоящего параграфа см.: [Большаков, 1987–2].

<sup>15</sup> Понимание названия этого типа статуй как «Statue nach dem Leben», «lebenswahre Statue» было обосновано Г. Юнкером (Junker, 1948, S. 403–405; 1953, S. 224–225); его поддерживали М.Э. Матье [Матье, 1961, с. 96; Лapis, Матье 1969, с. 18–19], К. Вандерслеijen [Vandersleyen, 1982, S. 1079, Anm. 5], Д. Вильдунг [Wildung, 1982, S. 117] и др. Несмотря на некоторые сложности, связанные с трактовкой слова *šzp*, которое в значении «статуя» достоверно зафиксировано только в Среднем царстве [*Wb. IV*, S. 536], такое объяснение представляется весьма надежным. Г.Дж. Фишер предложил возводить *šzp* к глаголу *šzp*, «принимать», «получать»; *šzp* в его трактовке — это статуя-получатель жертв [Fischer, 1963, p. 24–27]. М. Итон-Краус, основываясь на той же этимологии, стала объяснять *šzp r ḥnh* как «статую-получатель, чтобы жить», считая ее особым предметом культа [Eaton-Krauss, 1984, p. 85–88]. Это мнение несомненно интересно, хотя и не бесспорно. Прежде всего, все статуи, а не только *šzp.w r ḥnh*, были объектами культа и определить их специфику в этом отношении мы пока не можем. К тому же значение аналогичной статуи у *Sšm(j)-nfr(.w) IV* как *twt r ḥnh* заставляет усомниться в ключевой роли слова *šzp*, ибо *twt* есть самое универсальное название статуи. Поэтому мы сохраняем понимание, восходящее к Юнкеру, тем более что для нас сейчас важно другое: как бы ни толковать *šzp / twt r ḥnh*, несомненно, что речь идет об особой жизненности статуи, которая, конечно же, связана с ее обликом.



2) Статуи с условно трактованными лицами, в которых индивидуальность лишь пробивается сквозь усредненный стандарт, и с совершенно условными, идеальными телами. К их числу принадлежит значительная часть высококачественной скульптуры.

3) Статуи совершенно условные, изображающие не конкретного человека, а человека вообще. Составляют огромное большинство египетской скульптуры.

Разумеется, определенную роль здесь играют возможности скульптора, однако нельзя сказать, что зависимость между уровнем мастерства и принадлежностью статуи к той или иной группе однозначна. Действительно [169] наиболее индивидуализированные статуи имеют высочайшее качество, а работы плохих или средней руки мастеров, как правило, безлики, но вместе с тем памятники второй группы зачастую выполнены с не меньшим тщанием, чем скульптура «согласно жизни», — просто они сделаны иначе. Таким образом, решение проблемы следует искать, очевидно, в сфере мировоззренческих представлений. В этой сфере разница между статуями второй и третьей группы, сама по себе зачастую немалая, принципиальной роли не играет, зато скульптура первой группы отличается от них качественно. Поэтому мы можем позволить себе объединять статуи второй и третьей группы вместе как тип условной скульптуры, противопоставляя им как целому скульптуру «согласно жизни».

К весьма существенным выводам подводит нас тот факт, что сохранилось некоторое количество статуй, по-разному — условно и индивидуализирование — изображающих одного и того же человека. Характерно, что в такие пары входят практически все известные индивидуализированные статуи (парные им условные сохранились не везде, но в ряде случаев можно доказать, что они существовали). Рассмотрим ряд индивидуализированных статуй частных лиц Старого царства и соответствующие им условные статуи.<sup>16</sup>

1.  $R^c(w)$ - $hnp(w)$ , Мейдум, № 6, конец царствования  $Snfr-w(j)$  [Bolshakov, 1991-2].

а) Каир, CG 3, известняк, выс. 120 см. [Borchardt, 1911, Bl. 1]; хорошие [170] воспроизведения: [Caire, 1949, pl. 12-13; Каир, 1969, табл. 17; Málek, 1986, fig. on p. 113 (left); Russmann, 1989, fig. on p. 17, 19].

Поза: сидит.

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: довольно молодое, с мельчайшими индивидуальными особенностями, вплоть до складок между бровей и у рта.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано.

---

<sup>16</sup> Разумеется, поскольку речь идет о произведениях искусства, выбор памятников не может не быть несколько субъективным. Впрочем, хотя наш список и можно несколько расширить (главным образом за счет малоинтересных статуэток позднего Старого царства), лучшие образцы он все-таки учитывает. Известная голова из бывшей коллекции Солта (Louvre N. 2289 [Louvre, 1935, pl. 12–15]), которую нередко относят к Старому царству [например: Smith, 1949, Vandier, 1958, p. 54–55; Матье, 1961, с. 515, примеч. 32], не рассматривается, так как она принадлежит все-таки к амарнскому времени [Müller-Feldman, 1938; Vandersleyen, 1975-2, p. 24]. Фрагмент статуи писца (?) JE 72221 [Kees, 1958, Abb. 50; Russmann, 1989, fig. on p. 37–38] по качеству передачи индивидуальных черт заслуживает рассмотрения, но, найденный вне археологического контекста и поэтому не имеющий пары, он утрачивает ценность для предпринимаемого здесь исследования. Статуи  $B3.f-hnm(w)$  (ММА 64.66.1–2, MFA 34.235, 34.1461) [PM III<sup>2</sup>, p. 157], прекрасно иллюстрирующие различия в изображении тела между двумя типами скульптуры, к сожалению не имеют голов. Пара статуй из Лишта (?) (ММА 59.50.1–2) не включена в список, так как в ней условная статуя изображает обнаженного человека и принадлежит к иному иконографическому типу по сравнению с рассматриваемой здесь условной скульптурой. Группа так называемых «резервных голов» требует еще специального изучения [см.: Bolshakov, 1995-1]. Ряд индивидуализированных голов иноземных пленников [Bothmer, 1982] не может рассматриваться здесь в силу их совершенно специфической функции.

В дальнейшем мы будем ссылаться только на номера статуй по нижеследующему списку, предваряя их индексом *Ст* («Статуи»).

б) Поскольку часовня найдена нетронутой и замурованной, абсолютно точно, что статуи, парной CG 3, не было.<sup>17</sup>

2. *Hm(w)-jwn(w)*, Г № 4000, начало царствования *Hw(j).f-w(j)* [Bolshakov, 1991-2].

а) Хильдесгейм, PeIM 1962, известняк, выс. 156 см; библиография: [PM III<sup>2</sup>, p. 123]; хорошие воспроизведения во всех ракурсах: Uunker, 1929, Taf. 18–23].

Поза: сидит.

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы (утрачены).

Лицо: чрезвычайно характерное, с горбатым носом и маленьким ртом, сохраняющее энергичность, несмотря на ожирение.

Сложение: предельно достоверные черты ожирения, вплоть до проработки мельчайших деталей.

Имя: надписано.

б) Наряду с сердабом за северной ложной дверью, где была найдена статуя [Cm 2a], имелся аналогичный сердаб за южной дверью, несколько меньших размеров [Junker, 1929, Abb. 18], найденный пустым. Это дает основание полагать, что в нем находилась вторая — и только одна, статуя, по размерам близкая к хильдесгеймской.

3. *nh(w)-h3.f*, Г № 7510, время *Hc(j).f-r(w)* [PM III<sup>2</sup>, p. 196]; ср.: [Нагриг, 1987, p. 266:49].

а) Бостон, MFA 27.442, известняк, вые. 50 см; библиография: [PM III<sup>2</sup>, p. 196]; из лучших воспроизведений: [Smith, 1949, pl. 14,15-a; Boston» 1975, p. 147; Bolshakov, 1991-1, figs, on covers]. [171]

Поза: --- (бюст).<sup>18</sup>

Одежда: --- (бюст).

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: лицо немолодого человека с мешками под глазами, складками на щеках и у рта, со сведенными бровями, набрякшими веками и удивительно живым ртом.<sup>19</sup>

Сложение: сильные, но грузные плечи и грудь, короткая шея, тяжелый затылок.<sup>20</sup>

Имя: нет.

б) Мастаба Г № 7510 имела наружную часовню, где был обнаружен бостонский бюст, и внутреннюю часовню с сердабом за ложной дверью [Reisner, 1942, fig. 8, 122], в котором статуи к моменту раскопок не было. На этом основании У.С. Смит предположил, что бюст

<sup>17</sup> Таким же шедевром является статуя *Nfrt*, жены *Rc(w)-htp(w)* (CG 4, известняк, выс. 118 см, хорошие воспроизведения: [Caige, 1949, pl. 12, 14; Каир, 1969, I табл. 17; Málek, 1986, fig. on p. 110]). Мы не можем включить ее в наш список, так как других женских статуй такого уровня нет, и она все равно остается несопоставимой. К тому же изображения женщин, судя по всему, подчиняются иным закономерностям.

<sup>18</sup> Единственный староегипетский бюст, за исключением бюстов *Nfr-sšm-ptḥ* и *Jdw*, размещавшихся в ложных дверях [библиография: PM III<sup>2</sup>, p. 516, 186]. Эти бюсты напоминают *nh(w)-h3.f* иконографией (отсутствие парика) и сходной трактовкой тяжелых плеч и груди, так что возникает мысль о возможности влияния образца IV дин., что вовсе не невероятно, ибо бюст *nh(w)-h3.f* стоял не в закрытом сердабе, а в часовне.

<sup>19</sup> Лицо *nh(w)-h3.f* на редкость правдиво, в нем нет никакой стилизации, ничего специфически египетского. Весьма показательна в этом отношении связанная с ним анекдотическая история. Когда в войну в музее проводилась подготовка к эвакуации памятников, кто-то в суматохе надел на голову *nh(w)-h3.f* свою шляпу. Впечатление, которое он стал производить в таком виде, толкнуло сотрудников музея на эксперимент: на статую надели рубашку, галстук, пиджак, шляпу, и оказалось, что лицо *nh(w)-h3.f* настолько естественно и современно, что оно не выделялось бы в городской толпе [Dunham, 1943]. Впрочем, примерно так же обстоит дело и с лицами некоторых других лучших статуй «согласно жизни».

<sup>20</sup> Скорее всего, бюст *nh(w)-h3.f* имел приставные вытянутые вперед руки, лежащие на постаменте [Bolshakov, 1991-1]. Если эта реконструкция справедлива, бюст должен был производить своеобразное и сильное впечатление: совершенно живое лицо и протянутые к посетителю гробницы за жертвой руки. Нам эти руки могут показаться комичными и портящими бюст как произведение искусства, но для египтянина не было ничего более естественного, ибо они подчеркивали самое главное в статуе — ее готовность принять жертву.

первоначально находился в сердабе [Smith, 1949, p. 38], однако это представляется невозможным — он был обнаружен возле постамента, с которого упал, т. е. практически *in situ*; к тому же в таком его расположении была своя логика [Bolshakov, 1991-1]. Таким образом, в сердабе должна была находиться другая статуя (или статуи, так как сердаб имеет большие размеры) *ḥn(w)-ḥ3.f*.

4. *K3(j)-ḥpr(.w)*, SM № С-8, скорее всего IV дин. (датировка до сих пор шаткая, см.: [Vandersleyen, 1983]; ср.: [*PM III*<sup>2</sup>, p. 459]).

а) «Шейх эль-белед», Каир, CG 34, дерево, выс. 110 см (ступни и основание [172] утрачены и реконструированы) [Borchardt, 1911, Bl. 9]; библиография: [*PM III*<sup>2</sup>, p. 459]; хорошие воспроизведения: [Caire, 1949, pl. 16–18; Málek, 1986, fig. on p. 61; Russmann, 1989, fig. on p. 30–31].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: мягкое лицо с обвисшим подбородком, полными щеками, небольшим носом.

Сложение: очень достоверны полные ноги и руки, толстая шея; полнота, однако, не болезненная.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

б) Каир, CG 32, дерево, выс. 69 см (нижняя часть до бедер утрачена) [Borchardt, 1911, Bl. 8]; библиография: [*PM III*<sup>2</sup>, p. 724]; хорошие воспроизведения: [Capart, 1920, pl. 27-3, 28; Caire, 1949, pl. 30–31].<sup>21</sup>

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: довольно индивидуальное, но намного более условное, чем у [*Cm 4a*]; сходство с [*Cm 4a*] есть, особенно в очертаниях рта, однако изображен гораздо более молодой человек.

Сложение: идеальное.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

5. *K3j*, SM № С-20 (о происхождении см.: [Smith, 1936, p. 402]), начало V дин. [*PM III*<sup>2</sup>, p. 458].

а) «Луврский писец», «Scribe rouge», Париж, Louvre N.2290, известняк, выс. 53 см; библиография: [*PM III*<sup>2</sup>, p. 458–459]; из лучших воспроизведений: [Louvre, 1935, pl. 29–31; Málek, 1986, fig. on p. 8.].

Поза: писцовая (сидит с поджатыми ногами).

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: костистое, скуластое, с плоским носом и узкими сжатыми губами.

Сложение: слабое тело с дряблыми мышцами и складками на груди и животе.

Имя: нет.

б) Париж, Louvre A. 106, известняк; библиография: [*PM III*<sup>2</sup>, p. 458]; [173] хорошие воспроизведения: [Louvre, 1935, pl. 32–33; Zeigler, 1997, p. 105–107].<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Абсолютно надежного доказательства того, что [*Cm 4b*] изображает того же человека, что и [*Cm 4a*], нет, но обстоятельства находки делают такое предположение в высшей степени вероятным [Capart, 1921, p. 227–233].

<sup>22</sup> «Луврский писец» был найден вместе с четырьмя статуями *Shm-k3(j)* (Louvre A. 102-105), статуей *Ph(j)-r-nfr* (Louvre A. 107) и статуей *K3j* (Louvre A. 106). Исследовав обстоятельства находки, Ж. Капар отождествил «Луврского писца» с *K3j* [Capart, 1921]; позднее У.С. Смит показал, что эти две статуи происходят

Поза: сидит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: большого сходства с [См 5а] нет; во всяком случае, изображен гораздо более молодой человек.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано.

6. Неизвестное лицо, масштаба возле СМ № С-16, начало V дин. [РМ Ш<sup>2</sup>, р. 499].

а) «Каирский писец», СГ 36, известняк, выс. 51 см [Borchardt, 1911, Вл. 9]; библиография: [РМ Ш<sup>2</sup>, р. 500]; хорошие воспроизведения также: [Caire, 1949, pl. 26–28; Каир. 1969, табл. 21; Vandersleyen, 1975-1, Abb. XI].

Поза: писцовая (сидит с поджатыми ногами).

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: довольно молодое, с круглыми щеками и подбородком.

Сложение: идеализированное тело без индивидуальных черт.

Имя: нет.

б) Каир, СГ 35, известняк, выс. 61 см. [Borchardt, 1911, Вл. 9]; библиография: [РМ Ш<sup>2</sup>, р. 500].<sup>23</sup>

Поза: сидит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: черты имеют некоторое сходство с [См 6а] (овал лица, форма носа, губ), однако они гораздо более условны.

Сложение: идеальное.

Имя: нет. [174]

7. R<sup>c</sup>(w)-nfr(w), СМ № С-5, начало V дин. [РМ Ш<sup>2</sup>, р. 461].

а) Каир, СГ 18, известняк, выс. 195 см [Borchardt, 1911, Вл. 5]; библиография: [РМ Ш<sup>2</sup>, р. 462]; хорошее воспроизведение: [Vandersleyen, 1975-1, Abb. 133-b].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: лицо человека зрелого возраста с довольно глубокими складками у крыльев носа и характерной вытянутой переносицей.

Сложение: тело мощное, близкое к египетскому идеалу, однако с незначительной полнотой (особенно грудь и живот).

Имя: надписано.

б) Каир, СГ 19, известняк, выс. 180 см [Borchardt, 1911, Вл. 5]; библиография: [РМ Ш<sup>2</sup>, р. 462]; хорошие воспроизведения: [Caire, 1949, pl. 23–25; Vandersleyen, 1975-1, Abb. 133-a].

---

из масштабы СМ № С-20, тогда как остальные из СМ № С-19 [Smith, 1936, р. 402]. Обе были найдены *in situ* перед ложными дверьми часовни коридорного типа масштабы СМ № С-20. Дж. Харрис и Ж. Вандье возражали против такого отождествления [Harris, 1955; Vandier, 1958, р. 122], но их аргументы, основанные прежде всего на стилистических особенностях статуй и игнорирующие археологические обстоятельства, едва ли убедительны, и скорее права М.Э. Матье, солидаризировавшаяся с Капаром и Смитом [Матье, 1961, с. 516, примеч. 41].

<sup>23</sup> Согласно Г. Масперо, обе статуи были найдены *in situ* в часовне коридорного типа перед ложными дверьми [Sartre, 1921 p. 190]; таким образом, тождество изображенного в обоих случаях лица несомненно.

Поза: стоит.  
Одежда: короткая.  
Парик: есть.  
Глаза: без инкрустации.  
Лицо: сходство с [См 7а] несомненно, но это лицо более молодого человека.<sup>24</sup>  
Сложение: идеальное.  
Имя: есть.

8. *3h.t(j)-htp(.w)*, С, без №, возле пирамиды *Wnjs*, скорее всего, конец V дин. (ср. очень расплывчатую датировку Малека: V–VI дин. [PM III<sup>2</sup>, р. 638]). а) Каир,<sup>25</sup> дерево, выс. 171 см (основание и нижняя часть ног утрачены) [Zayed, 1958, pl. 9–10; Batrawi, 1948, pl. 2–3].

Поза: стоит. [175]

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: овал лица, чуть вздернутый нос и форма рта очень индивидуальны.

Сложение: тело передано довольно условно, однако отсутствуют мощный разворот плеч и тонкая талия; мышцы покрыты тонким слоем жира.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

- б-д) Каир, дерево, минимальная высота 90 см, максимальная — меньше, чем у [См 8а] [Zayed, 1958, pl. 9, 12–16; Batrawi, 1948, pl. 2–3].<sup>26</sup>

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: лица очень похожи друг на друга, сходство с [См 8а] незначительно.

Сложение: идеальное.

Имя: из-за несовершенства публикаций наличие титулов и имени достоверно лишь в одном случае [Zayed, 1958, pl. 14]; аналогичные надписи могут иметься и на других статуях [см.: PM III<sup>2</sup>, р. 638].

9. *Mjtrj*, С, без №, рубеж V–VI дин. [Russmann, 1995, р. 276].<sup>27</sup>

- а) Нью-Йорк, ММА 26.2.4, дерево, выс. 146 см (ноги ниже колен и основание утрачены) [Hayes, 1953, fig. 65].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

---

<sup>24</sup> Эти несомненные различия отметил еще Ж. Капар [Capart, 1920, р. 227], однако Р. Энгельбах, изготовив слепок с парика [См 7б] и надев его на голову слепка с [См 7а], пришел к выводу об абсолютной идентичности лиц обеих статуй, различное же их восприятие он объяснял наличием парика у одной и отсутствием у другой [Engelbach, 1934]. И все же различия носят совершенно объективный характер [Smith, 1949, р. 49; Vandier, 1958, р. 121–126]; интересно, что один искусствовед-неегиптолог полагал даже, что статуи изображают двух разных людей, носящих одно имя [Curtius, 1914, S. 80–81], — мнение, основанное на незнании реалий, но свидетельствующее о существовании бросающейся в глаза разницы. Впрочем, несомненно, что статуи *R<sup>c</sup>(w)-nfr(.w)* на самом деле гораздо ближе друг к другу, чем другие парные.

<sup>25</sup> Статуи *3h.t(j)-htp(.w)* и его жены значатся в каирской Книге поступлений под номерами JE 93168–93174, однако к какой статуе какой номер относится, по имеющейся литературе установить не удалось.

<sup>26</sup> Кроме того, в сердабе *3h.t(j)-htp(.w)* найдена прекрасная статуя, относящаяся к типу, изображающему обнаженного мужчину [Zayed, 1958, pl. 7] (дерево, нижняя часть утрачена, высота сохранившейся части 87,5 см [Batrawi, 1948, р. 493], полная высота составляла 175 см [Batrawi, 1948, р. 493]). Она не включается в список из-за своей типологической принадлежности, однако следует отметить большое сходство ее лица с [См 8а].

<sup>27</sup> Кроме двух учитываемых здесь статуй из мастабы *Mjtrj* происходит также ряд других статуй, не образующих интересующие нас пары, см.: [PM III<sup>2</sup>, р. 632].



Глаза: без инкрустации.

Лицо: круглое лицо зрелого, но не пожилого человека; полные щеки, складки у крыльев носа.

Сложение: легкая полнота живота и груди.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

б) Нью-Йорк, ММА 26.2.2, дерево, выс. ок. 1 м (основание утрачено) [Hayes, 1953, fig. 64].

Поза: стоит. [176]

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: некоторое сходство с [*Cm 9a*], но черты острее, складки у крыльев носа почти не видны.

Сложение: идеальное.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

10. *Mttjj*, С, гробница неизвестна, время *Ttj* [*PM III<sup>2</sup>*, р. 646].

а) Нью-Йорк, ВГМ 51.1), дерево, выс. 61,5 см; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, р. 647]; особенно хорошие воспроизведения: [Brooklyn, 1956, pl. 4–6].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: исключительно характерное, с тончайшей моделировкой, создающей образ немолодого человека с печальными, опущенными глазами.

Сложение: слабое тело с узкими плечами и тонкими руками; голова на тонкой шее кажется непомерно крупной для этого тела.<sup>28</sup>

Имя: есть.

б) Канзас-Сити, WRNGA 51.1, дерево, выс. 80см[Kaplony, 1976, Abb. an S. 68–70]; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, р. 647–648].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: напоминающее [*Cm 10a*], но менее индивидуальное.

Сложение: тело не столь хрупкое и индивидуальное, как у [*Cm 10a*].

Имя: есть.

в) Бостон, MFA 47.1455, дерево, выс. 80 см [Kaplony, 1976, Abb. an S. 56–59; Bothmer, 1948, fig. 1–7]; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, р. 647].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: есть сходство с [*Cm 10a*], однако черты сглажены и усреднены.

Сложение: идеальное.

Имя: есть. [177]

г) Нью-Йорк, ВГМ 53.222, дерево, выс. 74,5 см [Brooklyn, 1956, pl. 1–3; Kaplony, 1976, Abb. an S. 66, 68; Russmann, 1995, pl. 55-b]; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, р. 647].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

---

<sup>28</sup> П. Каплони считал эту статую наиболее ценной в художественном отношении староегипетской деревянной статуей [Kaplony, 1976, S. 62], хотя, пожалуй, хрупкость тела *Mttjj* утрирована несколько сильнее, чем полнота «Шейх эль-беледа».

Глаза: без инкрустации.

Лицо: сходство с [*Cm 10a*] очень незначительно.

Сложение: идеальное.

Имя: есть.

- д) Нью-Йорк, BrM 50.77, дерево, выс. 89 см [Kaplony, 1976, Abb. an S. 60–61; Russmann, 1995, pl. 55-a]; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, p. 647].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: наиболее условное из всех пяти статуй; заметно более широкое, чем у остальных четырех.

Сложение: идеальное.

Имя: есть.

11. Карлик *Hnm(w)-htp(.w)*, С, гробница неизвестна, конец V–VI дин. (?) [*PM III<sup>2</sup>*, p. 722].

- а) Каир, CG 144, известняк, выс. 44 см [Borchardt, 1911, Bl. 32]; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, p. 722–723]; хорошие воспроизведения: [Vandersleyen, 1975-1, Abb. 142-b, Russmann, 1988, fig. on p. 32].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: болезненное выражение детскости; вытянутая форма головы, характерная для карликов.

Сложение: анатомически точно переданы короткие и толстые ноги, руки и шея, нездоровая общая полнота, валики жира и складки на ногах.

Имя: есть.

- б) Статуи, парной CG 144, мы не знаем, однако, поскольку обстоятельства обнаружения CG 144 неизвестны, возможность ее существования отрицать нельзя.

12. Карлик *---w(f)-snb(.w) / Snb*, Г, без №, конец Старого царства [Junker, 1941-1, S. 3–6], скорее всего, вторая половина VI дин.<sup>29</sup> [178]

- а) Каир, JE 51280, известняк, выс. 33 см [Junker 1941-1, Vorsatzblatt]; библиография: [*PM III<sup>2</sup>*, p. 102-103]; хорошие воспроизведения: [Caire, 1949, pl. 26; Каир, 1969, табл. 25; Málek, 1986, fig. on p. 38; Russmann, 1989, fig. on p. 40].

Поза: сидит, поджав ноги.

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: очень индивидуальное, с широким лбом, крупным носом, большим ртом и глазами и сильным подбородком.

Сложение: точная передача черт карликовости, но едва ли переданы индивидуальные характеристики.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Ср. [Vandier, 1958, p. 137; Terrace, Fischer, 1970, p. 68; *PM III<sup>2</sup>*, p. 101; Baines, Málek, 1980, p. 163; Nagpur, 1987, p. 269:212], ср.: [Fischer, 1990, p. 90–91, note 1]. Однако существует и другая традиция датировки, относящая *Snb* к V дин. [Smith, 1949, p. 57; Russmann, 1989, p. 39–41, 214–215; Aldred, 1980, p. 77 (мнение Б. Ботмера)]. Крайней точки зрения придерживается Н. Шерпион — царствование *Dd.f-r<sup>c</sup>(w)* (Cherpiion, 1984, p. 35–54; 1989, p. 89). То, как оформление часовни *Snb* укладывается в тенденции развития конца Старого царства, заставляет присоединиться к мнению Юнкера [Большаков, 1986-1, с. 122–123].

<sup>30</sup> В. Дасен, систематизируя с медицинской точки зрения египетские изображения карликов, пришла к выводу, что они передают характерные признаки соответствующих болезней, превратившиеся в иконографические знаки, но не индивидуальные черты [Dasen, 1988, p. 260–268]. В целом с ней нельзя не согласиться, особенно

Имя: есть.

б) В сердабе южнее ложной двери находилась деревянная статуя, от которой практически ничего не сохранилось [Junker, 1941-1, S. 104–105].

в) Из сердаба южнее часовни происходит основание гранитной статуи ---w(f)-snb(.w) / Snb шириной 26 см [ibid., Abb. 29-b].

Поза: сидит.

Имя: есть.

В конце Старого царства (вероятно, в середине VI дин.) мастерство скульпторов падает, и былой уровень индивидуализации становится для них технически недостижимым. Поэтому хотя традиция парных статуй продолжается, статуи «согласно жизни» становятся довольно стандартными — вместо передачи особенностей сложения появляются усредненные признаки полноты, лица в значительной степени утрачивают прежнюю характерность. И все же в ряде случаев индивидуальность проступает сквозь стандарт, свидетельствуя, что ее отсутствие в других образцах является следствием общего упадка художественной школы, а не результатом изменения соответствующих представлений.<sup>31</sup> [179]

13. N(j)-*ḥ-pj*-km, Меир, № А-1, начало царствования Pjpp II [Kanawati, 1977-1, p. 52–54].

а) Каир, CG 236, дерево, выс. 70 см [Borchardt, 1911, Bl. 49].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: довольно своеобразное, с маленьким подбородком, большим ртом и выступающими скулами.

Сложение: полный живот, складка под грудью.<sup>32</sup>

Имя: нет.

б) Каир, CG 60, дерево, выс. 105 см [Borchardt, 1911, Bl. 15].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: передано условно, хотя овал несколько напоминает [См 13а].

Сложение: совершенно условно переданное непропорционально вытянутое тело.

Имя: надписано.

---

когда речь идет о настенных изображениях, однако статуи *Hnm(w)-ḥtp(.w)* и ---w(f)-snb(.w) / Snb являются исключениями, и их лица все-таки индивидуальны. Правда, индивидуальность отчасти скрыта общими характерными чертами карликовости, но в этом ничего удивительного нет — ведь и в жизни мы, глядя на карлика, прежде всего видим то, что относит его к данной группе людей, и только потом отмечаем специфические черты конкретного человека.

<sup>31</sup> В своей недавней блестящей статье о так называемом «втором стиле» в искусстве позднего Старого царства Э. Рассман утверждает, что отход от натурализма, общее удлинение пропорций и другие черты, характерные для скульптуры (и рельефов) VI дин., являются лишь проявлениями этого стиля, не имея никакого отношения к уровню мастерства скульпторов [Russmann, 1995, p. 269–271], и упоминает автора [Bolshakov, 1990] как одного из сторонников «теории упадка» [Russmann, 1995, p. 270, note 10]. Несомненно, Рассман, как всегда, в целом права, но ведь речь идет о разных, хотя и частично синхронных явлениях. Рассман рассматривает стилистические изменения, начинающиеся в конце V дин. (статуэтки *Mtjj* — один из наиболее ранних образцов), автор же имеет в виду гораздо более позднее снижение качества, происходящее в середине VI дин. в рамках второго стиля — просто потому, что он в то время господствовал. Впрочем, в любом случае едва ли кто-то станет отрицать, что качество скульптуры *Mtjj* на голову выше, чем любого памятника в нижеследующем списке.

<sup>32</sup> Присущие меирским статуэткам Среднего царства черты — «короткие, точно приплюснутые головы, большие рты, толстые губы, подчеркнутые скулы и в особенности резко подчеркнутая мускулатура груди, хорошо развитой и рельефно отделенной от живота» [Матье, 1941, с. 38 = 1961, с. 161] — восходят, очевидно, к этому или аналогичному образцу, но становятся уже условным приемом.

14. *Jstj / Tj*, С, без №, время *Pjprj II* или позднее [*PM III*<sup>2</sup>, р. 609]. а) Каир, JE 88577, дерево, выс. 42 см (основание утрачено) [Lauer, 1950, pl. 2-*ab*; Drioton, Lauer, 1958, pl. 14].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет. [180]

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: тело передано довольно условно, однако линии его смягчены по сравнению с идеалом — нет мощных плеч и узких талии и бедер; заметна легкая полнота здорового, но не атлетичного человека.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

б) Каир, JE 88578, дерево, выс. 53 см (основание утрачено) [Lauer, 1950, pl. 2-*d*; Drioton, Lauer, 1958, pl. 15].

Большинство черт: как [*Cm 14a*].

Имя: ? (основание статуи утрачено).

в) Каир,<sup>33</sup> дерево, размеры не опубликованы. Воспроизведений нет, см.: [Drioton, Lauer, 1958, р. 219].

Статуя аналогична [*Cm 146*], но сильно разрушена.

г) Каир, JE 83575, дерево, выс. 66,5 см [Lauer, 1950, pl. 1-*c*; Drioton, Lauer, 1958, pl. 8-*a*, 9].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: условно трактованное; есть некоторое сходство с [*Cm 14a*] и [*Cm 146*].

Сложение: идеальное; плечи заметно шире, а талия тоньше, чем у [*Cm 14a*] и [*Cm 146*].

Имя: надписано.

д) Каир, JE 88576, дерево, выс. 66,5 см [Lauer, 1950, pl. 1-*b*; Drioton, Lauer, 1958, pl. 8-*a*].

Большинство черт: как [*Cm 14z*].

Имя: надписано.

15. *Jhjj*, С, без №, шахта возле южной стены припирамидного комплекса *Dsr*, конец VI дин. [*PM III*<sup>2</sup>, р. 651], однако, судя по вытянутым пропорциям статуй, возможна и более поздняя датировка.<sup>34</sup>

а) Нью-Йорк, ММА 27.9.3, дерево, размеры не опубликованы [Pi Joan, 1945, fig. 219].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: практически без индивидуальных черт. [181]

Сложение: совершенно условное, непропорционально вытянутое тело.

Имя: ? (основание статуи утрачено).

б) Невшатель, MEN 424, дерево, высота сохранившейся части (без ступней и основания) 88,5 см [Gabus, 1967, fig. 7, р. 167].

Практически аналогична [*Cm 15a*].

Имя: ? (основание статуи утрачено).

в) Нью-Йорк, ММА 27.9.5, дерево, размеры не опубликованы [Pi Joan, 1945, fig. 218].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

<sup>33</sup> Номер по каирской Книге поступлений установить не удалось.

<sup>34</sup> Всего в погребальной камере найдено 12 статуэток, в том числе три надписанных; к сожалению, известно современное местонахождение только пяти из них, учтенных здесь [*PM III*<sup>2</sup>, р. 651].

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: как у [Cm 15a].

Сложение: талия тоньше, чем у [Cm 15a].

Имя: ? (основание статуи утрачено).

- г) Нью-Йорк, ММА 297.9.4, дерево. Статуя не воспроизводилась и сведения о ней не публиковались, см.: [PM Ш<sup>2</sup>, p. 651].<sup>35</sup>

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: некоторое сходство с [Cm 15a].

Сложение: фигура тоньше, чем у [Cm 15a], но не настолько, как у [Cm 15в].

Имя: ? (основание статуи утрачено).

- д) Невшатель, MEN 425, дерево, высота 103,5 см [Gabus, 1967, fig. 6, p. 166].

Статуя очень сходна с [Cm 15в].

Имя: нет.

16. *Ttj*, С, без №, возле пирамиды *Ttj*, конец VI дин. [Peterson, 1985, p. 4].

- а) Каир, JE 49371, дерево, выс. 45 см [ibid., fig. on p. 10; Caire, 1949, pl. 43].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: без индивидуальных черт, но пропорции слегка вытянуты.

Имя: нет.

- б) Бостон, MFA 24.608, дерево, выс. 40 см [Peterson, 1985, fig. on p. 9].

Поза: стоит.

Одежда: длинная. [182]

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: пропорции несколько тяжелее, чем у [Cm 16a].

Имя: надписано.

- в) Нью-Йорк, ММА 26.2.9, дерево, размеры не опубликованы [Peterson, 1985, fig. on p. 13, left].

Статуя аналогична [Cm 16б].

Имя: надписано.

- г) Бостон, MFA 24.606, дерево, выс. 40,5 см [Peterson, 1985, fig. on p. 7].

Статуя аналогична [Cm 16a], но худшего качества.

Имя: надписано.

- д-ж) Местонахождение неизвестно, единственная документация — не слишком удачные фотографии из коллекции Б. Ганна, хранящиеся в институте Гриффиса в Оксфорде [Peterson, 1985, fig. on p. 20].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

---

<sup>35</sup> Я имел возможность ознакомиться с ней по фотографиям, любезно предоставленным в мое распоряжение До. Арнольд и К. Рёрих (Музей Метрополитен), которым я приношу свою искреннюю благодарность.



Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: без индивидуальных черт.

Имя: основания статуй воспроизведены плохо, но, как любезно сообщил проф. Петерсон, работавший с оригиналами фотографий Ганна, по крайней мере в одном случае (статуя на фотографии справа) имя надписано,

з) Бостон, MFA 24.607, дерево, выс. 52 см [Peterson, 1985, fig. on p. 8].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано,

и) Невшатель, MEN 328, дерево, выс. 52 см [Peterson, 1985, fig. on p. 11].

Статуя очень сходна с [*Ст 16з*].

Имя: надписано,

к) Невшатель, MEN 329, дерево, выс. 31 см [Peterson, 1985, fig. on p. 12].

Поза: сидит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: более полное, чем у других статуй этой группы, но без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано. [183]

л) Нью-Йорк, ММА 26.2.8, дерево, выс. 52,5 см [Peterson, 1985, fig. on p. 13, left].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: отдаленное сходство с [*Ст 16б*].

Сложение: идеальное.

Имя: надписано.

м) Стокгольм, ММ 11411, дерево, выс. 42,4 см [Peterson, 1985, fig. on p. 14–15].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано.

н-о) Стокгольм, ММ 11412–11413, дерево, выс. 41,9 см и 35,2 см [Peterson, 1985, fig. on p. 16–17, fig. on p. 18–19].

Статуи аналогичны [*Ст 16м*], но худшего качества.

Имя: надписано.

п-с) Местонахождение неизвестно, документация как [*Ст 16деж*]. Дерево, размеры неизвестны [Peterson, 1985, fig. on p. 21].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: основания статуй воспроизведены плохо, но, согласно сообщению проф. Петерсона, по крайней мере в одном случае (статуя на фотографии справа) имя надписано.

г) Бостон, MFA 24.605, известняк, выс. 39 см [Peterson, 1985, fig. on p. 6].<sup>36</sup>

Поза: сидит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано. [184]

**17.** Неизвестное лицо, Дахшур, № 24, конец VI дин. или позднее, ср.: [PM III<sup>2</sup>, p. 892] — VI дин.

а) Каир, CG 506, дерево, выс. 0,23 м [Borchardt, 1925, B1. 86; Morgan, 1903, pl. 4:20].

Поза: стоит.

Одежда: длинная.

Парик: нет.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: качество работы низкое, но мастер пытался индивидуализировать черты.

Сложение: тело трактовано весьма условно, но под грудью передана складка; ноги чрезмерно толсты из-за низкого качества работы.

Имя: нет.

б) Каир, CG 505, дерево, выс. 31 см [Morgan, 1903, pl. 4-17].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: было надписано (разрушено, но сохранились предшествующие титулы).

в) Каир, большая серия деревянных статуэток [Morgan, 1903, p. 20–21; PM III<sup>2</sup>, p. 893].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: без инкрустации.

Лицо: без индивидуальных черт.

Сложение: идеальное.

Имя: нет.

В I Переходном периоде традиция парных статуй продолжается, хотя статуи «согласно жизни» практически утрачивают портретность, сохраняя лишь старую иконографию. Однако смысл в парные статуи вкладывался явно прежний (не случайно их противопоставление как в часовне, так и в склепе *Nhtj*), а отсутствие индивидуальных черт объясняется прежде всего падением общего уровня мастерства в Египте этого времени.

