

А. О. Большаков, А. Г. Сущевский

ОБРАЗ И ПИСЬМЕННОСТЬ В ВОСПРИЯТИИ ДРЕВНЕГО ЕГИПТЯНИНА¹

I

Древний Египет невероятно привлекателен для людей, принадлежащих к иным культурам. Так было с классическими греками, так происходит и с нашими современниками во всем мире. То, что этот интерес, как правило, профанный, предельно ограниченный и сводящийся к тому, что в Египте были Хеопс, Тутанхамон и Нефертити, по существу не важно – ведь о Саргоне или Шамшиададе при нынешней системе образования не слышал почти никто кроме специалистов (кстати, когда писались эти слова, мой компьютер сразу же распознал египетские имена и споткнулся на месопотамских, а это уже свидетельство степени включенности тех и других в наш культурный тезаурус).

Причина, конечно же, в том, что египтяне, как ни один народ древности, оставили огромное количество памятников, достаточно монументальных, чтобы привлечь к себе внимание, и оформленных повествовательными изображениями, достаточно непривычными для современного человека стилистически и достаточно интересными сюжетно, чтобы это внимание удерживать.

В создание и поддержание этих памятников на протяжении тысячелетий вкладывалась значительная часть ресурсов страны. Во имя чего же египтяне, люди вполне трезвые и разумные, не останавливаясь ни перед чем, столь щедро тратили свои силы, время и средства на сооружение памятников, которые вполне могли бы быть гораздо скромнее?

В силу специфики ранней истории Египта, древнеегипетское видение мира, похоже, является наиболее архаичным среди письменных культур, законсервировавшим и зафиксировавшим в эпоху развитой государственности Старого царства сознание человека в значительной мере еще первобытного. Одна из таких древнейших идей – представление о том, что взаимоотношения людей и богов строятся на паритетной основе, что если люди зависят от богов, то и боги зависимы от людей. Боги далеко не всемогущи, и хотя они обеспечивают мировой порядок, без содействия людей, которые их кормят, выполнить эту задачу они не в состоянии. Таким образом, раз сотворенный из хаоса, мир сохраняет стабильность и к хаосу не возвращается благодаря сознательной деятельности человека. Эта деятельность – культ.

В роли посредника между миром богов и миром людей выступает царь, который в теории был единственным, кто мог приносить жертвы богам (на деле, конечно, это было невозможно и обязанности в культе передоверялись жрецам, действовавшим от имени царя). Миропорядок, следовательно, в равной мере, хотя и по-разному,

¹ Настоящая статья основана на тексте доклада, прочитанного авторами в Москве, весной 1999 г., на семинаре в Институте востоковедения РАН. Первая часть написана А.О. Большаковым, вторая А.Г. Сущевским.

обеспечивается богами и царем, и поэтому культ последнего также играет в Египте огромную роль.

Значение культа человеческого, обычно неточно называемого культом мертвых или заупокойным культом, хорошо видно по обширным полям монументальных гробниц, наиболее многочисленных в столичных регионах – возле Мемфиса и на западном берегу Фив. Какие причины помимо стремления к личному бессмертию (фактора очень важного, но явно недостаточного для столь беспрецедентных масштабов погребальной практики) породили это явление, сказать трудно, но они несомненно имелись – культ должен быть процессом с обратной связью².

Человеческий культ Старого царства известен нам достаточно хорошо благодаря многочисленности и подробности гробничных изображений. О культе богов этого времени мы знаем только по очень плохо сохранившимся остаткам храмов, как правило, перекрытым более поздними сооружениями³. Они, разумеется, не могут дать почти никакой информации о совершавшихся в них действиях, и поэтому мы вынуждены экстраполировать на ранний культ богов данные более поздних храмов, а также то, что известно о староегипетском культе царя, сочетавшего человеческую и божескую природу. Формы и организация этого культа могут быть реконструированы как по архитектуре и оформлению припирамидных храмов, так и по хозяйственным документам абусирских архивов.

Таким образом, в историческое время можно выделить три культа, различающихся по объекту действий и по их количеству, но по сути своей весьма близких – божеский, царский и человеческий. Можно полагать, что в додинастике эти культы были еще менее дифференцированы, ибо при всем несходстве получателей жертв – богов, мертвых царей и мертвых людей – их объединяет сверхъестественность, общая для существ, принадлежащих иному миру. И сколь бы конкретно ни воспринимали египтяне этих существ, они осознавали невозможность прямого общения с ними и полагали, что видеть их можно только в каком-либо проявлении, доступном человеческому восприятию, но отнюдь не адекватном их реальному облику⁴ (так пастух из среднеегипетского литературного текста, встретившись с богиной, видит не ее саму, а ее *ḥmw*, выходящего не как человеческое существо⁵). Поэтому и для совершения культа они нуждались в некотором объекте, коим адресат культа не является, но с коим он теснейшим образом связан. Как правило, таким предметом является изображение, статуарное или плоское, настенное. Корни такой практики уходят в додинастику и ее материальными проявлениями были сюжетные росписи на керамике и палетки в виде животных, птиц, рыб и других объектов, занимавшие важнейшие места в негидских погребениях, настенные изображения из иераконпольской «царской» гробницы № 100⁶ и колоссы Мина из его коптосского храма⁷.

² Мертвые, по египетскому представлению, могут вмешиваться в дела живых, оказывая как позитивное, так и негативное воздействие, поэтому с ними нужно поддерживать добрые отношения, а в трудные моменты их можно просить о помощи. Однако эта идея отразилась лишь в «Письмах к мертвым» (см. библиографию: *Grienshammer R. Briefe an Tote // LA I. 1975. S. 864–870*), при необходимости помещавшихся в гробницу вместе с жертвами, но не на самих памятниках, и поэтому ей едва ли можно приписывать решающее значение.

³ См. обзор: *Kemp B.J. Ancient Egypt. Anatomy of Civilization. L., 1989. P. 66–83.*

⁴ Это хорошо отразилось, например, в папирусе Весткар, где трое будущих царей рождаются с золотой божеской плотью и в царских плахах на головах (р. Westcar X: 8–10, 16–17, 23–25), однако глазам людей они представляются обычными младенцами, и для того, чтобы дать знать о свершившемся, необходимо чудо – звуки, издаваемые божественными инсигниями (XI:9 – XII:8). Х. Гёдике пытается отрицать божественную природу младенцев и полагает, что в описании их рождения приводятся чисто реалистические детали, однако его взгляд малоубедителен (*Goedicke H. Rudjedet's Delivery // VA. 1985. 1. P. 19–26; idem. Anthropological Problems – Gynecological Questions // Le lotus qui sort de terre. Mélanges offerts à Edith Varga. Budapest, 2001. P. 116–117*).

⁵ Hirt. 3–4.

