

А. А. Банщикова^{ab}<https://orcid.org/0000-0001-6130-3417>✉ senet_m_ta@mail.ru^a *Институт всеобщей истории РАН
(Россия, Москва)*^b *Институт Африки РАН (Россия, Москва)*

ЗОЛОТОЙ ПЕТУШОК, МЕДНЫЙ ГУСЬ, КАМЕННЫЙ ВОРОН: ВОЛШЕБНЫЕ СТАТУИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОМ НАРРАТИВЕ О ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

Аннотация. На материале обширной компиляции Псевдо-Масуди «Сокращение [сокращенное изложение] диковин [Египта]» (первая четверть II тыс.) исследовано представление арабо-мусульманской традиции (т. е. в первую очередь арабоязычных исламизированных египтян Средневековья) о древнеегипетских статуях и их магических свойствах. Выявлены и классифицированы различные группы статуй в этой традиции по их изобразительным и функциональным признакам. Функции статуй в высокой степени воспроизводят соответствующие клише в древнеегипетской литературной традиции и реальной ритуальной практике при дополнении и модификации их средствами литературно-сказочной фантастики в сочетании с впечатлениями от многочисленных древних статуй, доступных взгляду в Египте, хотя и переставших быть объектами действующих культурных практик. Меньше воспроизводится та часть древнеегипетских литературных клише, где как материал скульптур фигурирует воск или глина, а не камень (каменные статуи наблюдались реально). Более прямые древнеегипетские реликты можно увидеть в примерах, где волшебные статуи отличаются от остальных по образу действия, коррелирующему с древнеегипетскими магическими практиками. Материал подтверждает непрерывность культурной истории от древних египтян к их прямым средневековым арабизированным и исламизированным потомкам.

Ключевые слова: Египет, исламско-египетская традиция, копты, магические статуи, Псевдо-Масуди, «Сокращенное [изложение] диковин», ритуал

Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда в рамках проекта № 24-18-00378 «Происхождение и состав позднеантичной и средневековой картины прошлого Ближнего Востока и Эгеиды в древнейший (доахеменидский) период», <https://rscf.ru/project/24-18-00378/>.

Для цитирования: Банщикова А. А. Золотой петушок, медный гусь, каменный ворон: волшебные статуи в средневековом арабо-мусульманском нарративе о Древнем Египте // Шаги/Steps. Т. 12. № 1. 2026. С. 77–98. EDN: DWBSRS.

Поступило 18 октября 2024 г.; принято 28 января 2026 г.

A. A. Banshchikova^{ab}

<https://orcid.org/0000-0001-6130-3417>

✉ senet_m_ta@mail.ru

^a Institute of World History of the Russian Academy
of Sciences (Russia, Moscow)

^b Institute for African Studies of the Russian Academy
of Sciences (Russia, Moscow)

GOLDEN COCKEREL, BRASS GOOSE, STONE RAVEN: MAGICAL STATUES IN A MEDIEVAL ARAB-ISLAMIC NARRATIVE ON ANCIENT EGYPT

Abstract. Based on a study of an extensive compilation by Pseudo-Masudi, “Abridgement of the Curiosities [of Egypt]” (first quarter of the 2nd millennium AD), this article examines the understanding of the Arab-Muslim tradition (i. e., primarily the Arabic-speaking Islamized Egyptians of the Middle Ages) of ancient Egyptian statues and their magical features. Various groups of statues in this tradition are identified and classified according to their functional and other traits. The functions of the statues reproduce, to a high degree, the corresponding clichés in the ancient Egyptian literary tradition and actual ritual practice, developing them through literary and fairy-tale fantasy, in combination with impressions of the numerous ancient statues easily visible in Egypt, even though they had ceased to be objects of active cultural practices. Less reproduced is that part of ancient Egyptian literary clichés where wax or clay, rather than stone, is used as the material for sculptures (stone statues were observed in reality). More direct ancient Egyptian relics can be seen in examples where magic statues differ from the rest in their mode of action, correlating with ancient Egyptian magical practices. This material confirms the continuity of cultural history from the ancient Egyptians to their direct medieval Arabized and Islamized descendants.

Keywords: Egypt, Islamic-Egyptian tradition, Copts, magic statues, Pseudo-Masudi, *L’abrege des merveilles*, rites

Acknowledgments. The research is sponsored by the grant 24-18-00378 of the Russian Science Foundation “The Origin and the Contents of the Late Antique and Medieval Picture of the Near Eastern and Aegean Past in the Earliest (pre-Achaemenid) Period”, <https://rscf.ru/project/24-18-00378/>.

To cite this article: Banshchikova, A. A. (2026). Golden cockerel, brass goose, stone raven: Magical statues in a medieval Arab-Islamic narrative on ancient Egypt. *Shagi / Steps*, 12(1), 77–98. EDN: DWBSRS. (In Russian).

Received October 18, 2024; accepted January 28, 2026



История Египта представляет собой один из уникальных примеров достаточно хорошо документированной непрерывной эволюции одного этнокультурного комплекса на протяжении нескольких тысяч лет. Это открывает расширенные возможности для изучения того, как древние реалии и фольклор преломляются, в том числе на протяжении целых тысячелетий, в более позднем восприятии своего прошлого людьми той же этнокультурной общности.

Для Египта последняя стадия эволюции этого восприятия зафиксирована в арабо-египетской традиции (с VIII–IX вв.) о древнем прошлом страны, представленной примерно у двух десятков арабоязычных исламских авторов, главным образом родившихся или работавших в Египте¹. Эта традиция содержит особую — целостную, последовательную и весьма подробную, хотя и ярко легендаризованную версию истории Древнего Египта, причем сюжеты и детали этой версии часто не имеют аналогов в других известных нам источниках (т. е. не дошли иначе, как в передаче указанных текстов). Арабоязычные историки сформировали особый жанр — *фада'ил* (досл. «достоинства», «преимущества», более точный контекстуально перевод — «достопримечательности», «достопамятные вещи») Мисра (т. е. Египта) (см., например: [Haarmann 1980: 57–60; Sijpesteijn 2011: 87–89, 100]). В историко-географических арабских сочинениях этот жанр освещает подвиги и памятные события, случившиеся при утверждении ислама в соответствующем регионе, однако *фада'ил* арабо-египетских историков посвящены почти исключительно домусульманской истории Египта и подчеркивают величие свершений египтян того времени [Ибн 'Абд ал-Хакам 1985: 356, примеч. 12; Бойко 1991: 10–12; Певзнер 1974: 73–75].

Как выясняется, арабо-египетская традиция передает прежде всего представления коренных египтян (в том числе среды, производящей историко-литературные композиции, и носителей учености) о своей истории, существовавшие на момент арабского завоевания и в первые века после него — т. е. в преисламский коптский период развития египетской культуры вплоть до его конца (см.: [Бойко 1982; Банщикова 2007; 2015]). В ученую исламскую арабоязычную традицию материал этих представлений попадал как через представителей той непрерывно растущей части египтян, что принимала ислам и переходила на арабский язык, так, параллельно, и от египтян, сохранявших христианство (коптов исламского времени). Доисламское коптское происхождение большинства сюжетов и мотивов арабо-египетской традиции о прошлом Египта устанавливается по отсутствию для них коранических и иных неегипетских источников и наличию параллелей в известном доарабском египетском материале (в том числе в античной его рецепции) и в реальных фактах египетской

¹ Об этой традиции в целом см.: [Wiet 1953: 16–29; Cook 1983; El-Daly 2005; Банщикова 2015: 19–22, 46–79, 101–102, 133–138; Немировский 2022: 177–188].

истории [Баншикова 2015: 46–79, 101–102, 133–138; Немировский 2022]. К тому же во многих арабских трудах прямо указывается: «И об этом у коптов есть присловье...» [Ибн ‘Абд ал-Хакам 1985: 50], «Согласно коптским книгам...» [Carra de Vaux 1898: 165, 201, 203, 249 и др.].

