

УДК 251

DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-39-62

Подходы к мифологической интерпретации египетских сосудов для либации эпохи Древнего царства

Екатерина В. Александрова

*Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия;
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, al-katerin@yandex.ru*

Аннотация. Статья обращается к эволюции в Египте в эпоху Древнего царства визуального языка, которая подготовила возможность использования изображений для передачи мифологического содержания в Среднем царстве. При V династии намечается трансформация элементов культовых изображений, которые наряду с «реалистичной» передачей жертвенного ритуала начинают отсылать к мифологическим следствиям его успешного осуществления. Пользуясь термином Я. Ассмана, можно сказать, что «сакральное истолкование» ритуального действия включается в композицию культового изображения.

В статье рассмотрена проблема мифологической трактовки такого ритуального предмета, как резервуар для либаций. Изначально его функция инструментальная – принятие жертвенных субстанций. К IV династии относится символическая интерпретация такого резервуара, как озера, однако в литературе можно встретить и мифологическую интерпретацию его как предвечных вод Нуна. Для более четкого определения границ возможных мифологических интерпретаций автор обращается к предложенному Я. Ассманом термину «конstellация», в свете которого сходство между вербальным и визуальным текстом подтверждается как идентичностью персонажей, так и атрибутами, характеризующими обстоятельства их взаимодействия. Наиболее близкой текстовой параллелью для жертвенных резервуаров представляется в таком случае круг изречений, связанных с пребыванием покойного на Полях Хотеп и прибытием его к кравчему бога Ра, в качестве которого может выступать и олицетворение половодья и водного изобилия «Великий Потоп» Агеби.

© Александрова Е.В., 2023

Ключевые слова: «Тексты пирамид», «Тексты саркофагов», мифология Древнего Египта, мифологические мотивы, культовая практика, языки культуры

Для цитирования: Александрова Е.В. Подходы к мифологической интерпретации египетских сосудов для либации эпохи Древнего царства // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2023. № 2. С. 39–62. DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-39-62

On possible mythological readings for libation vessels of Old Kingdom Egypt

Ekaterina V. Alexandrova

*HSE University, Moscow, Russia;
Russian State University for the Humanities,
Russia, Moscow, al-katerin@yandex.ru*

Abstract. The article considers the evolution of visual language in Old Kingdom Egypt. This process anticipated the usage of images to convey mythological content on the Middle Kingdom coffins. During the V dyn. glimpses of transformation of cult images began to emerge. Along the “realistic” depiction of the funerary cult some compositions started to refer to mythological consequences of its successful implementation. Following J. Assmann we can say that the “sacramental explanation” of the ritual action was thus incorporated in the composition of cult images.

The article investigates the problem of mythological interpretation of a distinct type of ritual implement – libation basin. Initially its function was instrumental, namely to accept the sacrificial substances. During the IV dyn. it was as well interpreted as a lake, but in literature one can also find its mythological interpretation as the eternal waters of Nun. To delineate more sharply the boundaries of possible mythological interpretation, the author refers to the term “constellation” proposed by J. Assmann. In this perspective the similarity between verbal and visual texts could be confirmed by identity of the characters, as well as of the attributes of their interaction. Along these lines it is argued that the closest textual parallel to the libation basins is to be found in the group of utterances associated with the arrival of the deceased to the Fields of Offerings, to the butler of god Ra. The latter can be the personification of the flood and water abundance Agebi.

Keywords: Pyramid Texts, Coffin Texts, ancient Egyptian mythology, mythological motifs, cult practices, semiotics

For citation: Alexandrova, E.V. (2023), “On possible mythological readings for libation vessels of Old Kingdom Egypt”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 39–62, DOI: 10.28995/2658-4158-2023-2-39-62

Одним из ключевых моментов в развитии древнеегипетских погребальных практик является появление текстов и изображений, отражающих представления об ином мире. В текстовой форме «мир богов» проявляется еще в Древнем царстве, но только в контексте царского заупокойного культа. Эпоха Среднего царства характеризуется двумя важнейшими инновациями: появление в контексте вельможеского погребального культа текстов, повествующих о судьбе покойного в ином мире, а также начало использования изобразительного языка для передачи мифологических образов.

Все эти новые формы разговора о мифологической реальности связаны с пространством, непосредственно окружающим тело покойного. «Тексты пирамид» размещались на стенах внутренних помещений царских гробниц V–VI династий, а «Тексты саркофагов» Среднего царства – на внутренних поверхностях деревянных саркофагов. На днищах саркофагов из некрополя Эль-Берше появляется «Книга двух путей» – «первая известная нам попытка говорить о фантастическом мире на языке изображений» [Большаков 2003, с. 14].

Одной из необходимых предпосылок такой инновации является проникновение изображений в погребальные камеры в конце V династии, ведь до того, судя по всему, существование в одном сакральном пространстве изображения и тела покойного считалось опасным для загробного благополучия последнего [Большаков 2001, с. 228–229]. Существенно, что, с сюжетной точки зрения, размещенные в погребальных камерах изображения остаются «реалистичными», в целом повторяя некоторые сюжеты, разработанные к тому времени при оформлении наземных и доступных посетителям часовен. Возможность размещения в погребальной камере и на саркофаге изображений (а стало быть, и иероглифических текстов, поскольку иероглифы, в сущности, также изображения) – важнейший сдвиг в религиозном сознании, маркирующий изменение восприятия границы сакрального.

Тем не менее представляет интерес и другая сторона вопроса – эволюция самого визуального языка, подготовившая возможность использования изображений для передачи мифологического содержания. Обращаясь к особенностям бытования в Египте текста и изображения как двух способов выражения представлений о мире, А.О. Большаков отмечает, что эти способы по-разному используются для передачи «реалистичных» и «фантастических» (с точки зрения сюжета [Большаков 2003, с. 4]) образов не только в силу исторической случайности и дани традиции, но и в силу характерных для каждого из этих языков выразительных средств. Представление о *Ka* как некой сущности, проявляющейся и закрепленной в зримых образах людей и предметов, приводит к тому, что

мир, создаваемый в гробничной часовне для *Ka* покойного, имеет ту же изобразительную природу. Это мир, воссоздающий хорошо знакомую заказчикам и художникам земную реальность в ее наиболее существенных и необходимых для вечного благополучия аспектах. Такой мир гораздо проще создать визуальными средствами, нежели описать словами. С другой стороны, мир богов, в который отправляется после смерти фараон, выходит за рамки повседневного опыта, и вербальные средства в гораздо большей мере пригодны для конструирования такого мира, допуская «умолчания» о тех сторонах, которые остаются загадкой [Большаков 2003, с. 8]. Учитывая предполагаемое такой теоретической моделью неудобство изобразительного языка для отображения мифологической реальности, необходимо задуматься о причинах, все же побудивших египтян к его использованию, а также о контексте, в котором эти возможности прорабатывались.

