

УДК 94(32)

<https://doi.org/10.33619/2414-2948/73/49>

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ДОДИНАСТИЧЕСКОГО ЕГИПТА: ОБРАЗЫ И МОТИВЫ

©*Шеркова Т. А.*, ORCID:0000-0002-6203-1959, канд. ист. наук, Центр египтологических исследований РАН, г. Москва, Россия, sherkova@inbox.ru

SYMBOLIC LANGUAGE OF PRE-DYNASTIC EGYPT: IMAGES AND MOTIVES

©*Sherkova T.*, ORCID:0000-0002-6203-1959, Ph.D., Center for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, sherkova@inbox.ru

Аннотация. Символический или образно-символический язык являлся основным средством коммуникации в мифопоэтическом коллективном сознании додинастического Египта. Оно возводило все явления земной жизни к актам мифического творения мира в изначальные времена как сакрального образца, воспроизводимого в ритуалах. Именно ритуалы должны были восстановить миропорядок, привести к победе универсума — максимальной ценности культуры — над хаосом. Основными источниками для изучения социокультурной жизни дописьменного периода Египта являются изобразительные и археологические источники, играющие роль символических текстов. Целью статьи является интерпретация материальных памятников в контексте культурно-исторического развития додинастического времени, послуживших основой для дальнейшего развития Египта времен фараонов.

Abstract. Symbolic or figurative-symbolic language was the main means of communication in the mythopoetic collective consciousness of predynastic Egypt. It raised all the phenomena of earthly life to the acts of the mythical creation of the world in primordial times as a sacred model reproduced in rituals. It was the rituals that were supposed to restore the world order, lead to the victory of the cosmos — the main value of culture over chaos. The main sources for studying the socio-cultural life of the preliterate period of Egypt are pictorial and archaeological sources that play the role of symbolic texts. The aim of the article is to interpret a sample of material objects in the context of the cultural and historical development of the predynastic time, which served as the basis for the further development of Egypt during the time of the pharaohs.

Ключевые слова: образы, мотивы, биполярность, церемониальные палетки, космограммы, расписные сосуды, ритуальные предметы, погребальные комплексы, святилища.

Keywords: images, motives, bipolarity of mythological thinking, ceremonial palettes, cosmograms, painted vessels, ritual items, burial complexes, sanctuaries.

Введение

Для дописьменного периода древнего Египта символический язык служил основным средством коммуникации между членами одной или нескольких групп населения вождеств, сложившихся на основе неолитической культуры Нагада (Нагада I — 4000–3300 гг. до н. э.;

Нагада II — 3300–3200 гг. до. Н. э.; Нагада III — 3200–3050 гг. до н. э.) в долине Нила, распространившейся и в Дельте в ходе собирания египетских земель царями I династии, выходцами из южных локальных территорий: Иераконполя, Нагады и Абидоса, когда формировался иероглифический язык, восходивший к рисунчатому письму в протодинастическое время. Целью настоящей статьи является интерпретация выборки материальных памятников — символических текстов в контексте культурно-исторического развития додинастического времени, послуживших основой для дальнейшего развития Египта времен фараонов.

В дописьменный период основными источниками уровня развития социокультурной жизни носителей египетской культуры во всех аспектах являются материальные памятники: святилища, некрополи, планировка сооружений, поселений и кладбищ, изделия различных ремесел, изобразительные тексты и ритуалы. В этой связи уместно обратиться к оценке М. Ю. Лотмана археологических бесписьменных культур, в которых обнаружены все признаки развитых цивилизаций с городами, ирригационными сооружениями, развитыми ремеслами, сложными системами символов. В таких обществах роль письменности играли мнемонические символы: природные и рукотворные, а также ритуалы [1, с. 364–365].

Из этого можно сделать вывод о том, что отсутствие письменности еще не является признаком примитивной культуры. Она выражается на языке символа. Если Ю. М. Лотман писал о вовсе бесписьменных культурах, то применительно к Египту речь идет о дописьменном периоде в динамике социокультурного развития страны. Поэтому целью настоящей статьи является иконографическая и сравнительная интерпретация выборки материальных памятников — символических текстов в контексте культурно-исторического развития додинастического времени, послуживших базой для дальнейшего развития Египта времен фараонов.

Символ

Прежде всего, необходимо остановиться на понятии символа, которое в различных исследованиях определяется по-разному и в разных аспектах. Основным условием является то, что значение символа (в какой бы форме он ни был представлен, в плане выражения и содержания) должно быть понятно носителям той или иной культуры, поскольку он является важнейшим медиатором системе культурной коммуникации. Другими словами, символ неотделим от идентичности ее носителей. «Идентичность, писал известный египтолог и культуролог Ян Ассман, — результат осознания, т. е. рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе. Это верно как для индивидуальной, так и для коллективной жизни» [2, с. 139].

Ян Ассман выделяет две грани идентичности: «я» — идентичность с разграничением ее на индивидуальную (сознание своей особенности, уникальности) и личную (ролевые функции в обществе), но оба аспекта формируются в определенной культуре и эпохе; и «мы» — идентичность, которая складывается у группы, с которой идентифицируют и осознают себя ее члены. Речь идет «о связи между социальным представлением о себе и социальной памятью о прошлом, то есть осознанием истории» [2, с. 138–142].

Понятие идентичности, по Яну Ассману, неразрывно связано с культурной памятью ее носителей. А понятие культуры он определяет как «символический мир смыслов» или картину социума с общими ценностями, данными опыта, ожиданиями и толкованиями. Циркуляция общего смысла порождает чувство общности. Каждый ее член проникается сознанием приоритета целого, которому должны быть подчинены желания, стремления и

цели отдельного человека. Обеспечивающее культурную идентичность знание (чувство общности) включает в себя два комплекса: мудрость и миф. Первое – нормативное отвечает на вопрос «что нам следует делать?», второе — «кто мы такие?», подтверждение идентичности [2, с. 151–152].

«Миф — это обосновывающая история, историю, которую рассказывают, чтобы объяснить настоящее из его происхождения», а праздники служат для воскрешения в памяти обосновывающего прошлого, кроме других их функций [2, с. 55]. Во время ритуалов осуществляется не повседневная коммуникация, а культурная память, сакральная, восходящая к истокам творения мира, повторяется в священнодействиях — ритуалах с их сложными манипуляциями ритуальными предметами, сопровождаемыми танцами, песнопениями, демонстрацией образов, мотивов и пр.

Мифологическое сознание зарождалось на заре человеческой истории, в первобытных культурах охотников и собирателей как способ познания мира и места в нем человека. В каком бы аспекте ни изучался миф, в терминологии основателя аналитической или глубинной психологии К. Г. Юнга, служивший мостком между коллективным бессознательным и сознанием, в первую очередь, речь идет о его функции *возвращения к истокам*, к тем изначальным временам, когда произошел творческий акт создания мира и всего в нем сущего трансцендентными силами. Следование некоей парадигме из поколения в поколение во время ритуальных действий, причастных к важнейшим событиям, во время которых воспроизводились мифы о происхождении мира, служило средством символического соприкосновения с божественными силами. Эти ритуалы были призваны восстановить, обновить космический порядок и направлены на вечное возвращение к началам мироздания в циклическом потоке времени.

