

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ
М.В.ЛОМОНОСОВА»

На правах рукописи

КАРЛОВА КСЕНИЯ ФЕДОРОВНА

**Образ бога Сета в древнеегипетской религии Позднего периода (на
материале ритуально-магических текстов и памятников оазисов)**

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история (древний мир)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель – кандидат исторических наук
Ладынин Иван Андреевич

Москва – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава 1. ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА СЕТА ДО ПОЗДНЕГО ВРЕМЕНИ ...	31
1.1. Становление и развитие культа Сета в додинастическое и раннединастическое время	31
1.2. Сет в религиозных текстах III–II тыс. до н. э.	43
1.3. Приемы уничтожения Сета в храмовых ритуалах.....	54
Глава 2. ОБРАЗ СЕТА В «КНИГЕ ПОБЕДЫ НАД СЕТОМ» И В «КНИГЕ ОТРАЖЕНИЯ ЗЛА»	63
2.1. Общая характеристика «Книги победы над Сетом»	63
2.2. Магические приемы, применяемые против Сета.....	70
2.2.1. Магические формулы.....	70
2.2.2. Приемы имитативной магии	74
2.2.3. Формула отражения Сета	76
2.2.4. Специфика использования магических приемов	78
2.3. Мифологема борьбы с Сетом как нарушителем миропорядка	81
2.3.1. Эпитеты Сета.	81
2.3.2. Топос суда и изгнания Сета.....	97
2.3.3. Культовые центры Сета	100
2.3.4. Топос проступков и злодеяний Сета по «Книге победы над Сетом»	109
2.3.5. Защитные свойства ритуала	129
2.3.6. Значение ритуала.....	132
2.4. Образ Сета в «Книге отражения зла»	136
2.4.1. Общий обзор	136
2.4.2. Топос проступков Сета в «Книге отражения зла»	138
2.4.3. Космические катастрофы	168
2.4.4. Значение ритуала.....	173
2.5. Образ Сета в контексте историко-религиозной традиции Позднего времени.....	177
Глава 3. СЕТ В РИТУАЛЕ «ОТКРЫТИЯ ТАЙНЫ ЧЕТЫРЕХ ШАРОВ ИЗ ГЛИНЫ»	184
3.1. Ритуал в храме Хибиса	184
3.2. Происхождение ритуала	188
3.3. Общий ход ритуала	196
3.3.1. Магические формулы.....	196
3.3.2. Свойства шаров	199

3.3.3. «Ритуал четырех шаров» и другие ритуалы защиты	201
3.3.4. Назначение ритуала.....	205
Глава 4. КУЛЬТ СЕТА В ОАЗИСАХ.....	208
4.1. Особенности формирования образа Сета в оазисах	208
4.1.1. Солярный аспект образа Сета	212
4.1.2. Крылатый Сет – убийца Апопа	217
4.1.3. Имя Сета и его эпитеты в оазисах	234
4.2. Значение культа Сета в оазисах	236
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	239
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ	245
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	248
ПРИЛОЖЕНИЕ А (информационное) Изображения Сета	270

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Обращение к проблеме развития образа Сета в эпоху Позднего периода (664–332 гг. до н. э.) объясняется несколькими причинами. Во-первых, в египтологии эта тема комплексно не рассматривалась и не являлась предметом специального исследования, несмотря на то, что существует достаточно большое количество отдельных работ, посвященных исследованию различных аспектов образа бога Сета. Между тем представляется необходимым комплексное и подробное изучение образов древнеегипетских богов на разных этапах истории, с учетом особенностей общего развития древнеегипетской религии и его зависимости от изменений в обществе и государстве, а также от идеологических тенденций. Такой подход позволит более системно и углубленно рассмотреть особенности развития образов богов в рамках отдельного взятого исторического периода. Во-вторых, хронологические рамки исследования, соответствующие Позднему периоду египетской истории (VII–IV вв. до н. э.), определены не случайно. Именно в это время происходит значительная трансформация в образе Сета, связанная с политическими и идеологическими особенностями развития древнеегипетской религии. В-третьих, отдельное направление исследования представляют факторы, определившие эту трансформацию в общем контексте развития древнеегипетской религии и мифологии. При рассмотрении образа Сета потребность в таком подробном исследовании особенно актуальна, поскольку в свое время формирование его образа происходило в тесной взаимосвязи с развитием идеологии древнего Египта и становлением его важнейших мифологических представлений – мифа о борьбе Сета с богом Хором за власть над Египтом и мифа об Осирисе; соответственно, аналогичная зависимость от подобных факторов может предполагаться и для иных этапов его развития. Другая важная особенность Сета – это амбивалентность, т. е. сочетание в его образе составляющих, восприятие которых можно условно обозначить как «позитивное» и «негативное»: соотношение этих составляющих также определяется историческим контекстом эволюции данного

культа. Следует отметить, что комплексного анализа вышеперечисленных аспектов культа Сета на важном в его развитии этапе Позднего периода в рамках одного исследования до сих пор не проводилось.

Предлагаемая диссертация посвящена комплексному изучению развития образа и культа бога Сета в Поздний период. Основной задачей является анализ формирования облика Сета в рассматриваемый период в контексте его роли в египетской религии и ритуальной практики. Представленное исследование направлено на выявление воздействия религиозных воззрений эпохи Позднего периода на сложение образа Сета и развитие его культа, а также взаимосвязи между его развитием и связанными с ним ритуалов. Именно в этот период получают широкое распространение ритуалы, направленные против Сета, поэтому одной из важнейших задач будет являться анализ семантики фиксирующих их текстов и вошедших в их состав ритуальных действий. Это позволит полнее осмыслить культуру и религию Древнего Египта рассматриваемого периода.

Хронологические рамки исследования охватывают VII–IV вв. до н. э. В отечественной и зарубежной египтологической науке за этим промежутком закрепилось обозначение Позднего периода, охватывающего 664–332 гг. до н. э. (время правления XXVI–XXX династий). Все хронологические сведения в работе приводятся в соответствии с трудом Ю. фон Бекерата, который является основной обобщающей работой по древнеегипетской хронологии¹. Кроме заявленных хронологических рамок, в исследовании по мере необходимости рассматриваются другие периоды древнеегипетской истории, начиная с III тыс. до н. э. вплоть до I тыс. н. э. Такая широта исследования объясняется необходимым, с точки зрения методологии работы, привлечением источников, относящихся к разным этапам древнеегипетской истории.

Степень научной разработанности проблемы. Изучению образа и культа бога Сета посвящено достаточно много работ, которые носят как общий, так и частный характер. Однако, несмотря на многочисленные обращения к разным

¹ Beckerath J. von. Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr. Mainz, 1997.

аспектам образа Сета в источниках I тыс. до н. э., в научной литературе пока не существует обобщающего исследования его эволюции на этом этапе (в частности, в Поздний период), в котором представления об этом боге рассматривались бы в контексте развития политической и религиозной ситуации, поэтому мы привлекаем более обширный массив литературы по культу Сета в целом. Образ Сета как одного из наиболее важных богов древнеегипетского пантеона привлекал внимание исследователей еще в период становления египтологической науки. Первым, кто посвятил изучению Сета отдельные очерки, стал В. Плейт². Он рассматривал роль Сета в мифе о противостоянии с Хором и Осирисом как реминисценцию борьбы между Верхним и Нижним Египтом, в результате которой обе части Египта были объединены под властью Хора, а Сет начал приобретать отрицательные черты, однако сохранил свой статус одного из важнейших богов Египта³. Тем не менее, по мнению Плейта, более значимой является роль Сета в качестве бога-защитника Ра, по отношению к которой роль Сета в осирическом мифе является второстепенной. Следует отметить, что эта точка зрения, высказанная еще в XIX в. при отсутствии большого массива источников, является весьма проницательной и не лишенной оснований, поскольку учитывает первоначальные особенности формирования образа Сета еще до этапа сложения мифа об Осирисе и связанного с ним мифа о борьбе между Хором и Сетом. Другим пионером египтологии, который посвятил Сету отдельное небольшое исследование, является Э. Мейер⁴. В своем исследовании Мейер по возможности полно и комплексно постарался рассмотреть образ Сета. Он рассматривал этимологию его имени, особенности формирования образа Сета в качестве бога царской власти, парного Хору, возвышение культа Сета в период Нового царства и его роль в качестве защитника Ра в солнечной ладье. В целом, для Мейера характерно исследование образа Сета исходя из его роли в религиозных и мифологических текстах, в особенности «Книги мертвых»⁵. Отдельное внимание Мейер уделил вопросу возвышения культа Сета в период

² Pleyte W. Lettre à Monsieur Th. Devéria, sur quelques monuments relatifs au Dieu Seth. Leiden, 1863.

³ Ibid. P. 56 ff.

⁴ Meyer E. Seth-Typhon. Leipzig, 1875.

⁵ Ibid. S. 6.

Нового царства, связанного, по его мнению, с периодом гиксосского владычества, и последующей демонизации Сета, начавшейся с правления XXIII династии, и обусловленную, как полагает Мейер, иноземными вторжениями в Египет⁶. Однако более подробных теоретических выводов автор не делал.

В трудах ученых первой половины XX в. образ Сета рассматривался в контексте исследования исторического противостояния Хора и Сета как пары богов. Различные интерпретации мифа о борьбе Хора и Сета за власть над Египтом приведены в общих исследованиях видных египтологов К. Зете⁷, З. Шотта⁸, Г. Кееса⁹, которые сходятся в том, что исток этого мифа необходимо искать в разделённости Египта между последователями Хора и Сета и их борьбе за политическое влияние. Первым, кто последовательно рассматривал конфликт Хора и Сета в рамках политической интерпретации был К. Зете, который основывался на мифологических сюжетах «Текстов пирамид». Согласно его исторической реконструкции Египет в додинастическое время объединялся дважды: в первый раз под знаменем Осириса, бога Бусириса, которого Зете, в рамках характерного для него «эвгемеристского» подхода, считал царем, некогда объединившим Египет. Однако последователи бога Сета, почитавшегося в Верхнем Египте, устроили мятеж, который был подавлен сторонниками Хора, чтившегося в Западной Дельте. После подавления мятежа Египет был объединен повторно, а столицей объединенного государства стал Гелиополь. Такое заключение о статусе Гелиополя Зете делает исходя из значимости роли этого культового центра в «Текстах пирамид». Несмотря на противоречивость реконструкции Зете, основной ее тезис – связь мифологических сюжетов с событиями политической истории, был поддержан и другими исследователями. Однако в отличие от Зете, рассматривавшего миф об Осирисе и мифологему борьбы Хора и Сета в рамках одной мифологической традиции, многие египтологи в более поздних работах были склонны рассматривать миф о конфликте Хора и Сета в связи с процессами становления единого египетского

⁶ Ibid. S. 61.

⁷ Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930. § 91 ff.

⁸ Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Leipzig, 1945. S. 2 ff.

⁹ Kees H. Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956. S. 194 ff.

государства как первичный по отношению к мифу об Осирисе. З. Шотт полагал, что сюжет конфликта двух богов получил свое первичное распространение в Верхнем Египте, где произошло возвышение культа Хора с центром в Иераконполе. В ходе этого возвышения произошло завоевание Нижнего Египта, которое, по мнению Шотта, может быть отражено в изображении на палетке Нармера, где представлен царь в белой короне Верхнего Египта и сокол, олицетворяющий Хора¹⁰. В отечественной историографии такого же подхода об историческом противостоянии культов Хора и Сета придерживался А. Л. Коцейовский. У него нет специальных исследований, посвященных этой проблеме, однако в своем комментарии к переводу «Текстов пирамид» Унаса он последовательно отмечает историческое значение конфликта между сторонниками Хора и сторонниками Сета¹¹.

