

УДК 251

DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-12-30

«Тексты Пирамид» и проблема не-«классического» мифа

Екатерина В. Александрова

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

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению подходов к анализу мифа в Египте эпохи Древнего царства. Последние исследования, посвященные «Текстам Пирамид», практически не используют эту категорию. Учитывая, что этот корпус религиозных текстов является важнейшим источником для любых дискуссий о мифе в эту эпоху, такие исследовательские стратегии могут рассматриваться как практическое воплощение тезиса Я. Ассмана об отсутствии мифа в Египте до эпохи Среднего царства. В данной статье основные положения работы Я. Ассмана сопоставляются с современными ей исследованиями Е.М. Мелетинского. Бегло упомянутая Е.М. Мелетинским категория «классического мифа» помогает прояснить суть затруднений, возникающих у египтологов, поскольку отсутствие нарративной организации и этиологической функции в ранних египетских текстах и приводит исследователей к отрицанию существования мифа и поиску иных категорий. Эти проблемы удачно разрешаются в подходе, развиваемом К. Гёбс, предлагающей перспективную модель для описания египетской мифологии и ритуальной практики не только в Древнем царстве, но и в диахронной перспективе.

Ключевые слова: «Тексты Пирамид», миф, ритуал, религия Древнего Египта

Для цитирования: Александрова Е.В. «Тексты Пирамид» и проблема не-«классического» мифа // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2019. Т. 2. № 4. С. 12–30. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-12-30

The Pyramid Texts and the problem of non-“classical” myth

Ekaterina V. Alexandrova

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

Abstract. This article analyses several approaches to the study of myth in the Old Kingdom of Egypt. The recent works on the Pyramid Texts by H. Hays and A. Morales seem to regard the category of myth as somewhat irrelevant to this subject. Despite being mentioned in the introduction, the term is not used in analysis and interpretation of the Pyramid Texts as such. Since this corpus of religious texts forms the most important base for any discussion on myth in the Old Kingdom, it seems to be a practical implementation of J. Assmann’s hypothesis of the absence of myth in the age of pyramids. The present author reconsiders the main points of Assmann’s evaluation of myth in relation to the theory of myth proposed by E.M. Meletinsky. There seem to be a notion of ‘classical myth’, characterized by narrative organization and etiological function, which is usually regarded as myth *par excellence*. Assmann’s argumentation highlights aspects of early Egyptian texts which prevent them from being regarded as ‘classical myth’. Usually this results in avoidance of this category altogether as mentioned above. There is however another attitude to myth, developed by K. Goebis, who suggests a very useful model for integral description of Egyptian religion and ritual practice.

Keywords: Pyramid Texts, myth, ritual, Ancient Egyptian religion

For citation: Alexandrova, E.V. (2019), “The Pyramid Texts and the problem of non-‘classical’ myth”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 12–30. DOI: 10.28995/2658-5294-2019-2-4-12-30

Обращаясь в 1971 г. к сравнительному освещению мифов Древнего мира, Е.М. Мелетинский одновременно отметил активное мифотворчество и изменение мифологических систем вместе с соответствующими культурами, но вынужден был пренебречь этими изменениями в собственном исследовании, сосредоточившись на том, что он назвал «классическими формами мифа»:

...Мифотворчество продолжалось во все исторические времена существования древних обществ, эволюция мифотворчества отражала основные этапы их развития. Чтобы отчетливее сопоставить различные исторически сложившиеся древние культуры, в настоя-

щей статье мы будем в основном игнорировать историю мифотворчества в каждом из ареалов и сосредоточимся на классических формах [Мелетинский 2008, с. 184].

И сейчас в египтологии описание исторически различных состояний культуры, религии и мифологии представляет определенные трудности [Большаков 2006, с. 187–188]. И тут указание Е.М. Мелетинским на «классические формы» помогает понять суть проблемы – обратившись к ранней стадии египетской культуры¹, египтологи столкнулись, видимо, с тем, что можно назвать «не-классическим мифом». Связанная с этим дискуссия относится преимущественно к интерпретации «Текстов Пирамид» – ключевого источника по религиозным представлениям Древнего царства:

Для тех, кому известны этого рода произведения у других народов, здесь найдутся знакомые черты: заговоры, действенность которых основана на вере в силу слова, в силу значения имен существ, с которыми связано загробное благополучие; ссылки на прецеденты из истории богов, а вследствие этого намеки на мифы, нередко для нас непонятные <...> эта богатая сокровищница заключает в себе возгласы и формулы, сопровождающие заупокойные обряды, заклинания против демонов, пресмыкающихся и других врагов умершего царя, молитвы и обрывки мифов, служившие тем же магическим целям².

Это не самый ранний доступный нам письменный религиозный текст, но по объему и степени раскрытия реалий иного мира он, конечно, сильно превосходит все остальные источники, доступные от этой эпохи. Поэтому можно сказать, что изучение мифологии Древнего царства и изучение «Текстов Пирамид» – это не одно и то же, но задачи взаимозависимые.