Яркие материальные памятники древнеегипетской культуры — пирамиды, Большой сфинкс, гигантские изваяния, заброшенные за века до арабского завоевания храмы, надписи забытым еще в IV в. письмом, — весьма интересовали средневековых египтян в целом и средневековых египетских и неегипетских исламских исследователей их прошлого, записавших в итоге многочисленные версии появления той или иной достопримечательности [Fodor 1970; 1988; Naarmann 1980; 1991; 1996; Cook 1983; El-Daly 2003; 2005; Smith 2007] и рассказы, посвященные *Фир‘ауну* — некоему собирательному образу ряда правителей Нового царства [Fodor 1975; Hirschler 2010; Ormsby 2004].

В данной работе наше внимание привлекает относящийся к этому кругу материалов и весьма часто встречающийся в арабоязычных источниках сюжет: появившиеся при древних царях Египта статуи (реже рельефы, изображения), которые сверхъестественным образом решали различные проблемы и тяжбы, от самых масштабных (защита страны от внешней угрозы) до индивидуальных (избавление от печали и горя конкретного человека)². При этом в некоторых случаях статуя остается неподвижной и о совершении волшебных (магических) действий люди узнают по результату, а в некоторых — двигается, выполняя свою задачу и демонстрируя людям свое могущество непосредственно. Более того, движущиеся статуи могут разговаривать, отвечать на вопросы, давать советы и даже обучать некоторым наукам. У этого топоса в целом имеются бесспорные древнеегипетские корни — в Египте с глубокой древности существовали представления об исполненных «сверхъестественной» (при всей условности этого термина применительно к египетской домонотеистической картине мира) силы статуях богов и магических фигурках (см. литературу, указанную ниже). Наша цель — представить сводку данных по бытованию этого топоса в исламской традиции о Египте по одному из самых репрезентативных ее памятников, «Сокращению [сокращенному изложению] диковин» (см. ниже; до сих пор таких сводок не делалось, и весь этот материал вообще не привлекал специального внимания, хотя он имеет большую ценность для сравнительного исследования, не только египтологического) и сделать некоторые выводы о его соотношении с древнеегипетскими практиками и представлениями.

²Арабские названия для статуй рассматриваются и приводятся самим автором, см.: [Carra de Vaux 1898: 345]. В этой статье мы намеренно выводим из обсуждения нарративы о Большом сфинксе, колоссах Мемнона и других выдающихся памятниках, требующие отдельного исследования, и рассмотрим только примеры «массовых» статуй, не получивших такой известности; эти примеры составляют достаточно единый корпус.

Описание магических действий, «сверхъестественного» свойственно большинству исламских нарративов, посвященных Древнему Египту, а в ряду всех возможных упоминаний магии и чудес волшебные статуи занимают центральное место. Другие случаи применения магии на порядок менее многочисленны: пожалуй, можно выделить лишь создание защитных талисманов волшебниками. Чтобы представить значимость и силу египетской магии в восприятии других народов, достаточно привести следующие примеры: завоеватель Бахт-Нассар (Навуходоносор) смог вторгнуться в Египет только потому, что нашел способ обезвредить защитные талисманы [Carra de Vaux 1898: 265], а вот более ранние азиаты (в исламской традиции — амалекиты и адиты), по расхожему мнению коптов-христиан исламского времени, напротив, завоевать страну не могли, так как египетская магия была сильнее их армий [Ibid.: 180, 203, 250; Немировский 2022: 233, пункт 10.3]. Последнее, правда, не соответствует действительности (и памяти об азиатском гиксосском завоевании в других изводах египетской традиции), однако прекрасно дополняет прочие рассказы о чудесах Египта, наводящих ужас на соседей [Ибн 'Абд-Хакам 1985: 46-48; Carra de Vaux 1898: 191, 193].

Мы остановимся на сведениях одного источника — сочинения неизвестного нам автора, которое в своих различных рукописях именуется «Китāб ал-'аджā'иб ал-кабīр» («Большая книга диковин»), «Мухтасар ал-'аджā'иб» («Сокращение [сокращенное изложение] диковин») и «Ахбār аз-замāн» («Известия времени») [Ахбар аз-заман 1938; 1966] (единственное издание сводного, критически подготовленного по разным рукописям текста — в виде французского перевода [Carra de Vaux 1898], который и используется в науке; см.: [Крачковский 1957: 182; Крюков 1983; El-Daly 2005: 185; Le Strange 1898; Maspero 1912; Sezgin 1993; 1994; 2011]). Авторство этого труда приписывалось то Ибрагиму ибн Васиф-шаху — ученому X–XI или XII — начала XIII в., о котором больше ничего точно не известно [Ferré 1991: 139–143; Naarmann 1978: 369, п. 8], то известнейшему арабскому историку и географу X в. Масуди [Cook 1983: 73–77; Naarmann 1976: 180; Sezgin 1967: 334]. О значении этого труда можно судить по тому, что крупнейший исламский автор, писавший о Египте, уроженец последнего Макризи (XV в.) зависит от этого источника и систематически пересказывает его, причем в части египетских древностей изложение «Сокращения диковин» подробнее, чем его собственное повествование.

Волшебные древнеегипетские статуи, фигурирующие в источнике, наделены множеством разных характеристик, различающихся по ряду параметров (назначение; способ действия; внешний облик — антропоморфный или зооморфный, и т. д.); одна из наших целей — выяснить, прослеживаются ли какие-либо закономерности и корреляции в их сочетании. Укажем один аспект, важность которого прямо оговаривается в ряде мест нашего источника, — это соотношение волшебных свойств статуи и технической стороны дела, которая в некоторых случаях освеще-

на в «Сокращении...» специально. Так, в нем описан бассейн из черного оникса, уровень воды в котором никогда не уменьшался. Была построена волшебная машина, которая доставляла воду жителям региона, но уровень воды в бассейне все равно не падал. Жрецы объяснили, что это чудо частично имеет механическую природу (обусловленную близостью моря; солнце высушивало воду, но механические приспособления возвращали ее обратно), частично — магическую, так как вода доставлялась людям благодаря талисманам [Сага de Vaux 1898: 246]. Этот пример уникален тем, что демонстрирует определенный уровень рефлексии средневековых египтян. Ведь в Древнем Египте, с точки зрения обывателей, статуя приводилась в движение исключительно духом, который в нее вошел, хотя технически это могла быть статуя с движущимися членами, дававшая ответ жестом, либо статуя/бюст со специальным слуховым проходом, посредством которого жрец из другого помещения мог тайно давать «ответ бога» [Лурье 1960: 83–85; Ambrosetti 2012: 310; Frankfurter 2010: 538; La Grandeur 2012; Maspero 1914: 126–127; Naville 1909: 249–250]. Вопрос о способе функционирования статуи лежал за пределами древней традиции, главным смыслом для которой была непосредственная демонстрация проявляющейся в статуе божественности. В культуре Древнего Египта было две концепции, напрямую, хотя и по-разному связанные со статуями, волшебные функции которых признавались реальными. (От этого надо отличать «литературное волшебство», т. е. магические действия, которые фигурировали в преданиях, мифах, устных и письменных произведениях художественного творчества, но не считались возможными для людей в текущей действительности и не ожидалось в ней от богов, — в противоположность магическим действиям, которые были призваны осуществлять реальные обряды, и тому, что считалось наблюдаемыми в реальности чудесами. Так, египтяне реально практиковали обряды, имевшие целью воздействовать вредоносной магией на их внешних врагов, но колдовство, оживляющее мертвого, по понятным причинам появляется только в сказках, в реальности магических практик, направленных на это, не существовало.)

