

УДК 398.3(32)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-12-41

Между возгласом и гимном: масштабирование сакральной коммуникации в Древнем Египте

Екатерина В. Александрова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия;

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия, al-katerin@yandex.ru

Аннотация. Насколько можно судить, возглас, определенный жест руками и простираание ниц – минимальная форма приветствия и умилоствления божества в Египте. Она упоминается уже в «Текстах Пирамид», но и в последующие эпохи имеет продолжение в образе таинственного языка павианов, приветствующих рождение солнечного бога своими криками и плясками. Краткие цитаты текстов (опять же в «Текстах Пирамид»), предположительно произносившихся перед божеством, лишь провозглашают красоту и благодать бога, в сущности, приводя его в необходимое настроение для осуществления сакральной коммуникации. «Созерцание красоты бога» простоллюдинами становится возможным с распространением религиозных процессий, которые создают контекст для проявления личного благочестия в текстах, свидетельствующих перед всем миром о благом вмешательстве бога в частную жизнь простого смертного. По замечанию Я. Ассмана, феномен личного благочестия явился закономерным итогом развития как гимнической традиции, исследовавшей многообразии проявлений божественной воли в мире, так и религиозных потрясений эпохи Амарны. Однако зерно подобных текстов, отражающих связь повседневной жизни человека с божеством и стремлением умилоствить его своим поведением, можно найти уже в гробничных автобиографиях эпохи Древнего царства. Это исследование сопоставляет свидетельства о поклонении божеству разной степени пространности с целью разделить синхронные (варьирование объема, характерное для текстуализации мифологических мотивов)

и диахронные (развитие теологической мысли, формирование новых текстопорождающих моделей) механизмы разворачивания текстов сакральной коммуникации.

Ключевые слова: сакральная коммуникация, гимн, молитва, личное благочестие, гробничные надписи

Дата поступления статьи: 13 февраля 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 15 апреля 2024 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Александрова Е.В. Между возгласом и гимном: масштабирование сакральной коммуникации в Древнем Египте // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 12–41. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-12-41

Between an exclamation and a hymn: scaling sacred communication in ancient Egypt

Ekaterina V. Aleksandrova

HSE University, Moscow, Russia;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;

al-katerin@yandex.ru

Annotation. The article is based on the assumption that an exclamation, a certain hand gesture, and prostration are the minimal form of greeting and propitiation of a deity in Egypt. These are already mentioned in the Pyramid Texts, and stay in use further on: since the New Kingdom we are aware of the mysterious language of baboons, welcoming the birth of the solar god with their screams and dances. Brief quotations of texts (again in the Pyramid Texts) supposedly spoken before the deity merely proclaim the beauty and goodness of the god, essentially putting the addressee in the necessary frame of mind for sacred communication to take place. The “contemplation of the beauty of God” by the common people becomes possible with the spread of religious processions, which provide the context for the manifestation of personal piety in texts that testify to the whole world about the beneficial intervention of God in the private life of a mere mortal. The phenomenon of personal piety is regarded by J. Assmann as a natural result of the development of both the hymn tradition, which explored the diversity of manifestations of the divine will in the world, and the religious upheavals of the Amarna era. However, the grain of such texts, reflecting the connection between a person’s attitudes in everyday life and the deity, the necessity to appease the deity with one’s behavior, can be found already in the tomb autobiographies of the Old Kingdom. This study compares evidences for Egyptians approaching deities

expressed in varying degrees of eloquence in order to separate synchronic (variation in volume, typical for the textualization of mythological motifs) and diachronic (development of theological thought, formation of new text-generating models) mechanics of unfolding texts of sacred communication.

Keywords: sacred communication, hymn, prayer, personal piety, tomb inscriptions

Received: February 13, 2024

Approved after reviewing: April 15, 2024

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Aleksandrova, E.V. (2024), "Between an exclamation and a hymn: scaling sacred communication in ancient Egypt", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 12–41, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-12-41

Рассматривая культуру в семиотической перспективе как библиотеку текстов и как коммуникативную систему, обеспечивающую их трансмиссию в пространстве и времени [Неклюдов 2023, с. 10], при исследовании ранних письменных традиций, в частности древнеегипетской, мы должны задаться вопросом о механизмах переложения текстов устной культуры в письменную форму, а также о сложении механизмов собственно письменной традиции. Это связано в первую очередь с тем, что исследуемая традиция дошла до нас только в письменной форме, которая при этом, очевидно, не является первичным форматом культурной коммуникации¹. Во-вторых, это связано с особыми функциями письменности, которые формировали и особые контексты порождения и фиксации текстов, дополнявшие механизмы устной традиции.

Первый аспект обозначенной проблемы связан с письменной фиксацией корпуса изречений, известного как «Тексты Пирамид», а также дальнейшего развития заупокойной литературы. Хотя тексты очевидно устного генезиса составляют существенный компонент этого корпуса текстов [Reintges 2011], памятники, которые

¹ В силу этой особенности в египтологии такие «библиотеки текстов» могут мыслиться буквально, и проблема выявления структурообразующей модели текста преобразуется в задачу поиска или реконструкции конкретных письменных протографов или архивных копий. См., например, историографический обзор в [Макеева 2013, с. 143–147]. В то же время расширенное, совместимое с теоретической моделью С.Ю. Неклюдова понимание текстов культуры, не сводящихся к словесным композициям, в египтологии было предложено, например, Я. Ассманом [Assmann 1999].

доступны нашему изучению, несут на себе следы преобразования и «нормирования», связанного с перемещением их в контекст монументальной погребальной архитектуры [Morales 2016]. Однако эти тексты не являются самыми ранними образцами иероглифических надписей – связные тексты в гробницах вельмож появляются еще раньше. Тот факт, что создание и оформление культового пространства, учреждение культа являются ядерными элементами этих текстов [Александрова 2023], показывает, что эти тексты складывались и развивались параллельно с развитием заупокойного культа и практик оформления гробничного пространства, можно сказать, с определенной культурной технологией обеспечения загробного благополучия умершего. Другими словами, они связаны с вполне конкретным типом гробницы, а точнее гробничной часовни, который обретает свои зрелые очертания в середине V дин. [Петрова 2021].

Это непосредственно подводит нас к вопросу о «технологической» стороне культуры, о коммуникативной системе, обеспечивающей трансляцию, воспроизведение, а также порождение новых текстов культуры, и о формировании специфических культурных «программ» и моделей текстообразования [Неклюдов 2023, с. 10]. Сравнивая египетскую ситуацию младописьменной традиции с моделью трансляции фольклорных текстов, можно сказать, что каждый образец монументальной иероглифической коммуникации представляет собой «застывший» момент устной коммуникации, именно таким образом он моделируется в самих текстах: покойный обращается к прохожему со стены гробничной часовни, фараон обращается к богам, а боги обращаются к фараону со стен египетских храмов. Формульность этих текстов является яркой чертой, связывающей такие образцы с устной традицией. Как и в случае фольклорных текстов, конкретный облик передаваемого сообщения по преимуществу определяется контекстом и традиционными моделями текстопорождения, задачами приведения вариативной исторической реальности к некоему образцу и идеалу, фиксацией культурной нормы при создании «идеализированного» словесного портрета хозяина гробницы [Шехаб эль-Дин 1993]. Тем не менее, будучи записанными, такие многократно воспроизведенные модели становятся объектом рефлексии и даже могут стать основой собственно литературных интерпретаций, как это произошло в знаменитом «Рассказе Синухета», рамка которого воспроизводит типовой контекст гробничной автобиографии².

² Тураев Б.А. Рассказ египтянина Синухета и образцы египетских документальных автобиографий. М.: Поставщик Двора его величества Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1915. 70 с.

Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «программы», направляющие порождение текстов, могут не быть (и, думается, в традиционной культуре зачастую не бывают) выражены в форме эксплицитных рекомендаций и правил – чаще они «зашиты» в сами тексты, так что освоение некоторого массива традиционных текстов позволяет носителю воспринять и имплицитно заложенные в них модели порождения таких текстов³. С другой стороны, если моделировать ситуацию зарождения новых «программ» в связи с появлением новых коммуникативных технологий – как это происходит в случае использования иероглифики для оформления сакральных пространств – возникает вопрос, каким образом формируется такая библиотека текстов и каковы первичные программы и их исходные контексты, которые привносятся в эту вторичную технологию. Хочется отметить также то, что в случае с иероглифическими текстами принцип экономии, вообще свойственный языку, накладывает еще большие ограничения на порождение текста, ведь создание качественной иероглифической надписи на каменной поверхности требует большого вложения материальных и человеческих ресурсов. В связи с этим мы хотим предположить, что масштабируемость, т. е. возможность как сжатого, так и развернутого изложения того или иного мотива, должна быть принципиальной составляющей этой новой программы. В целом же способность мотива разворачиваться в сюжет, а сюжета – сворачиваться до объема мотива хорошо известна для фольклорных текстов [Неклюдов 2004, с. 237–238].

Представляется, что можно ожидать как синхронной, так и диахронной масштабируемости текстов. С одной стороны, в рамках действующей традиции одни и те же мотивы в разных текстах могут разворачиваться с разной степенью подробности. Сравним описание в изречении 525 «Текстов Пирамид» восхождения фараона на небо, сопровождаемое очищением на полях Иалу и произнесением «Изречения восхождения», с изречением 253, в котором те же темы очищения на полях Иалу и восхождения являются структурообразующими и раскрываются более подробно за счет повторов и аллитерации⁴.

³ С этим и связано учебное значение разнообразных сборников разножанровых текстов (так называемые *Miscellania*), в которых собирались или конструировались образцы писем, гимнов, лирической поэзии, поучений и проч. См., например: *Gardiner A.H. Late-Egyptian miscellanies*. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, 1937. P. 9.

⁴ Поскольку аллитерация играет значительную роль, в данном случае мы приводим транслитерацию соответствующих фрагментов, выделив «ядерные мотивы» в первом случае и их развернутое выражение во втором.

*sdz Ppi pn m š knzt w^b Ppi pn m sht izrw w^b.ti Ppi pn in šmsw^w-Hr
ir.sn n Ppi r n prw ir.sn n Ppi pn [r n] šw^w*

Переправляется Пепи этот по Озеру Кензет,
очищается Пепи этот на Полях Иалу – очищен Пепи этот
Спутниками Хора,
творят они для Пепи «Изречение выхода»,
творят они для Пепи этого <«Изречение» возношения!» (PT 525)⁵

Dd-mdw:

w^b.n w^b.n m sht izrw w^b.n R^c m sht izrw

w^b.n w^b.n m sht izrw w^b.n Wnis pn m sht izrw

^c n Wnis m ^c R^c Nwt šz^w ^c f

Šw sšw sw Šw sšw sw

Изречение слов:

Очистился, очистился на Полях Иалу – очистился Ра на Полях Иалу!

Очистился, очистился на Полях Иалу – очистился Унис на Полях
Иалу!

Рука Униса в руке Ра, Нут схватила руку его,

Шу вознес его, Шу вознес его! (PT 253)

Как пример масштабирования мотива можно рассматривать и разную степень разворачивания угрозы в формульных текстах частных гробниц:

Бог рассудит меня с тем, кто сделает что-то против этого (т. е. ложной двери)

Ложная дверь Рединеса, Гиза, VI дин. [Manuelian 1994, pp. 60–61, 65].

Что до всякого человека, вошедшего в эту гробницу в нечистоте, съев дурное, что противно совершенному Ах и не омывшись ради меня, как омываются для Ах совершенного, делающего одобряемое его господином, тому я сверну шею, подобно утке, внушая ему страх передо мной и чтобы видели Аху⁶, что на земле, и боялись совершенного Ах, и буду с ним судиться в том благородном судилище Великого Бога.

⁵ При ссылке на «Тексты Пирамид» указывается номер изречения, ссылку на издание см. в Списке сокращений. Здесь и далее переводы на русский язык выполнены автором статьи, если не указано иное. При цитировании других памятников приводится уже опубликованный русский перевод (при его наличии). Цитаты снабжены ссылками на публикацию и перевод текста на европейский язык, учтенный при подготовке предложенного в статье перевода.

⁶ В статье транслитерация этого термина проводится с различением единственного (Ах) и множественного (Аху) числа этой египетской категории, без склонения по падежам.

Что же до всякого человека, вошедшего в эту гробницу умиротворяюще чистым, я буду его защитником в некрополе и судилище Великого Бога.

*Гробница Анхмахора, Саккара, VI дин.*⁷

С другой стороны, по мере совершенствования технологической стороны коммуникации, т. е. все большей доступности иероглифических надписей, может происходить возрастание объема текстов и появиться установка на большую детализацию. При включении в сферу сакральной коммуникации практик использования папируса и иератической письменности может наблюдаться такая же тенденция. Впрочем, само использование текстов, записанных на папирусных свитках, отражено еще со II дин. в появлении титула жреца-чтеца, «носителя свитка» *хери-хеба* [Wilkinson 1999, p. 273]. Однако сохранность таких папирусов гораздо хуже, чем в случае с монументальной иероглификой – известные нам тексты, непосредственно связанные с культовыми действиями, такие как драматический папирус из Рамессеума [Geisen 2012] и «Гимны диадемам»⁸, немногочисленны и сохранились только начиная с эпохи Среднего царства, в списках XII и XVII дин. соответственно.

В данной работе мы бы хотели рассмотреть обозначенные вопросы формирования библиотеки культурных текстов и механизмов масштабирования на примере такого ключевого формата сакральной коммуникации, как гимн божеству.

Само слово «гимн» греческого происхождения, и, хотя применение его к анализу других культур, конечно, подразумевает перенесение его в чуждый контекст [Stolz 1994, S. 110], эта процедура уже показала свою плодотворность. Греческий гимн – это «песня, сопровождавшая религиозные действия, целью которых было заручиться присутствием или поддержкой божества» [Гаспаров 2000, с. 325]. М.Л. Гаспаров выделяет три основные составляющие гимна:

- 1) обращение с именованим и призыванием;
- 2) статическая часть, содержащая признаки и проявления величия божества;
- 3) оперативная часть, содержащая просьбу молящихся [Гаспаров 2000, с. 325].

⁷ *Sethé K. Urkunden des Alten Reichs. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1933. S. 202.*

⁸ *Erman A. Hymnen an das Diadem der Pharaonen, aus einem Papyrus der Sammlung Golenschaff. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, 1911. 58 S.*

Схожее описание развитой формы египетского гимна предложил Я. Ассман в статье для «Лексикона египтологии»⁹, хотя первым пунктом здесь оказывается паратекстовый блок, указывающий на саму коммуникативную ситуацию:

1) заголовок, стоящий вне самого акта общения (*dw3, rdit izw*), адресат, адресант и повод (например, *m wbn.f, m htp.f* «при его восходе /закате»);

2) сам гимн: а) приветствие, часто с хвалебно расширенным именем божества, б) хвала, отражающая природу и деятельность божества, в) описание поклонения божеству существами его собственной сферы, которое может быть развито до «каталога поклоняющихся»;

3) заключительная молитва: а) самопредставление говорящего с описанием действий, совершаемых для бога, и б) просьбы о милости.

Определенное сходство в проблемах изучения египетских и античных мифов состоит и в том, что подлинные гимны, являвшиеся частью богослужения, до нас не дошли [Гаспаров 2000, с. 325] – наиболее ранние их фиксации в Египте мы встречаем в литературной и монументальной гробничной традиции [Assmann 1994, S. 33–43].

Рассматривая развитие формы гимна в греческой традиции, Н.А. Рубцова называет в качестве его первичной формы молитву, а точнее даже «окликание – призыв – выкликание», которые через формульное перечисление имен и эпитетов в культовой жреческой поэзии переходят в поэзию литературную: «...От лаконичной простоты непосредственного ритуала к многообильной пышности культовой молитвы и далее к свободе поэтического вымысла литературного гимна» [Рубцова 1981, с. 178].

Интересно, что египетская традиция, возможно, сохранила для нас образцы этих первичных форм сакральной коммуникации. В раннем примере, который мы находим в изречении 311 «Текстов Пирамид», сложно провести границу между вербальным и акциональным смыслом, который стоит за такими формами почитания, как *hnw* и *izw*, поскольку их упоминание предваряется глаголом *iri* «делать, совершать» – они могут означать жест, воспроизводить соответствующий возглас или же указывать на более развернутую форму почитания.

