

УДК 128:291.217: 94

<https://doi.org/10.33619/2414-2948/120/64>

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ В ДОДИНАСТИЧЕСКОМ И РАННЕДИНАСТИЧЕСКОМ ЕГИПТЕ: СИМВОЛИКА, ЗНАЧЕНИЕ, СМЫСЛЫ

©*Шеркова Т. А.*, ORCID:0000-0002-6203-1959, SPIN-код: 7352-2238, канд. ист. наук,
Центр египтологических исследований РАН, г. Москва, Россия, sherkova@inbox.ru

FUNERAL CONTEXT IN PREDYNASTIC AND EARLY DYNASTIC EGYPT: SYMBOLISM, MEANING, AND SIGNIFICANCE

©*Sherkova T.*, ORCID:0000-0002-6203-1959, SPIN-code: 7352-2238, Ph.D., Center for
Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, sherkova@inbox.ru

Аннотация. Исследование погребального обряда в додинастическом и раннединастическом Египте как переходного по существу снимает проблему смерти. В этом и состоял смысл ритуальной практики, призванной осуществить умершему переход в новое состояние, возрождение в мире предков и богов. Предметы, положенные в могилу, – сосуды для питья, нога быка для питания, статуэтки, гребни, амулеты, туалетные палетки и пр. являлись мнемоническими знаками-символами, за которыми стояли обозначаемые мифо-религиозные представления. Их содержание раскрывается в ритуале «отверзания уст и очей», который объединяет основные ритуалы, направленные на оживление покойного. Все три ритуала в погребальных переходных обрядах раскрывают представления о преодолении смерти в системе трех этапов: отделения, промежуточного состояния и включения.

Abstract. The study of the funeral rite in predynastic and early dynastic Egypt as a transitional rite essentially resolves the problem of death. This was the purpose of the ritual practice, which was intended to help the deceased transition to a new state and be reborn in the world of the ancestors and gods. The objects etc. placed in the grave, such as drinking vessels, a bull's leg for food, statuettes, combs, amulets, toiletry pallets, were mnemonic symbols that represented mythological and religious beliefs. Their content is revealed in the ritual of "opening the mouth and eyes," which combines the main rituals aimed at reviving the deceased. All three rituals in the funeral transition rites reveal the idea of overcoming death in a system of three stages: separation, an intermediate state, and inclusion.

Ключевые слова: переходные обряды, погребальные ритуалы, символическая смерть, жертвоприношение быка, ритуальные предметы, знаки-символы, нож psš-kf, тесло mshtjw, окрашивание глаз, Великая мать, Священное Око.

Keywords: transitional rites, funeral rituals, symbolic death, bull sacrifice, ritual objects, symbolic signs, psš-kf knife, mshtjw adze, eye staining, Great Mother, Sacred Eye.

Мифопоэтическое сознание мыслит мир как целостность, в которой все сферы жизни социума структурированы в космологическом единстве людей и природы, что универсально для культур древности в целом и определенных традиций в частности. Самый важный вопрос – «кто мы», на который первобытное мифологическое сознание отвечало, воплощая предков в образах тотемов, трансформировавшихся в демиургов, культурных героев, культ которых являлся ключевым в космологических моделях мира древних культур. Память

о них из поколения в поколение означала знания о самих истоках сотворенного мира, когда из недр хаоса возникал упорядоченный мир.

В древнем Египте наиболее ранним является образ холма, поднявшегося из водной бездны Нуна. Это образ первотворения как центра мироздания, отделившегося от первобытного хаоса. В письменный период холм этот персонифицировался в имени солнечного бога-творца Атума. В Текстах пирамид он приветствуется как солнечный бог Атум, сам себя создавший, в имени его «Холм» (Pyr. Utt 587, §1587). В погребальном ритуале додинастического периода дно могилы покрывали слоем песка, что указывает на мотив представлений о загробном возрождении умершего, подобно тому как первобытный холм рождается из вод Нуна. Мифологический мотив соотносится с реальными природными событиями и сельскохозяйственной деятельностью людей. После сезона разлива Нила обнажается прибрежная суша. По каналам вода устремляется на земледельческие угодья, осуществляется посев злаковых культур и поля покрываются зелеными всходами. Так, мифологическое мышление, опираясь на тысячелетний опыт, отождествляет природные и культурные процессы, макро- и микромир, мир природы и людей в циклически изменяемом мире.

Мифологическое сознание мыслит и структурирует мир, классифицируя все многообразие природных и культурных феноменов в образной форме, создавая оппозиционные пары в целостном мире с помощью символов. Базовым являлось противостояние хаоса и космоса, — это осевая идея оппозиции жизни и смерти, которая наступала в связи со старением мира, что происходило в канун нового года и всех событий, отождествлявшихся с хаосом, в том числе смерть. И в ритуальной практике, и в праздниках, текущее время останавливалось, общество переносилось в начало времен, что создавало почву для обновления мира и всего в нем сущего. В качестве ключевых представлений в мифопоэтическую эпоху было почитание обожествленных предков, передававших знания о творении мироздания последующим поколениям. Эти верования существовали в Египте на протяжении всей истории древности.

Известный египтолог и культуролог Ян Ассман подошел к базовым основам древнеегипетской культуры в контексте погребальной религии, назвав книгу: [1], и открывая тему словами: «Смерть — это источник и центр культуры». Египтяне не любили смерть, но для них смерть не была экзистенциальной драмой, ибо его «я», то есть его «социальное я», простиралось далеко за пределы смерти, то есть за пределы его «телесного я», которое должно было претерпеть эту смерть. «В Древнем Египте, — пишет автор, завершая исследование, — погребальная религия была не просто одной из областей культурной практики среди других, таких как культ богов, экономика, юриспруденция, политика, литература и так далее. Скорее, в данном случае мы имеем дело с центром культурного сознания, который распространялся на многие, можно сказать, почти на все другие области древнеегипетской культуры. Таким образом, всестороннее рассмотрение темы смерти может стать введением в суть всей древнеегипетской культуры, к другим областям египетской мысли, деятельности и поведения, таким как этика, историческое сознание, космология, представления о божественном и так далее, и выяснить, в какой степени эти области были отмечены типично египетской озабоченностью с темой смерти» [1].

Такого рода представления об истоках древнеегипетской культуры звучат, пожалуй, впервые и в таком фундаментальном исследовании. Автор рассматривает культуру в динамике ее развития на протяжении тех тысячелетий, начиная с Древнего царства. Однако в додинастический и раннединастический периоды была подготовлена почва для развития представлений о загробной жизни. В другой работе Ассман рассматривает установление

праздника в честь бога Осириса в эпоху Древнего царства, который проводился в Абидосе на месте царского некрополя I династии (конкретно у гробницы царя Джера). Он комментирует этот феномен как «сформировавшуюся специфическую сферу божественных смыслов, в рамках которой часть древнейших ритуалов получила новое семантическое значение», т. е. новые ритуалы восходят к древнейшим ритуалам погребения царя [2]. Этот вывод вполне согласуется с базирующейся на множестве фактов, свидетельствующих о существовании в древнем Египте культурно-исторической памяти, связанной почитанием предков, о смерти (символической) в обрядах перехода (трансформации), к числу которых относится и погребальный обряд [3]. Верования о значительной роли предков в додинастическую и раннединастическую эпоху в период Древнего царства выкристаллизовались в мифы об Осирисе – первом мифическом царе Египта, ставшим жертвой своего брата-близнеца Сетха и почитавшимся как царь загробного мира. Сражения его сына и наследника Хора с Сетхом, который вырвал глаз у Хора, но был возвращен ему, стал всеобщим символом жертвоприношения, ибо Хор вернул его отцу как священный символ воскресения. Дошедшие до нас сказки «Тяжба Хора и Сета» и «Два брата» [4], восходят к осирическим мифам в контексте египетских религиозных представлений о потусторонней жизни. Эти мифы стали основополагающими в религиозных представлениях на протяжении всей истории древнего Египта. Со Среднего царства верования о загробной жизни распространялись на все общество, когда каждый умерший становился Осирисом-имярек. Но родовым именем бога Хора величались только цари. До Древнего царства и Текстов пирамид имя Осириса не встречается (в отличие от Хора), однако Т. Вилкинсон приводит факты, указывающие на возможность увидеть в материалах Раннего царства свидетельства существования его культа. Это колонна Джед, причастная к осирическим ритуалам, происходящая из погребения в Хельване. А предтечей образа Осириса мог быть бог загробного мира Хентиментиу из Абидоса [5].