В исследованиях культуролога М. Элиаде основополагающей является идея *возвращения к истокам* в древних и традиционных обществах. «Космогония есть модель для подражания в любой области: не только потому, что Космос является идеальным архетипом одновременно для всех творческих ситуаций и для любого творчества, но также потому, что Космос — это божественное творение; он освящен в самой своей структуре. В расширительном смысле все, что есть совершенного, наполненного, гармоничного, плодоносного, одним словом; «космизированного», все, что похоже на Космос, развитие — все священо. Делать что-либо, творить, конструировать, созидать, организовывать, придавать форму, воплощать, формировать – все это значит осуществлять что-нибудь в реальности, давать жизнь чему-то и, в конечном счете, сделать это «что-то» подобно самому гармоничному организму — Космосу» [3, с. 42].

Таким образом, ключевым является содержание понятия познания истоков в древних и этнографических культурах. «Для древнего человека, — отмечал К. Г. Юнг, — мифология его народа была не только убедительной, т. е. обладающей смыслом, но и объясняющей, т. е. придающей смысл всему остальному» [4, с. 9.]. Мифы лежали в основе традиций социальной жизни, формировали ее во всех сферах. «Заложить основы, дать почву — в этом заключается суть мифологии, которая отвечает не на вопрос „почему?“ , а на вопрос „откуда?“» — писал К. Г. Юнг [4, с. 11].

В первую очередь, это относилось к религии, ритуалам, искусству, знаниям в широком смысле. Мифы также служили моделью поведения в социальной жизни: зачатию, рождению, правилам кормления, брачным отношениям, трудовым навыкам, возрастным изменениям, переходным обрядам. Знание мифов о сотворении мира, людей и всех вещей, созданных в первовремена сверхъестественными существами, вносило в социум мощную энергию

первотворения, и этот перенос на земную человеческую жизнь придавал ей смысл через традицию незыблемости принципов миротворения. «Космогония представляет собой образцовую модель для любой ситуации творения, — отмечал М. Элиаде, — все, что человек делает, повторяет в каком-то смысле «деяние» как таковое, архетипический жест бога-творца: сотворение мира» [3, с. 41]. Миф не просто воспроизводится во время ритуальных действий, он переживается. Он дает человеку возможность «познать „происхождение вещей“, что позволяет овладеть ими и манипулировать по своей воле; речь идет не о „внешнем“, „абстрактном“ познании, но о познании, которое „переживается“ ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием)» [3, с. 28].

Эти высказывания М. Элиаде основаны на исследованиях разных традиционных культур, находящихся на ранних уровнях развития сознания. Для древнего Египта реконструировать мифологические мотивы возможно не ранее неолита, сложения оседлого образа жизни и развития производящих форм хозяйства — земледелия и скотоводства. Этот период додинастического Египта, V–IV тыс. до н. э., непосредственно предшествующий созданию Раннего царства, неизмеримо короче существования многочисленных археологических культур охотников и собирателей, в которых, безусловно, существовали представления о возникновении мироздания. Однако фрагментарность археологических данных этих культур не позволяет рассматривать духовную сферу жизни их носителей, образно-символический язык мифологического сознания. Вместе с тем обилие материальных источников неолитической поры, архаического времени, когда население Египта пришло к оседлой жизни, дают возможность обнаружить целый ряд символических образов предков и богов, мифологические представления, отраженные в ритуальной практике. Это те истоки, которые раскрывает религиозная литература письменного периода, образы сверхъестественных сил, сотворивших мироздание; в качестве архаизмов они обнаруживаются в космологических представлениях в исторической перспективе древнеегипетской культуры.

Открывший бессознательное в целостной психике человека К. Г. Юнг отмечал, что без истории нет психологии, а это предполагает встречное утверждение: без психологии нет истории. Уже не раз случалось находить на страницах исторических исследований утверждение о том, что история есть наука о развитии сознания. С психологической точки зрения, высказанной К. Г. Юнгом, становлению сознания мы обязаны символу, который постепенно формировался с глубокой древности рода человеческого. Основу символа составляет архетип, представляющий собой фундамент универсальной структуры психики на протяжении всей истории человечества. «Символ есть образ архетипа, то, что позволяет бессознательному архетипу превратиться в образ, проявить себя» [5, с. 130]. В контексте юнгианского понимания либидо как психической энергии архетип-символ служит посредником, «благодаря которому человек оказывается принадлежащим не только к физическому миру, но также и к миру символического созидания. Символ становится медиатором, поскольку проясняет бессознательное либидо через сознательный смысл. Таким образом, существует индивидуальное сверхсознательное, которое является областью символа» [6, с. 494–495].

К. Г. Юнг подчеркивал, что символ — это образование, имеющее в высшей степени сложную природу, поскольку «он складывается из данных, поставляемых всеми психическими функциями. Вследствие этого природа его ни рациональна, ни иррациональна... Богатство предчувствием и чреватость значением, присущие символу, одинаково говорят как

мышлению, так и чувству, а его особенная образность, приняв чувственную форму, возбуждает как ощущение, так и интуицию» [6, с. 494–495]. Речь, таким образом, идет о трансцендентной функции, соединяющей противоположности, – сознание и бессознательное через объединяющий их символ как посредник между проявленным и скрытым. Символ выступает как «наилучшее — из всех возможных — выражение какого-то сложного факта, еще не до конца, воспринятого сознанием» [7, с. 91].

Символ – это название или образ, кроме общеупотребительного он обладает особым дополнительным значением чего-то неизвестного, неопределенного. Это высказывание К. Г. Юнг иллюстрирует примерами из древних культур, где господствовало мифологическое сознание. В структуре психики бессознательное рождало символические образы, фигуративные, растительные геометрические и пр., смысл которых был понятен носителям древних культур, как и он понятен и адептам современных религий, а познается религиоведами, равно и реконструируется исследователями древних культур. «Следовательно, — продолжает К. Г. Юнг, — символическим является такое слово или образ, значение которого выходит за рамки прямого и не поддается точному определению или объяснению» [8, с. 15–17]. Осмысление бессознательных архетипов, в культурах с доминирующим мифопоэтическим сознанием, изъясняется на образно-символическом языке.

Экскурс в понятие символа в юнгианском учении о коллективном бессознательном при исследовании образно-символического языка в древнеегипетских религиозно-мифологических представлениях додинастического времени, как представляется, необходимо завершить цитатой из К. Г. Юнга о живом символе. Ведь, как отмечал К. Г. Юнг о коллективных религиозных образах — это коллективные представления, идущие от первобытных сил и творческих фантазий, спонтанных по природе [9, с. 237]. И предназначение религиозных символов состоит в том, чтобы придать смысл человеческой жизни [9, с. 276]. Только живой, жизненный символ переживается, объединяя рациональные и иррациональные психические функции. «Жизненный символ, — писал К. Г. Юнг, — оформляет некий существенный, бессознательный фрагмент, и чем более распространен этот фрагмент, тем шире и воздействие символа, ибо он затрагивает в каждом родственную струну. Поскольку символ, с одной стороны, есть наилучшее и для данной эпохи непревзойденное выражение чего-то еще неизвестного, то он должен возникать из самого дифференцированного и самого сложного явления в духовной атмосфере данного времени. Но так как, с другой стороны, живой символ должен заключать в себе то, что родственно весьма широкой группе людей, для того чтобы вообще мог воздействовать на нее, то он должен и схватывать именно то, что может быть общим для большой группы людей. Таковым никогда не может быть самое высокодифференцированное, предельно достижимое, ибо последнее доступно и понятно лишь меньшинству; напротив, оно должно быть столь примитивно, чтобы его вездесущность не подлежала никакому сомнению. Лишь тогда, когда символ схватывает это и доводит до возможно совершенного выражения, он обретает всеобщее действие. В этом и заключается мощное и вместе с тем спасительное действие живого социального символа» [6, с. 493].