Одним из первых, кто комплексно исследовал образы Хора и Сета как парных богов был Г. Кеес. Его работа¹² посвящена рассмотрению Хора и Сета в контексте становления их культов. Основное внимание он уделял локальным особенностям развития культов Хора и Сета. Кеес прослеживал развитие взаимоотношений Хора и Сета как парных богов-антагонистов на протяжении всей истории Египта, особенно их противостояние в рамках борьбы за господство над территорией Египта¹³. Кеес отмечал, что Сет являлся локальным богом Верхнего Египта, чье возвышение произошло в Тинисский период и отразилось в появлении Сета наравне с Хором в титулатуре цариц I династии. Последующее противостояние культов двух богов происходило, согласно Кеесу, в связи с возвышением локальных центров Верхнего Египта – Нехена и Омбоса. Возвышение культа Хора в Верхнем Египте предопределило то, что завоевание страны происходило под знаменем Хора Нехенского. В мифологической переработке конфликта Хор и Сет выступают в качестве братьев, ведущих борьбу за корону в связи с правом наследования. Этот первоначально независимый

¹⁰ Schott S. Mythe und Mythenbildung. S. 2 ff.

¹¹ Коцейовский А. Л. Тексты пирамид. Одесса, 1917. Переизданная: Тексты пирамид / А. С. Четверухин (ред.). СПб, 2000. С. 3–182.

¹² Kees H. Horus und Seth als Götterpaar. Leipzig, 1923.

¹³ Ibid. S. 44 ff.

сюжет вошел далее в осирическое сказание и был переработан в рамках гелиопольской доктрины¹⁴.

Как можно заметить, для всех вышеперечисленных концепций характерно рассмотрение противостояния Хора и Сета в рамках политической трактовки. Такой подход объясняется особенностями формирования образов этих богов, которое происходило в тесной взаимосвязи со становлением царской идеологии. Следующим этапом в изучении конфликта Хора и Сета является исследование Дж. Гв. Гриффитса¹⁵. Этот автор считал миф о споре Хора и Сета одним из древнейших во всем древнеегипетском мифологическом цикле¹⁶. Гриффитс разобрал возможные истоки возникновения предпосылок конфликта Хора и Сета, последствием которого, по его мнению, стали нанесённые богами друг другу увечья в виде вырванных Ока у Хора и тестикулы у Сета. Развитие мифа об Осирисе и роль Сета в нем Гриффитс считал итогом противостояния последователей культов Хора и Сета, результатом которого стало поражение «партии Сета». В осирическом мифе Сет совершил преступление, убив Осириса, и вследствие этого Сет подвергся судебному разбирательству и наказанию. В таком контексте Сет предстает как носитель сугубо негативных начал, чья сила направлена исключительно на разрушение установленного миропорядка. Чтобы разобраться в причинах этой негативизации, Гриффитс сконцентрировал внимание на исторической и политической интерпретации мифа о Хоре и Сете¹⁷. По его мнению, корни борьбы между Хором и Сетом должны быть обусловлены политическим разделением между Верхним и Нижним Египтом. Гриффитс считал конфликт Хора и Сета сюжетообразующим и выводил основную концепцию осирического мифа именно из противостояния Хора и Сета¹⁸. Тем не менее, в отличие от более ранних исследователей, Гриффитс больше внимания уделил значению мифа для собственно развития мифологии и религии Древнего Египта.

¹⁴ Kees. Der Götterglaube. S. 194 ff.

¹⁵ Griffiths J. Gw. The Conflict of Horus and Seth. A Study in Ancient Mythology from Egyptian and Classical Sources. Liverpool, 1960.

¹⁶ Ibid. P. 1.

¹⁷ Ibid. P. 12 ff.

¹⁸ Ibid. P. 17–18.

Наиболее полной и обширной работой, посвященной Сету, на сегодняшний день является монография голландского египтолога Г. Те Вельде¹⁹, в которой развитие образа Сета рассматривается на протяжении всей египетской истории от додинастического Египта до Позднего периода включительно. Основываясь на источниках разных периодов, автор изучил положение Сета в мифологии, рассмотрел его образ в политическом и историческом контекстах. Те Вельде особое внимание уделил противостоянию Сета с Хором, их взаимной борьбе за Око и тестикулу, обстоятельствам убийства Осириса и роли Сета в них. Те Вельде понимает конфликт Хора и Сета не только как политическое противостояние, сложившееся еще на ранних этапах египетской истории, но и как борьбу двух сил в мироздании в форме столкновения двух начал мира²⁰. По мнению Те Вельде, в конфликте Хора и Сета проявляется принцип дуализма, который, как он полагает, присущ всей религиозной системе Египта: в данном конкретном случае друг другу противостоят космический порядок, олицетворенный в Хоре, и хаос, олицетворенный в Сете²¹. Именно бинарность, как основа мифологического осмысления мира египтянами, по мнению Те Вельде, обуславливает подобное противостояние двух богов²². В схожем ключе им рассматривалась роль Сета и в мифе об Осирисе, где Сет был вынужден взять на себя роль убийцы Осириса, поскольку это обусловлено его природой как мятежного бога²³. Отдельные главы в работе Те Вельде посвящены образу Сета в эпоху Нового царства и в Поздний период. Относительно Позднего периода автор связывал демонизацию образа Сета с вторжениями ассирийцев и персов на территорию Египта, параллельно которой происходило усиление негативной роли Сета в осирисическом мифе, получившим широкое распространение в период после Нового царства. В связи с этим Те Вельде указывает на появление ритуала «Книги победы над Сетом» и дает его краткую характеристику (см. подробно Главу 2 настоящей работы)²⁴.

¹⁹ Te Velde H. Seth, God of Confusion. Leiden, 1967.

²⁰ Ibid. P. 32 ff.

²¹ Ibid. P. 60.

²² Ibidem.

²³ Ibid. P. 94 ff.

²⁴ Ibid. P. 150 f.

После работы Те Вельде крупных исследований, связанных с образом Сета, не появлялось. Все более поздние работы были направлены на рассмотрение отдельных аспектов образа Сета и ограничивались достаточно узкой темой исследования. К таким работам относится монография В. Альтманн²⁵, которая специально посвящена рассмотрению негативизации образа Сета в ритуалах папируса Louvre 3129 и папируса BM 10252, опубликованных З. Шоттом в издании *Urkunden des ägyptischen Altertums VI* (т. н. «Книга победы над Сетом» и «Книга отражения зла»²⁶). Автор исследует нарушения Сета в отношении культовых мест и предметов, допущенные им в ходе его вторжения на территорию Египта. В своей работе Альтманн последовательно приводит описания культовых нарушений, совершенных Сетом, рассматривает их обозначения и дает в связи с каждым из них подробный комментарий этого нарушения, основанный на анализе других источников, которые могли послужить основой для формирования соответствующего мотива. Такое построение исследования помогает проследить мифологический и исторический контексты источников, фиксирующих нарушения Сета, в рамках египетской религиозной традиции. Альтманн первой обратилась к рассмотрению образа Сета не только в «Книге победы над Сетом», но и в «Книге отражения зла», однако она не вписывает эти ритуалы в исторический контекст и не ставит своей задачей проследить эволюцию образа Сета в рассматриваемый период.

Трем позднеегипетским ритуалам, связанным с Сетом, посвящена диссертационная работа Н. Фидлера²⁷. Автор рассматривает ритуал «Книги победы над Сетом», «ритуал четырех шаров» (см. подробно Главу 3 настоящей работы) и магический текст ганноверской стелы 1935.200.445, приводит их транслитерацию и перевод, анализирует их основные функции, а также кратко очерчивает исторический контекст, в условиях которого эти ритуалы складывались. Особое внимание Фидлер уделяет датировке «Книги победы над

²⁵ Altmann V. Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk.VI) (Studien zur spätägyptischen Religion 1). Wiesbaden, 2010.

²⁶ Schott S. Urkunden mythologischen Inhalts. Heft 2 (Urkunden des ägyptischen Altertums VI). Leipzig, 1939.

²⁷ Fiedler N. Sprüche gegen Seth. Bemerkungen zu drei späten Tempelritualen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Heidelberg, 2011.

Сетом» с использованием лингвистического анализа. Наиболее важной задачей для автора является попытка определения функциональной роли «Книги победы над Сетом», в связи с чем Фидлер особое внимание уделяет рассмотрению ритуалов и контекста их использования. С этой же точки зрения он привлекает к рассмотрению «ритуал четырех шаров» и текст ганноверской стелы. Фидлер делает вывод о связи сложения ритуалов, направленных против Сета, с развитием политической ситуации в Египте Позднего и греко-римского периода, в результате чего Сет подвергся демонизации, а его образ был дискредитирован как бога, связанного с иноземцами. Однако автор так же, как и Альтманн, не изучает образ Сета в более широком историческом контексте, рассматривая его исключительно в рамках заявленных ритуалов, и не делает своей задачей построение схемы эволюции образа Сета в Поздний период.

Помимо отдельных монографий и работ, существует ряд статей, которые рассматривают различные аспекты образа Сета. Обзорный характер имеет статья Э. Хорнунга²⁸, в которой автор рассматривает общие закономерности развития образа Сета. Особенное внимание Хорнунг обратил на роль Сета в мифе об Осирисе, натурфилософскую трактовку образа Сета, в рамках которой Сет рассматривается как бог, связанный с основными природными процессами, и на его эпитеты. Некоторым аспектам формирования демонизированного облика Сета посвящена небольшая по объему статья Ж. Сукиссияна²⁹, в которой рассмотрены стадии демонизации образа Сета в период правления царей XXV–XXVI династий. Автор приходит к выводу, что главной причиной, обусловившей негативное восприятие Сета, стало возрастание значения осирического мифа в период после Нового царства. В статье Д. Фабра рассматривается развитие образа Сета с конца Нового царства до греко-римского периода³⁰. Истоки демонизации Сета, начавшейся с периода правления XXI династии, по мнению Фабра, кроются в тесной зависимости формирования образа Сета от исторического развития

²⁸ Hornung E. Seth: Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes // Symbolon NF. 1974. T. 2. S. 49–63.

²⁹ Soukiassian G. Une étape de la proscription de Seth // GM. 1981. Hft. 44. S. 59–68.

³⁰ Fabre D. Le dieu Seth. De la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine. Entre mythe et histoire // EAO. 2001. T. 22. P. 19–40.

страны³¹. Решающим фактором явилась связь Сета с иностранцами и его отождествление с азиатскими богами³². Негативному восприятию Сета посвящена статья Г. Мойрера³³, где прослеживаются источники, начиная с периода Древнего царства и до Позднего периода, в которых фигурирует Сет и его сподвижники. Автором изучены трансформации в обозначениях сподвижников Сета и роль последних упоминаемых источниках, которая с течением времени становится все более негативной, что согласуется с демонизацией самого Сета, происходящей в рамках осирического мифа. Значимой роли Сета для политической жизни Египта посвящена статья Э. Круз-Уриба³⁴, в которой делается акцент на ипостаси Сета как покровителя царской власти. Главной задачей автора является указание на необходимость вовлечения в научный оборот довольно большого корпуса источников, отражающих почитание Сета, в основном, периода Нового царства, многие из которых ранее в египтологии не рассматривались. В статье М. Смита дается общий очерк по развитию образа Сета в I тыс. до н. э.³⁵. Автор приводит краткую характеристику роли Сета в мифе об Осирисе на основе источников I тыс. до н. э. и отмечает двойственность природы Сета, который выступает не только в качестве убийцы Осириса, но и как защитник бога Ра в солнечной барке. О причинах негативизации Сета Смит говорит очень кратко, отмечая, что толчком к этому послужило завоевание Египта Ассирией в VII в. до н. э., после чего Сет стал отождествляться с иностранными завоевателями, а также подвергался демонизации по мере возрастания значимости культа Осириса³⁶. Однако ввиду достаточно обзорного характера статьи, автор не предпринимает глубокого анализа эволюции образа Сета и ограничивается достаточно общими замечаниями. В статье Б. Матье³⁷ анализируется образ Сета по «Текстам

³¹ Ibid. P. 23.