Артефакты, причастные к погребальному обряду додинастического и раннединастического времени, свидетельствуют о преемственности ритуалов в последующие века и тысячелетия. Разумеется, с развитием социально-политических условий в динамике развития общества от локальных территорий до Раннего царства отразились на духовной сфере, появлении новых мифов, образов богов, безымянные прообразы которых уже существовали в дописьменную и раннеписьменную эпоху. Содержание традиций, восходящих к мифическим образам, сотворившим мироздание, и новации создают устойчивую почву для длительного существования культуры, такой как древнеегипетская. В исследовании Ю. М. Лотмана «Культура и взрыв» автор отмечает, что в культуре как системе одновременно действуют как традиции, так и взрывные процессы в синхронно работающей структуре, которые выполняют важные функции: одни обеспечивают преемственность другие новаторство, которые вместе составляют единство развития культуры как системы [6].

Для додинастического и раннединастического времени основными источниками являются артефакты. С одной стороны, предметы быта, такие как керамические сосуды, орудия труда, косметические принадлежности, предметы туалета, — палетки, гребни связаны с повседневной жизнью. Но с другой стороны, помещенные в погребения вместе с бусами, браслетами, амулетами, на которых воплощены животные, антропоморфные и зоо-антропоморфные существа, как на туалетных и церемониальных палетках и орнаментированных сосудах типа C и D, в том числе в виде этих образов, они указывают не только на эстетические, но и мифологические представления. Иначе говоря, вещи являются знаками определенных духовных содержаний. А в погребальном контексте отражают представления о загробном мире.

В исследованиях по семиотике, посвященных анализу «текстов», к числу которых принадлежат предметы, изображения, ритуалы, ключевым является слово «знак», объединяющий оппозицию означающего и означаемого, в которой первое указывает на план выражения, а второй — на план содержания. Многие «языки», на которых выражалась древняя культура, — жесты, предметы, изображения, наконец, письмо, — служат для обозначения плана выражения, то есть служат знаками-функциями, «которые пропитываются смыслом, знаки, которые общество приспособливает для целей обозначения. Всякое пользование предметом превращается в знак этого пользования. Означаемое же является не вещью, а нашим представлением о вещи (образом вещи), что сближает этот знак с символом» [7] в том смысле, что символ обозначает нечто большее, чем знак. Знак, как и образ, подобен понятию план содержания «своей референциальной способностью: они оба могут замещать другую вещь. И все-таки в этом отношении понятие обладает неограниченными возможностями, тогда как у знака они ограничены» [8]. Иначе говоря, за термином «понятие» скрывается символ, обладающий некоторым содержанием, «которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного, содержания» [9].

В плане выражения символ как мнемонический знак-архетип имеет сложную природу, содержит очень обширную информацию в плане содержания и выходит далеко за пределы символа-индекса, охватывая круг глубинных представлений в культуре. А в контексте с другими символами он позволяет реконструировать тот или иной изобразительный текст как в синхронии, так и диахронии, так как он воплощается в текстах хронологически более поздних, сохраняя свою инвариантность. Так, додинастическая культура Нагада на всех фазах ее развития, которые зафиксированы в виде различных предметов материальной культуры, от мелкой пластики до археологически выявленных изображенных сакральных объектов и самих этих объектов, раскрывает развитие религиозно-мифологических представлений, сохраняя при этом цементирующее начало культуры Древнего Египта. То есть смысл этих «текстов» базируется на передаваемых из поколения в поколение мифах и ритуалах, актуализирующих представления о происхождении мира людей, установлении правил поведения, обычаев, обрядов, смерти — словом всех духовных сфер жизни индивида и социума. В этом аспекте культура носит социальный характер.

С методологической точки зрения необходимо анализировать материалы в хронологическом порядке, от памятников наиболее ранних до раннединастических, т. е. в динамике развития общества от неолитического времени существования земледельческих локальных территорий до сложения Раннего царства в контексте развития иерархических отношений с выделением социальной элиты в монархическом государстве. Кроме того, следует анализировать те погребения, в которых в наибольшем объеме представлен погребальный инвентарь, что позволяет адекватно интерпретировать религиозно-мифологические представления на разных ступенях развития общества. Таковыми являются погребения социальных лидеров от ранних ступеней социально-имущественной дифференциации в локальных территориях до протодинастического и раннединастического времени, когда начался процесс объединения египетских земель под эгидой региональных царей Верхнего Египта и сложения единого государства во главе с общеегипетским царем. И в этом контексте наиболее значимыми являются Иераконполь и Абидос в Верхнем Египте и столица объединенного Египта Мемфис.

Погребальный обряд принадлежал к числу основных переходных обрядов по изменению (повышению) социального статуса наряду с рождением, достижением юношеского возраста, свадьбы и пр., предполагающих инициацию. Жизнь и смерть

составляют оппозицию, крайние противоположные точки на линии жизни человека, разделенные в социуме целым рядом переходных обрядов, охватывающих биологическую, физиологическую, психологическую, интеллектуальную, социальную составляющие в трансформации человека. В каждом переходном обряде человек проходил через символическую смерть, возрождаясь в новом качестве. И в погребальном обряде умерший преодолевал сложные и опасные препятствия во время инициации, перехода в загробный мир. В системе трех этапов переходных обрядов, – прелиминарные обряды отделения, лиминарные, совершаемые в промежуточный период, и лиминарные — обряды включения [10, 11]. Физическая смерть соответствует отделению умершего от мира живых, затем следуют похороны как пребывание между небом и землей, в социальном безвременье и на третьем этапе покойный включается в мир почитаемых предков и богов, трижды символически переступая порог (*limen*); изменяется, трансформируется его состояние в процессе инициации при проведении ритуалов. Прохождение инициации означало посвящение.

Некрополи культуры Нагада различались размерами, наиболее крупные находились в важных исторических локальных территориях Иераконполя и Абидоса, включая входящие в эти регионы памятники, то есть близ протогородов, которые становились центрами будущих номов, начиная с амратско-герзейской фазы. Основная часть могил этого периода, достаточно мелких, округлых или овальных в плане, как легкие хижины, в которых они обитали при жизни. Они в основном бедны погребальным инвентарем. Исключительно редкие могилы с многочисленными наборами предметов принадлежали социальным и духовным лидерам общин. Наряду с большими некрополями в Иераконполе и входящих в его регион территориях, где были обнаружены и исследованы протогорода, существовавшие, начиная с ранних фаз, в Нагаде были найдены малые некрополи, в которых были похоронены представители местной элиты (Т, В и G), датированные Нагадой II [12] и Нагадой III [13]. В додинастическом городе Иераконполя уже в амратско-герзейский период существовал культовый центр бога Хора, который почитался в образе сокола. В 2, 5 км в сторону западной пустыни находился элитный некрополь со сложной планировкой вокруг каждого погребения, окруженного изгородью. Они являлись центрами комплексов, включая поминальные сооружения, сопровождающие человеческие погребения, а по внешнему кольцу – могилы животных. Такие комплексы, датированные IC – IIAV культуры Нагада (ок. 3700–3600 гг. до н. э.), происходят из некрополя НК6 [14].

В протодинастический период гробницы стали превращаться в многокамерные сооружения с наземной частью, своего рода дома для умерших в загробном мире. Одной из ранних была гробница царя нулевой династии Скорпиона I из большого некрополя в Умм эль-Каабе (Абидос) [15].

В некрополе находились погребения всех фаз культуры Нагада, включая и самые поздние. К югу от него расположен некрополь царей нулевой династии, — Ири-Хора, Хора-Каа (Нагада IIIA1-IIIВ (3300-3100 гг. до н.э.) и Хора-Нармера (IIIС1 (3100-3000 гг. до н.э.), а еще южнее – некрополь царей I и II династий. Эти гробницы представляли собой грандиозные постройки с наземной и подземной частью, как и царские мастабы в Саккаре.