В контексте семиотики Ю. М. Лотман отмечал, что символ имеет глубоко архаическую природу и восходит к дописьменной эпохе, «когда определенные знаки представляли собой мнемонические программы текстов и сюжетов, сохранившихся в устной памяти коллектива...». Архаический символ, представляя законченный текст, может не включаться в какой-либо синтагматический ряд, а если и включается в него, то сохраняет при этом смысловую и структурную самостоятельность. Оно легко вычленяется из семиотического

окружения и также легко входит в новое текстовое окружение. С этим связана его существенная черта: символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения. Что же означает понятие символа? «Наиболее привычное представление о символе связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания» [1, с. 241]. Мнемоническое свойство символа в свернутом виде содержит важную информацию, некий текст, в мифологическом целостном сознании древних культур, отраженные в ритуалах, в которых его участники играли роли богов, т. о. имитируя кого-то другого и становясь, таким образом, существами архетипическими, парадигматическими, повторяющими действия мифологических персонажей [10, с. 55–57]. Таким образом, символ становился текстом, будь то образ и мотив, воплощенный на ритуальном предмете, или целая композиция, включающая множество персонажей.

В древнеегипетской культуре существовали различные кодовые символические языки, — телесность, танцы, жесты, песнопения, изображения и пр. Разумеется, существовала и речь, о которой в дописьменный период нам ничего не известно. Однако мифологическое сознание разделяло мир каждодневный и священный. В первом случае это язык профанный (каждодневный, случайный, хаотический), а во втором — сакральный, связанный с мифологическими представлениями, которым следует земная жизнь общества. Она регламентировалась правилами, передаваемыми в устной форме, но в определенные периоды — ритуалами (в том числе, календарными, сезонными), устанавливающими правила, возрождающие постаревший мир. Ритуал (как делание) напоминал об акте творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом. Его повторяемость, цикличность соответствовали пространственно-временному годовому циклу, включая в себя и человека. Воспроизведение «актуализировало самую структуру бытия придавая ей в целом и ее отдельным частям необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковость этой структуры, и служило гарантией безопасности и процветания коллектива» [11, с. 15]. Ритуал составлял центр жизни и деятельности дописьменного, архаического и значительно более поздних, письменных этапов развития культуры. Ритуал обладал психологической силой, снимая напряжение, приводя к положительным эмоциям, вызывая радость, удовлетворение, чувство полноты жизни, поскольку космос сохранен, а основные ценности, переданные мифопоэтическим мышлением в форме космологических мифов, восстановлены. «Только в ритуале достигается переживание целостности бытия, и целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага», — писал В. Н. Топоров [11, с. 17].

В контексте семиотики ритуал является символическим текстом, хранящимся в памяти культуры как основа ее существования, что имеет архетипический характер. Ритуал погружал носителей, в частности, дописьменного Египта в пространство-время изначального акта творения, приобщая их к священному началу, истокам космоса. Только в ритуале, — писал В. И. Топоров, — достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наиболее интенсивного переживания сущего, жизненной полноты, собственной укорененности в данном универсуме; только в условиях архаического праздника удастся наиболее эффективным образом снять нервное напряжение, как отдельному члену коллектива, так и всему коллективу в целом» [12, с.212].

В. И. Топоров установил неразрывную связь мифа и изобразительного искусства, разделяя мифопоэтическую эпоху на несколько этапов, начиная от палеолита с «графическим» символизмом, до сложения древнейших цивилизаций. Эпоха производящих форм хозяйства формировала новые типы познания и возникновение иных изобразительных памятников. Этот мифопоэтический фонд изобразительного искусства исключительно велик, как и его значение. «Более того, иногда именно изобразительное искусство является единственным или во всяком случае самым авторитетным источником информации» [12, с. 242]. Изобразительные источники являются не только одной из форм мифопоэтического сознания, мифология сама по себе, но и источником информации об этом сознании, о мифологии [12, с. 231].

Символика в материальных и изобразительных памятниках додинастического Египта

В дописьменном Египте основными источниками о социокультурной и политической жизни служат изобразительные памятники и археологические объекты. Обращаясь к «набору» предметов культуры Бадари и Нагада I–III, мы обнаружим различные образы, воплощенные на статуэтках, палетках, гребнях и других изделиях мелкой пластики. Женские изображения (Рисунок 1) представлены в различных иконографических версиях, от первобытных «венер» до изящных антропоморфных статуэток с элементами животных, — коровы, птицы, змеи, а также выполненных в условной манере, напоминающих морду коровы (Герзейская палетка) [13, рис. 1–3, 5].

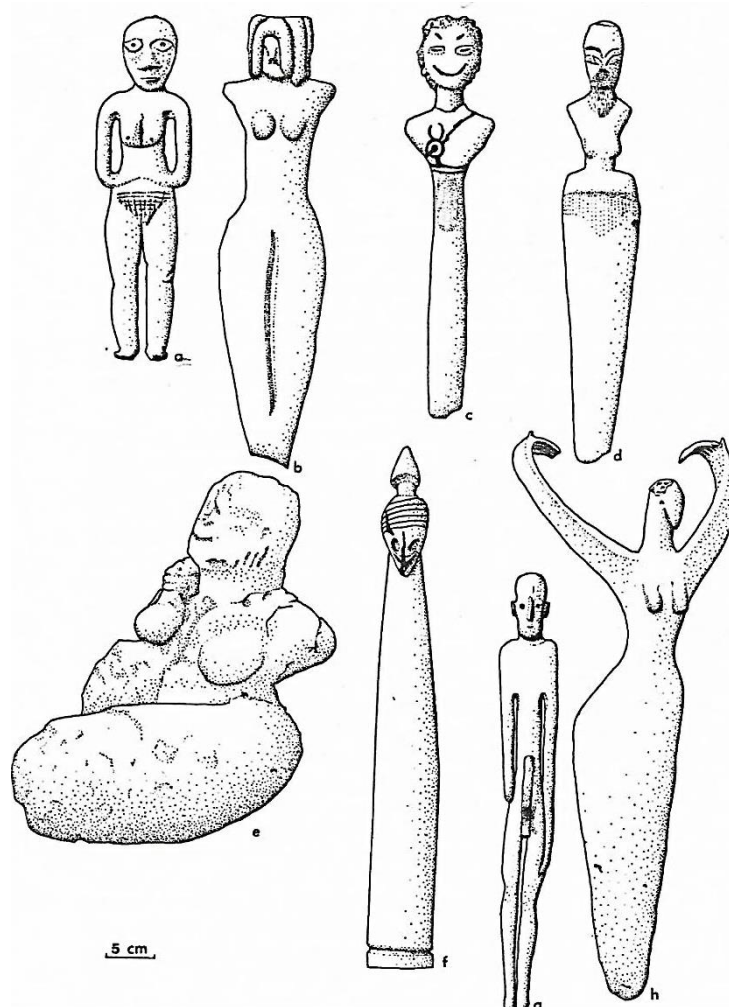


Рисунок 1. Женские образы культуры Бадари и Нагада

Этот образ Великой Матери передавался и в метафорических формах, – женского тела с элементами животных (рогами коровы и пр.), сосуда, водной стихии, могилы, но также и небесной символики, указывающей на разные ее аспекты: беременности, рождения, кормления, защиты, а также небесно-астральной, хтонического характера безымянной богини, прообразом богинь-матерей египетского пантеона: небесной Нут, Исида, Хатхор. Мужские персонажи, как и многие женские антропоморфные воплощения, представлены значительно удлиненными, с сильно преувеличенными треугольными подбородками (или бородами), а также пенисами [13, с. 128, Рисунки 1, 2] (Рисунки 1, 2).