³² Ibid. P. 24.

³³ Meurer G. Die Verfemung des Seth und seines Gefolges in den Pyramidentexten und in später Zeit // Feinde und Aufruhrer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches (AAWLeip 78/5) / H. Felber (Hrsg.). Stuttgart – Leipzig, 2005.

³⁴ Cruz-Urbe E. *Sth ʿ3 phty* “Seth, God of Power and Might” // JARCE. 2009. Vol. 45. P. 201–227.

³⁵ Smith M. The Reign of Seth: Egyptian Perspectives from the First Millennium BCE // Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE / L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková (eds.). Prague, 2010. P. 396–430.

³⁶ Ibid. P. 414.

³⁷ Mathieu B. Seth polymorphe: le rival, le vaincu, l’auxiliaire // ENIM. 2011. T.4. P. 137–158.

пирамид», однако особенный акцент автор делает на складывании представлений о Сете Омбосском, чей образ изменялся по мере развития осирического мифа. По мнению Матье, архаичная история конфликта Хора и Сета Омбосского была переработана по причине возникновения мотива противостояния Осириса и Сета в рамках гелиопольской доктрины. С точки зрения Матье, древнеегипетские идеологи сознательно смешали два конфликта и создали путаницу в мифологемах, чтобы обосновать незаконность действий Сета против Осириса и Хора.

В отдельную группу можно выделить исследования культа Сета в оазисах. Они не очень многочисленны и имеют, в основном, справочный и прикладной характер. На особенную роль Сета в оазисах впервые обратил внимание Ю. Озинг³⁸, изучив несколько памятников из оазисов Харга и Дахла, о которых будет говориться подробнее в Главе 4 диссертации. Активно и плодотворно публикует новые памятники из оазисов, посвященные Сету, О. Капер, которые также будут рассмотрены в Главе 4 диссертации. Кроме того, он посвятил в своей работе³⁹ отдельную главу культу Сета в Дахле и Харге, где привел корпус основных памятников из этих регионов, связанных с Сетом, и снабдил их кратким комментарием. Оба автора пришли к выводу о важности культа Сета в оазисах и его развитии в Поздний и греко-римский периоды. Однако основной задачей авторов являлось вовлечение в оборот определенного круга источников из оазисов, и они не ставили своей задачей проследить трансформацию образа Сета в историческом контексте. Однако Капер отмечает, что трансформации культа Сета, происходившие в оазисах, должны были стать результатом официальной религиозной политики в Египте⁴⁰. В нашем исследовании мы постараемся развить эту мысль.

Тем не менее, в последние годы интерес к развитию культа Сета в оазисах Западной пустыни увеличивается. Так, с 2015 года и по настоящее время в оазисе Дахла в рамках проекта «Seth, god of confusion: the archaeology of a cult centre in

³⁸ Osing J. Seth in Dachla und Charga // MDAIK. 1985. Bd. 41. S. 229-233.

³⁹ Kaper O. E. Temples and Gods in Roman Dakhleh: Studies in the Indigenous Cults of an Egyptian Oasis. Groningen, 1997.

⁴⁰ Ibid. P. 85.

Egypt» работает археологическая экспедиция австралийского университета Монаша под руководством К. Хоупа. Идея этого проекта появилась в ходе многолетних раскопок в оазисе Дахла и, в частности, в его центре – Мут эль-Хараб, результатом которых стали многочисленные публикации⁴¹. В ходе этих раскопок были обнаружены памятники, связанные с Сетом (они будут рассмотрены в Главе 4 диссертации). Целью проекта является исследование развития культа Сета в оазисе Дахла на фоне его негативизации на основной территории Египта и вовлечение в научный оборот новых памятников из этого региона⁴².

Отдельно следует рассмотреть вопрос интерпретации в историографии демонизации Сета и связанных с этим ритуалов повержения врага. В египтологической литературе существуют два подхода, согласно которым эти ритуалы рассматриваются с точки зрения их интерпретации как исторического источника, отражающего политико-идеологическую сферу общества, и с точки зрения структуры и семантики ритуала. Я. Ассманн, представитель первого подхода, характеризует ритуал «Книги победы над Сетом» как «ритуал ненависти» (Hassritual), который направляется против политических врагов и является продуктом изоляционистских тенденций, господствующих в египетском обществе в Поздний период в связи с иноземными вторжениями⁴³. С этой точкой зрения согласуется мнение Г. Буркарда, который полагает, что жреческое сопротивление персидскому господству в период правления XXVII персидской династии могло выражаться в культовых храмовых действиях⁴⁴. Сет оказался вовлечен в круг этих ритуалов, поскольку связывался с иностранным врагом. Буркард полагает, что все описанные в «Книге победы над Сетом» злодеяния Сета необходимо рассматривать с точки зрения сопротивления египетского жречества

⁴¹ Отчеты о раскопках и подробную библиографию по оазису Дахла см. на сайте университета Монаша. – URL: <http://arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/dakhleh/index.php#reports>, http://www.amheida.org/inc/pdf/amheida_bibliography.pdf (дата обращения: 10.09. 2016).

⁴² О проекте и его участниках см. на сайте: URL: [http://monash.edu/research/explore/en/projects/seth-god-of-confusion-the-archaeology-of-a-cult-centre-in-egypt\(bffc97c1-d61a-407e-9a1a-6dd9f4268595\).html](http://monash.edu/research/explore/en/projects/seth-god-of-confusion-the-archaeology-of-a-cult-centre-in-egypt(bffc97c1-d61a-407e-9a1a-6dd9f4268595).html) (дата обращения: 10.09.2016).

⁴³ Assmann J. Ägypten – Eine Sinngeschichte. München – Wien, 1996. S. 431 ff.

⁴⁴ Burkard G. Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine II. Indizien gegen eine Zerstörung der Tempel // ZÄS. 1995. Bd. 122. S. 37.

власти иноземцев, которое посредством проведения ритуала стремилось предотвратить повторное иноземное господство в Египте⁴⁵.

Другого подхода в трактовке ритуалов, направленных против Сета, придерживается Ж.-К. Гойон, который рассматривает их в контексте поздней погребальной практики⁴⁶. Он полагает, что ритуал «Книги победы над Сетом» первоначально являлся храмовым ритуалом осирического круга, который впоследствии был «узурпирован» для частной погребальной практики с целью использования в рамках защитного ритуала, призванного устранить опасность (*Rituels usurpés*).

Семантические аспекты ритуалов рассматривал Э. Дриотон, который полагал, что запись ритуала «Книги победы над Сетом» является драматическим текстом, где наибольшую важность представляют мифологическое содержание и внутренняя структура ритуала⁴⁷. Но он отмечал также, что сам ритуал был направлен против азиатских захватчиков, которых олицетворял Сет, и был призван предотвратить их повторное возвращение⁴⁸. В рамках развития драматических текстов рассматривает «Книгу победы над Сетом» и А. фон Ливен⁴⁹. По ее мнению, богатая мифологическая составляющая ритуала оказывается гармонично вписана в контекст ритуальной практики.

Новейшей работой, где приведены все основные египетские ритуалы защиты пространства является обширная монография К. Тейса⁵⁰, в которой автор разделяет ритуалы на группы согласно их назначению: магические ритуалы защиты страны и городов, храмов, святилищ и гробниц, ритуалы частного пользования. Главной целью автора является по возможности полная и всеобъемлющая фиксация всех магических ритуалов этого типа. В числе прочих, автор рассматривает «ритуал четырех шаров» и приводит из него отдельные

⁴⁵ Burkard G. Das Klagelied des Papyrus Berlin P. 23040 a-c. Ein Dokument des priesterlichen Widerstandes gegen Fremdherrschaft (ÄUAT 58). Wiesbaden, 2003.

⁴⁶ Goyon J.-C. La littérature funéraire tardive (BdE 64/3). Cairo, 1974. P. 77 f.

⁴⁷ Drioton E. Pages d'Égyptologie. Cairo, 1957. P.308 ff.

⁴⁸ Drioton E. Le théâtre égyptien. Le Caire, 1942. P. 91.

⁴⁹ von Lieven A. Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch I. Text (CNI Publications 31. The Carlsberg Papyri 8). Kopenhagen, 2007. S. 274 ff.

⁵⁰ Theis C. Magie und Raum (Orientalische Religionen in der Antike 13). Tübingen, 2014.

пассажи, снабжая кратким комментарием⁵¹. По мнению Тейса «ритуал четырех шаров» совмещает в себе различные мотивы защитных изречений, которые постепенно становятся частью фиксированного ритуального действия⁵². Ритуал не всегда привязывался к конкретному месту и мог проводиться в любом помещении, связанном с Осирисом⁵³. Однако автор отмечает, что ритуал проходил постепенную трансформацию от храмовой к частной магической практике⁵⁴. Ввиду обширности и даже некоторой энциклопедичности монографии, Тейс не имеет возможности проводить подробный семантический анализ каждого ритуала, поэтому всестороннее изучение отдельных аспектов защитных ритуалов остается для историографии актуальным.

В отечественной историографии образ Сета и связанные с ним ритуальные практики не являлись предметом специального изучения. Тем не менее, отдельные аспекты ритуалов и обрядов, связанных с Сетом, рассматривала М. Э. Матье в контексте бытования египетской религиозной драмы⁵⁵. По ее мнению, «Книга победы над Сетом» представляет собой «драматизированный ритуал изгнания Сета из Египта в Азию»⁵⁶. Матье отмечает, что этот ритуал получает свое распространение в связи с завоеванием Египта персами, которые выводятся в тексте ритуала в образе Сета. Она обращает внимание на близость содержания ритуала с рассказами Геродота о святотатствах персов в Египте⁵⁷.

В схожем ключе рассматривает ритуал «Книги победы над Сетом» И. А. Ладынин в своих статьях, посвященных отдельным аспектам древнеегипетской истории позднего и греко-римского периодов⁵⁸. Он обращает внимание на сходство отдельных сообщений античных авторов о чужеземных завоеваниях с записью топосов бесчинств Сета в «Книге победы над Сетом». Ладынин замечает,

⁵¹ Ibid. S. 258-290.

⁵² Ibid. 274.

⁵³ Ibid. S. 280.

⁵⁴ Ibid. S. 281.

⁵⁵ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М., 1956. С. 64–80.

⁵⁶ Там же. С. 70.

⁵⁷ Там же. С. 70–71.

⁵⁸ Васильева О. А., Ладынин И. А. «Волшебник Нектанеб»: историко-художественный образ и его истоки // Древний Восток и античный мир: Сборник научных трудов кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. 2012. Т. 8. С. 3–36; Ладынин И. А. Сведения псевдо-аристотелевой «Экономики» о Клеомене из Навкратиса и топосы древнеегипетской пропаганды // ВДИ. 2013. № 2. С. 18–40.

что мотив святотатств против священных животных, который является одним из основных в пропагандистской традиции негативных описаний чужеземных завоеваний Египта с IV в. до н. э., предполагает соотнесение совершающего такие святотатства чужеземного правителя с Сетом⁵⁹. Соответственно, Ладынин констатирует наиболее вероятную фиктивность этого сюжета применительно к конкретным правителям, тем более что персидские правители, скорее всего, не стали бы совершать действия, направленные против чужеземных богов и их священных животных, признавая их значимость и относясь к ним с почтением⁶⁰.