На всех этапах развития додинастических культур Нижнего, Среднего и Верхнего Египта умерших хоронили в скорченном положении, с руками перед лицом, на правом или левом боку, головой на север или на юг и лицом, обращенным на запад или восток. Их заворачивали в циновки и/или в шкуры животных. Иногда тело укладывали на носилки. Погребальный инвентарь ограничен сосудом или несколькими сосудами. В могиле устраивали ниши, в которых оставляли различные предметы, входящие в число

сопровождающих умершего даров. На ранних фазах редкие богатые инвентарем погребения также были круглыми или овальными, но с фазы Нагада II они приобретали прямоугольную форму, становились более тщательно оформленными. По-прежнему они находились на общих некрополях. Основные параметры погребений демонстрируют эволюционный процесс, который отражает развитие представлений о переходе в загробный мир на фоне происходивших в обществе изменений в социально-имущественных отношениях при становлении первого государства. А погребальный инвентарь позволяет интерпретировать основные мифо-религиозные представления, отраженные в погребальном обряде в динамике развития общества.

Погребальные обряды. Если обращенность лица умершего принимать за основную черту в ориентации покойных, то напрашивается вывод о том, что носители додинастических культур Нижнего и Верхнего Египта ориентировались по движению Солнца, восходящего и заходящего, с чем были связаны доминирующие в тот или иной период представления об уходе умерших в загробный мир, что было связано с развитым культом предков, и/или с солярными представлениями о новом рождении. Однако оба принципа сочетались, поскольку наблюдения за движением Солнца по небесной сфере объединялись в целостность, что в дальнейшем нашло свое отражение в солярных представлениях, в образах солнечных богов и Осириса, мыслившемся как вчерашнее Солнце и почитавшемся как царь загробного мира.

Подобно тому, как в жизни основным средством передвижения были нильские лодки и корабли, так и почившие перемещались на них в потусторонний мир предков. Миниатюрные модели лодок находились в погребениях рядовых общинников, начиная с амратской фазы культуры Нагада, а в дальнейшем этот способ перехода в царство мертвых на больших ладьях и кораблях был предназначен царям. Крупные лодки в натуральную величину найдены возле гробниц царей нулевой и первых династий в Умм эль-Каабе (Абидос). Возле Западной мастабы так называемых заупокойных храмов царей I-II династий, принадлежавшей анонимному царю, находилось захоронение 14 деревянных лодок длиной по 25 м [16]; в царском некрополе в Саккаре, возле мастабы основателя I династии Хора-Аха находилось захоронение нильской лодки длиной в 20 м [17].

Традиция захоронения нильских кораблей и лодок хорошо известна на плато Гиза, где возвышаются великие пирамиды царей IV династии с теофорными именами Хафра и Менкаура – «сыновей Ра», культ которого стал государственным при V династии. Таким образом, умершие цари Раннего царства перемещались в потусторонний мир и по небу, в солярной ладье бога Ра. Во всяком случае об этом свидетельствует изображение на гребне из кости царя I династии Хора-Джета из Абидоса. На крылатой ладье восседает сокол (Рисунок 1), в образе которого воплощался иераконпольский солнечный бог Хор или гелиопольский Ра, который почитался уже при царях II династии, о чем свидетельствуют теофорные имена царей Небра и Неферкара [18].

В Текстах пирамид говорится о том, что почивший царь переправлялся в иной мир на лодке (Pyr. Utt. 270, §383–385) или на крыле птицы — бога Тота (Pyr. Utt. 270, §387). По мнению М. Лихтхейм, переправа совершалась по воде, разделяющей небо и землю [19].

Так или иначе, поскольку модели лодок в додинастических погребениях общинников предоставляют пример, когда элементы «высокой культуры» берут начало в культуре «народной». В контексте культурной памяти можно указать на то обстоятельство, что ядро древнейшей обрядовой мифологии сохранилось в ритуалах, причастных к религиозным представлениям времени сложения и существования в течение тысячелетий царского погребального обряда.

Погребальные ритуалы. Независимо от богатства или бедности погребений, в них содержались предметы, причастные к обязательным ритуалам: подаче питья, символизированного сосудами, еды, представленной передней ногой особи крупного (иногда мелкого) скота и окрашиванию глаз зеленой краской – «малахитовой зеленью». Если два первых ритуала можно интерпретировать как дарование умершему питья и еды на том свете, то окрашивание глаз указывает на более глубинные представления, символизированные вещным набором, а также многочисленными антропоморфными статуэтками с несоразмерно большими глазами. Поэтому и вышеназванные ритуалы, представленные предметами, символическое значение которых указывает на то, что за ними стоят мифологические образы и содержания. Причем все три ритуала связаны между собой. И связующим является ритуал «отверзания уст и очей», представленный кремневым ножом psš-kf (где слово kf означает материал – кремнь, а psš – «то, что разделяет») [20], известный по находкам в додинастических погребениях (Рисунок 2)¹.



Рисунок 1. Гребень Хора-Джета из Абидоса



Рисунок 2. Ножи psš-kf. Нагада II. Британский музей

Об использовании ножа psš-kf свидетельствуют надписи на стенах гробниц и в папирусах, самые ранние относятся к V династии. В изречениях Текстов пирамид упоминается набор инструментов, названных по именованию ножа, который использовался в ритуалах, причастных к рождению младенцев (Рисунок 3). Однако Тексты пирамид посвящены погребальному обряду, что свидетельствует об отождествлении двух крайних переходных обрядов, – рождения и смерти как перехода, трансформации в новом рождении, в котором нож psš-kf причастен к «ритуалу отверзания уст». Таким образом, противоположные обряды семантически тождественны и представляют единство, с одной стороны, реальностью происходящего при появлении на свет новорожденного, а с другой магико-мифологическими представлениями, связанными с погребальным обрядом таким образом, что культура снимает проблему смерти, заменяя ее новым статусом.

¹ Нож, имеющий форму, которая в литературе он называется «рыбьим хвостом», длиной 20–30 см известен с ранней додинастики. Поверхность его покрыта ретушью, а по длинным сторонам нанесены фасетки, заостряющие рабочие края.



Рисунок 3. Набор psš-kf. Британский музей

Представления о новом рождении умерших основаны на их скорченной позе, подобной эмбриону в утробе матери. Тексты в пирамиде царя V династии Унаса подробно повествуют о процедурах, в которых применялся нож psš-kf, инструменты, входящие в его набор, и различные предметы, символизирующие определенные этапы обрядов перехода, – рождения и возрождения. Считалось, что в утробе матери плод находился вместе с его двойником кз (то есть плацента в матке), который обнимал его, был неотделим от него [20].

Во время родов ножом psš-kf отрезали пуповину, через которую плод питался. Но после родов новорожденный получал молоко из материнской груди, таким образом он отделялся от своего двойника кз-плаценты. И нож psš-kf, поднесенный к его лицу, символизировал отверзание уст новорожденного для вскармливания его молоком матери. Но после смерти почивший возвращался в материнскую утробу (= могилу) и воссоединялся со своим кз [20].

Смысл этого ритуала, существовавший в период Древнего царства, мог соответствовать прежнему значению в додинастическую эпоху, поскольку ножи psš-kf, а также амулеты происходят из ранних погребений Верхнего и Нижнего Египта. В одном из погребений культуры Нагады был найден кремневый нож psš-kf и фрагменты веревки, имитирующей пуповину (пупочный канатик), соединяющую плод с плацентой, отождествляемой с двойником кз, которую отрезали у новорожденного ножом psš-kf. В Махасне, в богатом инвентарем женском погребении герзейского периода Н 85 находился медный нож psš-kf [21], а также в большой женской могиле Н 17, кроме многочисленных изделий находился нож psš-kf, а также женская статуэтка, которая лежала на скелете также в скорченной позе [22]. В Иераконполе найдены керамические модели ножа psš-kf, окрашенные красной и черной краской. Рукоятка некоторых находилась в кожаном мешочке [23] (Рисунок 4).

Красная краска имитировала кровь, которая вытекала во время отрезания пуповины. Керамический миниатюрный амулет в виде ножа psš-kf происходит из гробницы 23 элитного некрополя Нк 6 позднединастического периода. Археологически в вещной форме ритуал маркирован местоположением ножа в могиле. В додинастических погребениях нож psš-kf клали перед лицом покойного (хотя в других случаях нож лежал позади него) [24], что должно символизировать отверзание (=очищение) рта младенца для сосания материнского молока, а также умершего, могила которого символизировала его мать, в которой он должен был обрести новое рождение. Примечательно, что в додинастических могилах находился хлеб, выпеченный в форме ножа psš-kf, что указывает на связь ритуала отверзания уст и

обычая кормления покойного. Изображения такой формы хлеба имеются в Текстах пирамид среди прочих жертвоприношений [24].

