

УДК 128: 291.217: 393

<https://doi.org/10.33619/2414-2948/48/48>

## ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ БОГА В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ: МИФ И РИТУАЛ

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

## SACRIFICE OF GOD IN ANCIENT EGYPT: MYTH AND RITUAL

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

*Аннотация.* Мифологические представления о первой жертве архетипичны для культур древности. В одном из вариантов первой жертвой становится один из двух братьев-близнецов. К нему относится мотив первой жертвы в Древнем Египте — мотив убийства первого мифического царя Египта — бога Осириса его единоутробным братом-близнецом богом Сетхом. Бинарная логика мифологического сознания, основанная на представлениях о противостоянии и снятии конфликтов между противоположностями, разрешала ключевую проблему преодоления смерти через жертвоприношение Осириса. Однако истоки образа Осириса восходят к культу предков, мотиву близнечества и ритуалу жертвоприношения быка, сложившихся в значительно более ранних пластах культуры. Осирис олицетворял духовную космогонию древнеегипетской культуры. Архаические образы и мотивы затем легли в основу классической мифологии, связанной с образом Осириса. Статья посвящена многоаспектной проблеме жертвоприношения в Древнем Египте, сфокусированной на жертвоприношении бога Осириса, образ которого базируется на додинастических представлениях дописьменного периода, отраженных в ритуальной практике. Этот образ является важнейшим в религиозно-мифологических представлениях в Древнем Египте на протяжении всей его истории. По существу, «осирический миф» разрешает оппозицию жизнь — смерть через примиряющие их представления о загробной вечной жизни. Таким образом, к известным космогониям Древнего Египта (Гелиопольской, Гермopolitanской и др.) добавляется исключительно значимая — космология, раскрывающая, казалось бы, слишком раннюю для истории человечества идею нравственности, персонифицированную образом Осириса. Будучи причастным к архетипическим образам умирающего и воскресающего бога, Осирис, тем не менее, отличался от них тем, что, уходя в загробный мир, оставил наследника — сына Хора, который в мифе и погребальном ритуале, передавая отцу свое Око, гарантирует жизнь умершему Осирису (а затем и любому умершему).

*Abstract.* Mythological beliefs about the first victim are archetypal for ancient cultures. According to ancient Egyptian mythology it is the god Osiris — the first mythical king of Egypt — who became the first victim having been killed by his twin brother Seth. Binary logic of the mythological consciousness based on the beliefs about conflicts and reconciliation of opposites has solved the problem of overcoming death through the sacrifice of Osiris. The image of Osiris based on the cult of ancestors, twin motive and sacrifice of bull. Osiris personified the spirit cosmogony of Ancient Egyptian culture.

*Ключевые слова:* культ предков, мотив близнечества, жертвоприношение быка, борьба противоположностей, миф, ритуал, загробный мир, символ, духовная космогония.

*Keywords:* cult of ancestors, motive of twins, sacrifice of bull, struggle of opposites, myth, ritual, underworld, symbol, spiritual cosmogony.

Многоаспектная проблема жертвоприношения в древних культурах неразрывно связана с базовыми представлениями о максимальной ценности социума – изначального творения космоса, порядка, противостоящего хаосу, однако и им порожденного [1, с. 418-431]. Известно, что в биполярном мифологическом сознании оппозиция хаос — космос являлись базовой. Архетипичные свойства хаоса — первое состояние вселенной, аморфность, мрак, образ водной стихии. Но в то же время хаос — это родительское лоно «могущего стать мира»; в нем заключена энергия, порождающая становление [1, с. 418-420]. Хаос может вторгаться в упорядоченный мир, центром которого являлось человеческое общество [2, с. 62]. При циклическом измерении мифологического времени концы и начала смыкались [3, с. 100]. Оппозиции преодолевались путем введения третьего элемента, медиатора, примиряющего символа. Преодоление хаоса составляет основной смысл мифологии, поскольку космос, упорядоченный мир является основной ценностью социума, определяющий этический аспект культуры [4, с. 167-169]. В ритуальной сфере стареющий мир должен был обновляться по паттерну первотворения обожествленными первопредками. Жертвоприношение как центральный момент священнодействия, происходившего в сакральном пространстве, ассоциировалось с «освящением» жертвы. Основная функция жертвоприношения как связующего символа состояла в посредничестве, снятии противоречий между ключевыми противоположностями — жизнью и смертью. Убийство жертвы актуализировало в мифологическом сознании закон ритмической смены циклов умирания и воскресения целостного Мироздания. Через ритуал жертвоприношения осуществлялось взаимодействие мира людей и мира богов, мира профанного и мира сакрального.

