

УДК 251

О применимости модели обрядов перехода к интерпретации египетского ритуала

Екатерина В. Александрова

*Университет Дмитрия Пожарского,
Россия, Москва; al-katerin@yandex.ru*

Аннотация. Исследование древнеегипетских ритуальных практик в сравнительно-исторической перспективе – задача двоякая. С одной стороны, будучи в основе своей последовательностью действий и событий, древний ритуал как таковой нам не доступен, и принципы его реконструкции на основе текстуальных и изобразительных памятников, не являющихся его прямой «записью», требуют методологической рефлексии. С другой стороны, описание древнеегипетских ритуальных практик в рамках существующих моделей ритуала является необходимой предпосылкой их включения в междисциплинарный контекст, но адекватность этих моделей также требует обоснования.

Фокус данного исследования историографический и методологический. Во-первых, будут рассмотрены проблемы, способы и результаты реконструкции основ египетского заупокойного и отчасти храмового культа, принятые в современной египтологии. Во-вторых, проанализирована эвристическая ценность моделей обрядов перехода и ритуального синтаксиса для их интерпретации.

В отличие от исследований, нацеленных на выбор одной модели в противовес другой, в данной работе делается акцент на различии сфер приращения каждой модели и возможностях их совмещения для получения более объемного и «насыщенного» описания египетского ритуала. В качестве результата предлагается совмещение семиотической перспективы на египетский ритуал, предложенной Я. Ассманом, и динамической интерпретации ритуала в рамках модели обрядов перехода.

Ключевые слова: обряды перехода, ритуальный синтаксис, теория ритуала, религия Древнего Египта, заупокойный культ, храмовый культ

“Rites de Passage” Model and the Interpretation of Ancient Egyptian Ritual

Ekaterina V. Alexandrova

*Dmitry Pozharsky University,
Moscow, Russia; al-katerin@yandex.ru*

Abstract. The study of Ancient Egyptian ritual practices in comparative perspective is a twofold endeavor. At one hand, a sequence of ritual actions and events is lost forever and principles of its reconstruction require careful methodological reflection. The main point is that available written and visual records were complementary to the ritual action as such and not aimed at its plain transcription. The other side of the problem is the need of description of Egyptian ritual in terms of modern ritual studies to make it a part of a broader discussion. However, applicability to Egyptian material of models derived mostly from modern ethnographic studies should be thoroughly considered. In particular, as a part of interpretational strategies embedded in modern textual culture, they can produce narrative explanations alien to ancient practices.

This article considers discussion of these topics and proposed approaches to the problem in modern Egyptology. At first, the basic structure of Egyptian funerary ritual and some aspects of temple ritual are presented, together with discussion on problems of its reconstruction. Secondly, usefulness for the interpretation of Egyptian data of rites de passage and ritual syntax models is considered.

While in studies such as that of H. Hays one model is preferred at the expense of another, this article is aimed at differentiating spheres of application of different models and their complementarity in producing of a deeper and ‘thicker’ description of Egyptian ritual. As a result, the author proposes a combination of semiotic perspective on Egyptian ritual developed by J. Asmann with dynamic interpretation of ritual practice in the frame of rites de passage model.

Keywords: rites de passage, ritual syntax, ritual studies, Ancient Egyptian religion, funerary ritual, temple ritual

Сравнительно-историческое изучение религии – предприятие междисциплинарное, становящееся все более сложным по мере развития каждой из задействованных в нем областей. В частности, изучение и преподавание истории религии Древнего Египта требует как специальных египтологических знаний, так и осмысленного выбора интерпретационных моделей из арсенала религиоведения. Этот обзор посвящен одному из аспектов проблемы – пересечению современной европейской египтологии и теории ритуала (*ritual studies*) – и анализу намеченных исследователями подходов к преодолению существующего между этими областями разрыва. Представляется, что проблема в целом прекрасно сформулирована видным немецким египтологом Й. Кваком [1 с. 217–218]:

«Нам необходимо иметь в виду, что современные теории ритуала по большей части основаны на современном материале. Культуры древности, как правило, играют весьма незначительную роль в них. Если, в особом случае, какой-то материал относительно культур древности войдет в основу некой общей теории, как это случилось с празднованием вавилонского Нового года, последующие дискуссии исследователей ритуала не стремятся продвинуться дальше в том, что касается фактической основы, известной на момент формирования теории, и не предпринимают серьезных попыток найти обновленную информацию, несмотря на то, что в соответствующих дисциплинах постоянно происходит определенное развитие. Это создает серьезный дисбаланс, который необходимо преодолеть».