В наборах psš-kf, найденных в гробницах Древнего царства, находилась пара кремневых пластин nTgrwj, которые служили для отверзания уст почивших. Наиболее вероятными прототипами этих пластин считаются два мизинца, поскольку они имеют форму пальцев. Однако в додинастических погребениях такие изделия не встречены, что позволило выдвинуть гипотезу о том, что пальцы не входили в набор psš-kf [24] (Рисунок 5).



Рисунок 4. Нож psš-kf из Иераконполя



Рисунок 5. Пластины в форме двух пальцев

Но главным аргументом являются Тексты пирамид, в которых говорится о том, что Хор отверзает уста его отца Осириса своим мизинцем (Pyr. Utt. 540, §1330). В изречении (Pyr. Utt. 20, § 11-12) Текстов пирамид Хор разрубает рот своего отца Осириса передней ногой быка (хрS ). При этом упоминается Око Хора – всеобщий символ жертвоприношений, символизирующий все сакральные предметы, предназначенные покойному для перехода в мир Осириса. В изречении (Pyr. Utt. 21, § 13) Текстов пирамид Хор отверзает уста и очи Осириса железным теслом Упуаута [25].

В Текстах пирамид царя царя VI династии Меренра (Pyr. Utt. 20, §11-14) говорится о применении во время ритуала «отверзания уст» тесла и передней ноги быка. С помощью тесла отверзали уста у статуй богов и умерших в ритуалах Нового царства [24].

И судя по изображениям, это тесло имело форму передней ноги быка, как ее изображали в этот период (Рисунок 6).

В письменных источниках говорится о том, что пластины, которыми отверзали уста покойных, изготавливали из метеоритного железа — bjz, куски которого известны и в погребениях додинастического времени. На небесное происхождение этого материал указывает детерминатив в виде звезды, поэтому пластины, изготовленные из этого материала, получили изначально название sbzwj «звезды». Но и тесло называлось dwz-wt, фонетическая основа сопровождалась детерминативом в виде звезды, что, по мнению А. М. Рот, переносит в пространство Дуата — dwzt, где находятся звезды – загробного мира.

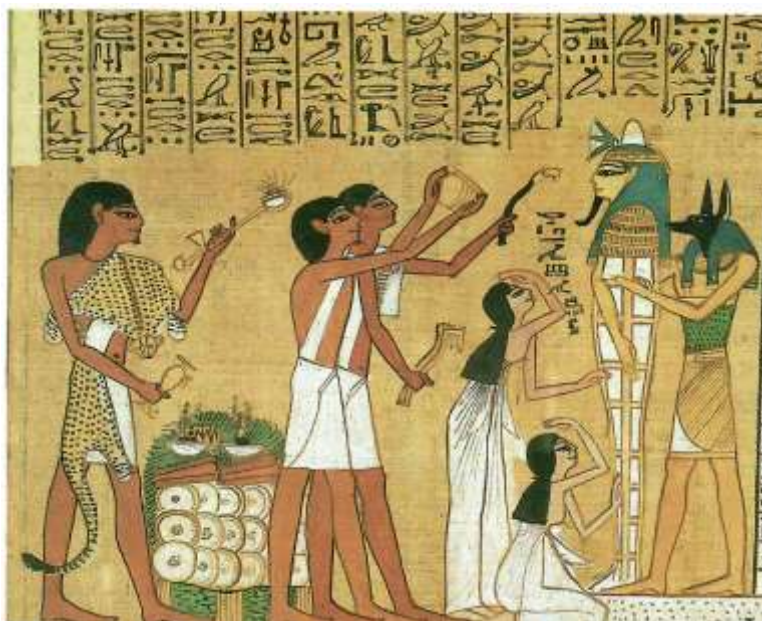


Рисунок 6. Ритуал отверзания уст

Среди приполярных созвездий Большая Медведица в написании тождественна слову, обозначающему тесло — *msxtjw* [26]², поскольку это созвездие имело форму передней ноги жертвенного быка, как и тесло [24] (Рисунок 7).

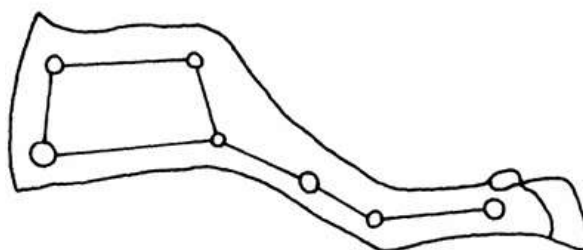


Рисунок 7. Созвездие Большой Медведицы в форме ноги быка (по 24, ig. 10)

И такая ассоциация явно не была случайной. Хотя в додинастических погребениях из предметов этого ритуала известен только нож *psš-kf*, а среди жертвоприношений покойному находилась передняя нога быка , можно предположить, что в форме тесла *msxtjw*

² Однако Дж. Аллен, основываясь на многочисленных данных Текстов пирамид, считает, что речь идет о созвездии Орион в юго-восточной части неба. Это созвездие получило имя Осириса: «И возникло его имя “Орион”, др.ег. *sAH* (бог с длинными ногами и широким шагом, стоящий во главе Верхнего Египта)» [2]. Это созвездие и является Дуатом (детерминатив выписывается в виде звезды), – небесным загробьем, владыкой которого является Осирис. Через небесные воды умерший царь плывет на лодке, сопровождаемый Осирисом. На этом пути он проходит через пространство перехода *Aht* – дверью на небо, где он трансформируется в духа *akh*, становится просветленным, – он чист в объятиях Осириса и циклически ежедневно возрождается, подобно солнцу и звездам, плавая в дневной и ночной ладье. В Текстах пирамид не только небесное загробье, но и гробница являются «секретным местом», поскольку и архитектура, и интерьер погребального сооружения соотносится с небесным Дуатом. И богиня Нут, рождающая в Дуате небесные светила, идентична гробу с ее изображением в усыпальнице. [27].

отразилось содержание, восходящее к додинастическому и раннединастическому времени, когда существовал культ быка. В погребальном обряде додинастического Египта предусматривалось жертвоприношение передней ноги быка. Эти животные почитались и часто изображались на предметах мелкой пластики, оставленных в могилах [28].

И этот, один из основных обычаев в погребальном обряде обнаруживает прямую параллель в сценах жертвоприношения быка (Рисунок 8).

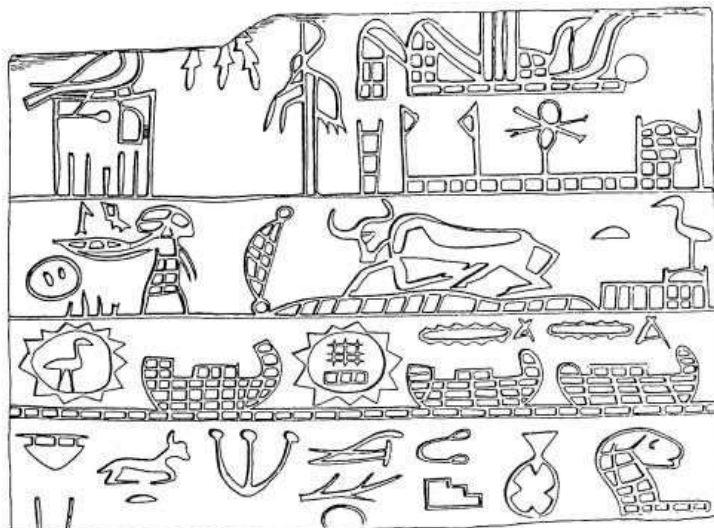


Рисунок 8. Табличка Хора-Аха. Абидос

В Раннем царстве заупокойный культ царей отправлялся в поминальных царских святилищах. При них существовали изображенные на цилиндрических печатях сооружения с помещениями для жертвоприношений жертвенниками, загонами для скота и скотобойнями. Существовали также «дома заклания», где служили жрецы Анубиса. В надписях на сосудах конца I–II династий и печатях встречается термин «божья жертва», включающий значение «заупокойной жертвы» [18]. На годовой табличке царя I династии Хора-Аха стреноженный бык изображен в числе других жертвоприношений (Рисунок 9).

М. Мосс, детально проанализировавший этот ритуал, отмечал, что жертвоприношение это и есть «освящение»: «В жертве всегда присутствует дух, освобождение которого и являлось целью жертвоприношения» [29].