Предметом исследования является архетип жертвоприношения бога в культуре Египта. Проблема рассматривается в трех аспектах: 1) историко-культурные и мифологические основы ритуала; 2) причины исключительной значимости мотива как центрального для ритуальной практики; 3) развитие образа бога-жертвы в древнем Египте в дописьменный и письменный периоды. Мотив рассматривается с применением комплексного анализа, выявления ряда мотивов (культ предков, близнечные мифы, жертвоприношение быка). Базовым принципом, лежащим в основе исследования, является бинарность мифологического сознания, борьбы противоположностей и их примирения при помощи примиряющего символа. Образ Осириса персонифицирует новую фазу в динамике развития мифолого-религиозного сознания и олицетворяет *духовную космогонию* древнеегипетской культуры. При исследовании феномена жертвоприношения в древнем Египте автор опирается на дискурс истории, культурной антропологии, этнологии, сравнительного религиоведения, аналитической психологии. Анализ исторических источников раскрывает новые аспекты при использовании выводов этих наук. Синтез наук обеспечивает более устойчивое основание при рассмотрении различных аспектов мотива жертвоприношения. При изучении феномена жертвоприношения в древнем Египте необходимо анализировать исторические источники в контексте других гуманитарных дисциплинах: культурной антропологии, этнологии, сравнительного религиоведения, комплексной психологии К. Г. Юнга и др. Синтетический метод обеспечивает более устойчивое научное основание при анализе разных аспектов мотива жертвоприношения в мифе и ритуале.

Мифологические представления о первой жертве, из которой возникли космические и социальные элементы, целостный космос, архетипичны для культур древности. Древнеиндийский гигантский первочеловек Пуруша — (перво) жертва богам, расчленил свое тело на части, из которых возникли все феномены природы и культуры, вселенская душа, я [1, с. 184-186]. В шумеро-аккадской мифологии боги разрубили тело персонифицирующей

первозданный хаос богини Тиамат на две части, из которых возникли небо и земля, все сущее во Вселенной [5, с. 35-57]. Следует отметить сходство в способе жертвоприношения в индийской и шумеро-аккадской мифологической традиции в представлениях о творении Вселенной. Единое раскрывается во множественном. Таким образом мифологическое мышление этих культур разрешает вопрос о становлении, раскрытии мира через жертвоприношение путем разрубания единого. В египетской гелиопольской космологии солярный бог-творец Атум пробуждается в водах первобытного хаоса Нуна и создает череду божеств, персонифицирующих природные элементы и культурные феномены. В египетских версиях убийство Осириса совершается различным образом, в том числе и путем расчленения. В третьем варианте первой жертвой становился один из двух братьев-близнецов. При этом для африканской традиции мотив рождения близнецов, который считался явлением аномальным, у разных народов трактовался по-разному [6, с. 136-143]. К нему относится мотив первой жертвы в древнем Египте – мотив убийства первого мифического царя Египта — бога Осириса его единоутробным братом-близнецом богом Сетхом.

Впервые имя Осириса зафиксировано в Текстах Пирамид царей V-VI династий, когда произошло слияние культового мифа об Осирисе с гелиопольским культом солярного бога Атума-Ра. Сложение образа Осириса отражает динамику развития религиозно-мифологических представлений на протяжении тысячелетий. Следует выделить три основных компонента, на базе которых сформировался образ Осириса: культ предков, мотив близнечества и жертвоприношение быка, восходящие к значительно более ранним пластам культуры.

*Культ предков.* О глубоких корнях культа предков в Египте свидетельствуют воплощения тотемных животных и растений, фантастических зоо- и зоо-антропоморфных образов, символизирующих племенные локальные территории. Присущий времени существования вождеств мотив сражений и охоты в образно-метафорической форме изобразительного искусства (Рисунок 1) символизирует длительный исторический процесс борьбы кланов, племен, племенных союзов, завершившийся объединением Верхнего и Нижнего Египта и созданием Раннего царства (ок. 3000-2700 гг. до н.э.).



Рисунок 1. «Палетка сражения». Протодинастическое время

Импульс этого движения исходил из верхнеегипетского Иераконполя (совр. Ком эль-Ахмар). Этот мощный ном во главе с легендарным вождем соколом-Хором сумел собрать сторонников в разных номах Верхнего Египта при постепенном продвижении на север, в Низовье. В протогосударственную эпоху (к концу додинастической культуры, Нагада С-D)

статус доминирующего вождества (т.е. условно — «малого» или протогосударства, но не обладающего всеми функциями государства) перешел к Абидосу. Однако Иераконполь не утратил своей важной роли как религиозный центр и позднее, в эпоху Раннего и Древнего царства [7, с. 266-267]. Хор в образе сокола изображался на иероглифическом знаке *srh* в виде фасада дворца, святилища или наземной части гробницы — мастабы, а имя конкретного правителя выписывалось внутри этого знака.

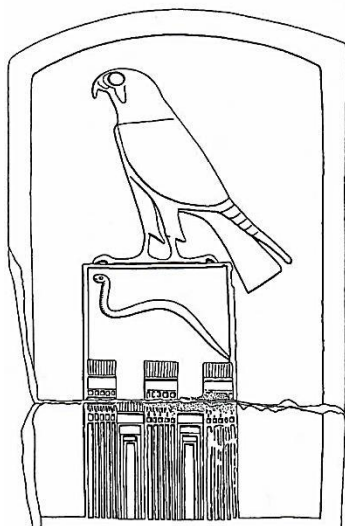


Рисунок 2. Имя Хора Джета, царя I династии

С Раннего царства имя Хора ставилось на первое место в царской титулатуре, начиная с эпохи Древнего царства состоявшей из пяти Великих Имен (в силу его наиболее раннего происхождения). После смерти цари в имени Хор-имярек становились объектами культа предков. Лишь почти через 700 лет, в период Древнего царства возник образ Осириса — первого легендарного царя Египта и первой невинной жертвы. Тогда в мифологической концепции произошла дифференциация между богом живым, сыном Хором и богом почившим, отцом Осирисом, земными воплощениями которых был правящий царь и царь покойный. Осирис–имярек присоединялся к сонму почитавшихся предков.