**18А.** *Nhtj*, Сиут, № 7, X дин. (датировка Э. Деланж — начало XII дин. [Delange, 1987, p. 151] едва ли правомочна). Статуи из часовни,

а) Париж, Louvre E.I 1937, дерево, выс. 179 см [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 6–7; Capart, 1920, pl. 24 top, right; Vandier, 1958, pl. 53-4; Louvre, 1935, pl. 44–46; Delange, 1987, p. 151–153].

Поза: стоит.

---

<sup>36</sup> Кроме того, в Каире хранятся еще три статуи *Ttj* (без номеров, не воспроизводились). Одна из них изображает его в короткой одежде, две — в длинной, и все — в парике [Peterson, 1985, № 18–20].

Одежда: длинная. [185]

Парик: нет.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: типичное для сиутской школы, но довольно индивидуальное, с широким носом и характерной формой губ.

Сложение: тело передано с максимальным для этого времени мастерством, однако все черты полноты не индивидуальны, а иконографичны.

Имя: надписано.

б) Дерево, выс. 165 см [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 5; Capart, 1920, pl. 24, top, left].

Поза: стоит.

Одежда: короткая.

Парик: есть.

Глаза: инкрустированы.

Лицо: плоское, с огромными глазами; сходство с [См 18Аа] ничтожно.

Сложение: идеальное.

Имя: надписано.

**18Б.** *Nhtj*, статуи из погребальной камеры (шахта I).<sup>37</sup>

а) Каир, JE 36292, дерево, выс. 48 см [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 11-1].

Статуя аналогична [См 18Аа].

Имя: нет.

б) Бостон, MFA 04.1770, дерево, выс. 41 см [ibid., pl. 11-1; 12-3].

Статуя очень сходна с [См 18Аа].

Глаза: без инкрустации.

Имя: нет.

в) Париж, Louvre E.12002, дерево, выс. 45 см [ibid., pl. 11-1, 12-3; Capart, 1920, pl. 24, bottom, right; Delange, 1987, p. 154–155].

Статуя очень сходна с [См 18Бб].

Имя: нет.

г) Бостон, MFA 04.1775, дерево, выс. 29 см [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 11-2]

Статуя очень сходна с [См 18Бб].

Имя: нет.

д) Париж, Louvre E.12633(?),<sup>38</sup> дерево, выс. 26 см [Delange, 1987, p. 160–161], ср.: [Chassinat, Palanque, 1911, p. 49].

Статуя очень сходна с [См 18Бб].

Имя: нет.

е) Каир, JE 36281, дерево, выс. 28 см [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 11-1, 12-1]. [186]

Большинство черт: как [См 18Аб].

Одежда: короткая («Königsschurz»).

Глаза: нарисованные, но с инкрустированным медным ободком.

Имя: нет.

ж) Париж, Louvre E. 12028, дерево, выс. 28,5 см [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 11-1, 12-2; Capart, 1920, pl. 24, bottom, left]. Большинство черт: как [См 18Аб].

Одежда: короткая («Königsschurz»). Глаза: без инкрустации.

Имя: нет.

**19.** *Mrj*, Эль-Тариф, XI дин. [Vandersleyen, 1975-1, S. 233].

а) Лондон, BM 37895, известняк, выс. 58 см [British Museum, 1904, fig. on p. 93; 1964, fig. 66; Vandersleyen, 1975-1, Abb. 149-a].

<sup>37</sup> Кроме указанных, в склепе *Nhtj* была также алебастровая статуя очень низкого качества, изображающая его сидящим [Chassinat, Palanque, 1911, pl. 11-3].

<sup>38</sup> Отождествление Дж. Харви [Harvey, 1990, p. 48–49:9].

Поза: сидит.  
Одежда: короткая.  
Парик: нет.  
Глаза: без инкрустации.  
Лицо: едва ли индивидуально.  
Сложение: идеальное.  
Имя: надписано.

б) Лондон, ВМ 37896, известняк, выс. 60 см [British Museum, 1904, fig. on p. 93; 1964, fig. 66; Vandersleyen, 1975-1, Abb. 149-b]

Поза: сидит (со скрещенными на груди руками).  
Одежда: короткая («Königsschurz»).  
Парик: есть.  
Глаза: без инкрустации.  
Лицо: идеальное.  
Сложение: сходно с [См 20а].  
Имя: надписано.

Возрождение египетской скульптуры в Среднем царстве повело к появлению прекрасных изображений царей, статуи же частных лиц, хотя среди них и встречаются образцы, восходящие к староегипетской иконографии «согласно жизни», как правило, имеют не слишком высокое качество и поэтому индивидуальных черт не передают. К тому же гробничных комплексов Среднего царства с нетронутыми сердабами и погребальными камерами мало, а имена на статуях часто не надписываются, так что при утрате портретных черт отождествление изображаемых разными памятниками лиц становится крайне затруднительным. Новое царство породило совершенно новые идеи в изображении частных лиц, и в это время парные, по-разному трактованные статуи одного и того же человека окончательно исчезают.<sup>39</sup> [187]

---

<sup>39</sup> Возрождение старой идеи можно усмотреть в группе статуй фиванского градоначальника и четвертого пророка бога *Jmn Mnt(w)-m-ḥ3.t*, управлявшего Верхним Египтом при эфиопах и *Psmṯk I* [Leclant, 1961, p. 171–176]. Большая их часть условная, но две передают индивидуальные черты с необычайной силой (Каир, CG 647 [Russmann, 1989, fig. on p. 173], JE 42236 [ibid., fig. on p. 170, 172]). Однако несмотря на все заимствования из искусства Старого царства, древней идеологии их создатель не понимает. Прежде всего пару составляют две статуи с индивидуализированными лицами: у одной из них идеальное, архаизированное под Старое царство тело и парик, тогда как другая изображает более пожилого человека без парика; имеются и другие несообразности.

	Имя		Одежда		Глаза		Парик		Материал	
	Ж	У	Ж	У	Ж	У	Ж	У	Ж	У
1	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
2	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
3	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
4	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
5	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
6	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
7	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
8	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
9	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
10	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
11	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
12	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
13	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
14	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
15	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
16	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
17	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
18А	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
18Б	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□
19	■	□	◆	◇	▲	△	○	○	■	□

<b>ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ</b>		<b>ОДЕЖДА</b>	
Ж	Статуи «согласно жизни»	◆	Длинная
У	Условные статуи	◇	Короткая
Х	Разрушено	◆◇	Короткая (изображенный сидит или в писцово-вой позе)
?	Информация о наличии признака отсутствует	<b>ГЛАЗА</b>	
?	Информация о наличии статуи отсутствует	▲	Инкрустация
□	Статуи никогда не было	△	Без инкрустации
<b>ИМЯ</b>		<b>ПАРИК</b>	
■	Надписано	●	Есть
□	Отсутствует	○	Отсутствует
<b>МАТЕРИАЛ</b>			
■	Камень	□	Дерево

Рис. 9

Основные черты статуй «согласно жизни» и парных условных статуй [188]

Сведем основные признаки статуй двух типов в таблицу (рис. 9). Как и у изображений на плоскости, важнейшими иконографическими чертами оказываются длина одежды и наличие или отсутствие парика. Статуя «согласно жизни» изображает человека в длинном опоясании того или иного фасона<sup>40</sup> и без парика. Условная статуя показывает человека в короткой одежде и в парике. В редчайших случаях статуи «согласно жизни» имеют парики [Ст 6а, 166в], а условные могут обходиться без них [Ст 8бвгд],<sup>41</sup> но при этом парные статуи другого типа всегда имеют тот же самый признак, а не противоположный. Говоря иными

<sup>40</sup> За исключением сидячих статуй [Ст 1а, 2а, 5а, 6а, 12а, 19а], так как сидящего мужчину в Старом царстве всегда изображали в короткой одежде, вне зависимости от типа скульптуры (кроме царских хеб-седных статуй).

<sup>41</sup> В очень редких случаях черты двух типов скульптуры смешиваются. Например, статуя Ph(j)-r-nfr (Louvre A. 107 [PM III<sup>2</sup>, p. 466; Ziegler, 1997, p. 116–119]) изображает его с полными грудью и животом и индивидуализированным лицом, однако при этом он носит парик. Напротив, тело и лицо неизвестного в семейной группе Louvre A.44 [Louvre, 1935, pl. 37; Ziegler, 1997, p. 160] условны, но парика на нем нет.



словами, нормой является пара статуя «согласно жизни» без парика + условная статуя в парике, исключением — пары обе статуи в парике или обе статуи без парика, но пара статуя «согласно жизни» в парике + условная статуя без парика совершенно невозможна.

Таким образом, иконография прослеживается очень четко, а отклонения от нее редки и диапазон их достаточно ограничен. Интересно также отношение к глазам статуй, которые в лучших образцах скульптуры для большей живости делают инкрустированными, — инкрустация может быть либо у статуй обоих типов [*Ст 4аб, 5аб, 6аб, 18Ааб*], либо только у статуи «согласно жизни» [*Ст 2а (?), 10аб, 18Ба*], но никогда у условной статуи, парная которой статуя «согласно жизни» обходится без инкрустации. Совершенно ясно, что это свидетельствует об особом внимании, которое уделялось статуям «согласно жизни» — когда была такая возможность, инкрустировали глаза обеих статуй, когда же ее не было, ограничивались только глазами индивидуализированной, воспринимавшейся, стало быть, как более жизненная. Это, разумеется, серьезные характеристики статуй двух типов, однако они ничего не говорят о том, как эти статуи понимали сами египтяне. [189]

Некоторые из статуй «согласно жизни» («Луврский писец», «Шейх эль-белед», «Каирский писец»,  $R^c(w)-nfr(.w)$ ,  $R^c(w)-htr(.w)$ ) известны уже более века или около того, и с самого момента их обнаружения к ним стали относиться как к портретам; соответственно, такое понимание распространилось и на другие статуи этого типа. К сожалению, долгое время термин «портрет» употреблялся совершенно некритично. Переломным моментом в становлении и развитии проблематики было появление небольшой статьи Ж. Капара, который впервые обратил внимание на парные статуи и отметил некоторые их особенности как в иконографии, так и в отношении к индивидуальным чертам [Capart, 1920]. Статья Капара дала толчок дискуссии о египетском портрете, развернувшейся в 20–40-х гг. и основывавшейся главным образом на памятниках частных лиц Старого царства.<sup>42</sup>

Реакцией на имевший место субъективизм оценок была резкая критика мнения о портретности статуй в длинной одежде. Крайнюю точку зрения отстаивали Р. Энгельбах, который на основании своего эксперимента со статуями  $R^c(w)-nfr(.w)$  (см. прим. 1, стр. 174) отказывался видеть какую-либо разницу в передаче индивидуальности скульптурой двух типов [Engelbach, 1934], и А. Шарфф, который, абсолютизируя это мнение, делал вывод об отсутствии у египтян портрета как такового [Scharff, 1940, S. 41–42]. В соответствии с этим Шарфф выдвинул теорию, согласно которой египетское искусство всецело основывается на тех же принципах, что и иероглифика, и, следовательно, оперирует исключительно знаками [Scharff, 1939, S. 491–497]. Хотя эта точка зрения во многом справедлива и имеет немало приверженцев [см.: Bianchi, 1988, p. 55], несомненно, что она объясняет лишь условные изображения, но зачастую идет против очевидности, когда речь заходит об изображениях индивидуализированных.

Г. Юнкер, выявивший значение названия *twt / šzp r ʿnh* [Junker, 1951-2], тем самым показал, что сами египтяне считали некоторые статуи сделанными «согласно жизни», т. е. передающими реальные черты изображенного. Расходясь с Юнкером в деталях, с сутью его идеи солидаризировались Ж. Вандье и М.Э. Матье, работы которых в известном смысле подводят итоги дискуссии [Vandier, 1958, p. 116–143; Матье, 1961, с. 80–106]. [190]

Однако, безоговорочно признавая статуи «согласно жизни» портретами, они все же не определяли специфику египетской портретности.

---

<sup>42</sup> Это и понятно — староегипетские вельможеские памятники здесь оказываются наиболее удобными. Не говоря уже о том, что в них все идеи выступают в чистом виде, после Старого царства качество изображений частных лиц падает, сказываясь прежде всего на передаче индивидуальности; скульптура Нового царства индивидуальным чертам предпочитает подражание чертам правящего царя; амарнский портрет и находящееся под его влиянием постамарнское искусство представляют собой явление совершенно исключительное и выпадающее из предшествовавшей традиции; поздняя скульптура во времена дискуссии была изучена еще недостаточно. Что же касается царской скульптуры, то на нее серьезный отпечаток наложили представления о двойственной — божественной и человеческой — сущности царя (например, тело его всегда, несмотря на индивидуализацию лица, изображается совершенно условно).

После этого началась переориентация проблематики на поздние (саисские, птолемеевские и римско-египетские) материалы [см. обзор: Vandersleyen, 1982], и здесь были достигнуты блестящие результаты, связанные прежде всего с именем Б. Ботмера. Однако эти результаты касаются лишь собственно художественной стороны дела, тогда как чрезвычайно важной идеологией портрета и здесь не занимались.

Ситуация сложилась парадоксальная: объективную историю индивидуализации в египетской скульптуре мы представляем сейчас несравненно лучше, чем сорок-пятьдесят лет назад, тогда как в объяснении ее субъективного аспекта — того, что видели в ней сами египтяне, — мы остаемся практически на том же месте, что и наука полувековой давности. Традиции признания и полного отрицания портретности в искусстве Египта сосуществуют на равных правах, и остается согласиться с Д. Спэнелом, что «хотя выдвинуты сильные аргументы в пользу и против существования портрета, общее мнение состоит в том, что уверены мы быть не можем» [Spanel, 1988, p. 1–3].

Это и не удивительно. Портретность — понятие чрезвычайно расплывчатое ввиду принципиальной невозможности сказать, насколько точно изображение неизвестного нам человека передает его черты. Обычно определение носит сугубо эмоциональный характер — человек показан «совсем как живой», его лицо «явно индивидуально» и т. д. Однако эти признаки, не говоря уже о том, что выделение их чисто субъективно, свидетельствуют лишь о таланте художника и о непохожести его работы на другие, но совершенно не касаются главного — личности изображенного. Мастерство художника оказывается важнейшим фактором, заставляющим считать какое-то изображение портретом: «зритель уверен в сходстве, он убеждается самим портретом, что перед ним образ действительной личности» [Жинкин, 1928, с. 40]. В самом деле, «за отсутствием другого изобразительного документа мы не можем судить о сходстве леонардовского портрета Моны Лизы с женой флорентийца Джоконда. Тем не менее это произведение является одним из величайших портретов во всей европейской живописи» [Тарабукин, 1928, с. 164].

Таким образом, следует признать, что объективных признаков портретности изображение в себе не содержит [Шапошников, 1928, с. 77]. Бессмысленно говорить о портретности изображения, взятого само по себе, помимо зрителя, но оно «станет портретом, если мы того захотим» [Ibid., с. 84]. Важно в конечном счете не то, насколько изображение похоже на реальность, а то, насколько зрители готовы видеть в нем портрет. Эти достаточно общие положения в полной мере применимы и к египетским памятникам со всей их спецификой. Если, глядя на лицо  $\text{ḥnh}(.w)\text{-ḥ}3.f$  мы сразу же узнаём его среди тысяч лиц других статуй и поэтому видим за ним определенного человека, это означает, что мы имеем полное право [191] говорить о портрете (условность приемов скульптора не играет здесь никакой роли, и, например, то, что способ передачи формы головы, использованный создателем бюста  $\text{ḥnh}(.w)\text{-ḥ}3.f$ , доживает до птолемеевского времени (Bianchi, 1988, p. 57–59), еще ничего не значит).

Разумеется, такой подход, учитывающий лишь внешнее сходство, вернее, готовность это сходство видеть, не объясняет очень многого в поистине неисчерпаемой проблематике портрета [см. обзоры: Buschor, 1960; Breckenridge, 1968, p. 3–14; Spanel, 1988, p. 1–37], однако для наших целей он вполне приемлем. Ведь если даже мы, люди совершенно иной эпохи, иного образа жизни и иных взглядов на мир, поддаемся обаянию этих памятников и невольно верим им, то что же говорить о египтянах, для которых они создавались и для которых они значили несравненно больше, чем для нас.

Все статуи «согласно жизни» IV–V дин. и отдельные образцы более позднего времени очень индивидуальны. Тот, кто хотя бы раз видел их, запомнит и никогда не спутает энергичность  $\text{Hm}(w)\text{-jwn}(w)$ , усталые глаза  $\text{ḥnh}(.w)\text{-ḥ}3.f$ , острый взгляд  $\text{K}3j$ , властность  $\text{K}3(.j)\text{-ḥpr}(w)$ , болезненность  $\text{Mttj}$ . И все же с середины VI дин. передача индивидуальности постепенно сходит на нет. Статуи сохраняют прежнюю иконографию, однако лица их становятся стандартными, а из особенностей сложения передается только полнота, превращающаяся в совершенно условный знак, выглядящий довольно забавно, — грудь и

живот полные, а руки и ноги имеют нормальную толщину. Не означает ли это, что и во времена расцвета статуй «согласно жизни» главной была иконография, а не индивидуализация?

Думается, на этот вопрос со всей определенностью можно ответить отрицательно. Падение уровня мастерства в первую очередь сказывается на передаче индивидуальности, так что процессы, происходившие в конце Старого царства, вполне могут быть объяснены чисто техническими причинами. В условиях упадка иконография оказывается единственной связью между новой посредственной скульптурой и старинными образцами высочайшего качества; роль ее велика, но преувеличивать ее и сводить все к одной иконографии не следует. При этом, конечно, сама возможность скатывания от индивидуальных черт к условным знакам является важной характеристикой египетской системы изобразительности<sup>43</sup> — здесь с Шарффом не согласиться невозможно. Таким образом, хотя искусство Египта вполне может обходиться без индивидуализации, нет никаких реальных аргументов против того, что часть изображений может быть портретна — пусть даже только в виде исключения. [193]

В таком случае мы должны выяснить, зачем египтянам были нужны портретные (хотя бы и очень специфичные) статуи «согласно жизни». У нас есть ключ к решению этого вопроса, и он, как водится — в отклонениях от нормы. Египтяне создают массу однотипных памятников, но иногда, отступая от правил, они «проговариваются», сообщают о мотивах, которыми руководствовались при создании этих памятников. Для настоящей проблемы таким ключом становится отношение к имени изображенного.

То, что отсутствие или нивелирование индивидуальных черт у большинства египетских изображений компенсировалось наличием на них имени, очевидно и принято, кажется, всеми [Altenmüller, 1980, S. 560]. Египетские изображения объявляют даже «портретами по имени» (Benamungsporot) [ibid., S. 581], однако объяснить смысл этого явления (подобно предложенному в § 1 или иначе, но обязательно в связи с сущностью представления о Двойнике) никто всерьез не пытался, так что наблюдение о роли имени давно уже успело стать банальностью, прибавив к пониманию египетского искусства и мировоззрения очень немного (например, в новейшей сводке по портрету имени уделено всего лишь две строки: [Vandersleyen, 1982, S. 1074]). Между тем, если мы обратимся к перечисленным парным статуям, сразу же станет ясно, что отношение египтян к надписанию на них имен изображенных было достаточно своеобразным и принципиальным.

Правилом является наличие имени на основании статуи; разумеется, есть и большое число ненадписанных статуй, однако обычно они либо не закончены, либо имеют низкое качество, причем количество их в целом с ухудшением качества возрастает. Таким образом, мы имеем здесь дело со вполне естественной ситуацией, когда наличие или отсутствие имени коррелируется с качеством работы. Однако лучшее произведение искусства Старого царства — бюст *ḥḥ(.w)-ḥ3.f* [Cm 3a] не надписан, хотя полностью завершен. И это далеко не случайно. Обратившись к нашей таблице, мы обнаружим ряд пар, в которых статуя «согласно жизни» не надписывается [Cm 5a↔5б, 13a↔13б, 16a↔16б *зиклмнопт*, 17a↔17б], тогда как на условных статуях имя имеется; возможно, что и не дошедшая до нас условная статуя *ḥḥ(.w)-ḥ3.f*, для которой был сооружен сердаб, также была надписана, составляя аналогичную пару. Характерно и в высшей степени важно, что случаев противоположных, с надписанной индивидуализированной и ненадписанной условной статуей, нет — видимо, они были невозможны.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Сходные явления мы уже наблюдали на материалах настенных рельефов (§ 2 настоящей главы). При этом, однако, есть одно немаловажное различие — превращение в знак происходит в скульптуре гораздо медленнее, она имеет, так сказать, большую инерцию. Объясняется это тем, что плоское изображение по самой своей природе более условно, чем объемное, и, значит, изначально ближе к знаку.

<sup>44</sup> В паре [Cm 6аб] имена отсутствуют на обеих статуях, однако гробница «Каирского писца» не была закончена — судя по описанию Масперо, стены часовни были подготовлены для изображений, сделать которые почему-то не успели [Sapart, 1921, p. 190]; не осталась ли не законченной до конца и скульптура?

Интересный вариант этой практики дает эпоха  $Hw(j).f-w(j)$ . Требования стиля повели к сокращению количества изображений и, соответственно, к сокращению количества надписаний имени — в часовне осталась [193] лишь поминальная плита со сценой трапезы и с упомянутым всего один раз именем хозяина (о «стиле  $Hw(j).f-w(j)$ » см.: [Большаков, 1982; Bolshakov, 1997, p. 37–39]). Риск гибели плиты был вполне реален, поэтому для компенсации в погребальные камеры стали помещать индивидуализированные «резервные головы». Поминальные плиты в большинстве случаев действительно разрушились, в результате чего нам известны имена лишь четырех владельцев «резервных голов» в Гизе ( $Nfr$ , Г № 2110;  $Mr(j).t-(j)t(w).s$ , Г № 4140;  $Snfr-w(j)-snb(.w)$ , Г № 4240;  $3h.t(j)-htp(.w)$ , Г № 7650), зато всех их мы узнаем в лицо. Владельцев гробниц традиционного стиля, не имевших индивидуализированных статуй, в лицо мы не узнаём, но зато в их часовнях многократно надписаны имена. Так или иначе, цели своей — фиксации индивидуальности человека — египтяне добились.

Теперь становится понятным египетское понимание портрета. Условное изображение неполноценно из-за отсутствия персональных черт, и поэтому его обязательно надписывают; тем самым недостаток изобразительной информации восполняется информацией иного рода. Но ведь индивидуализированное изображение информационно самодостаточно, и для идентификации изображенного никакого надписания оно не требует. Правда, для дополнительной гарантии обычно надписывали и статуи «согласно жизни», но исключение из правила оказывается важнее — лучшие образцы индивидуализированной староегипетской скульптуры могут обходиться без надписаний. К сожалению, основания многих статуй, где писалось имя, утрачены — если бы они сохранились, число таких исключений могло быть гораздо больше.

Значит, для египтянина равноценны и равноправны совершенно условное изображение, к которому приписано имя человека, и изображение, предельно точно передающее индивидуальные черты и обходящееся без надписания. С нашей обыденной точки зрения, между этими двумя типами изображений лежит глубокая пропасть, однако египетский «портрет по имени» не столь экзотичен, как кажется, и современный человек в конце концов не так уж далеко ушел от древнего восприятия. Нувориш, заказывавший портреты своих никогда не существовавших знатных предков, действовал совершенно «по-египетски», ибо изображение человека в старинном костюме становилось портретом потому, что его имя было написано на раме или хотя бы подразумевалось; фиктивность изображений и даже имен роли не играет [см.: Шапошников, 1928, с. 84]. Точно так же «по-египетски» поступает и современный скульптор, создавая памятник историческому лицу, о внешности которого ничего не известно, — статуя человека в шлеме и с мечом становится изваянием, скажем, Александра Невского только благодаря надписи на постаменте. Такие «псевдо-портреты» мы встречаем у самых разных народов в самые разные исторические эпохи, и если сейчас нам кажется, что «подлинный» портрет лучше «портрета по имени», то это всего лишь результат многовековой европейской художественной традиции, а не какое-то вечное и общее правило. [194]

Надписание совершенно условного изображения, делавшее его вполне эффективным, позволяло обходиться «портретом по имени», и именно так поступало большинство даже самых знатных и богатых египтян. Условное изображение фиксировало Двойника в естественном для него молодом возрасте и гарантировало даже старому и болезненному человеку инобытие в наиболее желательном виде. Однако египтяне, как мы уже хорошо знаем, никогда не удовлетворялись достигнутой степенью надежности своих приготовлений к вечности и постоянно эти приготовления совершенствовали, даже входя, с нашей точки зрения, в противоречие с исходной идеей.

Идентичность  $k3$  и  $m$ , обеспечивавшая действенность «портрета по имени», в онтологическом плане сомнений не вызывала, но, вероятно, на чисто бытовом уровне разительное несоответствие между человеком и его условным изображением могло порождать желание как-то уточнить его образ. Сложение в столице при IV дин. блестящей художественной школы, накопившей большой опыт как в изучении природы, так и в технике



обработки камня и дерева, позволило разрешить проблему при помощи «подлинных» портретов, изображающих человека таким, каким он был на самом деле.<sup>45</sup>

Лучшие из статуй «согласно жизни» точно передают индивидуальные, в том числе и возрастные черты. Тем не менее они не посягают на важнейшее свойство Двойника — его молодость, и это дает им право на существование. Ведь наряду со статуей, изображавшей пожилого человека, обязательно существовала условная, передававшая идеальный возраст; единственный случай, когда статуя «согласно жизни» достоверно не имела парной условной, —  $R^c(w)-\dot{h}tp(.w)$  [Cm 1] — также вполне понятен;  $R^c(w)-\dot{h}tp(.w)$ , несмотря на всю индивидуализацию черт, показан молодым; каким он, видимо, и был на самом деле в момент изготовления статуи, так что его реальное обличье не противоречило возрасту Двойника.

Очень вероятно, что статуи двух типов имели и какие-то функциональные различия, но, к сожалению, установить их до сих пор не удастся. В свое время М.Э. Матье предполагала, что материал и размеры ряда статуй (дерево, высота ок. 1 м) связаны с тем, что во время погребальной церемонии родственники покойного проделывали с ними хорошо известный [195] обряд — несколько раз поднимали их вверх [Матье, 1947-1, с. 47–48; 1961, с. 82]. Было бы соблазнительно связать этот обряд со статуями «согласно жизни», однако факты противоречат такому предположению. Если статуя  $K3(j)-\dot{c}pr(.w)$  [Cm 4a] удовлетворяет этой гипотезе, то статуя  $R^c(w)-nfr(.w)$  [Cm 7a], точно так же открыто стоявшая в часовне и, следовательно, имевшая те же функции, высечена из камня и имеет высоту почти 2 м — ее-то на руки явно не поднимали. Точно так же обстоит дело и со статуями  $R^c(w)-\dot{h}tp(.w)$  и  $Hm(w)-jwn(w)$  [Cm 1a, 2a]. Более того, парные статуи обычно изготавливались из одного материала — либо обе из камня, либо обе из дерева (см. рис. 9), и лишь в исключительных случаях и главным образом при наличии больших серий деревянных статуэток наряду с ними могли появляться и каменные ([Cm 16m], см. также примеч. 1 на стр. 185; ср. [Cm 12abv]). Не удастся установить какого бы то ни было функционального различия между статуями двух типов и в их размещении — и те, и другие могут находиться как в сердабе, так и в часовне. Наконец, нельзя забывать и о том, что статуи «согласно жизни» составляют ничтожный процент от общего числа староегипетской скульптуры, так что их невозможно считать непременным атрибутом каких-то особых ритуалов. Таким образом, связь с культовой практикой была здесь гораздо более сложной и опосредованной, чем можно подумать.

Это, впрочем, вопросы для совершенно иного исследования, остающиеся пока неразрешимыми. Зато, исходя из нашего понимания двух типов статуй, можно объяснить отсутствие изображений во многих часовнях IV — начала V дин. Классическим образцом является часовня  $K3(j)-\dot{c}pr(.w)$  (СМ № С-8), в которой имеется лишь ложная дверь без изображений и с одной краткой надписью: «Главный жрец праздничных книг  $K3(j)-\dot{c}pr(.w)$ » [Murray, 1905, pl. 3]. Никакого другого оформления не требовалось, так как в часовне открыто стояли парные статуи самого  $K3(j)-\dot{c}pr(.w)$ , а также статуя его жены [Саpаrt, 1920, p. 232]. Парные статуи давали полную информацию о личности хозяина, и поэтому можно было обойтись без настенных изображений. Точно так же обстояло дело и в других часовнях — у  $K3j$  (СМ № С-20) две его статуи найдены *in situ* перед ложными дверьми [Саpаrt, 1921], у  $R^c(w)-nfr(.w)$  (СМ № С-5) его парные статуи и статуя его жены также стояли в часовне [Mariette, 1889, p. 122–123].

Таким образом, парные статуи, открыто стоящие в часовне, могли заменять собой прочее изобразительное оформление. Характерно, что все эти случаи датируются временем не позднее начала V дин. Не было ли это результатом влияния на Саккару «стиля  $Hw(j).f$

---

<sup>45</sup> Поразительно, но согласно измерениям костей  $3h.t(j)-\dot{h}tp(.w)$ , его рост должен был составлять 174,7 см, тогда как высота одной его статуи «согласно жизни» была [Cm 8a] 175 см, а высота другой (см. прим. 1, стр. 175) реконструируется анатомом как 175 см. Точно также рост жены  $3h.t(j)-\dot{h}tp(.w)$  реконструируется по скелету как 156,4 см, а высота статуи, довольно нестандартно передающей ее черты (в нашем списке не учитывается [см.: Zayed, 1958, pl. 7, 9, 11, 17; Batrawi, 1948, pl. 2–3]), — как 156 см [Batrawi, 1948, p. 492–494]. Близки к возможному росту человека также статуи  $R^c(w)-\dot{h}tp(.w)$ ,  $Nfrt$ ,  $\dot{c}nh(.w)-\dot{h}3.f$ ,  $R^c(w)-nfr(.w)$ . К сожалению, возможность сопоставления в этих случаях отсутствует ввиду гибели костных останков.



$w(j)$ », вызвавшего сокращение настенных изображений, но потребовавшего их компенсации? В таком случае ряд часовен этого времени, оставшихся без изображений, мог быть оформлен статуями, которые до нас не дошли — ведь рельеф неотделим от стены, статуя же никак не закреплена и исчезает [196] или гибнет первой. Вероятно, эти часовни следует выделять в самостоятельный тип (кстати, на большое сходство часовен  $K3(j)-pr(.w)$  и  $R^c(w)-nfr(.w)$  указывал еще Ж. Капар [Capart, 1920, p. 227–228]).

Проблемы, которые ставят перед современным исследователем египетские представления о статуях, все еще далеки от окончательного разрешения. Даже связанная со скульптурой терминология остается не слишком понятной, так что мы не можем с уверенностью сказать, по каким признакам египтяне различали типы статуй. Прделанное здесь исследование касается лишь одной, хотя и очень важной стороны этой проблематики — передачи индивидуальных черт. Полученные в результате его выводы, несомненно, потребуют уточнений, но пока для нашего исследования Двойника они достаточны.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> В связи с представлением о Двойнике следует рассматривать и отношение египетского художника к своему творчеству, степень осознания им своего авторства. Этот вопрос, однако, требует специального исследования и увел бы нас слишком далеко от темы настоящей книги (о некоторых из этих проблем см. [Богословский, 1985, с. 12–16]).

## МИР-ДВОЙНИК СТАРОЕГИПЕТСКОЙ ГРОБНИЦЫ

Если до сих пор все наши выводы основывались на более или менее прямых свидетельствах, то теперь мы вынуждены обратиться к свидетельствам весьма косвенным, так что степень гипотетичности в этой главе будет выше (за исключением § 3). Однако то, как результаты, к которым мы приходим, укладываются в уже сложившуюся у нас картину, служит некоторым подтверждением их надежности и позволяет включать их в настоящую работу наравне с более доказанными положениями.

### § 1. Необходимость существования мира-Двойника

До сих пор мы рассматривали Двойника достаточно отвлеченно, как совершенно самостоятельную единицу, взятую вне каких-либо взаимосвязей; при этом речь шла преимущественно о Двойнике хозяина гробницы, ибо именно он лучше всего документирован настенными изображениями и скульптурой. Однако не следует забывать, что Двойник сам по себе, один, без окружения — это чистая абстракция, пользоваться которой можно лишь до определенного предела. Сейчас мы как раз подошли к этому пределу; далее Двойника нужно рассматривать уже не изолированно, а в контексте всего его окружения.

И мы, и древний египтянин можем представлять себе бытие только как бытие где-то; абсолютно изолированное существование какого-либо объекта является абстракцией не только в научном, философском, но и в чисто повседневном понимании. Для человека жизнь в конечном счете есть активность, и даже если предположить, что он может находиться в полной пустоте, где кроме него, нет ничего, это будет уже практически [198] не жизнь, ибо никакая деятельность в ней невозможна. Поэтому подавляющее большинство религий не может обойтись без соответствующей среды для вечного обитания умершего индивида, каким бы оно ни мыслилось (идея нирваны представляет собой редчайшее исключение). «Существование *in vacuo* кажется и непонятным, и бесполезным. В соответствии с этим имморталисты обычно давали простор своему воображению, приписывая будущей жизни среду, подходящую для самых различных занятий... Эта среда, конечно, необходима, так как живущая после смерти личность должна что-то делать, и нельзя ожидать, что она будет функционировать как деятель в полном вакууме. Более того, все то, что она делает, и общий фон ее действий — все это должно быть описано с достаточной обстоятельностью, чтобы вследствие этого потустороннее существование казалось достойным внимания и поддающимся воображению среднего человека. Ведь невозможно уйти от такого чрезвычайно важного соображения, что потустороннее существование должно быть существованием определенного *рода*, если мы хотим, чтобы оно было желательным или хотя бы просто терпимым» [Lamont, 1959, p. 31, 127; Ламонт, 1984, с. 45, 137].

Такое восприятие является предельно общим и присущим человеку любой культурной традиции. Поэтому и в Египте жизнь Двойника при всей ее специфике мыслилась как жизнь в определенном мире. Этот мир необходим уже хотя бы для того, чтобы удовлетворять потребность Двойника в еде и питье — мы уже убедились выше, что он кормится Двойниками продуктов и утоляет жажду Двойниками напитков. Удовлетворение других, более сложных потребностей требует расширения мира, где живет Двойник, и включения в него массы необходимых и приятных объектов. Поэтому мы имеем полное право говорить о мире Двойника как о несомненно наличествующем в представлениях египтян и должны установить основные его характеристики — объем и протяженность во времени, т. е. выяснить, что и как долго существует в этом мире.


## § 2. Объем мира-Двойника. Сущность проблемы

Важнейшим свойством мира Двойника должна быть его качественная однородность, без которой он не может существовать как единое целое, — все его объекты должны быть Двойниками объектов мира земного. Поэтому если в гробнице имеется хотя бы одно-единственное изображение — сцена трапезы, — то в полном соответствии с небезызвестным принципом «если призраки имеют одежды, то и одежды должны иметь призраков» наряду с Двойником хозяина существуют по крайней мере Двойники стула, на котором он сидит, стоящего перед ним стола и лежащих на столе продуктов. Не означает ли это, что Двойники есть у всех без исключения объектов земного мира? [199]

Частично мы уже были вынуждены касаться этого вопроса в предыдущих главах, и вывод, логично вытекающий из полученных результатов, как будто бы заставляет дать положительный ответ. Ясно, что Двойники были не только у вельмож, но и у их слуг — ведь обслуживать Двойника хозяина могут только Двойники челяди. Это подтверждается рассмотренными выше практикой покупки изображений слуг как их *k3.w*, обращениями изображенных людей друг к другу «на *k3*» и т. д. Ясно также и то, что Двойник питается не самой жертвенной пищей, а ее Двойником. В таком случае из необходимости качественной однородности мира Двойника должно следовать, что для производства Двойников продуктов, которыми питается Двойник хозяина, Двойники крестьян на Двойниках быков должны были вспахивать Двойника земли, засеивать его Двойником зерна, Двойниками серпов жать Двойников колосьев и т. д.; точно так же Двойники ремесленников должны были обрабатывать Двойников деревьев, камней, металлов, чтобы изготавливать Двойников столов, сосудов, серпов и других необходимых вещей.

Помимо этого чисто логического вывода у нас имеются и свидетельства источников. Прежде всего следует обратиться к погребальным памятникам животных, но, разумеется, не священных, а просто любимых своими хозяевами; при этом позднее время, когда стали обожествлять целые виды и торжественно хоронить всех их представителей, для наших целей малоинтересно, в отличие от более ранних эпох. Свидетельства огромной важности мы имеем уже от самого начала египетской истории. Среди архаических стел из Абидоса есть несколько посвященных собакам [Amélineau, 1889, fig. 53–54, pl. 34, 36–37; Petrie, 1900–1, pl. 32:10–12], очевидно царским; по-видимому, эти стелы должны были стоять на могилах собак или входить в состав оформления их гробниц, к сожалению не сохранившихся. Они представляют собой точные копии стел людей с именем и изображением владельца — только изображается не человек, а собака. Если мы признаем, что появление стел означает появление или хотя бы проявление представления о мире Двойника человека, следует признать, что оно распространяется и на животных. При этом, поскольку на стелах присутствуют и имена, и изображения собак, Двойники их фиксированы, как и у людей, дважды — как *rn.w* и как *k3.w*.