В этой связи существенно, что эпоха V династии – это не только время вторжения «реалистичного» мира изобразительности в «фантастический» мир погребальной камеры. К этому же времени относятся и первые признаки вторжения «фантастического» мира мифологических смыслов в наземное и доступное для посетителей культовое пространство часовни: в традиционных композициях покойного за жертвенной трапезой, отличающихся «реалистичной» передачей культа, начинают проявляться чаемые мифологические следствия его успешного осуществления. Так, М. Бартой была прослежена трансформация изображения жертвенных хлебов в метелки тростника, символически переносящая всю сцену на Поля Иалу и Поля Хотеп [Bárta 1995]. Примечательно, что в свете предложенной М. Бартой реконструкции проникновение мифологического содержания в часовни происходит даже раньше появления изображений в погребальных камерах: первый явный случай изменения формы хлебов в направлении метелок тростника обнаруживается в часовне Хафхуфу II (G 7150, южная стена) [Bárta 1995, p. 28]¹, датируемой эпохой Ниусерра, в то время как первые изображения в погребальных камерах появляются спустя примерно полвека, не ранее конца правления Джедкара-Исеси, см. [Bolshakov 1997, pp. 111–121; Kanawati 2005, pp. 55–71].

Удачным для описания и интерпретации взаимного проникновения «реалистичной» и «фантастической» образности в культовой сфере представляется механизм «сакрального истолкования», рассмотренный Я. Ассманом [Ассман 1999, с. 141–143]. Его принцип заключается в том, что некоторым реалиям из сферы культа

¹ Img. 60, 61. URL: <http://giza.fas.harvard.edu/sites/1536/full/> (дата обращения 31.01.2023).

ставится в соответствие событие в мире богов. Важно отметить, что в рамках ритуальной практики это «истолкование» было имплицитным и основывалось на созвучии обозначений ритуальных предметов или действий и соответствующих событий в мире богов. Эксплицитное истолкование мы находим, например, в Рамессейском папирусе, представляющем сценарий ритуальной драмы. Пояснения, построенные по схеме «явился жрец-чтец с перевязью-кени – это (значит, что) Хор обнял (кени) своего отца», в обряде только подразумеваются, но не воспроизводятся, т. е. они являются своего рода паратекстом собственно «ритуального текста», производимого при исполнении ритуала. Тем не менее можно полагать, что при «деконтекстуализации» ритуального текста [Morales 2016], т. е. переведении его на какой-то один язык культуры (текста или изображения), были выработаны способы отразить и эту процедуру «сакрального истолкования». В текстовой сфере этому служит так называемая «именная формула» [Ассман 1999, с. 134–142], суть которой заключается в том, что описание мифологического плана некоего ритуального действия в той же формуле дополняется упоминанием характерного для этого ритуального действия предмета, подаваемого как окказиональное имя соответствующего божества:

Драматический текст, составленный по схеме: А обращается к В: «Я принес тебе С». Примечание: D (какой-то культовый объект) – трансформируется в «именную формулу» так: А принесит тебе С в твоём имени (или: в имени А) «D» [Ассман 1999, с. 141].

В перспективе «сакрального истолкования» трансформацию изобразительной композиции жертвенной трапезы можно рассматривать как симметричный «именной формуле» визуальный способ совмещения в одном тексте культуры «реалистичного» ритуального предмета или действия и «фантастического» события из мира богов.

Рассматривая эти случаи как отражение симметричных тенденций в сближении и взаимном проникновении культовой и мифологической сферы, стоит отметить, что в пространстве текста чужеродными выглядят именно культовые реалии, а в сфере изобразительности – мифологические. Такая чужеродность могла бы стать хорошим маркером «сакрального истолкования», однако столь очевидные случаи крайне редки. Несмотря на повторяющиеся попытки символических истолкований гробничных изображений, определить критерии убедительной аргументации тут довольно сложно [Большаков 2003, с. 5]. Показательный случай представляют опыты символической интерпретации появляющихся в конце V династии сцен боя быков.

Проблема таких толкований не только в применении свидетельств поздних египетских и греческих текстов для интерпретации гробничных композиций эпохи Древнего царства [Большаков 2003, с. 7, примеч. 30]. Странники символической интерпретации готовы предложить свидетельства и синхронных изображениям религиозных текстов, видя в победоносных быках из вельможеских часовен отражение таких эпитетов покойного, как «Бык Неба» и т. п. [Galán 1994, pp. 91–94]. А.Б. Ллойд, рассматривая египетские свидетельства о боях быков и их мифологическом значении, находит таковые и в Древнем царстве [Lloyd 1978, pp. 613–615]. Принципиально то, что, как отмечает этот исследователь, рассматриваемые в данном контексте сцены гробничных часовен не связаны с ситуацией поединка:

...они всегда относятся или к счету скота, когда животные хозяйства проводятся перед вельможей, или к процессиям, изображающим принесение заупокойных даров покойному <...> в обеих ситуациях быки по необходимости оказываются рядом друг с другом. При таких обстоятельствах столкновения часто будут возникать и быков необходимо разделять. Ни в какой период нет оснований считать, что за этим стоит нечто более загадочное [Lloyd 1978, p. 622].

Другими словами, отождествление фараона, богов и покойного с быком, подчеркивающее мощь и плодovitость этих персонажей, является важным мифологическим мотивом. Так же и мотив космического конфликта между силами порядка и хаоса может передаваться образом боя быков, однако это не является единственно возможной и даже очевидной интерпретацией какого-либо изображения быка в гробничной часовне. Для возможности обосновать такое сопоставление само изображение должно быть прочитано как некий текст, по структуре сопоставимый с соответствующими мифологическими текстами.

Как уже было отмечено выше, между максимально «реалистичными» изображениями мира живых и локализованными в мире богов диалогами существует некое промежуточное пространство текстов и изображений, наиболее тесно связанных с культом, в которых с наибольшей вероятностью можно ожидать проявление «вторых смыслов» [Большаков 2003, с. 7]. Помимо уже упоминавшейся нами сцены заупокойной трапезы, к таким символически нагруженным предметам относится жертвенный столик или резервуар для либаций, который помещался непосредственно перед ложной дверью [Bolshakov 2001].