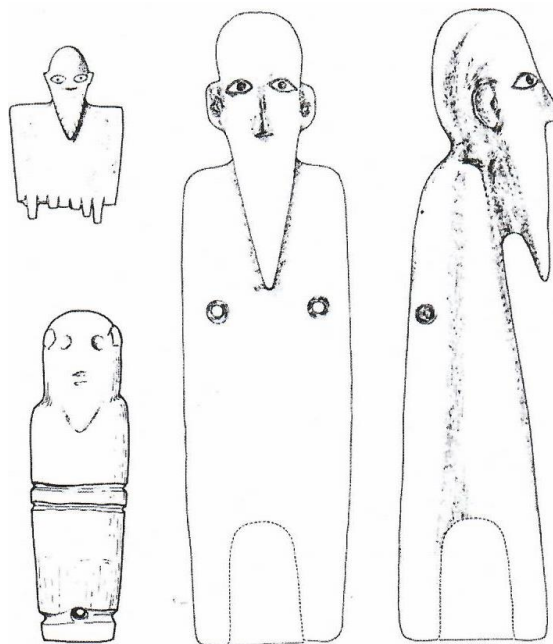


Рисунок 2. Мужские образы с бородой

Вслед за М. Бахтиным уместно назвать эти образы космическими, а этот стиль гротескным реализмом (гротескной архаикой): «Дается, в сущности, картина разъятого тела, не только отдельные части эти изображены в грандиозных размерах: живот, горбы, носы, очень длинные ноги, огромные уши, фаллы, тестикулы... Образы гигантов были тесно связаны с гротескной концепцией тела» [14, с. 355].

Большинство предметов мелкой пластики происходит из могил, хотя в амратский период (Нагада I) уже сооружались поселения, обнесенные стенами, сложенными из сырцового кирпича (например, в Нагаде, в т. н. «южном городе» (раскопки Ф. Питри подтвердились исследованиями итальянской экспедиции много лет спустя) [15, с. 127–129]. А в погребениях из Эль-Амра и Герзее найдены глиняные модели домов [15, рис. 1–2].

Среди предметов погребального инвентаря культуры Нагада I находились туалетные палетки из граувакки, а также причастные к ритуалу окрашивания глаз «малахитовой зеленью» кусочки малахита и камешки. Туалетные палетки культуры Нагада I имели форму прямоугольников и животных, изображенных сверху или сбоку. На фазе Нагада II палетки чаще всего имели треугольную и ромбовидную форму с изображениями пары скульптурных головок системе зеркальной симметрии. Этот принцип стал основным для церемониальных палеток культуры Нагада III и раннединастического времени, на которых изображались другие животные — пара шакалов, быков и голов богини Хатхор в виде коровы с антропоморфными чертами (палетка царя Нармера). Достаточно указать на эти примеры,

чтобы обнаружить новое осмысление художественных приемов в контексте интерпретации многофигурных композиций с сочетанием осевой и центрической структурой композиций изобразительных текстов на одних и тех же церемониальных палетках. На них представлены мотивы и образы, характерные для додинастического и раннединастического времени. Эти мотивы связаны со сражениями, охотой, преследованием копытных животных хищниками, а также их смешением. Символика этих образов и мотивов в сочетании со структурой композиций указывает на важнейшие представления о картине мира, осмысленной как символические космограммы, что свидетельствует об их сакральном характере (Рисунок 3). Такое построение изобразительных текстов отражает биполярность мифологического мышления [16].

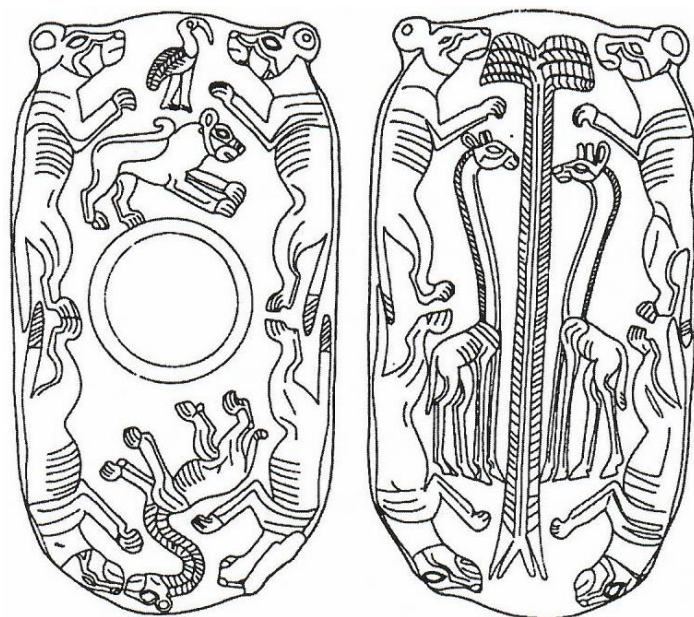


Рисунок 3. Церемониальная палетка «четырёх шакалов»

Тысячелетний опыт и наблюдение за природными и социальными явлениями сфокусировал мифологическое мышление на выявление противоположных чувственных образов при восприятии окружающего мира. Эти фундаментальные бинарные оппозиции: пространственные (верх-низ, юг-север, восток-запад), временные (день-ночь), социокультурные (мужское-женское, жизнь-смерть) и пр. создавали многоуровневые символические конструкции, семантические цепочки, порожденные мифологическим сознанием представления о мироустройстве и месте в нем человека. Первостепенной важности оппозиция хаос-космос наделялась особой значимостью, поскольку космос, упорядоченный мир представлял собой максимальную сакральную ценность, истоки которой восходили к первовременам сотворения мира предками и богами, передавшими знания и жизненные навыки последующим поколениям людей. Поэтому на первый план в коллективном сознании выступали обычаи, опыт, регламентирующие и упорядочивающие жизнедеятельность коллектива с помощью астрального календаря и ритуала [1, с. 36–368].

В погребениях культуры Нагада I–II находились сосуды различных типов. В данном контексте наибольший интерес представляют расписные сосуды типа С, характерные для Нагада I. Они окрашены красной краской, по которой нанесены белые геометрические и растительные орнаменты, а также сцены с участием антропоморфных образов в мотивах

борьбы, ловли речных обитателей, изображений лодок. На некоторых открытых сосудах скульптурки бегемотов шествуют один за другим по горлышку сосуда (Рисунок 4).