Подводя итог, можно сказать, что главной задачей при изучении этих ритуалов представляется попытка применения комплексного подхода, который позволил бы исследовать их содержание в многообразии исторического и мифологического контекстов. Наиболее важным является рассмотрение генезиса ритуалов, что позволит выявить основные особенности их формирования в поздний период египетской истории и определить роль Сета в рамках египетской ритуальной практики I тыс. до н. э. Следует отметить, что репертуар ритуалов был ограничен и соотносился с кризисными моментами в жизни египетского общества, вызванными изменениями в окружающем мире или преобразованиями в социальной структуре. Преодоление этих ситуаций было возможно только в рамках ритуальных действий, поэтому их изучение представляет особую значимость применительно к отдельным аспектам древнеегипетской религии. Для отечественной историографии рассмотрение отдельных ритуалов является особенно актуальным, поскольку ранее такие исследования не проводились.

Методология и методика исследования. В основе методологии исследования лежит *комплексный подход* к изучению источников, базирующийся на принципе *историзма* и *системности*. В рамках заявленной методологии используются отдельные частные подходы, помогающие при исследовании отдельных элементов:

1) *каузальный анализ* имеет в виду изучение причинно-следственных отношений и помогает объяснить различные особенности религиозной жизни

⁵⁹ Ладынин И. А. Сведения псевдо-аристотелевой «Экономики». С. 31–32.

⁶⁰ Там же. С. 29.

обществе исходя из особенностей его функционирования на данном этапе. В рамках исследования такой подход позволит выявить исторически обусловленные особенности образа и культа Сета в Поздний период;

2) *генетический подход* предполагает выведение последующих этапов исторического развития из начальной фазы. В ходе этой процедуры важное значение имеет отыскание промежуточных звеньев в цепи исторической эволюции. В связи с этим особое внимание в исследовании будет уделено генезису образа Сета, сказавшемуся на последующих этапах его развития ввиду тенденции к консерватизму, характерной для древнеегипетской религии;

3) *сравнительно-историческая методика* позволяет сопоставить разные этапы развития одного и того же объекта в разные моменты времени или же его формы, существующие одновременно, но соответствующие разным этапам развития. В исследовании таким объектом являются источники, связанные с Сетом, содержание которых рассматривается с учетом особенностей различного исторического контекста;

4) *типологический метод* представляет собой совокупность процедур расчленения и группировки изучаемых объектов по каким-либо признакам, в результате которых получаются статистически устойчивые группы признаков – типы, задающие модель типологической общности для определенных объектов и явлений. Такой метод позволяет сопоставлять близкие по типу и направленности источники. Этот метод является очень важным для источниковой базы исследования, поскольку объединение различных источников, связанных с Сетом, по принципу типологической схожести позволяет наиболее подробным образом изучить этапы формирования образа Сета в зависимости от их принадлежности к тому или иному периоду и исторических особенностей.

Цель диссертационного исследования состоит в исследовании образа бога Сета и его роли в религиозной истории Египта в Поздний период на основании анализа письменных, эпиграфических и изобразительных источников. Основу работы составляет, в первую очередь, такая специфическая для данного периода категория источников, как связанные с образом Сета ритуальные тексты, в

которых сказалось «негативное» отношение к божеству, а также памятники оазисов, представляющие, напротив, «позитивное» его восприятие; таким образом, работа не исчерпывает всего массива материалов, связанных с культом Сета в данный период, однако содержит попытку реконструировать наиболее характерные для него черты амбивалентности образа этого божества. Особенное внимание уделяется вопросу о формировании характерных для рассматриваемого периода черт и особенностей эволюции образа Сета.

Задачи исследования:

1. Изучить источники Позднего периода, в которых отражен образ бога Сета, провести их анализ и, на его основе, наиболее точную реконструкцию базовых черт его образа.

2. Изучить общие закономерности эволюции образа бога Сета до конца Позднего периода, а также следующие ее особенности: а) практику ритуальных действий, направленных против Сета как врага Осириса и претендента на царский престол, ее механизм и символику вошедших в нее ритуалов; б) роль культа Сета и особенности трансформации его образа в оазисах Западной пустыни.

3. Рассмотреть взаимосвязь представлений о Сете и развитии политической и идеологической ситуации в египетском обществе Позднего периода.

Объектом исследования являются источники, отражающие образ бога Сета и особенности его культа в Поздний период.

Предмет исследования: трансформация культа и образа бога Сета в Поздний период древнеегипетской истории.

Научная новизна работы. Представлена реконструкция образа бога Сета в Поздний период на основе разного типа источников и выявлены особенности его развития на данном этапе. В рамках заявленной темы проводится сравнительный анализ и сопоставление обширной базы источников, которые связаны сюжетно и тематически. Прослеживается взаимосвязь источников, где представлены данные о Сете, и установлены сюжетные параллели зафиксированных данных. Образ Сета и развитие его культа в I тыс. до н. э. недостаточно рассматривались в обобщающих работах, несмотря на большое количество эмпирических данных и

теоретических реконструкций, связанных с отдельными мифологическими сюжетами. Ввиду специфики источниковой базы подробно рассматриваются ритуалы, связанные с Сетом, и проводится анализ семантики и мифологических коннотаций ритуальных формул. В результате проведенного исследования удалось установить, что ритуалы Позднего времени, связанные с образом Сета, возникли на основе комплекса мифологических представлений, структурированных вокруг образа Осириса в той форме системы нарративов, насыщенных этическим содержанием, которая, очевидно, сложилась в египетской религиозной традиции Среднего и Нового царств; однако в Поздний период данная мифологическая система была использована как основа для практики манипуляций с силами божества, стадияльно и типологически скорее характерных для более раннего этапа религиозного развития III тыс. до н. э. Исследование развития культа Сета в оазисах позволило установить его преемственность от периода Нового царства, что существенно для изучения образа Сета в контексте общей эволюции древнеегипетской религии. Кроме того, в ходе этого исследования удалось выявить отдельные аспекты образа Сета, связанные с его ролью в солярной мифологии.

Источники. Рассматриваются письменные и изобразительные памятники, содержащие данные о боге Сете, а именно: 1) папирусы с описанием обрядов и ритуалов, направленных против Сета; 2) храмовые надписи и изображения, связанные с Сетом; 3) царские и частные стелы, содержащие данные о культе Сета. Основу исследования составляют источники Позднего периода (664–332 гг. до н. э.), но для наиболее полного раскрытия темы по необходимости и в сопоставительном порядке привлекаются также источники других периодов. В ходе исследования источники рассматривались последовательно по группам, выделенным на основе их жанровой специфики и характеристики в них образа Сета, чему соответствует разбивка работы на главы.

Наиболее обширную категорию составляют источники, в которых акцентируются отрицательные черты Сета и этот бог подвергается систематическому обличению. Формирование этого типа источников

прослеживается на протяжении всей истории древнеегипетской религии. Рассматриваемые источники представляют собой записи направленных против Сета ритуалов или содержат элементы ритуальных действий, используемых против Сета (Таблица 1).

Таблица 1 – Источники, содержащие записи ритуальных действий, используемых против Сета

Источник	Дата
Тексты пирамид	Древнее царство
Тексты саркофагов	Среднее царство
Папирус Brooklyn 47.218.84	XXVI династия (Псамметих I)
Храм в Хибисе, оазис Харга	XXVII династия
Папирус Louvre 3129 + папирус BM 10252	XXX династия (Нектанеб I, 380–362 гг. до н. э.)
Папирус Солт 825	От Псамметиха I до Александра Македонского (ок. 664–323 гг. до н. э.)
Папирус Бремнер-Ринд (pBM 10188)	От XXX династии до Александра Македонского (ок. 380–323 гг. до н. э.)
Папирус BM 10081	Раннептолемеевский период
Папирус Louvre 3237	Раннептолемеевский период
Папирус Louvre 3239	Раннептолемеевский период
Папирус MMA 35.9.21 («Открытие тайны четырех шаров», колонки 26–32)	Птолемеевский период
Папирус Жюмильяк (pLouvre E.17110)	конец птолемеевского периода (I в. до н. э.)

Кроме того, исследуется также ряд источников, не включенных в Таблицу 1, где представлены разные сюжеты, касающиеся Сета и его роли в мифе о борьбе с Хором и в осирическом сюжете. Они привлекаются в качестве необходимого дополнительного материала.

Первые упоминания о негативной роли Сета в древнеегипетской мифологии относятся к Древнему царству. В «Текстах пирамид» он впервые представлен в отрицательной роли убийцы Осириса. «Тексты пирамид»⁶¹ – древнейший памятник египетской религиозной литературы, представляет собой по форме запись заупокойного ритуала⁶². Тексты начертаны на внутренних стенах пирамид царя V династии Унаса, царей и цариц VI династий – Тети, Пепи I, Меренра, Пепи II, Нейт, Ипуит, Уджебтен, Анхсенпепи II и царя VIII династии Иби в Саккаре. Это очень важный письменный религиозный источник, поскольку именно в нем впервые были зафиксированы многие сюжеты и мифологемы, имеющие огромное

⁶¹ Sethe K. Die Altägyptischen Pyramidentexte: 4 bd. Leipzig, 1908–1922.

⁶² Матье М. Э. Тексты пирамид – заупокойный ритуал (о порядке чтения Текстов Пирамид) // Тексты Пирамид / А. С. Четверухин (ред.). СПб, 2000. С. 369–414.

значение для египетской религии и получившие широкое распространение в более поздних источниках. Один из центральных мифов в «Текстах пирамид» – это столкновение Хора и Сета и их борьба из-за Ока Хора и тестикул Сета. Необходимо отметить, что Осирис становится участником этого мифа, поскольку с ним отождествляется царь, и Сет является уже врагом не только Хора, но и Осириса. Наличие ряда ритуальных действий, которые предпринимаются в отношении Сета, позволяет говорить о начальных этапах формирования негативного облика Сета в контексте ритуальной практики. С этой точки зрения «Тексты пирамид» оказали существенное влияние на формирование ритуальных практик и текстов, содержащих элементы ритуальных действий в уже более позднее время, что прослеживается как на уровне текстовых параллелей, так и на уровне принципиального сходства отдельных сюжетов.

Традиция фиксации заупокойных текстов продолжается в другом источнике – в «Текстах саркофагов»⁶³, которые распространяются в эпоху I Переходного периода и Среднего царства. Эти заупокойные тексты по назначению и сути схожи с «Текстами пирамид», однако доступны они уже не только одному царю и оказываются записаны на внутренних и внешних саркофагах, использовавшихся в погребениях частных лиц высокого статуса. В них продолжается традиция развития осирического мифа, в которой Сету отводится отрицательная роль. Отдельные пассажи посвящены магическим практикам, направленным против врагов умершего, в числе которых фигурирует и Сет.

«Книга мертвых»⁶⁴ – общепринятое условное обозначение папирусных текстов, предназначенных для обеспечения жизни в ином мире всякого умершего и сложившихся к периоду Нового царства. Они являются значительным и информативным источником сюжетов, связанных с мифом об Осирисе.

Папирус Честер-Битти № 1 – «Спор Хора и Сета»⁶⁵. Папирус написан в Фивах около 1160 г. до н.э. К этому времени следует отнести данную

⁶³ de Buck A. The Egyptian Coffin Texts. Vol. –VII. Chicago, 1935–1961.

⁶⁴ Budge W. The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day. Vol. I–II. London, 1949.

⁶⁵ Gardiner A. H. The Chester Beatty Papyri. No.1. London, 1931.

литературную обработку мифа. Самое же ядро мифа – спор Хора с Сетом и обоснование прав их обоих на наследие Осириса – относится к древнейшим временам. Речь идет о споре между Хором и Сетом за право властвовать над Египтом. Спор длится 80 лет, в результате которого право царствования присуждается Хору. Несмотря на развлекательный и иногда пародийный характер этого текста, он содержит ряд важных мифологических деталей и эпизодов.