⁶ *Quibell J.E. Hieraconpolis. Pt II. L., 1902. Pl. 67.*

⁷ См. библиографию: *Kemp. Ancient Egypt. P. 328. Not. 22.*

Разумеется, жертву принимало не само изображение, а то проявление объекта культового служения, которое было с ним связано и которое египтяне называли *k* (Ка) – Двойник (перевод, конечно же, весьма условный). Я не буду заниматься здесь подробным описанием представления о *k*, тем более, что мое понимание проблемы изложено уже достаточно подробно⁸, а остановлюсь лишь на его главных свойствах в той мере, в которой они имеют отношение к нашей теме.

Изображение обладает свойством будить нашу память, порождать в ней образы изображенного, т.е. в рамках египетского понимания, создавать сверхъестественное существо, *k*. Представление о *k* в Старом царстве (а это наиболее важный для нас период, когда сочетались архаичность идеи и развитость средств ее выражения) лучше всего зафиксировано памятниками частных лиц – изобразительным оформлением гробничных часовен. Наиболее характерная его черта – удивительный реализм и немифологичность: *k* обладает теми же потребностями и теми же возможностями, что и человек, а мир, в котором он существует и который создается настенными рельефами, в деталях, хотя и не абсолютно точно, воспроизводит мир земной. В гробнице невозможно изобразить ничего фантастического, ничего из того, что нельзя каждодневно видеть вокруг; полностью отсутствуют изображения богов и связанных с ними явлений.

Точно так же немифологичен и культ в человеческой гробнице. Он состоит в том, что в гробницу ежедневно приносятся продуктовые жертвы, складывающиеся перед ложной дверью, а жрец-возглашатель выкрикивает жертвенную формулу и перечень снеди, входящей в ежедневное или праздничное меню. Таким образом, культ воспроизводит в вечности то, что происходило при жизни в доме всякого знатного египтянина – он получает все те же блюда, что и раньше, только из рук не слуг, а жрецов (в роли которых, впрочем, могли выступать и его слуги).

О чрезвычайной простоте староегипетского культа свидетельствует и то, что всякий родственник или просто служащий хозяина гробницы, в том числе и не очень высокопоставленный, надев шкуру пантеры, превращался в жреца и мог приносить жертвы⁹. Разумеется, если бы культ был сложен и требовал бы профессионального знания мифологических текстов, как в более поздние эпохи, это было бы невозможно. Не случайно прохожих призывали зайти в гробницу и прочитать жертвенную формулу¹⁰ – уже это одно признавалось адекватной, хотя и вынужденной, заменой «настоящего» культа в случае его прекращения. Видимо, до какой-то степени сходным было и положение с культом богов – их жрецы были в Старом царстве всего лишь государственными чиновниками, находившимися одновременно на многих «неклерикальных» должностях, занимавших явно не меньшую часть их времени, чем культ¹¹. Поэтому жречество не образовывало еще замкнутой группы и едва ли могло претендовать на некое тайное знание.

Иначе обстоит дело с изобразительным дополнением царского и божеского культа. Поскольку царь сочетает человеческую и божественную сущности и после смерти сохраняет только вторую, его вечное существование не может копировать земную жизнь или хотя бы ее часть, ибо в ней наиболее очевидной была первая состав-

⁸ Bolshakov A.O. Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. Wiesbaden, 1997; *Большаков А.О.* Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001.

⁹ Атрибутом профессионального жреца шкура стала гораздо позднее, хотя ранняя египтология, еще не знавшая по настоящему Старого царства, распространяла такую практику на все эпохи (ср. у Бальмонта: «Жрец, одетый в мех пантеры, // Изъяснит тебе твой путь»).

¹⁰ Saint Fare Garnot J. L'appel aux vivantes dans les textes funeraires des origines à la fin de l'Ancien Empire. Le Caire, 1938.

¹¹ Представим себе, какое место в распорядке дня знаменитого *Hm(w)-jwn(w)* могли занимать обязанности жреца Бастет, Шесмет, мендесского Барана, Аписа и Белого быка, если на нем как на начальнике всех царских работ лежало практическое руководство строительством пирамиды Хеопса, не говоря об исполнении еще двух десятков должностей (список титулов см. Junker H. Giza I. Wien – Leipzig, 1929. S. 149–151).

ляющая его природы. Поэтому уготованное ему инобытие неизбежно должно быть фантастическим, нечеловеческим, и это должно быть каким-то образом – с нашей точки зрения – отражено, а с египетской – сотворено памятниками. Здесь египтяне столкнулись с серьезнейшей трудностью. Изобразить сверхъестественное они могли – это позволяли и их фантазия, и система изобразительных условностей, – но только как единичное существо или предмет. Скажем, можно показать царя рядом с сокологоловым богом¹² или рядом с богиней с головой львицы¹³, что и делалось, начиная с весьма раннего времени, но ведь это только элементы иной реальности, а сотворить нужно целый мир.

В случае с человеческими памятниками задача создания изобразительного повествования была легко разрешима, так как любому зрителю были понятны и смысл каждой отдельно взятой сцены, и их взаимосвязь в рамках целого – он просто видел все это вокруг себя каждый день. Иное дело реальность фантастическая. Каждому было известно, как выглядят Хор или Сехмет (точнее, их внешние проявления), и их изображали, но среды их обитания никто не видел, а представления об их деятельности были достаточно неопределенными, поэтому показ и того, и другого был задачей неразрешимой. В результате возникло неукоснительно соблюдавшееся в Старом царстве правило: то, что воспроизводит земную реальность, показывают; о том, что не имеет видимых аналогий, рассказывают. Для того, чтобы рассказ сохранялся навечно, требуется письменность.

Однако мы уже забежали вперед по хронологии – наиболее ранние связные тексты, хоть как-то описывающие иной мир, это Тексты пирамид, которые, сколь бы архаичной ни была их графика и сколь бы раннюю их датировку мы ни приняли, все же отстоят от времени возникновения письменности очень далеко и являются результатом долгого развития как иероглифики, так и идеологии. Для нас же сейчас интересны исходные принципы египетского письма и соответственно наиболее древние его образцы. Разумеется, я не могу даже пытаться говорить о происхождении иероглифики – это слишком огромная и по сути неисследованная тема, поэтому я коснусь лишь нескольких важных для нас моментов.