Его прямым значением, отражающим культовую функцию, является принятие подносимых в жертву субстанций, возливав-

шихся перед ложной дверью, т. е. перед *Ka* покойного². Основная символическая нагрузка в данном ритуале принадлежит самой водной субстанции, которая обладает способностью наделять жизнью и очищать от скверны смерти. Красноречивое свидетельство древнеегипетского понимания этого ритуального жеста – сосуд для либаций из музея Метрополитен (инв. № 19.2.16), совмещающий знаки *Ka* и *Ankh*³, – относится еще к раннединастическому периоду. Не столько мифологическая, сколько магическая функция водной субстанции проявляется здесь в возможности впитать смысл соответствующих «иероглифов», в египетских категориях *Ka* изображенных предметов, и передать их получателю жертвы. На этой функции основаны вариации жертвенных столов, оформленных рельефными изображениями подносимых жертв: не только жидких субстанций, таких как пиво, вино и молоко, священные масла, но также и твердой пищи – хлеба, мяса. В качестве votивного подношения в гробницу могли помещаться целые наборы выполненных в бронзе моделей сосудов, предназначенных для ритуальных возлияний. Рельефные изображения специальных сосудов для омовения рук, обязательно входившие в сцены жертвенной трапезы, также встречаются и на жертвенных столиках. Это показывает, что не только сами предметы, но и связанные с ними практики могли представляться объектом подношения⁴.

Яркий пример этой комплексной функции – жертвенник принца и начальника писцов Сачу из Дахшур, хранящийся в Каирском музее (CG 1330)⁵. Жертвенник имеет три зоны. Одна из них – круглое поле, воспроизводящее исходную форму жертвенного

² При организации культового пространства отведению жидкостей уделялось особое внимание, для чего могли создаваться специальные дренажные каналы и расположенные за пределами сакрального пространства резервуары [Junker 1944, S. 120–123].

³ Libation dish depicting Ka-Arms presenting an Ankh-Signhttps. URL: www.metmuseum.org/art/collection/search/543866 (дата обращения 31.01.2023).

⁴ Ср. аналогичную интерпретацию другого элемента оформления культового пространства – жертвенного списка [Haas 2012, p. 86].

⁵ Здесь и далее памятники со ссылкой CG (Catalogue Général) даются по изданию: *Borchardt L. Denkmäler des Alten Reiches (ausser den Statuen) im Museum von Kairo. Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Teil 1.* Berlin: Reichsdruckerei, 1937, S. 14, Bl. 5. Catalogue general des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. URL: https://gizamedia.rc.fas.harvard.edu/images/MFA-images/Giza/GizaImage/full/library/borchardt_denkmaler_I.pdf (дата обращения 31.01.2023).

стола (подписанного как жертвенник-*h3wt*)⁶, на котором изображены основные компоненты жертвенной трапезы: хлеб и закрытый сосуд с пивом, тушка гуся, ягоды, иероглифически выписаны также «вино», фруктовый хлеб и напитки. В центральной части жертвенника помимо изображенных в проекции сверху сосудов иероглифически выписаны такие приношения, как черная и зеленая краска для глаз, ткани, священные масла, стандартные формулы «тысяча в хлебе, тысяча в пиве», а также снова жертвенник-*h3wt* и название ритуала очистительного возлияния *sꜣt*. В центре этой области в проекции сверху изображен сосуд для омовения рук, носик которого направлен в резервуар для воды. Этот «бассейн» имеет три ступени, на которых написана высота воды в каждый из трех сезонов египетского года: в «разлив» – 25 локтей, в сезон «всходов» – 23, а в «жатву» – 22 локтя. По углам водоема надписано название сикоморы *nht*. Таким образом, это уже не просто резервуар для возлияния, не только предмет из пространного списка подношений и даже не указание на ритуальный жест – это элемент сакрального ландшафта, дополняющий мир-Двойник, созданный росписями и рельефами гробничной часовни [Junke 1952, SS. 187–189]. Стоит отметить, что хотя это понимание культового предмета существенно выходит за рамки его непосредственной функции, по сути, оно не отличается от «реалистичной» программы оформления часовни, будучи направленным на создание комфортных условий загробного бытия [Большаков 2001, с. 197–238]. Воплощаемый данным резервуаром сад с прудом является неотъемлемой частью представления об идеальном доме вельможи [Junke 1952, SS. 188–189]. Этот образ резервуара для либаций также отражается и в его египетском обозначении как *š*, т. е. буквально «озеро, пруд, водоем».

Рассмотренный жертвенник является одним из редких по своей сложности образцов, сохранившихся от Древнего царства. Гораздо чаще в гробницах обнаруживаются простые резервуары, либо вовсе лишенные декора, либо имеющие по периметру жертвенную формулу, имя и титулы владельца. Помимо расположения перед ложной дверью, на особую связь с этим элементом оформления часовни указывает и появление на некоторых резервуарах небольших сцен жертвенной трапезы: не только сопровождение имени покойного детерминативом «вельможи, сидящего на кресле»⁷, но и полноценной композиции, включающей жертвенный столик

⁶ См., например, столик из музея Метрополитен (инв. № 32.1.173). URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/575731> (дата обращения 31.01.2023).

⁷ A50 по списку А. Гардинера. URL: http://web.ff.cuni.cz/ustavy/egyptologie/pdf/Gardiner_signlist.pdf (дата обращения 31.01.2023).

с хлебами и даже обычно помещаемые под ним головы быка и птицы⁸. В связи с этим предположим, что если к концу Древнего царства распространилась мифологическая трактовка композиции жертвенной трапезы, эта тенденция могла затронуть также жертвенники и резервуары для возлияний.

Поскольку появление на резервуарах для либаций специфических деталей крайне редко, попытки реконструировать мифологический контекст этих памятников исходят, как правило, из общих соображений относительно роли водной стихии. Здесь выделяется три ключевых образа: 1) понимание водной жертвы как «истечений Осириса», возвращаемых ему и восполняющих его; 2) образ живительной стихии нильского разлива, который часто в египетской мифологии отождествляется с «истечениями Осириса»; 3) образ предвечной стихии Нуна [Radwan 2008; Lundius 2020].

Проблема в том, что при таком широком подходе сторонники и «реалистической», и «символической» трактовки приписывают одному и тому же означающему некое означаемое на основе сходства, часто происходящего из современной реконструкции как мифологических смыслов, так и «жизненного мира» египтянина [Weeks 1979, pp. 62–66]. «Реалисты» склоняются к тому, что, наподобие изображения бычьей голени или жертвенного хлеба, «озеро» как объект подношения обеспечивает покойного тем, что оно и изображает, «символисты» находят озера на мифологическом ландшафте и соотносят культовые резервуары-«озера» с ними [Abbas 2011, pp. 5–66]. При такой стратегии установления значения единственным критерием выбора между этими двумя точками зрения остается «брита Оккама», и символическая трактовка явно оказывается в проигрышном положении. Вопрос заключается в том, какие основания могут быть достаточно надежными для убедительного символического пересмотра элементов культового пространства.