*Близнечные мифы.* В контексте мифологической бинарной логики мотив близнечества характерен не только для первобытных обществ, о чем свидетельствуют этнологические данные, но и для развитых древних культур, находившихся на стадии становления государственности [8, с. 75-106]. В контексте мотива близнечества, когда один из братьев, положительный, становится жертвой другого, отрицательного персонажа, Мария-Луиза фон Франц задавалась вопросом: почему в мифах существует архетип первой жертвы? Эти первые жертвы относятся к типу творцов, к пассивному типу. Жертвы — это те, кто выталкиваются из реальности, кто перестает существовать, уходит или разрезается.

Этот мотив, отраженный в мифе, семантически тождественен основным антиномиям биполярного мифологического сознания: космос-хаос, жизнь-смерть, свет-тьма и пр. в циклическом измерении времени. Мифологическое сознание допускает сочетание отождествлений и противопоставлений как необходимого инструментария «мифологического структурирования в плане классификаций, построения систем и сюжетов» [4, с. 233, 236].

Несмотря на то, что представления о плодородии были однозначно позитивными, рождение близнецов выходило за рамки обычного, считалось парадоксальным и даже опасным для социума. Об этом свидетельствуют, в частности, исследования африканской этнологии. «Близнечество представляет собой аномальное положение, при котором



физически двойственное — структурно едино, а мистически единое — эмпирически двойственно» [6, с. 137]. Каждый аспект сложных представлений о близнечестве «функционирует на определенном культурном уровне, а концепция близнечества является медиатором между уровнями» [6, с. 138-139]. Разные народы разрешали парадокс близнечества по-своему. Одни исключали их из системы родства, другие подвергали убийству (одного или обоих), третьи наделяли статусом сакральных существ, отождествляя их с птицами и считая их детьми богов, поэтому близнецы считались святыми. В некоторых африканских культурах первородство одного из близнецов гарантирует ему большие права, чем другому, в том числе претендовать на высший социально-политический статус [6, с. 137]. Собственно, и Осирис на законных основаниях стал первым царем Египта.

Мотив близнечества лег в основу древнеегипетской Гелиопольской солярной космогонии. Сохранились варианты мифа о творении мира богом Атумом в Гелиопольской космогонии, — в Текстах Пирамид, Текстах Саркофагов, Книге Мертвых. Обзор источников имеется в [9, с. 19, 58-84]. Акты творения Мироздания богом-творцом Атумом, отделившимся от первобытного водного хаоса Нуна, персонифицированы межгендерными близнечными союзами: между богом воздуха Шу и богиней влаги Тефнут, сотворившими бога земли Геба и богиню неба Нут, от которых произошла четверица близнецов, соединенных брачными узами — Осириса и Иисиды, Сетха и Нефтиды. Драматические события убийства Осириса Сетхом, как правило, трактуются в аспекте борьбы за власть над Египтом. Осирис как первенец по праву занимал царский трон. Но, как и присуще архетипическим близнечным мифам, один брат наделен всеми созидательными свойствами, второй же является его полной противоположностью. Осирис, убитый Сетхом, становится первой священной жертвой, хотя его смерть является результатом преступления. «Но как это ни парадоксально, оно ведет к святости» [10, с. 37-38].

Мотив близнечества актуализировал представления о целостном Мироздании через разрешение осевой темы борьбы и победы света над тьмой, жизни над смертью. Эту концепцию в комплексной психологии развивал в своих работах К. Г. Юнг на основе мифотворчества как мостка между коллективным бессознательным и сознанием [11]. В «осирических мифах» межгендерный союз Осириса и Иисиды дал рождение Божественному Младенцу Гарпократу — солярному богу Хору, богу-спасителю, символизировавшему возрождение упорядоченного Мироздания. В том и состоит специфика образа Осириса в ряду умирающих и воскресающих богов: Мирты, Адониса, Аттиса, Диониса и др., что он оставляет наследника, бога Хора, в котором он воскресает, получая Око Хора, в то же время оставаясь царем загробного мира. По сути, Осирис и Хор, отец и сын духовно едины, хотя ипостаси их различны.

Со смертью Осириса, ставшего царем мира мертвых, борьба за египетский престол происходит между Хором и Сетхом. В тексте папируса Честер-Бити («Тяжба Гора и Сета») из Британского музея, датированного второй половиной Нового царства, изложены события сражений Сетха и Хора за наследство — египетский трон Осириса [12, с. 108-128, 258-269]. Ключевым моментом является ослепление Хора Сетхом и возвращение Хору целого, полного, здорового Ока, символизирующего воскрешение. В заупокойном обряде это действие являлось содержанием ритуала «отверзания уст и очей», наделяющего почившего Осириса-имярек вечной загробной жизнью. Так в древнем Египте разрешалась оппозиция жизнь-смерть через жертвоприношение символа возрождения — Ока Хора. Мотив умирающего и воскресающего бога отразился и в другом литературном произведении — «Два брата» (папирус из Британского музея, т.н. «Папирус д'Орбиней»), также датированный второй половиной Нового царства [12, с. 87-102]. Жанр сказок, в том числе древнеегипетских,