Одно из древнейших применений письма – фиксация имен, в частности имен царских. Обратимся к достаточно очевидным примерам. В простейшем случае и в самое раннее время так называемое «хорово имя» имя может быть написано одним иероглифом, например, знаком сома  (палетка «Нармера»)¹⁴. Это пиктограмма, т.е. изображение обозначаемого, порождающее у воспринимающего определенный образ¹⁵. Сама по себе, взятая отдельно, пиктограмма может лишь назвать объект, не более того, но, как правило, она будет расположена рядом с изображением царя, что

¹² Например: *Ziegler Ch. Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes. Catalogue des stèles, peintures et reliefs égyptiens de l' Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire. P., 1990. Cat. № 4.*

¹³ Например: *Borchardt L. Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-Re. Lpz., 1907. Taf. 23.*

¹⁴ Так, а не . О роли знака *mr*, часто помещавшегося в *serexe* этого царя и породившего чтение имени Хора Сомы как «Нармер» см. *Перепелкин Ю.Я. Древний Египет // История древнего Востока. Ч. 2. М., 1988. С. 300–302.*

¹⁵ В наше время понятие *пиктограмма* не в чести, оно, как правило, сливается с тем, что называют *идеограммами*. Однако термин *идеограмма* в таком случае оказывается слишком широким и утрачивает смысл. Между пиктограммой и идеограммой существует принципиальная разница, особенно на раннем этапе развития письма. Пиктограмма изображает обозначаемый предмет, идеограмма же соотносится с группой предметов и явлений, ассоциированных по какому-то признаку. Поскольку уход от непосредственного образа здесь здесь налицо, идеография представляет собой большой шаг в развитии абстрактного мышления. Другое дело, что чистая пиктография письмом вообще не является: во-первых, при помощи пиктограмм можно лишь называть конкретные материальные предметы, но не описывать их взаимоотношения; во-вторых, поскольку пиктограммы – это всего лишь рисунки, количество их неограниченно и они не могут составлять функционирующую по определенным правилам *систему*, каковой является письменность.



Рис. 1. Идеографическая композиция на палетке «Нармера»

расширяет контекст, и тогда совокупность изображения и пиктограммы можно понимать как высказывание «данный царь есть Сом». Практически то же самое происходит и в отсутствие изображения, скажем, на винном сосуде – всем было ясно, что речь в надписи на таком предмете может идти только о царе в связи с его хозяйством, но не о рыбе.

В качестве следующего примера используем «хорово имя» третьего царя I династии¹⁶ (рис. 1). Оно, как и положено, состоит из трех элементов: изображения дворца, изображения сокола и изображения змеи. Такую композицию следует понимать, видимо, следующим образом: небесное божество Хор пребывает во дворце, имея облик Змеи¹⁷. Это высказывание передано тремя пиктограммами, а отношения между порожденными ими образами выражены путем компоновки знаков в единую композицию. Египтянин мог вполне адекватно понять смысл этого комплексного образа-высказывания, ибо ему помогала принадлежность к культуре, воспринимавшей царя как земное проявление небесного бога, однако что касается его вербального выражения, то каждый нашел бы для этого свои слова. Мы также понимаем это высказывание, но лишь в той мере, в которой можем представить раннюю царскую идеологию, поэтому трактовки разных исследователей уже расходятся.

Насколько неоднозначно выражение отношений при помощи компоновки знаков и насколько понимание зависит от контекста, свидетельствует, например, группа на «палетке Нармера»¹⁸, изображающая сокола, держащего веревку, проткнутую сквозь нос человеческой головы, лежащей на куске земли с шестью ростками папируса (рис. 2). Предложено множество толкований этого высказывания¹⁹, однако все они с неизбежностью остаются недостоверными из-за того, что мы не понимаем, чему посвящена «палетка Нармера» в целом.

Подобные композиции знаменуют собой тот момент (впрочем, растянувшийся на столетия), когда иероглифика переросла пиктографию, ибо она уже не только называет предметы, но и пытается передавать субъектно-объектные отношения, хотя она еще и не стала «настоящим» письмом, ибо письмо должно позволять читающему произнести точно те же слова, которые имел в виду писавший, а для этого требуется передача фонетики, хотя бы частичная и носящая вспомогательный характер. Мо-

¹⁶ Стела Louvre E. 11007, Encyclopédie photographique de l'art. Les antiquités égyptiennes du Musée du Louvre. [P.], 1935. Pl. 4; Ziegler Ch. The Louvre. Egyptian Antiquities. P., 1990. P. 19; PM V. P. 82–83.

¹⁷ Bolshakov A.O. Royal Portraiture and «Horus Name» // L'art de l'Ancien Empire égyptien. P., 1999. P. 314–315.

¹⁸ Quibell J.E. Hierakonpolis. Pt I. L., 1900. Pl. 29; PM V. P. 193–194.

¹⁹ См., например, новейшее и едва ли не самое фантастическое: Fairervis W.A. A Revised View of the Na'armer Palette // JARCE. 1991. 28. P. 1–20.

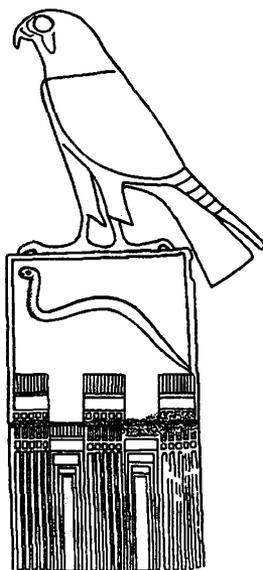


Рис. 2. Хорово имя Хора Змеи, стела Louvre E. 11007

жет также возникнуть соблазн найти тот переломный момент, когда пиктографически-идеографическое «предписьмо» превратилось в идеографически-фонетическое письмо. Однако чем дальше, тем больше факты свидетельствуют, что с самого начала того, что можно охарактеризовать как «предписьмо» (насколько мы это начало видим), наряду с пиктограммами и идеограммами используются знаки, которые можно считать фонетическими. Египетское письмо оказывается гораздо древнее, чем мы привыкли считать, и абидосские находки последних лет – лучшее тому свидетельство²⁰.

Итак, египтяне уже очень рано дополнили идеографию фонетикой, однако они никогда не отказывались от смысловых знаков, и для них передача образов, причем зрительным путем, оставалась главным не только в изображениях, но и в письме. Именно это породило главные трудности с дешифровкой иероглифики и повело к тому, что и по сей день даже важнейшие ее принципы остаются по-настоящему непонятными, а общепринятая система транслитерации латинскими буквами неадекватна воспроизводимому египетскому тексту.

У египетского письма имеется еще одна важнейшая специфическая черта. Любая достаточно развитая письменность на определенном этапе утрачивает изначально присущее ей рисуночное обличье и модифицирует знаки до полной утраты сходства с исходными формами, хотя может сохранять при этом принцип идеографии (как, например, в Китае). Основная причина этого – увеличение количества текстов, прежде всего хозяйственных, не оставляющее времени для выписывания сложных рисуночных знаков. В Египте безобразная скоропись возникла почти одновременно с иероглификой²¹, но она так никогда и не вытеснила рисуночное по обличью письмо: иероглифика и иератика, а позднее демотика, сосуществуют до конца жизни породившей их культуры, имея строго очерченные сферы применения. Иероглифика используется для в той или иной мере священных текстов (религиозные монументы

²⁰ Как тот или иной знак принимал то или иное звуковое значение – проблема сложнейшая, но она сейчас нас не интересует, и поэтому касаться ее я не буду.