Возможность подойти к таким сравнениям более строго заключается, на наш взгляд, в том, что мифология как система является не просто набором представлений, но имеет структуру, сочетание элементов которой характеризуется некоторыми закономерностями. Для анализа ненарративной египетской мифологии Я. Ассман предложил термин «конstellация», обозначив им устойчиво воспроизводимое в текстах парное взаимодействие персонажей из «мира богов», характеризующееся узнаваемым и повторяющимся контекстом [Ассман 1999, с. 32–33; Александрова 2019, с. 44–45].

⁸ Например, CG 1343. См. также жертвенник из Британского музея № EA1603. URL: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA1603 (дата обращения 31.01.2023).

Интерпретация культовой практики в терминах констелляций не предполагает больших трудностей, поскольку практически любое явление египетской вселенной может быть представлено в фигуре того или иного мифологического персонажа. В частности, обозначенные выше символические трактовки резервуаров для либаций возможно перевести в констелляции и поставить вопрос о том, в какой из них мог принимать участие покойный вельможа и чью роль он мог принимать.

Интерпретация водного подношения как «истечений Осириса» действительно моделирует культовое взаимодействие [Assmann 2005, pp. 355–363]: покойный находится в положении Осириса, в то время как жрец исполняет роль Хора, воскрешающего своего отца, например:

PT 32 (§ 22a–23a)⁹

ḳbh.k ipn Wsir ḳbh.k ipn hz Wnis

Се твое охлаждение, Осирис!
Се твое охлаждение, о Унис!

prw ḥr z3.k prw ḥr Hr

Исходящее оно от сына твоего,
исходящее оно от Хора.

iw.n.(i) in.n.(i) n.k irt Hr

ḳb ib.k ḥr.s

Я пришел и принес тебе Око Хора,
в нем – успокоение твоего сердца.

in.n.(i) n.k s ḥr tbwty.k

Принес [я] его тебе –
под сандалии твои.

mnw n.k rdw pr im.k

Укреплены тебе истечения,
вышедшие из тебя,

ni wrd ib.k ḥr.s

[и] не будет твое сердце томиться
из-за этого!

Такое «сакральное истолкование» жертвенного возлияния неоспоримо, но оно никак не трактует сам резервуар для подношений. Трактовка находящейся в резервуаре воды как нильского половодья не является специфически мифологической и сближается с реалистической. Последнее подтверждает такая деталь жертвенника CG 1330 из Каирского музея, как наличие в изображаемом «пруду» ступеней с отмеченными на них уровнями воды для трех сезонов египетского года. Цикл обновления жизни, к которому

⁹ Здесь и далее ссылка на изречение «Текстов пирамид» (PT) дается по изданию: *Sethe K. Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. 4 vols. Leipzig: J.C. Heinrich'sche Buchhandlung, 1908–1922.* Параграфы указываются, если изречение приводится не полностью.

приобщается в данном случае умерший, представлен здесь образом возвращающегося половодья. Можно, конечно, предположить и космологическое измерение: жертвенник служит не только для поддержания культа или расширения мира *Ka* созданием сада, но, будучи связанным с годовым циклом Нила, вносит в систему элемент временной динамики и создает полноту времени – дополняет вечность-*джет* вечностью-*нехех* [Ассман 1999, с. 118–127].

Наиболее проблематична с мифологической точки зрения трактовка культового резервуара для возлияний как предвечного океана-Нуна. Претендуя на возрождение из этой стихии, покойный должен был отождествить себя ни много ни мало с солнечным богом-творцом. «Тексты пирамид» отражают констелляцию покойный – Нун, но показательно, что часто она опосредуется другими богами, например, в РТ 211 фараон зачат и рожден в Нуне, в РТ 571 – зачат в Ниут (женский персонаж аналогичного значения), в РТ 301, совершив подношение предвечным богам и Атуму, фараон направляется к горизонту, где его оживляют подобно тому, как это делают ежедневно с богом Ра, т. е. даже фараон в текстах эпохи Древнего царства в крайне ограниченных контекстах вступает в непосредственное взаимодействие со стихией Нуна, в еще меньшей мере можно ожидать этого от вельможи.

Отметим, что помимо обычно упоминаемых исследователями масштабных образов космических богов, существует множество других мифологических персонажей, связанных с водной стихией, которые, стало быть, могут быть связаны с резервуарами для либаций. Для определения конкретной констелляции необходимо наличие дополнительных мотивов, характеризующих ситуацию взаимодействия составляющих ее мифологических персонажей.

Одним из таких мотивов является цветок лотоса. Наиболее широкую трактовку позволяет композиция жертвенника Е 25369 из Лувра¹⁰. Изображенные по внутренним сторонам трех углублений для жидкости цветы папируса и лотоса могут трактоваться «реалистически» как необходимые атрибуты при изображении пруда, но могут пониматься в связи с мифологическим образом появления покойного фараона из Нуна как Нефертума [Radwan 2008, pp. 279–281]. Соотношение образа водного пространства, лотоса и покойного проясняют, на наш взгляд, изображения последнего вдыхающим аромат лотоса на жертвенниках Ренпетнефрет,

¹⁰ Table d'offrandes rectangulaire; table d'offrandes à 3 bassinshttps://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010004768 (дата обращения 31.01.2023).

царицы Ипут [Radwan 2008, pp. 278, 280], и Е 653 из Лувра¹¹. Эти случаи показывают, что сам покойный не является в образе бога, но своим воскрешением обязан аромату лотоса. Как установил Х. Альтенмюллер, при V династии появляется альтернативный комплекс обрядов, связанных с началом жертвенной трапезы, т. е. функционально аналогичный обряду «отверзания уст и очей»: подношение лотоса, которое мифологически интерпретируется через образ рождения Нефертума [Altenmüller 1968, SS. 2–3]. В таком случае помещение на жертвенник изображения покойного, вдыхающего аромат лотоса, является столь же логичным, как и изображение сосуда для омовения рук – это ритуальный маркер начала трапезы.

В «Текстах пирамид» упоминание о том, что покойный появляется из пруда в образе цветка, встречается в РТ 271 (§ 388a–b):

<i>Wnis pi mhy t3 pr m š</i>	Этот Унис – заполняющий землю, выходящий из пруда;
<i>Wnis pi zšš w3d</i>	Этот Унис – свежий лотос!
<i>Wnis pi htp t3wy</i>	Этот Унис – умиротворяющий Две Земли!
<i>Wnis pi zmy t3wy</i>	Этот Унис – объединяющий Две Земли!

Более подробно тема живительного лотоса раскрывается в РТ 249:

<i>dd-mdw</i>	Изречение слов:
<i>i I3wy dd my n špsi m rn.f pw</i>	О вы, двое Иаа, скажите Благородному в этом его имени:
<i>Wnis pi nw ny zšš wbn m t3 wcb</i>	Этот Унис – цветок, выходящий из чистой земли!
<i>šzp Wnis in Ir-st.f</i>	Принят Унис Сделавшим-ему-место,
<i>Wnis pi iry šrt šlm wr</i>	Этот Унис – [предназначен] для носа Великой Силы!
<i>ii.n Wnis m iw ny sisi</i>	Пришел Унис с Острова Пламени, [после того как]

¹¹ Table d'offrandes rectangulaire sans bec; table d'offrandes à 1 bassin. URL: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010015921> (дата обращения 31.01.2023).