Об одной попытке преодоления этого дисбаланса, своего рода ответе египтологии на существующие теории ритуала, и пойдет речь ниже. Но надо заметить, что столь обстоятельная вылазка в сферу религиоведения, какая была предпринята Г. Хейсом в статье «The end of rites of passage and a start with ritual syntax in ancient Egypt» [2], является редкостью даже для западноевропейской египтологии при всем росте в ней внимания к достижениям смежных гуманитарных дисциплин в последние десятилетия.

Принципиальный вопрос при подходе к религии Древнего Египта в междисциплинарном контексте заключается в формулировке того, как должен строиться разговор о религии. В недавней работе «Exploring religion in ancient Egypt» С. Кёрк отмечает [3 с. vi]:

«Обращаясь к тому, что мы называем египетской религией, уже первичное понимание слов в названии книги может подразумевать, что мы имеем хотя бы примерное представление, где мы и куда мы направляемся. Это ощущение привычности может быть серьезным двигателем для обучения, но оно также может заключать в себе препятствия, связанные с требующими переосмысления послылками».

Обращаясь к обзору египетской религии, который может быть востребован и воспринят за пределами египтологии, любому исследователю придется или сознательно опираться на некое представление о «религии вообще», или же бессознательно моделировать ее на основе собственных предпосылок. В этом ключе одним из наиболее распространенных подходов является описание религии как компендиума неких «верований». Применительно к египетской религии проблематичность такого подхода относится не столько (или не только) к решению вопроса о первенстве мифа или ритуала, но ко вполне прикладной задаче интерпретации источников [1 с. 218]:

«...Изучение религии как таковой долгое время имело значительно более высокий статус в египтологии по сравнению с ассириологией. На египетском материале было весьма много исследований по царскому культу, но многие из них сосредоточены на религиозной проблематике вплоть до исключения политического значения. Возможно, это тем проще, что столь многое необходимо прояснить относительно религии, и вопросы вроде божественности египетского монарха кажутся просто неисчерпаемыми. Но даже и эти исследования в основном сосредоточены на области религии в попытке реконструировать мифологию, теологическую или идеологическую систему. Тот факт, что большая часть источников происходит из ритуального контекста, привлекает не слишком много внимания. Они используются как своего рода каменоломня для добычи материала по вопросам, в большей мере интересующим исследователя, хотя и находящимся не в русле изначальной функции текста».

Здесь можно отметить, что на необходимость ритуальной интерпретации, например, «Текстов Пирамид» М.Э. Матье указала уже в статье 1947 года «Тексты пирамид – заупокойный ритуал» [4]. М.Э. Матье считала необходимым для понимания «Текстов Пирамид» реконструировать их как повествование, основанное на син-

тагматике погребального обряда, но подборка упоминаемых памятников оказывается весьма показательной, в нее входят: 1) ритуал коронационных мистерий Сенусерта I (входивший в состав погребальных мистерий Аменемхета I); 2) тексты с упоминанием этапов мистерий Осириса времени Среднего царства; 3) изображения и тексты обрядов заупокойного ритуала [4 с. 39]. То есть речь идет не столько о синтагматике конкретного погребального обряда, сколько о некой обобщенной структуре египетских обрядов перехода как таковой. На необходимость более ясного понимания и описания сути египетского ритуала для интерпретации в том числе и корпусов религиозных текстов и указывает Г. Хейс в упомянутой статье [2 с. 165]:

«Создание пространных корпусов египетской религиозной литературы в различные эпохи – это в той же мере история адаптации и сохранения ритуалов, в какой история трансформации представлений. И тем не менее, при том, сколь центральную роль ритуал играл в египетской культуре в целом и в религии в частности, сравнительно мало внимания уделено характеристике египетского ритуала как такового».