В египтологической дискуссии о мифе в Древнем царстве и в «Текстах Пирамид» роль своеобразного камня преткновения играет статья Я. Ассмана 1977 г. «Сокрытость мифа в Египте» [Assmann 1977]. Интересно, что он затрагивает многие из вопросов, к которым обращается и Е.М. Мелетинский в вышедшей годом

¹ Более или менее пространственные письменные памятники в Египте (жертвенные списки, стелы и гробничные надписи) систематически появляются с IV дин. (2540–2440 гг. до н. э.), но их количество и подробность самих памятников возрастают к концу V и при VI дин. (2360–2150 гг. до н. э.).

² Тураев Б.А. Египетская литература. Т. 1: Исторический очерк древнеегипетской литературы. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1920. С. 36–37.

ранее «Поэтике мифа». Но стратегии исследователей в решении этих вопросов скорее противоположны. Ключевое значение играет в этой дискуссии определение мифа. Е.М. Мелетинский отмечает:

Существует бесчисленное количество дефиниций мифа, исходящих из самых различных воззрений на функцию мифологии <...> Но почти все эти дефиниции распадаются на две категории: миф определяется как фантастические представления о мире, система фантастических образов богов и духов, управляющих миром, или как повествование, рассказ о деяниях богов и героев [Мелетинский 2000, с. 171–172].

Это размежевание между мифом как представлениями и мифом как повествованием будет ключевым для финального тезиса Я. Ассмана об отсутствии мифа в Египте по крайней мере до Среднего, а то и до Нового царства. Для Я. Ассмана, продолжающего и уточняющего здесь мысль З. Шотта³, миф – это прежде всего литературно (или сюжетно) оформленная история из мира богов [Assmann 1977, pp. 14–15]. Поскольку такие «истории» не известны от эпохи Древнего царства, исследователь считает необходимым всерьез рассмотреть возможность их отсутствия в эту эпоху и определить специфику сохранившихся дискурсивных практик.

Е.М. Мелетинский, с другой стороны, отметив возможность такого размежевания, возвращается все же к представлению и повествованию как аспектам единого феномена:

На практике мифология не всегда сводится к сумме мифических повествований. <...> К. Леви-Стросс, например, противопоставляет мифологию «эксплицитную» (мифологическое повествование) и «имплицитную» – в виде представлений, которые можно извлечь из анализа обрядов. <...> Однако в первобытной мифологии (и в этом отчасти заключена специфика того, что мы условно назвали «классической формой мифа») эти аспекты обычно совпадают, и модель мира описывается в виде повествования о происхождении отдельных его элементов [Мелетинский 2000, с. 172].

В связи с этим замечанием интересно отметить, что в дальнейших работах Я. Ассман использует понятия имплицитной и эксплицитной теологии, которые, судя по всему, синонимичны упомянутым здесь имплицитному и эксплицитному мифу К. Леви-Стросса. Так, в работе «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» в рамках рассмотрения космического изме-

³ Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1945. S. 8.

рения близости к богу исследователь говорит о космографии как теологии [Ассман 1999, с. 92–101]. Одним из ключевых «источников» здесь являются рельефы солнечного храма Ниусерра – фараона V дин., жившего примерно на 80 лет раньше хозяина первых «Текстов Пирамид» Униса. Другими словами, нужно иметь в виду, что, отрицая существование мифа в эпоху «Текстов Пирамид», Я. Ассман как минимум говорит о существовании имплицитной теологии в эпоху, им предшествующую.

Наконец, Е.М. Мелетинский отмечает совпадение аспекта представления и повествования как специфику «классической формы мифа». И действительно, основную сложность в изучении египетской мифологии эпохи пирамид составило отсутствие не только некой суммы, но мифологических повествований как таковых⁴.

Сама структура статьи Я. Ассмана ярко проявляет установку на терминологическую поляризацию⁵, которая продолжится и в дальнейших западноевропейских исследованиях этой темы: Миф versus Мир богов (Götterwelt); Миф versus Ритуал; «Просветление» (Verklären) versus Рассказ (Erzählen); мифологизация как сакральное истолкование⁶; Повторение (Wiederholung) versus

⁴ Здесь, однако, кажется уместным привести суждение О.М. Фрейденберг, которая, обращаясь к вопросу о происхождении наррации, напротив, отмечает, что повествовательная форма вероятнее всего была несвойственна наиболее древним мифам: «Мифов-нарраций никогда не было и не могло быть; оттого они и не дошли до нас в непосредственной форме. Такие мифы-рассказы имеются только в учебниках по мифологии...» [Фрейденберг 1998, с. 283–284]. В такое понимание если и не «классического», то «нормального» мифа «Тексты Пирамид» как раз прекрасно вписываются.

⁵ Необходимость такой стратегии отчетливо формулирует сам автор, подходя к египтологическим интерпретациям мифа с точки зрения стороннего исследователя: «Он сталкивается в египтологической литературе практически с инфляционным употреблением слов “миф” и “мифический”, в то время как египетская литература не дает ему практически ничего, к чему он мог бы обратиться в привычном смысле этого слова. Корень этой ситуации не только в упомянутых выше предпосылках [об изначальном существовании, но не проявленности мифа], но и в (связанной с этим) размытости египтологического понятия мифа. Дальнейший очерк следует поэтому по пути концептуального разъяснения, более четко, чем ранее, противопоставляя термин миф другим отличным от него терминам» [Assmann 1977, pp. 14–15].