От Старого царства у нас есть не менее показательное свидетельство — надпись об организации похорон собаки (JE 67573) [Reisner, 1936–2, fig. on p. 96; Fischer, 1966, fig. 2]. К сожалению, блок с этой надписью был использован вторично при облицовке погребальной камеры мастабы Г № 2188 (конец <?> VI дин.), так что ни его первоначальное местонахождение, ни его точная датировка неизвестны. В надписи говорится о «псе, охранявшем его *hm(w)* /т. е. царя/, по имени *'bwtjw*». По приказу Царя, чье имя не упомянуто, для *'bwtjw* была построена гробница, из [200] сокровищницы был выдан саркофаг, а похороны были обеспечены ладаном, камедью и большим количеством полотна. Хотя гробница этого сторожевого пса не найдена, по всему видно, что похороны были проделаны по образцу человеческих,<sup>1</sup> а значит, и сама гробница вполне могла быть оформлена изображениями. Заслуживает внимания и то, что саркофаг *'bwtjw* не изготавливался по специальному приказу именно для него, а был выдан из сокровищницы. Следовательно, там хранилось про запас некоторое количество подобных саркофагов для животных, и практика таких похорон собак,

<sup>1</sup> Слово *jt* — «гробница» — написано с детерминативом мастабы: .

по крайней мере царских, не была уникальна.<sup>2</sup>

В отличие от случая с *ḥwtjw*, когда погребальный инвентарь перечислен, но в натуре отсутствует, Среднее царство дает интересные фрагменты деревянного саркофага [Capart, 1908], на которых сохранилось именование похороненной в нем суки «блаженной у Старшего бога» и жертвенная формула, аналогичная писавшимся для людей. Еще важнее памятник, изготовленный сыном *Jmn-ḥtp(.w) III*, верховным жрецом Мемфиса *Dḥw.tj ms(.w)*. Это известняковый саркофаг его любимой кошки (CG 5003) с жертвенными формулами и с изображениями ее за столом с продуктами [Borchardt, 1908; Fischer, 1977-2, fig. 5; Eggebrecht, 1984, Abb. an S. 271; Berlandini-Keller, 1991, fig. on p. 21; Gabolde, 1993, fig. 1; Málek, 1993, fig. 101] все оформление заимствовано у памятников людей. Правда, в отличие от предыдущего саркофага, на этом имя отсутствует — его хозяйка названа лишь «блаженной кошкой», но это вполне объяснимо (см. гл. 7, § 3).

Как ни странно, несмотря на очевидность свидетельств этих памятников и на их широкую известность [см.: Fischer, 1980; Brunner-Traut, 1980] как источник для изучения проблемы Двойника их не использовали. Только Райзнер в факте сооружения гробницы для пса *ḥwtjw* увидел проявление представления о существовании *k3* животного [Reisner, 1936-2, p. 98] но его идея внимания не привлекла, тем более что *k3* он понимал крайне упрощенно. Однако сейчас уже ясно, что в основе своей идея Райзнера совершенно справедлива<sup>3</sup> и к погребениям животных (прежде всего [201] собак<sup>4</sup> следует подходить с точки зрения представлений о Двойнике.

Для неодушевленных предметов столь определенных доказательств нет, однако факты, которые можно истолковать в этом направлении, все-таки имеются. Наиболее показателен обычай приписывать к изображению предмета его название. Очень хорошо это правило проявляется, например, в оформлении погребальных камер и во «фризах предметов» саркофагов I Переходного периода и Среднего царства. Двойная фиксация — изображением и названием — хорошо интерпретируется как фиксация *k3* и *rn* (см. гл. 3, § 4).

Создается впечатление, что у каждого человека, у каждого живого существа, у каждого небиологического объекта есть свой Двойник. В таком случае наряду с миром, в котором живут люди, есть мир, являющийся его точной и полной копией.

Именно так представлял его себе Г. Масперо. В 1888 г., подводя итоги своих исследований *k3*, он писал: «...не только люди, но и боги и животные, камни и деревья, естественные и искусственные объекты, все и всё имели своих двойников — двойники быков и овец были копиями настоящих быков и овец, двойники полотен и кроватей, стульев и ножей имели облик настоящих полотен и кроватей, стульев и ножей» [Maspero, 1893-4, p. 389]. Примечательно, что статья эта носит название «Египетские души и их миры» (курсив мой. — А. Б.) — для Масперо было несомненно, что *k3* является универсальным свойством всякого объекта, а совокупность *k3.w* образует целый мир-Двойник. Картина получается захватывающей, приближающейся, по существу, к философской системе Платона — вывод, самим Масперо не сделанный, но неизбежно возникающий у читателя его работы.

Видимо, именно эта последовательность и философская завершенность были особенно привлекательны для Масперо, отличавшегося строгой логикой и стремлением к точности и ясности концептуальных построений; впрочем, это вообще одна из характерных черт того этапа развития египтологии, когда казалось, что еще немного — и можно будет создать стройную и четкую картину древней культуры, лежащую в рамках если не здравого

---

<sup>2</sup> Дж. Э. Райзнер считал, что *ḥwtjw* принадлежал кому-то из царских приближенных, а не самому царю, хотя и был любим последним, и следовательно, что надпись была помещена в гробнице этого приближенного. Хотя это и не невероятно, скорее всего *ḥwtjw* был именно царским псом и надпись происходит из гробницы самого *ḥwtjw*; впрочем, как бы то ни было, сути дела это не меняет.

<sup>3</sup> Райзнер резонно полагал, что *k3* собаки после ее смерти будет существовать в собачьем обличье, но заблуждался, считая, что *k3* должен будет служить царю, как и сам «оригинал» (Reisner, 1936-2, p. 98). Царю в его будущей божеской жизни ничто земное уже не нужно (см. гл. 7, § 3), так что он сооружает гробницу своему псу не для того, чтобы пользоваться службой его Двойника, а только из любви к нему.

<sup>4</sup> Например, С № 3507 (I дин.) [Emery, 1958, pl. 91].

смысла современного европейца, то, во всяком случае, логики античного философа. Однако все попытки такой интерпретации памятников неизбежно разбивались самими же памятниками, упорно сопротивлявшимся вычитыванию из них свидетельств в пользу существования у египтян той или иной последовательной и непротиворечивой картины мира. Вероятно, именно поэтому последователи Масперо, солидаризировавшиеся с ним в понимании сущности *k3*, проблемы мира-Двойника предпочитали не касаться вообще, так что статья французского [202] исследователя, вышедшая более ста лет тому назад, до сих пор остается единственной попыткой ее решения.

В наше время уже совершенно очевидно, что мировоззренческие представления египтян в высшей степени своеобразны и не укладываются в рамки никаких аналогий, а сознание их очень далеко от уровня философских обобщений и создания логически завершенных систем. Лучшим подтверждением этого является явный неуспех встречающихся до сих пор попыток найти такие системы. Таким образом, несовершенство теории Масперо и причина его заблуждения понятны, однако отбрасывать ее целиком было бы неверным. Масперо был ученым чрезвычайно проницательным, и, как мы уже убедились, его вклад в развитие проблематики *k3* имел определяющее значение. Главная его ошибка заключается в излишней радикальности позиции, естественной для родоначальника целого научного направления, но это никоим образом не исключает существования рационального зерна, которое следует развить на современном уровне. При этом, разумеется, речь может идти только о той части теории Масперо, квинтэссенция которой заключена в цитированном выше отрывке; далее он начинает говорить о «тонкости материи», из которой состоит *k3*, и о других столь же необоснованных вещах [Maspero, 1893-4, p. 389–390], тем самым уходя от сущности вопроса.

Путь к его разрешению дает нам соотношение Двойника индивида и мира-Двойника как частного и общего — следует экстраполировать на последний то, что мы уже знаем о первом. Как было показано выше (гл. 5, § 1), *k3* рождается вместе со своим «оригиналом», но существует в очень неявной, неуловимой форме. Для того чтобы сделать *k3* надежным гарантом вечной жизни, его выявляют и фиксируют изображениями. *k3* и изображение оказываются настолько тесно связанными друг с другом, что, видимо, на практике «второе рождение» *k3* зачастую могло восприниматься как главное. Если *k3* не выявлять, о существовании человека все скоро забудут, и уже через поколение о нем не останется никакой памяти. Поэтому, хотя *k3* есть прирожденное свойство всякого человека, сохраняется он только у тех, кто оставил свои изображения; с точки зрения сиюминутной он универсален и естественен, с точки зрения «вечного» продолжения жизни он исключителен и искусственен.

Если так велика зависимость от изображения *k3* человека, то что же говорить о *k3* других объектов. Ведь психическая деятельность человека является доказательством неявного существования *k3*, хотя доказательства здесь в общем-то и не нужны, ибо наличие какой-то неумирующей составляющей личности всегда и везде воспринималось как вполне естественное и не вызывающее сомнения; относительно же других существ тем более предметов такого доказательства и такой убежденности нет и быть не может. Поэтому говорить о существовании в неявной форме каких-либо объектов, кроме человека, следует с большой осторожностью; [203] для них создание изображения практически равняется появлению *k3*. Мир-Двойник оказывается более искусственным, гораздо более зависимым от деятельности художника, чем Двойник его заказчика.

Таким образом, *k3* может иметься у любого объекта, но имеется не обязательно — он есть лишь при условии наличия изображения. Масперо был совершенно прав, когда постулировал возможность дублирования любого объекта, вне зависимости от его природы, но он не учел условия, необходимого для реализации этой возможности. Мир-Двойник Масперо философичен и надуман, так как он начисто абстрагирован от человека, носителя культурной традиции, и независим от него. Принявший его существование в таком виде вынужден будет, чтобы быть последовательным, следующим шагом признать, что такой мир



мог бы существовать даже в том случае, если бы на земле вообще не было людей — настолько он самостоятелен. Но древний человек всегда пропускал через себя все свое окружение, весь свой мир, был соединен с ним несчетным количеством неразрывных связей, вне которых немислимы были ни человек, ни сам мир. Учитывая, что мир-Двойник находится в зависимости от деятельности людей — от изготовления изображений, — мы вводим поправку, имеющую принципиальное значение.

Итак, мир-Двойник, будучи копией мира земного, очень точной во многих деталях, не является копией полной. Он включает в себя лишь то, что считали необходимым для его хозяина, то, что изображали на стенах гробниц — избранные фрагменты реальности. Мир-Двойник оказывается «сконструированным» искусственно, и это на первый взгляд может показаться странным. Однако в любой религии представления о будущем существовании являются абсолютизацией жизненного идеала общества, так что загробный мир строится из элементов действительности, подобранных так, чтобы дать человеку все блага, ценимые его культурой, исключив все нежелательное. По этому принципу построены, несмотря на все различия между ними, и христианский, и мусульманский рай, и Валгалла викингов, и загробные миры других древних и современных религий. Исключение составляют те религии, которые не видят в загробном бытии ничего радостного и не уделяют ему особого внимания. Вавилонский аралу, еврейский шеол, греческий гадес или римский орк земную жизнь не копируют, но это связано с тем, что они вообще очень безлики в силу пессимистического к ним отношения. Когда же оптимистический интерес к загробному существует, он сразу же заставляет переносить на тот свет элементы земного, отобранные по определенным ценностным критериям данной культуры; практически любой загробный мир является именно «сконструированным». Поэтому египетский мир-Двойник, несмотря на всю свою специфику, создается по тем же самым универсальным правилам — необычен лишь способ его «конструирования» при помощи изображений. [204]

Теперь наш вывод об объеме мира-Двойника можно сформулировать так: существование  $k3$  есть не просто свойство объекта, но свойство нужного человеку объекта; мир-Двойник, создаваемый изображениями, составляют  $k3.w$  лишь того, что нужно его хозяину, что было ему близко в жизни и что он хотел бы сохранить навеки.<sup>5</sup> Ранее уже

---

<sup>5</sup> Интересную параллель этому дают воззрения спиритов. По словам английского спирита Оливера Лоджа, дух его покойного сына Рэймонда так объяснял сущность своего мира: «Все, что необходимо для человека, все, что человек в каком-то смысле делает своим собственным, имеет эфирный дубликат. Возьмем к примеру стул. Вероятно, стул, который вы видите дома, ваш материальный стул, и стул, который видим мы, то есть ваш стул на нашей стороне, эфирный стул, — это фактически одно и то же... Вы можете создать эфирное тело какой-либо вещи — пианино, часов, стола, — желая и стремясь иметь его при себе. Вы наделяете его эфирной жизнью, вы создаете модель, мысленную модель, которая придает ему эфирную форму. Ваша мысль о предмете творит своего рода форму, в которую отливается эфир» [Lodge, 1928, p. 104–106]. «Люди стараются создавать...» здесь вещи, которые им нужны. Недавно здесь появился один малый, которому была просто необходима сигара... Он думал, что её будет никак не изготовить, но здесь есть лаборатории, и в них производят самые разные вещи... Это не совсем то же, что на земле, однако для него все-таки удалось сделать нечто похожее на, сигару» [Lodge, 1916, p. 197]. Эти представления, так остроумно спародированные Дж. Джеромом в «Пирушке с привидениями», наиболее ярко отражены в послании от духа покойного химика Лестера Колтмэна. В его рассказе реализм доходит до полного абсурда: «Моя работа продолжается здесь в том же направлении, что началась на земле, и для того, чтобы проводить свои исследования, я часто прихожу в лабораторию, имеющую замечательно полный набор оборудования для проведения экспериментов. У меня свой просто восхитительный дом с библиотекой, включающей справочную литературу — историческую, естественнонаучную, медицинскую, — а также самые разные книги... У меня есть музыкальная комната со всевозможными инструментами. У меня есть картины исключительной красоты и замечательная обстановка... Из моих окон видны очень красивые холмистые окрестности, а недалеко находится дом, где в счастливом согласии живут многие добрые друзья из моей лаборатории» [Walbrook, 1924, p. 32–34]. Отличие здесь только в терминах: достаточно заменить «эфирное тело» на  $k3$ , и мы получим почти точную картину египетского мира-Двойника. Такое удивительное сходство представлений, разделенных почти пятью тысячами лет, имеет типологический характер. Спириты отводили богу в системе своих представлений ничтожную роль, интересуясь главным образом общением с духами мертвых, и хотя они могли быть ортодоксальными христианами, творец оставался в отдалении от вечной жизни, как они ее себе представляли («Спиритизм система идей и знаний, которая может быть примирена с любой религией... Спиритизм сам по себе

неоднократно [205] говорилось, что в гробнице изображается только хозяйство ее владельца и ничто за его пределами. Теперь это утверждение можно сформулировать по-новому: мир-Двойник дублирует действительность в объеме хозяйства. Это в высшей степени естественно — обширное вельможеское хозяйство Старого царства обеспечивало практически все потребности своего владельца, было самостоятельной экономической единицей, довольно слабо связанной с окружающим миром. Случаи, когда какие-либо услуги собственное хозяйство не могло выполнить и за ними приходилось обращаться на сторону (например, оформление гробницы), были весьма редки. Поэтому мир-Двойник вполне можно было «конструировать» в объеме своего хозяйства — это уже гарантировало обеспеченность Двойника хозяина всем ему необходимым.

Изображения в гробницах очень точны и подробны, так что они по праву стали важнейшим источником для изучения почти всех сторон жизни эпохи. Однако, несмотря на точность даже в мельчайших деталях, зачастую они серьезно искажают многие принципиальные моменты. Мир-Двойник не только уже реального, но и отличается от него в целом ряде аспектов. Поэтому без выявления допустимых пределов искажений действительности и без установления правил, по которым они совершаются, мы его до конца понять не сможем.

### § 3. Искажения действительности в мире-Двойнике

Весьма своеобразная интерпретация роли художника в создании мира-Двойника привела египтян к целенаправленному улучшению последнего. Если бы все сводилось только к тому, что *k3* рождается вместе с человеком, что он всецело первичен по отношению к изображению, получилась бы следующая картина: художник не имеет никакой свободы творчества, он лишь рабски воспроизводит уже имеющегося *k3*, и поэтому его «копия» точно повторяет «оригинал». Однако Двойник существует до изображения лишь в очень неявной форме, в которой после смерти человека он долго не проживет. Изображение выявляет и фиксирует Двойника и тем самым делает его практически бессмертным, создает его для вечной жизни. При фиксации некоторые расхождения с «оригиналом», разумеется не слишком радикальные, вполне возможны и естественны, тем более что, как мы выяснили (гл. 6, § 1), *k3* уже в силу природы человеческой психики не может быть «копией» абсолютной. [206]

Отсюда вытекает желание улучшить «копию» по сравнению с «оригиналом», порождающее в египетских гробничных изображениях немало отклонений от реальности, направленных на то, чтобы усовершенствовать мир-Двойник. Как ни странно, связанные с этим принципиальные проблемы долгое время не привлекали внимания исследователей. Лишь О.Д. Берлев впервые четко показал, что «в гробницах египетские художники создавали мир, основанный на безусловном и верном отражении действительности, но не исчерпываемый ею и не объяснимый только на ее основании. Поэтому для того, чтобы понять эту реальность с помощью данного источника... необходимо смотреть на нее глазами людей, позаботившихся о создании этого во многих отношениях драгоценного источника. Мы попытались сопоставить объективное с субъективным <в изображениях>... и сразу же убедились, что египтяне не ставили знака равенства между тем и другим. Более того, воспринимая объективное как данное, египтяне были серьезно озабочены субъективной стороной дела, не учитывая которую современный исследователь... проходит мимо важного

---

удовлетворяет все потребности человека...» [Conan Doyle 1926-2, p. 246–247]). Египтяне Старого царства также не включали богов в свой мир-Двойник, который таким образом оказывался сугубо реалистическим. Хотя всякий загробный мир обычно строится по образу мира земного, который лишь улучшается в соответствии с теми или иными идеалами, присутствие в нем бога или богов не позволяет ему быть копией точной, так как близость божества сама по себе существенно изменяет положение мертвого и вовлекает его в такие взаимосвязи, в которые при жизни он включен не был. В отсутствие божественного, как у египтян или спиритов, иной мир может быть гораздо более точной копией реальности, ибо в нем существует все то же самое, что в мире земном, и все интересы его обитателя равны его прижизненным интересам.

историко-культурного явления, существенного для характеристики египетского общества в целом» [Берлев, 1978, с. 18]. Эти слова служат отличным введением в проблематику, образец подхода к которой дал Берлев, хотя книга его посвящена социально-экономическим явлениям, а не мировоззренческим вопросам. Мы же обратимся к искажениям действительности в гробничных изображениях с точки зрения представления о Двойнике [ср.: Большаков, 1987-1, с. 31–32].

Довольно условно эти искажения можно разделить на две группы. Искажения первого рода заключаются в том, что все опасное, неудобное, неприятное и просто ненужное не изображается и тем самым не вводится в мир-Двойник. Искажения второго рода, напротив, состоят в изображении того, что отсутствует в действительности, но может улучшить мир-Двойник и поэтому превращается в его неотъемлемую составную часть. Сочетание этих двух групп искажений позволяет существенно переставить акценты в мире-Двойнике по сравнению с действительностью.

Важнейшим искажением первого рода является пространственная ограниченность мира-Двойника, о которой говорилось выше. Поскольку при жизни практически ничто за пределами своего хозяйства его владельцу не было нужно, он и в вечности стремился замкнуться в пределах собственных владений и все свое внимание уделять только им; весь же окружающий мир можно было не изображать за ненадобностью. Из этого вытекают последствия огромного значения.

Поскольку ничто вне хозяйства вельможи не изображается, в гробницах Старого царства никогда не показывают государственную службу, на которой обязательно находились их владельцы.<sup>6</sup> Поэтому о том, что [207] эти люди делали при жизни, какие должности занимали, каких успехов достигали, мы узнаем только из перечней их титулов, да иногда из биографических надписей, вырастающих со временем из этих перечней. Однако всё описываемое в биографиях относится лишь к прошлому, но не к будущей жизни; это то, что приятно вспомнить, но совершенно необязательно переносить в мир-Двойник. Перечни же должностей, которые занимал хозяин гробницы, являются уточнением его имени, удостоверением его личности, но не дают никаких оснований делать выводы о том, что он хотел бы служить на этих должностях и в мире-Двойнике. Чрезвычайно характерно, что, как подметила М. Итон-Краус, на староегипетских рельефах отсутствуют не только изображения хозяина в позе писца, но и изображения статуй, показывающих его в этой позе, хотя сами такие статуи весьма распространены [Eaton-Krauss, 1984, p. 20]. Итон-Краус совершенно правильно объяснила это тем, что поза писца свидетельствовала бы о подчиненном положении чиновника, но не увидела значительности этого явления с точки зрения искажения действительности в мире-Двойнике. Скульптурный портрет вельможи в виде писца вполне возможен, так как он изолирован в сердабе и существует сам по себе; на настенных же изображениях, создающих целый мир с фрагментами социальной структуры, писцовой позы следовало избегать.

Такая позиция египетских чиновников вполне понятна. Государственная служба, на которой они находились всю жизнь, была сложна, беспокойна, порой опасна, так что совершенно естественно возникало желание избавиться от нее в будущем.<sup>7</sup> Однако в реальной жизни право на владение хозяйством давала лишь служба; независимая от нее

<sup>6</sup> Возле входа в гробницу *Jtj / Šdw* в Дешаше сохранились остатки изображения пирамиды и храма (?) [Petrie, 1898, pl. 24; Kanawati, McFarlane, 1993, pl. 44]. Его можно пытаться интерпретировать как уникальную сцену жреческой службы при пирамиде, однако степень сохранности заставляет подходить к такой интерпретации с большой осторожностью. Гораздо понятнее изображения осады крепостей в гробницах *Jntj* (Дешаше) [Petrie, 1898, pl. 4; Capart, 1930, fig. 154; Kanawati, McFarlane, 1993, pl. 27] и *K3(j)-m-hz.t* (Саккара) [Quibell, Hayter, 1927, frontisp.; Capart, 1930, fig. 152]. Все военные действия в рассматриваемое время совершались лишь по приказанию царя, и эти сцены можно понимать как изображения государственной службы. Видимо, взятие крепостей было столь важным успехом в карьерах *Jntj* и *K3(j)-m-hz.t*, что ради его увековечения они отказались от общего правила не показывать свои служебные дела.

<sup>7</sup> Некоторой аналогией этому в более поздние эпохи является стремление освободиться от царских работ того света при помощи статуэток-ушебти. Способ здесь избирается иной — создание своего «заместителя», смысл же практически идентичен.

частная собственность даже у богатейших людей была незначительна. Таким образом, возникает серьезнейшее искажение — вельможа в своем мире-Двойнике получает все блага, которые дает государственная служба, избавляясь от нее самой. [208]

Перестановка одного лишь элемента — отношения к службе — весьма изменяет жизнь мира-Двойника по сравнению с реальной, исключая из нее значительные фрагменты. Часто египтянам приписывают представление о том, что после смерти вельможи образуют вокруг царя такой же двор, как и при жизни. Однако двор — это высшие чиновники, которые, как мы видим, от своего чиновного положения по сути отказываются. Единственным аргументом в пользу существования некоего «загробного двора» является концентрация мастаб знати возле пирамид. Но концентрация эта была вызвана преимущественно практическими соображениями — культ легче обеспечить при компактном расположении гробниц. Это подтверждается тем, что далеко не всегда столичные вельможи строили гробницы у пирамиды именно своего владыки. Видимо, в выборе места погребения большую роль играли соображения святости той или иной местности и ее близость к месту жительства семейства. Например, при пирамидах царей VI дин. в пустынной и не имеющей древних традиций южной Саккаре похоронены преимущественно служащие их храмов, тогда как все их сколько-нибудь значительные современники (кроме визирей *Pjprj II*) предпочитали многолюдный, близкий к городу район возле Ступенчатой пирамиды, великой святыни Старого царства. Наконец, важны были и семейные традиции, нам сейчас совершенно непонятные; так, многие приближенные царей, чьи пирамиды находятся в Саккаре, были похоронены в Гизе, где их гробницы образуют целые семейные комплексы.

Такая независимость не вызывала у царей никакого недовольства и воспринималась ими как нечто вполне естественное. Например, когда умер *W3š-ptḥ*, визирь и архитектор царя *Nfr-jr(j)-k3-rꜥ(w)*, сын покойного по каким-то причинам построил для него мастабу возле пирамиды *S3ḥ-w(j)-rꜥ(w)*, а царь даровал своему любимцу саркофаг и обеспечил культ в его гробнице [Urk. I, S. 43–45], т. е. не только не осудил за то, что тот оказался похороненным не при его пирамиде, но и выразил свое наивысшее благоволение к нему. Это и понятно — царю в его посмертной жизни прежний двор уже не нужен; утратив свое человеческое естество и окончательно став божеством, он находится в обществе богов, куда придворным доступа, конечно же, нет. Здесь желание знати освободиться от службы совпадает с ненужностью для царя иметь служащих. Поэтому случай планирования некрополя возле пирамиды *Hw(j).f-w(j)*, на который всегда ссылаются сторонники существования «загробного двора», абсолютно не показателен. *Hw(j).f-w(j)*, построив гробницы для своих приближенных, скорее всего взял на себя и обеспечение их культа, что было проще всего при компактном расположении;<sup>8</sup> наконец, не следует [209] забывать и о стремлении создать достойное архитектурное обрамление для Великой пирамиды. Другие цари предпочитали обходиться без столь дорогостоящих проектов, поэтому комплекс в Гизе остается уникальным.<sup>9</sup>

Переходя к искажениям второго рода, следует сразу же отметить, что хозяйство вельможи всегда изображается не совсем таким, каким оно было на самом деле. В реальности оно представляло собой (по крайней мере у знатнейших и богатейших людей) совокупность совершенно независимых и очень удаленных друг от друга подразделений, что позволяло производить в его пределах всевозможные продукты и делало его самообеспечивающимся и самодостаточным. В формулах смотра и в названиях сцен доставки постоянно встречаются упоминания того, что жертвы хозяину доставляются из его селений (*njw.wt* и/или *ḥ(w).wt*), находящихся как в Верхнем, так и в Нижнем Египте.

<sup>8</sup> Не следует забывать, что царствование *Hw(j).f-w(j)* было первым, когда жертвенная формула, говорящая об обеспечении культа царем, была в употреблении с самого начала правления.

<sup>9</sup> Похоже, что попытка соорудить нечто подобное в меньших масштабах была предпринята *Dd.f-rꜥ(w)* в Абу-Роаше [Bisson de la Roque, 1925, pl. 1–3], но в связи с ранней смертью этого царя и неблагоприятной для Абу-Роаша политической ситуацией она оказалась неудачной.



Конкретизируются эти утверждения надписаниями к изображениям представительниц селений, в которых иногда указываются названия номов, где селения располагаются — они могут быть разбросаны по всей стране.<sup>10</sup> Тем не менее в системе гробничных изображений все эти подразделения превращаются в единое компактное целое, в жизни никогда не существовавшее. Это искажение позволяло представить все владения вельможи разом и в то же время не уводило слишком далеко от действительности — в мире изображений ликвидировалась только несущественная в конечном счете пространственная разделенность составных частей хозяйства и тем самым подчеркивалось их гораздо более важное для хозяина экономическое единство.

Узость границ мира-Двойника, его искусственная концентрированность и отсутствие какого бы то ни было окружения ведут к важнейшему искажению второго рода, которое, кстати, хорошо иллюстрирует условность нашего разделения искажений на две группы. Это изменение масштабов личности в мире-Двойнике по сравнению с реальным миром. Поскольку мир-Двойник сводится к хозяйству вельможи, тот оказывается его безраздельным владыкой. Так было и на самом деле, но при жизни даже самый знатный человек, имеющий огромное хозяйство и пользующийся в нем неограниченной властью, был совершенно ничтожен перед царем. Когда же границы этого хозяйства оказываются одновременно и [210] границами мира-Двойника, положение меняется. Владелец гробницы становится центром целого мира, в котором абсолютно все существует только для него, ибо никакого другого господина в этом мире просто нет.

При этом несуществующей оказывается не только царская, но и вообще любая власть, стоящая над владельцем гробницы. Миры-Двойники людей, находящихся на очень разных ступенях чиновничьей иерархии, строятся по одному образцу. Если слуга мог соорудить и оформить гробницу, он занимал в своем новом мире точно такое же место, как и его господин — в своем (разница лишь в размерах миров). Таким образом, неравенство, существующее в рамках господствующего класса, выравнивается. Так, например, *Whm-k3(.j)* служил «начальником дома» (т. е. управителем хозяйства) царевича *K3(.j)-n(j)-n(j)-swt I*, в гробнице которого (Г № 2155) он изображен как лицо подчиненное [Junker, 1934, Abb. 19, Taf. 7-a]. В гробнице же самого *Whm-k3(.j)*, построенной рядом с мастабой его хозяина (ГШ № D.117), мир-Двойник создается по вельможескому образцу [Kayser, 1964, Abb an S. 24–25, 30–33]. В этом мире *Whm-k3(.j)* оказывается центральной фигурой, ни в чем не уступающей самому *K3(.j)-n(j)-n(j)-swt I*; о реальном положении *Whm-k3(.j)* говорят лишь списки его незначительных титулов. Последнее, кстати, является прекрасным доказательством того, что наличие перечней должностей еще не означает желания занимать их — *Whm-k3(.j)* в своем мире-Двойнике благодаря его улучшению имеет благ больше, чем может дать ему служба, так что она ему и не нужна. Разумеется, случай с *Whm-k3(.j)* нетипичен, так как обычно люди, занимавшие подобное общественное положение, не могли создать столь представительную гробницу, но тем не менее показателен. Скорее всего, мастаба *Whm-k3(.j)* была воздвигнута на средства *K3(.j)-n(j)-n(j)-swt I*, который таким образом наградил своего верного слугу, недостаточно состоятельного для того, чтобы оформить часовню рельефами высочайшего качества. Если это действительно так, то оказывается, что хозяин принимал стремление слуги к независимости в мире-Двойнике как должное, а в данном конкретном случае даже содействовал исполнению этого желания. Здесь дело обстоит примерно так же, как и в случае посмертных взаимоотношений придворных и царя. Господин не испытывал ни малейшего неудобства от того, что слуга в своем мире становился независимым от него — ведь в мире хозяина он так и оставался слугой. Поэтому *K3(.j)-n(j)-n(j)-swt I* ничего не потерял, создав для *Whm-k3(.j)* вельможеский мир-Двойник, — благодаря наличию в мастабе царевича изображения *Whm-k3(.j)* как подчиненного, вельможа мог пользоваться его

<sup>10</sup> Особенно хорошо это видно в мастабе *3h.t(j)-htp(.w)* и *Pth-htp(.w)* (СМ № D-64), где показаны представительницы множества селений из верхне- и нижнеегипетских номов [Davies, 1901-1 pl. 4, 10–11, 14; Paget, Pirie, 1898, pl. 34–35]. Соотношение этих хозяйственных подразделений тщательно проанализировано Ю.Я. Перепелкиным [Перепелкин, 1988-1, с. 137–138].



услугами по-прежнему. Все эти удивительные «раздвоения действительности» вытекают из разделенности и абсолютной независимости миров-Двойников разных людей. Избавившись от необходимости подчиняться, владелец мира-Двойника в полной мере сохраняет возможность подчинять. Двойники тех людей, которых он берет в свой мир для обеспечения [211] своих потребностей, находятся по отношению к нему в том же самом положении, что и сами эти люди при жизни. При этом, разумеется, мир-Двойник создается лишь для его владельца, все же остальные попадают в него постольку, поскольку они служат ему. Поэтому совершенно естественно, что имена зависимых людей обычно при их изображениях не надписываются — хозяину важен лишь сам факт присутствия рабочей силы, а не личность принадлежащего ему человека.

Точно так же было и в жизни — владельцы огромных хозяйств Старого царства просто не могли знать всех своих людей ни в лицо, ни по именам; для них существовала лишь безликая и безымянная масса, единственной характеристикой которой была способность выполнять ту или иную работу. Такое отношение к своим людям хозяин переносил в мир-Двойник, и иначе быть не могло. Записи имени среди подчиненных удаивались лишь немногие. Главным образом это руководители вельможеского хозяйства и его подразделений, а также «служители Двойника», т. е. люди, известные своему хозяину, близкие к нему, выполняющие работу, требующую определенной самостоятельности, а потому выделяемые из общей массы, воспринимаемые как личности.

Точно таким же было и отношение к индивидуальности животных: степень близости к хозяину и здесь играла решающую роль. В гробницах часто встречаются изображения собак (со Старого царства) и кошек (с XII дин.), но имена приписывают, как правило, только к первым — в результате от всех периодов египетской истории нам известны имена более 70 собак [Janssen J.M.A., 1958; Fischer, 1961; 1977-2; Simpson, 1977] и только одной кошки [Davies, 1922 pl. 9; Fischer, 1977-2, fig. 7]. Это и понятно — собака была близким другом человека, в высшей степени привязанным к нему существом, помощником на охоте, кошка же оставалась всего лишь полезным домашним животным, которого держали в чисто практических целях, для борьбы с грызунами. Поэтому и индивидуальность собак различалась лучше, чем кошек, которые в силу своего образа жизни были гораздо более безликими. Соответственно в своем мире-Двойнике человек хотел видеть Двойника именно своей собаки, своего друга, для чего и служили надписания имен, от кошки же требовалась только ее служба, и здесь индивидуальность особой роли не играла. И даже когда при XVIII дин. царевич *Dhw.tj-ms(.w)* хоронил свою любимую кошку (см. выше, гл. 7, § 2), он действовал в рамках этой традиции, называя ее в надписях на саркофаге всего лишь «блаженной кошкой», без упоминания имени. Погребение кошки в это время было еще редкостью, поэтому слово «кошка» само по себе было достаточным для идентификации похороненной, и опасений, что жертвы, обеспечиваемые жертвенной формулой, попадут не по адресу, не было.

Отношение к прочим домашним животным (например, к обезьянам), было аналогично отношению к кошкам. Таким образом, египтяне [212] признавали индивидуальность только у собаки, хотя Двойники могли иметься и у других животных.<sup>11</sup> Все это прекрасно укладывается в схему, предложенную ранее (гл. 6, § 1).

Вернемся, однако, к изображениям рабочей силы. Зависимые люди изображаются всегда молодыми, сильными, здоровыми и неотличимыми друг от друга. Это, разумеется, искажение действительности, и предопределено оно тем, что таков был естественный облик

---

<sup>11</sup> Любопытно, что такое особое отношение к собаке универсально и сохраняется до наших дней. Любитель кошек, приласкав на улице приглянувшегося ему зверька, скорее всего назовет его киской или каким-либо другим словом, в конечном счете являющимся видовым обозначением. Собаку же в аналогичной ситуации большинство назовет какой-нибудь распространенной в данной стране и в данное время кличкой — мы видим в собаке индивидуальность и неосознанно стремимся дать ей имя, пусть даже фиктивное, и тем самым выделить ее среди других представителей ее вида. По отношению к кошке, гораздо более независимой и далекой от человека, такое желание возникает намного реже. Как видим, аналогия египетским представлениям об индивидуальности и имени оказывается полной, хотя нами все это и не осознается.

Двойника, отличный от облика человека. Но вместе с тем оно было в высшей степени выгодным для хозяина гробницы — среди его челяди, конечно же, были старые, хилые и увечные, но в мире-Двойнике вместо них всегда оказывались молодцы как на подбор, пригодные к любой работе. Приблизиться к действительности при помощи показа реальных черт людей было можно, но этого не делали — ведь всякое отклонение от стандарта является недостатком рабочей силы. Некоторое исключение составляют, пожалуй, только довольно редкие изображения лысых работников [например: Dunham, Simpson, 1974, fig. 4; Moussa, Altenmüller, 1977, Abb. 10, 12, 24, Taf. 24; Steindorff, 1913, Taf. 110–113, 116–118; Wild, 1953, pl. 110–113, 115, 117, 119, 120–124; Simpson, 1976-2, pl. C, D; Duell, 1938, pl. 21, 52, 169–170; Blackman, 1953, pl. 30], однако это не тот недостаток, который может причинить ущерб хозяину. Настоящие физические недостатки начинают показывать лишь в Среднем царстве (знаменитые «тощий» и «толстый» пастухи из гробницы меирского номарха *Wh-htp(.w)* [Blackman, 1915, pl. 6]), но и это случаи редчайшие — вельможа не хочет вредить собственному благосостоянию.<sup>12</sup>

Весьма вероятно, что безликость рабочей силы могла иногда толкать не очень богатых людей изображать свою челядь более многочисленной, [213] чем она была на самом деле. К сожалению, проверить это нельзя, так как у нас нет альтернативных источников для сравнения с гробничными изображениями. Возможно, что и к встречающимся иногда указаниям количества изображенного скота также следует относиться с осторожностью, но и здесь дальше констатации этого мы не пойдем из-за отсутствия чисто хозяйственных документов, не связанных с миром-Двойником [ср.: Перепелкин, 1988-1, с. 199–200, 202–203].

Отсутствие имен возле изображений челядинцев, т. е. неопределенность изображенных, породило еще одно искажение, уже не связанное с первоначальным оформлением гробницы. Человек, занимавший некоторые должности, но не имевший достаточных средств для сооружения собственного памятника, постоянно видел в чужих гробницах массу изображений безымянных людей. У него, естественно, возникало желание приписать свое имя к одному из таких изображений и тем самым включить своего Двойника в мир чьей-то гробницы. В этом не было ничего недопустимого с моральной стороны — хозяину гробницы безразлично, кто именно работает на него, изображенный же слуга без имени как личность не существует, и поэтому приписывание ему любого имени преступлением не является. Приписки прекрасно показывают, как египтянин, не имевший возможности создать собственный мир-Двойник, готов был занимать подчиненное положение в мире-Двойнике другого человека, лишь бы не исчезнуть совсем. Практика эта еще ожидает специального исследования как с социальной, так и с мировоззренческой стороны, но общий смысл ее совершенно понятен.