Вот же пришел Унис к тебе <...>
Забери ты Униса с собой, с собой!

⁹ Assmann J. Hymnus. Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980. S. 105–106.

Устрани беспокойство небесное, разгони тучи, прекрати шторм!
 Сделал тебе Унис *hnn*, *hnn*, делает он тебе *iz iz*,
 Положи ты Униса на грудь материнскую! (РТ 311)

Аналогичное словоупотребление встречается и спустя примерно тысячу лет в Гимне заходящему солнцу из гробницы Яхмеса в Амарне.

Твой (Атона) любимый сын, Царь Верхнего и Нижнего Египта, живущий правдой, Неферхепура-Уаэнра привел всю страну и каждую чужую землю – все, что ты окружаешь при своем появлении – к совершению поклонения (*iri hnw*) восходу твоему, равно как и закату [Murnane, Meltzer 1995, p. 122]¹⁰.

Соответствующие глаголы в иероглифической записи дополняются специфическими детерминативами (рис. 1), изображающими жесты [Müller 1937, S. 83–94], которые если и не составляли исключительное содержание этой формы поклонения, то сопровождали соответствующее словесное исполнение.



Рис. 1

В РТ 311 двукратное употребление слов *hnn* и *iz* делает вероятным понимание их как непосредственную передачу возгласов. То, что эта опция «минимума сакральной коммуникации» оставалась доступной на протяжении всей истории египетской культуры, показывает ряд космографических текстов, упоминающих таинственный язык «душ Востока» – павианов, приветствующих солнце на восходе:

¹⁰ См. также: *Sandman M.* Texts from the time of Akhenaten. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1938. P. 46.

Павианы, возвещающие (воссияние) Ра <...>
 они танцуют и прыгают для него, для него поют,
 для него играют на музыкальных инструментах и устраивают
 радостный гомон.
 Когда этот великий бог являет себя глазам людей –
 те слышат ликующие возгласы (*mdt hnw*) веченет.
 Именно они (павианы) возвещают (воссияние) Ра на небе и на земле
 [Ассман 1999, с.103; см. также: Velde 1988, pp. 129–136].

Однако такой вариант сакральной коммуникации обладает крайне низким потенциалом к разворачиванию в более объемный текст – возможность масштабирования требует построения текста на человеческом языке. В ряде примеров мы видим указание на вербальный компонент этих форм сакральной коммуникации, а также в некоторых случаях краткие формулы, которые раскрывают содержание восхвалений и обращений к богу:

<...> для кого ночные бдения совершаются в Летополе.
 Когда видят его боги, совершают (*букв. говорят*) они ему восхваления (*izw*).
 Когда видят его *Аху*, делают они «Берегись, земля!»¹¹
 Кого оплакивает толпа в Тинисе, кому радуются пребывающие в Дуате.
*Стела с гимном Осирису, XIII дин.*¹²

Хор, сокол, крепок на своем дворцовом фасаде.
 В момент, когда человеку пора уйти, становится он почтенным-*имаху*
 среди почтенных-*имаху*.

«Воистину сладостно для сердца!» – звучит хвала (*izw*) в Гераклеополе.
*Глава 175 «Книги Мертвых», Папирус Ха*¹³.

¹¹ Это может быть полной формой соответствующей культовой реплики, но может быть и «ссылкой» на более развернутый культовый текст, который, впрочем, автору данной работы идентифицировать не удалось.

¹² *Lange H.O., Schäfer H.* Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. Teil II. Berlin: Reichsdruckerei, 1908. S. 89; *Assmann J.* Ägyptische Hymnen und Gebete. Freiburg (Schweiz); Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1999. S. 465.

¹³ *Schiaparelli E.* La tomba intatta dell'architetto 'Cha' nella necropoli di Tebe. Torino: Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1927. P. 60.

NN право­глас­ный го­во­рит:

Привет тебе, Ра-Хорахти-Атум-Хор-Хепри

великий сокол с празднично украшенной грудкой,

прекрасный (*nfr*)¹⁴ ликом в плюмаже двух перьев, больший из двух владык!

Пробудись прекрасно (*nfr*) ранним утром от обращенных к тебе в радости и ликования (*hnw*)

речей всей Девятирицы, до вечера, (когда) восхвалит (*swzš*) тебя темнота!

Глава 15 А I с «Книги Мертвых» pLeiden T 2¹⁵.

И все же предложенное Н.А. Рубцовой сопоставление молитвы и гимна как двух одновременных состояний одной словесной формы не лишено проблем. По мнению некоторых исследователей, гимн и молитва могут пониматься как две функционально различные синхронные формы коммуникации с божеством, одна из которых сосредоточена на восхвалении, другая – на просьбе [Stolz 1994, S. 111]. Обращаясь к египетскому материалу, Д. Меекс предложил соотнести различные египетские термины с этими двумя практиками, правда, противопоставив их не столько по содержанию, сколько по отношению к границе между частным и официальным культом [Meeks 2000, p. 17–18].

С точки зрения этого автора, термином *dua* (*dwz*) обозначается космический гимн, призывающий бога продолжать свои труды, который обычно и приобретает передаваемую письменную форму. Областью же существования словесной формы, именуемой *uay* (*izw*), является личная практика в институциональных рамках, например восхваление или какое-то обращение со стороны верующего к божеству в ходе праздничной процессии. Действие «совершения молитвы-*uay*» (*rdit izw*) прежде всего выявляет существование личной молитвы как таковой, не передавая напрямую ее содержание – оно, как правило, в текстах не описывается. Ранние свидетельства о *rdit izw* связаны с проявлением личного благочестия за пределами храма. Таким образом, молитва-*uay izw* служит связующим звеном между личным благочестием и коллективными ритуалами, совершаемыми в храмах жречеством от лица фараона,

¹⁴ О значении этого понятия для ситуации сакральной коммуникации подробнее будет сказано далее.

¹⁵ *Naville E.* Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. 2 vol. Berlin: Asher, 1886. Pl. XIV.

который, в свою очередь, действует в интересах всего населения Египта¹⁶.

Противопоставление личного отношения к божеству официальному культу имеет в Египте особое значение, поскольку с древнейших времен осуществление коммуникации между миром людей и богов здесь было прерогативой фараона. Для Греции возможно реконструировать первичную «гимническую ситуацию», по свидетельству «Илиады», примерно так: «...Человек обращается к богу за помощью в любое время и в любом месте – в разгар сражения, во время разведки, перед дальним путешествием. Бог мыслится повсюду близким» [Рубцова 1981, с. 183]. Для Египта такая ситуация на первый взгляд проблематична. Впрочем, в той мере, в какой мы можем позволить себе выйти за рамки композиционно развернутого гимна, найти следы подобного рода общения человека с богом мы можем и в Египте. Интересны, например, свидетельства частных гробниц Древнего царства, в которых честное и щедрое поведение заказчика, равно как и добродетельные деяния одного человека в пользу другого, является основанием для хвалы богу:

Что касается любого, кто работал над этим (гробницей) для меня,
они работали, премного благодаря бога (*dwz*) для меня за это.

Они сделали это за хлеб, пиво, одежду, масло-*мерхат*, пшеницу
и ячмень –
все в больших количествах.

Я никогда не применял силу к кому-либо, поскольку бог любит добрые дела.

Я – почтенный-*имаху* при царе.

Из гробницы Хетепрахет, Саккара, V дин. [Strudwick 2005, p. 273]¹⁷.

¹⁶ При некотором сходстве, модель Д. Меекса иначе трактует противопоставление гимна и молитвы, принятое Ф. Штольцем. Как видно из предложенных в данной статье переводов египетских текстов, использовать термины «гимн» и «молитва» как жесткие референты при переводе египетских терминов *dwz* и *izw* все же затруднительно. Следуя Д. Меексу, как кажется, можно интерпретировать «молитву» *izw* не только как выражение просьбы, но и как более или менее спонтанное проявление личного переживания при явлении божества (ср. Стелу с гимном Осирису и Главу 175 «Книги Мертвых» выше). «Гимн» *dwz*, в свою очередь, подразумевает некоторое осмысление мироустроительной деятельности, например размышление о добродетельном поведении (см. ниже).