<i>dī.n Wnīs mꜣt im.f m st izft</i>	установил Унис <i>маат</i> на нем на место <i>исефет</i> .
<i>Wnīs pi ury sšrw zꜣꜣ iꜣrwt</i>	Этот Унис – [предназначен] для тканей, хранимых уреями.
<i>grh pw n ꜣgbi wr pr m wrt</i>	Вот тьма Великого Потопа , выходящего из Великой:
<i>hꜣ Wnīs m Nfr-tm zššn r šrt Rꜣ</i>	Унис является как Нефертум, лотос для носа Ра,
<i>pr.f m ꜣht rꜣ nb</i>	выходит он в горизонте каждый день –
<i>wꜣbw ntrw n mꜣf</i>	боги очищаются лицезрением его.

Соотнося рассмотренные сцены на жертвенниках с этим изречением, можно сопоставить покойного разве что с одним из «богов», которые очищаются лицезрением лотоса каждый день, но не с самим Нефертумом. Стоит отметить также то, что водная стихия, из которой восходит живительный лотос, связывается в данном случае не с предвечным «океаном» Нуном, а с «Великим Потопом» Агеби, который, судя по другим изречениям, является воплощением изобилия.

PT 317 §507a–510a

<i>īi.n Wnīs mrn</i> <i>m hnty mht ꜣgbi</i>	Пришел Унис сегодня как предшествующий водам Потопа ,
<i>Wnīs pi Sbk</i> <i>wꜣd-šwt rs-hr tꜣ-hꜣt</i>	Унис – это Собек, зелёный пером, бодрствующий лицом, высокий челом;
<i>ꜣbš pr m sbk hꜣbzt</i>	Топитель, вышедший из бедер и хвоста
<i>Wrt imt izh</i>	Великой, пребывающей в сиянии!
<i>īi.n Wnīs r mrw.f</i> <i>imiw idb ꜣgb Mht-Wrt</i>	Пришел Унис к каналу своему, который у берега Потопа Великого Половодья,
<i>r st htpw wꜣdt šwt imt ꜣht</i>	к месту умиротворения, зелени полей, что в горизонте,
<i>sꜣd Wnīs sm hr idbwy ꜣht</i>	озеленил Унис всё на двух берегах горизонта,
<i>int Wnīs thnt n irt wrt hrt-ib šht</i>	принесена Унисом зелень (<i>букв.</i> фаянс) Ока Великого, что пребы- вает в поле (<i>букв.</i> в сердце поля)!

šzp Wnīs st.f imt ʒht

Получил Унис место его,
что в горизонте,

hʕ Wnīs m Sbk zʒ Nt

Взошел Унис в качестве Собака,
сына Нейт!

PT 406 §706a-707d

i.nd hr:k Rʕ m nfr:k m nfrw:k

Привет тебе, Ра, в красоте твоей,
в обновленности твоей!

m swt.k m sʒw:k

В твоих местах [культы],
в премудростях¹² твоих!

ini n.k irʔt Ist n Tii ʒgbi Nbt-hwt

Принеси же для Тети молоко
Исиды и **потоп** Нефтиды;

phrw š hy ny wʒd-wr

окружность пруда и безбрежность
Великой Зелени¹³;

ʕnh wʒʒ snb ndm-ib

жизнь, целостность, здоровье,
уладу сердца;

t hnkʔ hbs ihʔ ʕnh Tii im

хлеб, пиво, одеяния и всякие вещи,
которыми будет жив Тети!

В связи с культовой функцией рассматриваемых памятников значимо и то, что Агеби – один из тех персонажей, что наделяют покойного пищей. Будучи воплощением водной стихии, Агеби может принимать на себя специфическую функцию – кравчего богов и конкретно солнечного бога Ра. Принципиально, что божественный кравчий выступает в целом как распорядитель пищи иного мира, не ограничиваясь только утолением жажды.

PT 344

dd-mdw

Изречение слов:

i.nd hr:k ʒgb wr

Привет тебе, **Великий Потоп**,
кравчий богов, проводник народа-
хенмет!

wdpw nʔrw sʒmw hnmmt

¹² В связи с рассматриваемой тематикой важно, что глагол *szī* может означать как «быть мудрым, благоразумным», так и «быть сытым», т. е. в данном изречении Ра приветствуется в обоих состояниях.

¹³ Слово *hy*, связанное с Великой Зеленью, то есть морем, в PT 510 связывается с неким разливом, возникающим после появления воды. В переводе этой строки мы предполагаем, что ему противопоставляется «окружность, периметр» озера и пруда как ограниченность и упорядоченность этого окультуренного водного пространства.

shp.k rmt ntrw n Tti di.sn n.f ht Умиротворил ты для Тети людей
и богов, [так что] они дают ему
подношения!

Возможно указать случаи, где Нун и Потоп-Агеби выступают как функционально подобные персонажи. Примечательно, что при этом не Агеби перенимает космогоническую функцию Нуна, а Нун связывается с проблемой обеспечения покойного пищей:

PT 338 §551a–b

hkr m iw ir Tti

Голод, не приходи к Тети!

i.zi r.k ir Nw šmz r.k ir zgb

Беги к Нуну, иди к **Потопу**!

С точки зрения соотношения царского и частного контекста примечательно, что изречения PT 249 и 271, связанные с появлением покойного в образе цветка, не получили широкого распространения за рамками «Текстов пирамид», хотя единичные копии встречаются вплоть до Позднего периода. Отношения же с Агеби – кравчим бога Ра и представленным в образе «Великого Потопа» изобилием и в «Текстах пирамид», и в «Текстах саркофагов» относятся к одной, и притом популярной, традиции. Приведем несколько примеров из второго корпуса:

CT 215 (III 186b–187c)¹⁴

hc rf zgb wdpw ny Rc hr wdhw.i

Поднимись, **Потоп**, кравчий Ра,
на моем жертвеннике!

ii.n.i hr.k zgb

Я пришел к тебе, о **Потоп**,

di.k n.i t iw.i hkr.kwi

чтобы ты дал мне хлеб,

hnkt iw.i [ib.kwi]

когда я голоден,

и пиво, когда я [жажду]!

CT 167 (III 16c–20a)

hms hms n wnmt

Воссядьте, воссядьте за еду, [как]

hms Rc n wnmt rdi.n mw Psdty

Садится Ра за еду, когда подали
воду Две Девятирицы!