обнаруживает близость к обрядам и мифам [13, с. 9-17]. Имена братьев указывают на мифоритуальную основу: Ануп, т.е. бог Анубис, связанный с загробным миром, и Бата, соответствующего имени бога в образе быка. В сказке он является жертвой, что соотносится с обрядом принесения этого животного в жертву во время ритуальных действий. В ходе сражений Сетх вырвал Око Хора, а сам лишился тестикул. Слепота семантически соответствует смерти, а их лишение означает кастрацию, что также символизирует смерть. Однако чудесным образом с помощью богини Хатхор и бога знаний Тота Хор возвращается к жизни. Око Хора, считавшееся всеобщим символом жертвоприношений, Хор передает умершему отцу Осирису для его загробного воскресения.

*Жертвоприношение.* Истоки жертвоприношения восходят к первобытным временам и присущи коллективам с присваивающими формами хозяйства, — охотой и собирательством. Изначально обычай принесения жертвы был связан с тотемическими представлениями о родстве с животными, считавшимися первопредками, что не исключало охоту на них. Совместная ритуальная трапеза способствовала обновлению кровных уз, связывавших членов коллектива друг с другом и с тотемом. Древнейшая коллективная охотничья трапеза убитого животного на следующей фазе развития сознания трансформировалась в «общение» со ставшим священным животным, родовым божеством, умерщвленным как бы «в жертву самому себе». К такого рода жертвоприношению тотемическому предку, сверхъестественному патрону общины относилось и приношение первинки при сезонном регулировании добычи и потреблении продуктов земледелия и скотоводства. При этом лучшие части жертвы предназначались предкам и богам [14, с. 591-599]. Эти древнейшие архетипические представления пережили тысячелетия. В первобытных культурах существовал культ священных животных, своего рода душ бога, и само животное становилось образом бога. Смешение тотемических культов и культа родовых предков дало ростки представлений о душе и ее загробном существовании. Без этого, — отмечал известный советский этнолог С. А. Токарев, — «трудно объяснить происхождение представлений о духах предков и их благодетельной силы» [15, с. 262].

Памятники изобразительного искусства и архитектуры додинастического и раннединастического Египта, причастные к институту царской власти, запечатлели ритуал жертвоприношения быка [16, с. 10, 12] и в контексте погребального обряда.

В царском некрополе Саккары близ древней столицы Мемфиса в Нижнем Египте триста вылепленных из глины, но с натуральными рогами голов жертвенных быков, были установлены на платформе в восточной части мастабы царя I династии Уаджи [16, III. 8].

Это воплощенное как единый комплекс архитектурное убранство свидетельствует о массовом жертвоприношении быков и связано с культом предков, к которым присоединился почивший царь для вечной загробной жизни. Бык, почитавшийся в древнем Египте с додинастического времени, символизировал высшее сакральное проявление царской власти уже в эпоху Раннего царства.

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 бога Анубиса, причастного к погребальному обряду. В надписях на сосудах конца I-II династий встречается термин «божья жертва», включающий значение «заупокойной жертвы» [17, с. 28-29]. О причастности жертвоприношения быка к заупокойному культу свидетельствуют Тексты Пирамид, написанные на стенах внутренних помещений этих погребальных сооружений при царях V-VI династий, спустя сотни лет после Раннего царства. В одном заклинании говорится о том,

что рога жертвенного быка богов — это холмы Хора и Сетха (Руг. 306, § 480), которые возвышаются в восточной части неба, на пути умершего царя, переправляющегося в Поля Тростника (Руг. 470, § 914-918), т. е. в том же направлении, в каком бычьи головы были установлены на платформе мастабы царя I династии Уаджи, где восходит обновленное солнце.

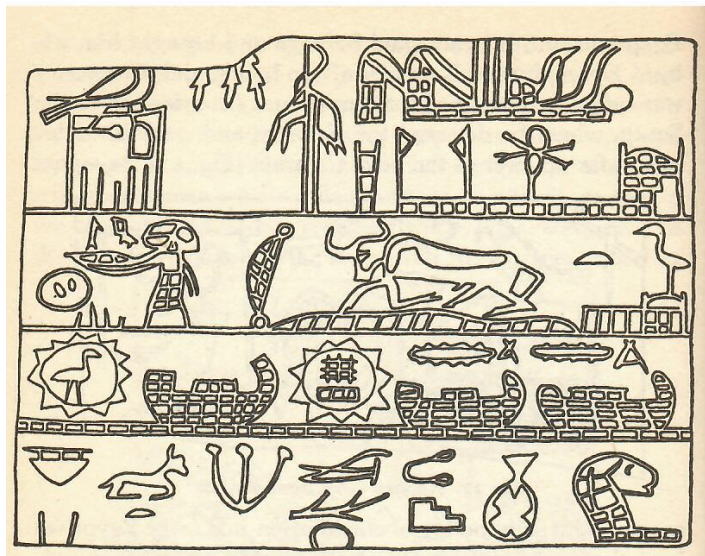


Рисунок 3. Деревянная табличка царя Хора Аха из Абидоса. I династия [16, 12]