¹⁷ См. также: Sethe K. Op. cit. S. 50.

Жертва, даваемая Анубисом <...> привратнику в Дуау, Медунеферу. Это его племянник, инспектор служителей *Ка* Сен-Мерери, кто построил это (гробницу) для него, когда он (Медунефер) был погребен в некрополе, достигнув доброй старости, из желания, чтобы люди увидели и вознесли хвалу богу (*dwz*) за это!

Мастаба Медунефера, Гиза, V дин. [Strudwick 2005, p. 244]¹⁸.

В данном случае мы, очевидно, имеем дело с некоторым хвалебным гимном. Другой пример коммуникативной ситуации, связанной с обращением к божеству, можно найти в письмах эпохи Нового царства. Помимо стандартных формул начала сообщения, говорящих о том, что отправитель письма каждый день возносит молитвы Амону и прочим богам о безопасном и благополучном возвращении адресата, бывают и более конкретные инструкции культового характера.

<...> ты должен поднести воду Амону-престола-Двух-Земель и просить его спасти меня <...> И ты должен сказать Амону устранить эту болезнь, что во мне [Wente 1990, p. 181]¹⁹.

Я представляю твой случай перед Аменхотепом²⁰, да будет он жив, невредим и здоров, когда бы он ни появился в процессии: «Я защищу его»; «Я приведу его обратно целым и невредимым»; «Он узрит мое подворье» – так он мне отвечает [Wente 1990, p. 179]²¹.

Приведенные письма позволяют предположить, что наиболее обобщенной просьбой к божеству является безопасность, описываемая также словом «спасение» (*šdi*). Это подтверждается и ранним, более развернутым примером ситуации сакральной коммуникации, который мы находим в «Текстах Пирамид», где описывается встреча фараона с короной Нижнего Египта, фигурирующей здесь под именем «Великая Магией».

¹⁸ См. также: *Hassan S.* Excavations at Giza 3: 1931–1932. Cairo: Government Press, 1941. P. 117.

¹⁹ См. также: *Černý J.* Late Ramesside letters. Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939. P. 11.

²⁰ Обожествленный фараон Аменхотеп I, покровитель селения Дейр эль-Медины. Далее мы видим положительный ответ самого божества на подразумеваемую просьбу, аналогичную высказанной в первом письме.

²¹ См. также: *Černý J.* Op. cit. P. 28.

Прибыл он к тебе, Великая Магией!

Чистый для тебя, трепещущий пред тобою!

Умиротворена (*htp*) ты им, умиротворена ты чистотой его,

умиротворена (*htp*) ты словами, кои речет он тебе:

«Как сделался прекрасен (*nfr*) лик твой, умиротворенный (*htp*),
обновленный, омолодившийся, [когда] породил тебя бог – отец
богов!»

Прибыл он к тебе, Великая Магией!

Хор это, окутанный защитой его Ока, Великого Магией! (PT 220)

Даже при том, что речь идет о воскресшем фараоне, который в конце изречения сопоставляется с богом Хором, его состояние при приближении к божеству описывается как страх и трепет, что в принципе подобает ситуации сакральной коммуникации [Hornung 1982, p. 167]. Слова, которые в изречении даны в прямой речи и представляют собой небольшой гимн, характеризуются как умиротворяющие божество. Можно предположить, что красота, и благость бога (*nfr*), и его умиротворение (*htp*) являются двумя важнейшими «точками конденсации», вокруг которых возможно дальнейшее расширение текста. В связи с этим интересно рассуждение Я. Ассмана о формате гимна-прокламации, призванного описать и превознести власть и могущество божества или царя [Assmann 1994, S. 36]. Их задача – продемонстрировать, что эта власть осознается и признается молящимся, ведь она не только благотворна, но и губительна. В ситуации неминуемой и необходимой встречи с божеством первой потребностью является его умиротворение. Не случайно базовая форма утреннего гимна-*дуа* звучит как «Проснись в мире <...> да будет твое пробуждение мирным!» [Goedicke 2006]²². Это позволяет объяснить, почему, хотя просьба, как правило, понимается как неотъемлемая часть гимна или молитвы, во многих египетских текстах она на первый взгляд отсутствует или крайне редуцирована.

Возношение хвалы-*дуа* богу Ра, когда он заходит (*букв.* умиротворяется в жизни) каждый день, Великим южной десятки Собекхотепом, он говорит:

«Привет тебе, Ра-Хорахти, в выходах твоих с утра до вечера каждый день!»

(Сделана эта стела) сестрой его, оживляющей его имя, владычицей дома Иби.

Стела Себекхотена, XIII дин. [Franke 2003, p. 111]²³.

²² См. также: *Erman A. Op. cit. S. 15–22, 24.*

²³ См. также: *Lange H.O., Schäfer H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. Teil I. Berlin: Reichsdruckerei, 1902. S. 292–293.*

Жертва, даваемая (для) Осириса, владыки Бусириса, Великого Бога, пребывающего в сердце Абидоса: возгласение жертв (в составе) хлеба и пива, тысячи быков и птицы, тысячи всяческих прекрасных и чистых вещей для почтенного-*имаху* князя Сенсобека, сына Беба, правогадного, и его возлюбленной супруги Ии, дочери Иту, правогадной.

Возношение хвалы (*dit izw*) Осирису, постирание (*sn-t3*) перед Упуаутом, когда ты являешься, о Уннефер, в своих праздниках вечности-*джет*.

О Владыка вечности-*нехех*, правитель богов, к которому приходит то, что есть и чего нет, явись великим, владыка всех земель, начальник обеих земель целиком, приди в мире, владыка радости!

Твой сын Хор – твой защитник, сопровождают тебя боги с восхвалениями (*izw*), превозносит тебя народ-*хенмет*, когда ты прибываешь в своей божественной ладье!

Явись великим, владыка Девятирицы, владыка молений (*izw*), подаватель ликования (*h'wt*), владыка питания, сотворитель пищи, древний, чье существование – вечность-*джет*, высокий церемониальным штандартом, владыка двойной короны Уререт, Великий бог, Владыка Запада!

Стела Сенсобека, XII дин. [Lichtheim 1988, pp. 124–125]²⁴.

Стоит обратить внимание, что оба эти гимна лишены формальной просьбы к божеству, но она присутствует в имплицитной форме. В первом случае возможность войти в свиту солнечного бога и наблюдать его восход и закат является тем, на что рассчитывают покойные²⁵. Гимн Осирису предваряется развернутой жертвенной формулой, и именно от этого божества зависело загробное благополучие покойного. Таким образом, сам заупокойный контекст подсказывает характер просьбы, которая стоит за гимном. Но она может быть выражена и более явно:

Жертва, даваемая царем (для) Осириса, владыки Абидоса, чтобы он обеспечил возгласение жертв (в составе) хлеба и пива, быков, птицы,

²⁴ См. также: Hieroglyphic texts from Egyptian stela, etc: in the British Museum / ed. by E.A.W. Budge. L.: Trustees of the British Museum, 1911. P. 37.

²⁵ Примечательно при этом, что эта, в сущности, утренняя молитва-*дуа* произносится обладателем стелы на закате: в гимне белой короне, который будет приведен далее, также говорится о том, что ее почитают те, кто спускается на западном горизонте, когда она становится явленной обитателям Дуата. В данном случае мы, вероятно, видим включение покойного в эту коммуникативную ситуацию.

всякой прекрасной чистой вещи, которыми живут боги, для *Ка* носителя печати бога в Абидосе, Унеми, правогласного, (который) говорит:

Привет тебе, Упуаут, разделяющий небо и землю, шакал Юга,
выходящий из Нут, лицо твое восходит на ее бедрах –
в имени твоём Южного Шакала!

Сотрясаются из-за тебя боги по причине смуты – в имени твоём Упу-
аута;

Сотрясаются из-за тебя боги по причине бури – в имени твоём Вскры-
вающий сердца;

Сотрясаются из-за тебя владыки, стоящие во главе земли;

Сотрясаются из-за тебя боги в Великом Доме Старейшин, что
в Гелиополе;

Владыка резни, высокий шеей, предшествующий любому богу,

Ты могуч в небе, силен на земле, нет тебе соперника среди богов всех
<...>

Умиротворись, Пребывающий в пеленах, умиротворись, предшеству-
ющий каждому богу!