К обсуждению древнеегипетского ритуала в широком теоретическом контексте Г. Хейс и обращается [2], сосредотачиваясь, как следует из названия, на двух подходах – модели обрядов перехода и ритуальном синтаксисе. Центральная проблема, вокруг которой вращается его анализ – проблема нарратива в описании ритуала. С одной стороны, ритуал имплицитно нарративен [6 с. 266–267]:

«Изначально, действо или представление, вне зависимости от того, апеллирует ли оно к мифологическому «времени до времени» или вневременным деяниям предков, неуклонно движется во времени вперед. В этом отношении следовать за ритуалом сходно с тем, чтобы читать роман. Повествование может хронологически кружить и циклически повторяться, но автор предполагает, что читатели будут последовательно переворачивать страницу за страницей. Отличие в том, что описания ритуала редко столько же привлекательны в повествовательном отношении, как хорошие романы».

Г. Хейс подчеркивает, не отрицая ценности модели А. ван Геннепа применительно к классификации обрядов, что настоящая объяснительная способность этой модели именно в ее нарративном потенциале [2 с. 169–170]:

«Отмечается, что ван Геннеп и Тернер использовали пространственные метафоры для объяснения ритуальных событий: такие термины как переход (перемена места) и *лимен* или порог. Но также верно, что эта модель имеет временную основу, и в этом отношении она оперирует ничем иным, как стандартной риторической стратегией художественной прозы. Она формирует значение через изменение центральной фигуры во времени. Иницилируемый-протагонист начинает, будучи чем-то одним, проходит через кризис и становится чем-то иным в конце. Это нарратив... <...> И конечно, ритуалы, интерпретируемые наложением модели обрядов перехода, составляют хорошие истории».

Рассматривая египетский погребальный обряд, Г. Хейс показывает далее, что египетский ритуал не укладывается в эту трехчастную структуру, что более подробно будет рассмотрено ниже. Здесь хочется отметить, что отсутствие последовательных когерентных повествований в ранних египетских религиозных текстах, прежде всего, в «Текстах Пирамид», уже давно является предметом обсуждения [6,7]. При общем смещении дискуссии с того, *существовал ли* миф в Древнем царстве на то, *как он существовал* [8 с. 123], эта проблема ненарративности египетских религиозных памятников, не покидающая страниц публикаций, видимо, имеет глубокие корни. По сути речь идет о своеобразии египетской культуры в отношении к тексту и способности (или неспособности) современного исследователя прочитать и адекватно перевести порожденные ею памятники на язык современной письменной культуры. В частности, здесь, видимо, проявляется тот самый разрыв между современным этнографическим материалом и древневосточными традициями, на который указал Й. Квак. То, что в египтологических исследованиях все яснее читается этот разрыв, можно считать позитивным показателем развития и углубления нашего понимания этой традиции. Едва ли здесь есть иной путь, кроме проб и ошибок в поиске новых подходов более точно описать тот материал, который пока что, по всей видимости, не очень вписывается в существующие модели.

Так, в качестве альтернативы модели обрядов перехода Г. Хейс обращается к теории «ритуального синтаксиса» [2 с. 181]:

«Регулярности и отклонения отмечают отношения между частями целого, обрядов в ритуале. Это потенциально сильная сторона подхода «ритуального синтаксиса». Вопрос не в том, чтобы предполагать пред-существующие формы и искать их соответствия в сви-

детельствах, как в случае с моделью обрядов перехода, но в поиске свойственных культуре паттернов и связей без какого-либо набора ожиданий».

Надо заметить, что задачи этого подхода в данный момент преимущественно дескриптивные [9 с. 24]. Отношения между частями и целым, выявляемые таким образом (включая и формирование «рамочных конструкций»), могут быть обнаружены и между сегментами изречений «Текстов Пирамид» [10]. Хотя сам Г. Хейс видит в повторяющихся ритуальных элементах проявление поэтической организации и обращение к эстетическому началу, представляется полезной и собственно структурная интерпретация.