Папирус Brooklyn 47.218.84⁶⁶ происходит из собрания рукописей, приобретенных в Каире Чарльзом Эд. Вильбуром. Предположительно эти рукописи входили в архив жреческой библиотеки, существовавшей с периода правления саисской династии до царствования Нектанеба II. Рассматриваемый папирус, по-видимому, является самым ранним из всей коллекции. Издатель папируса Д. Меекс делит его на 54 текста. Каждый из текстов содержит указание на тот или иной географический пункт, расположенный в Дельте Нила, и именно этот признак является определяющим при делении текстов на группы. Тексты содержат отдельные пассажи, посвященные борьбе Хора и Сета в рамках мифа об Осирисе и их противостояния из-за Ока Хора и тестикул Сета.

Центральными источниками, на которых базируется исследование образа Сета в Поздний период являются **папирус Louvre 3129 (col. В, 39 – col Е, 42)** из владения Па-шери-н-мену (*P3-šri-n-Mnw*), сына владелицы дома Исет-урет (*3st-wrt*, и **папирус BM 10252 (col. 13. 1 – col. 18. 27)**⁶⁷ из храмовой библиотеки жреца Па-урема (*P3-wrm*), сына Ки-ки (*Kiki*), которые З. Шотт включил в первую часть VI тома издания *Urkunden des ägyptischen Altertums* под названием «Книга победы над Сетом». Папирусы содержат магический ритуал, направленный против Сета и его последователей под названием «Ритуал для низвержения Сета с последователями его, совершаемый в храме Осириса Хентиamentiу, бога великого, владыки Абидоса, в качестве надлежащего в каждый день, как и во всех храмах» (*Urk.VI.5.2-3: nt-^c n šhr Stš hn^c zm3yt.f irt.n [m] pr [T]st[-irt] Hnt[y]-imnt[yw]*

⁶⁶ Meeks D. Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84 (MIFAO 125). Kairo, 2006.

⁶⁷ Сохранность папируса Louvre3129 гораздо лучше, чем папируса BM10252, поэтому цитирование текста ритуала в работе приводится в основном по первому папирусу. В случаях, когда в двух папирусах обнаруживаются сюжетные разночтения, текст папируса Louvre3129 приводится как основной, а текст папируса BM 10252 – в квадратных скобках.

ntr ʕ nb 3bd[w] m hrt-hrw nt r^c-nb mity m gsw-prw nbt). Время появления этого текста определяется указанием писца, согласно которому текст был записан до IV 3ht 25 Года 17 Нектанеба I: (11 марта 362 г. до н. э.; pBM10252. 19.23: ...*n h3t-sp 17 3bd 4 3ht 25 hr hm n nsw-bity Nht-nb.f* [ʕnh]). Папирус Louvre 3129 не содержит указаний на точную датировку и по палеографическим основаниям относится к началу птолемеевского времени⁶⁸. Время появления папируса BM 10252 определяется следующей отсылкой: *m rnpt-sp11 (3lksnt rs)* – «в 11 году Александра [IV], т. е. 307/6 г. до н. э.»⁶⁹.

Вторую часть этого издания составляет так называемая «Книга отражения зла», которая содержит ритуал под названием «[Значение тайны ритуала повержения зла] – Ритуал для отражения зла, который совершается в храме Осириса Хентиamentiу, бога великого, владыки Абидоса; для повержения Сета в нападении его, для удаления Сета от Осириса. Проводится во 2-й день лунного месяца, в 6-й день лунного месяца, в 15-й день лунного месяца, в праздник-*w3g*, в праздник-*hkr*, в праздник Сокара, также во все праздники Осириса» (Urk.VI.61.10: [*n3 wh^cw sšt3w n p 3nt-^c n hsf 3d*]⁷⁰ *nt-^c n hsf p3 3t irt n Pr-Wsir Hnty-imnt ntr ʕ nb 3bdw r hsf Stš m 3t.f r šn^cStš r Wsir irw m 3bd sis-nt smdt hb w3g hb hkr hb Skr mitt h^cw nb n Wsir*). Главной целью осуществления ритуала является благополучное проведение всех праздников, связанных с Осирисом, поскольку вышеназванный лунный месяц представляет собой важный период лунного цикла, во время которого происходит возрождение Осириса⁷¹.

Тексты ритуала, приведенные в папирусах, в основном, совпадают, но содержат определенные разночтения, особенно в «Книге отражения зла».

Многочисленные тексты греко-римского периода, дошедшие на папирусах и на стенах храмов, копируют более ранние тексты и часто следуют очень древней традиции. Одним из таких текстов являются так называемые «**Песни**

⁶⁸ Urk.VI. 2–3.

⁶⁹ Pestman P. W. Chronologie égyptienne d'après les textes démotiques (332 av. J.-C. – 453 ap. J.-C.) (Papyrologia Iugduno-batava 15). Leiden, 1967. P. 11–12. Детальное исследование по колофону папируса BM 10252 см: Verhoeven U. Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift (OLA 99). Leuven, 2001. S. 75 ff.

⁷⁰ Только в папирусе BM 10252.

⁷¹ О связи праздников Осириса с циклом луны см.: Parker R. A. The Calendars of Ancient Egypt. Chicago, 1950. P. 59–60; Graindorge C. Les oignons de Sokar // RdE. 1992. T. 43. P. 87–105.

Исиды и Нефтиды», которые сохранились в записи птолемеевского времени в **папирусе Бремнер-Ринд (pBM 10188)**⁷². Текст является записью ритуального оплакивания Осириса, которое совершалось двумя жрицами в роли Исиды и Нефтиды в святилище Осириса в храме Дендера. Две жрицы и жрец-чтец совершают ритуал призывания Осириса. Части его тела необходимо объединить вместе, чтобы Осирис мог воскреснуть, а Сета необходимо уничтожить как главного противника Осириса.

В греко-римское время сюжеты древних мифов часто использовались в религиозных драмах и мистериях, а также в магических текстах, используемых в качестве ритуальной защиты. Записью такого текста является магический **папирус Солт 825** из Британского музея⁷³. Действие разворачивается в т. н. «Доме жизни» – святилище или дворце Осириса. Содержание мистерии заключается в разыгрывании судьбы Осириса, пострадавшего от врагов, одним из которых является Сет, но воскресшего благодаря силе богов и магическим заклинаниям, призванным эту силу усилить. Одним из главных актов мистерии является акт отражения врагов. Этот акт заканчивается изгнанием Сета за пределы территории Египта. Помимо этого, сам Сет должен быть сожжен, а связанные с его культом религиозные центры уничтожены.

Рельефы и тексты на внутренней стороне восточной стены **храма Хора в Эдфу**⁷⁴ греко-римского периода представляют собой запись религиозной драмы, которая совершалась на священном озере храма Хора в Эдфу. Из массива этих текстов выделяются т. н. «Сказание о Хоре Бехдетском, Крылатом Солнце» и «Победа Хора», характерным сюжетообразующим элементом которых является тесное переплетение осирического мифа с древнейшей легендой о битве Хора и Сета⁷⁵. Основной особенностью этих текстов является то, что миф о

⁷² Faulkner R. The Bremner-Rhind Papyrus // JEA. 1936. Vol. 22. P. 121–140.

⁷³ Derchain Ph. Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour conservation de la vie en Egypte. Fasc. I-II. Bruxelles, 1965. Евгенова В.И. Магический папирус Salt 825 Британского музея как источник изучения египетских мистерий «защит» // ИАН. 1933. № 6-7. С.503–538.

⁷⁴ Chassinat E. Le temple d'Edfou. T. I, III, VI. Le Caire, 1897–1931.

⁷⁵ Fairman H. The Myth of Horus at Edfou I // JEA. 1935. Vol. 21. P.26–36. Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996. С. 271–295.

победоносном Хоре, который изгоняет Сета и его последователей в пустыню, тесно связан с идеологией царской власти.

Другим центральным для исследования источником является **папирус MMA 35.9.21**⁷⁶ из нью-йоркского музея Метрополитен, который содержит запись магического ритуала, призванного воскресить Осириса и уничтожить его главного врага – Сета. Владелец папируса – жрец Имхотеп, вероятное место происхождения – некрополь среднеегипетского города Меир. Вопрос точной датировки папируса довольно спорен, но, в целом, на основании палеографических данных, исследователи датируют папирус либо птолемеевским временем⁷⁷, либо временем второго персидского владычества (342–332 гг. до н. э.) и правления Аргеадов (332–305 гг. до н. э.)⁷⁸. Ритуал обозначается как «Открытие тайны: 4 шара из глины, которые сделаны для защиты Осириса Хентиamentiу в качестве доли ежедневной» (pMMA 35.9.21. col. 26.1: *n3 wp št3 4.t bnnw n sint nty iw iryw n z3 n Wsir Hnty-imntyw m hrt hrw nt r^c-nb*), а главную роль в его свершении играют четыре шара⁷⁹. **Мы рассматриваем этот папирус в качестве одного из основных источников по нашей проблеме, поскольку существуют и другие, более ранние версии «ритуала четырех шаров», которые коррелируются с наиболее полной версией, зафиксированной в папирусе MMA 35.9.21: папирус Chester-Beatty XI**⁸⁰, содержащий магические тексты; **папирус Berlin 3037** фиванского происхождения, относящийся к мумии Нес-па-нечер-ра (*Ns-p3-ntr-R^c*) (мумия № 927, саркофаг № 30)⁸¹; **папирус Brooklyn 47.218.138**⁸² из Бруклинского музея изящных искусств, содержащий заклинания и магические формулы для защиты фараона против змей и рептилий; **папирус Louvre 3237** и **папирус**

⁷⁶ Goyon J. C. Textes mythologiques II. Les révélations du mystère des quatre boules // BIFAO. 1975. T. 75. P. 349–399.

⁷⁷ Kamal A. Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Deirout, au nord et Deir-El-Ganadlah, au sud // ASAE. 1915. T. 15. P. 199–206.

⁷⁸ Schmidt S. Sarkophager Mumiekister og Mumiehylstre idet Gamle Aegypten: Typologisk Atlas. Copenhagen, 1919. S. 220–226.

⁷⁹ Далее в тексте этот ритуал условно будет обозначаться как «ритуал четырех шаров».

⁸⁰ Gardiner A. H. Hieratic Papyri in the British Museum, third series: Chester Beatty Gift. Vols. 1–2. London, 1935.

⁸¹ Königliche Museen zu Berlin. Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse. Berlin, 1899.

⁸² Goyon J.-C. Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn: Papyrus Wilbour 47.218.138 (Studien zur Spätägyptischen Religion 5). Wiesbaden, 2012.

Louvre 3239⁸³, образующие последовательность ритуала, направленного на защиту умершего от змей; запись ритуала на северной и восточной стенах **храма Хибиса** в оазисе Харга⁸⁴. Другая версия «ритуала четырех шаров» представлена в храме царя XXV нубийской династии **Тахарки** (690–664 гг. до н. э.) в Карнаке, на проеме двери восточной стены в комнате E⁸⁵.

Папирус BM 10081 (col. 33–34) владельца Ири-ири (*Iry-iry*) происходит из некрополя эль-Ассасиф в Фивах⁸⁶. Папирус содержит ритуал повержения врагов Осириса – Сета и его последователей. Этот ритуал, как свидетельствует заголовок папируса, проводился в рамках праздника уничтожения врагов, в праздник Сокара, в праздник *W3g*, в праздник месяца рождения Хора и в праздник новолуния. В качестве основных помощников и защитников Осириса выступают Хор и Исида.

В папирусе **Жюмильяк (pLouvre E.17110)**⁸⁷ описывается мифологический сюжет, связанный с политической борьбой Хора и Сета. В результате тяжбы, Хор становится легитимным царем Египта, а Сет изгоняется в пустыню. Независимо от этого сюжета, в папирусе описывается мотив бегства Сета в пустыню, когда Сет ускользает от соратника Анубиса Исдеса, но потом возвращается, в результате чего оказывается поверженным в облике красного пса. Развитие этого сюжета в папирусе Жюмильяк тесно связано с демонизацией Сета, поэтому привлечение этого источника является важным для исследования.