Первая из названных концепций касалась фигурок-ушебти, помещаемых вместе с покойным в захоронение, чтобы покойный мог избежать в загробном мире тяжелой работы, которая была необходима для его блага даже после смерти; считалось, что хозяин гробницы использовал эти фигурки, которые посредством заклинаний и молитв должны были исполнять работу вместо него [Budge 1898: 27]. Вторая концепция относилась к судебным оракулам, к которым прибегали жрецы для выяснения «воли бога». Во дворе храма или перед статуей божества во время процессии зачитывались заранее заготовленные вопросы, а решение выдавалось жестом, движением статуи бога. Кроме того, в эллинистическое и римское время существовал оракул, дававший ответ голосом, для чего в бюсте божества был проделан сквозной канал [Лурье 1960: 83–85]. Даже для тех,

кто был осведомлен о технических средствах осуществления таких оракулов, это не отменяло представления об их божественном источнике. Наконец, статуи богов и царей наделялись общими охранными и благотельными свойствами.

Напротив, средневековая традиция египтян уже отделяет волшебные свойства статуи от технических и природных, «неволшебных» факторов, способных приводить ее в движение. При этом имеются примеры, когда неясно, каким же образом действует статуя — магическим или техническим [Carra de Vaux 1898: 185–86, 220–221]. Более того, целый ряд статуй движется вслед за солнцем, за ветрами, меняет положение согласно сторонам света или временам года [Ibid.: 186, 221, 238, 353–54]: создается впечатление, что это скорее механические объекты. К этой группе можно отнести и статуи, издающие свист, так как это могло происходить и механически, за счет силы ветра в сочетании с проделанными в статуе отверстиями (например, [Ibid.: 270]). Подобные случаи выведены за рамки данной работы; мы сосредоточимся только на примерах статуй с выраженными «сверхъестественными» свойствами.

В зависимости от назначения и функций волшебных статуй их можно разделить на несколько групп (для каждой ниже оговаривается облик попадающих в нее статуй).

(1) Охранно-останавливающие статуи (в виде человека³, животного, в том числе птицы, дерева) и примыкающие к этой группе типы:

(1¹) статуи-апотропеи против морских чудовищ и наплывов песка (по египетским представлениям, эти функции взаимосвязаны) (антропоморфные и в форме отгоняемых чудовищ);

(1²) статуи против животных, в том числе птиц, — привлекающие зверей и птиц для их поимки или убиения людьми (1^{2a}) и отгоняющие или убивающие их (1^{2б}) (и те и другие — в форме соответствующих зверей и птиц, за одним возможным исключением — [Carra de Vaux 1898: 242–243], см. ниже).

(2) Предупреждающие статуи (в форме птиц).

(3) Извещающие и разговаривающие статуи (в форме людей и птиц).

(4) Статуи-судьи (в форме людей, зверей, птиц, деревьев).

(5) Целительные статуи (антропоморфные).

(6) Хранящие и сообщающие знание статуи (антропоморфные).

(7) Дающие богатство статуи (антропоморфные).

Разделяя статуи по образу действия, мы получим другие категории: подвижные статуи; неподвижные и не обнаруживающие доступных наблюдению непосредственных действий, в том числе речи; разговаривающие (люди и животные), кричащие (животные, для привлечения внима-

³ Если форма статуи не уточняется, можно считать ее антропоморфной, поскольку в иных случаях это обязательно оговаривается. Тем более антропоморфными нужно считать статуи с оружием.

ния людей) (ср. [Банщикова 2005]). Дополнительно необходимо учесть, что на некоторые статуи нанесены магические заклинания.

Перечислим конкретные примеры статуй для каждой функциональной группы (число перед каждой вводной — номер страницы по [Carra de Vaux 1898], где упоминается соответствующая статуя).

(1) ОХРАННО-ОСТАНАВЛИВАЮЩИЕ СТАТУИ

176: Статуи на границах страны, медные, полые внутри и наполненные смолой. Их охранял дух огня. Когда приближался человек с плохими намерениями, они извергали огонь из ртов и сжигали его.

209: Идолы-хранители пирамиды (царя Сурида). Идол восточной пирамиды — полосатый черно-белый, с открытыми сверкающими глазами. Он восседал на троне и держал в руках копье определенного вида. Когда на него смотрел человек, идол испускал ужасный крик, и человек лишался чувств, падал без сознания и умирал. Идол западной пирамиды — из полосатого кремня, стоящий со змеей на голове, также держал в руках копье определенного вида. Когда к нему приближался человек, змея прыгала, обвивалась вокруг шеи и душила. После этого она возвращалась на свое место. Идол цветной пирамиды — небольшой идол из азтита (камня Эль-Бахта), стоящий на пьедестале. Он притягивал к себе человека, который на него смотрел, и не отпускал его, пока тот не умирал.

238: Медный столб с птицей: когда дикие животные, в том числе львы и скорпионы, приближались к городу, птица приводила воздух в сильное движение, и, напуганные воздушным потоком, опасные животные обращались в бегство.

238: Стекланный идол на вершине маяка, держащий в руках лук. Когда чужак подходил к этому идолу, он не мог сдвинуться с места, пока горожане не приходили его освободить. Этот идол поворачивался вслед за ветрами.

240: На входе в свод погребения стояли две медные статуи устрашающего вида, вооруженные сияющими мечами. Перед ними располагалась плита, через которую нужно было пройти, чтобы попасть внутрь погребения. Когда человек наступал на плиту, она приводила в движение статуи — они пронзали человека мечами и убивали его.

245: Мост через Нил в Нубии, обрамленный четырьмя статуями, расставленным согласно сторонам света, каждая из них держала меч и пронзала тех, кто приближается с соответствующей стороны. Указывается, что они существовали долгое время, прежде чем их ниспровергли.

278: Во внутренней части погребения были расположены движущиеся статуи (они двигались по каналам с водой), держащие в руках мечи, которыми они убивали всех, кто пытался проникнуть в гробницу.

238: На входе в каждые ворота города было по медной статуе. Когда к воротам приближался чужестранец, он погружался в глубокий сон, пока не приходили стражи и не будили его ударами, иначе он так и умирал во сне.

264–265: Четверка ворот в город Утиратис с изображениями орла, быка, собаки и льва. Жрецы с помощью магических процедур пригласили духов в эти изображения, и они заговорили. Они не позволяли чужестранцу войти в город, пока он не получал разрешения у стражей.

356: Стену города украшали изображения-«идолы» орлов и всадников с мечами, которые смотрели за пределы города (видимо, они играли не описанную конкретно сторожевую роль; названным «идолам» орлов приносили в жертву живых орлов, окропляя кровью последних эти изображения). Кроме того, ворота охраняли магические скорпионы, которые останавливали чужаков, если тех не сопровождали горожане.

170: Когда царь Шаун (Шаван) создал город Утиратис, на каждом из четырех ворот этого города, которые соответствовали сторонам света, он поместил изображение животного или птицы: орла, грифа, льва и собаки. Он поручил заботу о безопасности города духам. Они предупреждали его, если приближался кто-то чужой, и тот не мог войти, не получив разрешения.

169: Женщина по имени Бедра (Бадур, Надур) из царской семьи, сведущая в колдовстве, создала множество талисманов и храмов, а также разговаривающие статуи в Мемфисе. Она создала талисман, который не давал диким зверям и птицам пить воду из Нила, отчего они во множестве умирали от жажды.

175–176: Царь Некраус (Бекраус) поставил две статуи из черного камня на входе в город: если хотел войти вор, он проходил между ними, и они навсегда запирали его между собой, лишая возможности двигаться, пока он не умирал.

268: Город, построенный царем Менакиусом, охраняли восемьдесят защитных идолов. Каждый держал в руках различные виды оружия, и на них были написаны их свойства.

(1¹) Статуи против морских чудовищ и наплывов песка

243–244: Когда песок стал заносить дома, царь Эль-Будашир поставил статую из черного гранита, держащую в руках корзину и железный совок. Статуя была раскрашена, а на ее руках и ногах были написаны заклинания. Лицо ее смотрело на запад, откуда приходил песок. После этого ущерб для жителей прекратился, а песок в Западной пустыне стал формировать дюны.