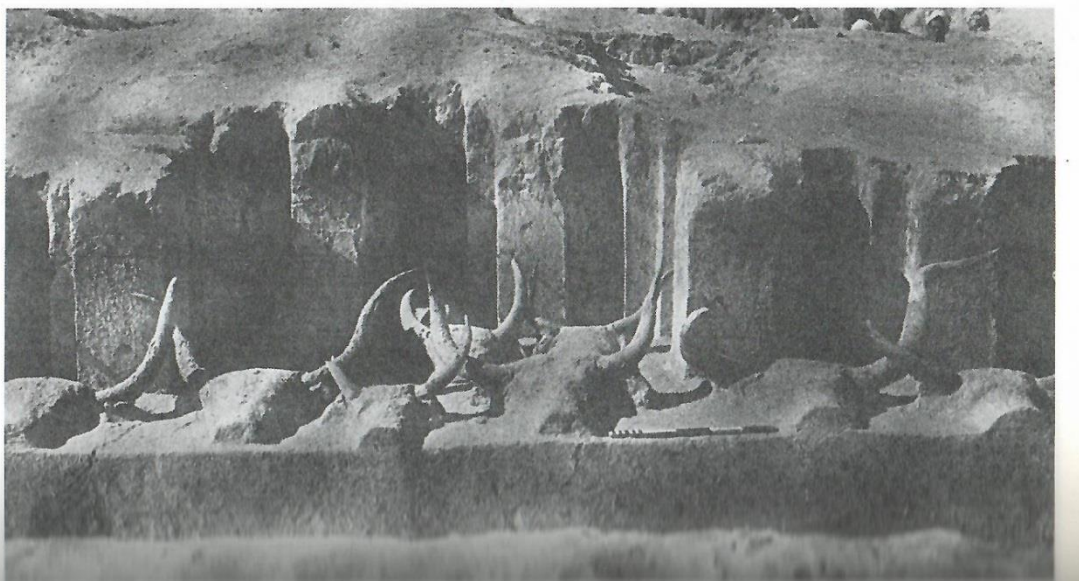


Рисунок 4. Головы быков на панели мастабы царя Хора Уаджи в Саккаре. I династия [16, III. 8]

Так, в небесной топографии Хор и Сетх выступают как взаимно дополняющая пара примирившихся врагов. Но вражда их началась значительно раньше, в период становления Раннего царства. Хор и Сетх являлись символами номов Иераконполя и Ком-Омбо в Верхнем Египте и составляли пару конфликтующих богов, которых попытался примирить царь II династии Хасехемуи. На некоторых его печатях на знаке царского имени Хора *srh* восседают оба бога: Хор-сокол и неопределенное животное Сетха. Их головы увенчаны двойными коронами Верхнего и Нижнего Египта [18, taf. 78/291; 80/302; 83/311, 313].



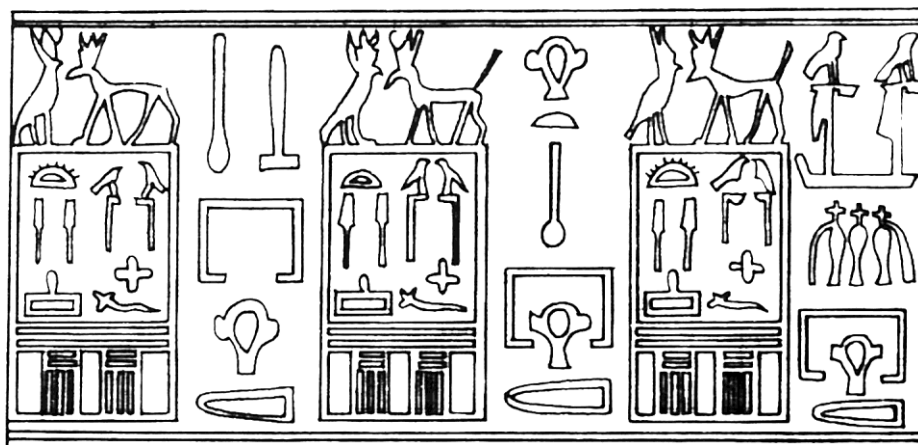


Рисунок 5. Печать Хасехемуи, царя II династии [18. Табл. 78/291]

Подобная иконография может означать примирение номовых богов в процессе завоевания территорий Египта. И на такого рода толкование указывают эпитеты царя Хасехемуи: «в ком умиротворились оба бога» и «проявление двух сил» [16, с. 101; 20: 315]. Царь, таким образом, манифестирует о снятии конфликта, противостояния богов для усиления своего могущества. Достижение примирения богов, которые на равных основаниях были введены в царское имя Хора, с очевидностью свидетельствуют о существовании в культовой мифологии напряжения между Хором и Сетхом, которое попытался снять царь Хасехемуи в своей религиозной политике. Таким образом, присущая мифологической логике бинарность, которая порождает мотив борьбы и сражений, первоначально коснулась богов Хора и Сетха. Но в эпоху Древнего царства уже сложились «осирические» ритуализированные мифы, в которых Сетх расправляется с Осирисом.