⁶ О «сакральном истолковании» см. также в переводе на русский язык [Ассман 1999, с. 140–146].

Воскрешение в памяти (*Vergegenwärtigung*)⁷; Миф versus Мифическое высказывание; Действие и (und) Знание; Миф как (als) «Гено-текст» [Assmann 1977].

Интересно, что Е.М. Мелетинским в обзоре теорий мифа и ритуала не раз отмечалось различие между западными и российскими исследованиями в склонности к анализу и синтезу соответственно. По его замечанию, отечественная наука «даже ритуальные прообразы рассматривала в сугубо мировоззренческом плане» [Мелетинский 2000, с. 160]⁸:

Советские авторы обращаются к ритуалу и мифу не как к вечным моделям искусства, а как к первой лаборатории человеческой мысли, поэтической образности. Не отдельные ритуалы трактуются как архетипы определенных сюжетов или целых жанров, а ритуально-мифологические мировоззренческие типы, которые могут трансформироваться в различные сюжеты и жанры, притом что эти трансформации качественно своеобразны [Мелетинский 2000, с. 143].

Такое принятие «глубинного» или же сверхжанрового аспекта мифа не чуждо статье Я. Ассмана – он применяет и предложенное Ю. Кристевой различие гено-текста и фено-текста. Это повторяется и в выводах:

Из неразличения мифа и мифического высказывания происходит у Шотта еще одна трудность – понимание мифа как языковой формы и литературного жанра, как «литературно оформленной истории богов». <...> Миф в сущности жанрово- и медиа-трансцендентен (*gattungs-, ja medien-transzendent*) и передаваем в форме эпоса, сказки, четверостишия, драмы, танцевального действия и даже изображения на вазе или печати [Assmann 1977, pp. 39–40].

Собственно, Я. Ассман подмечает здесь важную проблему. Например, Е.М. Мелетинский, комментируя ритуальные интерпретации мифа, подчеркивает, что подлинное единство мифа и ритуала не генетическое, а парадигматическое [Мелетинский 2000, с. 154]. Но зачастую в исследованиях речь об этом парадигматическом более высоком уровне «мифо-ритуального единства» также идет как о «мифе», и гено-текстовый и фено-текстовый «миф» обсуждаются вперемешку. На это, кажется, и указывает Я. Ассман.

⁷ Об этих категориях культурологии Я. Ассмана см. также в переводе на русский язык [Ассман 2004, с. 93–98].

⁸ Концепции З. Шотта и Я. Ассмана в понимании соотношения мифа и ритуала больше тяготеют к ритуалистической школе, хотя развивались независимо от нее и не столь радикальны [Vaines 1991, с. 83].

В последующих работах Я. Ассман обращается к этой проблеме через понятие «иконы». В статье 1982 г. «Зачатие сына. Изображение, действие (Spiel), повествование и проблема египетского мифа» он отмечает: «Предпочтительным было бы определение мифа, в котором на первый план выходит не его “нарративность”, а его “иконичность”» [Assmann 1982, pp. 40]. Икона понимается как «точка кристаллизации» «мифического высказывания», которое может осуществляться как в форме текста, так и в форме изображения и даже святилища:

Мы здесь имеем дело с такой концептуальной артикуляцией смысла, которая одинаково легко находит конкретное выражение в текстах и в изображениях. Я называю эту форму артикуляции «иконой». Иконы суть существующие в воображении картины, зримые образы различных процессов, действий, событий, происходящих в мире богов; и эти мысленные картины могут найти конкретное воплощение как в текстах, так и в изображениях [Ассман 1999, с. 169].

Впрочем, в 1984 г. о поисках обобщенного определения мифа речь уже не идет – в качестве такого термина употребляется скорее теология, а миф понимается исключительно как речевое измерение близости к богу.

Но финальный вывод Я. Ассмана в 1977 г., основанный на узком понимании мифа как повествования, заключается все же в том, что до Нового царства мифа в Египте не существовало, поскольку не было предпосылок для рассказа историй о богах:

...Только когда в эти атемпоральные или (в смысле орнаментального повторения) неопределенно-временные структуры мира богов проникает осознание прошлого, временной дистанции, позволяющее ему стать предметом повествований, историй, можно говорить о мифе в собственном смысле. <...> Без осознания удаленности от истоков миф немислим [Assmann 1977, p. 41].

Здесь стоит отметить, что сама констатация отсутствия мифологических нарративов в эпоху пирамид была воспринята другими исследователями более активно, чем акцент на атемпоральности. Собственно, Я. Ассман выдвигает тезис о том, что «классическая» форма мифа характеризуется наличием «мифологического прошлого», в соотнесении с событиями которого актуально переживаемый мир обретает свой смысл⁹. В этой перспективе доступные

⁹ Ср. у О.М. Фрейденберг: «Деление на два мира, тот и этот, вносит два различных измерения не только в пространство, но и во время.

нам памятники эпохи Древнего царства характерны не только (и может быть не столько) отсутствием нарративов, которые, как обычно отмечается¹⁰, могли бы не сохраниться или быть ограничены устной традицией. Эти памятники отличаются другим восприятием времени – ориентацией на «мифологическое настоящее».