333–334: Борьба с морскими чудовищами. Их нужно выманить на поверхность моря с помощью камешков с заклинаниями, зарисовать, отлить их статуи из золота, меди или сделать из камня. Когда чудовища увидят их, они испугаются и больше не придут.

245: Идол на вершине маяка с протянутыми руками показывал, какую границу песок и морские чудовища не должны переходить. На груди идола была указана дата его возведения.

(1²) Статуи против животных, включая птиц

Подгруппа (1^{2a}) — статуи, привлекающие животных, включая птиц (для их поимки или убийства людьми)

272: Бассейн, вокруг которого были расположены идолы из разноцветных камней, изображавшие животных, в том числе рептилий и птиц. Каждый из них привлекал то животное, которое изображал, и позволял его поймать.

285: Изображения рептилий, лягушек, скарабеев, скорпионов, мух и различных прочих насекомых, которые привлекали соответствующих существ и гипнотизировали их, пока те не умирали или пока не приходили люди, чтобы их убить.

Подгруппа (1^{2b}) — статуи, отгоняющие и убивающие животных, включая птиц

184: Царь Луджим построил четыре маяка в окрестностях Эмуса, и на вершине каждого из них находилось изображение ворона, который держал в лапах атакующую его змею. После этого египтяне больше не страдали от этих птиц.

243: Дерево мести. Ворон выклевал глаз маленькому сыну жреца, и тот создал медную скульптуру — дерево с сидящим на нем вороном, у которого в клюве была змея. На спине ворона были написаны заклинания. Вороны во множестве падали на землю вокруг этого дерева и умирали либо ожидали, пока их убьют подошедшие люди. Дерево было столь могущественно, что этот вид птиц вымер вплоть до Сирии.

242–243: Волшебное дерево против диких зверей. Дерево из меди парализовало животных, которые к нему подходили, пока люди не приходили, чтобы их убить. Один из соседних царей хитростью похитил это дерево, но после того как его переместили, оно потеряло свои волшебные свойства, так как только египтяне знали соответствующие заклинания. (По контексту ясно, что сила медного дерева должна была поддерживаться произнесением заклинаний. Отталкиваясь от аналогии с вышеупомянутым деревом из меди против воронов, описанном в источнике рядом с обсуждаемым деревом против зверей, можно предположить, что и на этом последнем были изображения животных с начертанными на них заклинаниями.)

(2) ПРЕДУПРЕЖДАЮЩИЕ СТАТУИ

193: В столице на колоннах была установлена сидящая медная утка, которая билась крыльями и кричала, когда подходил враг.

214: В квадратном зале пирамиды на зеленом постаменте стоял петух из драгоценного камня, его глаза освещали весь зал. Если кто-либо приближался к нему, он испускал ужасный крик.

267: Когда чужак хотел войти в город, медный гусь кричал и бил крыльями. Таким образом горожане были предупреждены о его приходе и либо приглашали его в город, либо оставляли снаружи.

(3) ИЗВЕЩАЮЩИЕ И РАЗГОВАРИВАЮЩИЕ СТАТУИ

176: Статуя из меди на вершине маяка, располагавшаяся настолько высоко, что она была в облаках. Когда был нужен дождь, люди могли получить его благодаря этой статуе.

185–186: Царь Хаслим был первым, кто соорудил ниломер для измерения уровня воды. На берегу Нила был построен дом из кристаллов, а в нем находился небольшой бассейн из меди, объем воды в котором был известен. На краю бассейна он расположил двух медных орлов — самца и самку. В сезон паводка если свистел орел-самец, значит, воды было достаточно или даже избыточно. Если свистела самка, значит, был недостаток. Каждый палец воды в этом бассейне соответствовал одному локтю воды в Ниле.

220–221: Медный маяк, украшенный фигурой — головой человека (не вполне ясно, волшебная она была или механическая). Каждый час голова издавала крик, так люди узнавали, что час сменился.

274–275: С внутренней части ворот в город были расположены два медных идола духов (шайтанов). Когда в город приходил хороший человек, идол справа улыбался, когда входил злой человек, идол слева плакал.

336: Каменный ворон: он кричал, когда ему задавали вопросы, и отвечал на них.

181: Мисраим установил идол Солнца, на котором записал историю своего правления, в том числе то, что он создавал действенные талисманы и изображения, которые разговаривали.

265: Храм с четырьмя вратами, с вырезанным на каждой колонне ликом, который мог говорить. Можно было понять его слова — лик рассказывал о различных событиях (т. е. выступал как оракул).

270: На вершине маяка располагалась статуя из черного гранита, поворачивавшаяся вслед за солнцем. Вокруг купола были идолы из драгоценных материалов, свистевшие и кричавшие на разные лады.

316: Говорящий идол из Индии, золотой, украшенный драгоценными камнями. Его привезли оттуда, построили для него храм и дали для службы ему индийского жреца. Идол отвечал на все вопросы египтян.

167: Жрец Шимун умел создавать фигурки из огня, произнеся над ним несколько заклинаний. Он жил в храме звезд, где были говорящие фигуры Солнца и Луны. Также там была статуя из зеленого материала, которая смеялась.

(4) СТАТУИ-СУДЬИ

166: Царь Арбак создал статую из черного кремня, называемую Абд Кронос, служитель Сатурна. Перед ней рассматривались тяжбы, и тот, кто был неправ или виновен, не мог подняться и сдвинуться с места до тех пор, пока не приговаривал сам себя к какому-либо наказанию, так что некоторые люди оставались там по году и больше. Если же человек не имел никакой вины и обращался к этой статуе с просьбой или желанием что-

либо получить, то он должен был провести возле нее ночь, смотря на звезды, молясь и повторяя имя Арбака. Наутро желаемое появлялось у дверей его дома.

166: Царь Арбак создал дерево из желтой меди, ветви которого были острыми, как гарпуны. Если виновный в чем-либо человек обращался к царю, ветви этого дерева хватали его и не отпускали до тех пор, пока он не признавался в своем преступлении и не обещал все искупить.

198—199: Изображения на пяти из семи врат семиугольного храма пар животных (на первых вратах — лев и львица, далее бык и корова, самец и самка свиньи, баран и овца, лис и лиса). Каждые врата предназначались для людей определенного сословия, начиная с царского рода. Изображения хватали и сжимали людей, виновных в преступлениях (самец хватал мужчин, самка — женщин), пока те не признавались в своих проступках. Если человек был невиновен, не происходило ничего; в противном случае его ноги подкашивались, язык переставал шевелиться и сам он не мог больше двигаться, пока не воздаст по справедливости своему обвинителю.

256—257: Птица с распростертыми крыльями, располагавшаяся на колонне в центре города. Когда женщина или мужчина, виновные в прелюбодеянии, проходили мимо нее, то они вынуждены были сознаться в своем преступлении. Люди, опасаясь такого испытания, воздерживались от прелюбодеяний. Идол существовал, пока одна из жен царя, виновная в прелюбодеянии и боящаяся наказания, хитростью не уговорила его перенести статую во дворец, якобы чтобы царь первым узнавал об измене своих жен. На самом деле статуя просто потеряла свою силу, ибо такие переносы и другие операции с магическими артефактами нельзя производить без предварительных астрологических расчетов.

(5) Целительные статуи

201—202: Статуя кормящей матери. Женщины с любой болезнью дотрагивались до ее тела в соответствующем месте, и болезнь прекращалась. Если пропадало молоко, следовало дотронуться до ее груди. Если женщина хотела привлечь внимание мужа, нужно было дотронуться до лица статуи. Если болел ребенок, нужно было дотронуться до соответствующего места у ребенка на статуе. Если у ребенка был трудный характер, нужно было дотронуться до головы статуи. Если прелюбодейка прикасалась к статуе, та причиняла ей невероятные мучения и она поневоле сознавалась в своем прегрешении.