Какие глубинные представления связаны с архетипическим мотивом жертвоприношения? Этой проблемой основательно занимался М. Мосс на богатейших материалах из разных древних и этнологических культур. Он отмечал, что этот ритуал есть освящение: «В жертве всегда присутствует дух, освобождение которого и являлось целью жертвоприношения» [14, с. 40]. Приносившееся в жертву животное становилось сакральным после его разрубания, пролития его крови для высвобождения энергии, порожденной освящением. Участниками жертвоприношения были жертвователю и жрец. И хотя дух жертвы был предназначен для бога, именно жертвователю являлся причиной и целью жертвоприношения [14, с. 70]. Ключевой для понимания этого важнейшего ритуала являлась субстанция духа, который объединял элементы триады следующим образом: 1. Жертва являлась медиатором между жертвователем и богом, которому предназначена жертва; 2. Жертвователю должен был сам стать богом. Для этого перед ритуалом он проходил инициацию «перехода в бога или родства с ним»; 3. Жертва отождествлялась с богом. Жизнь бога становилась непрерывной цепью страданий и воскрешений. Жертва богу тождественна жертве бога [14, с. 17, 25, 94-96]. Освобожденный дух жертвы отлетал при ее расчленении, устремляясь в мир богов, а затем спускался к жертвователю. Таким образом, жертвователю (который выступает и в качестве коллективной личности, символизируя социум, как царь) приобретал (или подтверждал) свой религиозный и социальный статус. В жертвоприношении жертва играла роль посвящаемого, но так как изначально она отождествлялась с жертвователем, он — в силу психологического замещения — так же очищался и получал новый обрядовый статус [20, с. 103].

Смысл жертвоприношения не ограничивался тем, что жертва приносилась богу.



Наиболее полно он проявляется в том, что самого бога приносили в жертву или сам он совершал этот акт (самоубийства, как древнеиндийский первочеловек Пуруша). «Великие культы мистерий, — писал Э. Кассирер, — постоянно вращаются вокруг изначальной тайны этого избавления и возрождения, опосредованного смертью бога» [21, с. 239]. Подлинная суть жертвы состоит в том, «что мысль продвигается от чисто материального исполнения жертвоприношения к его внутреннему мотиву и назначению. Лишь этот мотив “почитания” может придать жертве соответствующий фундаментальный смысл и значимость» [21, с. 234]. Образ животного является лишь частью бога, жертвующего 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» [11, с. 657-658].

В динамике развития мифо-религиозного сознания ритуал принесение в жертву быка наделялся новыми смыслами, отражающими более сложные представления о картине мира древнего Египта. Однако базовый принцип бинарной логики мифологического мышления сохранялся. И в этом ключе необходимо рассматривать образ быка в мифо-ритуальном контексте. Наряду с жертвенными быками уже при I династии существовал культ быка плодородия Аписа [9, с. 31]. Истоки почитания этого бога восходят к додинастическому времени, когда существовал обычай хоронить почитаемых животных, в том числе и быков, в отдельных могилах или даже некрополях. Археологические раскопки элитного некрополя НК6 в Иераконполе установили сложную структуру погребений, датированных периодом Нагада IC-IIA (середина IV тыс. до н.э.). Вокруг погребения человека, принадлежавшего к местной аристократии по двум concentрическим кругам найдены захоронения охотников и животных в отдельных могилах. По внешнему кругу открыты погребения диких и домашних животных, в том числе быка [22, с. 38-40 fig. 3.8]. На ритуальных предметах, причастных к культу вождя/царя бык изображался сражающимся на его стороне. Благодаря своей мощи он символизировал богов и социальных лидеров, — от вождей до царей. Его причастность к солярным представлениям фиксируется с додинастического времени [18], и в религиозно-мифологических текстах Ра именовался теленком своей матери, небесной богини Нут.

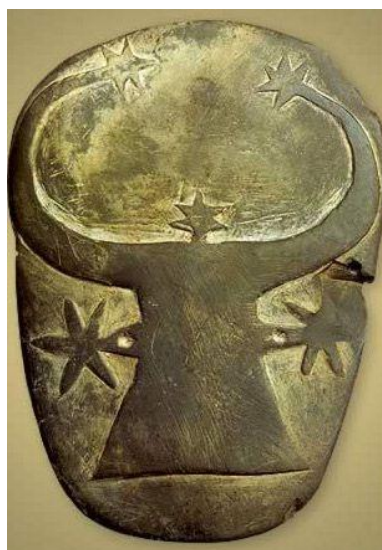


Рисунок 6. Герзейская палетка. Додинастическая культура Нагада II

Ее безымянный прообраз представлен в материалах додинастического времени в разных иконографических версиях: в виде условного изображения коровы, а также синкретического образа, сочетающего антропоморфизм и черты коровы и птицы.



Рисунок 7. Амратская фигурка. Додинастическая культура Нагада II

Они воплощали образ Великой матери-прародительницы, к которой восходят богини египетского пантеона — Нут, Исида, Тефнут и др., также имевших атрибуты коровы.

Через много столетий бык Апис стал причастным к представлениям о загробном мире, и, таким образом, считался быком Осириса. После естественной смерти тушу священного быка бальзамировали и торжественно хоронили в саркофагах. Первые опыты мумифицирования быков осуществлялись уже в додинастическом Египте. В отношении умерших людей этот обряд сохранения целостности тела (без удаления внутренних органов) существовал со II до IV династии [9, с. 205].