Существовал и еще один сходный способ проникновения в чужой мир-Двойник. Двойник человека, имевшего возможность поставить лишь скромный памятник с одним-единственным изображением, был обречен на существование в изоляции. Если же такое изображение поместить в чьей-нибудь гробнице с богатым оформлением, то Двойник включается в жизнь ее мира — разумеется, как лицо подчиненное. В этом отношении весьма примечательна гробница номарха *Pjprj-<sup>c</sup>nh(.w)* Среднего в Меире: в ней находится ряд граффити (изображений с надписаниями) людей, называющих себя его «служителями Двойника» [Blackman, 1924, pl. 3]. Эти граффити не синхронны сооружению гробницы — по крайней мере одно из них, принадлежащее некоему *Fff*, судя по написанию имени, вполне могло, как считал К. Зете, относиться ко времени вплоть до XII дин. [ibid., p. 32, note 4], когда культ номарха уже явно прекратился. Следовательно, люди эти на самом деле жрецами

---

<sup>12</sup> В сценах драки лодочников нередко показывается, как драчуны наносят друг другу различные увечья. Однако драка возникает во время доставки хозяину жертв, когда команда каждой лодки стремится обогнать и оттеснить других, тем самым показав свое рвение в службе. Видимо, польза от изобразительной фиксации этого рвения расценивалась хозяином как превышающая тот ущерб, который она причиняет Двойникам его слуг [Большаков, 1983-1; Bolshakov, 1993-2], но все же характерно, что больше ничего подобного в гробницах не изображают.

назначены не были и приписывали себе эту должность сами, чтобы их Двойники вошли в богатый мир-Двойник *Pjprj-ḥnh(.w)* Среднего. Выбор же именно этой должности был основан на соображениях морального порядка: создание своего изображения в чужой гробнице — акт насильственный, и поэтому, чтобы он не выглядел [214] таковым, следовало сделать его полезным и для самого номарха. Поскольку в рамках египетских представлений всякий человек, приносящий в гробницу жертву, выполняет жреческую службу — а именно так и изображают себя чужаки, — номарх бесплатно обретал вечных жрецов, так что осуждать их вторжение в свой мир-Двойник ему было не за что.

Впрочем, и это естественно, вельможа и сам старался обеспечить себе штат жрецов, и для этого он также мог идти на искажения действительности. Таким искажением является интерпретация оплаты труда художника как цены Двойников изображенных людей, выявленная О.Д. Берлевым и рассмотренная нами выше (гл. 3, § 2). Когда *Jr.tj* в своей надписи сообщает, что он купил «служителя Двойника» *Hnmtj*, он идет на сознательную фикцию: на самом деле такая купля была невозможна, ибо гробничные жрецы рабами не бывали, но так как она гарантировала бы обеспечение культа надежнее, чем обычный договор, теснее привязывала бы жреца-кормильца к хозяину, ее превращают в реальность для мира-Двойника.

Искажения касались, конечно, не только хозяйства вельможи, но и его собственного облика. Уже в силу самой природы *k3* он в своей вечности всегда молод, силен, здоров, даже если смерть застала человека дряхлым стариком. Таким образом, хозяин мира-Двойника не только наслаждается материальными благами, но и пребывает при этом в идеальном, наиболее желательном состоянии.

Количество примеров искажений действительности в мире-Двойнике при желании можно увеличить,<sup>13</sup> однако и без того их огромная роль совершенно очевидна. Их совокупность позволяет значительно улучшить мир-Двойник по сравнению с реальным миром. Заключается это улучшение прежде всего в изоляции мира-Двойника от всего окружающего. Тем самым его хозяин превращается из владыки в масштабах хозяйства во владыку во всемирных масштабах (хотя мир его оказывается при этом [215] лишь маленьким мирком) и избавляется от всех отношений подчинения, в которых находился вне своего хозяйства, сохраняя все отношения господства внутри него.

Поскольку миры-Двойники разных людей изолированы друг от друга, автоматически исчезает иерархия, в которой их владельцы находились в реальном мире, так что начальник и подчиненный, если только последний может построить гробницу, занимают в своих мирках одинаковое положение — положение абсолютного господства. Общественные отношения в рамках хозяйства в целом сохраняются, но и в них вносятся некоторые изменения, направленные на еще большую абсолютизацию власти его владельца. Каждый из миров изолирован, но в него можно проникнуть — правда, только превратившись в зависимое лицо. Практика приписок, направленных на такое проникновение, позволяет нам, пожалуй, впервые в истории человечества прикоснуться к элементам социальной психологии и не только увидеть оптимизм господ, общественное положение которых гарантирует им счастливую вечность, но и понять скрытое источниками отчаяние низов, лишенных этой вечности и стремящихся приобщиться к вечности имущих на правах подчиненных.

---

<sup>13</sup> Отметим еще лишь одно искажение первого рода, лежащее несколько в стороне от основного русла. В староегипетских вельможеских гробницах начисто отсутствуют изображения солнца, луны и звезд. Разумеется, это никоим образом мир-Двойник не улучшало; скорее всего мы имеем здесь дело с проявлением представления о священности светил, делавшего их изображения царской прерогативой (ср. звезды на потолке погребальной камеры пирамиды *Wnjs*: [Piankoff 1968, pl. 4–7]) и поведшего к запрету их изображения частными лицами. Для нас, однако, важно то, что свойства мира-Двойника допускали такое искажение и позволяли безболезненно пережить его. Представление об изображениях как источнике света гарантировало свет в мире-Двойнике и компенсировало отсутствие запретных светил. Это искажение было вынужденным, большая же их часть относится, как мы видели, не к природным явлениям, а к жизни общества — на изменение среды обитания в мире-Двойнике египтянин претендовать не мог.

Разумеется, все эти искажения в социальной области не означают сознательного стремления вельможи избавиться в своем мире-Двойнике от власти царя и вообще от любой вышестоящей власти. В столь централизованной стране, где господствующий класс составляло четко стратифицированное по должностям чиновничество, подобная мысль просто не могла возникнуть — она слишком противна всему укладу жизни. Тем более не приходится говорить о воплощении ее в массе памятников, сооружение которых, как и любое другое дело, находилось под строгим государственным контролем. Причина возникновения этого искажения кроется в другом. Когда при IV дин. складывалась система оформления гробниц, имевших тогда очень небольшие часовни, решающим фактором был недостаток места, заставлявший выбирать только сюжеты, непосредственно связанные с кормлением хозяина. Государственная служба была лишь одним из вынужденно отсутствующих сюжетов, так что о преднамеренном исключении ее из мира-Двойника речи быть не может. Такой репертуар изображений закрепился, и затем, когда количество изображений стало возрастать практически неограниченно, традиция заставляла идти по пути дробления старых сюжетов, но не позволяла вводить принципиально новые, среди которых могли бы быть и связанные со службой. В конце V — начале VI дин. оформление гробниц стало передавать все хозяйство полностью, и тогда выгоды отсутствия сцен службы стали совершенно ясными. Из этого главного и совершенно естественно возникшего искажения вытекают практически все остальные, как первого, так и второго рода. При этом, сколь бы серьезны искажения ни были, они, [216] многое давая тем, для кого делались, других ничего не лишали. Разумеется, практика, приносившая большие выгоды и никого не ущемлявшая, не могла не приобрести широкое распространение.

Однако, несмотря на то что мир-Двойник не совсем адекватен реальному, искажения имеют определенные пределы, перейти которые не дано никому. Человек небогатый, наверное, может преувеличить количество своих челядинцев, приписать себе несуществующих слуг, но, насколько известно, неженатый не может выдумать себе жену, а бездетный — сыновей. Такая фикция была недопустима, так как она означала бы создание существ, которые должны иметь индивидуальность, и прежде всего имена, — а это в корне отлично от создания безымянной и безликой челяди.

В этом отношении чрезвычайно характерно полное отсутствие часовен для культа детей, умерших малолетними, хотя детские погребения в родительских гробницах встречаются [Feucht, 1980, S. 428]. Ведь часовня строится для того, чтобы создать в ней для владельца копию его хозяйства; ребенок же своего хозяйства не имеет, и его пришлось бы выдумывать целиком. На это египтяне не шли, а ограничивались изображениями детей в часовнях родителей — дети своего мира-Двойника не имели, как не имели хозяйства, но зато входили в родительский мир-Двойник.<sup>14</sup>

Таким образом, искажения действительности в мире-Двойнике несомненны, но совершаются они в определенных границах и по определенным правилам, что не позволяет нам усомниться в значении материалов гробниц как надежного источника по экономике, общественным отношениям и мировоззрению эпохи. Более того, если мы знаем эти границы и эти правила, искажения сами приобретают для нас чрезвычайную ценность — они позволяют лучше понять отношение древних египтян к различным сторонам их жизни, приблизиться к их не всегда даже осознанному жизненному идеалу, который они надеются осуществить в мире-Двойнике.

---

<sup>14</sup> Разумеется, когда кто-либо присваивал чужую гробницу, сбивая имя ее владельца и заменяя его собственным именем, он приписывал себе хозяйство, которого не имел, — фикция переходит все допустимые пределы. Однако узурпация гробниц является не нормой, признанной обществом, а преступлением, поэтому говорить здесь о каких-то пределах не приходится — недопустим не масштаб искажения, а сам способ, которым оно совершается.



#### § 4. Объем мира-Двойника. Выводы

Только теперь мы подошли к пониманию удивительного своеобразия представления о мире-Двойнике. В ходе исследования путем последовательных уточнений мы дали ряд все более и более узких определений.

1. Мир-Двойник есть *копия реального мира*, включающая Двойников всех существующих в реальности объектов (мнение Масперо). [217]

2. Мир-Двойник есть *неполная копия реального мира*, копия его части.

3. Мир-Двойник есть *копия части реального мира, непосредственно связанной с владельцем гробницы*.

4. Мир-Двойник есть *копия хозяйства владельца гробницы*.

5. Мир-Двойник есть *неточная, улучшенная при помощи искажений реальности копия хозяйства владельца гробницы*.

Таким образом, мир-Двойник представляет собой мирок, включающий в себя Двойников всего того, что составляет хозяйство его владельца, и существующий исключительно для Двойника последнего. В этом заключается его уникальность среди загробных миров других культур (не говоря уже о том, что он не является исключительно загробным, хотя и выполняет эту функцию). Если обычно среда посмертного обитания мыслится как некоторый мир, общий для всех умерших или хотя бы для всех представителей определенного социального статуса, египетский мир-Двойник — это индивидуальный мирок только для Двойника владельца данной гробницы с изображениями. Двойники других людей устаиваются вхождения в мир-Двойник либо благодаря близости к его хозяину (его родня), либо потому, что последнему необходимы их услуги (челядь). Теми же соображениями личной привязанности и удобства существования объясняется включение в мир-Двойник Двойников других объектов.

Мир-Двойник, подобно староегипетскому вельможескому хозяйству, оказывается замкнутым сам на себя, но, поскольку все в нем абсолютизировано, абсолютизируется и эта замкнутость. В реальности хозяйство представляет собой замкнутую, самообеспечивающуюся единицу, но ее изолированность, конечно, относительна. Что же касается мира-Двойника, то его изоляция в силу своей абсолютности превращается в полное отрицание всего окружающего, не имеющего непосредственного отношения к его хозяину, — оно фактически не существует (конечно, только с точки зрения хозяина данного мира, но ведь в мире-Двойнике это единственная возможная точка зрения).

Поскольку на каждом хронологическом срезе в Египте существует множество гробниц, как древних, так и новых, каждой из которых соответствует свой мир-Двойник, такое отрицание окружающего на деле означает полнейшую разделенность и независимость этих мирков друг от друга. Правда, в свое время Г. Юнкер на основании наличия на щеке входа в мастабу  $H(j).f-hw(j).f-w(j) I$  (Г № 7140) изображения входящих в часовню хозяина и его матери [Simpson, 1978, pl. 15-с, 16-а, fig. 26; библиография: *РМ III*<sup>2</sup>, р. 133], которая была похоронена в другой гробнице, предположил, что мертвые (а мы теперь можем сказать: их Двойники) могли ходить по некрополю и навещать друг друга [Junker, 1954, S. 171–175]. Такая интерпретация, пусть даже основывающаяся на единичном памятнике, вполне вероятна, хотя и требует дополнительного подтверждения, [218] однако даже если Юнкер был абсолютно прав, возможность таких визитов Двойников означает связь только между некоторыми мирками (близких родственников) и только в одном аспекте (встреча хозяев), К тому же не следует забывать, что выходение из гробницы может быть гораздо более древней идеей, лишь приспособленной к кругу представлений о Двойнике.

Как бы то ни было, изображение у  $H(j).f-hw(j).f-w(j) I$  является исключением, правилом же было иное. Человек, желавший, чтобы рядом с его Двойником был Двойник кого-то из его близких, просто изображал последнего в своей гробнице, тем самым включая его в свой мир, вне зависимости от того, что изображенный мог иметь свою собственную гробницу. Такое раздвоение египтян нисколько не смущало, ибо в конечном счете они



стремились лишь к одному — к фиксации Двойника любым способом, вне зависимости от того, где находится изображение. Поэтому если человек по какой-либо причине строил несколько гробниц, в каждой из них существовал свой мир-Двойник этого человека. Например, у царицы *Htp-ḥr.s II* было три гробницы — ей принадлежала северная часовня в мастабе ее мужа *K3(j)-w<sup>c</sup>b(.w)* (Г № 7110), мастаба Г № 7530+7540, уступленная ею ее неожиданно умершей дочери *Mr(j)-s(j)-ḥnḥ(.w) III*, и, наконец, мастаба Г № 7350, где она, вероятно, и была похоронена [Dunham, Simpson, 1974, p. 7]. Во всех трех часовнях имелись изображения *Htp-ḥr.s II*, т. е. одновременно функционировало три ее мира-Двойника, из которых два были начисто оторваны от погребения.

Подобные случаи нередки; более того, гробницы одного и того же человека могли находиться в разных концах страны. Так; *Mrjj-r<sup>c</sup>(w)-nfr(.w) / Pjppj-nfr(.w) / K3r* построил свою гробницу в Гизе (BM 1319, 1330, 1341, 1342 [British Museum, 1961, pl. 32–34] + ГЭ □ 18233 [Большаков, 1983-2, рис. на с. 37, 38] а затем, когда он был переведен на службу в Эдфу, соорудил в тамошнем некрополе другую [Daressy, 1917], где и был похоронен [Большаков, 1983-2, с. 39]. Точно так же и знаменитый *Wnj* имел гробницу на одном из столичных кладбищ, а затем построил другую в Абидосе (см. гл. 5, § 2). Поскольку старая гробница при этом не уничтожалась, ясно, что существование мира ее изображений нисколько не мешало и даже было полезным.<sup>15</sup> Конечно, это непреднамеренные исключения, вызванные обстоятельствами жизни конкретных людей, но ведь и в норме египтяне стремились к умножению своих памятников и, соответственно, миров-Двойников. [219]

Особенно хорошо это прослеживается по кенотафам, которые получили широкое распространение в Среднем царстве. Потребность в них была связана с расцветом культа *Js.t-jr.t* в Абидосе — каждый хотел поселить своего Двойника рядом с гробницей и храмом этого бога, — а возможность их существования предопределялась спецификой представления о мире-Двойнике, о которой идет речь. Египетский кенотаф представляет собой чисто изобразительный памятник, имитирующий часовню, которая, как мы знаем, функционирует независимо от погребальной камеры. Это либо обыкновенная стела, либо маленькая часовенка с тремя стелами, вмурованными в ее стены; изображения на них не имеют никакой специфики по сравнению с обычными стелами. Эти изображения создают свой мир-Двойник, не связанный ни с телом умершего, ни с миром-Двойником гробничной часовни. Ввиду принципиальной независимости миров-Двойников, когда один из них просто не существует для другого, многочисленность памятников одного человека не порождала никаких проблем (как соотносятся друг с другом разные *k3w*, который из них «настоящий» и т. п.) и в то же время давала дополнительные гарантии — хоть один памятник да останется неразрушенным, хоть один мирок да сохранится.

Очень интересные свидетельства дает нам также первая история демотического цикла о царевиче *H(j)-m-w3s.t*. Великий мудрец *H(j)-m-w3st* ищет в гробницах мемфисского некрополя книгу заклинаний бога *Dḥwtj*, и наконец находит ее в гробнице древнего чародея *N(3)-nfr-k3-ptḥ*. В гробнице он видит самого *N(3)-nfr-k3-ptḥ* и его жену, разговаривает с ними и даже играет в «шашки» (Ch. I, IV:28–30). В какой же ипостаси выступают *N(3)-nfr-k3-ptḥ* и его жена? Несмотря на то, что начало сказки утрачено, ситуацию, в которой происходит действие, можно реконструировать вполне достоверно. В тексте прямо сказано, что в гробнице, которую нашел царевич, похоронен лишь *N(3)-nfr-k3-ptḥ* (Ch. I, IV:25), а его жена и сын покоятся в Коптосе (Ch. I, IV: 11, 16), на расстоянии 650 км от Мемфиса. Тем не менее, согласно словам самого *N(3)-nfr-k3-ptḥ*, все они пребывают в мемфисской гробнице: «...они в Коптосе, но также здесь, в этой гробнице, благодаря искусству доброго писца» (Ch. I, VI:4). Разумеется, речь идет о совместном пребывании Двойников,<sup>16</sup> сомнение может быть [220]

<sup>15</sup> Исключение составляли, видимо, только гробницы царевичей, становившихся царями, — человеческий мир-Двойник их часовен вступал в противоречие с божественной сущностью царя, выявлявшейся при коронации, и его следовало уничтожить, разрушив гробницу или по крайней мере только изображения и имена [Большаков, 1994-1; Bolshakov, 1995-2].

<sup>16</sup> В сказке есть и детали, как будто противоречащие этому. Для того чтобы попасть в гробницу, царевич вынимает какой-то камень (Ch. I, IV:36) и спускается вниз (Ch. I, W:39), что может означать

лишь в том, каким образом оно достигалось. Ф. Лл. Гриффис полагал, что это обеспечивалось формулами Книги мертвых, позволяющими переноситься в любое место [Griffith, 1900, p. 38–39], Э.М. Блэкмен возражал, что скорее дело в изображениях («писец» = «художник») [Blackman, 1935, p. 6, note 6]. Последнее мнение представляется предпочтительным. Ведь, несмотря на всю расплывчатость представлений Позднего времени, главная черта концепции Двойника — связь  $k3$  и изображения — сохранялась неизменной, поэтому, если мы признаём, что речь идет о Двойниках  $N(3)-nfr-k3-pt\dot{h}$ , его жены и сына, мы вынуждены признать, что их совместное пребывание было обеспечено при помощи именно изображений. Таким образом, первая история о  $H^c(j)-m-w3s.t$  всецело и очень красочно подтверждает, что мир-Двойник совершенно независим от погребения и может включать Двойника другого человека, где бы последний ни был похоронен, не перекрываясь и не соединяясь при этом с его миром-Двойником.

Количество примеров можно умножать до бесконечности, но и сейчас у нас уже достаточно оснований для выводов о сущности мира-Двойника. Это мирок, представляющий собой несколько улучшенную копию вельможеского хозяйства, замкнутый сам на себя и ни в чем за своими пределами не нуждающийся. Изоляция его абсолютна, связей с другими такими же мирками он не имеет. Для каждого человека может быть создано любое количество мирков; кроме того, его Двойник может жить и в мирках других людей, если те изобразили этого человека на своих памятниках. Совокупность функционирующих в каждый момент мирков не образует единого мира, пусть даже дискретного по структуре; собственно, об их совокупности и говорить-то некорректно, ибо, с точки зрения жителя любого из этих изолированных мирков, за его пределами ничего нет.

Таким образом, староегипетский мир-Двойник качественно отличен от всего, что мы знаем в других культурах. Во-первых, это не какая-то искони существующая преисподняя, а каждый раз заново создаваемый фрагмент действительности. Во-вторых, это не общее обиталище для многих, а закрытая для чужих территория, предназначенная только для своего [221] владельца и его родни и челяди. Наконец, в-третьих, это не загробный мир — он создается и начинает свое существование еще при жизни человека, и еще при жизни человека в нем живет его Двойник; этот мир можно определить как параллельный миру земному, точнее, его части.<sup>17</sup>

---

проникновение в замурованную шахту или ход, ведущий в погребальную камеру. Это вроде бы подтверждается и тем, что один раз говорится о том, как  $N(3)-nfr-k3-pt\dot{h}$  «поднялся с ложа» (Ch. I, YV:27) — он описывается скорее всего не как активный Двойник, а как покоящаяся мумия. Однако эти противоречия не должны нас смущать. Ко времени появления сказки представление о Двойнике и его мире утратило былую четкость, и характерного для Старого царства противопоставления погребальной камеры часовне уже не существовало (см. гл. 8), так что автор вполне мог поселить Двойников в склепе, а не в культовом помещении. Впрочем, насильственное проникновение в шахту должно было противоречить образу  $H^c(j)-m-w3s.t$  как благочестивого мудреца, и извлечение камня скорее всего следует понимать иначе — как расчистку заваленного входа в гробницу; тогда  $H^c(j)-m-w3s.t$  попадает в часовню. В том же, что  $N(3)-nfr-k3-pt\dot{h}$  «поднимается с ложа», нет ничего удивительного — мертвого, пусть даже и в ипостаси Двойника, наиболее естественно увидеть лежащим, и такая контаминация в поздних представлениях вполне возможна. Наконец, не будем забывать, что сказка возникла в среде людей, мало образованных по части мировоззренческих концепций и плохо представляющих себе культовую практику былых эпох, так что в ней возможны самые грубые несоответствия (на этот факт мое внимание обратил А.Г. Суцевский).

<sup>17</sup> В связи с изложенной концепцией А.Г. Суцевский заметил, что мир чудесного острова «Сказки о потерпевшем кораблекрушение» (pHermitage □1115), названного в тексте «островом  $k3$ , строится по образцу мира-Двойника. Во-первых, он изолирован от окружающего мира. Во-вторых, он имеет только одного обитателя, выключенного из всех общественных связей. В-третьих, он представляет собой мир изобилия, где есть все, чего только можно пожелать (и что приносится в жертву в гробнице или изображается на ее стенах). В-четвертых, несомненна некоторая искусственность этого мира. Наблюдение Суцевского, за разрешение опубликовать которое я ему искренне признателен, не исчерпывает всех проблем, связанных с чудесным островом, но оно позволяет подойти к пониманию «Сказки» на качественно новом уровне и одновременно свидетельствует о действенности идеи мира-Двойника, которая могла служить образцом для создания моделей других миров.

## § 5. Египетское обозначение мира-Двойника

Термин «мир-Двойник», которым мы пользуемся для обозначения мира, создаваемого изображениями, введен искусственно; в египетском языке точного соответствия ему нет. Не может ли это означать, что вся предложенная реконструкция представления об этом мире не имеет ничего общего с действительностью и является лишь плодом нашей фантазии?

По примерам из самых различных областей хорошо известно, что зачастую употребительность того или иного термина определялась в Египте не степенью его важности, обобщенности, точности и т. д., а какими-либо другими причинами, делавшими его с точки зрения египтян более удобным, ярким, т. е. предпочтительным. В полной мере это своеобразие древнего восприятия проявилось, например, в египетской социальной терминологии. То же самое имело место и в случае с представлением о мире-Двойнике.

В Старом царстве, когда речь заходила о месте вечного существования, египтяне предпочитали термин *Jmn.t* — «Запад». Такое словоупотребление пришло из глубочайшей древности, где оно должно было иметь конкретный географический смысл, но, как было показано выше (гл. 3, § 2), в рассматриваемый период оно его уже утратило — слово *Jmn.t* стало наиболее общим обозначением иного мира вне какой-либо пространственной привязки. Таким образом, понятие *Jmn.t* включает в себя то, что мы называем миром-Двойником, и является соответствием употребляемому нами термину. Однако соответствие это не полное, а частичное — Запад по отношению к миру-Двойнику является понятием более широким, общим. Далее (гл. 8) будет показано, что мир-Двойник был не [222] единственным «загробным миром», что помимо него в египетской гробнице существовали и другие миры. Термин *Jmn.t* не делает различия между ними, в равной мере относясь к каждому из них и ко всем им вместе взятым.

Точно так же обстояло дело и с термином *hr(j).t-ntr*, зачастую синонимичным *Jmn.t* (см. гл. 3, § 2).

Почему же при такой разработанности теории мира-Двойника отсутствовал специальный термин для его обозначения? Вероятно, причина в том, что в Старом царстве представление о нем настолько преобладало над другими представлениями об инобытии, что специальное обозначение было ненужным — когда говорилось о потустороннем, было ясно, что речь идет главным образом о мире-Двойнике. Поэтому традиционно сохранявшиеся старинные и уже утратившие первоначальный смысл термины *Jmn.t* и *hr(j).t-ntr* вполне удовлетворяли потребности людей Старого царства. Когда же в I Переходном периоде начались серьезные изменения в мировоззрении (см. гл. 8), которые могли бы потребовать уточнений, представления о мире-Двойнике утратили первоначальную чистоту, начали смешиваться с представлениями другого круга, и надобность в дифференциации терминологии отпала сама собой.

## § 6. Мир-Двойник и земной мир

Из вопроса об объеме и границах мира-Двойника вполне логично вытекает вопрос о том, как соотносятся мир-Двойник и земной мир. Наиболее просто его можно сформулировать так: где находится мир-Двойник, какое место он занимает? Выше (гл. 3, § 2) было показано, что Запад не имеет никакой конкретной пространственной локализации в мире людей. Теперь, когда мы знаем, что Запад и мир-Двойник в значительной степени перекрываются, такое словоупотребление становится совершенно понятным. Ведь мир-Двойник, создаваемый изображениями, качественно отличен от мира земного, не единосущностен с ним и поэтому не может располагаться где-то в пределах человеческого мира. Эти два мира: находятся в разных измерениях, и хотя существующее в одном имеет Двойников в другом, между собой они не связаны. То, что, вспоминая человека, мы видим его Двойника, такой связью не является — он слишком неуловим, субъективен, с ним невозможно вступить в контакт. Однако есть люди, которым дано видеть Двойников лучше,

чем другим, и выявлять их в нашем мире. Это художники. Художник, в отличие от другого человека, может уловить Двойника, обвести, оконтурить его, закрепить в нашем мире хотя бы часть его. Поэтому изображение оконтуривает Двойника изображенного, выявляет его для зрителя. Оно является как бы проекцией мира-Двойника на наш мир, точкой соприкосновения двух миров. Именно это соприкосновение миров в изображении и отразилось в обозначении его словом «дверь». [223]

Поскольку изображения располагаются в гробнице, она, будучи точкой соприкосновения двух миров, оказывается совершенно особенным местом; то же самое относится и к некрополю в целом. В определенном смысле гробница и некрополь принадлежат к обоим мирам, что и отражается в двузначности понятия *hr(j).t-ntr*. Однако представить себе одновременную принадлежность двум измерениям очень трудно, поэтому правильнее говорить о том, что то один, то другой аспект этого места становится главенствующим, точно так же, как это было со словоупотреблением *hr(j).t-ntr*. Когда в гробнице есть люди, она принадлежит их миру (ведь никто не рассчитывал увидеть в ней Двойника хозяина), когда же люди уходят, часовня переходит к миру-Двойнику, но этого уже никто не видит.







Особенно хорошо двойственный характер часовни проявляется в ритуале *jn(j).t rd*. Этот ритуал, известный по множеству изображений от всех эпох египетской истории, завершал жреческую службу в часовне. Содержание ритуала полностью отражено в его названии: «уничтожение /букв.: "убирание"/ следов /букв.: "ноги"/». <sup>18</sup> Жрец, последним вышедший из часовни, заметал тростниковым веником оставленные на полу следы. Необходимость этого действия очень понятна. Мир-Двойник и мир людей должны быть разделены, не должны смешиваться. Для того чтобы после ухода людей на территории, которая переходит к миру-Двойнику, не оставалось ничего от их мира, они уничтожают свидетельство своего пребывания в часовне — следы на полу.

Следует еще раз подчеркнуть, что такую принадлежность часовни двум мирам не нужно понимать слишком буквально — нельзя полагать, будто ее пространство в отсутствие людей становится пространством мира-Двойника. Это невозможно уже хотя бы в силу различия объемов часовни и мира-Двойника. Пространства мира людей и мира-Двойника различны, поэтому совершенно бессмысленно говорить о том, что последний [224] где-то находится — находится где-то значит находится где-то в нашем мире, а такая постановка вопроса изначально некорректна. Мир-Двойник существует, и это несомненно; где он существует, сказать нельзя. Особое же отношение к часовне, гробнице и некрополю как к месту соприкосновения двух миров совершенно естественно, однако оно имеет не сущностный, а скорее эмоциональный характер. Место, каким-то образом связанное с иным миром (а такая связь несомненна), обязательно воспринимается человеком не так, как другие места, оно в силу этого соприкосновения священо, но искать здесь какую-то конкретизацию представлений не приходится.

## § 7. Временные характеристики мира-Двойника

Из всего, что было сказано выше, вытекают и временные характеристики мира-Двойника. Поскольку он создается как окружение для Двойника владельца гробницы и

---

<sup>18</sup> Такое понимание, восходящее еще к Э.Х. Гардинеру [Davies, Gardiner, 1915, p. 93], общепринято [см., например: Junker, 1938, S. 110–111]. Правда, Х. Альтенмюллер предложил совершенно иную трактовку, согласно которой *jn(j).t rd* следует понимать как «доставку rd», где *rd* — обозначение воды с натроном; ритуал в его трактовке заключается в разбрызгивании этой воды с целью магической защиты часовни от проникновения злоумышленников [Altenmüller, 1971]. Это мнение, однако, опровергается написанием названия ритуала на обломке ахмимского саркофага *Hwj.t* времени I Переходного периода (ГМИИ I, Ia, 5310) как  [Лившиц, 1966, рис. 2]. Знак  заменяет здесь , *jn(j)*, что известно по ряду аналогий [там же, с. 17], а слово  «след ноги» [Wb. I, S. 159:4–5; Лившиц, 1965, с. 16–17] стоит вместо традиционного . Таким образом, несомненно, что в обычных написаниях  следует понимать именно как ногу (=след) и что старое чтение Гардинера совершенно правильно.

единосущности с ним, их протяженность во времени должна совпадать. Действительно, невозможно представить, чтобы мир, существующий только для своего хозяина, мог исчезнуть раньше, чем он сам, и оставить его в пустоте; столь же нелепо думать, что он может длиться после исчезновения господина, ибо тогда он уже просто не нужен. Таким образом, мир-Двойник должен существовать, пока целы изображения в гробнице.

Правда, всегда есть вероятность гибели изображений хозяина до того, как разрушатся остальные сцены, или наоборот. Однако это не норма, а несчастный случай, и египтяне едва ли занимались такой казуистикой, как рассуждения над подобной ситуацией. К тому же они многократно дублировали изображения хозяина, так что при естественном ходе вещей хотя бы одно из них должно было сохраниться по крайней мере так же долго, как и вспомогательные сцены; обычно так и получалось. Единственный случай, когда исчезают все изображения хозяина, — их намеренное уничтожение каким-либо врагом: тогда мир-Двойник может перейти к узурпатору, но это также не норма, а тягчайшее ее нарушение. Таким образом, мир-Двойник существует такую же «условную вечность», как и его хозяин.



## МЕСТО ДВОЙНИКА В ЕГИПЕТСКОЙ ОНТОЛОГИИ И АКСИОЛОГИИ

Представления о Двойнике были одной из важнейших составляющих египетской культуры и играли огромную роль на протяжении всего ее существования. Поэтому сейчас было бы разумным дать краткий обзор их видоизменения в общем контексте многотысячелетнего развития страны. Для этого следует проследить динамику распространения изображений в рамках гробницы как единой системы, накладывая получившиеся результаты на картину истории и духовной жизни Египта III – I тысячелетий до н. э.

История мира-Двойника начинается в Старом царстве. Это была эпоха, удивительная во всех отношениях, и специфика ее наложила сильнейший отпечаток на все египетское мировоззрение, в том числе и на представление о Двойнике. Быстрый взлет производительных сил впервые сделал возможными грандиозные достижения в самых различных областях жизни и породил у верхушки общества в высшей степени оптимистическое восприятие окружающего мира и своего места в нем. Вместе с тем это было время архаической простоты идеалов, так что основным мерилom жизненного успеха и счастья было достижение чисто материальных благ. Служба давала высокопоставленному чиновнику все, о чем он только мог мечтать, а полнейшая зависимость от царя, когда ни один вельможа не был гарантирован от телесных наказаний [*Urk. I, S. 75:14*], не воспринималась как нечто унижающее личность, ибо наказание, исходящее от божества, не может быть унижительным. В результате стремление к простым радостям жизни было самодовлеющим, не оставляющим места [226] для каких-либо сомнений морально-этического плана, для размышлений на отвлеченные темы. Основная мудрость этой эпохи — хорошая служба гарантирует хорошую жизнь.

Четкая организация жизни общества создала поразительную стабильность на протяжении столетий. В условиях этой стабильности, сочетавшейся с бюрократизацией всех сторон жизни, у египтян не было и не могло быть идеала героя, игравшего столь важную роль на ранних этапах развития других народов; на месте его стоял удачливый карьерист, довольный своим положением и своей жизнью [Большаков, Суцевский, 1991]. Тем не менее это не мешало появлению характеров сильных и деятельных — человек мог стать винтиком в огромном государственном механизме, но мог, начав с низших ступеней чиновничьей иерархии, благодаря личным заслугам подняться на недостижимую высоту.<sup>1</sup> Сама жизнь учила его строго выполнять приказания начальства, но при этом всецело полагаться на себя, проявлять инициативу, никогда не останавливаться на достигнутом. Искусство Старого царства прекрасно отразило этот дуализм стремления к довольству и спокойствию через жизнь без успокоения — бесчисленные стандартизированные условные изображения сочетаются с прекрасно передающими эти деятельные характеры портретами, по которым одним мы и понимаем, сколько страсти, скрытой за внешней холодностью, вкладывал египтянин в свои служебные дела.













Сбалансированность и стабильность повседневной жизни были настолько велики, что богам в ней оставалось лишь очень скромное место; впрочем, это нисколько не ставило под сомнение их огромную роль в мироздании. «Да, они существовали где-то там, и — в этом можно было не сомневаться — они создали этот отличный мир, но мир был хорош потому, что человек был сам себе хозяином и не нуждался в постоянной поддержке богов» [Frankfort et al., 1946, p. 96 = 1951, p. 106]. Находясь в полной зависимости от царя и от всех вышестоящих по службе, человек в то же время не выступал в роли просителя перед божеством, ибо цели, которые он перед собой ставил, были достаточно просты и прозаичны, так что достигнуть их можно было и самостоятельно, без вмешательства высших сил. Таковы были взаимоотношения личности и бога; что же касается окружающего мира, то,

<sup>1</sup> Например, знаменитый *Wnj*, который собственными руками создал СВОИ блестящую карьеру.

разумеется, для его функционирования постоянное участие божества было необходимо. Эта роль, однако, в значительной степени передавалась царю — существу нечеловеческой природы, священному настолько, что даже ближайшее окружение не имело прав лицезреть его. Царь, важнейшей функцией которого было обеспечение и совершение жертвоприношений богам, т. е. наделение их зрением, жизнью, воспринимался в результате как организатор и регулятор [227] миропорядка, т. е. как важнейшее божество, в известной степени превосходящее и заменяющее других.

Соответственно и жизнь мира-Двойника также не требовала присутствия богов, но, кроме того, человек становился в нем независимым от стоящих над ним начальства и царя. Так в идеальном мире разрешался парадокс земной жизни — сочетание всеобщей иерархической подчиненности и осознания ценности личности. В результате вечное бытие могло быть не только равноценным земному, но и более радостным. Что же касается самого факта смерти, то мировоззрение Старого царства могло не уделять ему сколько-нибудь значительного внимания благодаря прижизненному характеру Двойника. Человек практически не умирал, ибо еще при его жизни в соответствующим образом оборудованной гробнице начиналась жизнь его мира-Двойника, продолжавшаяся затем вечно. Разумеется, это мироощущение лишь состоятельных слоев населения, оптимизм которых был стократ оплачен тяготами низов; о том, как соответствующие представления преломлялись в восприятии неимущих, мы, к сожалению, не знаем ничего и едва ли сможем узнать что-то в будущем.

Таким образом, устройство мира-Двойника всецело соответствовало жизнерадостности и оптимизму знатного человека Старого царства и, в свою очередь, гарантируя вечное продолжение идеального существования, само способствовало расцвету этого оптимизма. Казалось бы, мир-Двойник настолько хорошо обеспечивает потребности знатного египтянина и настолько полно соответствует его мечтам, что конкурировать с ним не может ничто. Однако примечательно, что до конца V дин. изображения могут находиться только в наземных помещениях гробницы, но не в погребальных камерах [Большаков, 1982]. Это имеет принципиальнейшее значение. Ведь при наличии средств египтяне стараются заполнить изображениями все помещения, изображения стремятся занять все «экологические ниши», так что если есть место, где они отсутствуют, это означает, что их туда что-то не пускает, что «ниша» уже занята.