В таком понимании «классического мифа» Я. Ассман, как кажется, созвучен наблюдениям Е.М. Мелетинского, который характеризует этиологические мифы как мифы *par excellence*:

События мифического времени, приключения тотемических предков, культурных героев и т. п. оказываются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется устройство мира, природного и социального.

Иногда придется говорить отдельно о мифологических представлениях (мироощущении, мифической картине мира) и о мифологическом повествовании (сюжетах, «событиях»), но не следует забывать о принципиальном единстве этих сторон мифа, о том, что космогония и космология в мифе совпадают, что языком протекающих во времени «достоверных» мифических событий описывается космическое и социальное «пространство» [Мелетинский 2000, с. 172].

В сравнении с этим суждением Е.М. Мелетинского Я. Ассман приходит к пониманию «не-мифологической» ситуации в Египте как в определенном смысле зеркальной: языком космического пространства и отношений божественного социума описываются «события» мира людей. «События» человеческого мира здесь могут быть двоякого рода. С одной стороны, это встреча с божественным миром в рамках ритуала¹¹. С другой стороны, это нега-

Появляются две новые категории – далекое и близкое; они носят и пространственный характер (две стороны – эта и та), и временной (два времени – это и то). <...> Наррация возникает в тот момент, когда прошлое отделяется от настоящего, этот мир – от того. <...> Пока нет чувства длительности, нет и повествования, я хочу сказать, пока нет чувства изменяющегося времени, дающего светотень событиям. Все, что нужно показать, происходит непосредственно перед глазами» [Фрейденберг 1998, с. 273–274].

¹⁰ Lexikon der Ägyptologie (Vols. 1–7) / Ed. by W. Helck, E. Otto, W. Westendorf. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1972–1992. Vol. 4. S. 281.

¹¹ Здесь употребление нами термина «событие» применительно к человеческой сфере несколько неточно, поскольку Я. Ассман в качестве механизма сакрального истолкования полагает соотношение культового *действия* и *события* в божественном мире: «Действие “здесь” и событие “там” связаны особым отношением: они в символическом смысле актуализируют друг друга. Действие означает событие. Подобное

тивные явления «выпадения» из упорядоченного течения мира, которые также должны быть устранены ритуальными действиями [Assmann 2009, pp. 16–18].

В этом контексте несколько менее экстравагантно может прозвучать идея Дж. Хеллум, которая в статье 2014 г. предложила рассматривать «Тексты Пирамид» не как *содержащие* миф, а как *сам* миф [Hellum 2014, p. 126]. В своей диссертации 2001 г. исследовательница отмечала приоритет пространственного восприятия процессов иного мира по сравнению с временным:

Пространство неба (и в целом иной мир) как обстоятельства путешествия фараона гораздо более важны, чем время, требующееся для его пересечения. Время в этом контексте было бесконечным, можно сказать, практически не-существующим. <...> События, происходящие в пределах неба, зависели скорее от пространства, нежели от времени [Hellum 2001, p. 134].

Можно отметить, что и в исследовании категории времени *h3w* Д.В. Ванюкова [Ванюкова 2009, с. 41–42] также отмечала, что в эпоху Древнего царства этот термин имеет именно пространственные характеристики.

Для иллюстрации восприятия времени, о котором идет речь, приведем фрагмент изречения 305 «Текстов Пирамид»:

Вяжется лестница богом Ра перед Осирисом
Вяжется лестница Хором перед отцом его Осирисом
при шествовании его к Ах его.

Один из них с этой стороны; один из них с этой стороны –
вот же Унис между ними!

Сказано:

«Ты – бог, чистый престолами, выходящий в чистоте!»

Поднят Унис Хором; по(д)сажен Унис Сетхом; схвачена рука его Ра!¹²

отношение конструируется посредством речи. Эксплицитным образом – в комментирующем описании сцены (построенном по схеме: “случилось такое-то культовое действие – это означает такое-то событие в божественном мире”). Имплицитным – в реплике, которая мыслится как божественная речь, произносимая во время культового действия» [Ассман 1999, с. 169]. Однако, учитывая это соприкосновение человеческой и божественной реальности в процессе ритуала, трудно лишить культовое действие качества событийности в этом смысле.

¹² *Sethe K.* Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums. Bd. I. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1908. S. 305. § 472–473.

Здесь событие восхождения фараона на небо действительно описывается в «настоящем» – оно происходит буквально «перед нашими глазами», что проявляется, например, в употреблении указательных местоимений «этот» в отношении сторон лестницы. Но контекст, в котором этот момент «мифологического настоящего» до нас дошел, – пространственное удаление и изоляция в «ином мире» гробницы. Так что, хотя Я. Ассман требует для мифа временной дистанции от человеческого мира, возможно, пространственная дистанция может превратить этот «божеский рассказ»¹³ в миф даже в таком узком и строгом определении.

Впрочем, это довольно странное рассуждение находится на обочине основного русла историографических последствий статьи Я. Ассмана. Хотя именно проблема «мифологического настоящего» и невозможности его нарративизации кажется нам одним из самых интересных вопросов, поставленных в рассмотренной статье, и, вообще говоря, логически следует из тесной связи культа и мифа, характерной для древних обществ средиземноморья [Мелетинский 2008, с. 189], последующие работы обращаются преимущественно к другим ее положениям.