Другой круг источников, объединенных тематически, составляют источники из Западных оазисов Дахла и Харга, где был представлен культ Сета в Поздний период. Для наиболее полной реконструкции образа Сета в оазисах в работе рассматриваются источники после эпохи Нового царства, когда культ Сета в оазисах получает широкое развитие:

⁸³ Chassinat E. Les papyrus magiques 3237 et 3239 du Louvre // RecTrav. 1893. T.14. P.10–17.

⁸⁴ Davies N. de G. The Temple of Hibis in El-Khargeh Oasis III: The Decoration. N.-Y., 1953. Pl.20, северная, восточная и западная стены.

⁸⁵ Parker R. A., Leclant J., Goyon J.-C. The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak (Brown Egyptological Studies VIII). Providence and London, 1979.

⁸⁶ Burkard G. Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri. Übersetzung, Kommentar und inhaltliche Analyse (ÄUAT 31). Wiesbaden, 1995.

⁸⁷ Vandier J. Le Papyrus Jumilhac. Paris, 1962.

Таблица 2 –Источники по формированию культа Сета в оазисах Западной пустыни

Источник	Дата
Стела из Мут эль-Хараб, посвященная Сету ⁸⁸	От XIX до XX династии
Вотивная статуя богини, возведенная жрецом Пане-бастетом (<i>P3-n-B3stt</i>) ⁸⁹	Около времени XXI династии
«Большая стела из Дахлы» ⁹⁰	XXII династия, правление Шешонка III
Статуя жреца Пане-сутеха (<i>P3-n-Swth</i>) ⁹¹	XXII династия
«Малая стела из Дахлы» ⁹²	XXV династия, правление Пианхи
Храм Хибиса ⁹³	XXVII династия, правление Дария I
Кубическая статуя жреца Панди-имен-неб-несут-тауи (<i>P3-di-Imn-nb-nswt-t3wy</i>) ⁹⁴	От XXX династии до раннептолемеевского периода
Храм в Дейр эль-Хаггар ⁹⁵	Правление Веспасиана и Тита
Храм в Исмант эль-Хараб ⁹⁶	Начало II в. н. э.
Наскальное изображение в Эйнтурбе (оазис Харга) ⁹⁷	Около IV в. н. э.

Источники, представленные в Таблице 2, отражают особенности формирования культа Сета в оазисах Западной пустыни. Значимость этих источников для исследования определяется тем, что они свидетельствуют о наличии и развитии культа Сета на периферии Египта, где его образ развивался вне того запрета, которому фактически подвергся его культ в пределах Египта. Подробнее они будут анализироваться в соответствующей главе диссертации.

Научно-практическая значимость работы заключается в том, исследование развития образа бога Сета на определенном этапе египетской истории позволит проследить этапы сложения религиозного, мифологического и политического контекста, в рамках которого развиваются представления о богах. Изучение образа бога Сета в контексте культуры и религии I тыс. до н. э. может быть полезным для развития ряда направлений в египтологии и исторической

⁸⁸ Hope C. A., Capel O. E. Egyptian Interest in the Oases in the New Kingdom and a New Stela for Seth from Mut el-Kharab // *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen / M. Collier, S. Snape* (eds.). Bolton, 2010. P. 219–236.

⁸⁹ Kaper O. E. The Statue of Penbast. On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis // *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde* (Egyptological memoirs 1) / J. van Dijk (ed.). Groningen, 1997.

⁹⁰ Gardiner A. H. The Dakhleh stela // *JEA*. 1933. Vol. 19. P. 19–30.

⁹¹ Jacquet-Gordon H. A statue from Dakhla Oasis // *MDAIK*. 1991. Bd. 47. S. 173–178.

⁹² Janssen J. J. The Smaller Dakhla Stela (Ashmolean Museum no. 1894.107b) // *JEA*. 1968. Vol. 54. P. 165–172.

⁹³ Davies. The Temple of Hibis. Pl. 43, 77: b

⁹⁴ Klotz D. A Theban Devotee of Seth from the Late Period – Now Missing Ex-Hannover, Museum August Kestner Inv. S. 0366 // *SAK*. 2013. Bd. 42. S. 155–180.

⁹⁵ Kaper O. E. Temples and Gods in Roman Dakhleh: Studies in the Indigenous Cults of an Egyptian Oasis. Groningen, 1997. P. 58; Osing J. Seth in Dakhla und Charga. S. 230–231, pl. 36–37.

⁹⁶ Kaper. Temples and gods in Roman Dakhleh. P. 58–60.

⁹⁷ Cruz-Urbe. *Sth 3 phty*. Fig. 30.

науке: в религиоведении, культурологии и в ряде работ общего характера. Его результаты могут быть использованы при подготовке как научных, так и популярных публикаций по данной проблематике, а также в учебных курсах по истории и религии Древнего Египта.

Апробация работы. Диссертация обсуждалась на кафедре истории древнего мира Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Отдельные положения исследования были представлены в докладах диссертанта на различных конференциях и круглых столах: на круглых столах «Язык(и) древнеегипетской культуры: проблемы переводимости» (Москва, Университет Дмитрия Пожарского, октябрь 2011 г.), на конференциях «XIX Сергеевские чтения» (Москва, МГУ имени М. В. Ломоносова, февраль 2015 г.), «Петербургские египтологические чтения – 2015» (Санкт-Петербург, Восточный факультет СПбГУ, июнь – июль 2015 г.), на конференции «Петербургские египтологические чтения (Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж, май 2016 г.). Материалы исследования отражены в публикациях автора.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, списка сокращений, библиографии и приложения.

Глава 1. ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА ДО ПОЗДНЕГО ВРЕМЕНИ

1.1. Становление и развитие культа Сета в додинастическое и раннединастическое время

Сет является одним из самых древних божеств Древнего Египта. Формирование его культа происходило в тесной взаимосвязи со становлением египетского государства и развитием основных религиозных доктрин и мифологем. Сложное и противоречивое формирование образа Сета определялось его включенностью в несколько идеологических и мифологических систем, складывавшихся на разных этапах развития древнеегипетской истории. При этом до сих пор нет полной ясности относительно того как происходило развитие образа Сета на ранних этапах египетской истории: в поздний додинастический период и в раннединастический период.

Исконное происхождение культа Сета установить достаточно сложно ввиду небольшого количества источников додинастического периода, которые могли бы прояснить этот вопрос. По установившейся в историографии традиции, основывающейся на более поздних письменных источниках, считается, что на раннем этапе египетской истории Сет был одним из главных божеств Нагады – крупной политии на территории будущего V верхнеегипетского нома⁹⁸, которая сыграла ключевую роль в ходе политогенеза как Верхнего Египта, так и всей территории страны⁹⁹. Культ Сета концентрировался вокруг Омбоса (*Nbwt*) – центра Нагады¹⁰⁰, в то время как Хор чтился в Нехене – другом политическом и религиозном центре Верхнего Египта¹⁰¹. Политическая и экономическая значимость этих центров определила ту существенную роль, которую сыграли культы Хора и Сета в религиозном и идеологическом антураже становления единого египетского государства¹⁰². Однако необходимо учитывать, что прямые данные, которые указывали бы на то,

⁹⁸ Montet P. Géographie de l'Égypte Ancienne II. To-chemâ. La Haute Egypte. Paris, 1961. P. 82 f.

⁹⁹ Эмери У. Архаический Египет. СПб, 2001. С. 42; Wilkinson T. A. H. Early Dynastic Egypt. London – N.-Y, 1999. P. 169.

¹⁰⁰ Wilkinson. Early Dynastic Egypt. P. 32.

¹⁰¹ Kees. Götterglaube. S. 196. О Нехене см.: Montet. Géographie II. P. 41 ff.

¹⁰² Kemp B. J. Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization. London, 1989. P. 31–46; Wilkinson T. A. H. Political Unification: towards a Reconstruction // MDAIK. 2000. Bd. 56. S. 377–396.

что культ Сета в додинастический период зародился в Омбосе, отсутствуют. От периода времени I династии известно только одно свидетельство, которое может косвенно указывать на связь Сета с Омбосом: на граффити в месте Джебель Тиаути, которое располагается неподалеку от Омбоса, изображено животное, воплощающее Сета¹⁰³. Помимо него на граффити изображены жираф, бык, слон и несколько изображений сокола, одним из которых является изображение сокола на серехе. Наличие сереха позволяет говорить о некоем политическом значении, которое могло иметь изображение, а Д. Дарнелл предполагает, что таким образом царь Нармер, временем правления которого предположительно датируется граффити, обозначил эту территорию как свой царский домен¹⁰⁴.

Первое известное изображение «Сетова» животного, которое, возможно, характеризует его как одно из божеств додинастических политий, присутствует на навершии булавы царя Скорпиона, где оно чередуется с другими штандартами (Ashmolean Museum, Oxford E3632)¹⁰⁵. Со штандартов спускаются повешенные *rhyt* – «чибисы», которые могут обозначать побежденную чужеземную общность, подчиненную, в свою очередь, изображенными на булаве политиями¹⁰⁶.

В пользу того, что культ Сета на раннединастическом этапе мог играть значительную политическую роль, свидетельствует памятник времени Хора-Аха – царя I династии. На глиняной печати из Туры (гробница Хелуан 1484 А), обнаруженной вместе с другими памятниками Хора-Аха, в два регистра изображена группа предположительно из «Сетовых» животных, на которых сидят всадники¹⁰⁷. Помимо того, что это первое известное в Древнем Египте изображение всадников, памятник интересен тем, что может иметь глубокий политический подтекст. Т. эль-Садек и Д. М. Мерфи, опубликовавшие памятник, полагают, что он может являться свидетельством победы Хора-Аха над культом Сета и его последователями. При всей смелости этой трактовки, будет

¹⁰³ Darnell J. C. Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert 1(OIP 119). Chicago, 2002. P. 19–22, pl. 12.

¹⁰⁴ Ibid. P. 20.

¹⁰⁵ Quibell J. E. Hierakonpolis. London, 1900. Pls. 25, 26c.

¹⁰⁶ Об этих и других штандартах см.: Wilkinson. Early Dynastic Egypt. P. 197–199.

¹⁰⁷ El-Sadeek W. T., Murphy J. M. A Mud Sealing with Seth Vanquished (?) // MDAIK. 1983. Bd. 39. Fig. 4: 1484A, taf. 33.

правомерным отметить, что памятник мог отразить антагонизм Хора и Сета с некими политико-идеологическими коннотациями, однако определить их характер с уверенностью невозможно.

Отголоски возможной борьбы сторонников Сета за власть могут угадываться в титулатуре двух цариц времени I династии – Сешемет-ка (*Sšmt k3*) и Семат (*Sm3t*). Речь идет о титулатуре на двух стелах из погребального комплекса царя Дена в Умм-эль Каабе в Абидосе, которая звучит как *m33t Hr̥w rmnt Stḥ* – «та, которая видит Хора, та, которая поддерживает Сета»¹⁰⁸. Характерно, что применительно к Сету употребляется глагол *rmnt* – «поддерживать». Более поздний вариант титулатуры *m33t Hr̥w Stḥ* – «та, которая видит Хора и Сета» встречается только с периода IV династии в титулатуре царицы Хентетка, супруги царя Джедефра и, очевидно, составлен по образцу титулатуры I и III династий, которая звучит как *m33t Hr̥w* – «та, которая видит Хора»¹⁰⁹. Появление Сета в титулатуре цариц может рассматриваться как свидетельство того, что Сет к периоду I династии мог ассоциироваться с определенной общностью или политией (может быть, с воспоминаниями о ней, сохранившимися после объединения страны), о чем, по-видимому, свидетельствует и рассмотренная выше булава Скорпиона. В период Древнего царства происходит сведение титула к одному, а не к двум эпитетам, что позволяет говорить об определенной унификации отношения к Хору и Сету – они становятся двумя относительно равноправными богами, чей возможный конфликт на раннем этапе египетской истории маскируется введением нового образца титулатуры времени IV династии.