202: Идол, излечивающий болезни и отравления. Часто для этого требовалось омыть соответствующую часть статуи водой и выпить эту воду.

252: Идол-врач. Любой человек, страдающий от недуга или слабости, мешающей наслаждаться удовольствиями любви, мог дотронуться до этого идола и излечиться.

252: Идол-корова с большим выменем. Она помогала женщинам, у которых иссякло молоко, нужно было просто дотронуться до нее.

256: Идолы, которые могли излечить любую болезнь.

256: Статуя улыбающейся женщины: у всякого, кто проходил мимо нее, проходили печали.

(6) Хранящие и сообщающие знание статуи

266: У каждых из ворот города стояла статуя монаха, державшая в руке исписанный лист со сведениями о какой-либо науке. Тот, кто хотел овладеть этой наукой, касался руки статуи, а потом своей груди, и наука переходила ему прямо в сердце.

288: На входе в город Са была колонна с изображением женщины, держащей в руках зеркало. Тот, кто смотрел в это зеркало, мог определить, была ли его болезнь смертельной: если да, то он видел мертвого человека, если нет — то живого. Зеркало также сообщало о подходивших к нему путешественниках: если оно показывало его лицом, это значило, что он едет к своей исходной цели, если спиной — это значило, что он едет обратно; если он был больным или умирающим, зеркало показывало его, соответственно, болеющим явным образом или мертвецом.

275: Статуи, которые свистели под воздействием ветра. При них были зеркала, в которых можно видеть дальние страны и скрытые чудеса.

293: Идол проничательности рядом с Мукаттамом. Если человек был вовлечен в какое-либо дело, он мог прийти к идолу, и тот объяснял ему все затруднения и сложности этого дела.

(7) Дающие богатство статуи

258—259: Жители города Ихмима рассказали, что человек из восточных земель часто приходил в храм и воскурял там благовония с запахом шафрана перед одной статуей у входа в храм, после чего нашел у ее ног динар. Он взял его, и это повторялось много раз. Когда об этом стало известно правителю местности, иноземец, успевший скопить большую сумму, покинул страну с этими деньгами.

335—336: Статуи — хранители сокровищ: им нужно принести в жертву быка, сбрызнуть их его кровью, воскурить кусочки шерсти и рогов, говоря: «Возьми все, что я тебе предлагаю, и оставь мне то, чем ты владеешь». Далее, чтобы обрести сокровища, надо было выполнить длинную последовательность действий (побрызгать всячий замок желчью быка и т. д.).

* * *

Как мы видим, «Сокращение диковин» содержит весьма многочисленные и разнообразные сюжеты о волшебных статуях, которые не всегда обнаруживают корреляции между функцией, обликом, способами действия статуй, наличием начертанных на них заклинаний и т. д. Однако определенные корреляции разных характеристик и закономерности выявить все-таки можно. В целом получается, что функции защиты и охра-

ны, а также близкие к ним по общему характеру судейские функции могут осуществлять в равной степени статуи людей, зверей, птиц и даже деревьев. Однако функции наделения людей здоровьем, знанием и богатством (наши группы 5–7) имеют исключительно антропоморфные статуи.

Кроме того, статуи, влияние которых направлено против людей и животных, — активирующиеся: они начинают действовать сами по себе, а не по намеренному вызову со стороны объектов воздействия. Статуи противоположной направленности — наделяющие благом (сообщающие знание и исцеляющие) — в основном активируемые: чтобы получить благо, надо намеренно предстать перед ними и добиваться их действия.

Таким образом, функции наделения людей благами в высокой степени коррелируют с антропоморфностью и способностью активироваться целенаправленным действием людей. Иначе говоря, они моделируются по образцу благодетельного начальника, к которому желающий должен являться, чтобы испросить и получить от него благо, — однако в случае с волшебной статуей, в отличие от ситуации с начальником, удовлетворение желания «просителя» следует обязательно.

Отнесенные к группам (1¹) и (1²) статуи, направленные против нечеловеческих противников (наплывов песка, морских чудовищ и животных), отличаются от подавляющего большинства статуй других групп тем, что они проявляют не какое-либо наблюдаемое со стороны, а прямое действие, обнаруживающееся не иначе как по результату — незримое, неслышимое и не сопровождающееся движением воздействие на расстоянии. Здесь гораздо чаще, чем у статуй прочих групп, используются начертанные на них заклинания и магия подобия и символа (изображения на статуе, а то и она сама воспроизводят облик того, на что она должна воздействовать; статуя символически указывает на запретную для перехода границу). Иными словами, это наиболее «магические» из всех типов статуй (задействованы и симпатическая магия, и заклинания, и символика, и незримость действия, и направленность не на людей, а на природные объекты — животных, включая птиц, чудовищ и пески).

На противоположном полюсе окажутся, соответственно, действующие зримо, обходящиеся без симпатической магии и заклинаний, по воздействию нацеленные на людей статуи — это статуи-стражи, хватающие и/или убивающие людей.

Таким образом, в применении симпатической магии и заклинаний нуждаются те статуи, которые действуют незримо. Тем статуям, которые активируются наблюдаемым образом, кричат или наносят удары, достаточно этой «одушевленности», и волшебство в их случае обычно ограничивается самим наделением их такими способностями (это наделение осуществляет создатель статуи); реальные магические приемы — симпатическая магия и заклинания — им не нужны.

Сравнивая все изложенное с древнеегипетской традицией, надо подчеркнуть, что в ней волшебные статуи и фигурки являются скорее маги-

ческими помощниками и элементами ритуала, чем самостоятельно действующими волшебными объектами. Они более подвижны и в прямом, и в переносном смысле и подчас становятся полноценными участниками происходящего. Они дифференцируются не только по форме (антропоморфной/зооморфной), но и по материалу, из которого созданы. В «Сказках папируса Весткар» жрец Убаоне, узнав об измене своей жены, изготавливает из воска крокодила, который оживает и губит любовника его жены; в сказании о Сатни-Хемуасе волшебник Ненеферкаптах изготавливает из воска барку с гребцами и корабельщиками, произносит над ней заклинание, превращающее ее в настоящую барку с живым экипажем, и спускает на воду; в сказании о последнем египетском царе Нектанебе, приводимом Псевдо-Каллисфеном в «Романе об Александре», царь-волшебник Нектанеб также использует восковые фигурки врагов Египта и их кораблей, чтобы, низвергая и топя их фигурками, обозначающими египетские силы (в которые он заклинаниями вселяет духов), добиться магического разгрома врагов.

Магические помощники/фигурки, созданные из воска, в целом выполняют функции, связанные с проявлением агрессии, будь то в целях защиты или нападения. К тому же воск — это основной материал для фигурок врагов, которые нужно уничтожить посредством расплавления в огне (о магическом использовании восковых фигурок в древности см.: [Budge 1899: 65–97], в арабской традиции — [Hansen 2001: 429–431]). Ни в одном из случаев использование таких фигурок не было вызвано потребностями в передаче информации от одного персонажа к другому. В новоегипетском произведении «Мери-Ра и фараон» появляется совершенно иной тип магического существа-помощника — глиняный или земляной человек. Это существо из материала, гораздо более прочного и устойчивого, чем воск; несмотря на человеческий облик, оно не является частью группы (как восковые гребцы и корабельщики Ненеферкаптаха) и обладает минимальной собственной волей и способностью к ее выражению: так, Мери-Ра заставляет глиняного человека поклониться, что тот исполнит желаемое. Глиняный человек действует как посредник между Мери-Ра, находящимся в мире мертвых, и ненавистным ему фараоном, при этом непосредственно разговаривает с последним, и, более того, судя по контексту, именно глиняный человек направляет развитие ситуации. Таким образом, этот магический посредник имеет функции коммуникации и передачи информации.