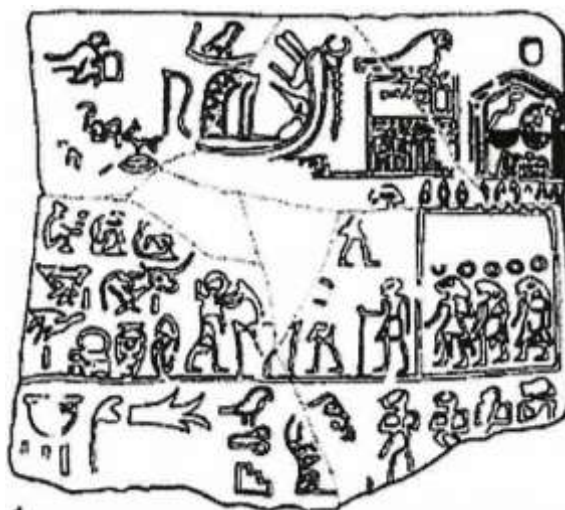


Рисунок 9. Годовая табличка Хора-Аха. Нагада (по 5, fig.6.5.1.)

Приносившееся в жертву животное становилось сакральным после его разрубания, пролития его крови для высвобождения энергии, порожденной освящением. Участниками жертвоприношения были жертвователь и жрец. И хотя дух жертвы был предназначен для бога, именно жертвователь являлся причиной и целью жертвоприношения [29].

Тексты пирамид были посвящены культу Осириса, впитавшему ранние представления о ритуалах возрождения, в том числе связанных с жертвоприношением быка. Ритуал жертвоприношения быка, возникший в Египте в первобытные времена и существовавший на протяжении всего периода древней культуры Египта как основная часть обрядов в процессе развития мифолого-религиозного сознания. Подобно другим умирающим и воскресающим богам, — Адонису, Аттису, Дионису, Митре, — Осирису было причастно животное — бык, жертвенный бык, жертвующее своим животным началом, инстинктивной природой. «Когда принесение в жертву животных теряет примитивное свое значение простого жертвенного дара и получает высшее религиозное значение, то находится в тесном отношении с героем, а через него и с божеством. Животное изображает самого бога» [29].

В образно-символической системе Осирис и культовая осирическая мифология легли на подготовленную почву почитания предков и приношения им жертвенных первинков урожая и домашнего скота. Мотив расчленения тела Осириса³ сохранился в погребальном обряде, однако выражался в иных образах и действиях, скрывая тем самым сакральное содержание. Об этом сообщает Плутарх: «А об обрядах рассечения дерева, разрывания льна и заупокойного возлияния я умалчиваю, потому что к ним примешано много сокровенного» (Plut. De Is. et Os. 21), поскольку эти обряды относились к мистериям, таинствам, связанным с драматическими осирическими событиями. О причастности жертвоприношения быка к заупокойному культу свидетельствуют Тексты пирамид. В одном изречении говорится о том, что рога жертвенного быка богов — это холмы Хора и Сетха (Pyr. Utt. 306, §480), которые возвышаются в восточной части неба, на пути умершего царя, переправляющегося в Поля Тростника (Pyr. Utt. 470, §914-918). Очевидно, эти представления уже существовали в период Раннего царства. В царском некрополе Саккары близ столицы Мемфиса головы жертвенных быков, вылепленные из глины, но с натуральными рогами, число которых достигало 300, были установлены на платформе вокруг наземной части мастабы царя I династии Хора-Джета [17] (Рисунок 10).



Рисунок 10. Головы быков на панели мастабы Хора-Джета. Саккара

³ В «осирических мифах» Текстов пирамид имеется *намек* на то, что Сетх разрезал тело Осириса, что ассоциируется с расчленением жертвенного быка [30, с. 208].

Вписанное в архитектуру погребального сооружения это массовое жертвоприношение быков было причастно культу предков, к которым присоединялся почивший царь. Жертвоприношение быка являлось моделью, прототипом для культа Осириса как первой жертвы бога. Ко времени создания Текстов пирамид произошли существенные изменения. Возникновение этого образа окончательно сформировало представления о загробном мире, царем которого стал Осирис как судья над умершими, шире — как персонификация представлений о духе предков. На посвященного ему быка Аписа были перенесены представления о животном, производительном начале. Но в ритуалах роль жертвенного быка выполнял бог Сетх в образе рыжего быка как персонификация животной, противоположной духовной символике образа Осириса. Так, в одном изречении Текстов пирамид Хор в роли жреца расчленяет жертвенного быка Сетха и произносит речь: «О ты, кто поразил моего отца, кто убил более великого, чем ты, ты убил моего отца, ты убил того, кто более великий, чем ты» (Руг. Utt. 580, §1543). И далее, обращаясь к Осирису, Хор сообщает ему о том, что убил того, что убил Осириса – Сетха, разрубил дикого длиннорогого быка, на спине которого был Осирис. Хор отрезал его голову, хвост, ноги и руки (?), которые принадлежат Анубису и Осирису-Хентиментиу (первому из страны Запада)⁴, то есть жертва, лучшие части туши которой предназначены богам (Руг. Utt. 580, §1544-1550) [25], как это было и в первобытных культурах. В заупокойном культе сын Хор преподносит свое Око умершему Осирису как жертвенный дар, наделяющий его жизненной силой, энергией. В расширительном смысле, — отмечал Ян Ассман, — жертвенный дар становится «возмещением» за утраченную жизненную силу, злодей — персонификация причины смерти (Сетх), нечто вроде «козла отпущения», мститель (Хор) возмещает утраченную жизненную силу [2]. В космогоническом смысле этот мотив отражает принцип восстановления гармонии, баланса, порядка вещей, — космического закона.

О жертвоприношении быка Сетха говорится в Рамессейском Драматическом папирусе времени правления фараона Сенусерта I Среднего царства. «Случилось так, что был зарезан царский жертвенный бык. Это Хор злится»... и отнимает свое Око у быка-Сетха [31]. Возможно, в этот момент Хор отрезает переднюю ногу у жертвенного быка Сетха (ср. выше, Руг. Utt. 580, §1544-1550), что соответствует ритуалу отрезания передней ноги у жертвенного быка. В данном случае ритуал отверзания уст предусматривает произнесение (оправдательной) речи почившего⁵. Исида в образе коршуницы вопрошает жертвенного быка Сетха: «Две твои губы сделали это. Рот твой все еще открыт?» ... «Это он напал на меня... Это он настиг меня (sic!), — оговаривает Осириса Сетх [24].

⁴ Образ Осириса как первой жертвы, воскресшей после смерти, возник на основе додинастической культуры Нагада в процессе развития религиозного коллективного сознания в антропоморфной персонификации, возникшей на основе представлений о боге в облики шакала Хентиментиу из Абидоса, символизирующего потусторонний мир, которому принадлежит железное тесло для ритуала «отверзания уст и очей» (Руг. Utt. 21, § 13).

⁵ Обращение богини к жертвенному быку с вопросом, открыты ли все еще его уста, получает некоторое объяснение в трактовке О.М. Фреденберг ритуала разрывания (расчленения) тотемного животного, хронологически значительно более ранних культурах. «Некогда голос был связан с жертвоприношением: он умирал и оживал в актах разрывания и еды. Впоследствии всякая “весть”, всякое “провозглашение”, “голос”, речевое звучание связываются с жизнью тотема. Правда, речь принадлежит не жертве, а жрецу. Вестники “провозглашают” смерть и оживание растерзанного зверя, словесно дублируя этот акт. В храмовой обрядности функции вестника — у жреца, провозглашающего в религиях умирающего и воскресающего бога о гибели и оживании божества» [32].

Многokrатно повторенное в Текстах пирамид изречение, обращенное к Осирису, – «поднимись» Ян Ассман трактует как пережиток очень древних представлений [2, с. 199]. Символика горизонтальной позы связана с представлениями о смерти, поэтому это заклинание свидетельствует о магической силе слова для воскресения умершего. Покойный, отождествленный таким образом с лежащим быком, – тоже жертвой, медиатором между богом, которому она предназначена (Осирису) и жертвователем (Хору), повышающему свой статус, – сыну, получающему духовную силу от отца. Собственно, в этом и состоит основное смысловое ядро осирических мифов, – констелляция, в которой Осирис играет роль мертвого отца, а Хор – живого сына. Это самая фундаментальная идея заупокойного культа. В ней сочетаются оба уровня, – земной и потусторонний. Такова основная модель культа вообще [2].