Для раннединастического этапа египетской истории ключевым событием является усиление образа Сета в «Сетовом» имени царя Перибсена (*Pri-ib.sn(y)*) и обоснование его власти в связи с культом Сета. В качестве чтимого бога Перибсен выдвинул Сета, что отразилось в смене царской титулатуры. С додинастического времени важнейшим компонентом царской титулатуры было т. н. «Хорово» имя – самое древнее имя царя, которое писалось в серехе, т. е. прямоугольнике, на котором восседает сокол, являющийся символом бога Хора.

¹⁰⁸ Sabbahy L. K. Evidence for the Titular of the Quenn from Dynasty One // GM. 1993. Hft.135. S. 81–87.

¹⁰⁹ Grajetzki W. Ancient Egyptian Queens: A Hieroglyphic Dictionary. London, 2005. P.10.

Оно символизировало воплощение Хора в царе на земле и свидетельствовало о природе царя как посюстороннего, земного воплощения бога Хора¹¹⁰. Символизм сереха имеет мифологические и религиозные корни, поскольку подразумевает концепцию присутствия божества в правителе как основание его права на земное царствование¹¹¹. Новаторство Перибсена заключалось в смене привычного изображения над серехом сокола, традиционного для всех предыдущих царей, на изображение животного бога Сета, ранее над серехами не встречавшегося¹¹². Эта замена явилась событием во многом исключительным, но не идущим вопреки религиозной традиции, сложившейся в египетском обществе на раннединастическом этапе. Она должна была быть связана с восприятием Сета как древнего и достаточно сильного бога, которого также можно было наделить солярной природой, так что его воплощение в царе сообщало и ему эту же природу.

Форма имени *Pri-ib.sn(y)* – «чье сердце выходит» до сих пор не совсем ясна для понимания. Ж. Сент-Фар Гарно полагал, что под суффиксом *sn(y)* в имени Перибсена подразумеваются непосредственно Хор и Сет. Он отождествлял Перибсена и другого царя II династии – Сехемиба, считая, что последний, таким образом, добавил к уже наличествующему имени Хора имя Сета, в результате чего образовалась форма имени *Pri-ib.sn(y)*¹¹³. Форма имени Перибсена было образовано по модели имени двух владычиц, которое звучало как *nbtu pri-ib.sn(y)* – «Две владычицы, чьи сердца выходят (т. е. «возмущены») и соответствовало



¹¹⁰ Большаков А. О. Древнеегипетская скульптура и «хорово имя» // ВДИ. 2000. №2. С.77.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Эмери. Ук. соч. С.135.

¹¹³ Garnot J. S. F. Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes // BIE. 1956. T. 37. P. 317 ff. Вопрос тождества правителей II династии Сехемиба (*Shm-ib*) и Перибсена является дискуссионной проблемой. По этому вопросу см.: Petrie W. M. F. The Royal Tombs of the First Dynasty. Part II. London – Boston, 1901. P. 31; Weill R. IIe et IIIe Dynastie. Paris, 1908. P. 119–26; Newberry P. E. The Set Rebellion of the IIInd Dynasty// AE. 1922. Pt. 7. P. 40–46; Gunn B. Inscriptions from the Step Pyramid Site // ASAE. 1928. T. 28. P. 156, n. 4; Černý J. La date de l'introduction du culte de Seth dans le le nord-est du Delta // ASAE. 1944. T. 44. P. 279 ff.; Lacau P., Lauer J.P. La Pyramide a Degrees IV. Inscriptions gravees sur les vases. Cairo, 1959. P. 43; Gordon G. Études sur l'époque archaïque // BIFAO. 1958. T. 57. P. 150 ff; Emery W.B. Archaic Egypt. Harmondsworth, 1961. P. 95; Helck W. Die Datierung der Gefäßaufschriften der Djoserpyramide // ZÄS. 1979. Bd.106. S. 132; Wilkinson. Early Dynastic Egypt. P. 76 f. Основным аргументом сторонников теории тождества Сехемиба и Перибсена является обнаружение печатей с именем *Shm-ib pri-n-m3t* в погребальном комплексе Перибсена, а также наличие в титулатуре обоих правителей двух одинаковых компонентов: слов *ib* – сердце и *pr(i)* – «выходить».

также имени *nsw-bity*¹¹⁴. Таким образом, в имени Перибсена может содержаться указание на «выхождение» (т. е. возмущение) «сердец» двух владычиц, являющееся метафорой возможной борьбы внутри страны¹¹⁵.

О распространении власти Перибсена может свидетельствовать его эпитет, засвидетельствованный на оттиске печати:  *inw Stt* – «обладатель / завоеватель (букв. “доставивший”) *Stt*»¹¹⁶. Г. те Вельде считал, что этим эпитетом Перибсен обозначается как «завоеватель Азии», что может указывать, по его мнению, на известную по более поздним источникам связь Сета с чужеземными или прилегающими к Египту территориями¹¹⁷. Однако необходимо обратить внимание на употребление в слове *Stt* детерминатива города (О 49)¹¹⁸. Это может показывать, что обозначение *Stt* в данном случае отнесено к городу в Египте, а не к сиро-палестинскому региону, как это бывает в большинстве случаев (при фактическом соответствии термина *Stt* географическому понятию «Азия»¹¹⁹). Подтверждением этого предположения может являться титул служащего Пехернефера (*Phrnfr*), владельца мастабы в Саккаре времени начала IV династии: *hm-ntr Stš hnty-hwi Strt*¹²⁰ – «Жрец Сета, начальник военных действий (в) *Strt*». Топоним  *Strt* Г. Юнкер идентифицировал как город Сетрое на северо-востоке Дельты, известный как центр XIV нижнеегипетского нома в позднееримский период¹²¹. Он предполагал, что город мог стать культовым центром Сета в результате экспансии

¹¹⁴ Kahl J. Ra is My Lord. Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History (MENES 1). Wiesbaden, 2007. P. 17; Богданов И.В. Культ царей II династии в Саккара в эпоху Древнего царства: новые данные // Доклад, представленный на заседании Института восточных рукописей РАН. СПб, 2012. С. 2. http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=3020&Itemid=48 (дата обращения: 10.09.2016)

¹¹⁵ Там же. Как отмечает И. В. Богданов, на такую трактовку смысла имени Перибсена может указывать и форма имени Сехемиба: *nbtj (nbtj) shm-ib-pri-n-mʿt* – «(Две владычицы) Сильный сердцем, выходящим для *maat*», где устойчивое выражение *shm-ib* – «сильный сердцем», передает идею борьбы ради *maat*. Эта же идея, по мнению Богданова, заключена в использовании в данном случае выражения *pri-ib* – букв. «выходить сердцем», т. е. «возмущаться», «выходить из себя»; иными словами, «вышедший сердцем» – это «возмущающийся» для установления порядка, который подразумевается под *maat*, что, по мнению Богданова, передает идею войны за объединение страны.

¹¹⁶ Kaplony P. Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit III (ÄA 8). Wiesbaden, 1963. Ab. 287.

¹¹⁷ Te Velde. Op. cit. P. 72, 110.

¹¹⁸ Здесь и далее индексация приводится по А. Гардинеру: Gardiner A. H. Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. Oxford, 1957.

¹¹⁹ Wilkinson. Early Dynastic Egypt. P. 133.

¹²⁰ Junker H. Phrnfr // ZÄS. 1939. Bd. 75. S. 79, no. 46.

¹²¹ Ibid. S. 78.

последователей Сета на территорию Дельты еще в период до правления Перибсена¹²². Эта гипотеза не может считаться полностью обоснованной, поскольку нет никаких прямых данных, которые позволили бы говорить об утверждении культа Сета в Дельте в период до Перибсена. Но в правление самого Перибсена такая связь с Нижним Египтом могла быть возможна. В поддержку этого может свидетельствовать эпитет, дважды встречающийся на памятниках Перибсена: *sd3t inw T3-mhw* – «печать доставленного (в) Дельте»¹²³, что позволяет говорить о возможном распространении культа Сета в Дельте в ходе контактов, которые мог поддерживать Перибсен. Тем не менее, необходимо иметь в виду, что сложно говорить об объеме реальной власти Перибсена в Египте, т. к. его памятники локализуются только в южной части страны¹²⁴.

Впервые возможная принадлежность Сета к Омбосу фиксируется в период правления II династии. На каменном сосуде времени правления царя Сехемиба выписан эпитет *nbwt(y)* – «Омбосский»¹²⁵ (Рисунок 1).



Рисунок 1 – Эпитет «Омбосский» на каменном сосуде времени правления царя Сехемиба

¹²² Ibidem. Необходимо отметить, однако, на одно уязвимое место данной теории – отсутствие лексемы *r* в слове *Sst*. Это может объясняться как особенностями написания раннединастического периода, так и являться указанием на то, что подразумеваются два разных топонима: Grdseloff B. Notes d'epigraphie archaïque // ASAE. 1944. T. 44. P. 295–299.

¹²³ Kaplony. IÄF III. Ab. 289, UC 611. См. также Grdseloff. Op. cit. P. 295–299.

¹²⁴ Существуют и другие интерпретации деятельности Перибсена. Так Г. Годрон полагает, что *Sst* может обозначать остров Сехель на первом нильском пороге: Godron G. Études sur l'époque archaïque // BIFAO. 1958. T. 57. P. 155. А Д. Огдон и вовсе считает, что говорить следует не о завоевании Перибсеном определенной местности, а о принесении царю регулярных сельскохозяйственных или иных даров, поскольку *inw* буквально обозначает «принесенный», «то, что принесено»: Ogdon J. Studies in Archaic Epigraphy III // GM. 1982. Hft. 60. S. 81–84. В этом случае представляется возможным говорить о вероятной поставке дани Перибсену, стремящемуся к установлению централизованной власти. Подробнее о принесении дани в раннем Египте см.: Прусаков Д. Б. Альтернативные подходы к проблеме древнейшего государства в Египте // Государство на Древнем Востоке / Э. А. Грантовский, Т. В. Степугина (ред.). М., 2004. С.132–133.

¹²⁵ Spencer A. J. Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum V. Early Dynastic Objects. London, 1980. P. 42, pl. 26.

Над эпитетом помещено изображение антропоморфного божества с головой «Сетова» животного, держащего скипетр *wʒš* и знак *ʿnh*. Это божество можно идентифицировать как Сета и как Аша, поскольку на памятниках Перибсена Сет в зооморфном облике изображался вместе богом Ашем (*ʒš/šʒ*), являющимся богом пустыни и оазисов¹²⁶. Так же, как и на сосуде Сехемиба, Аш изображен в антропоморфном облике с головой «Сетова» животного¹²⁷ или же с головой «Сетова» животного в белой короне¹²⁸, держащим символы *wʒš* и *ʿnh*.

Иконографическая схожесть Сета и Аша и возможная связь Аша с Омбосом позволяют говорить о том, что Сет на раннединастическом этапе был связан с Ашем¹²⁹. На памятниках Перибсена изображается бог Аш (с подписью *ʒš*), которого воплощает «Сетово» животное. Оно же является основным священным животным верхнеегипетского города, находящегося в XI номе – *šʒy*¹³⁰ (собственно, название «Сетова» животного, известное, в частности, по надписи в частной гробнице Бени-Хасана в форме *šʒ*)¹³¹. Примечательно, что здесь оно изображено вместе с миксаморфными существами – грифоном *tštš* с головой сокола, увенчанной солнечным диском, с рогами и крыльями и самкой грифона (*srfw*), и непосредственно с богом Сетом никак не ассоциируется¹³². Вместе с тем, Аш являлся, прежде всего, богом пустыни и чужеземных территорий, о непосредственной связи с которыми известно по памятнику V династии – погребальному храму Сахура, где Аш в антропоморфном облике и со скипетром-*wʒš*, подписан как *ʒš nb Ṭḥnw* – «Аш, владыка *Ṭḥnw*» (ливийской

¹²⁶ Wilkinson. Early Dynastic Egypt. P.99.