Как видим, исламско-египетская традиция мало восприняла ту часть египетских сказаний, где присутствует воск или глина, — в частности, в «Сокращении диковин» в качестве материала для магических статуй в большинстве случаев фигурирует камень, часто с указанием его вида. Это неудивительно: средневековая традиция отражала в первую очередь впечатления от бесчисленных древних памятников, оставшихся на земле Египта, а те были из прочных материалов. Далее, средневековая тради-

ция по сравнению с древней в целом резко усилила самостоятельность волшебных изображений: их функционирование теперь не нуждается в направляющем соучастии человека. Реликтом прежнего отношения к этому вопросу, когда магические изображения виделись менее самостоятельными, можно считать упоминание в нашем тексте того, что одна из волшебных статуй не могла действовать, попав в распоряжение тех, кто не знал египетских заклинаний (см. выше: группа (1^{1б}), статуя, упомянутая с отсылкой на с. 242–243), что подразумевает былые представления об участии заклинателя в действии волшебной статуи. Однако у наделяния волшебных статуй большей самостоятельностью также имелась почва в древнеегипетской традиции: фигурки-ушебти, будучи один раз закланы на исполнение назначенных им работ, должны были дальше осуществлять их сами, не нуждаясь в руководстве со стороны покойного. Однако для древних египтян это было особенностью фигурок, действующих в загробном мире, а не на земле. С забвением своей религии и разрушением памяти о подобном разграничении египтяне распространили степень самостоятельности, характерную для ушебти, на большинство волшебных статуй вообще.

Функционал древних волшебных статуй был резко расширен потомками древних египтян по сравнению с тем, каким его видели последние (относительно близким отголоском реальной древнеегипетской ритуальной практики являются разве что статуи-судьи, статуи, изрекающие знание и общее представление об охранной силе статуй, в древности относившееся к статуям богов и царей), что также естественно для развития историко-легендарной традиции после забвения былой религии, ритуалов и языка. Характерно, что реальные статуи, за которыми древние египтяне признавали охранительную и благую силу, — статуи богов и царей — в средневековой традиции в своем истинном виде не появляются, заменяясь на изображения другого характера (несомненно, потому, что и для христиан, и для мусульман статуя царя или языческого бога чудесной быть не может — признавать ее таковой означало бы опасно приближаться к признанию божественности самих этих богов и царей).

Как упоминалось, средневековая традиция египтян, в отличие от древней, часто различает технические и волшебные факторы в необыкновенном действии статуи. Что касается теоретического объяснения волшебства в статуе, то тут арабоязычные авторы напрямую следуют древнеегипетской концепции *хему* — духа божества, который нисходит на неподвижную статую, делает ее своим вместилищем и домом и действует через нее [Budge 1899: 65–66]. Эта идея выражается в нашем источнике непосредственно и открыто: «Жрецы с помощью магических процедур пригласили духов в изображения, и они заговорили» [Carra de Vaux 1898: 264–65]. Подробно описан даже процесс появления подобных волшебных объектов: после создания одной из статуй для нее воскурили благовония и

приносили ей жертвы. По прошествии некоторого времени дух заговорил из статуи, и так появилось новое волшебное создание [Ibid.: 286].

Наконец, выше были выявлены два больших полярных комплекса характеристик волшебных статуй: осязаемое не иначе как по результату, незримое людям действие, плюс симпатическая магия и начертанные на статуе заклинания как средства этого действия, плюс направленность на природные силы vs наблюдаемое физическое действие, плюс отсутствие магических приемов и заклинаний в связи с действиями самого волшебного изображения (заклинаниями может пользоваться разве что его одушеvitель-активатор, и то обычно лишь при его изготовлении), плюс направленность его движения и физического действия против человеческого врага. Оба эти комплекса находят соответствия в древнеегипетской культуре, только первый комплекс — в реальных египетских магических практиках, от надписаний (ср. надписи на статуях и храмах, в гробницах, на саркофагах и т. д.) до симпатической магии и действия (в случае ушебти) не против каких-либо человеческих противников, а во исполнение работы с внешними силами во благо хозяина (хотя, конечно, не по отражению песков, чудовищ и зверей), а второй — в фольклорно-литературной египетской магии (тот же восковой крокодил или восковые фигурки Нектанеба; в реальной египетской магии такие артефакты по понятным причинам не фигурировали). Этот второй комплекс мог получить подкрепление из реального ритуала только мотивом движения у некоторых статуй (движение элементов статуй, дававших оракул). Итак, образы одних статуй (активно, зримо действующих) выросли из древнеегипетского «беллетристического» вымысла о магии, а другие (незримо действующие симпатической магией и заклинаниями) — из преломленной позднейшим вымыслом реальной магической практики египтян. Реальная египетская магия дала один поток образов волшебных статуй в арабо-египетской традиции, а литературная — другой. Частично они, впрочем, пересекаются в исламском легендарии, как должны были пересекаться и в доисламском коптском.

Источники

- Ахбар ал-заман 1938 — Ахбар ал-заман / Изд. А. ал-Сави. Каир: Абд абл-Хамид Ханафи, 1938. (На араб. яз.).
- Ахбар ал-заман 1966 — Ахбар ал-заман. Бейрут: Дар ал-Андалус, 1386/1966. (На араб. яз.).
- Ибн 'Абд ал-Хакам 1985 — *'Абд ар-Рахман ибн 'Абд ал-Хакам*. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. с араб., предисл. и примеч. С. Б. Певзнера. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1985.
- Carra de Vaux 1898 — *L'abrege des merveilles* / Trad. par V. Carra de Vaux. Paris: Klincksieck, 1898.

Литература

- Банщикова 2005 — *Банщикова А. А.* Восковой крокодил и глиняный человек: магические существа-помощники и связанные с ними топосы в древнеегипетской литературе // Взаимодействие мировых цивилизаций: история и современность: Материалы конф. аспирантов каф. всеобщ. истории РУДН ... Вып. 6. М.: РУДН, 2005. С. 54–59.
- Банщикова 2007 — *Банщикова А. А.* Мотивы древнеегипетского фольклора в рассказе Ибн Абд ал-Хакама о царице Далуке // Восток. 2007. № 1. С. 33–43.
- Банщикова 2015 — *Банщикова А. А.* Переломные эпохи в исторической традиции и сознании древних египтян: По источникам конца II тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М.: ЛЕНАНД, 2015.
- Бойко 1982 — *Бойко К. А.* Древнеегипетские истоки одного из мотивов «Сказки о золотом петушке» // Временник Пушкинской комиссии. 1979 / [Ред. П. А. Алексеев]. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1982. С. 131–136.
- Бойко 1991 — *Бойко К. А.* Арабская историческая литература в Египте (IX–X вв.). М.: Наука, 1991.
- Крачковский 1957 — *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. 4. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1957.
- Крюков 1983 — *Крюков В. Г.* Сообщения анонимного автора «Ахбар аз-заман» («Мухтасар ал-аджаиб») о народах Европы // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1981 год / [Отв. ред. В. Т. Пашуто]. М.: Наука, 1983. С. 194–208.
- Лурье 1960 — *Лурье И. М.* Очерки древнеегипетского права XVI–X веков. до н. э.: Памятники и исследования. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1960.
- Немировский 2022 — *Немировский А. А.* Владычество амалекитов в Египте у арабоязычных авторов: гиксосское правление в египетских и азиатских преданиях. Аннотация сюжетов // *Studia Historica*. Вып. 17 / [Рабочая группа: А. В. Короленков, М. Н. Кириллова, А. А. Немировский]. М.: [ИВИ РАН], 2022. С. 175–241.
- Певзнер 1974 — *Певзнер С. Б.* Рассказ ибн Абд ал-Хакама о древней истории Египта // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1971 / [Ред. кол.: А. С. Тверитинов и др.]. М.: Наука — Гл. ред. вост. лит., 1974. С. 62–85.
- Ambrosetti 2012 — *Ambrosetti N.* Improbable mechanics: A short history of fake automata // Explorations in the history of machines and mechanisms: Proceedings of the Fifth IFToMM Symposium on the History of Machines and Mechanisms / Ed. by T. Koetsier, M. L. Ceccarelli. New York: Springer, 2012. P. 309–322.
- Budge 1898 — *Budge E. A. W.* Ancient Egyptian Book of the Dead: Prayers, incantations, and other texts from the Book of the Dead. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898.
- Budge 1899 — *Budge E. A. W.* Egyptian magic. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1899.
- Cook 1983 — *Cook M.* Pharaonic history in medieval Egypt // *Studia Islamica*. No. 57. 1983. P. 67–103.
- El-Daly 2003 — *El-Daly O.* Ancient Egypt in medieval Arab writings // The wisdom of Egypt: Changing visions through the ages / Ed. by P. Ucko, T. Champion. London: UCL Press, 2003. P. 101–131.
- El-Daly 2005 — *El-Daly O.* Egyptology: The missing millennium: Ancient Egypt in medieval Arabic writings. London: UCL Press, 2005.
- Ferré 1991 — *Ferré A.* Un auteur mystérieux: Ibrāhīm b. Waṣīf Ṣāh // *Annales Islamologiques*. T. 25. 1991. P. 139–151.