Прямое следствие статьи Я. Ассмана для изучения «Текстов Пирамид» можно сформулировать так: «миф уходит в подполье». Нашим основным примером в этом наблюдении станет работа Г. Хейса «Организация “Текстов Пирамид”» [Haas 2012]. Ведущий современный специалист по «Текстам Пирамид» Дж. Аллен назвал ее «одним из наиболее важных когда-либо предпринятых исследований “Текстов Пирамид”, которое заслуженно будет направлять и оказывать влияние на любое будущее исследование этого предмета» [Allen 2014, p. 527].

В работе Г. Хейса слова «миф» и «мифология» встречаются всего 24 раза, причем про «миф» и «мифическое» речь идет преимущественно в сносках, да и то при обсуждении литературы. Можно сказать, что в этой работе «миф» – явление научной традиции, а не египетской реальности. Несколько иная ситуация с «мифологией» и «мифологическим» – эти термины встречаются только в основном тексте, но половина случаев в отрицательной модальности (см. пример ниже). Возникает вопрос, как автор взаимодействует с текстом, референтом которого является реальность иного мира¹⁴. Отринув верования и представле-

¹³ *Mdw-ntr*, «слова/речь бога/божья» – египетский термин для обозначения иероглифики, которой записаны «Тексты Пирамид».

¹⁴ Для грубой оценки, по данным Thesaurus Linguae Aegyptiae (<http://aaww.bbaw.de/tla/index.html>), люди (*rmf* – lemma no. 65430) в «Текстах

ния как ненадежный и недоступный позитивному исследованию объект, автор ограничивается замечаниями о пропозициональном содержании:

Чего мы добились – это бросить археологию знания древнеегипетской заупокойной литературы посредством грамматического лица, мотивов и воспроизводства текстов. Мы не стремились реконструировать определенную теологию или мифологические представления – это по природе предмета исследования нежелательно и невозможно – но определить внутренние границы этого дискурсивного образования и показать, что оно было организовано определенными правилами [Haas 2012, p. 254].

Чтобы оценить влияние работы Г. Хейса в данном направлении¹⁵, обратимся к диссертации А. Моралеса 2013 г. «Передача “Текстов Пирамид” в эпоху Среднего царства» [Morales 2013]. Примерно ста упоминаний мифа, мифологии, мифического и т. п. всего 19 встречаются в основном тексте. Из них 13 в «негативной» модальности – отрицание значимости мифа для данного круга источников и констатация приоритета ритуала:

Второй аспект данного исследования – принципы выбора и отсева изречений «Текстов Пирамид» при составлении текстуальных программ после VI дин. Наша работа подходит к сущностной природе текстов и серий, составляющих корпус «Текстов Пирамид», как единиц и сегментов ритуального значения. Мифологическое содержание и нарративная связность не представляются фундаментальными чертами, и потому мы не рассматриваем их в нашем исследовании [Morales 2013, p. 4–5].

То есть, возвращаясь к замечанию Е.М. Мелетинского о двойственности понимания мифа как представления и как повествования, можно отметить, что статья Я. Ассмана исключает из поля дискуссии (применительно к Древнему царству) миф как повествование, а миф как представление получает более ограниченное определение «мира богов» (Götterwelt). После этого исчезает и миф как представление и даже «мифологическое содержание»,

Пирамид» упоминаются 93 раза в 36 изречениях, в то время как боги (*ntr* – lemma no. 90260) – 1311 раз в 286 изречениях.

¹⁵ Речь, конечно, не идет о прямом влиянии, а скорее о рабочей модели описания и интерпретации «Текстов Пирамид», которую задало исследование Г. Хейса. В качестве обратного примера недавно опубликованное исследование Н. Биллинга [Billing 2018] по рассматриваемым показателям явно находится в русле иной научной традиции.

оставляя полную победу за ритуалом. Правда, в то время как Я. Ассман полагал существование «мира богов как символического мира смыслов», Г. Хейс и А. Моралес рассматривают тексты просто как некие вербальные конструкты, циркулирующие в определенных социальных контекстах, не ставя вопрос об их семиотической функции.

Интересно, что, упомянув возможность понимания мифа как гено-текста, проявляющегося в мифологических высказываниях, Я. Ассман в последующих работах эту сторону мифа, как кажется, не рассматривает. Египетская культура выступает для него как характерный пример традиции, основанной на обрядовой когерентности [Ассман 2004, с. 192; Assmann 2001]. Продуктивно развить это различие гено-текста и фено-текста, не разделяя миф на разные сущности, удалось К. Гёбс [Goebs 2002]. Ритуал характеризуется этой исследовательницей как функциональный контекст, определяющий выбор и конкретные фенотекстовые воплощения «мифем»¹⁶.