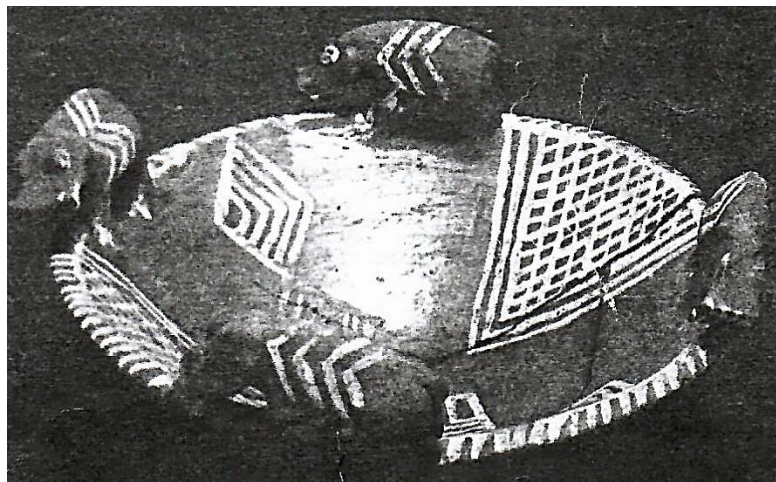


Рисунок 4. Расписной сосуд типа С

На фазе культуры Нагада II Расписные сосуды типа D изготавливали из мергелистой глины желто-розового цвета, а орнамент и целые изобразительные тексты окрашены в красно-коричневый цвет. Среди них выделяется серия сосудов со сценами плавания лодок, на которых установлены по паре святилищ из легких материалов. Это многофигурные композиции [15, с. 129, табл. VI, 1–4], изображенные на водном пространстве. По воде «расхаживают» травоядные животные, изображена пышная растительность и символические знаки S и Z. На лодках «танцуют» большеголовые женские фигурки с дуговидно изогнутыми и воздетыми над головами руками, сохраняя, таким образом, связь с образом коровы, — ее рогами. На некоторых сосудах среди фигурок выделяется одна, более крупная. Она-то и запечатлена в сцене иерогамии: гендерная пара стоит под балдахином над святилищем [13, с. 97–98, рис. 1–2] (Рисунок 5). Символика подобных сосудов отражала представления о плодородии и плодovitости, с которыми связана богиня — Великая Мать.

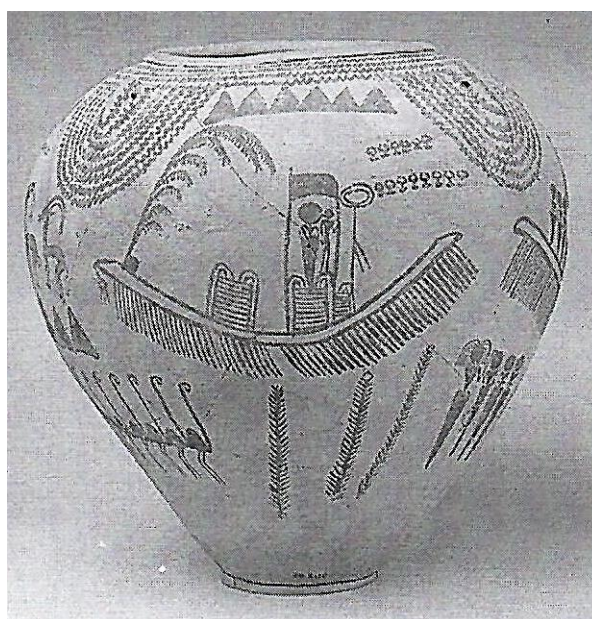


Рисунок 5. Расписной сосуд типа D

Самая ранняя плоскостная многофигурная композиция нанесена на фрагмент холста из погребения в Гебелейне, датированного временем Нагада IC–IIA (Рисунок 6). На одной из серповидных лодок представлено легкое сооружение — часовня или святилище, перед которым сидит персонаж, тело которого обернуто тканью, как на царском празднике *sd* [18, p. 36–37, fig. 23].

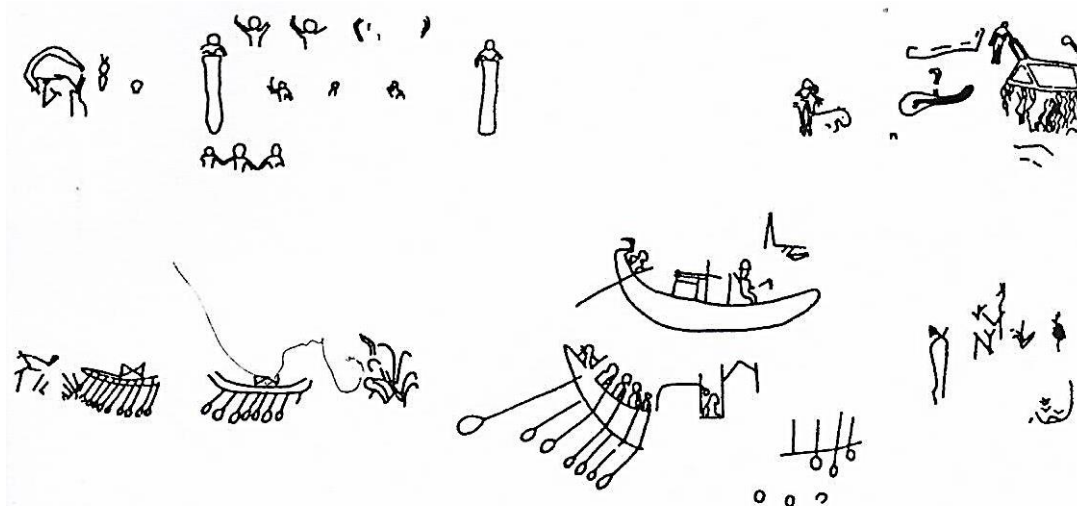


Рисунок 6. Холст с рисунком из Гебелейна

Помимо процессии лодок на холсте изображена сцена охоты и женские фигурки, некоторые из них с поднятыми руками. Это воплощение имеет некоторое сходство с уникальным для додинастического времени полиохромным панно длиной около 5 м из элитной гробницы 100, принадлежавшей региональному царю Иераконполя, датированной фазой Нагада IC, раскопанной Ф. В. Грином в 1888–1889 гг. [19, p. 20–26; 20, p. 132–133] (Рисунок 7). На нем изображены процессия серповидных лодок в два ряда, на каждой из которых установлены по паре тростниковых святилищ. Эта процессия, движущаяся налево, структурирует все пространство панно. Общий смысл композиции заключен не только в изображениях лодок с персонажами, но и в сценах, их окружающих, запечатленных непосредственно на воде, что подчеркивает символичность композиции [17].