- Fodor 1970 — *Fodor A.* The origins of the Arabic legends of the pyramids // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*. Vol. 23. No. 3. 1970. P. 335–363.
- Fodor 1975 — *Fodor A.* The role of Fir'awn in popular Islam // *Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. 61. 1975. P. 238–240.
- Fodor 1988 — *Fodor A.* The pyramids in Arabic folk beliefs // *Occident and Orient: A tribute to the memory of Alexander Scheiber* / Ed. by R. Dán. Leiden: Brill, 1988. P. 155–166.
- Frankfurter 2010 — *Frankfurter D.* Religion in society: Graeco-Roman // *A companion to ancient Egypt*. Vol. 1 / Ed. by A. B. Lloyd. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. P. 526–546.
- Haarmann 1976 — *Haarmann U.* Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize // *Turcica*. T. 8. Fasc. 1. 1976. S. 157–230.
- Haarmann 1978 — *Haarmann U.* Die Sphinx: synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten // *Saeculum*. Bd. 24. Fasc. 4. 1978. S. 367–384.
- Haarmann 1980 — *Haarmann U.* Regional sentiment in medieval Islamic Egypt // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 43. No. 1. 1980. P. 55–66.
- Haarmann 1991 — *Haarmann U.* In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A. D. // *Islamic studies presented to Charles J. Adams* / Ed. by W. B. Hallaq, D. P. Little. Leiden: Brill, 1991. P. 57–68.
- Haarmann 1996 — *Haarmann U.* Medieval Muslim perceptions of pharaonic Egypt // *Ancient Egyptian literature: History and forms* / Ed. by A. Loprieno. Leiden: Brill, 1996. P. 605–627.
- Hansen 2001 — *Hansen N. B.* Ancient execration magic in Coptic and Islamic Egypt // *Magic and ritual in the ancient world* / Ed. by P. Mirecki, M. Meyer. Leiden: Brill, 2001. P. 427–445.
- Hirschler 2010 — *Hirschler K.* The “Pharaoh” anecdote in pre-modern Arabic historiography // *Journal of Arabic and Islamic Studies*. Vol. 10. 2010. P. 45–74. <https://doi.org/10.5617/jais.4601>.
- La Grandeur 2012 — *La Grandeur K.* Robots, moving statues, and automata in ancient tales and history // *Critical insights: Technology and humanity* / Ed. by C. Colatrella. Ipswich: Salem Press, 2012. P. 99–111.
- Le Strange 1898 — *Le Strange G.* “L’Abrégé des merveilles” by Carra de Vaux // *English Historical Review*. Vol. 13. No. 51. 1898. P. 558–559.
- Maspero 1912 — *Maspero G.* Études de mythologie et d’archéologie égyptiennes. Vol. 6. Paris: Leroux, 1912. P. 443–492.
- Maspero 1914 — *Maspero G.* Manual of Egyptian archaeology. London: Grevel & Co., 1914.
- Naville 1909 — *Naville E.* The old Egyptian faith. London: Williams & Norgate, 1909.
- Ormsby 2004 — *Ormsby E.* The faith of Pharaoh: A disputed question in Islamic theology // *Studia Islamica*. No. 98/99. 2004. P. 5–28.
- Sezgin 1967 — *Sezgin F.* Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. 1: Qur’ânwissenschaften, Hadīt Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H. Leiden: Brill, 1967.
- Sezgin 1993 — *Sezgin U.* Al-Mas’ūdī, Ibrāhīm B. Waṣīfās̄h und das Kitābal-‘Ağā’ib: Aigyp̄tiaka in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. // *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. Bd. 8. 1993. S. 1–70.
- Sezgin 1994 — *Sezgin U.* Pharaonische Wunderwerke bei Ibn Waṣīf aṣ Ṣābi’ und al-Mas’ūdī: einige Reminiszenzen an Ägyptensvergangene Grösse und an Meisterwerke der alexandrinischen Gelehrten in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. // *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. Bd. 9. 1994. S. 229–291.
- Sezgin 2011 — *Sezgin U.* Al-Mas’ūdī, Ibn Waṣīf und Könige von Ägypten. Ein arabischer Text (4./10. Jahrhundert) über Könige von Ägypten gewährt Einblicke in das spätantike Ägypten. Frankfurt a. M.: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 2011.

- Sijpesteijn 2011 — *Sijpesteijn P.* Building an Egyptian identity // The Islamic scholarly tradition / Ed. by A. Ahmed, B. Sadeghi, M. Bonner. Leiden: Brill, 2011. P. 85–106.
- Smith 2007 — *Smith M.* Pyramids in the medieval Islamic landscape: Perceptions and narratives // Journal of the American Research Center in Egypt. Vol. 43. 2007. P. 1–14.
- Wiet 1953 — *Wiet G.* L'Égypte de Murtadi fils du Ghaphiphe. Paris: Geuthner, 1953.