²¹ На нынешнем этапе развития египтологии, когда идет быстрый прирост количества письменных материалов второй половины IV тыс. до н.э., делать сколько-нибудь определенные заявления об их хронологии представляется невозможным.

тальные тексты, храмовые и гробничные надписи иного содержания, царские указы и т.п.), скоропись – для хозяйственных, бытовых и литературных текстов. Уже само название иероглифики, *mdw ntr* – «слово бога», свидетельствует, что она была средством общения с иным миром, средством его творения.

Следующий пример прекрасно показывает, как шло разграничение сфер использования иероглифики и скорописи. Издавая указ²² об учреждении культа начальника Верхнего Египта *Jdj*, царь VIII династии Демеджибтауи приказывает, чтобы *Jdj* скопировал текст указа и разослал его всем верхнеегипетским администраторам, а также высек его на каменных стелах в храмах, где находятся памятники *Jdj*. Несомненно, что царский оригинал был написан на папирусе, иератикой (камень, конечно же, не везли за сотни километров из столицы, а на папирусе иероглифика просто не использовалась) и именно иератические копии были разосланы высшим провинциальным чиновникам, что же до стел, то указ известен нам именно по такой плите из коптосского храма, где он воспроизведен уже в иероглифике. Таким образом, для написания одного и того же текста в зависимости от адресата используются разные системы письма – скоропись там, где нужно просто сообщить людям определенную информацию, и иероглифика там, где идет разговор с вечностью. Этот последний аспект подчеркивается самим Демеджибтауи, который говорит, что стела должна быть сделана, «чтобы видели сыновья сыновей людей». Обращение к отдаленным, еще не рожденным потомкам – акт творения будущего мира, поэтому по сути он равноценен обращению к богам.

Рассматривая феномены сосуществования идеографии и фонетики, иероглифики и иератики, мы сталкиваемся с воздействием на письмо идеологии – явлением, имеющим аналогии в мире, но особенно естественным в Египте. Как мы знаем, при помощи изображений египтяне творят мир *k*}. Но ведь пиктографический знак ничем принципиально не отличается от изображения соответствующего предмета, механизм его действия совершенно аналогичен, и поэтому он точно так же обладает способностью порождать образ обозначаемого, его *k*}. С другой стороны, всякое слово есть имя обозначаемого или, в системе египетских категорий, – его *m*. Слово точно так же, как и изображение, порождает образ названного, поэтому *m* во многом сходен, хотя и не абсолютно идентичен, с *k*}. Делая изображение, творят образ-*k*}, произнося слово, творят образ-*m*. Записывая слово иероглификой, творят и то, и другое, тогда как запись иератикой, уже утратившей связь с исходными формами знаков, порождает только *m*, но не *k*}, и, следовательно, она оказывается менее действенной²³. Следует учитывать также, что когда в Старом царстве письменность оказалась достаточно фонетизированной, а детерминативы еще не превратились в особую группу знаков и представляли собой обычные пиктограммы и идеограммы, фонетически написанное слово оказывалось двойной записью: звуковые знаки порождали *m*, а определитель – *k*}. Понятно, что всякий миротворческий текст в норме должен быть написан иероглификой.

Выше уже говорилось, что в Египте о фантастическом можно рассказать и, записав этот рассказ, реализовать рассказанное, чего нельзя сделать посредством изображений, но пока что речь шла в основном о том, как письмо отражает реальность. Это и не удивительно – ведь мы рассматривали проблему на уровне отдельных знаков или слов, а здесь отличие письменности от изобразительности минимально. Сейчас настало время перейти от формы письма к тому, для чего оно используется – к тексту.

Достигнутый в Старом царстве баланс между идеографией и фонетикой сделал возможной фиксацию достаточно сложной информации, однако это не повело к сколько-нибудь быстрому сложению книжной культуры, так как сфера использования текста долгое время оставалась предельно ограниченной. В частных староеги-

²² Коптос R – *Goedicke H. Königliche Dokumente aus dem Alten Reich. Wiesbaden, 1967. Abb. 28.*

²³ *Bolshakov. Man and his Double... P. 155–156; Болшаков. Человек и его Двойник... С. 66–68.*

петских гробницах связанных текстов практически нет, ибо рассказывать здесь что-либо словами незачем – все уже и так сказано при помощи изображений, которые можно лишь дополнить краткими подписями. Сообщать о земной жизни в мире, ориентированном на вечность, в принципе бесполезно и ненужно; к тому же египтянин отнюдь не стремится находиться там на тех же должностях, что и прежде²⁴, а ведь именно служба составляла основное содержание его жизни, и только она могла дать материал для рассказа об уникальных событиях, невыразимого изобразительными средствами. Правда, ближе к концу Старого царства появляются биографические надписи, но они вырастают из перечня титулов, уточняющих имя хозяина, и поэтому функционально близки подписям к изображениям. Что же касается мифологических сюжетов, то они, как мы уже могли убедиться, на частных памятниках исключены.

Но и на царских памятниках тексты о фантастическом появляются очень скоро. Будем ли мы относить время возникновения Текстов пирамид к концу V династии или же к додинастике, предполагая их долгое неявное бытование, суть дела не меняется – раз они не были записаны до Униса, значит нужды в этом не было. Зато их запись на самом деле является переломным моментом в развитии культуры – впервые большой, хотя и не цельный, корпус текстов обрел относительную независимость от человека и начал жить своей жизнью в мире вечных письмен. Пока текст хранится только в человеческой памяти и передается от поколения к поколению устно, важнейшая задача его хранителя – сберечь и передать его с минимальными искажениями, понимание же и интерпретация отступают на задний план. Текст, оторвавшийся от человека, напротив, начинает стимулировать рефлексию по своему поводу, что в свою очередь порождает интерес к интерпретациям и реинтерпретациям, вызывает рефлексии вторичные и более высоких уровней и в конечном счете ведет к превращению текста во что-то качественно новое, к появлению нового текста.

Такие рефлексии присутствуют уже в Текстах пирамид. Как наиболее яркий пример можно привести хорошо известные отождествления божеств с разного рода предметами и явлениями по принципу созвучия их имен с названиями этих предметов и явлений. Я. Ассман склонен видеть здесь начало мифологии²⁵, и очень похоже, что он прав – во всяком случае с этого начинается соединение отдельных элементарных представлений о сверхъестественном в хоть сколько-нибудь цельную мифологическую картину, причем отождествления и ассоциации выполняют роль клея.