И в самом деле, когда изображения наконец появляются в склепе, становится ясно, что их там страшно боятся. Первоначально показывают лишь неодушевленные объекты,<sup>2</sup> а иероглифов, имеющих вид живых существ, избегают, придумывая новые фонетические написания (например,  → ,  → ). Если же это почему-либо невозможно, целый знак заменяют его частью (например,  → ,  → ) или его «калечат» или «убивают», отсекая голову (например,  → ,  → ) [см.: Lacaу, 1926-3; ср.: Lacaу, 1913]. [228]

При VI дин. запрет на изображения живых существ понемногу смягчается. Особенно интересно изображение на северной стене погребальной камеры  $\epsilon nh(j)-m-\epsilon hr(w)$  (царствование *Tij* [Kanawati, 1980-2, p. 24–27]). Оно в деталях воспроизводит традиционную сцену трапезы, но стул перед столом остается пустым, хотя над ним надписаны титулы и имя хозяина гробницы [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 6 = Badawy, 1978, fig. 80]. Еще одна попытка была предпринята в гробнице *Hnnt* и *Mnw* в Шейх Сайде. Здесь использован менее изощренный, однако также остроумный метод — всю восточную стену погребальной камеры занимает большой список жертв, а сцена трапезы под ним настолько мала, что остается почти незаметной [Davies, 1901-2, pl. 26].

В Гизе правила, похоже, соблюдались менее тщательно, и здесь  $K3(j)-hr-pt\dot{h}$  (Г № 5560), чья мастаба примерно синхронна с  $\epsilon nh(j)-m-\epsilon hr(w)$  [Harpur, 1987, p. 271:279],

<sup>2</sup> Наиболее ранние случаи  $N(j)-\epsilon nh-b3$  [Hassan, 1975-3, pl. 16-29] и  $Jhhj$  (гробница узурпирована  $Zšš.t / Jdw.t$ ) [Macramallah, 1935, pl. 21–24, 26].

поместил в погребальной камере обычную сцену трапезы [Junker, 1947, Taf. 21, Abb. 56]. Еще смелее был  $R^c(w)-wr(w).f III$  (ГЛ № 94), осмелившийся показать слуг с приношениями и заклание жертвенных животных [Hassan, 1944, p. 296–297]. Наконец,  $K3(j)-m-^c n\dot{h}$  (Г № 4561) воспроизвел в погребальной камере практически все изобразительное оформление часовни [Junker, 1940-1, Taf. 3–17].<sup>3</sup>

Это может означать только одно: изображения, совершенно необходимые наверху, чрезвычайно опасны для чего-то, находящегося внизу. Такое диаметрально противоположное отношение к ним должно объясняться существованием особых представлений о погребальной камере. И действительно, бесконечное множество памятников свидетельствует, что в склепе по представлениям египтян локализовался совершенно особенный, независимый и принципиально отличный от мира-Двойника мир. Необходимость его выделения и основные его свойства были недавно четко сформулированы О.Д. Берлевым [Hodjash, Berlev, 1982, p. 14–15].

Если мир-Двойник предельно реалистичен, связан с религиозной стороной жизни лишь необходимостью жертвоприношений, имеющей [229] рудиментарный характер, то мир погребальной камеры сугубо трансцендентален, фантастичен, загадочен. В силу этого его можно лишь описать текстами, но не изобразить, ибо в Старом царстве египтяне практически не изображают ничего фантастического.<sup>4</sup> Описание текстами в такой же мере является «созданием» этого мира, как изготовление изображений — «созданием» мира-Двойника. К сожалению, специфика издания, в котором Берлев изложил свою концепцию (музейный каталог), не позволяла ему дать сколько-нибудь развернутую картину, однако для наших теперешних целей будет достаточно простой констатации трех выделенных им основных характеристик этого мира: локализации его в погребальной камере,<sup>5</sup> трансцендентальности и способа «создания» и фиксации при помощи текстов. Берлев назвал его «миром трупа», однако точнее было бы название «мир  $b3$ », так как представление это связано не с самой мумией, а с тем проявлением человека, которое имеет отношение к склепу, т. е. с  $b3$ ; этим названием мы и будем пользоваться в дальнейшем.

Все перечисленные особенности мира  $b3$  и даже сам факт его существования становятся понятными лишь по более поздним памятникам, начиная с Текстов саркофагов, склепы же Старого царства религиозных текстов не содержат, так что создается впечатление, что староегипетская действительность второго «гробничного мира» не знала. До сих пор широко бытующим остается мнение, что в Старом царстве представление о  $b3$  распространялось только на богов и царя, но не на людей, и лишь после смут конца Старого царства  $b3$  стал принадлежностью каждого египтянина (например, [Žabkar, 1968, p. 58–61, 90]). Однако это выглядит невероятным. Во-первых, на притолоке входа в мастабу  $\dot{H}r(j)-mr.w / Mrrj$  (Саккара) конца VI дин. наряду с  $k3$  упомянут уже и  $b3$  [Hassan, 1975-3, pl. 56, fig. 39], так что связь его «появления» у людей с так называемой «демократизацией» I Переходного периода представляется явно надуманной. Во-вторых, в Текстах саркофагов, впервые

---

<sup>3</sup> Н. Канавати [Kanawati, 1988-2, p. 137] реконструирует другую хронологическую последовательность погребальных камер с изображениями:  $K3(j)-m-^c n\dot{h}$  с полным набором сцен (согласно его датировке — царствование  $Jzzj$ ) →  $K3(j)-\dot{h}r-p\dot{t}h$  →  $^c n\dot{h}(j)-m-^c \dot{h}r(w)$  → погребальные камеры без изображений живых существ. Канавати не приводит никаких доказательств своей теории, и полученные результаты его даже несколько удивляют [ibid., p. 137–138]. Это и неудивительно: его датировка  $K3(j)-m-^c n\dot{h}$  ни на чем не основывается, и вместо логичного поступательного развития он получает невозможное мгновенное появление всецело сложившегося нового оформления у  $K3(j)-m-^c n\dot{h}$  и затем постепенное ее вырождение. Напротив, традиционная хронология, в которой  $K3(j)-m-^c n\dot{h}$  является не началом, а результатом развития оформления погребальных камер, не создает никаких проблем.

<sup>4</sup> Разумеется, в храмах имелись изображения богов, но для храмовой реальности присутствие божества было нормой, а не чудом. В гробницах же частных лиц чудесное было невозможно.

<sup>5</sup> Локализацию миров в гробнице не следует понимать слишком буквально. Выше (гл. 7, § 6) было показано, что говорить о каком-либо конкретном расположении мира-Двойника бессмысленно; то же самое относится и к другому миру. Когда мы говорим, что какой-либо мир локализуется в каком-либо помещении гробницы, это означает, что в данном помещении находятся средства «создания» этого мира — изображения или тексты.

описывающих мир *b3*, он появляется сразу и в таком разработанном виде, что необходимо предполагать его длительное, но скрытое существование в Старом царстве. Возможно, что о *b3* частных лиц предпочитали не говорить, чтобы не профанировать идею *b3.w* — «мощи», бывшей атрибутом исключительно [230] царским и божеским.<sup>6</sup> Таким образом, в погребальных камерах Старого царства уже локализовался мир *b3*, не пускавший туда мир-Двойник. Однако значительной роли он еще не играл — красочный, понятный, чувственный мир-Двойник совершенно заслонял его.

Два мира староегипетской гробницы качественно разнородны, поэтому изначально они существуют отдельно, имея каждый свою локализацию и не вступая ни в какие контакты.<sup>7</sup> Лишь на рубеже V и VI дин. происходит серьезный перелом, проявившийся в записи на стенах пирамиды *Wnjs* Текстов пирамид и в примерно одновременном появлении изображений на стенах погребальных камер частных лиц. В том же русле лежит тенденция конца Старого царства к приближению сердаба к склепу [Большаков, 1982, с. 100]. Вероятно, причина всех этих нововведений была чисто практической — потребовалось компенсировать ненадежность припирамидного и гробничного культа, которая стала со временем очевидной.<sup>8</sup> В случае с погребальными камерами частных лиц это нововведение означало начало конца предельно четкого и оптимистического староегипетского мировоззрения — началось смешение двух разнородных миров, которое в дальнейшем в значительной степени определяло тенденции развития представлений о потустороннем.

Первоначально собственно смешения даже и не происходило — просто в склеп переместились некоторые сюжеты изображений часовни; мир-Двойник несколько расширился, практически не изменяясь и, видимо, не влияя на мир *b3*. Высшее проявление этого процесса — погребальная камера *K3(j)-m-ḥnh* (Г № 4561), в которой представлены все группы сцен наземной части. Возможно, что при сохранении политической и экономической стабильности в стране экспансия мира-Двойника в погребальную камеру могла бы если и не подавить мир *b3*, то, во всяком; [231] случае, оказать серьезнейшее воздействие на дальнейшее развитие египетского мировоззрения. Этого, однако, не произошло — начался I Переходный период.

Гибель Старого царства, позднее воспринимавшаяся египтянами как величайшая трагедия в их истории, ибо был разрушен миропорядок, восходящий еще к эпохе богов, оказала сильнейшее воздействие на представления об инобытии. Из-за общего обеднения страны почти никто уже не мог создавать в своей гробнице большое количество изображений, так что обычно все ее оформление сокращалось до небольшой стелы низкого качества. Разумеется, и одного-единственного изображения на стеле достаточно для обеспечения жизни Двойника, но такое резкое сужение его мира после роскошеств V–VI дин. требовало компенсации и вело к переносу центра тяжести на мир *b3*, «создававшийся» без больших материальных затрат. С другой стороны, смуты I Переходного периода, как это всегда бывает в сложной политической ситуации, дали сильный толчок работе мысли и оказали чрезвычайно стимулирующее воздействие на развитие этического элемента в религии, в зачаточном состоянии появившегося еще в конце Старого царства. Ярчайшим проявлением этого процесса является так называемая «пессимистическая литература», впервые выразившая если не сомнение, то во всяком случае неуверенность в традиционных

---

<sup>6</sup> Так эту проблему трактовал в частных беседах Ю.Я. Перепелкин, и, вероятно, его объяснение наиболее правильно.

<sup>7</sup> Точнее говоря, одна точка пересечения двух миров все-таки существовала — тело умершего. На ранних этапах египтяне еще не умели консервировать тело, изготавливать настоящие мумии, но это их несколько не смущало. При помощи специального пеленания небальзамированного трупа или заливки его гипсом создавали подобие тела — куклу, муляж. При этом труп, естественно, разлагался, но видимость тела сохранялась. Таким образом, мы имеем здесь дело, по существу, с созданием изображения и, следовательно, с проникновением мира Двойника в мир *b3*. К сожалению, мы слишком плохо знаем погребальные обычаи этой поры и не можем сказать, насколько важным было это соприкосновение двух миров.

<sup>8</sup> Правда, остается непонятным, почему к мысли о необходимости такой компенсации пришли именно в это время. Приходится признать, что мы все еще очень далеки от понимания деталей происходивших процессов.



ценностях. В мире-Двойнике с его сугубо прагматической направленностью никакой духовности просто не было места, так что она была возможна только в мире *b3*. Однонаправленное воздействие этих двух факторов вело к доминированию мира *b3* над миром-Двойником. Результатом было появление Текстов саркофагов — первого описания этого выходящего на передний план дотоле скрытого мира.<sup>9</sup>

Этот мир изучен все еще неудовлетворительно, но интересующие нас характеристики его вполне понятны. По сравнению с миром-Двойником он имеет две основные особенности. Во-первых, он предназначен не для одного, а для всех; во-вторых, в нем есть место для чудесного, в том числе и для божеств. Первое ведет к тому, что он копирует египетское государство, второе — к тому, что во главе его стоит царь, в роли которого здесь выступает бог *Js.t-jr.t*. Эта функция *Js.t-jr.t* предопределена его природой и в высшей степени естественна. В силу своего светоносного характера *Js.t-jr.t* отождествляется с солнцем, но так как он является живым мертвецом, это солнце потустороннее. Поскольку реальное солнце единственно с царем, то и потустороннее солнце *Js.t-jr.t*, также должно быть царем — царем того света. [232]

Появление в мире *b3* бога *Js.t-jr.t* существенно изменило положение умершего. Если в староегипетском мире-Двойнике его хозяин был абсолютно независим, то теперь человек из господина превращался всего лишь в одного из подданных *Js.t-jr.t*. В результате все большую роль начинают играть добрые и злые дела человека в его земной жизни, что в дальнейшем приведет к мысли о воздаянии.

Эти идеи всецело принадлежат к сфере представлений о мире *b3*, однако последний существует уже не в чистом виде, как это было в Старом царстве. Особенно явственно смешение разнородных элементов выражается в наличии на саркофагах с Текстами изобразительных «фризов предметов».

Цари Среднего царства сумели стабилизировать ситуацию в стране, так что времена старинного процветания, хотя и с иной окраской, снова возвратились в Египет. В области мировоззренческой это проявилось в исчезновении Текстов саркофагов. Вероятно, оно объясняется тем, что снова стало возможным создавать большие изобразительные композиции в гробницах, в богатейших из которых повторяются древние образцы оформления — мир-Двойник восстанавливает свои права. Немалую роль при этом играла, конечно, и ориентация на древность с ее величественными изобразительными памятниками.

Однако мир *b3*, разумеется, лишь отступил, но не исчез — в Египте однажды возникшие идеи не исчезали никогда. Это сказывается, например, в появлении в конце Среднего царства статуэток-ушебти. Поскольку ушебти служат «заместителями» умершего на царских работах того света, они имеют смысл только в том случае, если существует представление о загробном мире в масштабах государства, живущем по тем же законам, что и Египет. Это мир *bA*; в нем и функционируют ушебти, но сами они в силу своей изобразительной природы всецело принадлежат миру *kA* — смешение миров налицо, но оно воспринимается уже как естественное.

О серьезных изменениях свидетельствует и реинтерпретация жертвенной формулы, приведшая к появлению той ее редакции, в которой она будет существовать до конца египетской истории. Если раньше говорилось, что жертву приносят действующие равноправно царь и бог (обычно *Ipw* и/или *Js.t-jr.t*), то теперь этот параллелизм исчезает. Отныне формула утверждает, что царь приносит жертву богу, чтобы тот был милостив к человеку, на чье имя адресована формула. Царь, оставаясь подателем жертвы (разумеется, номинальным), уступает важнейшую функцию непосредственного обеспечения умершего божеству. Эта реинтерпретация едва ли проистекает из непонимания забытого смысла старой формулы: сама направленность изменения — перенос центра тяжести на связь, человека и богов — свидетельствует о том, что мы имеем дело с проявлением общего поворота культуры к трансцендентному объяснению мира. [233]

---

<sup>9</sup> Первые Тексты саркофагов появляются при VI дин. в мастабе *Mdw-nfr* в Балате [Valloggia, 1986-1, р. 74–78, 1986-2, рл. 62–63]. Поскольку в силу провинциальной специфики в ней практически отсутствуют изображения, связь появления Текстов саркофагов с их исчезновением налицо.



Тем не менее в часовнях Среднего царства сохраняется мир-Двойник староегипетской традиции. Решительный перелом наступает позднее в связи с серьезными изменениями в жизни страны. Необходимость изгнания гиксосов и особенно последующие завоевания в Азии породили совершенно новый дух общества. Одним из чрезвычайно важных следствий общего процесса перемен было изменение отношения к божеству. Если в Старом царстве царь был абсолютно недоступным для человека существом, которое нельзя было видеть, случайное прикосновение к которому было опасно и требовало ритуального искупления,<sup>10</sup> то теперь одной из важнейших его функций стала функция военачальника, непосредственного руководителя походов. Стоя во главе войска, царь не мог не приблизиться к своим подданным, ибо даже последний солдат мог видеть его в бою рядом с собой, причем не в божеском, а в самом земном облике, со всеми слабостями и чисто человеческой уязвимостью. Это несколько не снижало идею божественности царя, но существенно изменяло акценты, что само по себе немаловажно. К тому же во время военных походов, которые в первой половине Нового царства были почти непрерывными, царь подолгу находился за пределами страны, а возвращаясь назад, зачастую не доходил до своей священной столицы, Фив, предпочитая оставаться в Нижнем Египте. Таким образом, непосредственное управление страной совершалось хотя и по его приказам, но без физического его участия. Это также не наносило ущерба престижу царя, пока экономическая основа его власти не пошатнулась, но тем не менее вело к переносу центра тяжести в существовавшей картине мира. Прежде царь-бог как регулятор миропорядка в восприятии человека практически заменял собой весь пантеон, теперь же, ни в коей мере не утрачивая своей божественности, он частично передавал функции управления другим богам. Одновременно с этим значительная часть несметной военной добычи доставалась храмам, увеличивая их благосостояние и тем самым способствуя укреплению в массах авторитета соответствующих божеств, чему содействовала и целенаправленная политика жречества. В результате роль божества в жизни каждого египтянина чрезвычайно возросла. Это прекрасно проявляется, например, в широком распространении практики судебных оракулов: раньше такое непосредственное обращение человека к богу по сугубо бытовым поводам было немислимо. Наряду с возрастанием роли бога происходило и изменение отношения к нему — оно становилось более личным. В Новом царстве увеличивается социальная активность низов, впервые в изобилии появляются памятники их представителей. Низам [234] же, находящимся под гнетом хорошо продуманной системы эксплуатации, необходим бог с основной функцией защитника [см.: Gunn, 1916; Матье, 1926]. Бог-защитник нужен и воину, сражающемуся с варварами в чужих и враждебных землях; к нему же взывает в битве, когда приходится туго, и сам царь. Постепенно в сознании египтян идея бога приобретает новый аспект: бог-регулятор миропорядка обретает функции бога-заступника. Первому можно поклоняться и бояться его нечеловеческой мощи, со вторым возможно личное общение, его можно просить о чем-то для себя, надеясь на выполнение испрошенного.

Такое изменение места бога в земной жизни человека не могло не сказаться и на представлениях о потустороннем. Бога начинают изображать, он впервые выходит в мир-Двойник. Процесс это очень постепенный, растянутый на столетия. Первые изображения богов на стелах частных лиц относятся к концу Среднего царства, но сколько-нибудь значительной роли они не играют.<sup>11</sup> Расцвет начинается лишь в Новом царстве, причем не носит характера резкого перелома. При XVIII дин. изображения богов важны только в гробницах цариц, в вельможеских же гробницах, хотя количество их и возрастает, они все еще сочетаются с традиционными реалистическими сценами. В постамарнское время изображения богов и религиозные тексты начинают преобладать, возможно, как реакция

<sup>10</sup> Речь идет об известной надписи  $R^c(w)-wr(w)$  [Urk. I, S. 232; Nassan, 1932, pl. 18], рассказывающей о том, как царь  $Nfir-jr(j)-k3-r^c(w)$  должен был принести извинение (несомненно, ритуальное) человеку, которого случайно коснулся его жезл.

<sup>11</sup> В целом ряде случаев вообще не ясно, изображается ли поклонение самому богу или его статуе, что, разумеется, имеет принципиальное значение.

на идеи  $3h(j)-n(j)-jtn$ , и хотя некоторое количество старых сцен сохраняется, необратимая переориентация налицо.

События последующего времени закрепляют этот поворот. Египет перестает быть крупнейшей силой в своей ойкумене и становится игрушкой в руках последовательно сменяющих друг друга завоевателей. Правда, египетская идеология, согласно которой незаконного царя быть не может и, следовательно, любой коронованный в Египте пришелец является законным правителем и богом, сильно смягчала горечь унижения бывшего величия, но объективно это унижение существовало и серьезнейшим образом влияло на дух общества. В этой обстановке крен к трансцендентности совершенно естественен, и под знаком его проходит последнее тысячелетие египетской истории.

Как только в гробнице появились изображения богов, радикально изменилось положение человека в мире-Двойнике. Прежде Двойник жил в мире, где над ним не стояла никакая сила, теперь же рядом с ним обитает божество, и он, разумеется, оказывается в подчиненном положении. Рядом с богом человека можно было изобразить только в одном виде — во время молитвы, и сцены поклонения становятся в Позднее время (за исключением Саисского периода, ориентированного на старинные образцы) практически единственным элементом изобразительного оформления [235] гробниц.<sup>12</sup> Мир-Двойник в изначальном понимании, когда особую роль играла его независимость, исчезает. Все границы становятся крайне размытыми, представления разного происхождения перемешиваются и создают гетерогенную картину синкретического загробного мира, которая до сих пор остается непонятой в онтологическом отношении из-за того, что ее рассматривают в отрыве от описанного выше процесса предшествующего развития.

Одним из важнейших результатов перемен была четкая формулировка в 125 главе Книги мертвых дотоле туманных и неразработанных представлений о загробном суде и воздаянии. Отныне они выступают на передний план и играют огромную роль в египетском мировоззрении. Такое усиление этической составляющей религии имеет основу в изменениях в жизни общества, однако, с другой стороны, оно является следствием всей логики внутреннего развития идеи мира-Двойника. Ведь элементы представления о загробном суде имелись и в Текстах саркофагов, но независимость мира-Двойника не давала им развиваться, так как, предоставляя человеку другой вариант будущей жизни, она лишала суд неизбежности и, следовательно, какой бы то ни было этической ценности. Лишь размытие мира-Двойника и смешение его с миром  $b3$  превратило суд в важнейший элемент представлений об инобытии, ибо вследствие отсутствия альтернативы он стал неотвратим. Это великое достижение египетской мысли, нашедшее наиболее яркое выражение во второй истории демотического цикла о царевиче  $H(j)-m-w3s.t$  (Ch. II), ведущей прямо к евангельской притче о бедном Лазаре (Лук. 16:19–25) [см.: Gresmann, 1918], давало каждому, вне зависимости от его социального положения и возможности соорудить гробницу, надежду на воздаяние за добрые и злые дела, но одновременно оно означало гибель мира-Двойника. Мир  $b3$  предоставлял человеку теперь большие надежды, чем мир-Двойник, и это вело к его победе над своим давним соперником. Правда, переход к новому не обошелся без потерь — навсегда были утрачены старинные оптимизм и жизнерадостность, возможные только в мире-Двойнике, хозяин которого абсолютно независим от кого-либо. Маленький и уютный, совершенно свой мир-Двойник, где все было просто и ясно, соразмерно человеку, а потому спокойно и надежно, сменился на огромную загробную вселенную, населенную богами, которых нужно просить о милости, и демонами, с которыми необходимо бороться при помощи соответствующих заклинаний. В этой вселенной человек был мал и ничтожен, свое место в ней он мог найти только благодаря специальным путеводителям, каковыми являются Книга мертвых и многочисленные поздние «Книги» заупокойного [236] характера. Всеобъемлющей становится ненужная в мире-Двойнике магия, без которой человеку не справиться со злокозненными врагами. Засилье

---

<sup>12</sup> Птолемеяевская гробница  $P3-dj-js.t-jr.t$  (Πετοσίρις) в Туна эль-Гебель с настенными изображениями, восходящими к староегипетской традиции [Lefebvre, 1924], — памятник странный и уникальный.

магии ведет к преобладанию в поздней египетской религии бесконечно сложного, но совершенно формального благочестия, поражавшего античных путешественников своими масштабами и безжизненностью. К тому же размывание мира-Двойника оказало влияние и на отношение к смерти. В Старом царстве, где жизнь мира-Двойника фактически в неизменном виде продолжала земную жизнь, смерть не была трагедией; к ней относились спокойно и с достоинством. Поздний загробный мир качественно отличался от человеческого, был неуютен, загадочен, опасен, так что переход в него был серьезнейшим рубежом, а смерть превращалась в крушение всего привычного вокруг человека, была врагом, с которым нужно было бороться [см.: Zandee, 1960]. Это предопределяло трагизм позднего мировоззрения, не свойственный Старому царству.<sup>13</sup>

Однако было бы совершенно неверным полагать, что на поздних этапах мир-Двойник угасал бесследно; будучи подавляем миром *b3*, он в свою очередь влиял на него. Особенно хорошо это прослеживается на примере распространения изображений в гробнице — со временем они все больше приближаются к телу умершего. До конца V дин. они локализируются только в наземных помещениях, т. е. совершенно отделены от мира *b3*. С конца V дин, изображения появляются в погребальных камерах, но пока только на их стенах (кроме того, в склепах могут находиться и статуэтки). I Переходный период ознаменован появлением изображений («фризов предметов») на внутренних стенках саркофагов. В Среднем царстве впервые появляются антропоморфные саркофаги, которые позднее, начиная с Нового царства, становятся особенно распространенными; тем самым гроб превращается в изображение человека. Вместе с этим на смену «фризам предметов» приходят изображения богов, покрывающие наружные и внутренние поверхности саркофага. Теперь саркофаг представляет для умершего целый мир, ибо над ним распростерта изображенная на внутренней стороне крышки небесная богиня *Nwt*, рождающая солнце. Идея эта всецело принадлежит миру *b3*, но воплощение ее достигается средствами мира-Двойника.<sup>14</sup> Эта же эпоха дает и еще одно нововведение — Книга мертвых кладется в саркофаг рядом с мумией, так что изображения («виньетки» Книги мертвых) оказываются в непосредственной [237] близости от тела. Наконец, для римского времени характерны мумийные пелены с сюжетными росписями, изображающими умершего среди богов. Теперь изображения предельно приближены к мумии. Таким образом, изображения все глубже внедряются в мир *b3*, так что в конце концов не остается ни одной свободной от них области. Поэтому, хотя мир-Двойник как таковой и гибнет в Новом царстве, элементы его — изображения — пронизывают мир *b3* и создают пестрый и страшно запутанный загробный мир Позднего времени, столь разительно отличающийся от того, что мы обнаруживаем в более ранние периоды.

Такова в общих чертах трехтысячелетняя история представления о мире-Двойнике. Как мы видим, ее основные этапы совпадают с важнейшими вехами в истории египетского государства, а все развитие рассматриваемой концепции лежит в основном русле развития египетского мировоззрения и в значительной степени его определяет. Разумеется, это всего лишь краткий очерк, не претендующий на полноту и завершенность, однако он является первой попыткой посмотреть на мировоззрение Египта под новым углом зрения, выделить представление о мире-Двойнике на том этапе, когда оно выступает в чистом виде, и проследить его последующую эволюцию во взаимосвязи с другими группами представлений. Создание более полной картины — дело будущего, но несомненно, что оно невозможно без четкого разграничения египетских «гробничных миров», которое является одной из важнейших проблем, поднятых в настоящей работе, и одновременно методическим принципом предпринятого исследования.

<sup>13</sup> Речь идет только о представлениях об инобытии — в быту египтяне сохранили свою жизнерадостность и людьми мрачными не стали.

<sup>14</sup> В Старом царстве представление о саркофаге как о матери умершего, т. е. *Nwt*, зафиксировано дважды — в надписях *ḥn(j)-m-ḥr(w)* [Firth, Gunn, 1926-2, pl. 60-1, 2] и *ḥnt(j)-k3(j) / Jḥlj* [James, 1953, pl. 31]. Отличие от более поздней практики разительно: поскольку мир-Двойник и мир *b3* в начале VI дин. были еще разделены, эта идея могла быть выражена только словесно, но не изобразительно.

## ПРОБЛЕМА ДВОЙНИКА: УЧЕНЫЕ И ПОЭТЫ

Важнейшая задача, которую ставил перед собой в этом исследовании автор, — увидеть в сложных и запутанных египетских представлениях живого человека и попытаться понять основы его духовного мира. Отсюда интерес к психологии восприятия, к проблемам памяти и т. д. К сожалению, современная египтология уделяет всему этому минимальное внимание.

Ученые прошлого века, не скованные цепями специализации, были в своей работе гораздо гармоничнее, чем мы, и уж во всяком случае они не забывали, что конечным объектом любого исторического исследования является не памятник, сколь бы важен и интересен он ни был, а его создатель, живший тысячи лет назад. Они всегда пытались понять этого человека, перебросить через пропасть ушедшего времени мостик, связующий прошлое с настоящим. К сожалению, при тогдашней изученности памятников этот путь неизбежно вел к модернизациям, так что складывавшийся образ древнего египтянина отличался от европейца XIX века разве что тем, что этот гипотетический египтянин не носил галстука и постоянно восклицал: «Клянусь Амоном!». Здесь нет никакой насмешки — этим в равной мере, хотя и в разной форме, грешат и романы Г. Эберса на египетские сюжеты, и серьезные научные работы того времени. Но все же при всей наивности таких реконструкций духовного мира давно ушедших людей, они были далеко не бесполезными; если обратиться к нашей проблематике, достаточно вспомнить, что важнейшие наблюдения над природой *k3* были сделаны сто лет назад.

Стремительный рост числа источников, продолжающийся на протяжении всего XX века, привел к тому, что современный египтолог, и особенно египтолог, занимающийся вопросами мировоззрения, буквально [239] тонет в море памятников, которые он должен учесть, и зачастую просто не имеет возможности на минуту остановиться и посмотреть на занимающую его проблему со стороны. Даже обладая блестящей эрудицией, великолепным умением читать и интерпретировать тексты и прекрасным видением памятников, он обычно смотрит на проблему изнутри и нередко за деревьями не видит леса. Так складывается система ценностей египтологии, в которой техническим навыкам, ремеслу отдается все большее предпочтение по сравнению со свежестью взгляда и оригинальностью подхода. Этим египтология сохраняет свои традиции и защищает себя от дилетантизма, но одновременно она иссушает себя, поощряет увлечение мелочами и отодвигает человеческую личность как объект исследования на самый задний план.<sup>15</sup>

Положение усугубляется тем, что, подобно тому, как Древний Египет был изолирован от окружающего мира, так и египтология изолирует себя не только от смежных исторических дисциплин и естественных наук (в последнее время здесь происходят некоторые перемены к лучшему), но и от самой жизни. А ведь познание человека совершается постоянно, и методами не только научными.

Исследователи *k3*, не интересовавшиеся психологией, изучали главным образом лишь верхние, интерпретационные слои представления, не касаясь его эмоциональной основы. Между тем эти вопросы давным-давно являются объектом исследования писателей и поэтов. Действительно, воспоминание представляет собой одну из важнейших тем мировой литературы и едва ли не главную тему лирики. При этом образы, возникающие в памяти, описываются как ничуть не менее яркие и действительные, чем порождаемые сиюминутной реальностью. Это и понятно, так как речь идет о наиболее эмоционально окрашенных воспоминаниях, и эта окраска распространяется на весь ассоциативно связанный с ними комплекс событий, оживляя его. Если разница между настоящим и воспоминанием, сколь бы

---

<sup>15</sup> Ср. хотя бы очерки египетской истории Г. Дж. Брестеда [Breasted, 1905] и Э. Х. Гардинера [Gardiner, 1961], каждый из которых написан на высшем для своего времени уровне, — во втором человек практически исчез.



ярким оно ни было, осознается, никакой патологии нет; она начинается лишь в том случае, когда человек этой грани не осознает, и прошлое становится для него реальнее настоящего, когда он, что называется, живет воспоминанием.

Таким образом, объект исследования писателя-психолога по сути своей очень близок к нашему, отличаясь лишь исходным материалом. Поэтому именно поэты, каждый из которых является в первую очередь исследователем человеческого сознания, ничего не зная о существовании *k3*, подошли к пониманию его сущности гораздо ближе, чем египтологи-профессионалы. Не случайно именно поэт, а не ученый, первым выдвинул четко [240] сформулированное положение о необходимости учета в египтологии особенностей древнего сознания: «Очевидно, какой-то путь между древним египтянином и современным европейцем... добросовестно изучающим Египет, затерялся, — обломился мост, и надо его построить, если это возможно. И конечно, это возможно. Но не одним изучением памятников Египта, а отрешением от нашего обычного, сближением нашей впечатлительности с впечатлительностью народов первобытных». Эти слова, которые по существу являются формулировкой одного из важнейших принципов исследования мировоззрений древности, принадлежат поэту по судьбе и мировосприятию — К. Бальмонту. Затерявшиеся в его книжке «Край Озириса» [Бальмонт, 1914, с. 113] среди измышлений на тему Древнего Египта и попыток объяснить египетскую древность с позиций эстетики символизма, могущих вызвать у ученого лишь улыбку, они, разумеется, прошли мимо египтологов и никакого влияния на науку оказать не могли. И все же они были сказаны в те времена, когда подобные проблемы профессионалов вообще не интересовали. Зато поэзия XX века благодаря своей метафоричности и исчезновению всяческих «словно» и «как будто» смогла дать массу аналогий египетскому представлению о *k3*, иногда совпадающих с ним в деталях. Все они основаны на «овеществлении», «реализации» воспоминаний.

В 1917 г. Б. Пастернак в стихотворении со знаменательным названием «Заместительница» писал:

*Я живу с твоей карточкой, с той, что хохочет,  
У которой суставы в запястьях хрустят,  
Той, что пальцы ломает и бросить не хочет,  
У которой гостят и гостят и грустят.  
Что от треска колод, от бравады Рокочи,  
От стекляшек гостиной, от стекла и гостей  
По пианино в огне пробежится и вскочит  
От розеток, костяшек, и роз, и костей.  
Чтоб прическу ослабив, и чайный, и шалый  
Зачаженный бутон заколов за кушак,  
Провальсировать к славе, шутя полушалок  
Закусивши, как муку, и еле дыша.*

То, что фотография «хохочет», не является даже метафорой — смеется изображенная женщина и, следовательно, смеется и ее изображение. Однако уже следующая строка принципиально отлична, ибо треск суставов в фотографии никоим образом не закодирован, это информация, выходящая за пределы содержащегося в изображении, и, кстати, информация качественно отличная, имеющая не зрительное, а звуковое выражение. То же самое продолжается и дальше. Мы не знаем, в каком виде женщина изображена на фотографии, однако ясно, что она не может быть [241] показана одновременно ломающей пальцы, музицирующей, вальсирующей и поправляющей прическу — описание опять-таки превышает информацию, содержащуюся собственно в фотографии. Это информация об изображенном объекте, бессознательно хранящаяся в памяти воспринимающего изображение субъекта и извлекающаяся из памяти по пути ассоциативных связей при восприятии фотографии. Иными словами, в стихотворении вообще нет описания фотографии (за исключением разве что первой строчки — «хохочет», вероятно, действительно соответствует тому, что изображено) — это воспоминание об изображенной женщине,



живущей в памяти героя. Разумеется, для читателя и для самого Пастернака это лишь метафора, но она очень точно соответствует тому, что египтяне принимали за действительность, и прекрасно иллюстрирует сложнейшую часть представления о Двойнике — относительность его связи с изображением. Как у египтян Двойник связан с изображением и описывается через него, не будучи ему равным, так и здесь двойник-воспоминание шире фотографии, но описывается как сама фотография. В области эмоциональной между египтянами и нами здесь можно поставить знак равенства; все различия относятся к осмыслению — египтяне всецело полагаются на эмоции и все дальнейшие построения ведут с позиции абсолютного к ним доверия, мы же сразу отделяем эмоциональное от реального. Подобное препарирование стихов едва ли прибавляет что-то к их пониманию — скорее оно может убить всякую поэзию, — но приведенные строки Пастернака настолько хорошо иллюстрируют некоторые важнейшие положения этой работы, что автор не мог пройти мимо них.

Каждый читатель в соответствии со своими литературными пристрастиями может найти массу сходных примеров, мы же обратимся еще лишь к одному случаю того, как писатель-психолог может приблизиться к давно умершему и незнакомому ему древнему представлению. Это философский роман Ст. Лема «Солярис», в котором предпринята попытка изобразить материализацию образов, содержащихся в памяти человека. Для установления контакта с экипажем станции, находящейся на планете Солярис, мыслящий Океан, единственный обитатель планеты, материализует образы, хранящиеся в памяти людей, и эти материализовавшиеся существа начинают на станции свою самостоятельную, независимую от воли тех, кто их породил, и отнюдь не призрачную жизнь. Так на станции Солярис появляются двойники или, как их называют, «гости». Один из героев романа дает такое определение «гостей»: «Это не человек и не копия определенного человека, а лишь материализованные проекции того, что относительно данного человека содержит наш мозг». Едва ли Лем знал что-нибудь о египетском представлении и уж во всяком случае не от него он отталкивался, когда писал свою книгу, но тем не менее это определение «гостей» может служить великолепным определением египетского [242] Двойника. Совпадает даже то, что Двойник повторяет «оригинал» не совсем буквально — образ памяти неизбежно отличается от реальности в силу специфики отражения действительности человеческим сознанием. Особенно хорошо это отличие проиллюстрировано в фильме А.А. Тарковского «Солярис», являющемся самостоятельными вариациями на тему «Соляриса» Лема — Океан создает для героя фильма мир, живущий в его памяти, но создает его приблизительно, с искажениями, как это происходило и с миром-Двойником египтян. Более того, этот мир оказывается локальным мирком, сводящимся к дому героя и его окрестностям, за пределами которого нет ничего — поразительное совпадение с египетским представлением.

Закончим на этом наш небольшой этюд, который при желании можно было бы расширить до размеров самостоятельного исследования. Его присутствие в сугубо египтологической работе может показаться неуместным, но автор сознательно идет на это, ибо он хорошо иллюстрирует то положение, что в изучении древнего мировоззрения наравне со строгим анализом памятников необходим учет специфики человеческого восприятия, а также подтверждает высказанное ранее утверждение о сходстве бессознательных, эмоциональных составляющих древнего и современного сознания. Основанная на универсальности человеческой психики близость давно умерших представлений и образов современной литературы и искусства не только приближает нас к древнему египтянину, но и позволяет нам лучше понять самих себя — а ведь в конце концов именно ради этого и стоит заниматься историей.