¹⁴ Здесь и далее ссылка на изречения «Текстов саркофагов» дается по изданию: The Egyptian coffin texts / Ed. by A. De Buck. 7 vols. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1935–1961. В скобках указаны, согласно египтологической традиции, номер тома, страница и параграф.

с҃҃с rf зgbi hr wдhw зgb

ii.n.i hr.k wdpw ny Rс ii.n.i hr.k

һtp n.k hr ny Rс

һd n.k hr ny Psдty

rdi.n.k n.i t iw.i һkr.kwi

rdi.n.k n.i һnkt iw.i [ib.kwi]

ink Mһnty-n-irty hr һndw m pt

Поднимись, **Потоп**,
на жертвенниках **изобилия**¹⁵

Я пришел к тебе, кравчий Ра,
я пришел к тебе, [ибо]

умиротворен для тебя лик Ра
светел для тебя лик Двух
Девятириц!

Ты дал мне хлеб,
когда я был голоден,

Дал ты мне пиво, когда я [жаждал],
Поскольку я –

Тот-кто-без-глаз-на-его-челе,
пребывающий на троне на небе¹⁶.

Эти тексты также явно демонстрируют тесную связь с жертвенным культом. Учитывая, что соответствующее действие и состоялось в заливании жертвенника водой, которая преобразовывалась в хлеб, пиво и прочие необходимые дары, в этой ситуации ритуально-мифологической коммуникации покойного с Потопом-Агеби можно видеть непосредственную интерпретацию соответствующих ритуальных действий. В «Текстах Пирамид» и «Текстах Саркофагов» также встречается локализация этого изобильного Потопа на Полях Хотеп. Если интерпретировать резервуар для либаций в связи с образом Агеби, он составит примечательную пару жертвенному столику в сцене трапезы, на котором проявляются метелки тростника, указывающие на Поля Иялу – эти два региона, как правило, упоминаются вместе.

PT 210 § 129a–130d

rhwy ipw dzy pt

Rс pw һnс Dһwty

О вы, двое компаньонов,
пересекающие небо, –

Ра это вместе с Тотом, –

¹⁵ «Потоп» и «изобилие» нашего перевода по-египетски обозначены одним и тем же словом.

¹⁶ Можно сказать, что версия, где трон локализован на небе, характерна для некрополя Эль-Берше (7 саркофагов), в то время как на саркофагах из Асьюта и Меира (S2C, S1C, M22C), но также и на одном из Эль-Берше (B5C), указан более конкретный регион Кебеху, что также важно для нашей темы, ведь это одно из названий жертвенного возлияния. С возлиянием *кебеху* связано изречение PT 32, многократно воспроизводившееся во все эпохи существования египетской культуры.

šd n.tn Wnīs ḥnc.tn
wmm.f m wmm.tn im

zwr.f m zwr.tn im
ḥnh.f m ḥnh.tn im
ḥms.f m ḥmst.tn im

wsr.f m wsrt.tn im
skd.f m skddt.tn im

zh ny Wnīs šht m is rw

zgb n Wnīs m šht ḥtp

ḥbt.f mm.tn ntrw

mw nw Wnīs m irp mi Rḥ
dbn Wnīs pt mi Rḥ
ḥnz Wnīs pt mi Dḥwty

СТ 581 (VI 198f–j)

ḏzy.i r pt ḥnh[.i] m ḥnh.t.sn im

wmm.i m wmm.t.sn im
zh.i m zgbi
bḥt.i m šht ḥtp
zgbw.i ḥnc ntrw

СТ 216 (III 191a–193b)

ḥnz.wy pt it wi ḥnz.i pt ḥnc.tn

wmm.i m wmm.t.sn im
swr.i m swr.t.sn im
wmm.i r npd.i trp

возьмите Униса с собой!
Питается он тем же,
чем питаетесь вы,
пьет он то же, что пьете вы,
жив он тем же, чем живы вы,
восседает он там же,
где восседаете вы,
силен он тем же, чем сильны вы,
путешествует он на том же,
на чем путешествуете вы!
Павильон Униса
сплетен из тростника,
разлился для Униса **потоп**
на **Полях Хотеп**.
[Получает он] приношения
среди вас, боги!
Вода Униса – это вино, как у Ра!
Обходит Унис небо подобно Ра,
пересекает Унис небо
подобно Тоту!

Я переправлюсь на небо и буду
жить тем, чем там живут,
я буду есть то, что там едят.
Мой павильон – в **Потопе**,
мой преизбыток – на **Полях Хотеп**,
и я хорошо обеспечен¹⁷, [пребывая]
вместе с богами.

О вы двое, пересекающие небо,
возьмите меня, [чтобы] я пересекал
небо вместе с вами:
я буду есть то, что там едят,
пить то, что там пьют;
я съем гуся-*r* и зарежу гуся-*trp*.

¹⁷ Буквально сказано, что покойный «изобилен», т. е. пребывает в состоянии изобилия *zgbw*, фактически и превращаясь в персонажа по имени «Потоп», Агеб.

zh.i m sht-i3 rw
3gb.i m sht-htp
bch.i m bch.tn ntrw

hnz.i pt mi Rc
wwnw.i pt mi Dhwtw
iz n.i mi Rc
hy n.i mi Dhwtw

Мой павильон – на **Полях Иалу**,
 мой **Потоп** – на **Полях Хотеп**,
 мой презбыток – в вашем
 презбытке, боги!
 Я пересекаю небо подобно Ра,
 я пробегаю небо подобно Тоту;
 Мне поклоняются подобно Ра,
 меня восхваляют подобно Тоту!

То, что в этих изречениях возникает тема сопровождения солнечного бога в небесном путешествии, неслучайно¹⁸: в бюрократическом универсуме Древнего Египта именно приказом Великого Бога определяется «постановка покойного на довольствие»: «Приписан Унис к Фетек-те – кравчему Ра. Приписал к нему его сам Ра! Ра приписал его к распорядителю питания этого года!» (РТ 205). Другой характерный мотив – подражание поведению небесных богов, но не в порядке узурпации прерогатив верховного божества, а в качестве следования порядкам и привычкам иного мира, что необходимо для успешного существования в нем. Этот мотив проявляется и в том, что в качестве основной темы всех приведенных выше изречений «Текстов саркофагов» египетские писцы определили «Как не быть перевернутым». Неправильное пищевое поведение – опасность по неведению питаться нечистотами и пить урину – одно из ключевых проявлений «перевернутости», от которой защищают покойного уже «Тексты пирамид».