Продуктивность применения подхода «ритуального синтаксиса» и бессмысленность его противопоставления модели обрядов перехода демонстрирует, на мой взгляд, описание Г. Хейсом [2 с. 184] эпизода храмового культа (TSR в цитате – это структура храмового ритуала в сценах святилища Амона [11] – *Е. А.*), связанного с входом в святилище (рис. 1):

«Рисунок показывает три сегмента культовых действий в святилище, из которых первые два раскрыты подробно, чтобы показать составляющие их события. Как видно, каждый из двух сегментов начи-

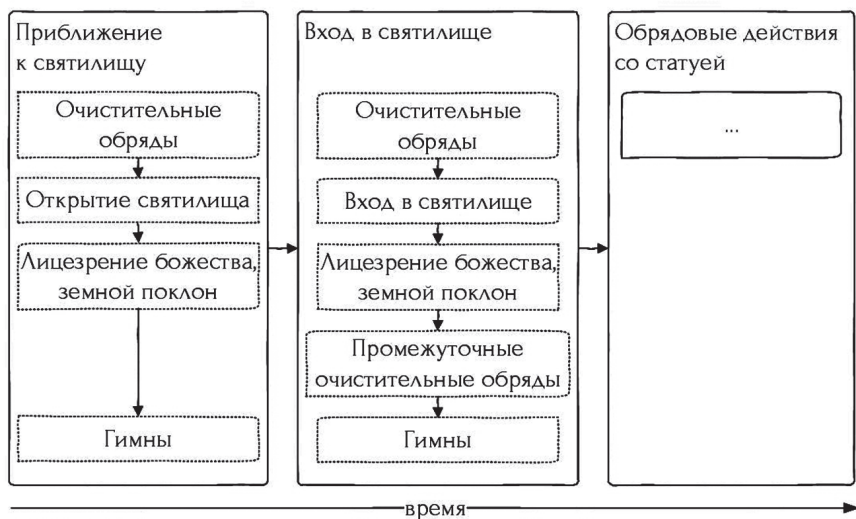


Рис. 1. Культовые действия в святилище

нается с очистительных обрядов (TSR 1–4 и 20–21 соответственно) и завершается гимнами (TSR 18–19 и 37–42), в то время как секция с лицезрением образа божества и земным поклоном (TSR 10–17 и 26–34) занимает промежуточное положение. Но есть и два структурных различия. Одно из них – добавление промежуточных очистительных обрядов (TSR 35–36) перед гимнами во втором сегменте, а другое – вторая часть каждого сегмента. Именно эта вторая часть и составляет основное различие: в то время как в первый включается открытие святилища (О, то есть TSR 5–9), второй посвящен входу в него (Г, то есть TSR 22–25). <...> ...В остальных деталях они по большей части одинаковы. Очищение, земной поклон и гимны фактически, становятся контекстуальной рамкой этих различных событий».

Структурное родство этих ритуальных эпизодов, на мой взгляд, и связано с тем, что оба они имеют отношение к пересечению порога в буквальном смысле, то есть построены по модели перехода. Структура как храмовой архитектуры, так и совершавшегося в нем ритуала отражают неоднородность пространства, концентрически организованного вокруг сакрального центра и разделенного границами. Появление дополнительных «промежуточных» очистительных обрядов в святилище можно интерпретировать как вызванное возрастанием сакральности пространства по мере приближения к божеству и к центральному моменту культа. Таким образом, несмотря на то, что храмовый культ сложно классифицировать среди *rites de passage* в том смысле, который был заложен и самим А. ван Геннепом, применение элементов этой модели оказывается продуктивным при описании даже храмового ритуала.

В рамках синтаксического подхода к описанию ритуала особую ценность получает, на мой взгляд, своего рода «синтаксическая функция» фаз перехода, обозначенных А. ван Геннепом. Так, изначально маркирование определенных обрядов как «обрядов отделения» имеет смысл именно в этой синтагматической последовательности. Но если исходить из того, что обряды отделения в принципе конституируют символическую границу, логично ожидать их востребованности не только при «входе» в лиминальную область, но и при «выходе» из нее. В связи с этим примечательным мне представляется обряд, служивший в Древнем Египте завершением как храмового, так и заупокойного ритуала – обряд «удаления следов»: покидая культовое пространство, жрец замечает за собой следы метелкой из специального растения [12 с. 93–94, 13]. При желании, как кажется, и этот эпизод можно интерпретировать в рамках модели обрядов перехода, но вряд ли есть такая необходимость. Важность ритуально отмеченного за-

вершения контакта с сакральным и закрытия границы, отделяющей его от мира повседневности, представляется самодостаточной.