## [243] ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представление о *k3* — тема таких масштабов, что бессмысленно было бы надеяться раскрыть ее в рамках одной, пусть даже и весьма обширной работы; собственно говоря, это проблема вообще недоступная одному отдельно взятому человеку, ибо разносторонность и комплексность ее столь велики, что требуют не только огромных знаний во всех областях египтологии, которыми в наше время специализации не может уже обладать даже самый блестящий ученый, но и несовместимых в одном исследователе личностных характеристик — разных научных темпераментов, разных интересов, разных взглядов, принадлежности к разным культурным традициям и, наконец, поскольку речь идет об изучении представлений о человеке, — разных характеров, разных убеждений, разных жизненных позиций. Короче, проблема *k3* как целое доступна только работающему по скоординированной программе коллективу, взгляды членов которого могут расходиться по многим частным вопросам. Пока такого коллектива нет, всякое исследование неизбежно будет фрагментарным и незаконченным.

Такова и настоящая работа. Автор избрал один из важнейших аспектов *k3*, лучше всего документированный староегипетскими памятниками — связь *k3* с изображениями. Но даже и этот единственный аспект невозможно раскрыть полностью — ведь источником здесь может служить практически каждый египетский памятник. Это привело к построению работы по принципу связанных между собой общей темой и логикой очерков, каждый из которых на полноту не претендует, но в сочетании с остальными позволяет увидеть главное в избранной проблематике. Этот путь далеко не идеален, но он по крайней мере позволяет соединить подробное рассмотрение деталей с относительной широтой взгляда. Очень многое осталось несказанным, ряд вопросов, к которым мы подходили вплотную, был намечен буквально в нескольких словах, но важнейшую свою задачу автор видел в том, чтобы найти новый подход к старой проблеме и он смеет надеяться, что в общем эта задача решена. [244]

Теперь, вопреки традиции, требующей, чтобы заключение было посвящено прежде всего подведению итогов проделанного исследования, попытаемся обратиться к тем принципиальным проблемам, которые нами совсем не были затронуты, но путь к пониманию которых работа может облегчить.

У читателя, имеющего хотя бы минимальное представление о Древнем Египте, несомненно должно было сложиться впечатление, что предложенная картина представления о *k3* является не только неполной, но и слишком рациональной, последовательной, искусственно сконструированной — уже хотя бы потому, что ничего подобного мы не находим ни у одного другого народа древности. Автор с этим всецело согласен — за исключением того, что это искусственное построение было создано не им, а самими египтянами.

Множественность современных теорий *k3* объясняется противоречивостью самого древнего представления, разные стороны которого никак не согласуются друг с другом. Ко времени Старого царства, когда мы впервые можем реконструировать представление о *k3*, в нем слились очень разные по сути своей элементы. Можно выделить две основные составляющие, в равной мере определяющие специфику *k3* на интересующем нас хронологическом срезе. Одна из них была подробно рассмотрена выше. Обращаясь к вопросу «*k3* и изображение», мы раскрывали значение *k3* как субъекта вечной жизни. Это его внешний по отношению к человеку аспект, ибо он функционирует здесь как совершенно самостоятельное и независимое от своего «оригинала» существо. Однако ничуть не менее важен и внутренний аспект *k3*, особое внимание которому уделяли А. Эрман и его последователи. *K3* является основой бытия человека, без которой он просто не существует, организатором мыслительных и физиологических процессов, гарантом как психической, так и телесной активности. Без четкого разделения двух указанных составляющих, тесно переплетенных друг с другом, никакое корректное исследование *k3* невозможно, и именно невнимательностью к их разнородности в первую очередь объясняется неудовлетворительность

всех существующих теорий. Если же мы будем строго проводить такое разделение, то очень многие вопросы, прежде всего касающиеся начальных этапов развития представлений о *k3*, станут гораздо более понятными.

Появление изображений в гробницах I дин. служит индикатором возникновения представления об «изобразительном *k3*», что же касается более раннего времени, то никаких надежных доказательств его существования мы не находим. Если основываться только на использованных в настоящей книге материалах, может даже сложиться впечатление, что категория *k3* и круг связанных с ней представлений действительно имеют относительно позднее происхождение и возникают в связи с усложнением [245] жизни общества, живущего в условиях быстро развивающейся государственности. Однако мгновенное (в исторических масштабах) возникновение столь основополагающей концепции невозможно; это априорное заявление подтверждается существованием древнего корня \**k3* с широким спектром значений множественности и умножения, который должен восходить по крайней мере к V тыс. до н. э. К тому же тот факт, что изображение не создает *k3*, а только его фиксирует, доказывает, что представление о *k3* могло существовать задолго до появления гробничных изображений.

И это неудивительно. Представление о «неизобразительном *k3*» могло и должно быть гораздо более ранним, чем идея «изобразительного *k3*». Мысль о том, что существует нечто, обеспечивающее жизненные функции человека, совершенно естественна и возникает во всех краях земли в глубочайшей первобытной древности. Это «нечто» для того, чтобы выполнять свою задачу управления человеком, должно быть противопоставлено ему по самой своей сути и в то же время находиться с ним в теснейшей связи. Именно таков «неизобразительный *k3*», насколько мы можем его себе представить.

Древнее сознание, вообще склонное к персонификациям, легко превращает управляющее человеком «нечто» в существо (здесь особенно сказывается его чрезвычайно личностный характер). Очень естественно, что в этой роли может выступать плацента, которая, с одной стороны, является частью человека, но, с другой стороны, существует отдельно от него. Этнографически это засвидетельствовано в Центральной Африке у народа баганда: хранившиеся в специальном «реликварии» плацента и пуповина царя считались обеспечивающими его жизнь, а после его смерти становились объектом культа. Еще в начале века Э.М. Блэкмен предположил, что подобное представление существовало и в додинастическом Египте, и вплотную подошел к пониманию связи *k3* царя и его плаценты [Blackman, 1916-1; 1916-2]. Позднее его идею развил Г. Фрэнкфорт [Frankfort, 1948-1 = 1978, p. 69–78], но, к сожалению, она так и остается в разряде гипотез. Между тем надежные подтверждения ее существуют, так что, по-видимому, изначально *k3* действительно мыслился как плацента, то есть как близнец человека, рождающийся вместе с ним и затем обеспечивающий его жизнедеятельность (ср. египетскую практику определения жизнеспособности младенца по его реакции на питье, изготовленное из его плаценты и молока [Deines et al., 1958, S. 291]).

Поскольку мышление первобытного человека всецело мифологично, следует полагать, что и древнейший «неизобразительный *k3*» был включен в общую мифологическую картину мира. Косвенным подтверждением этого может служить то, что *b3*, представление о котором в основном должно было сложиться в глубокой древности, и в династические времена [246] всегда находился в достаточно очевидном мифологическом контексте. В этом состоит коренное отличие «*k3* неизобразительного» от «изобразительного *k3*» Старого царства, который, как мы могли убедиться, абсолютно немифологичен и внемифологичен. Как мог произойти переход от древнейшего *k3* к совершенно непохожему на него более позднему Двойнику, мы поймем, только рассматривая эти представления не изолированно, как это делается обычно, а в контексте всей идеологии Старого царства и, в первую очередь, царской идеологии.

Возникновение единого централизованного государства оказалось переломным моментом в развитии египетского мировоззрения [Большаков, 1993-1]. Прежде всего,

своеобразно трансформировалась идея божественности царя, восходящая, вероятно, к общеафриканскому культурному субстрату. Подавление всех негосударственных структур мощной бюрократией привело в Старом царстве к высочайшей в истории человечества концентрации власти в руках царя. При этом, в силу изолированности Египта от окружающего мира, власть над ним (с внутренней точки зрения) автоматически превращалась во власть над всем миром (причем отнюдь не в теории, а вполне реально — с другим миром кроме нильской долины египтянин практически не сталкивался). В результате царь занимает совершенно особенное место в картине мира (см., например: [Posener, 1955; Goedicke, 1960; Barta, 1975]).

Происходит не просто обожествление верховного правителя, которое встречается повсеместно, — царь оказывается единственным на земле существом, которое в силу своей божественной природы может общаться с богами, приносить им жертвы, и только невозможность одновременно находиться во всех храмах страны заставляет передоверять совершение культа жречеству. Поскольку мироздание в египетском представлении находится в шатком равновесии на грани хаоса и, будучи предоставленным себе, оно неизбежно к нему скатывается, а мировая гармония *mꜣt* поддерживается принесением жертв, царь становится той ключевой фигурой, от которой зависит само существование мира (см., например, Puz. 265c, 1775b). По сути дела, его роль в мироздании превосходит роль большинства богов, ибо именно и только он удерживает вселенную от катастрофы.

Превращение царя в бога и отделение его от людей должно было сопровождаться столь же значительными, но противоположно направленными изменениями в объяснении места человека в мире. В рамках этой тенденции человек должен был лишиться всякой связи с богами, со сверхъестественным мифическим миром. Так и происходило на самом деле: до начала Среднего царства принесение жертвы богу человеком от своего имени было невозможным; в Среднем царстве мы знаем только два упоминания такого жертвоприношения, причем оба в литературных текстах, описывающих чрезвычайные события. В «Повести Z3-nh.t» это [247] происходит в чужой стране (pBerlin 3022, 156–173), а в «Сказке о потерпевшем кораблекрушение» — на необитаемом острове (pHermitage □1115, 55), т. е. вне Египта, вне единственно возможного мирового порядка, где египетская система социальных ролей не действует и где человек просто вынужден действовать самостоятельно.

Такое превращение человека в существо, лишенное связи с богами, должно было всячески поддерживаться высшей властью, ибо оно усиливало ее дистанцированность от масс, однако доведению этого процесса до логического завершения — полной приземленности человека — мешало то обстоятельство, что как бы ни была секуляризована земная жизнь, существовали представления о фантастической вечной жизни, в которой — в силу самой ее природы — человек оказывался в непосредственном контакте со сверхъестественным. Поскольку представления о загробной жизни занимают одно из центральных мест в культуре, они отличаются исключительной стабильностью и не поддаются модификациям, которые могут либо вести к распаду всей культуры, либо сами оказываются нестойкими (как, например, во времена *3h(.j)-n(j)-jtn*). Однако в Старом царстве удалось найти идеальный заменитель изначальным представлениям о загробной жизни и тем самым абсолютизировать отрешение человека от богов. Толчок этому, вероятно, дала специфика египетского искусства.

Развитие иероглифической системы письма повело к тому, что уже в эпоху раннего государства сложилась мощная художественная традиция, впервые в мировой истории позволившая изображать человека довольно близко к реальности (о связи иероглифики и изобразительности см., например: [Wolf, 1957, S. 95–97, 203; Smith, 1958, p. 4; Müller, 1959, S. 7, 15; 1970, S. 111; Fischer, 1986]). Поскольку древнейший *kꜣ* есть близнец человека, а изображение порождает у смотрящего образ изображенного и тем самым также создает его «близнеца», было более чем естественно связать *kꜣ* с изображением. При этом изображение-Двойник может гарантировать будущую жизнь гораздо надежнее, чем близнец-плацента, ибо



его можно выполнять в вечном материале — камне, и умножать до бесконечности. Открытие это потрясло египтян и положило начало той линии развития, которая привела к рассматривавшемуся выше представлению, в значительной мере определившему основные черты культуры династического Египта. Центр тяжести в обеспечении бессмертия был перенесен на изображения.

Так возникло представление о мире-Двойнике, всецело основанное на изображениях и возможное только потому, что наличие художественной школы и больших материальных ресурсов позволяло изготавливать их в огромных количествах.

Как только появилась мысль о неразрывной связи *k3* и изображения, стало возможным пересмотреть основные идеологические концепции. При помощи изображений для Двойника можно было создавать целый мир, [248] в основном повторяющий мир земной, представляющий собой перенесенное в бесконечность и в деталях улучшенное продолжение земной жизни. В нем Двойник, разумеется, оставался отделенным от богов, как был отделен от них человек в своей жизни, однако это не оказывалось катастрофой. Поскольку мир-Двойник, в отличие от загробных миров других культур, предназначался только для своего хозяина и не был связан с другими аналогичными мирками, в нем хозяин становился центральной фигурой, вокруг которой этот мир вращался и для которой он единственно и существовал. Человек получал в вечное владение целый мир, причем в масштабах этого мира его власть была абсолютна, тогда как никакой власти над ним самим — ни человеческой, ни царской, ни божьей — не было. Разумеется, такое сочетание полной обеспеченности и абсолютной независимости более чем компенсировало отсутствие связи с богами.

Итак, мир-Двойник послужил замечательной заменой сверхъестественной загробной жизни, и его конструирование позволило окончательно отделить человека от царя и богов, не подорвав при этом самых устоев культуры. К тому же оно не только удовлетворяло стремление каждого отдельного человека к идеальной вечной жизни, но и было в высшей степени благотворно для общества в целом. Этот мир можно было создавать только имея значительные средства, а так как в египетском обществе, основанном на всеобъемлющей системе должностей, только служба могла дать человеку богатство, стремление к бессмертию в мире-Двойнике было сильнейшим стимулом к добросовестной службе и тем самым — прекрасным стабилизатором государства.

Появление «изобразительного *k3*», конечно, не отменило и не могло отменить «*k3* неизобразительного»: он по-прежнему выполнял функции управления жизнедеятельностью человека, но в силу специфики староегипетских памятников его роль остается практически скрытой от нас. Сохранились лишь незначительные намеки, выявленные Блэкменом и Фрэнкфортом, причем заметны они преимущественно в представлениях о царе, для которых характерна консервация архаичных элементов. Единственный, пожалуй, но зато очень важный реликт представлений о плаценте в мире изображений частных лиц — вечная молодость Двойника, которую нельзя объяснить, не учитывая представлений о «неизобразительном *k3*». Плацента рождается как близнец человека, то есть как ребенок, но человек меняется, а она остается прежней, сохраняет свой «детский» облик; когда *k3* оказался связанным с изображениями, мысль о вечной молодости и неизменности Двойника была перенесена и на них.

Представление об «изобразительном *k3*» оттеснило в Старом царстве на задний план и концепцию *b3*, который на памятниках частных лиц до конца этого периода не встречается. Скорее всего, и здесь не было никакого намеренного запрета: мир-Двойник настолько хорошо заменял загробный мир *b3*, что последний просто утратил значение. [249]

Итак, подведем некоторые итоги. Как правило, под государственной идеологией понимают идеологию царскую, ибо только она непосредственно связана с обоснованием государства и власти. Теперь, когда в представлении о *k3* частного лица мы видим искусственную конструкцию, заменитель, компенсирующий намеренное отделение человека от сверхъестественного с целью абсолютизации божественности царя, становится понятным, что оно является оборотной стороной царской идеологии и, соответственно, частью идеологии государственной.



То, что мир-Двойник был именно искусственной конструкцией, подтверждают три обстоятельства. Во-первых, гробницу могли сооружать только очень немногие и, стало быть, большинство «изобразительного *k3*» не имело. Представление, лишаящее подавляющее большинство населения вечной жизни, естественным образом возникнуть не может, а значит, то, с чем мы имели дело до сих пор, — лишь теория, специально разработанная для верхушки, тогда как у низших слоев должны были существовать какие-то свои взгляды, несомненно, пришедшие из первобытности. Во-вторых, всякая концепция загробной жизни представляет собой борьбу со смертью, тогда как мир-Двойник хотя и исполняет функции загробного, по сути своей таковым не является и к смерти отношения не имеет. Это также не может быть естественно развившимся представлением, тогда как предположение о мире-Двойнике как заместителе истонного загробного мира сразу же ставит все на свои места. В-третьих, после гибели Старого царства, когда экономическая ситуация сделала сооружение больших гробниц с изображениями невозможным, роль представлений о *k3* уменьшилась, а на передний план вышел мир *b3*, описываемый Текстами саркофагов. Невозможно представить себе столь крутой поворот, если только это не был возврат от искусственной идеологии к естественному мировоззрению.

Внедрение концепции «изобразительного *k3*» создало в самом сердце египетского мировоззрения практически немифологизированную область — явление, с которым в древнейшей истории мы больше нигде не встретимся. При этом, правда, дело обстоит гораздо сложнее, чем описывалось здесь. Мир-Двойник действительно предельно реалистичен в смысле копирования действительности, однако многое, выглядящее в нем совершенно обыденно, имеет и второй, символический аспект. Например, закляние жертвенных животных направлено в мире-Двойнике на выполнение чисто практической задачи — обеспечение хозяина едой, производство тех самых кусков мяса, что перечисляются в списке жертв, — меню для вечности. Однако наряду с этим закляние символизирует победу над воплощающимися в животном злыми силами (см. литературу: [Altenmüller, 1975-1, Anm. 12]). Точно так же возлияние должно утолять жажду хозяина, но на уникальном жертвеннике *Stw* (CG 1330) [250] [Borchardt, 1937, Bl. 5; Mostafa, 1982, Taf. 13] отмечены уровни воды, имитирующие высоту Нила в разные сезоны. Тем самым возлияние оказывается связанным с представлениями о природе разливов Нила, имеющими сугубо мифологический характер. Эти идеи, противоречащие концепции мира-Двойника, явно пришли из времен, предшествовавших ее появлению, были ею вытеснены и проявлялись только в виде намеков, что означает их относительную неважность. Вместе с тем их живучесть и возрождение в последующие эпохи свидетельствуют об их истонном характере.

Таким образом, несомненная немифологичность мира-Двойника еще ни в коем случае не говорит о демифологизации сознания египтянина в целом — просто мир-Двойник и мифический мир сосуществовали почти не соприкасаясь. Тем не менее сама возможность более или менее сознательного создания важнейшей идеологической концепции на столь раннем этапе в высшей степени примечательна.

Все сказанное — это, разумеется, даже не схема, а очень предварительные наброски, и потребуются еще большая и сложная работа, чтобы поднять понимание проблематики «неизобразительного *k3*» хотя бы до достигнутого здесь уровня понимания «*k3* изобразительного» (не говоря уже о совершенно особой теории царского *k3*). В этих набросках очень многое неточно и пока что умозрительно, и если автор позволяет себе изложить их, то лишь потому, что они все-таки объясняют его позицию по не затронутым в книге вопросам, имеющим принципиальное значение.

## [251] БИБЛИОГРАФИЯ

### **Акишев, Кушаев, 1963**

*Акишев К. А., Кушаев Г. А.* Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата, 1963.

### **Артамонов, 1966**

*Артамонов М. И.* Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Прага–Ленинград, 1966.

### **Баллод, 1917**

*Баллов Ф. В.* Реализм и идеализация в египетском искусстве как результат представлений о потустороннем бытии // Сборник в честь проф. В. К. Мальмберга. М., 1917. С. 57–68.

### **Бальмонт, 1914**

*Бальмонт К. [Д.].* Край Озириса. М., 1914.

### **Берлев, 1972-1**

*Берлев О. Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972.

### **Берлев, 1972-2**

См. [Berlev, 1972-2].

### **Берлев, 1978**

*Берлев О. Д.* Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М., 1978.

### **Берлев, 1979**

*Берлев О. Д.* «Золотое имя» египетского царя // Ж.-Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. М., 1979. С. 41–59.

### **Берлев, 1980**

*Берлев О. Д.* Новое о царе Усркерэ (VI династия) // Древний Восток 2. М., 1980. С. 56–63.

### **Богословский, 1983**

*Богословский Е. С.* Древнеегипетские мастера. М., 1983.

### **Богословский, 1985**

*Богословский Е. С.* Древнеегипетские мастера: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Л., 1985.

### **Большаков, 1982**

*Большаков А. О.* Из истории египетской идеологии Старого царства // ВДИ 161. 1982. № 2. С. 97–101.

### **Большаков, 1983-1**

*Большаков А. О.* Сцена драки лодочников в староегипетских гробничных изображениях // СЭ. 1983. №3. С. 105–112. [252]

### **Большаков, 1983-2**

*Большаков А. О.* Фрагмент староегипетского рельефа № 18233. СГЭ 48, 1983. С. 37–39.

### **Большаков, 1984**

*Большаков А. О.* Рец. на кн.: *El-Fikey S. A.* The Tomb of the Vizier Re-Wer at Saqqara // ВДИ 170. 1984. №3. С. 155–157.

### **Большаков, 1985-1**

*Большаков А. О.* Роль изображений в мировоззрении египтян эпохи Старого царства: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1985.

### **Большаков, 1985-2**

*Большаков А. О.* О диалогизме «Спора Человека и Ба» // Культурное наследие Востока. Л., 1985. С. 17–29.

### **Большаков, 1985-3**

*Большаков А. О.* Староегипетская гробница как комплекс // ПППИКНВ 18/1.1985.

С. 97–103.

**Большаков, 1985-4**

*Большаков А. О.* Герман Юнкер и его «Гиза». Проблемы методики // ВДИ 174. 1985. №3. С. 170–175.

**Большаков, 1986-1**

*Большаков А. О.* Системный анализ староегипетских гробничных комплексов // ВДИ 177. 1986. № 2. С. 98–137.

**Большаков, 1986-2**

*Большаков А. О.* Фрагмент староегипетской плитки для умащений // СГЭ 51. 1986. С. 46–48.

**Большаков, 1986-3**

*Большаков А. О.* Рец. на кн.: *Hodjash S., Berlev O.* The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow // ВДИ 176. 1986. № 1. С. 159–162.

**Большаков, 1987-1**

*Большаков А. О.* Представление о Двойнике в Египте Старого царства // ВДИ 181. 1987. № 2. С. 3–36.

**Большаков, 1987-2**

*Большаков А. О.* Староегипетский портрет и староегипетское мировоззрение // ПППИКНВ 21/1. 1987. С. 66–70.

**Большаков, 1993-1**

*Большаков А. О.* О специфике государства и идеологии в Египте Старого царства // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского (14.11.1908–15.X.1990). Краткое содержание докладов. СПб., 1993. С. 5–8.

**Большаков, 1993-2**

См. [Bolshakov, 1993-2].

**Большаков, 1994-1**

*Большаков А. О.* Стоит ли искать гробницы египетских царевичей, ставших царями? // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского (14.П.1908–15.X.1990). Тезисы докладов. СПб., 1994. С. 12–15.

**Большаков, 1994-2**

См. [Bolshakov, 1994-2].

**Большаков, Сущевский, 1991**

*Большаков А. О., Сущевский А. Г.* Герой и общество в древнем Египте // ВДИ 198. 1991. №3. С. 3–27. [253]

**Гуревич, 1972**

*Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.

**Древнее искусство, 1974**

Древнее искусство. Памятники палеолита, неолита, бронзового и железного веков на территории Советского Союза. Собрание Государственного Эрмитажа. Л., 1974.

**Жинкин, 1928**

*Жинкин Н. И.* Портретные формы // Искусство портрета. С. 7–52.

**Зданович, Хабдулина, 1987**

*Зданович Г. Б., Хабдулина М. К.* Курган Темир // Ранний железный век и Средневековье урало-иртышского междуречья. Челябинск, 1987. С. 45–65.

**Иванов, 1979**

*Иванов Вяч. Вс.* Нейросемиотика устной речи и функциональная асимметрия мозга // УЗТГУ 481: Семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика II. 1979. С. 121–142.

**Исмагилов, 1992**

*Исмагилов Р. Б.* Об одном сакском обряде // Киммерийцы и скифы: Тезисы докладов. Мелитополь, 1992. С. 34–35.

**Каир, 1969**

Каир. Городу 1000 лет. Лейпциг, 1969.

**Клочков, 1983**

*Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.

**Коростовцев, 1976**

*Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. М., 1976.

**Ламонт, 1984**

*Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. 2-е изд. М., 1984.

**Ланда, Лапис, 1974**

*Ланда Н. Б., Лапис И. А.* Памятники искусства Древнего Египта в Эрмитаже. Л., 1974.

**Лапис, Матье, 1969**

*Лапис И. А., Матье М. Э.* Древнеегипетская скульптура в собрании Государственного Эрмитажа. М., 1969.

**Лившиц, 1966**

*Лившиц И. Г.* Фрагмент саркофага из Ахмима // ЭВ 17. 1966. С. 6–17.

**Лившиц, 1979**

Сказки и повести Древнего Египта / Перевод и комментарий И. Г. Лившица. Л., 1979.

**Лукас, 1958**

*Лукас А.* Материалы и ремесленные производства Древнего Египта. М., 1958.

**Матье, 1926**

*Матье М. Э.* Религия египетских бедняков // Религия и общество. Л., 1926. С. 29–40.

**Матье, 1930**

*Матье М. Э.* Формула *t gpk* // ЗКВ 4. 1930. С. 33–49.

**Матье, 1941**

*Матье М. Э.* Искусство Среднего царства (История искусств Древнего Востока I. Древний Египет 2). Л., 1941. [254]

**Матье, 1947-1**

*Матье М. Э.* Тексты пирамид — заупокойный ритуал // ВДИ 22. 1947 № 4. С. 30–56.

**Матье, 1947-2**

*Матье М. Э.* Роль личности художника в искусстве Древнего Египта // ТОВЭ4. 1947. С. 5–99.

**Матье, 1956**

*Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.

**Матье, 1958-1**

*Матье М. Э.* Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // ВИРА 5. 1958. С. 344–362.

**Матье, 1958-2**

*Матье М. Э.* К проблеме изучения Текстов пирамид // ВДИ 66. 1958. № 4. С. 14–35.

**Матье, 1961**

*Матье М. Э.* Искусство Древнего Египта. Л.—М., 1961.

**Микеланджело, 1964**

Микеланджело. Жизнь. Творчество / Сост. Гращенко В. Н. М., 1964.

**Милитарев, 1983**

*Милитарев А. Ю.* Об одном общеафриканском земельном термине (новые лингвистические данные о происхождении земледелия) // ВДИ 166. 1983. № 4. С. 97–106.

**Немецкие экспрессионисты, 1981**

Немецкие экспрессионисты (из собраний ФРГ). Дуйсбург, 1981.

**Оппенхейм, 1980**

*Оппенхейм А. Л.* Древняя Месопотамия. М., 1980.

**Ортис, 1993**

<Ортис Дж.> Коллекция Джорджа Ортиса, Древности от Ура до Византии. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, 17 февраля — 11 апреля 1993 г.,

Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, Москва, 5 мая — 27 июня 1993 г. Берн, 1993.

**Павлова, 1984**

*Павлова О. И.* Амон Фиванский. Ранняя история культа (V–XVII династий). М., 1984.

**Перепелкин, 1966**

*Перепелкин Ю. Я.* Частная собственность в представлении египтян Старого царства. М., 1966 (ПС 16).

**Перепелкин, 1979**

*Перепелкин Ю. Я.* Кэйе и Семнех-ке-ре. К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М., 1979.

**Перепелкин, 1988-1**

*Перепелкин Ю. Я.* Хозяйство староегипетских вельмож. М., 1988.

**Перепелкин, 1988-2**

*Перепелкин Ю. Я.* Древний Египет // История Древнего Востока 1/2. Передняя Азия, Египет. М., 1984. С. 295–572.

**Петровский, 1978**

*Петровский Н. С.* Звуковые знаки египетского письма как система. М., 1978.

**Пустовалов, Рассмакин, 1990**

*Пустовалов С. Ж., Рассмакин Ю. Я.* О реконструкции религиозных представлений в эпоху средней бронзы в Северном Причерноморье // Тезисы [255] докладов всесоюзного семинара «Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности». Запорожье, 1990. С. 78–84.

**Сеченов, 1947**

*Сеченов И. М.* Избранные философские и психологические произведения. М., 1947.

**Снегирев, 1930**

*Снегирев И. Л.* Магический жест «ка» и названия «душа» и «бык» в древнеегипетском // ДАН. 1930. С. 45–50.

**Стеблин-Каменский, 1971**

*Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Л., 1971.

**Стеблин-Каменский, 1976**

*Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976.

**Стеблин-Каменский, 1984**

*Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.

**Тарабукин, 1928**

*Тарабукин Н.М.* Портрет как проблема стиля // Искусство портрета. С. 159–193.

**Шапошников, 1928**

*Шапошников Б. В.* Портрет и его оригинал // Искусство портрета. С. 76–85.

**Abu-Bakr, 1953**

*Abu-Bakr A. M.* Excavations at Giza 1949–1950. Cairo, 1953.

**Aldred, 1978**

*Aldred C.* Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewelry of the Dynastic Period. New York, 1978.

**Aldred, 1980**

*Aldred C.* Egyptian Art in the Days of the Pharaohs. New York–Toronto, 1980.

**Allen, 1994**

*Allen J. P.* Reading a Pyramid // HomLeclant I. P. 5–28.

**Altenmüller, 1971**

*Altenmüller H.* Eine Neue Deutung der Zeremonie des 'IN'IT RD // JEA 57. 1971. P. 146-153.

**Altenmüller, 1975-1**

*Altenmüller H.* Apotropaikon // LÄ I. 1975. S. 355-358.

**Altenmüller, 1975-2**



- Altenmüller H.* Denkmal Memphitischer Theologie // LÄ I. 1975. S. 1065–1069.
- Altenmüller, 1976**  
*Altenmüller H.* Grab und Totenreich der alten Ägypter. Hamburg, 1976.
- Altenmüller, 1980**  
*Altenmüller H.* KönigspLestik // LÄ III. 1980. S. 557–610.
- Amèlineau, 1899**  
*Amèlineau E.* Les nouvelles fouilles d'Abydos 1895–1896. Paris, 1899.
- Anthes, 1941**  
*Anthes R.* Werkverfahren ägyptischer Bildhauer // MDAIK 10. 1941. S. 79–121.
- Anthes, 1961**  
*Anthes R.* Das Sonnenauge in den Pyramidentexten // ZÄS 86. 1961. S. 1–21.
- Assmann, 1975**  
*Assmann J.* Ägyptische Hymnen und Gebete. Zürich–München, 1975. [256]
- Badawy, 1978**  
*Badawy A.* The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of Ankhmahor at Saqqara. Berkeley—Los Angeles—London, 1978.
- Baines, 1991**  
*Baines J.* Society, Morality and Religious Practice // Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice. London, 1991. P. 123–200.
- Baines, Malek, 1980**  
*Baines J., Málek J.* WeltatLAS der alten Kulturen. Ägypten: Geschichte, Kunst, Lebensformen. München, 1980.
- Bakir, 1952**  
*Bakir A. M.* SLavery in Pharaonic Egypt. Le Caire, 1952.
- Barsanti, 1900**  
*Barsanti A.* Le mastaba de Samnofir // ASAE 1. 1900. P. 150–160.
- Barta, 1968**  
*Barta W.* Aufbau und Bedeutung der ägyptischen Opferformel. Glückstadt, 1968 (ÄF 24).
- Barta, 1975**  
*Barta W.* Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches. München—Berlin, 1975 (MAS 32).
- Batrawi, 1948**  
*Batrawi A.* Report on the Anatomical Remains Recovered from the Tombs of Akhet-Hetep and Ptah-Irou-Ka, and a Comment on the Statues of Akhet-Hetep // ASAE 48. 1948. P. 487–497.
- Beckerath, 1984**  
*von Beckerath J.* Handbuch der ägyptischen Königsnamen // MAS 20. München—Berlin, 1984.
- Bell, 1985**  
*Bell L.* Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka // JNES 44. 1985. P. 251–294.
- BerLAndini-Keller, 1993**  
*BerLAndini-Keller J.* Amenophis III, Pharaon a Memphis // DossArch 180. 1993. P. 16–27.
- Berlev, 1972-2**  
*Berlev O.* Table d'offrandes appartenent a un habitant de la ville de la pyramide de Sésostris II // RdE 24. 1972. P. 12–16.
- Berlin, 1980**  
Tutanchamun. Berlin, Ägyptisches Museum, 16. Februar — 16. Mai 1980. S. 1., 1980.
- Bianchi, 1988**  
*Bianchi R. S.* The Pharaonic Art of Ptolemaic Egypt // Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies. The Brooklyn Museum, Oct. 7 1988 — Jan. 2 1989. S. 1., 1988. P. 55–80.
- Bidoli, 1970**

*Bidoli D.* Zur LAge des Grabes des Amenophis, Sohn des Hapu // MDAIK 26. 1970. S. 11–14.

**Birch, 1899**

*Birch S.* Mémoire sur une patère égyptienne du Musée du Louvre // Chabas F. Oeuvres diverses I. Paris, 1899. P. 225–274. [257]

**Bissing, 1903**

*von Bissing F.-W.* Table d'offrandes imitant une tombe royale de l'époque archaïque // RecTrav 25. 1903. P. 181–183.

**Bissing, 1905, 1911-1**

*F.-W. von Bissing.* Die Mastaba des Gem-ni-kai I–II. Leipzig, 1905–1911.

**Bissing, 1911-2**

*von Bissing F.-W.* Erklärung des Ka'i der alten Aegypter. München, 1911 (SBAW, Jrg. 1911, Abh. 5).

**Bisson de la Roque, 1925**

*Bisson de la Roque M. F.* Rapport sur les fouilles d'Abou-Roach II // FIFAO, Rapports préliminaires 2/1. Le Caire, 1925.

**BLAckman, 1914, 1915, 1924-1, 1953**

*BLAckman A. M.* The Rock Tombs of Meir  
I. London, 1914 (ASE 22);  
II. London, 1915 (ASE 23);  
IV. London, 1924 (ASE 25);  
V. London, 1953 (ASE 28).

**BLAckman, 1915**

См.: [BLAckman, 1914].

**BLAckman, 1916-1**

*BLAckman A. M.* Some Remarks on an Emblem upon the Head of an Ancient Egyptian Birth-Goddess // JEA 3. 1916. P. 199–206.

**BLAckman, 1916-2**

*BLAckman A. M.* The Pharaoh's PLAcenta and the Moon-God Khons // JEA 3. 1916. P. 235–249.

**BLAckman, 1916-3**

*BLAckman A.M.* The Ka-House and the Serdab // JEA 3. 1916. P. 250–254.

**BLAckman, 1924-1**

См.: [BLAckman, 1914].

**BLAckman, 1924-2**

*BLAckman A. M.* The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Mesopotamia // JEA 10. 1924. P. 47–59.

**BLAckman, 1935**

*BLAckman A. M.* The SteLA of Nebipusenwosret: British Museum, No. 101 // JEA 21. 1935. P. 1–9.

**BLAckman, Fairman, 1941**

*BLAckman A. M., Fairman H. W.* A Group of Texts Inscribed on the Facade of the Sanctuary in the Temple of Horus at Edfou // MiscellAnea Gregoriana. Vatican, 1941. P. 397–428.

**BLAckman, Fairman, 1946**

*BLAckman A. M., Fairman H. W.* The Consecration of an Egyptian Temple According to the Use of Edfou // JEA 32. 1946. P. 75–91.

**Bolshakov, 1990**

*Bolshakov A. O.* The Ideology of the Old Kingdom Portrait // GM 117/118. 1990. S. 89–142.

**Bolshakov, 1991-1**

*Bolshakov A. O.* What Did the Bust of Ankh-haf Originally Look Like // JMFA 3. 1991. P. 4–14. [258]



- Bolshakov, 1991-2**  
*Bolshakov A. O.* Some Observations on the Early Chronology of Meidum // GM 123. 1991. S. 11–20.
- Bolshakov, 1991-3**  
*Bolshakov A. O.* The Old Kingdom Representations of Funeral Procession // GM 121.1991. S. 31–54.
- Bolshakov, 1991-4**  
*Bolshakov A. O.* The Moment of the Establishment of the Tomb-Cult in Ancient Egypt // AoF 18/2. 1991. S. 204–218.
- Bolshakov, 1992**  
*Bolshakov A. O.* Princess *Hmt-r<sup>c</sup>(w)*: the First Mention of Osiris? // CdE 67. 1992. P. 31–38.
- Bolshakov, 1993-2**  
*Bolshakov A. O.* The Scene of the Boatmen Jousting in Old Kingdom Tomb Representations // BSEG 17. 1993. P. 29–39.
- Bolshakov, 1994-2**  
*Bolshakov A. O.* Hinting as a Method of Old Kingdom Tomb Decoration, I // GM139. 1994. S. 9–33.
- Bolshakov, 1995-1**  
*Bolshakov A. O.* New Observations on the Functions of the So-called «Reserve Heads» // Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3–9 September 1995. Abstracts of Papers. Oxford, 1995. P. 21–23.
- Bolshakov, 1995-2**  
*Bolshakov A. O.* Princes who Became Kings: Where are their Tombs? // GM 146. 1995. S. 11–22.
- Bolshakov, 1997**  
*Bolshakov A. O.* Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. Wiesbaden, 1996 (AAT 37).
- Bonnet, 1952**  
*Bonnet H.* Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952.
- Borchardt, 1907**  
*Borchardt L.* Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-Re. Leipzig, 1907.
- Borchardt, 1908**  
*Borchardt L.* Ein Katzensarg aus dem Neuen Reich // ZÄS 44. 1908. S. 97.
- Borchardt, 1911, 1925**  
*Borchardt L.* Statuen und Statuetten im Museum von Kairo I–II // CG 1–653. Berlin, 1911–1925.
- Borchardt, 1937, 1964**  
*Borchardt L.* Denkmäler des Alten Reich (ausser den Statuen) im Museum von Kairo I–II (CG 1295–1808). Berlin—Le Caire, 1937–1964.
- Boston, 1975**  
Museum of Fine Arts, Boston. Illustrated Handbook. Boston, 1975.
- Boston, 1988**  
Mummies & Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt. Museum of Fine Arts, Boston. Wilmington (Mass.), 1988.
- Bothmer, 1948**  
*Bothmer B.* A Wooden Statue of Dynasty VI // BMFA 46. 1948. P. 30–36.
- Bothmer, 1982**  
*Bothmer B.* On Realism in Egyptian Funerary Sculpture of the Old Kingdom // Expedition 24. 1982. P. 27–39. [259]
- Bothmer, 1988**  
*Bothmer B.* Egyptian Antecedents of Roman Republican Verism // *Ritratto ufficiale e ritratto privato*. Roma, 1988. P. 47–65.