За вариативностью формы и содержания ритуальных текстов К. Гёбс выделяет устойчивые «структурные отношения» акторов и объектов. На этом уровне анализа сюжеты, связанные с ослеплением/исцелением Хора¹⁷ и с убийством/воскрешением Осириса, оказываются гомологичными. Они также гомологичны сюжетам солярного цикла, который играет заметную роль в храмовом культе. Например, так резюмирует К. Гёбс содержание текстов, сопровождающих умашение статуи бога (от периода Нового царства):

¹⁶ Ритуал как функциональный контекст мифа понимал еще З. Шотт: «Место образования мифа, где он обретает свою фактуру – это культ. Миф проявляется в праздничных действиях и культовых актах, где он гнездится и где раздает персонажам и культовым символам божественные роли и толкует обрядовые действия как мифические события» (См.: *Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1945. S. 135*). Как «оболочку» для мифа понимает обряд и Я. Ассман: «Мудрость циркулирует в формах повседневной, а миф – в формах ритуальной коммуникации» [Ассман 2004, с. 153]. Своеобразие подхода К. Гёбс во внимании к влиянию, которое характер ритуала (например, заупокойный или храмовый) оказывает на вербализацию глубинных «структурных отношений» – этот термин сама исследовательница приравнивает к «функциям» В.Я. Проппа [Goebs 2002, p. 43].

¹⁷ Сюжет об ослеплении Хора и роль Ока Хора в жертвоприношении на примере «Текстов Пирамид» ранее были рассмотрены автором настоящей статьи [Александрова 2012; Александрова 2012a].

В эпизоде умощения головы бога это культовое подношение как обычно идентифицируется как Око Хора. В то же время, однако, это и солнечное Око Уаджит-Сахмет, когда оно восходит над горизонтом и карает врагов солнечного бога [Goebs 2002, p. 51].

Хор получает повреждения в конфликте с Сетхом, после чего получает помощь и исцеление от Тота. В свою очередь, в ситуации с Осирисом Хор сам становится помощником, преподнося ему в качестве жертвы исцеленное Око. Работа этой же исследовательницы 2008 г. [Goebs 2008] позволяет дополнить схему солярно-астральным планом. Исчезая на заходе, Ра-Атум творит множество звезд, которые в свою очередь поглощаются обновившимся восходящим солнцем [Goebs 2008, p. 303–322]. Так, и в солярном цикле происходит циклическая утрата и восполнение целостности. Восполнение Атума описывается, например, как питание людьми и богами в «Каннибальском гимне» «Текстов Пирамид» [Зубова 2009]. С другой стороны, полнота богтворца – состояние, предшествующее творению мира, и является предпосылкой его обновления. Жертвенное восполнение Осириса в свою очередь является необходимой предпосылкой его воскресения. С другой стороны, вышедшие из него истечения, относящиеся еще к стадии распада, являются несущими плодородие водами разлива. Можно сказать, что в мифо-ритуальном комплексе, частью которого являются «Тексты Пирамид», происходит двойная медиация – между состояниями целостности и повреждения божества и между различными кодами и, соответственно, уровнями описания реальности.

Достоинства такого подхода к пониманию мифа и описанию египетских культурных текстов разных эпох и функциональных контекстов можно увидеть в сравнении с выводами, к которым приходит Я. Ассман, придерживаясь определения мифа в русле рассмотренных выше критериев временной дистанции и повествовательности. В «Культурной памяти» он обращается к термину «мифомоторика» для описания роли, которую миф играет в формировании культурной идентичности во взаимодействии с воспоминанием о «мифическом прошлом»:

«Горячую» память о прошлом, которая не только измеряет прошлое как инструмент хронологической ориентации и контроля, но и извлекает из обращения к прошлому элементы своего представления о себе, а также точки опоры для своих надежд и целей, мы назвали «мифом». Миф – это (чаще всего нарративное) обращение к прошлому, которое проливает оттуда свет на настоящее и будущее [Ассман 2004, с. 83].

Применяя эту теоретическую схему к анализу египетской культуры, он определяет в ее основе мифомоторику интеграции, транслируемую через миф о Хоре и Сетхе:

Миф о Горе и Сете – представленная в нарративной форме символика двойственности, связанная с мифом об основании египетского государства <...> миф обосновывает не достигнутое состояние, а бесконечный проект – укрощение хаоса и установление порядка по принципу «ab integro nascitur ordo». <...>

Египетская мифомоторика однозначно интенсифицирует сознание коллективной идентичности в направлении интеграции. Речь идет не об отмежевании от внешнего мира, а о восстановлении внутреннего единства, об объединении частей в целое, которое в результате мыслится как всеохватывающее и не нуждается в отмежевании от других целых. Границы идентичности совпадают с границами человечества и упорядоченного мира. Господство над Обеими землями означает господство над целым, по-египетски, «господство над всем» (nb tm) или же единовластие (nb wa). Обе земли объединяются в мир, как он был создан богом Солнца и передан под власть царя [Ассман 2004, с. 182–183].

На наш взгляд, довольно очевидно, что речь здесь идет о частном случае структурных отношений части и целого, рассмотренных К. Гёбс применительно к различным сакральным текстам. Рассуждение Я. Ассмана по его собственному определению мифа может относиться только к относительно поздним этапам египетской истории, в то время как проблематика утраты и восполнения характерна уже для самых ранних известных нам текстов и реализуется в том числе и в образах конфликта Хора и Сетха. Подход К. Гёбс в большей степени позволяет, таким образом, ставить вопрос о преемственности внутри египетской культурной традиции.