References

- Ambrosetti, N. (2012). Improbable mechanics: A short history of fake automata. In T. Koetsier, & M. L. Ceccarelli (Eds.). *Explorations in the history of machines and mechanisms: Proceedings of the Fifth IFToMM Symposium on the History of Machines and Mechanisms* (pp. 309–322). Springer.
- Banshchikova, A. A. (2005). Voskovoi krokodil i gliniyani chelovek: magicheskie sushchestva-pomoshchniki i svyazannye s nimi toposy v drevneegipetskoj literature [Wax crocodile and clay man: magical creatures-helpers and related topoi in ancient Egyptian literature]. In *Vzaimodeistvie mirovykh tsivilizatsii: istoriia i sovremennost': Materialy konferentsii aspirantov kafedry vseobshchei istorii RUDN ...* (Vol. 6, pp. 54–59). RUDN. (In Russian).
- Banshchikova, A. A. (2007). Motivy drevneegipetskogo fol'klora v rasskaze Ibn Abd al-Khakama o tsaritse Daluke [Motifs of ancient Egyptian folklore in Ibn Abd al-Hakam's story about queen Daluka]. *Vostok*, 2007(1), 33–43. (In Russian).
- Banshchikova A. A. (2015). *Perelomnye epokhi v istoricheskoi traditsii i soznanii drevnikh egiptian: Po istochnikam kontsa II tys. do n. e. — I tys. n. e.* [Crucial periods in ancient Egyptian tradition and historical consciousness: From the sources of the late second millennium B. C. to the sources of the first millennium A.D.]. LENAND. (In Russian).
- Boiko, K. A. (1982). Drevneegipetskie istoki odnogo iz motivov “Skazki o zolotom petushke” [Ancient Egyptian sources of one of the motifs of “The Tale of the Golden Cockereel”]. In M. P. Alekseev (Ed.). *Vremennik Pushkinskoj komissii. 1979* (pp. 131–136). Nauka, Leningradskoe otdelenie. (In Russian).
- Boiko, K. A. (1991). *Arabskaia istoricheskaja literatura v Egipte (IX–X vv.)* [Arabic historical literature in Egypt of the 9th–10th centuries]. Nauka. (In Russian).
- Budge, E. A. W. (1898). *Ancient Egyptian Book of the Dead: Prayers, incantations, and other texts from the Book of the Dead*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Budge, E. A. W. (1899). *Egyptian magic*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Cook, M. (1983). Pharaonic history in medieval Egypt. *Studia Islamica*, 57, 67–103.
- El-Daly, O. (2003). Ancient Egypt in medieval Arab writings. In P. Ucko, & T. Champion (Eds.). *The wisdom of Egypt: Changing visions through the ages* (pp. 101–131). UCL Press.
- El-Daly, O. (2005). *Egyptology: The missing millennium: Ancient Egypt in medieval Arabic writings*. UCL Press.
- Ferré, A. (1991). Un auteur mystérieux: Ibrāhīm b. Waṣīf Šāh. *Annales Islamologiques*, 25, 139–151.
- Fodor, A. (1970). The origins of the Arabic legends of the pyramids. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungarica*, 23(3), 335–363.
- Fodor, A. (1975). The role of Fir'awn in popular Islam. *Journal of Egyptian Archaeology*, 61, 238–240.
- Fodor, A. (1988). The pyramids in Arabic folk beliefs. In R. Dán (Ed.) *Occident and Orient: A tribute to the memory of Alexander Scheiber* (pp. 155–166). Brill.
- Frankfurter, D. (2010). Religion in society: Graeco-Roman. In A. B. Lloyd (Ed.). *A companion to ancient Egypt* (Vol. 1, pp. 526–546). Wiley-Blackwell.

- Haarmann, U. (1976). Evliya Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize. *Turcica*, 8(1), 157–230.
- Haarmann, U. (1978). Die Sphinx: synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten. *Saeculum*, 24(4), 367–384.
- Haarmann, U. (1980). Regional sentiment in medieval Islamic Egypt. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43(1), 55–66.
- Haarmann, U. (1991). In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A. D. In W. B. Hallaq, & D. P. Little (Eds.). *Islamic studies presented to Charles J. Adams* (pp. 57–68). Brill.
- Haarmann, U. (1996). Medieval Muslim perceptions of pharaonic Egypt. In A. Loprieno (Ed.). *Ancient Egyptian literature: History and forms* (pp. 605–627). Brill.
- Hansen, N. B. (2001). Ancient execration magic in Coptic and Islamic Egypt. In P. Mirecki, & M. Meyer (Eds.). *Magic and ritual in the ancient world* (pp. 427–445). Brill.
- Hirschler, K. (2010). The “Pharaoh” anecdote in pre-modern Arabic historiography. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 10, 45–74. <https://doi.org/10.5617/jais.4601>.
- Krachkovskii, I. Iu. (1957). *Izbrannye sochineniia* [Selected works] (Vol. 4). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Kriukov, V. G. (1983). Soobshcheniia anonimnogo avtora “Akhbar az-zaman” (“Mukhtasar al-adzhaib”) o narodakh Evropy [Notes of the anonymous author of *Akhbar az-zaman* (*Mukhtasar al-ajab*) about the peoples of Europe]. In V. T. Pashuto (Ed.). *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR. 1981 god* (pp. 194–208). Nauka. (In Russian).
- La Grandeur, K. (2012). Robots, moving statues, and automata in ancient tales and history. In C. Colatrella (Ed.). *Critical insights: Technology and humanity* (pp. 99–111). Salem Press.
- Le Strange, G. (1898). *L'Abbrégé des merveilles* by Carra de Vaux. *English Historical Review*, 13(51), 558–559.
- Lur'e, I. M. (1960). *Ocherki drevneegipetskogo prava XVI–X vekov do n. e.: Pamiatniki i issledovaniia* [Essays on ancient Egyptian law of the 16th–10th centuries B. C.: Records and studies]. Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha. (In Russian).
- Maspero, G. (1912). *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* (Vol. 6, pp. 443–492). Leroux.
- Maspero, G. (1914). *Manual of Egyptian archaeology*. Grevel & Co.
- Naville, E. (1909). *The old Egyptian faith*. Williams & Norgate.
- Nemirovsky, A. A. (2022). Vladychestvo amalekitov v Egipte u araboiazychnykh avtorov: gik-soskoe pravlenie v egipetskikh i aziatskikh predaniakh. Annotatsiia siuzhetov [The rule of the Amalekites in Egypt according to Arabic-speaking authors: Hyksos rule in Egyptian and Asian traditions. Annotation of the plots]. In A. V. Korolenkov, M. N. Kirillova, & A. A. Nemirovsky (Eds.). *Studia Historica* (Vol. 17, pp. 175–241) (n. p.). (In Russian).
- Ormsby, E. (2004). The faith of Pharaoh: A disputed question in Islamic theology. *Studia Islamica*, 98/99, 5–28.
- Pevzner, S. B. (1974). Rasskaz ibn Abd al-Khakama o drevnei istorii Egipta [The story of Ibn Abd al-Hakam about the ancient history of Egypt]. In A. S. Tveritinov et al. (Eds.). *Pis'mennye pamiatniki Vostoka: Istoriko-filologicheskie issledovaniia: Ezhegodnik. 1971* (pp. 62–85). Nauka — Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (In Russian).
- Sezgin, F. (1967). *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Vol. 1: Qur'ânwissenschaften, Hadîth Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik bis ca. 430 H.* Brill.
- Sezgin, U. (1993). Al-Mas'ûdî, Ibrâhîm B. Waṣîfṣâh und das Kitâbal-'Ağâ'ib: Aigyptiaka in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 8, 1–70.

- Sezgin, U. (1994). Pharaonische Wunderwerke bei Ibn Waṣīf aṣ Ṣābi' und al-Mas'ūdī: einige Reminiszenzen an Ägyptens vergangene Grösse und an Meisterwerke der alexandrinischen Gelehrten in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9, 229–291.
- Sezgin, U. (2011). *Al-Mas'ūdī, Ibn Waṣīf und Könige von Ägypten. Ein arabischer Text (4./10. Jahrhundert) über Könige von Ägypten gewährt Einblicke in das spätantike Ägypten*. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Sijpesteijn, P. (2011). Building an Egyptian identity. In A. Ahmed, B. Sadeghi, & M. Bonner (Eds.). *The Islamic scholarly tradition* (pp. 85–106). Brill.
- Smith, M. (2007). Pyramids in the medieval Islamic landscape: Perceptions and narratives. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 43, 1–14.
- Wiet, G. (1953). *L'Égypte de Murtadi fils du Ghaphiphe*. Geuthner.

Информация об авторе

Анастасия Алексеевна Банщикова

кандидат исторических наук
старший научный сотрудник,
Институт всеобщей истории РАН,
научный коллектив по проекту РНФ
24-18-00378
Россия, 119334, Москва, Ленинский
пр-т, д. 32а
старший научный сотрудник, Центр
истории и культурной антропологии,
Институт Африки РАН
Россия, 123001, Москва,
ул. Спиридоновка, д. 30/1
✉ senet_m_ta@mail.ru

Information about the author

Anastasia Alekseevna Banshchikova

Cand. Sci. (History)
Senior Research Fellow, Institute
of World History of the Russian Academy
of Sciences, research group for the project
of the Russian Science Foundation 24-18-
00378
Russia, 119334, Moscow, Leninsky
Prospekt, 32a
Senior Research Fellow, Center of History
and Cultural Anthropology, Institute
for African Studies of the Russian
Academy of Sciences
Russia, 123001, Moscow, Spiridonovka
Str., 30/1
✉ senet_m_ta@mail.ru