Да направишь ты меня к праведным, да узришь меня среди правед-
ных, любимых тобой!

Стела Унеми [Munro 1960; Franke 2003, pp. 105–106]

Не является ли редукция «просьбы» особенностью записей гимнов во вторичных контекстах? Гробничные записи и тем более литературные формы, такие как гимн фараону в «Истории Синухета» или гимн Нилу²⁶, являются результатом реализации текстовой модели гимна за рамками культового контекста. Однако и первые известные нам гимны, с наибольшей вероятностью относящиеся именно к культовой сфере, – так называемые «Гимны диадемам» – также лишены четко выраженной просьбы.

Восхваление Белой короны.

Привет тебе, о это Око Хора, Белое, Великое,

от красоты которого ликует Девятерица, когда оно восходит на
восточном горизонте!

Почитаемо ты пребывающими в Опорах Шу²⁷, которые нисходят на
западном горизонте,

в то время как ты явлена пребывающим в Дуате!

²⁶ См., например, разбор текста «Гимна Нилу», в том числе с учетом учебного контекста в [Макеева, Анохина 2023].

²⁷ Опорах, отделяющих небо от земли.

Позволяешь ты Собеку Шедитскому, Хору, пребывающему в сердце Шедит²⁸,

овладеть Двумя Землями – силен он в них!

Заставляешь ты богов прийти с поклонами к нему,

Собеку Шедитскому, Хору, пребывающему в сердце Шедит!

Ты – владычица корон!²⁹

Восхваление Нит (Красной короны)

Является Нит на челе твоём, Собек Шедитский и Гелиопольский,

Хор, пребывающий в сердце Шедит и Гелиополя. Ты защищен!

Возвышается Нит над тобой. Ты защищен!

Завиток ее – над тобой. Ты защищен!

Охватывает она виски твои³⁰. Ты защищен!

Все боги – южные, северные, западные, восточные –

Девятерица богов в полноте ее, которые следуют за Собеком Шедитским

и Гелиопольским, Хором, пребывающим в сердце Шедит и Гелиополя –

ваши *Ka* ликуют благодаря этому владыке (Нижнего Египта),

Собеку Шедитскому и Гелиопольскому,

Хору, пребывающему в сердце Шедит и Гелиополя,

подобно тому, как ликует Исида из-за сына своего Хора, дитя из Хем-миса.

Произносить слова четыре раза³¹.

Здесь также просьба встроена в эпитеты божества – олицетворения царских венцов, они дают власть над Египтом и защищают своего обладателя. Чтобы подчеркнуть, что разворачивание того или иного мотива «собственно гимна» не является исключительно диахронической тенденцией, приведем еще одно изречение «Текстов Пирамид», также обращенное к Красной короне, где мы находим более раннее и более подробное раскрытие топосов, встреченных в гимнах диадемам – власти /почтения и защиты:

О Нит! О Ини! О Великая! О Великая Магией! О Незерет!³²

²⁸ Столица Файюмского оазиса, Крокодилополь в греческой транскрипции.

²⁹ *Erman A. Op. cit. S. 22–23.*

³⁰ Условный перевод, исходящий из конструкции Красной короны. Буквально сказано, что «тело короны» (в отличие от завитка предыдущей фразы) находится на висках.

³¹ *Erman A. Op. cit. S. 46–47.*

³² Различные имена Красной короны как богини.

Ты порождаешь ужас перед Унисом, подобный ужасу перед тобою!
 Ты вселяешь страх перед Унисом, подобный страху перед тобою!
 Ты толкаешь к преклонению перед Унисом,
 подобному преклонению перед тобою!
 Ты внушаешь любовь к Унису, подобную любви к тебе самой! <...>
 Соделала ты крепким его нож, уготованный для противников его!
 (PT 221)

По замечанию Н.А. Рубцовой, ключевым параметром в диахроническом развитии жанра гимна в античной традиции является отражение в тексте коммуникативной ситуации контакта с божеством [Рубцова 1981, с. 211–214]. По всей видимости, мы можем наблюдать эту тенденцию и в Египте. Притом здесь разворачивание текста может происходить не внутри второго или третьего композиционного «слота» гимна, согласно схеме Я. Ассмана («собственно гимна» и «просьбы»), но аналогичное содержание может выноситься в первый «слот» – описание самой ситуации контакта с божеством, данное как бы со стороны. Так, мы встречаем краткое перечисление основных действий почитания в зачине гимна из гробницы Тотемхеба (PT 194, XIX дин.):

Почитание (*dwz*) Золотой, Ока Ра
 Простирание (*sn-t3*) перед *Ka* ее
 Возношение хвалы (*rdit izw*) лику ее прекрасному (*nfr*)
 Воспевание (*sw3š*) ее каждый день [Assmann 1978, S. 25–27; Meeks 2000, p. 16].

И более развернутую текстуализацию за счет расширения перечня эпитетов богов–адресатов почитания.

Почтенный-*имаху* Интеф правогласный – он совершает восхваление (*rdi.f iz*) Осирису, простирается (*sn-t3*) перед Хенти-Аментуи, Владыкой Абидоса, к которому приходит то, что есть и чего нет, хозяином Священной Земли и местности Арекет, владыкой всего, правителем Девятерицы богов, старейшиной народа-*хенмемет*.
 Девятерица богов славит (*dwz*) Ра, в то время как Тинис в ликование (*hnw*) за своего владыку,
 а Абидос делает «Берегись, земля!» для бога, являющегося в своем образе.
 Пришел я к тебе, чтобы видеть твою красоту (*nfrw*)
 и восславить (*dwz*) тебя, видимого каждый день!
 (далее следуют жертвенные формулы)
*Стела Интефа, XII дин.*³³ [Franke 2003, pp. 103–104].

³³ Petrie W.M.F. Tombs of the courtiers and Oxyrhynchos. L.: British school of archaeology and B. Quaritch, 1925. Pl. 24.

Отдельно отметим еще раз, что коммуникативная ситуация характеризуется возможностью наблюдать красоту (*nfrw*) явившегося бога, что может выражаться также как воспевание прекрасного лика в форме намерения (Гробница Тотемхеба) или непосредственно в «теле гимна» (РТ 220 выше).

Особенность приведенных монументальных иероглифических текстов, записанных на стенах гробниц или на стелах, в том, что здесь отправителем гимна является «частное лицо». Как уже отмечалось, в рамках земного культа такая коммуникативная ситуация мыслилась невозможной – на прямой контакт с божеством египтянин мог рассчитывать только после смерти при условии успешного преодоления препятствий иного мира и получения места в божественной свите [Haas 2009]. Поэтому сама коммуникативная ситуация содержит как пожелание, так и знак его исполнения – возвращение к жизни и возможность непосредственно созерцать «красоту бога» в ином мире. Еще одна возможность, которая открылась египтянам в эпоху Среднего царства, – лицезреть божество, являющееся в культовом образе в ходе праздничной процессии. Это создает новый контекст «частного» почитания бога, отразившийся на абидосских стелах, размещенных вдоль маршрута следования процессии Осириса в Абидосе (как приведенная стела Интефа). Эти-то ситуации и описываются как лицезрение и воспевание красоты божества.

Однако в Новом царстве появился новый формат встречи с божеством, который Я. Ассман характеризует как «четвертое измерение близости к богу» [Ассман 1999, с. 328–346]³⁴, а именно переживание вторжения божества в собственную судьбу. Опыт такого рода наиболее ясно доносится до нас памятниками из довольно специфического сообщества из Дейр эль-Медины [Borghouts 1982], однако явление личного благочестия [Luiselli 2014] все же не ограничивается этим сообществом, но характерно для памятников эпохи Рамессидов в целом [Frood, Baines 2011].

Стелы из Дейр эль-Медины сохранили уникальные свидетельства о жизненных ситуациях, хороших, вроде продвижения по службе, или плохих, вроде кризиса из-за болезни, понятых как результат вмешательства бога в жизнь человека. После определения конкретного божества, сила которого проявилась в некоторой напасти, предпринимались действия, включающие молитвы и жертвы, равно как и публичное свидетельство его силы, просьбы

³⁴ В этом разделе работы Я. Ассмана также приводятся яркие примеры текстов «личного благочестия», воспроизведения которых мы старались по возможности избежать в данной статье.