Однако корпус царских текстов в Старом царстве оставался доступным лишь самому царю, который вечно читает их на стенах своей усыпальницы, и узкому кругу людей, занятых в припирамидном культе. Лишь они одни и могли рефлексировать по поводу этих текстов, и поэтому развитие культуры текста шло медленно. Конечно, египтяне писали письма, отдавали письменные приказы и отчитывались в выполнении заданий, но рефлексия по поводу такого рода дел невозможна. Только гибель староегипетской государственности и возникновение качественно новой общественной ситуации придали мощный импульс развитию книжности.

В I Переходном периоде человек оказался предоставленным самому себе, вынужденным противостоять окружающему миру в одиночку, без помощи государственных структур, которые если досыта и не накормят, то все же и с голоду умереть не дадут. Потребность объяснения этого мира повела к возникновению совершенно нового явления – литературы, т.е. текстов заведомо вымышленных, выражающих какую-либо авторскую концепцию и отвечающих на определенные вопросы.

Нам, представителям культуры, одним из основных проявлений которой на протяжении тысячелетий является литература, трудно представить революционность

²⁴ Bolshakov. Man and his Double... P. 268–269; *Большаков*. Человек и его Двойник... С. 206–207.

²⁵ Assmann J. Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1984. S. 102–107; *Ассман Я.* Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 134–140.

этого переворота, прочувствовать, насколько поразительной была мысль о возможности вымышленного сюжета. Возникновение литературы, феномена сугубо человеческого и, стало быть, выражаемого скорописью, привело окончательное разделение между культурой священных иероглифических текстов, творящих вселенную и обращенных к высшим силам, и всей прочей книжностью, ориентированной на человека, который впервые обрел в ней возможность выразить свои мысли и чувства, заявить о своем месте в мире.

Во времена смут, когда были ограблены царские пирамиды, их тексты стали доступны глазам тех, для кого они не были предназначены, и открылась возможность их более широкого использования. Так или примерно так возникли Тексты саркофагов²⁶ – первый свод священных писаний, в котором предметом разговора с богами оказывается человек, свод, который используется людьми и поэтому открыт для рефлексий и интерпретаций.

Начиная со среднеегипетских литературных произведений и корпуса саркофагов тексты начинают жить в постоянном диалоге с человеком, непрестанно порождая рефлексии, изменяясь в соответствии с ними и подчиняясь логике этого диалога (если только здесь можно говорить о логике, а не об ее отсутствии – в нашем понимании).

Новая культура текста оказывает воздействие и на изобразительность. Карта «того света», включенная в Книгу двух путей, представляет собой первую робкую попытку показать то, что раньше изобразить было невозможно. Дальнейшим шагом на этом пути в Новом царстве будут виньетки Книги мертвых и изображения богов на стенах гробниц, а вершиной окажутся многочисленные «Книги», описывавшие иной мир, включая его топографию и демонологию, в равной мере посредством изображений и текстов. Только в них была полностью преодолена принципиальная невозможность говорить о фантастическом на языке зримых образов.

II

Известно, что когда мы описываем духовные основы бытия, то имеем в виду внутреннее содержание, а не внешнюю форму описываемого. В этом пункте мы все немножко стойки в отношении тезиса «тело – темница души».

Если к описанию египетской культуры вообще применимо понятие «духовные основы», то таковое следует искать во внешних формах, в изобразительности того рода, о которой Леонардо да Винчи писал: «Красота мира, которая заключается в поверхностях тел».

Сравним то, как мы и египтяне описали бы характер человека. Для нас это совокупность психических особенностей, образующих личность. Причем речь идет не о внешнем проявлении особенностей, а об их бытовании, глубоко скрытом от взора. У египтян характер человека описывался словом $\overline{\text{f}}\text{w}$, *kdw*, означающим внешнюю форму²⁷. По-видимому, речь идет о форме, которая придана человеческому существу при его творении богом Хнумом.

²⁶ На деле все не сводилось к заимствованию из пирамид после их ограбления – первые Тексты саркофагов были записаны еще в Старом царстве (*Valloggia M. Balat I. Le mastaba de Medou-Nefer. T. II. Le Caire, 1986. Pl. 62–63*), однако непонятен ни их состав (в силу фрагментированности), ни, соответственно, динамика их формирования.

²⁷ *Wb. V. 75:3 ff.* Лексема известна из древнейшего источника, Текстов пирамид (Pyr. 296), широко применялась в философско-этических трактатах (р. Prisse, 14:7, р. Hermitage 1116A rt. 124). Восходит к морфеме *kd* с семантикой «формировать», «строить» (из глины). Любопытно также, что в коптском, языке египетских христиан, соответствующая лексема **бот** (*Crum W.E. A Coptic Dictionary. Oxf., 1962. 833a*) почти утратила самостоятельное значение и использовалась в вопросительном обороте «каким образом?», «какого рода?» (*Till W.C. Koptische Grammatik. Lpz., 1995. S. 103. § 214*), тогда как в предшествующий языческий период, в демолических текстах римского времени, *ktj* сохраняло еще значение «образ», «внешний облик», «характер» (*Erichsen W.Ch. Demotisches Glossar. Kopenhagen, 1954. S. 554.1*).

Одновременно слово *ḳdw* представляет египетскую изобразительность как способ описания мира вокруг. Уместно напомнить, что художник и писец по-египетски представлялись через одно понятие²⁸. Однако здесь под изобразительностью имеется в виду сфера визуально представленных образов, а не неких внутренних сущностей. Иными словами, то, что для представления вещей и явлений не нуждается в рефлексии и стоит вне дискурса.

Изобразительность, отражение представляемого объекта через внешние формы – все это относимо к представлениям о *k*. Наряду с представлениями о *k* прослеживаются представления о *b*, открывающие нам мир в иной плоскости.

В противоположность изобразительности *k* мир *b* проявляется в описаниях внутрличностных процессов, например, во «внутреннем диалоге» литературных персонажей. Пожалуй, самый яркий пример – текст папируса Берлинского музея 3024, «Беседа разочарованного со своим *b*»²⁹. Одновременно следует отметить, что мир *b* – это мир египетской культуры слова, мир «книжности». Священные книги египтян, писания «Дома Жизни» так и назывались: «*b*,w бога Ра»³⁰. Знаменитый каталог храмовой библиотеки в Эдфу содержит перечень этих писаний из 37 пунктов³¹. Приблизительно четыре столетия спустя Климент Александрийский напишет о 42 «гермесовых книгах», из которых «в 36 заключается вся философия египтян»³². Очевидно, эта «философия» нашла свое отражение и в доктрине терапевтов, о которых Филон писал: «В обращении же к священным писаниям они исследуют отеческую (т.е. традиционно египетскую) философию, прибегая к иносказанию образов, поскольку признают (примеры) очевидного толкования символами скрытой природы, обнаруживаемой в тайном смысле»³³.

Следуя этому описанию Филона, можно как будто заключить, что мир египетской «книжности» – это сфера «внутреннего содержания» и «скрытого смысла», т.е. того, что противоположно открытости внешних форм египетской изобразительности³⁴.