Вместе с тем бог–отец и бог–сын — это две ипостаси единого божества, хотя физическая смерть разводит их в разные пространства — земное и потустороннее. Эти противоположности состояний в мифологическом сознании соединяются символом — Оком Хора. В мифологеме первой жертвы в древнем Египте Осирис проходит инициацию, трансформацию во время переходного погребального обряда, чтобы возродиться как канонический образ предка для Осирисов-имярек, гарантирующий символическое возрождение души покойного и, как бог плодородия, он через свою жертву вносит в мир баланс и гармонию обновленного Мироздания. Трансформация происходит после ритуала «отверзания уст и очей», когда Осирис символически оживает и совершает путешествие в иной мир, царем которого он становится. Осирическая мифологема сформировалась на основе многовековой традиции культа предков, богов, воплощенных в облики животных, в первую очередь таких, с которыми были связаны представления о силе и могуществе. Таковым считался бык, символика которого уже в позднединастическое время была спроецирована на царя⁶. Бык и корова почитались как животные священные уже в додинастическом Египте. Они часто изображались на амулетах, статуэтках, туалетных палетках. В погребениях Нагада II в Эль-Амра найдены статуэтки быков, коров и телят [33].

На позднединастических церемониальных палетках бык представлен как животное, символизирующее силу и могущество царя, уничтожающего врагов (Рисунок 11).

В раннединастическое время образ быка был причастен к личности правящего царя. Бык Апис почитался при I династии царей, когда отмечался царский праздник sd. На годовой табличке царя I династии Хора-Дена слева он бежит за быком, а справа – за почитавшимся в образе павиана царским предком Большим Белым (Рисунок 12). Существовал и праздник «Бег Аписа», символизирующий плодородие, тесно связанный с царским хеб-седом. Во время праздника быка Аписа царь осуществлял бег вслед за ним [17].

⁶ Не случайно, что культ Осириса в качестве первопредка царей, сложился в Абидосе, ставшем регионом царей нулевой и первой династии, ассимилировавших Нижний Египет в процессе сложения Раннего государства. Здесь находился храм, посвященный древнему богу Хентиментиу («первый из страны Запада», мира мертвых, т.е. некрополя), слившегося с богом Анубисом, также имевшего обличие шакала, также причастного к загробному миру. В Текстах пирамид Осирис именуется Анубисом, «Верхнеегипетским Шакалом» в контексте погребального обряда, бальзамирования [2, с.195], которое осуществлял Анубис. Здесь обращает на себя внимание соответствие процедуры бальзамирования с изъятием из тела умершего внутренностей с расчленением жертвенного быка.



Рисунок 11. Палетка Быка

Наконец, причастность священного быка к персоне правящего царя уже в протодинастическое время отразилась в его иконографии. Например, на церемониальной палетке царь Нармер изображен с хвостом быка, а в верхней части палетки представлена голова богини Хатхор (или Бат), сочетающая антропоморфные черты и коровы (Рисунок 13, 13)⁷.

Иконография царей нулевой и первых династий включала несколько обязательных атрибутов, в том числе хвост быка, привязанный к поясу [34], что указывает на личный царский тотем быка. В одном изречении Текстов пирамид (Pyr. Utt. 35, §27) уста Унаса уподобляются устам сосущего теленка в день его рождения. Сквозь погребальный контекст пробиваются мифопоэтические представления о корове и ее теленке, которые стали каноническими относительно Богини-матери и ее божественного дитя – солнечного бога на протяжении всей религиозно-мифологической истории древнего Египта.

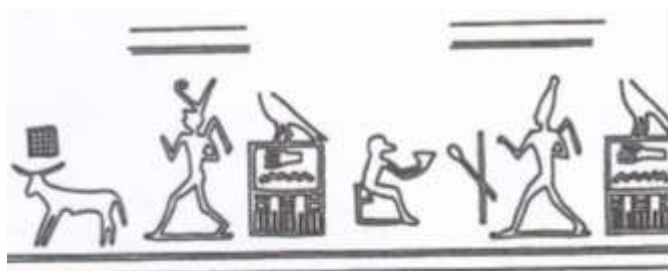


Рисунок 12. Оттиск печати Хора-Дена. Рисунок 13. Фрагмент палетки Нармера Саккара

⁷ Равным образом в иконографии царей Раннего царства наличествует хвост шакала. См. сноску 6.

Наиболее древним воплощением Великой Матери были глиняные статуэтки беременной богини плодородия, вынашивания, рождения, кормления и защиты (Рисунок 14). Этот архетипический образ первобытной «венеры» характерен для амратской и герзейской фаз культуры Нагада (IV тыс. до н.э.). Такие фигурки с подчеркнутыми пышными телесными формами: большими грудью и животом, толстыми конечностями находились во многих могилах культуры Нагада. В некрополе Эль-Махасны (могила Н 97) была найдена голова от глиняной скульптурки с окрашенными зеленой краской большими глазами [21]. Аналогичные воплощения богини-матери найдены и в других некрополях додинастической культуры Нагада.



Рисунок 14. «Венера». Нагада II-III. Музей Метрополитен



Рисунок 15. Великая мать. Нагада Па. Бруклинский музей

В материалах культуры Нагада I и II часто встречаются статуэтки антропоморфной богини с ликом птицы, руками, сложенными в виде рогов коровы и кистями рук, сжатыми в кулачки, имитируя змеиные головки (Рисунок 15). Образ богини-коровы представлен и на расписных сосудах типа D герзейской фазы. Одна из подобных статуэток богиня воплощена с мордой коровы, а на голове – перевернутый сосуд (Рисунок 16).



Рисунок 16. Антропоморфная статуэтка с мордой коровы. Memorial art Gallery Univer. of Rochester



Рисунок 17 Герзейская палетка. Нагада II

Уже в додинастическое время мифологическое сознание вознесло корову в небесное пространство [35]. На «Герзейской» палетке, происходящей из погребения периода Нагада II (Рисунок 17), изображена выполненная в условной манере голова коровы, темя, концы рогов и глаза которой увенчаны пятиконечными «звездами». Это воплощение Богини-коровы является прообразом небесной богини Нут, которая воплощалась в разных символических синонимичных образах: женщины, коровы, крыши, миниатюрного сосуда *pw*. Сосуд, как и водная стихия, являлся одним из центральных древнейших архетипических символических образов Великой Матери. Этот естественный образ женского тела-сосуда ассоциировался с лоном-вместилищем, кормящим, укрывающим, согревающим, защищающим, вынашивающим плод и выпускающим его в мир, будь то человеческий младенец, новорожденное животное или целый космос, символизированный различными образами. Мифологическое сознание воспринимало мир целостным, отождествляя микро- и макрокосм.

На различных артефактах представлены зоо- и антропоморфные персонажи с инкрустированными или окрашенными глазами. Бивни слона с петелькой для подвешивания увенчаны рельефной головой мужского персонажа с длинной бородой или без нее [36], возможно, представляющего обожествленных предков⁸. Преувеличенные глаза значительно чаще изображены на женских, чем на мужских статуэтках. Уже с Бадарийской культуры и амратской фазы Нагады была известна техника инкрустированных глаз наряду с их окрашиванием (Рисунок 18). Широко раскрытые, преувеличенных размеров глаза на предметах мелкой пластики отражают верования, связанные с символикой глаз, причастной к солярным представлениям. Следует подчеркнуть тождественность образа Великой Матери и символики сосуда, который представлен в погребениях как символ подачи питья умершему, подобно тому как мать кормит молоком новорожденного.



Рисунок 18. Женские додинастические статуэтки

⁸ В погребениях они найдены парами или по четыре экземпляра, – два полых и два цельных. Лишь полые бивни увенчаны головой бородатого мужского персонажа. Глаза, инкрустированные скорлупой страусинового яйца или просто процарапанные, зачастую нарочито переданы находящимися на разных уровнях [37, tabl. LXIV, 81; LXII, 34].

Обычай окрашивать веки глаз прослеживается по наличию в могиле туалетных палеток и целого набора причастных к нему предметов (кусочков малахита, голышей, раковин, миниатюрных сосудов и туалетных ложечек для приготовления порошка и его смеси с вяжущим веществом, – жиром или камедью. Обычай окрашивать веки глаз «малахитовой зеленью» или свинцовым блеском распространялся на всех членов общин как живых, так и ставших предками. Начиная с Бадарийской культуры, изготавливали женские статуэтки с огромными глазами.