Подводя итоги, отметим, что рассмотренные подходы к анализу мифа в эпоху «Текстов Пирамид» показывают, что изучение этого сложного материала в перспективе близкой или даже непосредственно восходящей к российской гуманитарной традиции приводит к постановке важных вопросов и получению интересных результатов. К. Гёбс непосредственно опирается на работу В.Я. Проппа, Я. Ассман в 1999 г. сам отметил влияние, оказанное на него в 1970-х гг. работами русских формалистов и семиотиков – Р. Якобсона, Ю.Н. Тынянова и Ю.М. Лотмана [Assmann 1999, s. 2]. Хотя Е.М. Мелетинского и О.М. Фрейденберг в этом списке не оказалось, концепция немецкого исследователя созвучна им в ряде принципиальных моментов. И все же, несмотря на близость воззрений, Я. Ассман не реализовал их потенциал при

решении вопроса о мифе в Древнем царстве, переключившись на рассмотрение египетской культуры в иных теоретических рамках. Однако предложенная К. Гёбс модель обещает возможность скорого решения трудной задачи описания египетской мифологии в исторической перспективе.

Литература

- Александрова 2012 – Александрова Е.В. Мифологический сценарий: миф в раннем религиозном тексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2012. № 6. Ч. 2. С. 16–18.
- Александрова 2012а – Александрова Е.В. Ритуальная коммуникация в текстах пирамиды Униса // Вестник РГГУ. Серия «Философские науки. Религиоведение». 2012. № 17 (97). С. 230–237.
- Ассман 1999 – Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем. Т. Баскаковой. М.: Присцельс, 1999. 368 с.
- Ассман 2004 – Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- Большаков 2006 – Большаков А.О. О профессионализме в египтологии // Вестник Древней Истории. 2006. № 3 (258). С. 185–194.
- Ванюкова 2009 – Ванюкова Д.В. Время *h3w* в древнеегипетской культуре: к постановке проблемы // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 45: Петербургские египтологические чтения 2007–2008. Памяти Олега Дмитриевича Берлева. К 75-летию со дня рождения: доклады. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2009. С. 40–50.
- Зубова 2009 – Зубова О.И. Речение 273/274 Текстов пирамид (так называемый «Каннибальский гимн»): попытка экзегезы // Труды Государственного Эрмитажа. Т. 45: Петербургские египтологические чтения 2007–2008: Памяти Олега Дмитриевича Берлева: К 75-летию со дня рождения: доклады. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2009. С. 95–102.
- Мелетинский 2000 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. 407 с.
- Мелетинский 2008 – Мелетинский Е.М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 2008. С. 184–247.
- Фрейдэнберг 1998 – Фрейдэнберг О.М. Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998. 800 с.
- Allen 2014 – Allen J.P. Review: The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition. By Harold Hays. Probleme der Agyptologie.

31. 712 p. Leiden and Boston, Brill, 2012 // The Journal of Egyptian Archaeology. 2014. № 100 (1). P. 525–527.
- Assmann 1977 – Assmann J. Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten [Электронный ресурс]. Göttinger Miscellen. 1977. Vol. 25. S. 7–43. URL: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1722/1/Assmann_Die_Verborgenheit_des_Mythos_in_Aegypten_1977.pdf (дата обращения 10 сентября 2019).
- Assmann 1982 – Assmann J. Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos [Электронный ресурс]. Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele / Hg. J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz. Fribourg and Göttingen, 1982. S. 13–61. URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1784/> (дата обращения 10 сентября 2019).
- Assmann 2001 – Assmann J. Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte // Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche / Ed. by H. Wenzel, W. Seipel, G. Wunberg. Wien, Milano, 2001. S. 97–106.
- Assmann 2009 – Assmann J. Myth as *historia divina* and *historia sacra* // Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honor of Michael Fishbane / Ed. by Deborah A. Green, Laura S. Lieber. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 13–24.
- Baines 1991 – Baines J. Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record // Journal of Near Eastern Studies. 1991. Vol. 50. № 2. P. 81–105.
- Billing 2018 – Billing N. The Performative Structure: Ritualizing the Pyramid of Pepy I. Leiden; Boston: Brill, 2018. 644 p.
- Goebis 2002 – Goebis K. A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes // Journal of Ancient Near Eastern Religions. 2002. Vol. 2. № 1. P. 27–59.
- Goebis 2008 – Goebis K. Crowns in Egyptian Funerary Literature: Royalty, Rebirth, and Destruction. Oxford: Griffith Institute, 2008. 470 p.
- Hays 2012 – Hays H.M. The Organization of the Pyramid Texts: 2 vols.: Typology and Disposition [Электронный ресурс]. Leiden; Boston: Brill. URL: <https://brill.com/view/title/19088> (дата обращения 10 сентября 2019).
- Hellum 2001 – Hellum J. The Presence of Myth in the Pyramid texts: Ph.D. Thesis (Philosophy). University of Toronto. 2001. 171 p.
- Hellum 2014 – Hellum J. Toward an Understanding of the Use of Myth in the Pyramid Texts // Studien Zur Altägyptischen Kultur. 2014. Vol. 43. S. 123–142.
- Morales 2013 – Morales A.J. The Transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological Aspects of a Continuous Tradition in Egyptian Mortuary Literature: Ph.D. Thesis (Philosophy). University of Pennsylvania, 2013.