Египетский язык зафиксировал дихотомию отражения явлений внутреннего и внешнего мира в двух словах:

²⁸ Точнее, через одну и ту же идеограмму на письме 𓂏 (Wb. III. 479:14; 480:11). Соответствующая морфема *sḫ* в общем плане означает, по-видимому, «наносить черты», что греки весьма точно передавали через $\Upsilon\rho\acute{\alpha}\phi\omega$; ср. производные в русском: «грамотей» и «график».

²⁹ Для литературных текстов это художественный прием, позволяющий описать глубокую душевную травму и, как следствие, конфликт с социальной действительностью у современников эпохи Среднего царства. Однако внутреннее разделение человека и его «мыслящего руководящего начала» использовалось египтянами и для исследования исторических процессов, для создания картин нарушения и воссоздания мирового порядка. Такого рода описание, представленное в тексте р. Hermitage 1116B rt. как пророчество, выразительно обрисовано как диалог ученого мужа со своим сердцем. Равенство *b* (гения) и *jb* (сердца, разума), приведено в «Книге истолкования знаков священного письма» (р. Carlsberg VII), при этом задан именно интеллектуальный контекст. *B* и *jb* есть части имени священного ибиса бога Тховта – «эманация (= нисхождение от демиурга) гения», «эманация разума». Диалог и метод разделения были свойственны египетскому интеллектуальному описанию мира еще в начале II тыс. до н.э. и были выработаны даже особые приемы речи, например, «парная строфа» (*distique* Позенера), когда единый тезис подается одновременно через позитивное и негативное утверждение:

Я расскажу о том, что передо мной.

Невозможно мне передать то, что не приходит

(р. Hermitage 1116B rt., 26).

³⁰ Например: «В таком значении этот термин употреблен в тайной крипте храма Дендера: священные статуи богини изваяны каждая по верным пропорциям согласно древним книгам, высота изображений – согласно “Душам Ра”» (Тураев Б.А. Египетская литература. Т. I. М., 1920. С. 13).

³¹ Полный список: Тураев. Египетская литература. С. 11.

³² Ibid.

³³ Philo. De contempl. III. 28.

³⁴ Не говоря уже о строгом предписании из магического папируса Харрис (р. BM 10042, VI:10): «Не раскрывай знания (букв. “не отвержай разума”) об этом для постороннего. Потаенна истина “Дома Жизни”».



šsp.w

pass. participle, «схваченный»

Мысль через визуальный образ



šhr.w

grund. verbal. abstract. от caus. от *hr* «говорить» (ср. *hrw* – «звук»)

Мысль изреченная, вербализованная

Итак, особенностью египетского отражения была неразделимая совокупность двух описательных культур: изобразительности с ее сферой внешних форм и культуры вербального отражения, «книжности» с ее направленностью в сферу внутреннего содержания.

Особым образом эта дихотомия нашла отражение и в двуединой природе письма египтян, так называемой диграфии. Это необычное явление было подмечено уже первыми из эллинов, глубоко изучивших египетскую жизнь. Так, Геродот сообщает: «Пользуются же они письменностями двоякого рода, и одна из них называется священной, другая общественной»³⁶.

Диодор, цитируя Гекатея из Абдеры, знакомившегося с «писаниями египтян» во времена Птолемея Сотера, отмечает: «Жрецы же обучают сыновей (т.е. недорослей) двум письменностям: той, что называется священной и той, что находится в обучении более широко»³⁷.

«Священное письмо», так называемая «иероглифика», на протяжении 3.5 тысяч лет было тесно связано с изобразительностью, идеографией в прямом смысле, т.е. графической фиксацией зримых идей.

«Общественное письмо», названное у Порфирия эпистолографикой³⁸, было вовсе не эффективно в изобразительном плане. Оно более тяготело к сфере вербальной выразительности. Это положение можно было бы проиллюстрировать следующим примером. По мере развития оба рода письменности усложняли формы выразительности. И вот, начиная с эпохи Нового царства (середина и вторая половина II тыс. до н.э.), для «священного письма» становится характерной именно «игра в образы», так называемая «энигматика» (например,  для написания  – «выходить»). В то же время для «общественного письма», заслужившего только в греко-римский период название «иератика», развивается параномасия – звуковая «игра слов»³⁹.

³⁵ Строго говоря, перед нами не знаки языка, а знаки «священного письма», по-египетски *ḥ, t.t*, чему греки подобрали соответствие τὸ ἱεράκιον. Этот последний термин, кстати, широко использовался Плотинем при разработке концепции умопостигаемого (*Plot. V:8*). Об уместности упоминания Плотина в связи со знаками «священного письма» см. *Boas G. The Hieroglyphics of Horapollo. N.Y., 1980. Introduction и особенно P. 28.*

Всякий знак является двусторонней единицей, т.е. ему приписывают план выражения и план содержания. Однако и здесь египетская мысль неожиданно расходится с современной нам. Египтяне предписывали различать *tj.t* и *bjk.w* (*Wb.IV. S. 442:7*). Это последнее нельзя перевести как «содержание», это герундий от глагола «работать». Таким образом, различались «облик», план выражения, и «функциональный план». О *šhr.w*, «смысле» знака здесь не говорится. Зато оппозиция *šsp.w* и *šhr.w* странным образом соответствует платоновским τὸ εἶδος и ὁ λόγος.

³⁶ *Herod. II:36.* Перевод Г.А. Стратановского «а другое демотическим [общенародным]» не вполне точен, так как не учитывает ни принципов египетской письменности, ни ситуации в Египте в V в. до н.э. А комментарий и того хуже. Термин ἱεράκιον ἀποθηκῆς следует возводить к ἀποθηκῆς – «общественного назначения», в отличие от ἱερός – «относящийся к богам», «священный». В Египте позднего времени под ἀποθηκῆς могли разуметь в том числе и так называемую «иератику», которую легко смешивали с «демотикой», как, например, в р. *Carlsberg I.* Однако немецкая школа несколько запутала этот вопрос (см. *Wiedemann A. Herodots zweites Buch. Lpz., 1890. S. 162–165*), и принципиальное и очень верное описание системы египетского письма у Геродота до сих пор остается понятным и понятным неверно.

³⁷ *Diod. I. 81. 1.*

³⁸ См. *Wiedemann. Herodots zweites Buch. S. 164.*

³⁹ Термин «параномасия» был введен для описания особого метода истолкования смысла у египтян Э.Х. Гардинером в работе о «Книге истолкования сновидений», *Gardiner A.H. Hieratic Papyri in the British Museum. 3 Ser. V. II. The Dream Book. L., 1935. P. 9–23, passim.*

Это явление заслуживает специального внимания, так как оно представлено в тексте книги «Об истолковании знаков священного письма», р. Carlsberg VII, как особый метод этимологического исследования. В первой же рубрике, относящейся к знаку священного ибиса, мы встречаем текст следующего содержания: «Что называется “божественный Ибис” (*hbw*); что называется ‘нисхождение разума’ (*hʃj-jb*), согласно тому, что сказал Ра о нем: ‘Низошел ты из плоти (моей (?))’; что называется ‘нисхождение гения’ (*hʃj-b*)...».