Примечательно, что возникающая здесь тема циклического небесного путешествия также получила отражение на резервуарах для жертвенных возлияний. На жертвенниках E 25369 из Лувра и CG 1353 из Каирского музея изображены по четыре лады, которые в «реалистичном» ключе тракуются как прогулочные лады, «на которые покойный может взойти в любую минуту» [Junker 1952, p. 187]. Характерно, что в обоих случаях нос одной из ладей оформлен в виде головы ежа. Как показал Х. Альтенмюллер, сцены плавания на парных ладьях *hnt* (с головой ежа) и *šbt* (папирусная), появляющиеся в оформлении гробничных часовен с середины IV династии, должны были иметь символическое значение: судя по подписям к рельефам, они связаны с путешествием покойного на «Прекрасный Запад» или даже более конкретно «на Поля Хотеп» и, по всей видимости, могут быть предназначены для дневного

¹⁸ Отдельно можно заметить, что в ненарративных текстах, с которыми мы имеем дело, сама повторяющаяся смежность мотивов является указанием на существование между ними некоторой связи.

и ночного путешествий покойного [Altenmüller 2000]. Как и резервуары для возлияний, сцены плавания на этих ладьях были связаны с порогом культового пространства – изначально они помещались над входом¹⁹.

Важно отметить, что ни терминологически, ни по оформлению ладьи, изображаемые в вельможеских гробницах, не повторяют дневную и ночную ладьи солнечного и царского заупокойного культов (*манджет* и *мескетет*). Как и изречения «Текстов пирамид» и «Текстов саркофагов», эти изображения лишь уподобляют поведение покойного поведению божества. Интересным свидетельством о связи этих изобразительных мотивов с плохо известной нам «массовой» практикой, отличной от царского культа, является относительное разнообразие форм, в которых они воплотились. Помимо изображения на стенах гробниц и на жертвенниках, этот мотив зафиксирован также в вотивных моделях ладей с головой ежа: порядка 80 найдено в святилище Сатет на Элефантине, также есть единичные находки в Абидосе и Дахшуре [Altenmüller 2000, р. 19]. Данные наблюдения позволили Х. Альтенмюллеру заключить, что вода соответствующего жертвенника представляет собой пространство, по которому и совершаются эти суточные перемещения покойного. Учитывая, что жертвенник E 25369 из Лувра включает три резервуара, в этом можно увидеть и идею годового цикла Нила по аналогии с жертвенником CG 1330 из Каирского музея, хотя это более гипотетично.

На наш взгляд, в рассмотренных памятниках выделяются следующие характерные мотивы, отмечающие область пересечения мифологической и культурной реальности:

- 1) ритуальная роль лотоса как средства воскрешения, очищения и «отверзания уст и очей», предвещающего жертвенную трапезу;
- 2) водное пространство, из которого поднимается лотос, может описываться как пруд или как «Великий Потоп» Агеби;
- 3) образ Потопа-Агеби как подателя жертвенной пищи и кравого Ра;
- 4) пребывание покойного на Полях Хотеп (т. е. жертвенного изобилия), где также может локализоваться Потоп-Агеби;
- 5) присоединение покойного к небесному путешествию Ра и Тота (или подражание ему), включая принятие образа жизни и режима питания небесных обитателей.

¹⁹ Стоит отметить, что данные сцены носили в некотором смысле экспериментальный характер: даже сцены плавания как таковые не относились к стандартной программе оформления часовен, а данная их разновидность составляет лишь часть от этой группы [Bolshakov 1997, р. 79].

Данный комплекс мотивов позволяет, на наш взгляд, связать резервуары для жертвенных возлияний с компактной группой ритуальных текстов, получивших в корпусе «Текстов саркофагов» заголовки «Как не быть перевернутым». Эти изречения уже в «Текстах пирамид» характеризуются как ясными отсылками к реалиям жертвенного культа, в частности, к сцене заупокойной трапезы, так и описанием мифологических реалий, являющихся результатом этого культа: пребывание на Полях Хотеп, пребывание в свите бога и питание от его жертвенника, общение с кравчим бога Ра. В пространстве текстов заупокойной литературы (в дополнение к рассмотренной Я. Ассманом «именной формуле») эти изречения являются наиболее очевидными претендентами на воплощение стратегии «сакральной интерпретации». Это представляется еще одним аргументом в пользу того, что именно в этих текстах следует видеть наиболее близкий мифологический контекст для такого культового предмета, как резервуар для либаций.

Характерно и использование в египетской культовой практике особенностей текстовых и изобразительных способов передачи реальности, отмеченных А.О. Большаковым. Отражение мифологического содержания изобразительными средствами позволяет избежать упоминания соответствующих богов, что неизбежно в тексте. Другими словами, жертвенники моделируют мир, уже наделенный некоторыми чертами мифологического, но все еще замкнутый на хозяине гробницы: он не просто наблюдает за работами и наслаждается радостями жизни, но и является локальным солнцем (и луной) этого мира, совершающим свой ежедневный путь на двух ладьях.

Помимо вопроса о том, как формировалась в египетской культуре возможность изображения реалий иного мира, проведенный анализ позволяет коснуться вопроса о проблеме «демократизации заупокойного культа». На наш взгляд, более дифференцированный подход к мифологическому контексту частных культовых практик конца Древнего царства позволяет говорить о предпосылках активного использования вельможами атрибутов царского заупокойного культа в эпоху Среднего царства. В отличие от интерпретации, предполагающей наличие у древнеегипетских вельмож уже при V династии амбиций обрести вечную жизнь, совершив очищение в Нуне наподобие бога-творца, нам представляются важными свидетельства опосредованного вступления покойного в контакт с «миром богов». В частности, И. Харпур полагает, что сцены «Плавания на Запад» создавались под влиянием царских комплексов [Harpur 1987, pp. 56–57, 83]. В любом случае, значимым представляется то, что копирование это не было буквальным, но для целей частного культа была выработана собственная образность.

Благодарности

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Acknowledgements

Support from the Basic Research Program of the HSE University of is gratefully acknowledged

Литература

- Александрова 2019 – Александрова Е.В. «Типологические мотивы» и «структурные отношения» в исследованиях «Текстов Пирамид» // *Aegyptiaca Rossica*. 2019. Вып. 7. С. 43–61.
- Ассман 1999 – Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. 368 с.
- Большаков 2001 – Большаков А.О. Человек и его двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
- Большаков 2003 – Большаков А.О. Изображение и текст: два языка египетской культуры // *Вестник древней истории*. 2003. № 4. С. 3–20.
- Abbas 2011 – Abbas E. Crossing of the lake ritual // *Current research in Egyptology – 2009. Proceedings of the 10th Annual Symposium*. Oxford: Oxbow Books, 2011. P. 1–14.
- Altenmüller 1968 – Altenmüller H. Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 1968. Bd. 23. S. 1–8.
- Altenmüller 2000 – Altenmüller H. Die Nachtfahrt des Grabherrn im Alten Reich Zur Frage der Schiffe mit Igelkopfbug // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 2000. Bd. 28. S. 1–26.
- Assmann 2005 – Assmann J. *Death and salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005. 490 p.
- Bárta 1995 – Bárta M. Archaeology and iconography. *bdj* and *ḥprt* bread moulds and «Speisetischszene» development in the Old Kingdom // *Studien zur altägyptischen Kultur*. 1995. Bd. 22. S. 21–35.
- Bolshakov 1997 – Bolshakov A. Man and his Double in Egyptian ideology of the Old Kingdom. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 333 S.
- Bolshakov 2001 – Bolshakov A.O. Offering tables // *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 572–576.
- Galán 1994 – Galán J.M. Bullfight scenes in Ancient Egyptian tombs // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1994. Vol. 80. No. 1. P. 81–96.
- Harpur 1987 – Harpur Yv. *Decoration in Egyptian tombs of the Old Kingdom. Studies in orientation and scene content*. London: Routledge, 1987. 596 p.