- Breasted, 1901**  
*Breasted J. H.* The Philosophy of a Memphite Priest // ZÄS 39. 1901. S. 39–54.
- Breasted, 1905**  
*Breasted J. H.* A History of Egypt. New York, 1905.
- Breasted, 1906**  
*Breasted J. H.* Ancient Records of Egypt I. Chicago, 1906.
- Breasted, 1912**  
*Breasted J. H.* Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. London, 1912.
- Breasted, 1946**  
*Breasted J. H.* The Dawn of Conscience. New York—London, 1946.
- Breckenridge, 1968**  
*Breckenridge J. D.* Likeness. A Conceptual History of Ancient Portraiture. Evanston, 1968.
- British Museum, 1904**  
 British Museum. A Guide to the Third and Fourth Egyptian Rooms. London, 1904.
- British Museum, 1912, 1913, 1961**  
 British Museum. Hieroglyphic Texts from Egyptian SteLae etc.  
 II. London, 1912;  
 III. London, 1913;  
 I. (2 ed.) London, 1961.
- Brooklyn, 1956**  
 The Brooklyn Museum. Five Years of Collecting Egyptian Art. Brooklyn—New York, 1956.
- Brovarski, 1984**  
*Brovarski Ed.* Serdab // LÄ V. 1984. S. 874–879.
- Brugsch, 1868, 1882**  
*Brugsch H.* Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch  
 IV. Leipzig, 1868;  
 VI. Leipzig, 1882.
- Brunner, 1936**  
*Brunner H.* Die AnLAGen der ägyptischen Felsgräber bis zum Mittlern Reich. Glückstadt—Hamburg—New York, 1936 (ÄA 3).
- Brunner, 1983**  
*Brunner H.* Grundzüge der altägyptischen Religion. Darmstadt, 1983.
- Brunner-Traut, 1975**  
*Brunner-Traut E.* Chenti-irti // LÄ I. 1975. S. 926–930.
- Brunner-Traut, 1980**  
*Brunner-Traut E.* Lieblingstier // LÄ III. 1980. S. 1054–1056.
- Bruyère, 1927, 1948, 1952**  
*Bruyère B.* Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1926). Le Caire, 1927 (FIFAO, Rapports préliminaires IV/3); (1935–1940, fasc.1). Le Caire, 1948 (FIFAO 20/1); (1935–1940, fasc.2). Le Caire, 1952 (FIFAO 20/2). [260]
- Budge, 1890**  
*Budge E. A. W.* The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum. London, 1890.
- Budge, 1898-1, 2, 3**  
*Budge E. A. W.* The Chapters of Coming Forth by Day I–III. London, 1898.
- Buschor, 1960**  
*Buschor E.* Das Portrat. Bildniswege und Bildnisstufen aus fünf Jahrtausenden. München, 1960.
- Caire, 1949**  
 Encyclopédie photographique de l'art. Le Musée du Caire. Paris, 1949.

- Capart, 1905**  
*Capart J.* Recueil de monuments égyptiens II. Bruxelles, 1905.
- Capart, 1906**  
*Capart J.* Chambre funéraire de LÄ VI<sup>e</sup> dynastie aux Musées Royaux du Cinquantenaire. Bruxelles, 1906.
- Capart, 1907-1, 2**  
*Capart J.* Une rue de tombeaux à Saqqarah I–II. Bruxelles, 1907.
- Capart, 1908**  
*Capart J.* Un cercueil de chien du Moyen Empire // ZÄS 44. 1908. S. 131.
- Capart, 1920**  
*Capart J.* Some Remarks on Sheikh el-Beled // JEA 6. 1920. P. 225–233.
- Capart, 1921**  
*Capart J.* The Name of the Scribe in the Louvre // JEA 7. 1921. P. 186–190.
- Capart, 1930**  
*Capart J.* Memphis a l'ombre des pyramides. Bruxelles, 1930.
- Carter, Mace, 1927**  
*Carter H., Mace A. C.* Tut-ench-Amun. Leipzig, 1927.
- Černý, 1935**  
*Černý J.* Ostraca hieratiques. Le Caire, 1935 (CG 25501–25832).
- Černý, 1958**  
*Černý J.* Egyptian Stelae in the Bankes Collection. Oxford, 1958.
- Černý, 1973**  
*Černý J.* A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period. Cairo, 1973 (BdE 50).
- Černý et al., 1949**  
*Černý J., Bruyère B, Clère J. J.* Répertoire onomastique de Deir el-Médineh. Le Caire, 1949 (DFIFAO 12).
- Černý, Gardiner, 1957**  
*Černý J., Gardiner A. H.* Hieratic Ostraca. Oxford, 1957.
- Chassinat, PaLANque, 1911**  
*Chassinat E., PaLANque Ch.* Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout. Le Caire, 1911 (MIFAO 24).
- Cherpion, 1984**  
*Cherpion N.* De quand date la tombe du nain Seneb? // BIFAO 84. 1984. P. 35–54.
- Cherpion, 1989**  
*Cherpion N.* Mastabas et hypogées d'Ancien Empire. Le problème de la datation. Bruxelles, 1989. [261]
- Clère, Piankoff, 1934**  
*Clère J. J., Piankoff A.* A Letter to the Dead on a Bowl in the Louvre // JEA 20. 1934. P. 157–169.
- Conan Doyle, 1926-1, 2**  
*Conan Doyle A.* The History of Spiritualism I–II. London, 1926.
- Curtius, 1914**  
*Curtius L.* Die antike Kunst. Berlin, 1914.
- Curto, 1961**  
*Curto S.* L'Egitto antico nelle collezioni dell'Italia settentrionale. 2 ed. Bologna 1961.
- Daressy, 1917**  
*Daressy G.* Inscriptions du mastaba de Pepi-Nefera Edfou // ASAE 17. 1917. P. 130–140.
- Dasen, 1988**  
*Dasen V.* Dwarfism in Egypt and CLassical Antiquity: Iconography and Medical History // MH 32. 1988. P. 253–276.
- David, 1982**



- David A. R.* The Ancient Egyptians. Religious Beliefs and Practices. London, 1982.
- Davies, 1900, 1901-1**  
*Davies Norman.* The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqareh I–II. London, 1900–1901 (ASE 8–9).
- Davies, 1901-2**  
*Davies Norman.* The Rock Tombs of Sheikh-Said. London, 1901 (ASE 10).
- Davies, 1902-1, 2**  
*Davies Norman.* The Rock Tombs of Deir el-Gebrawi I—II. London, 1902 (ASE 11–12).
- Davies, 1908**  
*Davies Norman.* The Rock Tombs of El-Amarna VI. London, 1908 (ASE 18).
- Davies, 1922**  
*Davies Norman.* The Tomb of Puyemre at Thebes I. New York, 1922.
- Davies, Gardiner, 1915**  
*Davies Norman, Gardiner A. H.* The Tomb of Amenemhet. London, 1915.
- Davies W. et al., 1984**  
See [Saqqara Tombs I].
- Deines et al., 1958**  
Grundriß der Medizin der alten Ägypter IV/ 1. *Von Deines H., Grapow H., Westendorf W.* Übersetzung der Medizinischen Texte. Berlin, 1958.
- DeLange, 1987**  
*DeLange E.* Musée du Louvre. Catalogue des statues égyptiennes du Moyen Empire, 2060–1560 avant J.-C. Paris, 1987.
- Drenkhahn, 1976**  
*Drenkhahn R.* Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im alten Ägypten. Wiesbaden, 1976 (ÄA 31).
- Drioton, LAuer, 1958**  
*Drioton Ét., LAuer J.-Ph.* «Une Groupe de tombeaux à Saqqareh: Icheti, Nefer-khouou-ptah, Sébek-em-khent et Ânkhî // ASAE 55. 1958. P. 207–251.
- Drioton, Vandier, 1952**  
*Drioton Ét., Vandier J.* L'Égypte, 3 ed. Paris, 1952. [262]
- Duell, 1938**  
< *Duell P* >. The Mastaba of Mereruka. Chicago, 1938.
- Dunham, 1943**  
*Dunham D.* An Experiment with an Egyptian Portrait. Ankh-haf in Modern Dress // BMFA 41. 1943. P. 10.
- Dunham, Simpson, 1974**  
See [Giza Mastabas I].
- Eaton-Krauss, 1984**  
*Eaton-Krauss M.* The Representations of Statuary in Private Tombs of the Old Kingdom. Wiesbaden, 1984 (ÄA 39).
- Edel, 1955**  
*Edel E.* Altägyptische Grammatik. Roma, 1955.
- Eggebrecht, 1984**  
*Eggebrecht A.* Das alte Ägypten. 3000 Jahre Geschichte und Kultur des Pharaonenreiches. München, 1984.
- El-Fikey, 1980**  
*El-Fikey S. A.* The Tomb of the Vizier Re-Wer at Saqqara. Warminster, 1980.
- El-Khouli, Kanawati, 1989**  
*El-Khouli A, Kanawati N.* Quseir el-Amarna. The Tombs of Pepy-ankh and Khewen-wekh. Sydney, 1989.
- El-Khouli, Kanawati, 1990**  
*El-Khouli A., Kanawati N.* The Old Kingdom Tombs of El-Hammamiya. Sydney, 1990.

- Emery, 1958**  
*Emery W.* Great Tombs of the First Dynasty III. London, 1958.
- Engelbach, 1934**  
*Engelbach E.* The Portraits of Ranufer // *Melanges Maspero I.* Paris, 1934. P. 101–103.
- Englund, 1978**  
*Englund G.*  -Akh — une notion religieuse dans l'Égypte pharaonique. Uppsala, 1978 (Boreas 11).
- Epron et al., 1939**  
 See [Ti I].
- Erman, 1882**  
*Erman A.* Zehn Verträge aus dem Mittleren Reich // *ZÄS* 20. 1882. S. 159–184.
- Erman, 1890-1, 2**  
*Erman A.* Die Märchen des Papyrus Westkar I–II. Berlin, 1890.
- Erman, 1906**  
*Erman A.* Die Geschichte des Schiffbrüchigen // *ZÄS* 43. 1906. S. 1–26.
- Erman, 1919**  
*Erman A.* Die Religion der Ägypter, 2. Aufl. Berlin, 1919.
- Erman, 1928**  
*Erman A.* Ägyptische Grammatik, 4. Aufl. Berlin, 1928.
- Erman, 1934**  
*Erman A.* Die Religion der Ägypter, 3. Aufl. Berlin—Leipzig, 1934.
- Fakhry, 1961**  
*Fakhry A.* The Monuments of Sneferu at Dahshur II. The Valley Temple, pt. 2, The Finds. Cairo, 1961. [263]
- Faulkner, 1933**  
*Faulkner R. O.* The Papyrus Bremner-Rhind. Bruxelles, 1933.
- Faulkner, 1962**  
*Faulkner R. O.* A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962.
- Feucht, 1980**  
*Feucht E.* Kind // *LÄ* III. 1980. S. 424–437.
- Firchow, 1954**  
*Firchow O.* Zu den Wörterbindungen mit *st* // *ZÄS* 79. 1954. P. 91–94.
- Firth, Gunn, 1926-1, 2**  
*Firth C. M., Gunn B.* Teti Pyramid Cemeteries I–II. Le Caire, 1926.
- Fischer, 1959**  
*Fischer H. G.* A Scribe of the Army in the Saqqara Mastaba of the Early Fifth Dynasty // *JNES* 18. 1959. P. 233–272.
- Fischer, 1961**  
*Fischer H. G.* A Supplement to Janssen's List of Dogs' Names // *JEA* 47. 1961. P. 152–153.
- Fischer, 1963-1**  
*Fischer H. G.* Varia Aegyptiaca // *JARCE* 2. 1963. P. 17–51.
- Fischer, 1963-2**  
*Fischer H. G.* A Stela of the Heracleopolitan Period at Saqqara: The Osiris Iti // *ZÄS* 90. 1963. S. 35–41.
- Fischer, 1966**  
*Fischer H. G.* An Old Kingdom Monograph  // *ZÄS* 93. 1966. S. 56–69.
- Fischer, 1973**  
*Fischer H. G.* Redundant Determinatives in the Old Kingdom // *MMJ* 8.1973. P. 7–25.
- Fischer, 1977-1**  
*Fischer H. G.* Fackeln und Kerzen // *LÄ* II. 1977. S. 79–81.
- Fischer, 1977-2**  
*Fischer H. G.* More Ancient Egyptian Names of Dogs and Other Animals // *MMJ* 12. 1977.

P. 173–178.

**Fischer, 1977-3**

*Fischer H. G.* The Evolution of Composite Hieroglyphs in Ancient Egypt // MMJ 12. 1977. P. 5–19.

**Fischer, 1980**

*Fischer H. G.* Hunde // LÄ III. 1980. S. 77–82.

**Fischer, 1986**

*Fischer H. G.* L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne. Quatre leçons sur la paléographie et l'épigraphie pharaonique. Paris, 1986.

**Fischer, 1990**

*Fischer H. G.* Rev. of Harpur Y.. Decorations in Egyptian Tombs of the Old Kingdom // BiOr 47 1/2. 1990. P. 90–97.

**Frankfort, 1948-1**

*Frankfort H.* Kingship and the Gods. Chicago, 1948.

**Frankfort, 1948-2**

*Frankfort H.* Ancient Egyptian Religion. New York, 1948.

**Frankfort, 1978**

*Frankfort H.* Kingship and the Gods, 2 ed. Chicago, 1978. [264]

**Frankfort et al., 1946**

*Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen T., Irwin W. A.* The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. Chicago, 1946.

**Frankfort et al., 1951**

*Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen T.* Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Baltimore, 1951.

**Friedman, 1985**

*Friedman F.* The Root Meaning of *ꜣḥ*: Effectiveness or Luminosity? // Sarapis 8. 1985. P. 39–46.

**Gabolde, 1993**

*Gabolde M.* La posterite d'Amenophis III // Egyptes 1. 1993. P. 29–34.

**Gabus, 1967**

*Gabus J.* 175 ans d'ethnographie à Neuchâtel II. Neuchâtel, 1967.

**Gardiner, 1905**

*Gardiner A. H.* Hymnus to Amon from a Leiden Papyrus // ZÄS 42. 1905. S. 12–42.

**Gardiner, 1909**

*Gardiner A. H.* Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin V. Literarische Texte des Mittleren Reiches II. Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte. Leipzig, 1909.

**Gardiner, 1912**

*Gardiner A. H.* Rev. of R. Weill, Les décrets royaux de l'Ancien Empire égyptien // PSBA 34. 1912. P. 257–265.

**Gardiner, 1915**

*Gardiner A. H.* Some Personifications, I. Hike, the God of Magic // PSBA 37. 1915. P. 253–262.

**Gardiner, 1917-2**

*Gardiner A. H.* Personification (Egyptian) // Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics IX. Edinburgh, 1917. P. 787–792.

**Gardiner, 1927**

*Gardiner A. H.* Egyptian Grammar. Oxford, 1927.

**Gardiner, 1930**

*Gardiner A. H.* A New Letter to the Dead // JEA 16. 1930. P. 19–22.

**Gardiner, 1931**

- Gardiner A. H.* The Library of A. Chester Beatty. The Chester Beatty Papyri, No. 1. London, 1931.
- Gardiner, 1932**  
*Gardiner A. H.* Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932.
- Gardiner, 1935-1, 2**  
*Gardiner A. H.* Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift I–II. London, 1935.
- Gardiner, 1935-3**  
*Gardiner A. H.* An Attitude of Ancient Egyptians to Death and the Dead. Cambridge, 1935.
- Gardiner, 1938**  
*Gardiner A. H.* The Mansion of Life and Master of King's LArgess // JEA 24. 1938. P. 83–91.
- Gardiner, 1950**  
*Gardiner A. H.* Egyptian Grammar. 2 ed. Oxford, 1950. [265]
- Gardiner, 1955**  
*Gardiner A. H.* The Ramesseum Papyri. Oxford, 1955.
- Gardiner, 1957-1**  
*Gardiner A. H.* Egyptian Grammar. 3 ed. Oxford, 1957.
- Gardiner, 1957-2**  
*Gardiner A. H.* Hymns to Sobk in a Ramesseum Papyrus // RdE 11. 1957. P. 43–56.
- Gardiner, 1961**  
*Gardiner A. H.* Egypt of the Pharaohs. Oxford, 1961.
- Gardiner, Sethe, 1928**  
*Gardiner A. H., Sethe K.* Egyptian Letters to the Dead mainly from the Old and Middle Kingdoms. London, 1928.
- Garnot, 1938**  
*Saint Fare Garnot J.* L'appel aux vivantes dans les textes funéraires des origines à la fin de l'Ancien Empire. Le Caire, 1938.
- Garnot, 1948**  
*Saint Fare Garnot J.* La vie religieuse dans l'ancienne Égypte. Paris, 1948.
- Gauthier, 1913-1, 2**  
*Gauthier H.* Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou I–II. CG 41042–41072. Le Caire, 1913.
- Gayet, 1886**  
*Gayet A. J.* Musée du Louvre. Stèles de la XII<sup>e</sup> dynastie I. Paris, 1886.
- Gayet, 1894**  
*Gayet A. J.* Le temple de Louxor. Le Caire, 1894.
- George, 1970**  
*George B.* Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele. Bonn, 1970.
- Giza Mastabas**  
Giza Mastabas  
I. *Dunham D., Simpson W. K.* The Mastaba of Queen Mersyankh III. Boston, 1974;  
II. *Simpson W. K.* The Mastabas of Qar and Idu. Boston, 1976;  
III. *Simpson W. K.* The Mastabas of Ka-wab, Khafkhufu 1 and II, G7130-70 and 7150 and Subsidiary Mastabas of Street 7100. Boston, 1978;  
IV. *Simpson W. K.* The Mastabas of Western Cemetery I. Boston, 1980.
- Goedicke, 1960**  
*Goedicke H.* Die Stellung des Königs im Alten Reich. Wiesbaden, 1960 (ÄA 2).
- Goedicke, 1967**  
*Goedicke H.* Königliche Dokumente aus dem Alten Reich. Wiesbaden, 1967 (ÄA 14).
- Goedicke, 1970**  
*Goedicke H.* Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich. Wien, 1970.

- Goedicke, 1986**  
*Goedicke H.* «God» // JSSEA 16. 1986. P. 57–62.
- Goedicke, Wente, 1962**  
*Goedicke H., Wente E. F.* Ostraca Michaelidis. Wiesbaden, 1962.
- Golénischeff, 1913**  
*Golénischeff W.* Les papyrus hiératiques NN<sup>o</sup> 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à St.-Petersbourg. S. 1. 1913. [266]
- Goyon, 1959**  
*Goyon G.* Le tombeau de Ankhou a Saqqarah // Kemi 15. 1959. P. 10–22.
- Grdseloff, 1943**  
*Grdseloff B.* Deux inscriptions juridiques de l'Ancien Empire // ASAE 42. 1943. P. 25–70.
- Grebaut, 1875**  
*Grebaut E.* Hymne à Amon-Ra des papyrus égyptiennes du Musée de Boulaq. Paris, 1875.
- Gressmann, 1918**  
*Gressmann H.* Vom reichen Mann und armen Lazarus. Berlin, 1918.
- Greven, 1954**  
*Greven L.* Der Ka in Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reichs. Glückstadt—Hamburg—New York, 1954 (AF 17).
- Grieshammer, 1975**  
*Grieshammer R.* Briefe an Tote // LÄ I. 1975. S. 864–870.
- Griffith, 1889**  
*Griffith F. LI.* The Inscriptions of Siût and Dêr-Rîfeh. London, 1889.
- Griffith, 1900**  
*Griffith F. LI.* Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas. Oxford, 1900.
- Griffiths, 1958**  
*Griffiths J. G.* Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus // CdE 33 (1958). P. 182–193.
- Griffiths, 1966**  
*Griffiths J. G.* The Origins of Osiris. Berlin, 1966 (MAS 9).
- Griffiths, 1980**  
*Griffiths J. G.* The Origins of Osiris and his Cult. Leiden, 1980.
- Griffiths, 1982**  
*Griffiths J. G.* Osiris // LÄ IV. 1982. P. 623–633.
- Guilmot, 1966**  
*Guilmot M.* Les Lettres aux Morts dans l'Égypte ancienne // RHR 170. 1966. P. 1–27.
- Guilmot, 1973**  
*Guilmot M.* Lettre à une épouse defunte // ZÄS 99. 1973. S. 94–103.
- Gunn, 1916**  
*Gunn B.* The Religion of the Poor in Ancient Egypt // JEA 3. 1916. P. 81–94.
- Gunn, 1921**  
*Gunn B.* «To Have Recourse to» in Egyptian // RecTrav 39. 1921. P. 105–107.
- Harpur, 1987**  
*Harpur Y.* Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content. London—New York, 1987.
- Harris, 1955**  
*Harris J. R.* The Name of the Scribe in the Louvre // JEA 41. 1955. P. 122–123.
- Harvey, 1990**  
*Harvey J.* Some Notes on the Wooden Statues from the Tomb of Nakht at Assiut // GM 116. 1990. S. 45–50.
- Hassan, 1928**  
*Hassan S.* Hymnes religieux du Moyen Empire. Le Caire, 1928. [267]



**Hassan, 1932, 1941, 1944**

*Hassan S.* Excavations at Giza  
I. 1929–1930. Oxford, 1932;  
III. 1931–1932. Cairo, 1941;  
V. 1933–1934. Cairo, 1944.

**Hassan, 1975-1, 2, 3**

*Hassan S.* Excavations at Saqqara 1937–1938  
I. *The Mastaba of Neb-kau-Her.* Cairo, 1975.  
II. *The Mastabas of Ny-ankh-Pepy and others.* Cairo, 1975.  
III. *The Mastabas of Princess Hemet-R<sup>c</sup>.* Cairo, 1975.

**Hayes, 1951**

*Hayes W. C.* Inscriptions from the Palace of Amenhotep III // JNES 10. 1951. P. 35–56, 82–111, 156–183, 231–242.

**Hayes, 1953**

*Hayes W. C.* The Scepter of Egypt I. Cambridge (Mass.). 1953.

**Helck, 1954**

*Helck W.* Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Alten Reiches. Glückstadt—Hamburg—New York, 1954 (AF 18).

**Helck, 1958**

*Helck W.* Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs. Leiden—Köln, 1958.

**Helck, 1975**

*Helck W.* Amenophis, Sohn des Hapu // LÄ I. 1975. S. 219–221.

**Hildesheim, 1976**

Echnaton, Nofertete, Tutanchamun. Roemer-Pelizaeus-Museum, Hildesheim, 15. Juli – 26. September 1976. Mainz, 1976.

**Hintze, 1967**

*Hintze F.* Das Kerma-Problem // ZÄS 91. 1967. S. 79–86.

**Hodjash, Berlev, 1975**

*Hodjash S. I., Berlev O. D.* Several Middle Kingdom Stelae in the Moscow Fine Arts Museum // AoF 3. 1975. P. 5–18.

**Hodjash, Berlev, 1982**

*Hodjash S., Berlev O.* The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow. Leningrad, 1982.

**Holwerda et al., 1905**

*Holwerda A. E., Boeser P., Holwerda J. H.* Beschreibung des aegyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseum der Altertümer in Leiden I. Die Denkmäler des Alten Reiches. Leiden, 1905.

**Hornblower, 1923**

*Hornblower G. D.* Traces of a Ka-belief in Modern Egypt and Old Arabia // AE, 1923. P. 67–70.

**Hornblower, 1929**

*Hornblower G. D.* A Further Note on the Ka // AE, 1929. P. 104–107.

**Impressionists, 1986**

Impressionists and Post-Impressionists in Soviet Museums. Leningrad, 1986.

**Jaquet-Gordon, 1962**

*Jaquet-Gordon H. K.* Les noms des domaines funéraires sous l'Ancien Empire égyptien. Cairo, 1962.

**Jakobsohn, 1939**

*Jakobsohn H.* Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. Glückstadt, 1939. [268]

**James, 1953**

*James T. G. H.* The Mastaba of Khentika Called Ikhekhi // ASE 13. London, 1953.

**Janssen, 1958**

*Janssen J. M. A. Über Hundennamen in pharaonischen Ägypten // MDAIK 16. 1958. S. 176–182.*

**Jaynes, 1976**

*Jaynes J. The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Princeton, 1976.*

**Jéquier, 1913**

*Jéquier G. Histoire de la civilisation égyptienne. Paris, 1913.*

**Jéquier, 1914**

*Jéquier G. Les talismans  $\text{⋈}$  et  $\text{⊖}$  // BIFAO 11. 1914. P. 121–143.*

**Jéquier, 1929**

*Jéquier G. Tombeaux de particuliers contemporains de Pepi II. Le Caire, 1929.*

**Junge, 1973**

*Junge F. Zur Fehldatierung des sogenannte Denkmals memphitischer Theologie oder Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistgeschichte des Spätzeit // MDAIK 29. 1973. S. 195–204.*

**Junker, 1910**

*Junker H. Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu and Philae. Wien, 1910 (DAWW 54/1).*

**Junker, 1911**

*Junker H. Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911 (Anhang zu APAW).*

**Junker, 1913-1**

*Junker H. Das Götterdekret über das Abaton. Wien, 1913 (DAWW 56/4).*

**Junker, 1913-2**

*Junker H. Vorbericht über die zweite Grabung bei den Pyramiden von Gîzeh. AAWW, 1913. Nr. XIX.*

**Junker, 1921**

*Junker H. Das nubische Ursprung der sogenannten Tell el-Yahudiye-Vasen. Wien, 1921 (SAWW 198/3).*

**Junker, 1929, 1934, 1938, 1940-1, 1941-1, 1943, 1944, 1947, 1950, 1951-1, 1953, 1955**

*Junker H. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza.*

- I. Gîza I. Wien — Leipzig, 1929 (DAWW 69/1);
- II. Gîza II. Wien — Leipzig, 1934 (AWW);
- III. Gîza III. Wien — Leipzig, 1938 (AWW);
- IV. Gîza IV. Wien — Leipzig, 1940 (DAWW 71/1);
- V. Gîza V. Wien — Leipzig, 1941 (DAWW 71/2);
- VI. Gîza VI. Wien — Leipzig, 1943 (DAWW 72/1);
- VII. Gîza VII. Wien — Leipzig, 1944 (DAWW 72/3);
- VIII. Gîza VIII. Wien, 1947 (DAWW 73/1);
- IX. Gîza IX. Wien, 1950 (DÖAW 73/2);
- X. Gîza X. Wien, 1951 (DÖAW 74/1);
- XI. Gîza XI. Wien, 1953 (DÖAW 74/2);
- XII. Gîza XII. Wien, 1955 (DÖAW 75/2). [\[269\]](#)

**Junker, 1940-1**

См.: [Junker, 1929].

**Junker, 1940-2**

*Junker H. Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift). Berlin, 1940 (APAW, Jrg. 1939, Nr. 23).*

**Junker, 1941-1**

См.: [Junker, 1929].

**Junker, 1941-2**

*Junker H.* Die politische Lehre von Memphis. Berlin, 1941 (APAW, Jrg. 1941, No. 6).

**Junker, 1942**

*Junker H.* Der sehende und blinde Gott (*Mḥntj-irtj* and *Mḥntj-n-irtj*). München, 1942 (SBAW, Jrg. 1942. H. 7).

**Junker, 1943**

CM.: [Junker, 1929].

**Junker, 1944**

CM.: [Junker, 1929].

**Junker, 1947**

CM.: [Junker, 1929].

**Junker, 1948**

*Junker H.* Zu dem Idealbild des menschlichen Körpers in der Kunst des Alten Reiches // AÖAW Jrg. 1947. No. 17. 1948. S. 171–181.

**Junker, 1950**

CM.: [Junker, 1929].

**Junker, 1951-1**

CM.: [Junker, 1929].

**Junker, 1951-2**

*Junker H.* Das lebensware Bildnis in der Rundplastik der Alten Reichs // AÖAW 87, Jrg. 1950. No. 19. 1951. S. 401–406.

**Junker, 1953**

CM.: [Junker, 1929].

**Junker, 1954**

*Junker H.* Mutter und Sohn auf einem Relief des frühen Alten Reichs // AÖAW 90, Jrg. 1953, No. 14. 1954. S. 171–175.

**Junker, 1955**

CM.: [Junker, 1929].

**Kákosy, 1977**

*Kákosy L.* Heka // LÄ II. 1977. S. 1108–1110.

**Kanawati, 1977-1**

*Kanawati N.* The Egyptian Administration of the Old Kingdom. Warminster, 1977.

**Kanawati, 1977-2**

*Kanawati N.* The Identification of *D<sup>c</sup>w/Šm3j* and *D<sup>c</sup>w* in the Decoration of their Tomb at Deir el-Gebrawi // JEA 63. 1977. P. 59–62.

**Kanawati, 1980-1, 1981, 1983, 1985, 1986, 1987, 1988-1, 1989**

*Kanawati N.* The Rock Tombs of El-Hawawish, the Cemetery of Akhmim

I. Sydney, 1980;

II. Sydney, 1981;

IV. Sydney, 1983; [270]

V. Sydney, 1985;

VI Sydney, 1986;

VII Sydney, 1987;

VIII. Sydney, 1988;

IX. Sydney, 1989.

**Kanawati, 1980-2**

*Kanawati N.* Governmental Reforms in Old Kingdom Egypt. Warminster, 1980.

**Kanawati, 1988-2**


*Kanawati N.* The Tomb and its Significance in Ancient Egypt. Cairo, 1988.

**Kanawati, 1993**

*Kanawati N.* The Tombs of El-Hagarsa I. Sydney, 1993 (ACER 4).

**Kanawati et al., 1984, 1988**

- Excavations at Saqqara: North-West of Teti's Pyramid  
 I. by *Kanawati N., El-Khouli A., McFarlane A., Maksoud N. V.* Sydney, 1984;  
 II. by *el-Khouli A., Kanawati N.* Sydney, 1988.
- Kanawati, McFarlane, 1993**  
*Kanawati N. A., McFarlane A.* Deshasha. The Tombs of Inti, Shedu and Others. Sydney, 1993 (ACER 5).
- Kaplony, 1976**  
*Kaplony P.* Studien zum Grab des Methethi. Bern, 1976.
- Kaplony, 1977**  
*Kaplony P.* Die Rollsigeln des Alten Reiches I. Bruxelles, 1977 (MonAeg 2).
- Kaplony, 1980-1**  
*Kaplony P.* Ka // LÄ III. 1980. S. 275–282.
- Kaplony, 1980-2**  
*Kaplony P.* Ka-Haus // LÄ III. 1980. S. 284–287.
- Kaplony, 1980-3**  
*Kaplony P.* Königsring // LÄ III. 1980. S. 610–626.
- Kaysers, 1964**  
*Kaysers H.* Die Mastaba des Uhemka. Ein Grab in der Wüste. Hannover, 1964.
- Kees, 1926**  
*Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Leipzig, 1926.
- Kees, 1933**  
*Kees H.* Ägypten. München, 1933.
- Kees, 1941**  
*Kees H.* Der Götterglaube im alten Ägypten. Leipzig, 1941.
- Kees, 1956-1 = 1977-1 = 1980-1**  
*Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. 2. Aufl., Berlin, 1956; 3. Aufl., Berlin, 1977; 4. Aufl., Berlin, 1980.
- Kees, 1956-2 = 1977-2 = 1980-2**  
*Kees H.* Der Gotterglaube im alten Ägypten. 2. Aufl., Berlin, 1956; 3. Aufl., Berlin, 1977; 4. Aufl., Berlin, 1980.
- Kees, 1958**  
*Kees H.* Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde. Berlin, 1958.
- Kminek-SzedłO, 1895**  
*Kminek-SzedłO O.* Catalogo di antichita egizie di Museo civico di Bologna. Torino, 1895. [\[271\]](#)
- Koch, 1993**  
*Koch K.* Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis. Stuttgart—Berlin—Köln, 1993.
- Köln, 1980**  
 Tutanchamun in Köln. Kölnisches Stadtmuseum, 10 Juni – 5 Oktober 1980. S. I., 1980.
- Krauspe, 1987**  
*Krauspe R.* Ägyptisches Museum der Karl-Marx-Universität Leipzig. Leipzig, 1987.
- Kristensen, 1896**  
*Kristensen W.-B.* Aegypternes forstillinger om Livet efter Döden: forbindelse med guderne Ra og Osiris. Kristiania, 1896.
- Lacau, 1904, 1906**  
*Lacau P.* Sarcophages anterieurs au Nouvel Empire I–II. CG 28001–28086, 28087–28126. Le Caire, 1904–1906.
- Lacau, 1913**  
*Lacau P.* Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires // ZÄS 51. 1913. P. 1–64.
- Lacau, 1926-1, 2**

- Lacau P.* Stèles du Nouvel Empire I–II. CG 34001–34064, 34065–34186. Le Caire, 1926.
- Lacau, 1926-3**  
*Lacau P.* Suppressions des noms divins dans les textes de LA chambre funéraire // ASAE 26. 1926. P. 69–81.
- Lamont, 1959**  
*Lamont C.* The Illusion of Immortality, 3 ed. New York, 1959.
- Lange, Schäfer, 1902-1, 1908, 1902-2**  
*Lange HO., Schäfer H.* Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo (CG 20001–20780)  
 I. Text zu No. 20001–20399. Berlin, 1902;  
 II. Text zu No. 20400–20780. Berlin, 1908;  
 IV. Tafeln. Berlin, 1902.
- Lapp, 1986**  
*Lapp G.* Die Opferformel des Alten Reiches. Mainz, 1986.
- Lauer, 1950**  
*Lauer J.-Ph.* Découverte du serdab du chancelier Icheti à Saqqarah // RdE 7. 1950. P. 15–18.
- Leclant, 1961**  
*Leclant J.* Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, prince de LA ville. Le Caire, 1961 (BdE 35).
- Leeuw, 1918**  
*van de Leeuw G.* External Soul, Schutzgeist und der ägyptische Ka // ZÄS 54. 1918. S. 56–64.
- Lefébure, 1897**  
*Lefébure E.* L'impotence du nom chez les égyptiens // Sphinx 1. 1897. P. 93–112.
- Lefébvre, 1924**  
*Lefébvre G.* Le tombeau de Pétoisiris III. Le Caire, 1924.
- Le Page Renouf, 1867**  
*Le Page Renouf P.* Miscellanea // ZÄS 5. 1867. S. 32. [272]
- Le Page Renouf, 1878**  
*Le Page Renouf P.* On the True Sense of an Important Egyptian Word // TSBA 6. 1878. P. 494–508.
- Le Page Renouf, 1884**  
*Le Page Renouf P.* Lectures on the Origin and Growth of Religion of Ancient Egypt. 2 ed. London, 1884.
- Lieblein, 1895**  
*Lieblein J.* Le livre égyptien  «Que mon nom fleurisse». Leipzig, 1895.
- Lloyd et al., 1990**  
 See (Saqqara Tombs II).
- Lodge, 1916**  
*Lodge O. J.* Raymond, or Life and Death. With Examples of the Evidence for Survival of Memory and Affection after Death. London, 1926.
- Lodge, 1928**  
*Lodge O. J.* Why I Believe in Personal Immortality. London, 1928.
- Loret, 1904**  
*Loret V.* Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'identification de l'hieroglyphe servant à écrire le mot dieu // RdE 11.1904. P. 69–99.
- Lorton, 1994**  
*Lorton D.* God: Transcendent, Dead or Everything? // GM 140. 1994. S. 53–67.
- Louvre, 1935**  
 Encyclopedie photographique de l'art. Les antiquités égyptiennes du Musée du Louvre. Paris, 1935.



- Macramallah, 1935**  
*Macramallah R.* Le mastaba d'Idout. Le Caire, 1935.
- Málek, 1986**  
*Málek J.* In the Shadow of the Pyramids. Egypt During the Old Kingdom. Norman—London, 1986.
- Málek, 1993**  
*Málek J.* The Cat in Ancient Egypt. London, 1993.
- Mariette, 1872**  
*Mariette A.* Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq II. Paris, 1872.
- Mariette, 1889**  
*Mariette A.* Les mastabas de l'Ancienne Empire. Paris, 1889.
- Maspero, 1893-1**  
*Maspero G.* Une formule des stèles funéraires de la XII<sup>e</sup> dynastie // EtMyth I. 1893. P. 1–34.
- Maspero, 1893-2**  
*Maspero G.* Histoire des âmes dans l'Égypte ancienne d'après les monuments du Musée du Louvre // EtMyth I. 1893. P. 35–52.
- Maspero, 1893-3**  
*Maspero G.* Le double et les statues prophétiques // EtMyth I. 1893. P. 77–91.
- Maspero, 1893-4**  
*Maspero G.* Egyptian Souls and their Worlds // EtMyth I. 1893. P. 388–406.
- Maspero, 1902**  
*Maspero G.* La toute-puissance de la parole // RecTrav 24. 1902. P. 168–175. [273]
- Maspero, 1913**  
*Maspero G.* Le Ka des Égyptiens est-il génie ou un double? // Memnon. 1913. S. 125–146.
- Mercer, 1949**  
*Mercer S. A. B.* The Religion of Ancient Egypt. London, 1949.
- Mercer, 1952-1**  
*Mercer S. A. B.* The Pyramid Texts in Translation and Commentary IV. Excurses. New York—London—Toronto.
- Mercer, 1952-2**  
*Mercer S. A. B.* The Ka in the Pyramid Texts // ArOr 20. 1952. P. 194–196.
- Meyerowitz, 1960**  
*Meyerowitz E. L. R.* The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt. London, 1960.
- Möller, 1910**  
*Möller G.* Das Dekret des Amenophis, des Sonnes des Hapu // SPAW 47. 1910. S. 932–948.
- Montet, 1925**  
*Montet P.* Les scènes de LA vie privée dans les tombeaux égyptiennes de l'Ancien Empire. Strasbourg—Paris, 1925.
- Montet, 1935**  
*Montet P.* Les tombeaux de Siout et de Deir Rifeh // Kêmi 3. 1930–1935. P. 45–111.
- Morenz, 1973**  
*Morenz S.* Egyptian Religion. London, 1973.
- Moret, 1913-3**  
*Moret A.* Le Ka des Égyptiens est-il un ancien totem? // RHR 67.1913. P. 181–185.
- Moret, 1913-4**  
*Moret A.* Mystères égyptiens. Paris, 1913.
- Moret, 1914**  
*Moret A.* Serdab et maison du Ka // ZÄS 52. 1914. S. 88–89.
- Moret, 1927**  
*Moret A.* Mystères égyptiens. 2 ed. Paris, 1927.
- Morgan, 1895, 1903**  
*de Morgan J.* Fouilles à Dahchour I–II. Vienna, 1895–1903.