о прощении и защите, а также публичные поучения сообществу о правильном поведении по отношению к богу.

Я хочу возносить хвалу (*rdi izw*) Амуну,
я хочу создавать гимны (*iri dwz*) на имя его <...>
я хочу возвещать (*rdi izw*) о проявлениях его могущества тому,
кто плывет вверх по течению, и тому, кто плывет вниз
по течению.

Остерегайтесь (прогневить) его!

Возвещайте о нем сыну и дочери, великим и малым!

Рассказывайте о нем детям и внукам, которые (пока) еще не
родились!

Рассказывайте о нем рыбам в реке и птицам в небе!

Возвещайте о нем тому, кто его знает, и тому, кто его не знает!

Остерегайтесь его!

Ты – Амун, владыка молчащего, который приходит на голос бедняка.
Я воззвал к тебе, когда был в печали, – и ты явился, чтобы спасти
меня.

Стела Небра, XIX дин. [Ассман 1999, с. 333]³⁵.

С точки зрения самого содержания гимна – воззвания к Амуну о помощи, он повторяет устойчивый топос, встречающийся и в молитвах за пределами Дейр эль-Медины, например:

Приди ко мне, о Амон-Ра, царь богов, и я буду спасён!

Я – слуга твоего храма, [человек], у которого нет ни матери, ни отца.

Я уповаю на твоё имя! Не оставь меня на милость людей! <...>

Я – слуга Амона Луксорского.

Молитва pChassinat III [Barbotin 1999, p. 24–25].

Кроме того, в сборнике разножанровых текстов, известном как папирус Анастаси II, встречаются образцы гимнов Амуну, Ра-Хорахти и другим богам, в которых им даются эпитеты «защитник миллионов, спаситель сотен тысяч, заступник за каждого, кто к нему взывает»; «знающий, что такое доброта, и слышащий зывающего к нему»³⁶. Это показывает, что идея бога, спасающего своего почитателя, была своего рода «общим местом», по крайней

³⁵ См. также: Ägyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin. Leipzig: Hinrichs, 1913. S. 158–162.

³⁶ Hymns, prayers, and songs: an anthology of ancient Egyptian lyric poetry / transl. by J.L. Foster. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. P. 145–153.

мере среди образованной элиты, что отражено и в письмах, приведенных в самом начале статьи³⁷.

В тексте стелы Небра и подобных памятниках привлекает внимание трактовка коммуникативной ситуации в зачине текста, где установка на коммуникацию между верующим и богом полностью сменяется на обращение к широкой аудитории. Однако в той мере, в какой такой гимн провозглашает силу и власть бога карать и миловать, его также можно рассмотреть в контексте гимна-прокламации, обнаруживая прототип такой модели текстопорождения в царских гимнах эпохи Среднего царства³⁸.

Почитайте (*dꜣw3*) царя – Нимаатра, живого вечно – до глубины души,
Поместите Его Величество в свои мысли <...>

Он – Бастет, защищающая Две Земли (Египет)!

И тот, кто поклоняется (*dꜣw3*) ему, будет тем, кого он защитит.

Почтение верноподданного, XII дин. [Allen 2014, pp. 156–157].

Великий, сладостный нравом к тому, кто следует за ним,

Кто дает дыхание жизни тому, кто восхваляет (*dꜣw3*) его...

Стела Хора, XII дин. (Cairo JE 71901) [Galán 1994, pp. 66, 72].

С другой стороны, отправная точка для размышлений о личном отношении человека с богом может быть найдена в «идеальных» биографиях эпохи Древнего царства.

³⁷ Анализ фразеологии «частных» и царских (само)восхвалений эпохи Среднего царства, проведенный Н.В. Макеевой, позволяет предполагать связь этого топоса «личного благочестия» с образом царя /вельможи как универсального защитника, зафиксированного и более ранними памятниками [Макеева 2016, с. 22]. Своего рода «конкуренция» между Амоном и институтом царской власти, которая коренилась в «личном благочестии» и особенно остро была воспринята в рамках амарнской реформы, была отмечена, в частности, Я. Ассманом [Ассман 1999, с. 322–328]. Это историческое измерение, безусловно, чрезвычайно важно для нашей темы, но выходит за рамки объема данной статьи.

³⁸ Ср. об этой коммуникативной ситуации в гимне Сенусерту III в [Макеева 2013, с. 150]. Данная статья Н.В. Макеевой наводит на вопрос о роли изобразительных моделей в текстах царских славословий, в частности рельефах, изображающих восхваление (*iz*) царя разными группами чужеземцев. Но рассмотрение этой важной проблемы взаимодействия языков текста и изображения в египетской культуре выходит за рамки объема данной статьи.

О [вы, живущие на земле] <...>
 творите правду (*Маат*) для царя,
 поскольку правда (*Маат*) – это то, что любит Бог;
 говорите правду (*Маат*) для царя,
 поскольку правда (*Маат*) – это то, что любит царь <...>
Текст на фасаде мастабы Кагемни, VI дин. [Strudwick 2005, p. 286]³⁹.

Здесь в свернутой форме присутствует рассуждение о природе бога и царя как могущественных персонажей, любящих правду, и наставление о необходимом поведении для обретения расположения божества. В более развернутой форме эта тема может быть выражена в русле характерной для Древнего царства заботы об обеспечении культа, который, впрочем, был одним из способов «творить *Маат*» [Ассман 1999, с. 18–22].

Любящим Анубиса является тот жрец-чтец,
 кто войдет в эту мою гробницу, предназначенную вечности,
 чтобы провести для меня ритуалы.
 Прочтите для меня изречения преобразования и обеспечения...
Надпись в гробницах Ти и Мерерука, Саккара, V–VI дин.
 [Wild 1959, pp. 105, 107; Strudwick 2005, p. 237].

Управляющий поместья Абду говорит:
 Любящим Анубиса является тот, кто войдет в эту гробницу и сотворит хлеб и пиво там,
 и кто произнесет в ней ритуалы преобразования, какие говорят в гробнице.
Надпись из гробницы Абду, Гиза, VI дин.
 [Abu Bakr 1953, pp. 73–74; Strudwick 2005, pp. 251–252].

<...> Жертва, даваемая Анубисом, чтобы прошел он с миром по прекрасным путям Запада <...> как тот, кому благоволит царь, как тот, кто творит умиротворение, как владыка почтения, как тот, кто говорит правду (*Маат*), которую любит бог, начальник службы *хентиуше* дворца, Мехи <говорит...>

О вы, живущие на земле, почтенные-*имаху* при Великом Боге, кто пройдет мимо этой гробницы: совершите возлияние и возгласение жертв из того, что имеете!

<...>

Ибо любит царя, является почтенным-*имаху* перед Великим Богом и будет прекрасно похоронен в некрополе тот, кто пройдет мимо этой

³⁹ См. также: *Sethe K.* Op. cit. S. 195.

гробницы и скажет: «Хлеб и пиво для Мехнеса, именуемого Мехи, рожденного Хенит».

Архитрав Мехи, Саккара, VI дин. [Edel 1994, SS. 62–65; Strudwick 2005, pp. 223–224].

Сама же форма, в которой возвещается могущество бога в текстах из Дейр эль-Медины, развивает некоторые приемы «обращений к живущим»:

О вы, живущие на земле, кто пройдет мимо этой гробницы,
направляясь вниз или вверх по течению!

Если вы любите ваших богов,

молите (*dwz*) бога о жертве для Саренпута.

*Гробница Саренпута I, Кубет-эль-Хава (XII дин.)*⁴⁰

Подводя итог, нужно отметить, что египетские гимны в большей степени известны нам за пределами своей первичной ситуации бытования – коммуникации с богом в рамках культовой практики. Когда такие ситуации описываются в текстах, содержание такого гимна, как правило, передается краткой формулой, большую роль играют также определенные действия. При переходе текста из ситуации непосредственно ритуального взаимодействия в формат монументального текста, размещенного на стенах гробницы или на стеле, эта паратекстовая информация также фиксируется, что приводит к расширению «заголовка» самого гимна. Эта рамка оказывается локусом, в котором отрабатываются новые текстопорождающие модели, например, здесь получает выражение свидетельство личного религиозного опыта встречи с божественным могуществом в текстах «личного благочестия». Однако подход к культуре как библиотеке текстов помогает отметить тот факт, что средства для выражения этого нового религиозного опыта и конструирования новой коммуникативной ситуации не создаются полностью «с нуля», но черпаются из близких по функции (царские гимны) или контексту создания (гробничные надписи) массивов текстов, имеющих давнюю историю в египетской культуре.