References

- Alexandrova, E.V. (2012), “Mythological scenario: Myth in early religious text”, in *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art Studies. Issues of Theory and Practice], vol. 6, pp. 16–18.
- Alexandrova, E.V. (2012a), “Ritual communication in the Pyramid Texts of Unis”, *RSUH Bulletin. “Philosophy. Religious Studies” Series*, vol. 297, no. 17, pp. 230–237.
- Allen, J.P. (2014), “Review: The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition. By Harold Hays”, *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 100, no. 1, pp. 525–527.
- Assmann, J. (1977), “Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”, *Göttinger Miscellen*, vol. 25, ss. 7–43, available at: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1722/1/Assmann_Die_Verborgenheit_des_Mythos_in_Aegypten_1977.pdf (Accessed 10 Sept. 2019).
- Assmann, J. (1982), “Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos”, in Assmann, J., Burkert, W. and Stolz, F., eds., *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, Fribourg and Göttingen, Germany, pp. 13–61, available at: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1784/> (Accessed 10 Sept. 2019).
- Assmann, J. (1999), *Egipet: teologija i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: the theology and piety of an early civilization], Pristsel's, Moscow, Russia (transl. by Baskakova T. from Assmann, J. (1984), *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Kohlhammer, Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, Germany).
- Assmann, J. (2001), “Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte”, in Wenzel, H., Seipel, W. and Wunberg, G., eds., *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*, Wien, Milano, Germany, pp. 97–106.
- Assmann, J. (2004), *Kul'turnaia pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity], Iazyki slavianskoi kul'tury, Moscow, Russia (transl. by Sokol'skaya M.M. from Assmann, J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C.H. Beck, München, Germany).
- Assmann, J. (2009), “Myth as *historia divina* and *historia sacra*”, in Green, D.A. and Lieber, L.S., eds., *Scriptural Exegesis. The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honor of Michael Fishbane*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 13–24.
- Baines, J. (1991), “Egyptian myth and discourse: Myth, gods, and the early written and iconographic record”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 50, no. 2, pp. 81–105.

- Billing, N. (2018), *The performative structure: Ritualizing the pyramid of Pepy I*, Brill, Leiden; Boston, USA.
- Bolshakov, A.O. (2006), “On professionalism in Egyptology”, *Vestnik Drevnei Istorii*, vol. 258, no. 3, pp. 185–194.
- Freidenberg, O.M. (1998), *Mif i literatura drevnosti* [Myth and literature of antiquity], Vostochnaia literatura, Moscow, Russia.
- Goebis, K. (2002), “A functional approach to Egyptian myth and mythemes”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 2, no. 1, pp. 27–59.
- Goebis, K. (2008), *Crowns in Egyptian funerary literature: Royalty, rebirth, and destruction*, Griffith Institute, Oxford, UK.
- Hays, H.M. (2012), “The organization of the Pyramid Texts: 2 vols.: Typology and disposition”, available at: <https://brill.com/view/title/19088> (Accessed 10 Sept. 2019).
- Hellum, J. (2001), *The Presence of myth in the Pyramid Texts*, Ph.D. thesis (Philosophy), University of Toronto, Toronto, Canada.
- Hellum, J. (2014), “Toward an understanding of the use of myth in the Pyramid Texts”, *Studien Zur Altägyptischen Kultur*, vol. 43, pp. 123–142.
- Meletinsky, E.M. (2000), *Poetika mifa* [Poetics of myth], Vostochnaia literatura, Moscow, Russia.
- Meletinsky, E.M. (2008), “The myths of the ancient world in comparative perspective”, in Meletinsky, E.M., *Izbrannyye stat'i. Vospominaniia* [Selected articles. Memoires], RGGU, Moscow, Russia, pp. 184–247.
- Morales, A.J. (2013), *The transmission of the Pyramid Texts into the Middle Kingdom: Philological aspects of a continuous tradition in Egyptian mortuary literature*, Ph.D. Thesis (Philosophy), University of Pennsylvania, Philadelphia, USA.
- Vanyukova, D.V. (2009), “The Term hAw in Ancient Egyptian culture: Statement of a problem”, *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha. T. 45: Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2007–2008. Pamiati Olega Dmitrievicha Berleva. K 75-letiiu so dnia rozhdeniia: doklady* [Proceedings of the State Hermitage Museum: Vol. 45: St. Petersburg Egyptological Readings 2007–2008. In memory of Oleg D. Berlev. On the 75th anniversary of his birth: Reports], Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint-Petersburg, Russia, pp. 40–50.
- Zubova, O.I. (2009), “Spell 273/274 of the Pyramid Texts (the so-called ‘Cannibal Hymn’): An attempt at exegesis”, in *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha. T. 45: Peterburgskie egiptologicheskie chteniia 2007–2008. Pamiati Olega Dmitrievicha Berleva. K 75-letiiu so dnia rozhdeniia: doklady* [Proceedings of the State Hermitage Museum: Vol. 45: St. Petersburg Egyptological Conference 2007–2008. In memory of Oleg D. Berlev. On the 75th anniversary of his birth: Reports], Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint-Petersburg, Russia, pp. 95–102.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *ev-alexandrova@mail.ru*

Information about the author

Ekaterina V. Alexandrova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; *ev-alexandrova@mail.ru*