- Morgan et al., 1894**  
*de Morgan J., Bouriant U., Legran G., Jéquier G., Barsanti A.* Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. 1 serie, Haute Égypte I. De la frontière de Nubie à Kom Ombos. Vienne, 1894.
- Mostafa, 1982**  
*Mostafa M.* Untersuchungen zu Opfertafeln im Alten Reich. Hildesheim, 1982 (HÄB 17).
- Moussa, Altenmüller, 1971**  
*Moussa A., Altenmüller H.* The Tomb of Nefer and Kahay. Mainz, 1971.
- Moussa, Altenmüller, 1977**  
*Moussa A., Altenmüller H.* Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep. Mainz, 1977.
- Müller, 1938**  
*Müller H.* Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige. Glückstadt, 1938 (ÄF 7). [274]
- Müller, 1959.**  
*Müller H. W.* Altägyptische Malerei. Berlin, 1959.
- Müller, 1970**  
*Müller H. W.* Altägyptische Kunst. Frankfurt a. M., 1970.
- Müller-Feldman, 1938**  
*Müller-Feldman H.* Der Salt-Kopf des Louvre ein Werk der Amarnakunst // ZÄS 74. 1938. S. 132–136.
- Munro, 1993**  
*Munro P.* Das Unas-Friedhof Nord-West I. Topographisch-historische Einleitung. Das Doppelgrab der Königinnen Nebet und Khenut. Mainz, 1993.
- Murray, 1905**  
*Murray M.* Saqqara Mastabas I. London, 1905 (ERA 10).
- Naville, 1876**  
*Naville Ed.* LA destruction des hommes par les dieux. D'après une inscription mythologique du tombeau de Séti I à Thebes // TSBA 4. 1876. P. 1–19.
- Naville, 1885**  
*Naville Ed.* L'inscription de la destruction des hommes dans le tombeau de Ramses III // TSBA 8. 1885. P. 412–420.
- Naville, 1897**  
*Naville Ed.* Deir el-Bahari II. London, 1897 (EEF 14).
- Naville, 1905**  
*Naville Ed.* La religion de l'anciens égyptiens. Paris, 1905.
- Naville, 1913**  
*Naville Ed.* The XI<sup>th</sup> Dynasty Temple at Deir el-Bahari III. London, 1913 (EEF 32).
- Nelson, 1949**  
*Nelson H. H.* Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I // JNES 8. 1949. P. 31–345.
- Ortiz, 1994**  
 <Ortiz G.> In Pursuit of the Absolute. Art of the Ancient World from the George Ortiz Collection. London, 1994.
- Otto, 1960-1,2**  
*Otto E.* Das ägyptische Mundöffnungsritual I—II. Wiesbaden, 1960 (ÄA 3).
- Otto, 1962**  
*Otto E.* Zwei Paralleltexzte zu TB 175 // CdE 37. 1962. P. 249–256.
- Paget, Pirie, 1898**  
*Paget R. F. E., Pirie A. A.* The Tomb of Ptah-Hetep. London, 1898 (ERA 1896).
- Peet, 1923**  
*Peet T. E.* Life and Thought in Egypt under the Old and Middle Kingdoms // The Cambridge Ancient History I. Cambridge, 1923. P. 326–355.

- Perepelkin, 1986**  
*Perepelkin Ju. Ja.* Privateigentum in der vorstellung der Ägypter des Alten Reichs. Tübingen, 1986.
- Peterson, 1985**  
*Peterson B.* Finds from the Theteti Tomb at Saqqara // *MedMusBull* 20.1985. P. 3–24.
- Petrie, 1892**  
*Petrie W. M. F.* Medum. London, 1892.
- Petrie, 1898**  
*Petrie W. M. F.* Deshasheh. London, 1898 (EEF 15). [275]
- Petrie, 1900-1**  
*Petrie W. M. F.* The Royal Tombs of the First Dynasty 1. London, 1900 (EEF 18).
- Petrie, 1900-2**  
*Petrie W. M. F.* Denderah 1898. London, 1900 (EEF 17).
- Petrie, 1901-1**  
*Petrie W. M. F.* The Royal Tombs of the Earliest Dynasties II. London, 1901 (EEF 21).
- Petrie, 1901-2**  
*Petrie W. M. F.* The Royal Tombs of the Earliest Dynasties II, Extra Plates. London, 1901 (EEF Special Extra Publication).
- Petrie, 1920**  
*Petrie W. M. F.* An Early Portrait // *AE*, 1920. P. 18–19.
- Petrie, 1930**  
*Petrie W. M. F.* Antaeopolis, the Tombs of Qau. London, 1930.
- Petrie, 1935**  
*Petrie W. M. F.* Shabtis. London, 1935.
- Piankoff, 1968**  
*Piankoff A.* The Pyramid of Unas. New York, 1968 (ERT 5).
- Pijoan, 1945**  
*Pijoan J.* Summa artis. Historia general del arte III. El arte egipcio hasta la conquista romana. 2 ed. Madrid, 1945.
- Pirenne, 1935.**  
*Pirenne J.* Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Égypte III. Bruxelles, 1935.
- Posener, 1955**  
*Posener G.* De la divinité du Pharaon. Paris, 1955.
- Posener, 1970**  
*Posener G.* Sur l'attribution d'un nom à un enfant // *RdE* 22. 1970. P. 204–205.
- Quibell, 1902-1**  
*Quibell J. E.* Hieraconpolis II. London, 1902 (ERA 5).
- Quibell, 1902-2**  
*Quibell J. E.* Nécropole de la VI<sup>e</sup> dynastie à Koçeir el-Amarnah // *ASAE* 3. 1902. P. 254–258.
- Quibell, Hayter, 1927**  
*Quibell J. E., Hayter A.* Teti Pyramid, North Side. London, 1927.
- Rammant-Peeters, 1983.**  
*Rammant-Peeters A.* Les pyramidions égyptiens du Nouvel Empire. Leuven, 1983 (OLA 11).
- Ranke, 1935, 1952**  
*Ranke H.* Die ägyptischen Personennamen I–II. Glückstadt, 1935–1952.
- Reisner, 1912**  
*Reisner G. A.* The Egyptian Conception of Immortality. London—Boston—New York, 1912.
- Reisner, 1914-1**

- G.A. R<eisner>*. New Acquisitions of the Egyptian Department // BMFA 12. 1914. P. 9–24.
- Reisner, 1914-2**  
*Reisner G. A.* Excavations at Kerma II. A Report on the Harvard-Boston Excavations 1913-1914 // ZÄS 52. 1914. S. 40–49. [276]
- Reisner, 1915-1**  
*Reisner G.A.* Accessions to the Egyptian Department during 1914. Excavations at Giza // BMFA 13. 1915. P. 29–36.
- Reisner, 1915-2**  
*Reisner G.A.* Accessions to the Egyptian Department during 1914. Excavations at Kerma. Hepzefa, Prince of Assiut and Governor of the Sudan // BMFA 13. 1915. P. 71–83.
- Reisner, 1918**  
*Reisner G. A.* The Tomb of Hepzefa, Nomarch of Siut // JEA 5. 1918. P. 79–98.
- Reisner, 1936-1**  
*Reisner G. A.* The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops. Cambridge (Mass.), 1936.
- Reisner, 1936-2**  
*Reisner G. A.* The Dog which was Honored by the King of Upper and Lower Egypt // BMFA 34. 1936. P. 96–99.
- Reisner, 1942**  
*Reisner G. A.* A History of the Giza Necropolis I. Cambridge (Mass.), 1942.
- Reisner, Smith, 1955**  
*Reisner G. A., Smith W. S.* A History of the Giza Necropolis II: The Tomb of Hetepheres, the Mother of Cheops. A Study of Egyptian Civilization of the Old Kingdom. Cambridge (Mass.), 1955.
- Robichon, Varille, 1936**  
*Robichon C, Varille A.* Le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapou I. Le Caire, 1936 (FIFAO 11).
- Rossi, Pleyte, 1876**  
*Rossi F., Pleyte W.* Papyrus de Turin. Leide, 1869–1876.
- Roth, 1992**  
*Roth A. M.* The *psš-*kf** the «Opening of the Mouth» Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth // JEA 78. 1992. P. 113–147.
- Roth, 1993**  
*Roth A. M.* Fingers, Stars, and the «Opening of the Mouth»: The Nature and Function of the *ntrwj*-Blades // JEA 79. 1993. P. 57–80.
- Rotterdam, 1979**  
 Goden en farao's. Muesum Boymans — van Beuningen. Rotterdam, 1 maart – 29 april 1979. S. l., s. a.
- Rougé, 1868**  
*de Rougé E.* Chrestomathie égyptienne II. Paris, 1868.
- Rudnitzky, 1956**  
*Rudnitzky G.* Die Aussage über «das Auge des Horus». Eine altägyptische Art geistiger Äußerung nach dem Zeugnis des Alten Reiches. Kopenhagen, 1956 (AnAe 5).
- Russmann, 1989**  
*Russmann E.* Egyptian Sculpture, Cairo and Luxor. Austin, 1989.
- Russmann, 1995**  
*Russmann E.* A Second Style in Egyptian Art of the Old Kingdom // MDAIK 51. 1995. S. 269–279.
- Saleh A.-A., 1965**  
*Abd-ALAziz Saleh.* Notes on the Egyptian Ka // BFA 22/2. 1960, published 1965. P. 1–17.
- Saleh A.-A., List 1981**  
 List of works by Abd-Alaziz Saleh. ASAE 71. 1981. P. XIII–XV. [277]

**Saleh M., 1977**

*Saleh M.* Three Old Kingdom Tombs at Thebes. Mainz, 1977.

**Saqqara Tombs**

Saqqara Tombs

I. *Davies W. V., El-Khouli A., Lloyd A. B., Spencer A. J.* The Mastabas of Mereri and Wernu. London, 1984 (ASE 36);

II. *Lloyd A. B., Spencer A. J., El-Khouli A.* The Mastabas of Meru, Sem-denti, Khui, and Others. London, 1990 (ASE 37).

**Sayce, 1913**

*Sayce A. H.* The Religion of Ancient Egypt. Edinburgh, 1913.

**Schäfer, 1896**

*Schäfer H.* Die ägyptische Name des«Königsringes» // ZÄS 34.1896. S. 167.

**Schäfer, 1902**

*Schäfer H.* Ein Bruchstück altägyptischer Annalen. Berlin, 1902 (Anhang zu APAW).

**Schäfer, 1908**

*Schäfer H.* Priestergräber und andere Grabfunde vom Ende des Alten Reiches bis zur griechischen Zeit vom Totentempel des Ne-user-Rê. Leipzig, 1908.

**Schäfer, 1986**

*Schafer H.* Principles of Egyptian Art. Oxford, 1986.

**Scharff, 1939**

*Scharff A.* Ägypten // Handbuch der Archäologie I. München, 1939. S. 433–639.

**Scharff, 1940**

*Scharff A.* On the Statuary of the Old Kingdom // JEA 26. 1940. P. 41–50.

**Schenkel, 1990**

*Schenkel W.* Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft. Darmstadt, 1990.

**Schneider, 1977**

*Schneider H.* Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with a Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden I. Leiden, 1977.

**Schweitzer, 1956**

*Schweitzer U.* Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter // ÄF 19. Glückstadt—Hamburg—New York, 1956.

**Sethe, 1908, 1910**

*Sethe K.* Die altaegyptischen Pyramidentexte I–II. Leipzig, 1908–1910.

**Sethe, 1914**

*Sethe K.* Hitherto Unnoticed Evidence Regarding Copper Works of Art of the Oldest Period of Egyptian History // JEA 1. 1914. P. 233–236.

**Sethe, 1928**

*Sethe K.* Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen. Leipzig, 1928.

**Sethe, 1930**

*Sethe K.* Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930.

**Sherif, 1980**

*Sherif N. M.* LA Nubie avant Napata (3100 a 750 avant notre ère) // Histoire générale de l'Afrique 11: Afrique ancienne. Paris, 1980. P. 259–294.

**Shorter, 1931**

*Shorter A. W.* An Introduction to Egyptian Religion. London, 1931.

**Simpson, 1966**

*Simpson W. K.* The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (No. 3737) at Naga ed-Deir // JEA 52. 1966. P. 39–52. [278]

**Simpson, 1970**

*Simpson W. K.* A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Naga ed-Deir No. 3500 // JEA 56. 1970. P. 58–64.



- Simpson, 1972**  
*Simpson W. K.* A Tomb Chapel Relief of the Reign of Amunemhet III and Some Observations on the Length of the Reign of Sesostris III // CdE 47. 1972. P. 45–54.
- Simpson, 1974**  
*Simpson W. K.* The Terrace of the Great God at Abydos: the Offering Chapels of Dynasties 12 and 13. New Haven—Philadelphia, 1974.
- Simpson, 1976-1, 1978, 1980**  
 See [Giza Mastabas II, III, IV].
- Simpson, 1976-2**  
*Simpson W. K.* The Offering-Chapel of Sekhem-Ankh-Ptah. Boston, 1976.
- Simpson, 1977**  
*Simpson W. K.* An Additional Dog's Name from Giza Mastaba // JEA 63. 1977. P. 175.
- Simpson, 1984**  
*Simpson W. K.* Sesostris III // LÄ V. 1984. S. 903–906.
- Smith, 1936**  
*Smith W. S.* Topography of the Old Kingdom Cemetery at Saqqareh // Reisner, 1936-1. P. 390–411.
- Smith, 1949**  
*Smith W. S.* A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom. 2 ed. London, 1949.
- Smith, 1952**  
*Smith W. S.* Inscriptional Evidence for the History of the Fourth Dynasty // JNES 11.1952. P. 113–128.
- Smith, 1958**  
*Smith W. S.* Art and Architecture of Ancient Egypt. London, 1958.
- Sotheby's, 1990**  
 The Breitbart Collection of Ancient Glass, Egyptian, Western Asiatic and Classical Antiquities. Sotheby's Catalogue 6045 «MALKATA». New York, 1990.
- Sottas, 1913**  
*Sottas H.* Contribution a l'étude de la notion du Ka égyptien // Sphinx 17. 1913. P. 33–42.
- Spalinger, 1985**  
*Spalinger A. J.* A Redistributive Pattern at Assiut // JAOS 105. 1985. P. 7–20.
- Spanel, 1988**  
*Spanel D.* Through Ancient Eyes. Egyptian Portraiture. Birmingham. Alabama, 1988.
- Spencer, 1984**  
*Spencer A. J.* Death in Ancient Egypt. Harmondsworth, 1984.
- Spiegel, 1939**  
*Spiegel J.* Die Grundbedeutung des Stammes  $\text{𓆎}$  // ZÄS 75. 1939. S. 112–121.
- Spiegelberg, 1909**  
*Spiegelberg W.* Ausgewählte Kunst-Denkmäler der aegyptischen Sammlung der Kaiser Wilhelms-Universität Strassburg. Strassburg, 1909.
- Spiegelberg, 1911**  
*Spiegelberg W.* Zu Ka — «Schutzgeist» // ZÄS 49. 1911. S. 126–127. [279]
- Staehelein, 1966** , ,  
*Staehelein E.* Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich // MÄS 8. Berlin, 1966.
- Steckeweh, 1936**  
*Steckeweh H.* Die Fürstengräber von Qâu. Leipzig, 1936.
- Steindorff, 1897**  
*Steindorff G.* Zur Ägyptische Religion // Baedeker K. Ägypten. Handbucn für Reisende, 4. Aufl. Leipzig, 1897. S. CXXXVII–CLI.
- Steindorff, 1903**  
*Steindorff G.* La religion égyptienne // Baedeker K. Egypte. Manuel du voyageur, 12 ed.

- Leipzig, 1903. P. CXI–CXXV.
- Steindorff, 1911**  
*Steindorff G.* Der Ka und die Grabstatuen // ZÄS 48. 1911. S. 152–159.
- Steindorff, 1913**  
*Steindorff G.* Das Grab des Ti. Leipzig, 1913.
- Terrace, Fischer, 1970**  
*Terrace E. L. B., Fischer H. G.* Treasures of the Cairo Museum. London, 1970.
- Thomas, 1920**  
 Thomas H. W. What is the Ka? // JEA 6. 1920. P. 265–273
- Ti**  
 Le tombeau de Ti.  
 I *Dessins de Epron L., Daumas F., Goyon G., Montet P.* Le Caire, 1939 (MIFAO 65/1);  
 II *Dessins de Wild H.* Le Caire, 1953 (MIFAO 65/2);  
 III. *Dessins de Wild H.* Le Caire, 1966 (MIFAO 65/3);
- Tobin, 1990**  
*Tobin V. A.* The Bicameral Mind as a Rationale of Egyptian Religion // Stud-Lichtheim. P. 994–1018.
- Valloggia, 1986-1, 2**  
*Valloggia M.* Balat I. Le mastaba de Medou-Nefer. Fasc. 1, Text; fasc. 2, Planches. Le Caire, 1986 (MIFAO 31).
- Vandersleyen, 1975-1**  
*Vandersleyen Cl.* Das alte Ägypten. Berlin, 1975 (Propyläen Kunstgeschichte 15).
- Vandersleyen, 1975-2**  
*Vandersleyen Cl.* Objectivité des portraits égyptiens // BSFE 76. 1975. P. 5–27.
- Vandersleyen, 1982**  
*Vandersleyen Cl.* Porträt // LÄ IV. 1982. S. 1074–1080.
- Vandersleyen, 1983**  
*Vandersleyen Cl.* La date du Cheikh el-Beled // JEA 69. 1983. P. 61–65.
- Vandier, 1949**  
*Vandier J.* La religion égyptienne. Paris, 1949.
- Vandier, 1958**  
*Vandier J.* Manuel d'archéologie égyptienne III. La statuaire. Paris, 1958.
- Varille, 1938**  
*Vandier J.* Le tombeau de Ni-Ankh-Pepi à Zaouyet el Mayetin. Le Caire, 1938.
- Varille, 1968**  
*Vandier J.* Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou. Le Caire, 1968 (BdE 44). [280]
- Verner, 1993**  
*Verner M.* The Mastaba of Kaaper // ZÄS 120. 1993. S. 84–105.
- Vernus, 1980**  
*Vernus P.* Name // LÄ III. 1980. S. 320–326.
- Virey, 1910**  
*Virey Ph.* La religion de l'ancien Égypte. Paris, 1910.
- Wadley, 1986**  
 [Wadley N.] Gauguin. 116 oeuvres choisies et présentées par Nicolas Wadley. Paris, 1986.
- Walbrook, 1924**  
*Walbrook L.* Case of Lester Coltman. London, 1928.
- Weill, 1908**  
*Weill R.* Les origines de l'Égypte pharaonique I. La II<sup>e</sup> et la III<sup>e</sup> dynasties. Paris, 1908 (AMG25).
- Weill, 1912**

- Weill R.* Les décrets royaux de l'Ancien Empire égyptien. Paris, 1912.
- West, 1969**  
*West St.* The Greek Version of the Legend of Tefnut // JEA 55. 1969. P. 161–183.
- Westendorf, 1968-1**  
*Westendorf W.* Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufs auf der abschüssigen Himmelsbahn. Berlin, 1968 (MÄS 10).
- Westendorf, 1968-2**  
*Westendorf W.* Das alte Ägypten. Baden-Baden, 1968.
- Westendorff, 1977**  
*Westendorf W.* Zu frühformen von Osiris und Isis // GM 25. 1977. P. 95–113.
- Westendorf, 1980**  
*Westendorf W.* Der Wortstamm *k3(j)* «heben, tragen» > «hervorbringen, erzeugen» // BSEG 4. 1980. P. 99–102.
- Weynants-Ronday, 1926**  
*Weynants-Ronday M.* Les statues vivantes. Introduction à l'étude des statues égyptiennes. Bruxelles, 1926.
- Wiedemann, 1890**  
*Wiedemann A.* Die Religion der alten Ägypter. Münster, 1890.
- Wiedemann, 1895**  
*Wiedemann A.* The Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul. London, 1895.
- Wiedemann, 1897**  
*Wiedemann A.* Religion of the Ancient Egyptians. London, 1897.
- Wiedemann, 1901**  
*Wiedemann A.* The Realms of the Egyptian Dead. According to the Beliefs of the Ancient Egyptians. London, 1897.
- Wiedemann, 1910**  
*Wiedemann A.* Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter. Leipzig, 1910.
- Wiedemann, 1920**  
*Wiedemann A.* Das alte Ägypten. Heidelberg, 1920.
- Wiedemann, Portner, 1906-1**  
*Wiedemann A., Portner B.* Aegyptische Grabreliefs aus grossherzoglichen Altertflmer-Sammlung zu Karlsruhe. Strassburg, 1906. [281]
- Wiedemann, Portner, 1906-2**  
*Wiedemann A., Portner B.* Aegyptische Grabsteine und Denksteine aus verschiedenen Sammlungen III. Bonn—Darmstadt—Frankfurt a. M.—Genf—Neuchâtel—Strassburg, 1906.
- Wild, 1953, 1966**  
 See [Ti II—III].
- Wildenstein, 1964**  
*Wildenstein G.* Gauguin I: Catalogue. Paris, 1964.
- Wildung, 1969**  
*Wildung D.* Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt I. Posthume Quellen über die Könige der erster vier Dynastien. Berlin, 1969 (MÄS 17).
- Wildung, 1977-1**  
*Wildung D.* Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt. New York, 1977.
- Wildung, 1977-2**  
*Wildung D.* Imhotep und Amenhotep. Gotterwendung im alten Ägypten. München—Berlin, 1977 (MAS 36).
- Wildung, 1982**  
*Wildung D.* Privatplastik // LÄ IV. 1982. S. 1112–1119.

**Winlock, 1930**

*Winlock H. E.* The Museum's Excavations at Thebes // The Egyptian Expedition 1929–1930. Supplement to BMMA 25. 1930. P. 3–28.

**Wolf, 1957**

*Wolf W.* Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte. Stuttgart, 1957.

**Wreszinski, 1936**

*Wreszinski W.* Atlas zur altägyptische Kulturgeschichte III. Leipzig, 1936.

**Žabkar, 1968**

*Žabkar L.* A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts. Chicago, 1968.

**Zandee, 1960**

*Zandee J.* Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions. Leiden, 1960.

**Zayed, 1958**

*Zayed Abd el-Hamid.* Le tombeau d'Akhti-hotep à Saqqara // ASAE 55. 1958. P. 127–137.

**Ziegler, 1990**

*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. Paris, 1990.

**Ziegler, 1993**

*Ziegler Ch.* Le mastaba d'Akhethetep. Une chapelle funéraire de l'Ancien Empire. Paris, 1993.

**Ziegler, 1997**

*Ziegler Ch.* Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes. Les statues égyptiens de l'Ancien Empire. Paris, 1997.

[282] СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

1. СОКРАЩЕНИЯ, ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ  
В БИБЛИОГРАФИЧЕСКОМ СПИСКЕ

<b>ВДИ</b>	Вестник древней истории. М.
<b>ВИРА</b>	Вопросы истории религии и атеизма. М.
<b>ДАН</b>	Доклады Академии Наук СССР. М.
<b>ЗКВ</b>	Записки Коллегии востоковедов. Л.
<b>ИскПорт</b>	Искусство портрета. М., 1928.
<b>ППИКНВ</b>	Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М.
<b>ПС</b>	Палестинский сборник. М.—Л.
<b>СГЭ</b>	Сообщения Государственного Эрмитажа. Л.
<b>СЭ</b>	Советская этнография. М.
<b>ТОВЭ</b>	Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Л.
<b>ЭВ</b>	Эпиграфика Востока. Л.
<b>УЗТГУ</b>	Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту.
<b>AAWW</b>	Abhandlungen der Keiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. Wien.
<b>ACER</b>	The Australian Centre for Egyptology. Reports. Sydney.
<b>AE</b>	Ancient Egypt. London—New York.
<b>ÄA</b>	Ägyptologische Abhandlungen. Wiesbaden.
<b>ÄAT</b>	Ägypten und Altes Testament. Wiesbaden.
<b>ÄF</b>	Ägyptologische Forschungen. Glückstadt.
<b>AMG</b>	Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Paris.
<b>AnAe</b>	Analecta Aegyptiaca. København.
<b>AÖAW</b>	Abhandlungen der Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Wien.
<b>AoF</b>	Altorientalische Forschungen. Berlin.
<b>APAW</b>	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Berlin.
<b>ArOr</b>	Archiv Orientální. Praha—Paris, Stuttgart—Paris.
<b>ASAE</b>	Annales du Service des antiquités de l'Égypte. Le Caire.
<b>ASE</b>	Archaeological Survey of Egypt. London.
<b>AWW</b>	Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. Wien.
	[283]
<b>BdE</b>	Bibliothèque d'Étude. Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.
<b>BFA</b>	Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University. Cairo.
<b>BIFAO</b>	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.
<b>BiOr</b>	Bibliotheca Orientalis. Leiden.
<b>BMFA</b>	Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston. Boston.
<b>BMMA</b>	Bulletin of the Metropolitan Museum of Art. New York.
<b>Boreas</b>	Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations. Uppsala.
<b>BSAE</b>	British School of Archaeology in Egypt. London.
<b>BSEG</b>	Bulletin de la société d'égyptologie de Genève. Genève.
<b>BSFE</b>	Bulletin de la Société française d'égyptologie. Paris.
<b>CG</b>	Catalogue Général du Musée du Caire.
<b>CdE</b>	Chronique d'Égypte. Bruxelles.
<b>DAWW</b>	Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. Wien.
<b>DFIFAO</b>	Documents et fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.



<b>DÖAW</b>	Denkschriften der Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Wien.
<b>DossArch</b>	Dossiers d'archéologie. Documents. Paris.
<b>EEF</b>	Egypt Exploration Fund. London.
<b>Egyptes</b>	Egyptes. Histoires et cultures. Avignon.
<b>ERA</b>	Egyptian Research Account. London.
<b>ERT</b>	Egyptian Religious Texts and Representations. New York.
<b>EtMyth I</b>	<i>Maspero G.</i> Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes I. Paris, 1893.
<b>Expedition</b>	Expedition. The Bulletin of the University Museum of the University of Pennsylvania. Philadelphia.
<b>FIFAO</b>	Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.
<b>GM</b>	Göttinger Miszellen. Göttingen.
<b>HÄB</b>	Hildesheimer ägyptologische Beiträge. Hildesheim.
<b>HomLeclant I</b>	Hommages a Jean Leclant I. Le Caire, 1994 (BdE 106/1).
<b>JAOS</b>	The Journal of the American Oriental Society. New York–New Haven.
<b>JARCE</b>	The Journal of the American Research Center in Egypt. Boston.
<b>JEA</b>	The Journal of Egyptian Archaeology. London.
<b>JMFA</b>	The Journal of the Museum of Fine Arts, Boston. Boston.
<b>JNES</b>	The Journal of Near Eastern Studies. Chicago.
<b>JSSEA</b>	Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities. Toronto.
<b>Kêmi</b>	Kêmi. Revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes. Paris.
<b>LÄ</b>	Lexikon der Ägyptologie I–VI. Wiesbaden, 1975–1986.
<b>LD II</b>	<i>Lepsius R.</i> Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien II. Berlin, circa 1850.
<b>LD Text I</b>	<i>Lepsius R.</i> Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien. Text I. Leipzig, 1897.
<b>MÄS</b>	Münchner ägyptologische Studien. München–Berlin. [284]
<b>MDAIK</b>	Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo. Wiesbaden, Mainz (ab 1956).
<b>MedMusBull</b>	Medelhavsmuseet Bulletin. Stockholm.
<b>Memnon</b>	Memnon. Zeitschrift für Kunst und Kultur-Geschichte des Alten Orient. Berlin–Stuttgart–Leipzig.
<b>MH</b>	Medical History. London.
<b>MIFAO</b>	Memoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.
<b>MMJ</b>	Metropolitan Museum Journal. New York.
<b>MonAeg</b>	Monumenta Aegyptiaca. Bruxelles.
<b>NSSEA</b>	Newsletter of the Society for the Study of Egyptian Antiquities. Toronto.
<b>OLA</b>	Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven.
<b>PM III<sup>2</sup>, V</b>	<i>Porter B., Moss R.</i> Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings III. Memphis, pt. 1–2. 2 ed., Oxford, 1974–1981; V. Upper Egypt: Sites. Oxford, 1937.
<b>PSBA</b>	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. London.
<b>RAr</b>	Revue archéologique. Paris.
<b>RdE</b>	Revue d'égyptologie. Paris.
<b>RecTrav</b>	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Paris.
<b>RHR</b>	Revue d'histoire des religions. Paris.
<b>SAK</b>	Studien zur altägyptischen Kultur. Hamburg.
<b>Sarapis</b>	Sarapis. The American Journal of Egyptology. Chicago.
<b>SAWW</b>	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. Wien.
<b>SBAW</b>	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse. München.


<b>SPAW</b>	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Berlin.
<b>Sphinx</b>	Sphinx. Revue critique. Uppsala.
<b>TSBA</b>	Transactions of the Society of Biblical Archaeology. London.
<b>Urk. I</b>	<i>Sethe K.</i> Urkunden des Alten Reiches. Leipzig, 1932–1933.
<b>Wb. I-V</b>	<i>Erman A., Grapow H.</i> Wörterbuch der ägyptischen Sprache I–V. Leipzig, 1926–1931.
<b>ZÄS</b>	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig–Berlin.

## 2. ПРОЧИЕ СОКРАЩЕНИЯ

<b>Г</b>	Гиза.
<b>ГЛ</b>	Гиза, нумерация Р. Лепсиуса.
<b>ГМИИ</b>	Государственный музей изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, Москва.
<b>ГШ</b>	Гиза, нумерация Г. Штайндорфа.
<b>ГЭ</b>	Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург.
<b>ДГ</b>	Дейр эль-Гебрави. [285]
<b>ДМ</b>	Дейр эль-Медина.
<b>ЗМ</b>	Завийет эль-Майитин.
<b>Кн. М.</b>	Книга Мертвых, см.: [Budge, 1890, 1898-1, 2, 3].
<b>Мемф. тр.</b>	Мемфисский трактат, см.: [Junker, 1940-2; 1941-2].
<b>ПК</b>	Палермский камень, см.: [Schäfer, 1902].
<b>Р</b>	Рельефы, см. прим. 1, стр. 163.
<b>С</b>	Саккара.
<b>СЖ</b>	Саккара, нумерация Г. Жекье.
<b>СК</b>	Саккара, нумерация Дж. Квибелла.
<b>СЛ</b>	Саккара, нумерация Р. Лепсиуса.
<b>СМ</b>	Саккара, нумерация О. Мариэтта.
<b>Ст</b>	Статуи, см. прим. 2, стр. [169].
<b>ВМ</b>	The British Museum, London.
<b>BrM</b>	The Brooklyn Museum, Brooklyn, New York.
<b>Ch. I, II</b>	Цикл о царевиче <i>H<sup>c</sup>(j)-m-w3s-t</i> , первая и вторая сказки, см.: [Griffith, 1900].
<b>CG</b>	Catalogue général du Musée du Caire.
<b>IFAО</b>	Institut français d'archéologie orientale, Cairo.
<b>JE</b>	Journal d'entrée du Musée du Caire.
<b>МСВ</b>	Museo civico di Bologna.
<b>MEN</b>	Musée d'ethnographie, Neuchâtel.
<b>MFA</b>	Museum of Fine Arts, Boston.
<b>ММ</b>	Medelhavsmuseet, Stockholm.
<b>ММА</b>	The Metropolitan Museum of Art, New York.
<b>МРАН</b>	Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Brussels.
<b>О</b>	Ostrakon.
<b>р</b>	Papyrus.
<b>pBerlin 10499</b>	См.: [Gardiner, 1909].
<b>pBerlin 3022</b>	См.: [Gardiner, 1909].
<b>pBoul. XVII</b>	Papyrus Boulaq XVII, см.: [Mariette, 1872; Grebaut, 1875; Hassan, 1928].
<b>pBr. Rh.</b>	Papyrus Bremner-Rhind, см.: [Faulkner, 1933].
<b>pCh. B. I</b>	Papyrus Chester Beatty I, см.: [Gardiner, 1931; 1932].
<b>pCh. B. IV</b>	Papyrus Chester Beatty IV, см.: [Gardiner, 1935-1, 2].
<b>PelM</b>	Pelizaeus-Museum, Hildesheim.

**pHermitage □1115** См.: [Golénischeff, 1913].  
**pHermitage □1116B** См.: [Golénischeff, 1913].  
**pLeid. 1350** Papyrus Leiden 1350, см.: [Gardiner, 1905].  
**pRam. VI** Papyrus Ramesseum VI, см.: [Gardiner, 1955].  
**pWestc.** Papyrus Westcar, см.: [Erman, 1890-1, 2].  
**Pyр.** Тексты пирамид, см.: [Sethe, 1908, 1910].  
**ROM** Royal Ontario Museum, Toronto.  
**WRNGA** William Rockhill Nelson Gallery of Art, Kansas City.

## [286] ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА .....	1	7
Глава 1. ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ .....	6	14
Глава 2. ПОЛТОРА ВЕКА ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ <i>k3</i> .....	13	24
Глава 3. ПСИХОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ И КАТЕГОРИЯ <i>k3</i> .....	20	35
§ 1. Подход к проблеме .....	20	35
§ 2. Механизм возникновения категории <i>k3</i> .....	22	38
§ 3. <i>K3</i> и статуи .....	37	62
§ 4. <i>K3</i> = «Двойник» .....	38	63
§ 5. <i>K3</i> и <i>rn</i> .....	39	64
§ 6. Иероглиф  и корень <i>k3</i> .....	42	70
Глава 4. ЕГИПЕТСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ		
О ЗРЕНИИ И СВЕТЕ .....	49	80
§ 1. Способы кормления Двойника .....	49	81
§ 2. Зрение как условие жизни .....	52	85
§ 3. Египетское представление о глазах.....	53	86
§ 4. Ритуалы отверзания уст и очей .....	54	88
§ 5. Представления о свете .....	57	92
§ 6. Представление об <i>3h</i> и зрение .....	59	96
§ 7. Формула ушебти и зрение .....	60	97
§ 8. Представление о картуше .....	61	99
§ 9. Бог <i>Js.t-jr.t</i> и зрение .....	64	103
Глава 5. ЕГИПЕТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДВОЙНИКА .....	68	109
§ 1. Древняя интерпретация возникновения Двойника .....	68	109
§ 2. Время установления гробничного культа .....	75	120
§ 3. Время жизни Двойника .....	88	141
Глава 6. ИЗОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ЕГИПЕТСКОМ ИСКУССТВЕ		
И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДВОЙНИКЕ .....	92	145
§ 1. Исходная позиция .....	92	145
§ 2. Попытки передачи индивидуальности в изображении на плоскости .....	95	150
§ 3. Передача индивидуальности в скульптуре .....	109	167
Глава 7. МИР-ДВОЙНИК СТАРОЕГИПЕТСКОЙ ГРОБНИЦЫ .....	131	197
§ 1. Необходимость существования мира-Двойника .....	131	197
§ 2. Объем мира-Двойника. Сущность проблемы .....	132	198
§ 3. Искажения действительности в мире-Двойнике .....	136	205
§ 4. Объем мира-Двойника. Выводы .....	144	216
§ 5. Египетское обозначение мира-Двойника .....	147	221
§ 6. Мир-Двойник и земной мир .....	147	222
§ 7. Временные характеристики мира-Двойника .....	148	224
Глава 8. МЕСТО ДВОЙНИКА В ЕГИПЕТСКОЙ ОНТОЛОГИИ И АКСИОЛОГИИ	150	225
Вместо эпилога. ПРОБЛЕМА ДВОЙНИКА: УЧЕНЫЕ И ПОЭТЫ .....	158	238
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	161	243
БИБЛИОГРАФИЯ .....	166	251
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ .....	194	282
Сокращения, используемые в библиографическом списке .....	194	282
Прочие сокращения .....	196	284

**Директор издательства:**

*О. Л. Абышко*

**Главный редактор:**

*И. А. Савкин*

**Дизайн обложки:**

*Я. И. Пашковская*

**Корректоры:**

*Н. М. Баталова,*

*Л. А. Абышко*

ИЛ № 064366 от 26.12.1995 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: [aletheia@spb.cityline.ru](mailto:aletheia@spb.cityline.ru)

Сдано в набор 20.06.2000. Подписано в печать 15.12.2000.

Формат 60x88/16. 18 п. л. Тираж 2000 экз. Заказ № 3783

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12