Символика окрашивания глаз зеленой краской связана с солярными представлениями. Мифологическое сознание осуществило взаимный перенос между понятием видеть (тождественным «жить»), присущим глазам, и светить, связанным с образами солярных богов. Позднелодинастические церемониальные палетки как культово-меморативные предметы были причастны к этим представлениям и участвовали во время царских обрядов⁹. На основе додинастических представлений о символике глаза в значении «жить», светить, сложилась мифология об Оке солярного божества, а в осирической мифологии это полное, целое, здоровое Око Хора, которое передается сыном своему отцу Осирису для воскрешения. В Текстах пирамид Оком Хора как всеобщим символом жертвоприношения называются все предметы в погребальном обряде.

Древний пласт представлений о небесном глазе отражает синкретический по природе образ Великой Матери — небесной коровы в виде антропоморфных и зоо-антропоморфных воплощений, характерных для культуры Нагада I и II. В прото/раннелодинастическое время он отошел на второй план, уступив место мужскому божеству в образе быка, олицетворявшему солярные представления, отраженные в ритуальном окрашивании глаз «малахитовой зеленью» и жертвоприношении быка. Однако в динамике развития мифо-религиозных представлений этот женский образ стал не только причастным к солярным богам-творцам, но и сохранял свою независимость, выступая в качестве неотъемлемой части солнечного Ра. Так, в 17 изречении Книги мертвых речь идет о богине Нут как матери бога Ра. Она величается Священным Оком бога, а богини Исида, Маат, Хатхор, Сехмет считались его дочерьми.

Выводы

В не дошедших до нас мифах, позднее развернутых в новые мифы в динамике развития религиозного сознания, устанавливались связи между различными культурными и природными объектами, наиболее значимыми для жизни общества. Эти реалии материально-чувственного мира, воплощавшие религиозно-мифологическую образность, оказывались связующими звеньями между мифами с их объяснительными функциями и обрядами и ритуалами, актуализирующими миропорядок в обществе. В этом контексте становится понятным механизм отождествления рукотворных и природных объектов, служивших вещными формами ритуалов, связанных с солярными представлениями. Так, семантическим тождеством целого глаза Хора являлась передняя нога жертвенного быка *hrS*, которая, в свою очередь, тождественна сходному с ней по форме теслу *mshtjw* и очертаниям созвездия Большой Медведицы. За этими вещными формами стояли семантически тождественные

⁹ Подробнее об обычае окрашивать глаза зеленой краской («малахитовой зеленью») в додинастическом Египте и причастности его к солярным представлениям подробно см [38]
Детальный анализ позднелодинастических церемониальных палеток, покрытых символическими композициями, связанными с солярными представлениями [38]

понятия: сиять/освещать – целостность – видеть – жить – посмертное существование, составлявшие конструкции мифологических повествований и связанных с ними обрядов и ритуалов. Основная забота, отраженная в ритуальной практике, являлась переносом в земное пространство основного космического циклического противостояния хаоса и космоса и победа последнего. В культовых (земных) действиях отражены космогонические (сверхсознательные) смыслы.

Все, что происходит в мире предков и богов, воплощается в обрядах и ритуалах. Почитание священных животных – быка и коровы восходит к тотемизму, когда в жертву приносили быков, а лучшие части расчлененного животного приносили сверхъестественным силам. Акт жертвоприношения устанавливал связь между людьми и богами, восстанавливала порядок. В обряде, в том числе погребальном, каждая часть сакральной жертвы была тождественной целому, поэтому передняя нога быка освящала погребение, гарантировала воскресение умершему. Для этого происходила процедура ритуального оживления покойного – «отверзание уст и очей», подобно новорожденному, символически совершающего переход в новое состояние. Уста его открывали ритуальным ножом *psš-kf* и теслом в форме передней ноги быка, символизирующей содержание жертвоприношения животного, тем самым освящая умершего. Отверзание его очей ритуально также означало возрождение, что по форме актуализировалось в изображениях большеглазых образов на предметах мелкой пластики, в первую очередь Великой Матери, находившихся в погребениях, – в образе коровы и синкретического зоо-антропоморфного существа. Причастность Великой Матери к функциям рождения, кормления, защиты обусловило важность этого образа на протяжении всей истории мифо-религиозных представлений Египта. Ее воплощения в виде сосуда, тождественного материнской утробе, а также воды, что отражает не только ее функции по отношению к конкретному новорожденному в могиле, которую она символизирует, но и ко всему мирозданию, поскольку этот прообраз предшествовал астрально-солярной богине Нут, матери солнечного бога Ра. Она и была неотъемлемым от бога-творца образом – Священным Небесным Оком. Уже вознесенная в небесное пространство, Великая Мать в образах звездной коровы и сосуда, который стал символом астрально-солярной Нут – сосуд *nw*, обозначивший имя богини, может свидетельствовать о том, что небесное пространство, – ночное и дневное – в мифо-религиозном коллективном сознании додинастического Египта было тем миром, где проходила посмертная жизнь. Поэтому символическая цепочка: передняя нога быка – тесло *mshtjw*, могла увеличиться тождественной им по форме очертаниям созвездия Большой Медведицы как миру вечной жизни среди богов.

Так за мнемоническими знаками-символами стоят мифологические представления. Многозначность символов в виде предметов разворачивало нелинейные представления, включавшие в диахронии прежние представления вместе с новыми, которые актуализировались в осирических мифах и ритуалах, отражающих идею о вечном возвращении, циклическом возрождении через преодоление смерти. И культура нашла этот образ, – Око Хора, которое в результате конфликта, – разрушения (слепоты) было восстановлено. Эти оппозиции отражают присущую мифологическому мышлению осевую идею о хаосе и гармонии, разрушении и целостности, смерти и жизни в их противоречивом единстве, заключенную в представлениях о солнце как небесном глазе, Оке космического бога¹⁰. Отсюда и наделение положительным значением смежных понятий, составляющих

¹⁰ В письменности фиксируется семантическое тождество полного, целого, здорового глаз Хора – *wDa.t* (Wb. I. 401) и его цветовой характеристики – он зелен: *ir.t Hr waD.t* (Wb. I. 264), а зеленый цвет символизировал зеленый камень, свежесть, удачу, хорошую судьбу, возрождение (*waD*) [39]

семантическую цепочку: сиять/освещать – видеть – жить. И подобно тому, как чтение мифологических повествований наделялось магической действенной силой, ритуальное окрашивание глаз, гарантировало живущему защиту и всяческое благополучие, а умершему – загробное существование.

Проведенный анализ материальных источников додинастического и раннединастического времени, связанный с погребальными ритуалами в контексте Текстов пирамид позволил не ограничиваться простыми решениями, как то: нога быка символизирует подачу еды, а сосуды – питья. Ритуал «отверзания уст и очей» объединяет все три ритуала в единство, позволяет осмыслить символический язык изобразительных текстов, значение мифических образов и ритуальной практики, причастных к погребальному обряду, снимающему проблему смерти, гарантирующему покойному вечную жизнь среди предков и светлых богов.

Список сокращений: Wb - Wörterbuch der ägyptischen Sprache / Hrsg. A. Erman, H. Grapow. Leipzig, Berlin, 1926-1953. Bd. 1-5.

Список литературы:

1. Assman Jan. Death and Salvation in Ancient Egypt. Cornell university press Ithaca and London, 2001. 490 p.
2. Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. 365 с.
3. Шеркова Т. А. Переходные обряды в додинастическом и раннединастическом Египте // Бюллетень науки и практики. 2021. Т. 7. №11. С. 387-407. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/72/50>
4. Сказки и повести Древнего Египта. Пер. И. Г. Лившица. Л.: Наука, 1979.
5. Wilkinson T. A. H. Early Dynastic Egypt. London-New York: Routledge, 1999. 373 p.
6. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992. 270 с.
7. Барт Р. Нулевая степень письма. М.: Академический проект, 2008. 430 с.
8. Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 382 с.
9. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство – СПб, 2004. 703 с.
10. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М.: Восточная литература, 2001. 141 с.
11. Геннеп ван А. Обряды перехода. М.: Наука, 2002. 198 с.
12. Davis W. Cemetery T at Nagada. // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo. 1983. №39. P. 17–28.
13. Hoffman M. A. Egypt before the Pharaohs. London: ARK Paperbacks, 1991. 391 p.
14. Friedman R. The Cemeteries of Hierakonpolis // Acheo-Nil. 2008. №18. P. 8-29.
15. Dreyer G. Tomb U-J: A Royal burial of dynasty 0 at Abydos // Before the pyramids. The origins of Egyptian civilization. Chicago, 2011. P. 127-136.
16. Bestock L. The early dynastic funerary enclosures of Abydos // Archéo-Nil. 2008. V. 18. №1. P. 42-59.
17. Emery W. B. Archaic Egypt. Culture and Civilization in Egypt. Five thousand years ago. London, Penguin book, 1991.
18. Савельева Т. Н. Храмовые хозяйства Египта времени Древнего царства. М.: Наука, 1992. 179 с.
19. Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature. California: Univ. of California Press, 1975. 245 p.