Перед нами этимологический ряд *hbw* → *hʃj-jb* → *hʃj-b*, своего рода анализ содержания семантики лексемы «ибис». Такого рода этимологии, разумеется, не точны, но только в той сфере филологии, которая имеет отношение к строгой фиксации семантики лексем и отражает закономерности ее изменения в ходе истории языка. Но будет справедливым признать, что представленный подобными «этимологиями» метод анализа далеко не произволен, подчинен определенным принципам и, следовательно, поддается научному определению. Цель задаваемого «этимологиями» дискурса – представить смысл имени, которое приписано толкуемому «священному образу», в данном случае . Согласно «этимологиям», смысл имени *hbw*, «ибис», обнаруживает себя в некой бинарной структуре, получаемой при членении этой исходной консонантной морфемы. Самым важным здесь является то, что египтяне членили исходную основу не на слоги, лексически не нагруженные, а на морфы, отождествляемые с дву- или трехконсонантными знаменательными морфемами. В этих морфемах только один консонант был сильным, остальные слабыми, подверженными в речи редукции. Такие морфемы, будучи реализованы в потоке речи, воспринимались египтянами как аналоги слогов, а знаки для таких морфем использовались в так называемом «слоговом письме». Так морфографема *b*  служила для передачи сочетания «*b* + краткий согласный (*j*)», коптское *va*.

Практика таких «этимологий» сложилась у египтян еще по меньшей мере в текстах Среднего царства и нашла отражение в написаниях такого рода, как  *b*  *js.t* вместо *b*  *s.t.t*, «богиня Бастет». Взаимоотношение вербального и образного описаний мира было отражено египтянами в данном случае в том, что каждой из двух морфем, полученных при таком «этимологическом» членении, соответствовала новая идеограмма, морфографема. В конечном итоге исходный образ, знак «священного письма» оказывался представленным одним или двумя другими образами, также являвшимися знаками письма. Филологическая часть толкования, посвященная работе над смыслом имени и записанная эпистографикой, оказывалась промежуточной, переходной стадией, служила лишь звеном для отождествления не анализируемых вербально знаков «священного письма»:  и , или  и .

Различие между двумя родами письменности находит отражение и в двух родах источников, по которым мы изучаем Египет. Такое положение вещей было специально отмечено Р. Гундлахом по поводу различия того, что он называет *Denkmäler* и *Akten*⁴⁰. Первые были предназначены для связи между двумя мирами и поэтому мыслились как вечные (*mlw* = verbal abstract = то, что остается), вторые же были обращены к земным нуждам, т.е., как бы мы сказали, были «общественного назначения».

Из этого ясно, что «священное письмо» было построено на принципах, которые служили для описания иного, а не земного мира. Этим прежде всего и определялась образная природа письма и принцип идеографии, т.е. рисования, черчения образов. Трансцендентный мир Запада именно через идеальные образы, видимые двойники вещей *k* и представлялся египтянам. Кажется, именно в этом ключе следует понимать известное место у Плотина: «[И о тех вещах], о которых они решали наставить посредством мудрости, [они] не черты письмен, излагающих слова и предлоги, ни да-

⁴⁰ *Gunglach R. Der Pharaon und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend. Darmstadt, 1998. S. 36.*

же воспроизводящих звуки (писали) и находили удовольствие в произнесении аксиом, но (священные) образы вычерчивали»⁴¹.

Один из комментаторов Плотина, Э. де Кьесэ, отмечал, что Плотин говорит о храмах, а не о священных писаниях египтян, и поэтому не пребывает в заблуждении относительно характера знаков священного письма вообще, но прямо говорит о идеографических символах⁴².

Далее мы у Плотина обнаруживаем: «Поэтому и в самом деле каждый такой образ есть и знание и мудрость: как и то, что лежит в основании, так и все в совокупности, но ни размышление, ни обдумывание»⁴³.

Истоки современных моделей описания египетской изобразительности «священного письма» лежат в античной традиции. И здесь следует четко разграничить две стороны дела: проблему содержания феномена, бытовавшего в египетской культуре, и проблему отражения этого феномена в культуре европейской.

Так, весьма впечатляет развитие интереса к иероглифике в кругах эллинской образованности на протяжении первых четырех веков уже христианской эры. К середине 20-х годов прежней эры иерограмматы Гелиополя, крупнейшего центра египетской учености, оставили свои занятия и рассеялись. Страбон уже не застал ни одного⁴⁴. По его словам, в Александрии в это время есть некий Херемон, но его разъяснения из области египетских учений вызывают смех у просвещенных людей. В сущности до эпохи Тиберия мы ничего не знаем об авторах, трактующих египетские доктрины. При Тиберии появляется Апион-грамматик, который создает труд «Египтиака» в пяти томах. Где-то в эти же годы в Александрии библиотекарствует Херемон-стоик. Он создает труды по истории Египта, иероглифике и толкованию небесных явлений. Слава обоих выходит далеко за пределы Египта. По некоторым сведениям, Херемон даже становится наставником Нерона.

Весьма вероятно, что в эти же годы в «Доме Жизни» при храме в фаюмском городе Тебтинисе некий писец снимает копии книг по небесным явлениям (р. Carlsberg I) и толкованию знаков священного письма (р. Carlsberg VII). К концу первого столетия новой эры Плутарх находит нужным составить компиляцию сведений греческих авторов и устной традиции, посвященную египетскому служению богам, толкованию мифов и знаков священного письма. До «Строматов» св. Климента еще около века, до Порфирия – целых два, до трактата Хораполлона – около трех веков!

Итак, пред нами редкая возможность проследить два подхода к идеографии «священного письма» египтян, существовавших в одно и то же время и при живой еще египетской традиции.

Подход Плутарха и Хораполлона к египетским знакам вовсе чужд смыслу изложения в р. Carlsberg VII. В египетском трактате образ первичен, т.е. сначала представлена идеограмма, затем ей приписываются имена, далее эти имена толкуются через цитаты и реминисценции из священных текстов. На один образ мы получаем, условно говоря, несколько понятий.

Эта ситуация зеркально отличалась от той, что нужна была эллину-интеллектуалу. Для него иероглифы были вторичны по отношению к абстрактным понятиям. Поэтому книга, известная нам в копии р. Carlsberg VII, не стала предметом изучения в образованных кругах. И Хораполлон уже исходил из вывернутой наизнанку концепции иероглифики. Он идет не от образа, а от понятия. Даже не от имени как такового, а от абстрагированной вербально выраженной идеи. Идея первична и передается через знаки иносказательно. Тот же подход ранее встречаем у Плутарха:

⁴¹ Plot. V. 8. 6.