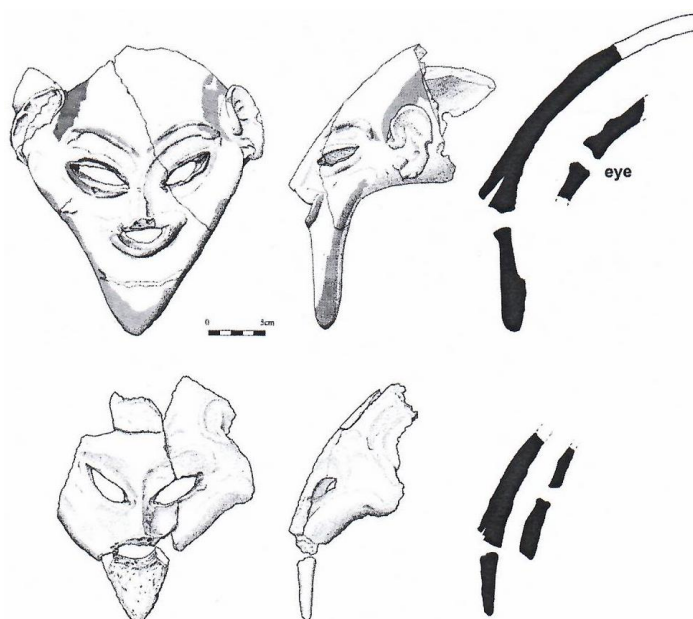


Рисунок 7. Панно из гробницы 100 в Иераконполе

Как и на сосудах типа D, здесь изображены «танцующие» женские фигурки. Вокруг лодок, на воде представлены разные сцены: ловли животных, сражений на палках нескольких пар мужчин, охоты, пленения врагов, танцы женских персонажей, игры музыкантов на разных инструментах, — словом, сцен, характерных для изобразительного искусства культуры Нагада II–III, сопровождающих основной мотив. Среди них выделяется мужская фигура, фланкированная стоящими на задних лапах львов. Этот мотив известен по нескольким додинастическим и раннединастическим изображениям.

На одной лодке в верхнем ярусе, в святилище изображена фигура вождя или додинастического регионального царя бегущим, т. е. во время царского праздника *sd*. В нижнем ряду на черной лодке везут тело умершего социального лидера. Объединение в одном изобразительном тексте двух ключевых событий: прижизненной легитимации вождя-царя в его статусе и перехода в иной статус после смерти, что символизирует его духовное возрождение, отражая представления о цикличности мифологического времени.

Все приведенные предметы изобразительного искусства являлись ритуальными. В первую очередь это относится к тем из них, которые найдены *in situ*, в археологических комплексах, в могилах некрополей и святилищах или религиозных центрах, где проводились ритуалы.

Самым известным додинастическим культово-ритуальным центром является объект 29А в «додинастическом городе» Иераконполя, обнаруженный на рубеже XIX–XX веков. Его первооткрыватели Дж. Квибелл и Ф. В. Грин в 1897 г., исследуя культурный слой раннединастического времени [19, р. 2–4, tabl. LXXII], отмечали многослойность этого археологического памятника. Ядром его являлась овальная в плане платформа высотой 2,5 см, выложенная из рядов каменных блоков, окруженная руинами строений. Спустя почти столетие, на этом памятнике начала полевые работы американская экспедиция под руководством М. А. Хоффмана, который подтвердил выводы первопроходцев о том, что он был посвящен богу Хору. М. А. Хоффман реконструировал сооружения, находившиеся на открытом дворе [21, fig. 11a, b]. Еще при первых раскопках здесь, были обнаружены два депозита с артефактами I династии. В Главном тайнике, расположенном между стенами постройки Древнего царства, были найдены церемониальные булавы царя Скорпиона и Нармера, палетка Нармера и множество других ритуальных предметов.

Дальнейшее изучение этого памятника выявило наиболее ранние этапы существования святилища, относящиеся к нескольким фазам культуры Нагада. Начало функционирования культово-ритуального центра восходило к фазе Нагада II В, но основная активность его приходилась на время Нагада С [21, р. 23–24]. При дальнейших раскопках культово-ритуального центра к северу и востоку от исследованной его части были обнаружены новые его участки, на которых находились деревянные строения различных размеров с оградками [22]. Эти постройки и предметы, в них найденные, указывают на разные даты, от Нагада I до Нагада IIС–D – IIIА.

В последние десятилетия интерпретация хода исторического развития Иераконполя (а также Нагады и Абидоса) изменилась. Начало социально-политического стадии, ведущей к становлению протогосударства, отступила почти на 200 лет, о чем свидетельствует обнаружение элитного некрополя НК6, расположенного к западу от «додинастического города», самые ранние гробничные комплексы которого датированы ранними фазами культуры Нагада, а наиболее поздние, разрушившие их, относились к фазе Нагада III. Тем не менее, исследователям удалось классифицировать и датировать находки из ранних слоев.

Ранние элитные гробницы были окружены двумя кольцами погребений: людей – по внутреннему кругу и животных (диких и домашних) – по внешнему. Кроме того, эти комплексы включали в себя постройки, связанные с заупокойным культом. Каждый элемент комплекса, как и он в целом, был обнесен оградкой. Самыми крупными были смежные элитные гробницы 16 и 23. Оба погребальные комплекса, как и другие в этом некрополе, датированы рубежом культуры Нагада I; N 16 — Нагада IC–IIA (3650 г. до н. э.) и N 23 (Нагада IIА–В) [23, р. 26, 38–40; 24, р. 13, 22, fig. 3]. В обеих гробницах и деревянных постройках найдено большое количество изделий, свидетельствующих о высоком социальном статусе умерших. В могиле 16, кроме 117 сосудов найдены чаша с изображением самого раннего воплощения богини Бат или Хатхор в виде головы коровы, халцедоновые и золотые бусы, выемчатые стрелы, а также две самые ранние погребальные маски из глины и множество фрагментов, частично склеенных [25, рис. 1–2] (Рисунок 8).



С. Мещеряков

Рисунок 8. Маски из гробницы 16 некрополя НК6

Погребальный комплекс 23 датирован фазой культуры Нагада IIА–В. Самое крупное строение с 24 деревянными колоннами (предтеча гипостильного зала), установленными по 4 в каждом ряду, достигало в длину 15 м при ширине 10,5 м [23, fig. 4, 14]. В юго-восточном его углу находилось скопление различных предметов: жезл из слоновой кости с шествием скульптурок бегемотов, статуэтки бегемотов и травоядных животных, наконечники стрел с выемчатым основанием и статуэтка сокола из малахита (Рисунок 9), символизировавшего почитавшегося в Иераконполе бога Хора уже с ранней фазы культуры Нагада [23, р. 41-42, figs. 4, 15–18]. Все изделия отличаются высоким качеством изготовления.

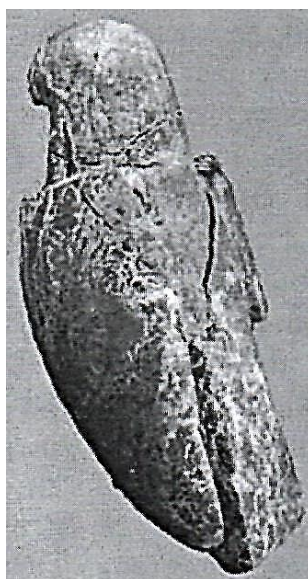


Рисунок 9. Фигурка сокола из погребального комплекса 23 некрополя НК6

Элитные погребения додинастического времени известны в Абидосе (Умм эль-Кааб), большом некрополе У, где хоронили в течение всего периода культуры Нагада, от фазы I до III (3700–3050 гг. до н. э.). Элитные гробницы, датированные протодинастическим временем (Нагада III) расположены в южной части некрополя. В них были похоронены додинастические правители. К ним относилась не самая большая, но самая богатая гробница U-j [26, p. 127–128]. Однако среди ранних могил не было элитных. Они представляли собой небольшие круглые и овальные ямы.