20. Roth A. M. The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1992. V. 78. №1. P. 113-147.
21. Ayrton E. R., Loat W. L. *Predynastic Cemetery at El Mahasna*. London, 1911. 38 p.
22. Eyckerman M., Hendrickx S. *The Naqada I Tombs H17 and H41 at el-Mahâsna: a visual reconstruction*. 2011.
23. Adams B. *Predynastic Egypt*. London: University College, 1988. 72 p.
24. Roth A. M. Finger, Stars and the "Opening of the Mouth": the Nature and Function of the Necherwj-Blades // *The Journal of Egyptian Archeology*, 1993. №79. P. 57-79.
25. Faulkner R. O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford University Press, 19669. 330 p.
26. Faulkner R. O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Griffith Institute, Oxford, 2002. 327 p.
27. Allen J. P. *The Cosmology of the Pyramid Texts // Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale Egyptological Studies 3/ Ed. By W.K.Simpson. New Haven, Connecticut, 1989.
28. Hendrickx S. Bovines in Egyptian predynastic and early dynastic iconography // *Droughts, food and culture: Ecological change and food security in Africa's later prehistory*. Boston, MA: Springer US, 2002. P. 275-319. https://doi.org/10.1007/0-306-47547-2_16
29. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 444 с.
30. Кеес, Г. Заупокойные верования древних египтян: от истоков и до исхода Сред. Царства. СПб : Журнал "Нева", 2005.
31. Лаврентьева М. Ю. *Рамессейский Драматический Папирус: перевод и комментарий*. М.: Изд-во ЦЕИ РАН, 2016. 208 с.
32. Фреденберг О. М. Миф и литература древности // *Исследования по фольклору и мифологии Востока*. М., 1978. 605 с.
33. Randall-Maciver D., Mace A. C. *El Amrah and Abudos (1899-1901)*. London, 1902. 108 p.
34. Le Blane M. J. *The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival // GENiM 11. Cahiers de l'ENiM. Apprivoiser la sauvage. Taming the wild*. Montpellier, 2015.
35. Антес Р. Мифология в Древнем Египте // *Мифология в Древнем Мире*. М., 1977. С. 55-121.
36. Petrie F. W. M. *Prehistoric Egypt*. London, 1920. 54 p.
37. Petrie F. W. M., Quibell G. E. *Naqada and Ballas*, London, 1896. 79 p.
38. Шеркова Т. А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству // *Historia rerum*. М.: Праксис, 2004. 369 с.
39. Gardiner A. *Egyptian Grammar*. London: Oxford University Press, 1950. 646 p.

References:

1. Assman, Jan (2001). *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Cornell university press Ithaca and London.
2. Assman, Ya. (1999). *Egipet. Teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii*.
3. Sherkova, T. (2021). Transitional Rites in Pre-Dynastic and Early Dynastic Egypt. *Bulletin of Science and Practice*, 7(11), 387-407. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/72/50>
4. Skazki i povesti Drevnego Egipta (1979). Leningrad. (in Russian).
5. Wilkinson, T. A. H. (1999). *Early Dynastic Egypt*. London-New York.
6. Lotman, Yu. M. (1992). *Kul'tura i vzryv*. Moscow. (in Russian).
7. Bart R. (2008) *Nulevaya stepen' pis'ma*. Moscow. (in Russian).

8. Levi-Stros, K. (1994). *Pervobytnoe myshlenie*. Moscow. (in Russian).
9. Lotman, Yu. M. (2004). *Semiosfera*. St. Petersburg. (in Russian).
10. Lich, E. (2001). *Kul'tura i kommunikatsiya. Logika vzaimosvyazi simvolov*. Moscow. (in Russian).
11. Gennep van, A. (2002). *Obryady perekhoda*. Moscow. (in Russian).
12. Davis, W. (1983). Cemetery T at Nagada. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, (39), 17–28.
13. Hoffman, M. A. (1991). *Egypt before the Pharaohs*. London: ARK Paperbacks, 391 p.
14. Friedman, R. (2008). The Cemeteries of Hierakonpolis. *Acheo-Nil*, (18), 8-29.
15. Dreyer, G. (2011). Tomb U-J: A Royal burial of dynasty 0 at Abydos. Before the pyramids. *The origins of Egyptian civilization*. Chicago, 127-136.
16. Bestock, L. (2008). The early dynastic funerary enclosures of Abydos. *Archéo-Nil*, 18(1), 42-59.
17. Emery, W. B. (1991). *Archaic Egypt. Culture and Civilization in Egypt. Five thousand years ago*. London, Penguin book.
18. Savel'eva, T. N. (1992). *Khramovye khozyaistva Egipta vremeni Drevnego tsarstva*. Moscow. (in Russian).
19. Lichtheim, M. (1975) *Ancient Egyptian Literature*. California: Univ. of California Press.
20. Roth, A. M. (1992). The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 78(1), 113-147.
21. Ayrton, E. R., & Loat, W. L. (1911) *Predynastic Cemetery at El Mahasna*. London. 38 p.
22. Eyckerman, M., & Hendrickx, S. (2011). *The Naqada I Tombs H17 and H41 at el-Mahâsna: a visual reconstruction*. na.
23. Adams, B. (1993). *Predynastic Egypt*. London: University College, 72 p.
24. Roth, A. M. (1993). Finger, Stars and the "Opening of the Mouth": the Nature and Function of the Necherwj-Blades. *The Journal of Egyptian Archeology*, (79), 57-79.
25. Faulkner, R. O. (1969) *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford University Press.
26. Faulkner, R. O. (2002). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Griffith Institute, Oxford. 327 p.
27. Allen, J. P. (1989) *The Cosmology of the Pyramid Texts. Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, Connecticut.
28. Hendrickx, S. (2002). Bovines in Egyptian predynastic and early dynastic iconography. In *Droughts, food and culture: Ecological change and food security in Africa's later prehistory* (pp. 275-319). Boston, MA: Springer US. https://doi.org/10.1007/0-306-47547-2_16
29. Moss, M. (2000). *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo*. St. Petersburg: Evrasia. (in Russian).
30. Kees, G. (2005). *Zaupokojnie verovan'ia drevnix egiptjan* St. Petersburg. (in Russian).
31. Lavrent`eva, M. Yu. (2016). *Ramessejskij dramaticheskij Papirus: perevod i kommentarij*. Moscow. (in Russian).
32. Fredenberg, O. M. (1978) *Mif i literature drevnosti. Issledovania po folklоре Ii mifologii Vostoka*, Moscow. (in Russian).
33. Randall-Maciver, D., Mace A. C. (1902). *El Amrah and Abudos (1899-1901)*. London.
34. Le Blane, M. J. (2015). The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival. In *GENiM 11. Cahiers de l'ENiM. Apprivoiser la sauvagerie. Taming the wild*. Montpellier.
35. Antes, R. (1977). *Mifologia v Drevnem Egipte. Mifologia v Drevnem Mire*. Moscow. (in Russian).

36. Petrie, F. W. M. (1920). Prehistoric Egypt. London.
37. Petrie, F. W. M., Quibell G. E. (1896). Naqada and Ballas. London.
38. Sherkova, T. A. (2004). Rozhdenie Oka Xora: Egipet na puti k rannemu gosudarstvu. *Historia rerum*, Moscow. (in Russian).
39. Gardiner, A. (1950). Egyptian Grammar. London: Oxford University Press. 646 p.

Поступила в редакцию
02.10.2025 г.

Принята к публикации
12.10.2025 г.

Ссылка для цитирования:

Шеркова Т. А. Погребальный контекст в додинастическом и раннединастическом Египте: символика, значение, смыслы // Бюллетень науки и практики. 2025. Т. 11. №11. С. 550-572. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/120/64>

Cite as (APA):

Sherkova, T. (2025). Funeral Context in Predynastic and Early Dynastic Egypt: Symbolism, Meaning, and Significance. *Bulletin of Science and Practice*, 11(11), 550-572. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/120/64>