Благодарности

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

⁴⁰ Gardiner A.H. Inscriptions from the tomb of Si-renpowet I: prince of Elephantine // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1910. Vol. 45–46. No. 1. P. 124, pl. VI.

Acknowledgements

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

Сокращения

PT – *Allen J.P.* A new concordance of the Pyramid Texts: 6 vols. [Providence]: Brown University, 2013.

Литература

Александрова 2023 – *Александрова Е.В.* О чем и как говорят египетские гробницы // Миф, ритуал, литература / под ред. Ю.В. Ивановой. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 111–129.

Ассман 1999 – *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. 365 с.

Гаспаров 2000 – *Гаспаров М.Л.* Об античной поэзии. СПб.: Азбука, 2000. 477 с.

Макеева 2013 – *Макеева Н.В.* Лахунские гимны Сенусерту III: сценарий ритуала или черновик рельефа? // Петербургские египтологические чтения: 2011–2012 / отв. ред. А.О. Большаков. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2013. С. 143–152.

Макеева 2016 – *Макеева Н.В.* Частное или царское: хвалебные эпитеты в памятниках египетского Среднего Царства // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2016. № 2. С. 20–29.

Макеева, Анохина 2023 – *Макеева Н.В., Анохина Е.А.* Два остракона с гимном Нильскому разливу в древнеегипетском собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина // Вестник древней истории. 2023. № 2 (83). С. 402–420.

Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 236–247.

Неклюдов 2023 – *Неклюдов С.Ю.* Культура как коммуникация // Культура как коммуникация. Фольклорная секция: Материалы Всероссийской научной конференции «XV Мелетинские чтения» (Москва, РГГУ, 20–21 октября 2023 г.) / сост. М.В. Гаврилова. М.: РГГУ, 2023. С. 10–11.

Петрова 2021 – *Петрова А.А.* Древнеегипетские вельможеские гробницы V династии. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2021. 496 с.

- Рубцова 1981 – *Рубцова Н.А.* Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра // *Поэтика древнегреческой литературы* / отв. ред. С.С. Аверинцев. М.: Наука, 1981. С. 178–223.
- Шехаб эль-Дин 1993 – *Шехаб эль-Дин Т.М.* Автобиография в Древнем Египте в эпоху IV–VIII династий: дис. ... канд. ист. наук / Ин-т востоковедения РАН. СПб., 1993. 322 с.
- Abu Bakr 1953 – *Abu Bakr A.M.* Excavations at Giza 1949–1950. Cairo: Government Press, 1953. 147 p.
- Allen 2014 – *Allen J.P.* Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 458 p.
- Assmann 1978 – *Assmann J.* Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor // *Revue d'Égyptologie*. 1978. Vol. 30. P. 22–50.
- Assmann 1994 – *Assmann J.* Verkünden und verklären-Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten // *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* / Ed. by W. Burkert, F. Stolz. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. P. 33–58.
- Assmann 1999 – *Assmann J.* Cultural and literary texts // *Definitely: Egyptian literature* / ed. by G. Moers. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1999. P. 1–15.
- Barbotin 1999 – *Barbotin Chr.* Le papyrus Chassinat III // *Revue d'Égyptologie*. 1999. Vol. 50. P. 5–49.
- Borghouts 1982 – *Borghouts J.F.* Divine intervention in Ancient Egypt and its manifestation (b3w) // *Gleanings from Deir el-Medina* / ed. by R.J. Demarée, J.J. Janssen. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982. P. 1–70.
- Edel 1994 – *Edel E.* Der vervollständigte Architrav vom Grab des mHj in Saqqara // *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke* / ed. by B.M. Bryan, D. Lorton. San Antonio: Van Siclen, 1994. P. 61–68.
- Franke 2003 – *Franke D.* Middle Kingdom hymns, other Sundry religious texts – an inventory // *Egypt – Temple of the Whole World* / ed. by J. Assmann, S. Meyer. Leiden: Brill, 2003. P. 95–135.
- Frood, Baines 2011 – *Frood E.A., Baines J.* Piety, change and display in the New Kingdom // *Ramesseum Studies in honour of K.A. Kitchen* / ed. by S.R. Snape. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011. P. 1–18.
- Galán 1994 – *Galán J.M.* The stela of Hor in context // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 1994. Vol. 21. P. 65–79.
- Geisen 2012 – *Geisen C.* The Ramesseum dramatic papyrus a new edition, translation, and interpretation. PhD Thesis. University of Toronto, 2012.
- Goedicke 2006 – *Goedicke H.* Rs m htp // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 2006. Vol. 34. P. 187–204.
- Hays 2009 – *Hays H.M.* Between identity and agency in ancient Egyptian ritual // *Being in Ancient Egypt. Thoughts on agency, materiality and cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29–30, 2006* / ed. by R. Nyord. Oxford: Archaeopress, 2009. P. 15–30.

- Hornung 1982 – *Hornung E.* Conceptions of God in Ancient Egypt: the one and the many / transl. by J. Baines. Ithaca: Cornell University Press, 1982. 296 p.
- Lichtheim 1988 – *Lichtheim M.* Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 171 p.
- Luiselli 2014 – *Luiselli M.M.* Personal Piety in Ancient Egypt // Religion Compass. 2014. Vol. 8. No. 4. P. 105–116.
- Manuelian 1994 – *Manuelian D.P.* The Giza Mastaba Niche and full-frontal figure of Redi-nes in the Museum of Fine Arts, Boston // For his Ka: essays offered in memory of Klaus Baer / ed. by D.P. Silverman. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1994. P. 55–78.
- Meeks 2000 – *Meeks D.* La prière en Égypte: entre textualité et oralité // Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui: actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Université de Provence-CNRS, à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998 / ed. by G. Dorival, D. Pralon. Aix-en-Provence: Publications de l'université de Provence, 2000. P. 9–23.
- Morales 2016 – *Morales A.J.* From voice to papyrus to wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts // Understanding material text cultures: A multidisciplinary view / ed. by M. Hilgert. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 69–130.
- Munro 1960 – *Munro P.* Die beiden Stelen des Wnmj aus Abydos // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1960. Vol. 85. P. 60–80.
- Murnane, Meltzer 1995 – *Murnane W.J., Meltzer E.S.* Texts from the Amarna period in Egypt. Atlanta: Scholars Press, 1995. 289 p.
- Müller 1937 – *Müller H.* Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo. 1937. Vol. 7. P. 57–118.
- Reintges 2011 – *Reintges C.H.* The oral-compositional form of Pyramid Text discourse // Narratives of Egypt and the Ancient Near East: literary and linguistic approaches / ed. by F. Hagen et al. Leuven: Peeters, 2011. P. 3–54.
- Stolz 1994 – *Stolz F.* Vergleichende Hymnenforschung. Ein Nachwort // Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich / ed. by W. Burkert, F. Stolz. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. P. 109–119.
- Strudwick 2005 – *Strudwick N.* Texts from the Pyramid Age. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. 522 p.
- Velde 1988 – *Velde te H.* Some remarks on the mysterious language of the baboons // Funerary symbols and religion: essays dedicated to professor M.S.H.G. Heerma Van Voss on the occasion of his retirement from the chair of the history of ancient religions at the University of Amsterdam / ed. by J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagtenonk. Kampen: J.H. Kok, 1988. P. 129–136.

- Wente 1990 – *Wente E.* Letters from ancient Egypt. Atlanta: Scholars Press, 1990. 271 p.
- Wild 1959 – *Wild H.* L'adresse aux visiteurs du tombeau de Ti // Bulletin de l'Institut Français Archéologie Orientale. 1959. Vol. 58. P. 101–113.
- Wilkinson 1999 – *Wilkinson T.* Early dynastic Egypt. L.; N.Y.: Routledge, 1999. 440 p.