Таким образом, мы имеем дело с двумя аспектами образа быка. С одной стороны, это символический образ солнечного бога, с другой, — он жертва. Однако эти аспекты взаимосвязаны в архетипических мифологических представлениях о жертве бога.

Периодичность жертвоприношений есть воспроизведение первой, изначальной жертвы (искупления), так как ее требовал ритм жизни природы и культуры (аграрный культ, их параллелизм с заупокойным культом, культом предков). В ритуале жертвоприношения заключена идея единства противоположностей, жизни и смерти, конфликт между которыми разрешался верованиями в возрождение через страдания жертвы и бога, с которой он неразрывно связан.

Однако, наряду с почитанием жертвенного быка (бога в иконографии этого животного или посвященного ему), дарующего благоденствие и процветание социуму, жертвенным быком выступает антипод бога благого Осириса, его брат-близнец бог Сетх. В заупокойном культе сын Хор преподносит свое Око мертвому отцу Осирису как жертвенный дар, наделяющий его жизненной энергией. В расширительном смысле, — отмечал известный египтолог Я. Ассман, — жертвенный дар становится «возмещением» за утраченную

жизненную силу, злодей — персонификация причины смерти (Сетх), нечто вроде «козла отпущения», мститель (Хор) возмещает утраченную жизненную силу [23, с. 154-155].

В одном изречении Текстов Пирамид жрец в образе Хора 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» (Pug. 580, § 1543) [24, с. 234]. И далее, обращаясь к Осирису, Хор сообщает ему о том, что он убил того, кто убил Осириса, то есть Сетха, разрубил дикого длиннорогого быка, на спине которого был Осирис. Хор отрезал его голову, хвост, ноги и руки (?), которые принадлежат Анубису и Осирису-Хентиментиу. Лучшие части туши жертвенного быка Сетха предназначены богам (Pug. 580, §1544-1550) [24, с. 235], как это было и в первобытных культурах. О жертвоприношении быка Сетха говорится в Рамессейском Драматическом папирусе времен правления фараона Сенусерта I в Среднее царство [25, с. 61]. В этом папирусе говорится и о возведении на трон фараона Сенусерта I, и о погребальном обряде по поводу кончины его отца Аменемхета I. Одновременность этих событий продиктована тем, что Египет не должен оставаться без верховного правителя даже на краткий срок. С мифологической точки зрения это соответствует состоянию угрозы Космосу, упорядоченному мирозданию при вторжении хаоса.

Драматические события «осирических мифов» соотносились с аграрно-календарным годом. Разлив Нила — это истечение, духовное воскресение Осириса через принесение его в жертву. Символика циклического возрождения природы отождествлялась со смертью и воскресением бога. В аграрных представлениях смерть бога Осириса отождествлялась со смертью посаженного в землю зерна. Если умрет оно, значит, будет хороший урожай. Для этого Осирис должен претерпеть страдания жертвы, принесенной ради жизни социума. Эти верования позднее встречаем в Новом Завете: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Иоан, 12, 24).

Бинарная логика мифологического сознания лежала в основе осевого мотива — противостояния и примирения пар противоположностей, — мотива, в котором разрешается ключевой вопрос древнеегипетской культуры о преодолении смерти в циклической структуре времени. Поэтому культ предков, создавших в правремена Мироздание, с которыми были связаны все последующие поколения, имел базовое значение. Осирис стал персонифицировать культ предков на важнейшем этапе развития древнеегипетской теологической мысли, в период Древнего царства. Первый мифический царь Египта Осирис стал первой невинной жертвой, над которой был воздвигнут духовный храм представлений о возрождении и вечной жизни в ином мире, границы которого простирались от подземного царства Осириса до небесного мира звезд. Вместе с тем в «осирических мифах» сохранились архаизмы, при анализе которых выявляется сложный путь формирования как самого образа Осириса, так и заупокойных переходных ритуалов, ассоциирующихся с культом Осириса, — жертвоприношением быка и ритуалом «отверзания уст и очей» погребальном обряде. По существу, образ Осириса персонифицирует новую фазу в динамике развития мифо-религиозного сознания и олицетворяет духовную космогонию древнеегипетской культуры.

#### *Список литературы:*

1. Топоров В. Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 2. М.: Языки славянской культуры. 2014. С. 418-431.
2. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М.: Наука. 1982. 342 с.
3. Евзлин М. Космогония и ритуал. М.: Радикс. 1993.

4. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература. 1995. 406 с.
5. «Когда вверху...» – «Энума Элиш». Поэма о сотворении мира. Пер. В. Афанасьевой // Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Составление и общая редакция серии Белова Г. А., Шеркова Т. А. М.: Алетейа. 2000. 455 с.
6. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука. 1983. 279 с.
7. Hendrickx S. The emergence of the Egyptian state // The Cambridge World Prehistory. 2014. V. 1. P. 259-278.
8. Франц фон М.-Л. Космогонические мифы. М.: Касталия, 2012.
9. Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М.: Наука, 1976. 335 с.
10. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60.
11. Юнг К. Г. Символы трансформации. М.: АСТ. 2009. 731 с.
12. Сказки и повести Древнего Египта. Пер. и комментарии И. Г. Лившица. Ленинград: Наука. 1979.
13. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт. 2005. 331 с.
14. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия. 2000. 448 с.
15. Токарев С. А. Ранние формы религии. М. 1990. 320 с.
16. Emery W. B. Archaic Egypt. Penguin, 1972.
17. Савельева Т. Н. Храмовые хозяйства Египта времени Древнего царства. М.: Восточная литература. 1992. 179 с.
18. Kaplony P. Die Inschriften der Ägyptischen Frühzeit. Wiesbaden, 1964. Bd. III. 80 с.
19. Перепелкин Ю. Я. Древний Египет // Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. II. М.: Восточная литература. 1988. С. 295-390.
20. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М.: Восточная литература. 2001. 141 с.
21. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. II. М.-СПб.: Университетская книга. 2002. 279 с.
22. Friedman R. F., Van Neer W., Linseele V. The elite Predynastic cemetery at Hierakonpolis: 2009-2010 update // Egypt at its Origins. 2011. V. 3. P. 157-191.
23. Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс. 1999. 365 с.
24. Faulkner R. O. et al. The ancient Egyptian pyramid texts: supplement of hieroglyphic texts. 1969.
25. Лаврентьева М. Ю. Рамессейский Драматический Папирус. М.: Издательство ЦЕИ РАН, 2016. 206 с.

#### *References:*

1. Toporov, V. N. (2014). Mifologiya. Stat'i dlya mifologicheskikh entsiklopedii. 2. Moscow. (in Russian).
2. Iordanskii, V. B. (1982). Khaos i garmoniya. Moscow. (in Russian).
3. Evzlin, M. (1993). Kosmogoniya i ritual. Moscow. (in Russian).
4. Meletinskii, E. M. (1995). Poetika mifa. Moscow. (in Russian).
5. "Kogda vverkhu..." – "Enuma Elish". (2000). Poema o sotvorenii mira. Per. V. Afanas'evoi. Kogda Anu sotvoril nebo. Literatura drevnei Mesopotamii. Sostavlenie i obshchaya redaktsiya serii Belova G. A., Sherkova T. A. Moscow. (in Russian).
6. Terner, V. (1983). Simvol i ritual. Moscow. (in Russian).



7. Hendrickx, S. (2014). The emergence of the Egyptian state. *The Cambridge World Prehistory, 1*, 259-278.
8. Frants, fon M.-L. (2012). *Kosmogonicheskie mify*. Moscow. (in Russian).
9. Korostovtsev, M. A. (1976). *Religiya Drevnego Egipta*. Moscow. (in Russian).
10. Toporov, V. N. (1988). O rituale. Vvedenie v problematiku. *In Arkhaicheskii ritual v fol'klernykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh*. Moscow. 7-60. (in Russian).
11. Yung, K. G. (2009). *Simvolny transformatsii*. Moscow. (in Russian).
12. *Skazki i povesti Drevnego Egipta*. (1979). Per. i kommentarii I. G. Livshitsa. Leningrad. (in Russian).
13. Propp, V. (2005). *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*. Moscow. (in Russian).
14. Moss, M. (2000). *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo*. St. Petersburg. (in Russian).
15. Tokarev, S. A. (1990). *Rannie formy religii*. Moscow. (in Russian).
16. Emery, W. B. (1972). *Archaic Egypt*. Penguin.
17. Saveleva, T. N. (1992). *Khramovye khozyaistva Egipta vremeni Drevnego tsarstva*. Moscow. (in Russian).
18. Kaplony, P. (1963). *Die Inschriften der Ägyptischen Frühzeit. Wiesbaden, III*.
19. Perepelkin, Yu. Ya. (1988). *Drevnii Egipet. Zarozhdenie drevneishikh klassovykh obshchestv i pervye ochagi rabovladel'cheskoi tsivilizatsii. II*. Moscow. (in Russian).
20. Lich, E. (2001). *Kul'tura i kommunikatsiya. Logika vzaimosvyazi simvolov*. Moscow. (in Russian).
21. Kassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskikh form. II*. Moscow.- St. Petersburg (in Russian).
22. Friedman, R. F., Van Neer, W., & Linseele, V. (2011). The elite Predynastic cemetery at Hierakonpolis: 2009-2010 update. *Egypt at its Origins, 3*, 157-191.
23. Assman, Ya. (1999). *Egipet. Teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii*. Moscow. (in Russian).
24. Faulkner, R. O. (1969). *The ancient Egyptian pyramid texts: supplement of hieroglyphic texts*. Lavrentjeva M. J. *Ramessejskij Dramaticheskij Papirus: perevod I kommentarij*.
25. Lavrenteva, M. Yu. (2016). *Ramesseiskii Dramaticheskii Papirus*. Moscow. (in Russian).

Работа поступила  
в редакцию 14.10.2019 г.

Принята к публикации  
19.10.2019 г.

---

Ссылка для цитирования:

Шеркова Т. А. Жертвоприношение бога в Древнем Египте: миф и ритуал // Бюллетень науки и практики. 2019. Т. 5. №11. С. 382-394. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/48/48>

Cite as (APA):

Sherkova, T. (2019). Sacrifice of God in Ancient Egypt: Myth and Ritual. *Bulletin of Science and Practice, 5*(11), 382-394. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/48/48> (in Russian).