В Нагаде также найдены богатые гробницы. Причем они, как в Иераконполе, находились в небольших элитных [27] некрополях (*T*, *B* и *G*). Даже в тех случаях, когда могилы оказывались нарушенными еще в древности, в них все же сохранились отдельные предметы. К их числу принадлежали бусы из золота, лапис-лазурита и других ценных материалов, указывающих на высокое социально-имущественное положение умерших. Как свидетельствуют многочисленные данные традиционных африканских культур, бусы входили в набор предметов, отличающих высокий социальный статус, которым были наделены члены правящего аристократического рода. М. А. Хоффман писал, что некрополь *T*, содержащий богатые погребения, был предназначен для социально-имущественной элиты, обладавшей реальной властью в Нагаде в период, предшествовавший созданию династий египетских царей (3300–3100 гг. до н. э.) [20], т. е. в протодинастический период (Нагада III). Иначе видит проблему социально-имущественного расслоения в Нагаде У. Дэвис, внесшая существенные уточнения и коррективы после изучения материалов полевых дневников Ф. Питри относительно некрополя *T* в Нагаде. Так, если до сих пор считалось, что некрополь *T* был основан в позднединастический период, то обнаруженные У. Дэвис данные позволили ей говорить о том, что в этом некрополе хоронили уже на переходной, амратско-герзейской фазе культуры Нагада (о.д.41-43). Более поздние погребения были датированы ею фазами Нагада Пс/d (о. д. 52–59) и Нагада III (о. д. 63-65 и 71–80) [28, p. 17, 22–24].

Весьма существенным является высказывание У. Дэвис о том, что на каждой фазе существования некрополя выделяются особенно богатые погребения. Вместе с тем У. Дэвис полагает, что некрополь *T* вовсе не предназначался для верхних слоев общества, поскольку богатые находками погребения встречаются и в большом некрополе Нагады. По мнению автора, в малом некрополе *T* хоронили то же население, что и на кладбище близ «южного города», тем не менее, каким-то специальным статусом похороненные в некрополе *T* все же обладали. Только семантический анализ и сопоставления с материалами из Иераконполя, считает автор, где также обнаружены небольшие некрополи, могут осветить вопрос о степени социальной дифференциации додинастического общества [28, p. 26–27].

На основании анализа артефактов из Нагады Дж. Кастилос пришел к выводу о том, что существенные социальные изменения начали происходить в период Нагада I [29, p. 255–259], что подтверждают факты из элитного некрополя НК6 в Иераконполе.

Разумеется, процессы социально-имущественной дифференциации происходили не только в Иераконполе, но и в других локальных территориях Южного Египта. Однако лишь там был возведен самый ранний церемониально-ритуальный центр в Египте, посвященный богу Хору, земным воплощением которого считался царь. В статусе религиозно-политического центра Иераконполь оставался на протяжении всего додинастического периода, даже при первых династиях, когда политическим центром стал Абидос, где хоронили царей I–II династий, он оставался святыней, как, и в фараоновское время.

В Иераконполе подобная социокультурная структура прослеживается, начиная с рубежа культуры Нагады I–II во главе с социальным лидером, – вождем или региональным царем, который являлся главной персоной ритуалов, поскольку он «был участником космологического действия, а не исторического процесса; его роль в обществе определялась космологическими функциями, сходных с функцией других сакральных представителей „центра мира“ — как ипостасных, так и не-ипостасных. Отсюда вера в божественность царя, в то, что он носитель идеи порядка, закона, справедливости, подобно солнцу, с которым связываются те же представления в сфере природных явлений. В изобразительном искусстве культуры Нагада региональный царь воплощался в различных символических образах причастных к представлениям о космическом порядке, в том числе лодки, которая символизирует силу и могущество царя» [12, с. 484; 30, р. 1071–1072, fig. 2, 8], объединившим социум, а в мифологическом контексте одержавшим победу космического порядка над хаосом [31, р. 174–180]. В ритуальной сцене гробницы 100 метафорическим образом царя является «повелителе зверей» (см. выше), где он фланкирован львами, как символами царской власти. В Раннем царстве представлены развернутые изобразительные тексты, в которых царь играет главную роль, символически переданную сложными многофигурными текстами (например, церемониальная булава царя Скорпиона и Нармера). Основные функции царя связаны с его ролью объединителя, защитника общества, успешного воина, строителя храмов, посвященных богам, к которым он причастен по своему божественному происхождению.

В представлениях о модели мира социальный лидер неотделим от высших космологических ценностей. В изобразительных текстах он непосредственно (или по смыслу) занимает центральную позицию, вокруг которого сконцентрированы периферийные образы, в размере значительно уступающие ему. Гробницы вождей-царей из некрополя НК6 помещены в центре, вокруг которого по кругу размещены погребения людей и животных. Каждый погребальный комплекс символизирует центр окультуренного пространства, как и каждое святилище или храм, поскольку они восходят к мифическому акту творения мира и отождествляются с его центром, из которого этот мир возник в первовремена. Таковым смыслом наделен центральный холм культово-ритуального центра в Иераконполе. Его прообразом служил мифический холм, поднявшийся из вод, как о том сообщают Тексты Пирамид, в которых приветствуется солнечный бог, который поднялся в имени его холм (ТП § 1587a-d). Символика центризма стала базовой во всех сферах древнеегипетской культуры, от духовной до социально-политической, отражая ее сущность в материальных источниках, начиная с додинастического времени.

Мифологические представления и образно-символический язык додинастического периода сопутствовали динамике исторического развития Египта в одну из важнейших эпох — додинастики. Это был период социально-политических трансформаций, перехода от системы вождеств к первому государственному образованию, монархии с единым правителем, по отношению к которому все население страны, независимо от социального положения, считались его подданными. Подобная социальная структура была тождественной божественной, возглавляемой солярным богом-творцом. Две части Египта: долина и дельта Нила навсегда наложили отпечаток двойственности на целостность, всю страну. Это отразилось на многих аспектах, в том числе на стилистике мифотворчества. Наряду с тождеством между божествами пантеона, мифологическая мысль раскрыла полярность не только между противоборствующими богами, но и ими самими, обладавшими как позитивными, так и негативными сторонами этих архетипических образов. Однако эти

качества прослеживаются не раньше перехода к Раннему царству, когда складывались религиозные представления, позднее запечатленные в космогонических мифах. Но их истоки уходят в додинастический период, раскрывая врата будущему мифотворчеству, позволяя более основательно интерпретировать изначальные символические образы.