- Hays 2012 – *Hays H.M.* The organization of the Pyramid Texts. Typology and disposition. 2 vols. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Junker 1944 – *Junker H.* Giza VII: Der Ostabschnitt des Westfriedhofs, Erster Teil. Vienna; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1944. 332 S.
- Junker 1952 – *Junker H.* Bedeutung und Symbolik der Steinernen Becken in den Gräbern des Alten Reiches // *Archív Orientální.* 1952. Vol. 20. No. 1. P. 185–89.
- Kanawati 2005 – *Kanawati N.* Decoration of burial chambers, sarcophagi and coffins in the Old Kingdom // *Studies in honor of Ali Radwan.* Le Caire: Supreme Council of Antiquities, 2005. P. 55–71.
- Lloyd 1978 – *Lloyd A. B.* Strabo and the Memphite tauromachy // *Hommages à Maarten J. Vermaseren.* Vol. 2. Leiden: Brill, 1978. P. 609–626.
- Lundius 2020 – *Lundius E.* Offering tables as ritual landscapes. An anthropological perspective of Ancient Egyptian Materia Magicae // *Distant Worlds Journal.* 2020. Vol. 4. P. 78–106.
- Morales 2016 – *Morales A.J.* From voice to papyrus to wall. Verschriftung und Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts // *Understanding material text cultures. A multidisciplinary view.* Vol. 9. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016. P. 69–130.
- Radwan 2008 – *Radwan A.* The nun-basin of Renpetneferet // *Egypt and beyond. Essays presented to Leonard H. Lesko.* Providence, R.I.: Dept. of Egyptology and Ancient Western Asian Studies, Brown University, 2008. P. 277–283.
- Weeks 1979 – *Weeks K.R.* Art, word and the Egyptian world view // *Egyptology and the social sciences. Five studies.* Cairo: American University in Cairo Press, 1979. P. 57–81.

References

- Abbas, E. (2011), “Crossing of the lake ritual”, in *Current research in Egyptology – 2009.* Oxbow Books, Oxford, UK, pp. 1–14.
- Alexandrova E.V. (2019), “Typological motifs’ and ‘structural relationships’ in the ‘Pyramid texts studies’ ”, *Aegyptiaca Rossica*, vol. 7, pp. 43–61.
- Altenmüller, H. (1968), “Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, Bd. 23, SS. 1–8.
- Altenmüller, H. (2000), “Die Nachtfahrt des Grabherrn im Alten Reich Zur Frage der Schiffe mit Igelkopfbug”, *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 28, SS. 1–26.
- Assman, J. (1999), *Egipet: teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur], Pristsel's, Moscow, Russia.
- Assmann, J. (2005), *Death and salvation in Ancient Egypt*, Cornell University Press. Ithaca, NY, USA.

- Bárta, M. (1995), "Archaeology and iconography. bḏ and ʿprt bread moulds and «Speisetischszene» development in the Old Kingdom", *Studien zur altägyptischen Kultur*, Bd. 22, SS. 21–35.
- Bolshakov, A. (1997), *Man and his Double in Egyptian ideology of the Old Kingdom*. Harrassowitz, Wiesbaden, Germany.
- Bolshakov, A.O. (2001), "Offering tables", in *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 572–576.
- Bolshakov, A.O. (2001), *Chelovek i ego dvoinik: Izobrazitel'nost' i mirovozzrenie v Egipte Starogo tsarstva* [Man and his Double in Egyptian ideology of the Old Kingdom], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Bolshakov, A.O. (2003), "Representation and text. Two languages of Ancient Egyptian culture", *Journal of Ancient History*, vol. 4, pp. 3–20.
- Galán, J.M. (1994), "Bullfight scenes in Ancient Egyptian tombs", *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 80, no. 1, pp. 81–96.
- Harpur, Yv. (1987), *Decoration in Egyptian tombs of the Old Kingdom. Studies in orientation and scene content*. Routledge, London, UK.
- Hays, H.M. (2012), *The organization of the Pyramid Texts. Typology and disposition*, 2 vols., Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA.
- Junker, H. (1944), *Giza VII: Der Ostabschnitt des Westfriedhofs, Erster Teil*. Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, Austria, Leipzig, Germany.
- Junker, H. (1952), "Bedeutung und Symbolik der steinernen Becken in den Gräbern des Alten Reiches", *Archiv Orientalní*, vol. 20, no. 1, pp. 185–189.
- Kanawati, N. (2005), "Decoration of burial chambers, sarcophagi and coffins in the Old Kingdom", in *Studies in honor of Ali Radwan*, Supreme Council of Antiquities, Le Caire, Egypt, pp. 55–71.
- Lloyd, A.B. (1978), "Strabo and the Memphite tauromachy", in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 2, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 609–626.
- Lundius, E. (2020), "Offering tables as ritual landscapes. An anthropological perspective of Ancient Egyptian Materia Magicae", *Distant Worlds Journal*, vol. 4, pp. 78–106.
- Morales, A.J. (2016), "From voice to papyrus to wall. Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts", in *Understanding material text cultures. A multidisciplinary view*, De Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA, pp. 69–130.
- Radwan, A. (2008), "The nun-basin of Renpetneferet", in *Egypt and beyond. Essays presented to Leonard H. Lesko*, Dept. of Egyptology and Ancient Western Asian Studies, Brown University, Providence, R.I., USA, pp. 277–283.
- Weeks, K.R. (1979), "Art, word and the Egyptian world view", in *Egyptology and the social sciences. Five studies*, American University in Cairo Press, Cairo, Egypt, pp. 57–81.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, кандидат культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *al-katerin@yandex.ru*

Information about the author

Ekaterina V. Alexandrova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), HSE University, Moscow, Russia; bld. 20, Myasnitskaya St., 101000, Moscow, Russia;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya, 125047, Moscow, Russia; *al-katerin@yandex.ru*