Таким образом, возможная продуктивность применения концепции обрядов перехода для интерпретации египетского ритуала нуждается, как мне кажется, в более глубоком анализе. Как отмечают Р. Хантингтон и П. Меткалф [14 с. 98]:

«Своей продолжающейся востребованностью теория ван Геннепа обязана не трехчастной аналитической схеме (отделение, лиминальность, включение) как таковой, а возможности ее творческого сочетания с культурными ценностями, помогающего ухватить концептуальную жизненность каждого ритуала. Следуя этому теоретическому подходу, необходимо не только прикладывать старую формулу к новым ритуалам, но в некотором смысле создавать заново *rites de passage* в динамическом взаимодействии между логикой схемы (переходы требуют начала и конца), биологическими фактами (тела разлагаются) и культурно-специфической символизацией».

В конечном счете наша способность «прочитать» любой культурный текст и, вероятно, в особенности ритуал определяется способностью распознать эту «культурно-специфическую символизацию», а способность перевести или пересказать ее другим – способностью описать ее и представить в качестве некой знаковой системы. И не в последнюю очередь применимость модели обрядов перехода к египетскому материалу на структурном и, можно сказать, парадигматическом уровне определяется ее базовой метафорой [5 с. 176]:

«Если мы вчитаемся внимательно, то увидим, что теории строятся на генеративных метафорах, например, порога или *лимена*, которая лежит в основе теории обрядов перехода Арнольда ван Геннепа и Виктора Тернера».

«Переход» и «порог» являются не только опорными моментами храмового культа, но и альфой и омегой египетского погребального ритуала. Далее мы обратимся к отражению этого ритуала в египетских памятниках:

«Раскрашенные и надписанные изобразительные сцены обрядов погребального ритуала появляются во все периоды фараоновского Египта – с Древнего до Нового царства. Они расположены преимущественно в культовых зонах гробниц, созданных для представителей элиты мужского пола не царского происхождения, и эти сцены, как правило, группируются вокруг культового центра – «ложной двери»» [15 с. 2].

«Ложная дверь» – это выполненная в камне имитация двери, размещаемая, как правило, на западной стене часовни. По египетским представлениям, владелец гробницы выходит через эту дверь в культовое пространство для получения жертв [16 с. 20].

Погребальный ритуал в изложении Я. Ассмана [17 с. 299–329]:

1. Переправа через Нил из города живых на восточном берегу в некрополь на западном берегу
 - а. Переправа
 - б. Мумификация, культовая драма в священном теменосе, ритуалы в саду
2. Процессия из Зала Бальзамирования в гробницу
3. Обряды перед гробницей
 - а. Обряд отверзания уст
 - б. Установка мумии «перед Ра»
 - с. Подношение сердца и ноги жертвенного быка

Погребальный ритуал в изложении Г. Хейса [15 с. 2–3]:

1. Процессия в некрополь
2. Процессия в Место Бальзамирования
3. Бальзамирование и мумификация
4. Ритуалы, следующие за бальзамированием
5. Процессия в гробницу
6. Отвержание уст
7. Заупокойная служба

Как видно, начинаются эти обряды с *переправы* через Нил, а завершаются – в часовне перед так называемой «ложной дверью», которая, по замечанию самого Г. Хейса, составляет ее культовый центр. Когда в композицию ложной двери включена фигура покойного, она, можно сказать, фиксирует его в той самой «лиминальной стадии», а именно в вечном выходе в ритуальное пространство часовни.

Тем самым, на парадигматическом уровне модель обрядов перехода за счет тождества базовой концептуальной метафоры с египетской «культурно-специфической символизацией» позволяет описать египетскую культовую реальность довольно точно. Как и отмечает Г. Хейс, проблема возникает на синтагматическом уровне, а именно, когда мы, следуя динамике ритуала во времени, пытаемся последовательно прочесть его в трехчастной структуре.

Здесь необходимо вернуться к более детальному рассмотрению источников, на основе которых мы исследуем египетскую ритуальную практику, и принять во внимание их семиотическую неоднородность [18 с. 87]:

«Древнеегипетский культ – как в отношении богов, так и заупокойный, – может быть описан как основанный на трехчастной структуре: действии, образной репрезентации и рецитации. Действие может быть описано как представленное в рельефе и прокомментированное в высказывании; репрезентация может быть представлена как воплощенная в действии и интерпретированная через рецитацию; рецитация может быть понята в рамках сцены, представленной как в рельефе, так и в ритуальном воплощении».