Список литературы

1. Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры // Экология и жизнь. 2002. №6. С. 10-12.
2. Ассман Ян. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. 363 с.
3. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2010.
4. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Москва-Минск, 2005.
5. Дешарне Б., Нефонтен Л. Символ. М., 2007.
6. Юнг К. Г. Психологические типы. Минск, 2003.
7. Юнг К. Г. Трансцендентная функция // Структура и динамика психического. М., 2008.
8. Юнг К. Г. Человек и его символы. М., 1998.
9. Юнг К. Г. Символическая жизнь. М., 2010.
10. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
11. Топоров В. И. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
12. Топоров В. Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий, Т. 1. М., 2014.
13. Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры // Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 363-370.
14. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневекового ренессанса. М., 1965.
15. Шеркова Т. А. Рождение Ока Хора: Египет на пути к раннему государству. М., 2004.
16. Шеркова Т. А. Додинастический и раннединастический Египет в контексте биполярности мифологического сознания // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Исторические науки. 2018. №4. С. 70-81.
17. Шеркова Т. А. Хаос и космос: анализ панно из гробницы 100 в Иераконполе в контексте археологических и иконографических исследований // Египет и сопредельные страны. 2019. №3.
18. Adams B., Ciałowicz K. M., Protodynastic Egypt. Oxford, 1997.
19. Quibell J. E., Green F. W., Hierakonpolis, II. London, 1902.
20. Hoffman M. A. Egypt before the pharaohs. London., 1991.
21. Friedman R. The ceremonial centre at Hierakonpolis. Locality HK29A // Aspects of Early Egypt. London, 1996.
22. Hikade Th. Origins of monumental architecture: recent excavations at Hierakonpolis HK29B and HK25 // Egypt at its origins. The Third International Colloquium on Predynastic and Early dynastic Egypt. The British museum, London 27th July - 1st August 2008, 2011.
23. Friedman R. Hierakonpolis // Before the pyramids: the Origins of Egyptian civilization (Chicago, 2011).
24. Friedman R. The Cemeteries of Hierakonpolis // Archeo-Nil. N. 18-mars, 2008.
25. Шеркова Т. А. Маски в додинастическом Египте // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Исторические науки. 2020. №3. С. 49-63.

26. Dreyer G. Tomb Uj: A royal burial of Dynasty 0 at Abydos // *Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization*. 2011. P. 127-136.
27. Petrie W. M. F., Quibell J. E. Naqada and Ballas: 1895. B. Quaritch, 1896.
28. Davis W. Cemetery T at Nagada // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo*. 1983. V. 39. P. 17-28.
29. Castillos J. J. Evidence for the appearance of social stratification in Predynastic Egypt. *na*, 1995.
30. Hendrickx S., Darnell J. C., Gatto M. C. The earliest representations of royal power in Egypt: the rock drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan) // *Antiquity*. 2012. V. 86. №334. P. 1068-1083. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00048250>
31. Vanhulle D. Boat symbolism in predynastic and early dynastic Egypt: An ethno-archaeological approach // *Journal of ancient Egyptian interconnections*. 2018. V. 17. P. 173-187.

References:

1. Lotman, Yu. M. (2002). Al'ternativnyi variant: bespis'mennaya kul'tura ili kul'tura do kul'tury. *Ekologiya i zhizn'*, (6), 10-12. (in Russian).
2. Assman, Yan. (2004). Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti. Moscow. (in Russian).
3. Eliade, M. (2010). *Aspekty mifa*. Moscow. (in Russian).
4. Yung, K. G. (2005). *Dusha i mif. Shest' arkhetipov*. Moscow. (in Russian).
5. Desharne, B., & Nefonten, L. (2007). *Simvol*. Moscow. (in Russian).
6. Yung, K. G. (2003). *Psikhologicheskie tipy*. Minsk.
7. Yung, K. G. (2008). *Transtsendentnaya funktsiya*. In *Struktura i dinamika psikhicheskogo*, Moscow. (in Russian).
8. Yung, K. G. (1998). *Chelovek i ego simvoly*. Moscow. (in Russian).
9. Yung, K.G. (2010). *Simvolicheskaya zhizn'*. Moscow. (in Russian).
10. Eliade, M. (1987). *Kosmos i istoriya*. Moscow. (in Russian).
11. Toporov, V. I. (1988). O rituale. Vvedenie v problematiku. *Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh*, Moscow. (in Russian).
12. Toporov, V. N. (2014). *Mifologiya. Stat'i dlya mifologicheskikh entsiklopedii*, Moscow. (in Russian).
13. Lotman, Yu. M. (2000) Al'ternativnyi variant: bespis'mennaya kul'tura ili kul'tura do kul'tury. *Semiosfera, St. Petersburg, Iskusstvo-SPB*, 363-370. (in Russian).
14. Bahtin M. (1975). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovogo renessansa*. Moscow. (in Russian).
15. Sherkova, T. A. (2004). *Rozdenie Oka Xora. Egipet na puti k rannemu gosudarstvu*. Moscow. (in Russian).
16. Sherkova, T. A. (2018). *Dodinasticheskii i rannedinasticheskii Egipet v kontekste bipolyarnosti mifologicheskogo soznaniya*. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Istoricheskie nauki*, (4), 70-81.
17. Sherkova, T. A. (2019). *Khaos i kosmos: analiz panno iz grobnitsy 100 v Ierakonpole v kontekste arkheologicheskikh i ikonograficheskikh issledovaniy*. *Egipet i sopredel'nye strany*, (3). (in Russian).
18. Adams, B., & Ciałowicz, K. M. (1997). *Protodynastic Egypt*. Oxford.
19. Quibell, J. E., & Green, F. W. (1902), *Hierakonpolis, II*. London.
20. Hoffman, M. A. (1991) *Egypt before the pharaohs*. London.

21. Friedman, R. (1996). The ceremonial centre at Hierakonpolis. Locality HK29A. *Aspects of Early Egypt*. London.
22. Hikade Th. (2011). Origins of monumental architecture: recent excavations at Hierakonpolis HK29B and HK25. *Egypt at its origins. The Third International Colloquium on Predynastic and Early dynastic Egypt. The British museum, London 27th July – 1st August 2008*.
23. Friedman, R. (2011). Hierakonpolis. *Before the pyramids: the Origins of Egyptian civilization*. Chicago.
24. Friedman, R. (2008) The Cemeteries of Hierakonpolis. *Archeo-Nil. N. 18-mars*.
25. Sherkova, T. A. (2020). Maski v dodinasticheskom Egipte. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya: Istoricheskie nauki*, (3), 49-63. (in Russian).
26. Dreyer, G. (2011). Tomb Uj: A royal burial of Dynasty 0 at Abydos. *Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization*, 127-136.
27. Petrie, W. M. F., & Quibell, J. E. (1896). *Naqada and Ballas: 1895*. B. Quaritch.
28. Davis, W. (1983). Cemetery T at Nagada. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo*, 39, 17-28.
29. Castillos, J. J. (1995). *Evidence for the appearance of social stratification in Predynastic Egypt*. na.
30. Hendrickx, S., Darnell, J. C., & Gatto, M. C. (2012). The earliest representations of royal power in Egypt: the rock drawings of Nag el-Hamdulab (Aswan). *Antiquity*, 86(334), 1068-1083. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00048250>
31. Vanhulle, D. (2018). Boat symbolism in predynastic and early dynastic Egypt: An ethno-archaeological approach. *Journal of ancient Egyptian interconnections*, 17, 173-187.

Работа поступила
в редакцию 10.09.2021 г.

Принята к публикации
14.09.2021 г.

Ссылка для цитирования:

Шеркова Т. А. Символический язык додинастического Египта: образы и мотивы // Бюллетень науки и практики. 2021. Т. 7. №11. С. 383-400. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/73/49>

Cite as (APA):

Sherkova, T. (2021). Symbolic Language of Pre-dynastic Egypt: Images and Motives. *Bulletin of Science and Practice*, 7(11), 383-400. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/73/49>