References

- Abu Bakr, A.M. (1953), *Excavations at Giza 1949–1950*, Government Press, Cairo, Egypt.
- Aleksandrova, E.V. (2023), “What do Egyptian tombs say and how do they say it?”, in: Ivanova, Yu.V., ed., *Mif, ritual, literatura* [Myth, ritual, literature], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 111–129.
- Allen, J.P. (2014), *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Assmann, J. (1978), “Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor“, *Revue d'Égyptologie*, vol. 30, pp. 22–50.
- Assmann, J. (1994), “Verkünden und verklären-Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten“, in Burkert, W. and Stolz, F., eds., *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany.
- Assmann, J. (1999), “Cultural and literary texts”, in Moers, G., ed., *Definitely: Egyptian literature*, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Göttingen, Germany, pp. 1–15.
- Assman, J. (1999), *Egipet: teologiya i blagochestie rannei tsvivilizatsii* [Egypt: Theology and piety of early civilization], Pristsel's, Moscow, Russia.
- Barbotin, Chr. (1999), “Le papyrus Chassinat III”, *Revue d'Égyptologie*, vol. 50, pp. 5–49.
- Borghouts, J.F. (1982), “Divine intervention in ancient Egypt and its manifestation (b3w)”, in Demarée, R.J. and Janssen, J.J., eds., *Gleanings from Deir el-Medina*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, Netherlands, pp. 1–70.
- Edel, E. (1994), “Der vervollständigte Architrav vom Grab des mhj in Saqqara“, in Bryan, B.M. and Lorton, D., eds., *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, Van Siclen, San Antonio, USA, pp. 61–68.
- Franke, D. (2003), “Middle Kingdom hymns, other Sundry religious texts – an inventory”, in Assmann, J. and Meyer, S., eds., *Egypt – Temple of the Whole World*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 95–135.
- Frood, E.A. and Baines, J. (2011), “Piety, change and display in the New Kingdom”, in Snape, S.R., ed., *Ramesside Studies in honour of K.A. Kitchen*, Rutherford Press Limited, Bolton, UK, pp. 1–18.

- Galán, J.M. (1994), "The stela of Hor in context", *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 21, pp. 65–79.
- Gasparov, M.L. (2000), *Ob antichnoi poezii* [On ancient poetry], Azbuka, Saint Petersburg, Russia.
- Geisen, C. (2012), *The Ramesseum dramatic papyrus a new edition, translation, and interpretation.*, PhD Thesis, University of Toronto, Toronto, Canada.
- Goedicke, H. (2006), "Rs m htp", *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 34, pp. 187–204.
- Hays, H.M. (2009), "Between identity and agency in ancient Egyptian ritual", in Nyord, R., ed., *Being in Ancient Egypt. Thoughts on agency, materiality and cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29–30, 2006*, Archaeopress, Oxford, UK, pp. 15–30.
- Hornung, E. (1982), *Conceptions of God in ancient Egypt: the one and the many*, Cornell University Press, Ithaca, USA.
- Lichtheim, M. (1988), *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology*, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany.
- Luiselli, M.M. (2014), "Personal Piety in Ancient Egypt", *Religion Compass*, vol. 8, no. 4, pp. 105–116.
- Makeeva, N.V. (2013), "Lahun Hymns to Senusert III: Scenario of a ritual or a draft of a relief?", in Bol'shakov, A.O., ed., *Peterburgskie egiptologicheskie chteniya: 2011–2012*, Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint Petersburg, Russia, pp. 143–152.
- Makeeva, N.V. (2016), "Private or royal: Laudatory epithets in Egyptian Middle Kingdom texts", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*, no. 2, pp. 20–29.
- Makeeva, N.V. and Anokhina, E.A. (2023), "The Hymn to the Inundation of the Nile: Two Ancient Egyptian Ostraca in the State Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow", *Vestnik drevnei istorii*, vol. 83, no. 2, pp. 402–420.
- Manuelian, D.P. (1994), "The Giza Mastaba Niche and full-frontal figure of Redi-nes in the Museum of Fine Arts, Boston", in Silverman, D.P., ed., *For his Ka: essays offered in memory of Klaus Baer*, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, Canada, pp. 55–78.
- Meeks, D. (2000), "La prière en Égypte: entre textualité et oralité", in Dorival, G. and Pralon, D., eds., *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui: actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Université de Provence-CNRS, à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998*, Publications de l'université de Provence, Aix-en-Provence, France, pp. 9–23.
- Morales, A.J. (2016), "From voice to papyrus to wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts", in Hilgert, M., ed., *Understanding material text cultures: A multidisciplinary view*, De Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA, pp. 69–130.
- Munro, P. (1960), "Die beiden Stelen des Wnmj aus Abydos", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, vol. 85, pp. 60–80.

- Murnane, W.J. and Meltzer, E.S. (1995), *Texts from the Amarna period in Egypt*, Scholars Press, Atlanta, USA.
- Müller, H. (1937), “Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, vol. 7, pp. 57–118.
- Neklyudov, S.Yu. (2004), “Motif and text”, in Tolstaya, S.M., ed., *Yazyk kul'tury: semantika i grammatika: K 80-letiyu so dnya rozhdeniya akademika Nikity Il'icha Tolstogo (1923–1996)* [Language of culture: semantics and grammar. To the 80th anniversary of the birth of academician Nikita Ilyich Tolstoy (1923–1996)], Indrik, Moscow, Russia, pp. 236–247.
- Neklyudov, S.Yu. (2023), “Culture as communication”, in GavriloVA, M.V., comp., *Kul'tura kak kommunikatsiya. Fol'klornaya seksiya: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii XV Meletinskii chteniya (Moskva, RGGU, 20–21 oktyabrya 2023 g.)* [Culture as communication. Folklore section. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference 15th Meletinsky Readings (Moscow, Russian State University for the Humanities, October 20–21, 2023)], RGGU, Moscow, Russia, pp. 10–11.
- Petrova, A.A. (2021), *Drevneegipetskie vel'mozheskie grobnitsy V dinastii* [Ancient Egyptian tombs of the nobles from the 5th dynasty], Institut vostokovedeniya RAN, Moscow, Russia.
- Reintges, C.H. (2011), “The oral-compositional form of Pyramid Text discourse”, in Hagen, F. et al., eds., *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: literary and linguistic approaches*, Peeters, Leuven, Netherlands, pp. 3–54.
- Rubtsova, N.A. (1981), “Form of address as a constructive principle of the hymn genre”, in Averintsev, S.S., ed., *Poetika drevnegrecheskoi literatury* [Poetics of ancient Greek literature], Nauka, Moscow, USSR, pp. 178–223.
- Shekhab el'-Din, T.M. (1993), *Avtobiografiya v Drevnem Egipte v epokhu IV–VIII dinastii* [Autobiography in ancient Egypt during the era of the 4th – 8th dynasties], Ph.D. Thesis, The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.
- Stolz, F. (1994), “Vergleichende Hymnenforschung. Ein Nachwort“, in Burkert, W. and Stolz, F., eds., *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany, pp. 109–119.
- Strudwick, N. (2005), *Texts from the Pyramid Age*, Society of Biblical Literature, Atlanta, USA.
- Velde, te H. (1988), “Some remarks on the mysterious language of the baboons”, in Kamstra, J.H., Milde, H. and Wagtendonk, K., eds., *Funerary symbols and religion: essays dedicated to professor M.S.H.G. Heerma Van Voss on the occasion of his retirement from the chair of the history of ancient religions at the University of Amsterdam*, J.H. Kok, Kampen, Netherlands, pp. 129–136.

- Wente, E. (1990), *Letters from ancient Egypt*, Scholars Press, Atlanta, USA.
- Wild, H. (1959), "L'adresse aux visiteurs du tombeau de Ti", *Bulletin de l'Institut Français Archéologie Orientale*, vol. 58, pp. 101–113.
- Wilkinson, T. (1999), *Early dynastic Egypt*, Routledge, London, UK, New York, USA.

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*

ORCID ID: 0000-0001-6246-4722

Information about the author

Ekaterina V. Aleksandrova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya av., Moscow, Russia, 101000;

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

ORCID ID: 0000-0001-6246-4722