Этим трем культовым «формам» Я. Ассман [18 с. 94] ставит в соответствие три уровня:

L1 – собственно ритуальный, состоящий из действий перед статуей (или, мы можем добавить, в отношении тела покойного).

L2 – уровень репрезентации в рамках устойчивой традиции оформления сакрального пространства. На этом уровне единственным исполнителем, например, храмового культа является фараон, подносящий жертву богу.

L3 – вербальное взаимодействие с богами. На этом уровне жрец, совершающий ритуал, предстает уже как бог, например, Хор.

Таким образом, собственно ритуал уровня L1 в его, так сказать, этнографической реальности нам доступен в той мере, в какой он отражается памятниками уровня L2 и L3. Так, например, хотя Г. Хейс и отмечает, что изображения погребения в гробницах встречаются во все эпохи, по замечанию Я. Ассмана, только в Новом царстве происходит переход от «нормативного» изображения этого ритуала к «реалистичному» [17 с. 299]. Но и в этом случае изображение реальных событий тесно переплетено с их сакральной интерпретацией. Например, барка, на которой покойный переправляется на западный берег, изображается и обозначается как мистериальная барка Осириса в Абидосе. Прибытие покойного на западный берег описывается как «появление в качестве бога» [15 с. 4].

И это, собственно, и является главным аргументом Г. Хейса против применимости модели обрядов перехода к египетскому ритуалу. Я приведу пространную цитату, поскольку в ней также сформулированы основные древнеегипетские представления о посмертной участи [2 с. 175–176]:

«Согласно модели, первой фазой является отделение – отделение иницируемого кандидата от его предыдущей роли. Ожидаемо, очевидно, что в случае с похоронами это должно быть состояние жизни и человеческой смертности. Для Египта, что очевидно проявлено в заупокойной литературе, желаемый исход событий после смерти – превращение в *аха* или «духа», даже в бога. Поскольку модель обрядов перехода предполагает смену статуса, можно ожидать, я думаю, что эта смена проявится в высказываниях, делаемых по ходу ритуала.

<...>

Вербальный компонент ритуала, зафиксированный в колонках иероглифов, сопровождающих сцены в гробнице Рехмира, не соответствует символической схеме модели <...> Это проявляется уже в самом первом сегменте похорон, Процессии в некрополь, и выражено в выдержке из изречения 252 «Текстов Пирамид». Слева изображен жрец-чтец, справа – человек, обозначенный как «друг», а между ними – возглас жреца, который говорит: «Поднимите ваши лица, о боги, пребывающие в ином мире: Рехмира пришел, и вы видите его, возникшим в качестве бога». <...> Здесь, в самом начале похорон, мы обнаруживаем не умершего, а бога: он уже достиг цели, дальше которой стремиться не к чему. Далее, в то время как все происходит, очевидно, по случаю смерти Рехмира, тем не менее просто отрицается, что он умрет, не говоря уж о том, что вообще умер. Это отрицание смертности, с одной стороны, – действительно, отрицание одного из основных свойств человеческого бытия. И происходит одновременно с утверждением о вхождении в круг богов – то, что предполагалось бы от продолжения, а не начала. Говоря просто, уже в самом начале мы имеем конец. Из деталей вроде этой становится понятно, что трехчастная модель обрядов перехода не является универсальной».

Чтобы решить эту проблему, представляется необходимым описать происходящее отдельно на трех уровнях ритуала, выделенных Я. Ассманом. Во-первых, довольно очевидно, что от ритуала, длящегося более двух месяцев, сложно ожидать простой трехчастной структуры – сложная внутренняя иерархия обрядов неизбежна [5 с. 267]. Если же ограничиться «общей рамкой», то переправа с восточного берега (мира живых) на западный (мир мертвых) представляет один из наиболее красноречивых эпизодов отделения. Завершаются похороны совершением заупокойного культа в гробничной часовне. Характерно, что именно в этом ритуальном статусе – получателя жертв – египтянин обретал свою подлинную идентичность [19 с. 24]:

«В копиях заклинаний, создававшихся, чтобы египтянин мог взять их с собой в могилу, он обозначается по имени как исполнитель ритуалов *в ином мире* или как покойный получатель ритуалов. Но в рамках коллективного ритуала как он совершался живыми участниками, существовал только один участник не царского происхождения, который имел значение – божество или покойный».