⁴² De Keyser E. La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin. Louvain, 1956. P. 60–62. Работа известна мне по упоминанию в Plotinus. V. V. Loeb Classical Library / Transl. by A.H. Armstrong. Harvard College, 1994. P. 256–257. № 1.

⁴³ Plot. 6.7.

⁴⁴ Страбон. География / Пер. Г.А. Стратановского. М., 1994. С. 743 (XVII. 1. 29).

«Большинство предписаний пифагорейцев ничем не отличается от так называемых иероглифических письмен»⁴⁵.

Плутарх представляет иероглифику не как неразрешимую загадку, а всего лишь как метод образного иносказания, присущего для выражения божественного и собственно эллинских понятий и идей. Чтение иероглифики по-египетски дается лишь как курьез и для иллюстрации самого метода. Эллинов мало интересовала иероглифика применительно к варварскому языку.

Разные толкования приложимы к свидетельству: «Пять образует из себя числовой квадрат, равный количеству египетских букв»⁴⁶. Это утверждение сделано, кажется, в русле пифагорейской доктрины, ибо выше идет формулировка «теоремы Пифагора». Как бы там ни было, речь идет определенно не об алфавите, а лишь о количестве букв. Но что суть эти буквы – определенно не иероглифы в их символическом понимании.

Свидетельство Плутарха удивительным образом соответствует принципу построения книги в р. Carlsberg VII. Каждый из ее разделов организован по акрофоническому соответствию имени знака определенному звуку. Следовательно, число этих звуков (у Плутарха – «букв») легко подсчитывалось по количеству разделов. Далее, в «Застольных беседах» Плутарх сообщает, что первая «буква» у египтян согласный звук, который представлен знаком ибиса⁴⁷. Это последнее свидетельство Плутарх мог почерпнуть только из источника, составленного тем, кто был близко знаком с книгой, копией которой является р. Carlsberg VII. Следовательно, и утверждение о 25-ти разделах мы можем принять на веру.

Обратимся к самому папирусу. Лист I, стк. 14: *dd r: h* = Что называется «*h*».

Здесь знак *h* 342 не сопровождается «знаком меры и числа», т.е. это не идеограмма для соответствующего понятия. Одним лишь только знаком *h* знаменательная морфема не может быть записана в иератике. Так записываются лишь морфемы служебные, соответствующие предлогам, междометиям, частицам. Ничего подобного мы здесь не ожидаем.

Однако, по логике построения трактата и исходя из смысла оборота *dd r*, здесь следует ожидать все же какое-то имя. Это может быть название звука. Но если есть название звука, значит, он осознается как единица речевого потока. Для птолемеевского и римского Египта такое представление не удивительно – алфавитные системы письма стали в этой стране официальными. Другое дело, что о наличии «букв» у египтян сообщает уже Платон (в «Филебе»). А это середина IV в. до н.э. – эпоха персидского владычества. У персов же не алфавитное письмо, а силлабарий, хотя следует отметить, что именно в эти годы в Египте получает некоторое распространение арамейский язык, использовавший консонантный алфавит.

Очевидно также, что *h* – это не абстрактный значок для звука *h*. Этот знак есть образ вполне определенного строения. Но этому знаку можно приписать имя, состоящее из одного консонанта. Опыт произношения знаменательных одноконсонантных слов позволил при позиционной изменчивости гласной составляющей вычленивать консонант как единицу звукового потока речи самими носителями египетского языка уже в глубокой древности.

Существование иероглифики в том, что египтянин в качестве первичной мотивации имел не выражение вербального понятия – он зрительно представлял себе явление или вещь, обрабатывал через «каталог» образов, выражал знаком, а затем уже при-

⁴⁵ De Iside 10. Переводы Плутарха здесь и далее по: *Плутарх. Исида и Осирис* / Пер. Н.Н. Трухиной. Киев, 1996. С. 5–70.

⁴⁶ De Iside 86.

⁴⁷ *Плутарх. Застольные беседы*. Л., 1990. С. 165 (в комментариях 34 и 35 на с. 468 содержится ряд ошибок по поводу этого высказывания). Взгляды Плутарха в контексте античного знания о природе египетского письма рассмотрены: *Петровский С.Н. Звуковые знаки египетского письма как система*. М., 1978. С. 18.

писывал имя. Эти ступени, которые мы сейчас опускаем при распознавании, египтяне отражали буквально.

Вместе с тем, на данном листе папируса для толкования использованы далеко не все частотные лексемы на п. Около десятка наиболее употребительных слов, таких, как  – «закон»,  – «обстоятельства» и тому подобные, в тексте не приведены, что естественно, так как они называют не предметы, а отношения между описывающим субъектом и объектами. Таким образом, для организации материала первичным был подбор самих знаков-идеограмм при их изобразительной семантике, а не перебор всех слов на *h/h/h*. Следовательно, никакой лексикографической цели трактат не преследовал. Его цель лежит в сфере истолкования и описания образа.

Однако все имена, приписанные идеограммам при их истолковании, «причастны единому звуку» в каждом из разделов. Именно этот звук в разделе и представлен первоначалом, организующим принципом. Но следует помнить, что сам этот звук осознан египтянами как неизменная «сущностная» часть моноконсонантной морфемы. Таким образом, первоначалом представлен все-таки не звук, как таковой, как это вошло в описание у Платона, а именно морфема.

Такой представляется двуединая природа египетского письма в плане «образ–имя».

Само по себе толкование идеограммы через имя – феномен мира *b*}, где только и возможны концепции «смысла» и «содержания», поскольку сфера *k*}, изобразительности, находится вне дискурса.

Античное понимание идеографии египетского «священного письма» в представлении о внедискурсивности его природы принципиально оказалось в том же пункте, с которого развитие этого письма началось в самом Египте. Но при этом античное понимание было неверным, ибо его посылкой было избежание связи идеографии с фиксацией слов и звуков языка (морфографией, фонографией) в письме как системе.

Это-то обстоятельство и проявило себя в последующей, уже в XIX в., постановке проблемы дешифровки с целью чтения, а не символического толкования иероглифов.

IMAGE AND SCRIPT AS APPREHENDED BY ANCIENT EGYPTIANS

A.O. Bolshakov, A.G. Soushchevsky

In the first part of the paper A.O. Bolshakov discusses the ancient Egyptian apprehension of images in the period prior to the New Kingdom. The second part written by A.G. Soushchevsky is devoted to the theoretical comprehension of the figurative forms and the phonetic values of hieroglyphs as described in papyrus Carlsberg VII.