Можно сказать, что в «ритуальном пространстве живых» (коллективного ритуала, как его обозначает Г. Хейс) именно этот момент и знаменует подлинную смену статуса покойного.

Эта новая идентичность покойного, конечно, была связана и с его окончательным включением в «изобразительную сферу» на уровне L2. На этом уровне «нормативной репрезентации» покойный достигает ритуальной дееспособности – в храмовом контексте только фараон изображен в ритуальном общении с богами, но в гробничных рельефах и заупокойных текстах покойный сам достигает возможности прямого взаимодействия с богами, в том числе совершения культа в ином мире. Также и само тело покойного в процессе мумификации обретало новое качество и проходило через обряд отверзания уст и очей, совершавшийся также для культовых статуй [17 с. 106–107]. Таким образом, мне не кажется, что на уровне L1 и L2, к которым наиболее уместно применять модель обрядов перехода, нарушается даже и линейная трехчастная последовательность. Проблема скорее в том, чтобы найти адекватное соответствие каждой из соответствующих стадий на одном уровне.

Проблема, отмеченная Г. Хейсом, связана с разрывом между этими двумя уровнями и уровнем L3 – на вербальном уровне никакого «перехода» вообще не происходит. Здесь важно, что иероглифические подписи – это «божественные слова» [20], через которые ритуальные действия и изображения соотносятся с реальностью мира богов. Это соотнесение локализованных в человеческом времени событий с вневременным пространством божественных прототипов. Последнее может быть представлено в своем единстве образом Атума, воплощающим полноту мироздания, или же пространственными генеалогиями, сакральной топографией – в зависимости от того, какого рода события требуют сакральной интерпретации. Это пространство устроено по совершенно иным законам, и ожидать его прямой проекции в человеческую реальность бессмысленно.

Понимание того, как соотносятся «начало» и «конец» похорон в их ритуальной и «мифологической» интерпретации, возможно только с учетом особенностей сакрального пространства и времени. Фактически каждый обряд, совершаемый в процессе похорон,

переносит его участников в мифологическое время. В каждом обряде все три уровня (L1–3) объединяются, так что сын покойного является также жрецом и богом Хором. Но если рассматривать этот ритуал из его «предельной точки», в которой встречаются мир людей и мир иной, то есть из гробничной часовни, то понятно, что земное движение погребальной процессии с востока на запад соотносится с движением покойного в ином мире с запада на восток – к воскресению, «выходу в день» и в культовое пространство часовни. Если можно говорить о линейной логике применительно к событиям иного мира, то она зеркальна событиям, происходящим в мире земном. И, как кажется, это не должно нас удивлять. Рассматривая, например, внутреннее пространство пирамид V–VI династии в комплексе с примыкающим к ним храмом, эти два вектора, сходящиеся в часовне, можно легко увидеть.

Итак, в данном обзоре я постаралась на примере ряда египтологических исследований показать, насколько сложным и неоднозначным является само прочтение египетских религиозных памятников. В то же время в них был предложен ряд моделей, которые могут в дальнейшем способствовать новым успехам в данном направлении. Представляется, что рассмотренные Г. Хейсом подходы возможно плодотворно совместить. Возможность приложения модели «обрядов перехода» к египетскому материалу я вижу прежде всего в том, что в своей концептуальной основе она отражает существенные элементы египетской картины мира и ритуальной практики. И сама природа расхождений между этой моделью и древнеегипетскими памятниками представляется интересной для дальнейшего исследования.

Библиография / References

1. Quack, J.F. (2010) "Political rituals. Sense and nonsense of a term and its application to Ancient Egypt", in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol. III. State, Power, and Violence*, p. 215–230. Weisbaden: Harrassowitz Verlag.
2. Hays, H. (2013) "The end of rites of passage and a start with ritual syntax in ancient Egypt", in *Approaching rituals in ancient cultures: proceedings of the conference, November 28–30, 2011, Roma. Pisa*, pp. 165–186. Roma: Fabrizio Serra.
3. Quirke, S. (2015) *Exploring religion in ancient Egypt*. Somerset: Wiley.
4. Матъе М.Э. Тексты пирамид – заупокойный ритуал // Вестник древней истории. 1947. № 4. С. 30–56. Mat'e, M.È. (1947) "Teksty piramid – zaupokoynyj ritual" ["Pyramid texts – a funerary ritual"], *Vestnik drevnej istorii* 4:30–56.

5. Grimes, R.L. (2014) *The Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
6. Baines, J. (1991) "Egyptian myth and discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record", *Journal of Near Eastern Studies* 50(2):81–105.
7. Stewart, D. (2014) *The myth of Osiris in the ancient Egyptian pyramid texts: a study in narrative myth*. PhD thesis. Monash University. Faculty of Arts. School of Philosophical Historical and International Studies / Centre for Ancient Cultures.
8. Hellum, J. (2014) "Toward an Understanding of the Use of Myth in the Pyramid Texts", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 43:123–142.
9. Michaels, A. (2010) "The grammar of rituals", in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual I*, pp. 7–28. Weisbaden: Harrassowitz Verlag.
10. Александрова Е.В. Тексты пирамиды Униса: парадигма перевода // *Аегуптиака Rossica*. Вып. 1. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке. 2013. С. 35–50. Aleksandrova E.V. (2013) "Teksty piramidy Unisa: paradigma perevoda" ["Pyramid Texts of Unis: the Paradigm of Translation"], in *Aegyptiaca Rossica* 1, pp. 35–50. Moskva: Russkij fond sodejstvîâ obrazovanîû i nauke.
11. Hays, H. M. (2009) "The Ritual Scenes in the Chapels of Amun", in *Medinet Habu IX. The Eighteenth Dynasty Temple, Part I: The Inner Sanctuaries*, pp. 1–14. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
12. Davies, N.M. and Gardiner, A.H. (1915) *The Tomb of Amenemhet (no. 82)*. London: Egypt Exploration Fund.
13. Nelson, H.H. (1949) "The Rite of 'Bringing the Foot' as Portrayed in Temple Reliefs", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 35 (1): 82–86.
14. Metcalf P. and Huntington R. (1979) *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press.
15. Hays, H. (2010) "Funerary Rituals (Pharaonic Period)", in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, p. 2. Los Angeles [<https://escholarship.org/uc/item/1r32g9zn.pdf>, accessed on 28.06.2017].
16. Большаков А.О. Человек и его двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. Bol'shakov, A.O. (2001) *Čelovek i ego dvojnîk. Izobrazitel'nost' i mirovozzrenie v Egîpte Starogo carstva* [Man and His Double. Pictoriality and World View in Egypt of the Old Kingdom]. Sankt-Peterburg: Aletejâ.
17. Assmann, J. (2005) *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
18. Assmann, J. (1992) "Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual", in *Interpretation in Religion*, pp. 87–109. Leiden: BRILL.
19. Hays, H.M. (2009) "Between Identity and Agency in Ancient Egyptian Ritual", in *Being in Ancient Egypt. Thoughts on Agency, Materiality and Cognition*. Pro-

ceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29-30, 2006, pp. 15-30. Archaepress.

20. Александрова Е.В. О чем говорят боги: божественные речи в Текстах пирамид // *Aegyptiaca Rossica*. Вып. 3. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. С. 23–43. Aleksandrova, E.V. (2015) “O čem gov-orât bogi: božestvennye reči v Tekstah piramid” [“God’s talk: divine speeches in the Pyramid texts”], in *Aegyptiaca Rossica* 3, pp. 23-43. Moskva: Russkij Fond Sodejstviâ Obrazovaniû i Nauke.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, кандидат культурологии, научный сотрудник, Центр египтологии им. Б.А. Тураева, Университет Дмитрия Пожарского, Москва, Россия; Россия, 119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 13, al-katerin@yandex.ru

Information about the author

Ekaterina V. Alexandrova, PhD in Culturology, researcher, B.A. Turaev Egyptological Centre, University of Dmitry Pozharsky, Moscow, Russia; bld. 13, Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119435, Russia, al-katerin@yandex.ru