¹²⁷ Kaplony. IÄF III. Ab. 302.

¹²⁸ Ibid. Ab. 283, 286.

¹²⁹ Newberry P. E. The Pig and the Cult-animal of Set // JEA. 1928. Vol. 14. P. 220; Stock H. Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des alten Reichs // WdO. 1948. Bd. 1. S. 135–145; von Beckerath J. Tanis und Theben (ÄF 16). Glückstadt, 1951. S. 35. Р. Уилкинсон полагает, что именно Аш был исконным богом Омбоса – центра Нагады, однако такая точка зрения нуждается в серьезном рассмотрении, что выходит за рамки нашего исследования: Wilkinson R. H. 2003. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. London. P. 98.

¹³⁰ Montet. Geographie II. P. 126.

¹³¹ Newberry P. E. Beni-Hasan. Band II. London, 1893. Pl. IV, XIII.

¹³² Интерпретации животного, олицетворяющего Сета, затруднены ввиду того, что в зоологии такой вид не зафиксирован. Это может объясняться тем, что это вымершее животное редкого вида (предположительно из отряда псовых). Некоторые исследователи полагают, что «Сетово» животное является плодом совмещения нескольких животных в одно, в результате чего появилось миксаморфное животное *šʒ* (подробнее по этому вопросу со ссылками на соответствующую литературу см.: Te Velde. Seth. P. 13 ff.)

земли)¹³³. Более поздние представления о Сете как о боге пустыни и сопредельных территорий могли оформиться под влиянием этих представлений об Аше¹³⁴.

О попытках Перибсена утвердиться в обеих частях страны свидетельствует надпись на печати, найденной в его гробнице в Абидосе: «Печать вещей всех золотых. «Золотой» (букв. «Златоградный»), сказал (т. е. передал) он две земли для сына своего, царя Верхнего и Нижнего Египта Перибсена» (*sd3t iht nbt nb(w)t nbw dd.n.f*¹³⁵ *t3wy n z3.f nsw-bity Pri-ib-sn(y)*¹³⁶) (Рисунок 2). Под эпитетом *nbw*, здесь, несомненно, подразумевается бог, который являлся покровителем Перибсена.

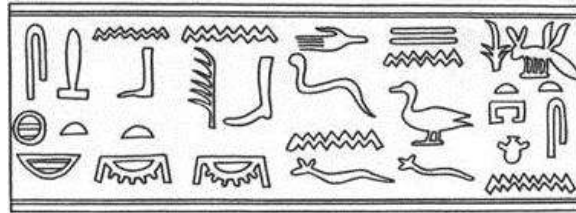


Рисунок 2 – Надпись на печати, найденной в гробнице Перибсена в Абидосе

Этот памятник необходимо рассматривать в сопоставлении с другими важными памятниками Перибсена – надписью на каменном сосуде (Рисунок 3)¹³⁷

¹³³ Borchardt L. Das Grabdenkmal des Königs Sahure. Band II. Leipzig, 1913. Pl. I, p. 74.

¹³⁴ В историографии существует точка зрения, согласно которой культы Аша и Сета на ранней стадии своего развития были совмещены. Г. Шток и Ю. фон Бекерат полагают, что культ омбосского бога, которого, по их мнению, первоначально воплощал Аш, в эпоху Перибсена оказался совмещен с культом Сета, который происходил из Нижнего Египта: Stock. Op. cit. S. 135 ff.; von Beckerath. Tanis und Theben. S. 35. Теория о том, что культ Сета первоначально был локализован в Нижнем Египте во многом строится на прочтении уже упомянутого топонима *Strt* как Сетрое – обозначения места, где, по мнению исследователей, в раннединастическое время господствовал культ Сета. А. Шарфф считает, что в результате слияния нижеегипетского Сета с вышеегипетским Ашем появился бог, почитаемый как *nbwty* – «Омбосский»: Scharff A. Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit (SBAW 6). München, 1947. S. 27 f. Рассматривая проблему зарождения культа Сета в Дельте Египта, фон Бекерат опирается на теорию Штока, согласно которой египетская религия на ранних этапах своей истории формировалась из двух разных систем: господства автохонных богов-животных различных центров, а впоследствии номов, и зарождающихся представлений об антропоморфных богах, связанных с небом и природным циклом. Представления об этих богах, согласно теории Штока, оформились под влиянием переднеазиатских воззрений о богах природного цикла, поскольку Дельта Египта в поздний додинастический и раннединастический этапы могла находиться под большим культурным влиянием переднеазиатских соседей: Stock. Op. cit. S. 135 ff. Утверждение о том, что формирование этих центров происходило под влиянием переднеазиатских представлений представляется дискуссионным и требует отдельного рассмотрения, выходящим за рамки данной работы.

¹³⁵ Л. Моренц читает это слово как *dmdn* – «объединять», полагая, что здесь произошло выпадение знака *m*: Morenz L. D. Synkretismus oder ideologiegetränktes Wort-und Schriftspiel? // ZÄS. 2007. Bd. 134. S.152.

¹³⁶ Kaplony. IÄF. III. Fig. 368.

¹³⁷ Ibid. Pl. 80.

и оттиском цилиндрической печати (Рисунок 4)¹³⁸, на которых серех с написанием царского имени увенчан изображением Сета с солнечным диском над ним.



Рисунок 3 – Надпись на каменном сосуде

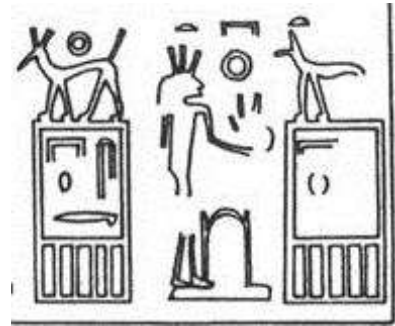


Рисунок 4 – Оттиск цилиндрической печати

По-видимому, при Перибсене произошла не просто смена божества царского имени, считавшегося воплощенном в царе на срок его жизни, но и оформилась важнейшая религиозная новация, выразившаяся в совмещении образа Сета с образом солнечного божества, связанного с личностью царя. Ранее таким божеством в рамках концепции «Хорова» имени считался Хор; для времени Перибсена, по-видимому, возможно говорить о появлении нового образа такого божества, которое некоторые исследователи обозначают именем «Сет-Ра».

С одной стороны, появление в этой композиции солнечного диска утверждает, по-видимому, что Сет тождествен солнцу по своей природе. С другой стороны, по аналогии с «Хоровым» именем¹³⁹, помещение этой композиции над серехом утверждает присутствие обозначенного ею солнечного божества в царе, что является важным для представлений непосредственно о самом Перибсене. В литературе, касающейся этого вопроса, нет однозначной трактовки этого изображения. Б. Грдзелофф, исследуя эти памятники, прямо именует Сета в данном случае Сетом-Ра¹⁴⁰. Г. Мюллер полагает, что появление солнечного диска над Сетом в имени Перибсена является только переносом знака солнца по образцу более ранних титулатур, поскольку впервые солнечный компонент

¹³⁸ Ibid. Ab. 302.

¹³⁹ Большаков. Древнеегипетская скульптура и «хорово имя». С. 75–77.

¹⁴⁰ Grdseloff. Op. cit. P.295.

фиксируется в титулатуре первого царя II династии – Ра-неба (*r^c-nb*)¹⁴¹. Й. Каль, в своей работе, посвященной исследованию солнечного бога на ранних этапах египетской истории, отмечает важность появления солнечного компонента в титулатуре Перибсена как знака отождествления царя с солнцем¹⁴². Связь Сета с Ра, по его мнению, надо рассматривать в контексте защиты Сетом царя, что подтверждается и более поздними источниками¹⁴³. Л. Моренц, наоборот, не связывает это изображение с солнечной природой Сета. По его мнению, такая комбинация двух знаков означает связь Сета с его культовым центром – Омбосом¹⁴⁴. Древнеегипетское обозначение Омбоса – *nbwt* («золотой») (Wb. II. 242:4), и, в связи с этим, одним из устойчивых эпитетов Сета является *nbwtj* – «Омбосский» (букв. «Златоградный» или «принадлежащий Золотому (городу)» (Wb. II. 24:6). Моренц полагает, что таким образом Перибсен подчеркивает связь Сета с Омбосом¹⁴⁵, поскольку иероглиф (S12), являющийся основным в написании обозначения Омбоса, мог совмещаться со знаком солнца. Соответственно, по его мнению, на рассмотренной выше печати присутствует эпитет *nbw*, под которым подразумевается Сет¹⁴⁶.

Наиболее показательным является то, что памятники Перибсена демонстрируют высокую, в представлениях его создателей, связь между солнечным диском и Сетом над серехом. Появление солнечного компонента в титулатуре Перибсена является также признаком отождествления царя с солнцем¹⁴⁷, а Сет в этой связи является божеством, воплощенным в царе¹⁴⁸.

¹⁴¹ Müller H. Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige (ÄF 7). Glückstadt, 1938. S. 26.

¹⁴² Kahl J. Ra is My Lord. Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History (MENES 1). Wiesbaden, 2007. P.2.

¹⁴³ Ibid. P. 42.

¹⁴⁴ Morenz L. Op. cit. S. 154–155.

¹⁴⁵ Ibid. S.155.

¹⁴⁶ Ibidem. Если рассматривать трактовку Л. Моренца, то необходимо сказать о связи символики золота с солнцем в египетской религиозной традиции, которая хорошо известна: так, золотом заполняются контуры картушей царских имен, которые сами по себе представляют чертеж маршрута солнца по небу, и именно золото считается материалом, из которого сотворено тело царя как сына солнца: Берлев О. Д. «Золотое имя» египетского царя. // Ж.-Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов / И. С. Кацнельсон (ред.). М., 1979. С. 41–59. В данном случае важно понять насколько качества Сета как «золотого», властителя Омбоса, могли иметь свои параллели с солярными представлениями о нем. Если рассматривать эпитет Сета *nbwtj* по аналогии с более поздними «золотыми именами» египетских царей, указывающими, что их плоть сотворена из золота, то такая параллель определенно возможна и может служить доказательством наличия солнечной природы в Сете, однако такая трактовка будет справедливой уже для более поздней царской титулатуры.

¹⁴⁷ Kahl. Ra is my Lord. P. 2.

¹⁴⁸ На другом цилиндре времени правления Перибсена три изображения Сета помещены над тремя пустыми

Знак солнца над серехом – это изображение солнца в небе над божеством сереха, находящемся в земном мире, и являющимся признаком солнечной природы изображенного божества и царя. Важно и то, что этой композицией Перибсен стремился придать Сету тот же статус, которым наделялся и Хор. Об этом может свидетельствовать интересное изображение на оттиске его печати: над серехом помещено миксаморфное существо, совмещающее в себе голову животного Сета и тело сокола¹⁴⁹. Такое изображение может подразумевать два мотива: с одной стороны, выражать сознательное перенесение качеств Хора и его «прерогатив» как бога царского имени на Сета, что было необходимо для обоснования власти Перибсена; с другой – создавать или упрочивать традицию равного почитания Хора и Сета, как богов, «делящих» власть над Египтом.

Главным итогом правления Перибсена явились изменения в государственной и религиозной доктринах. Во время правления следующего после Перибсена царя – Хасехема (*H^ci-shm* – «Воссиял мощный») происходит признание равенства Хора и Сета как двух богов царской власти, поскольку Хасехем берет себе имя Хасехемуи (*H^ci-shmy* – «Воссияли мощные»)¹⁵⁰. Хор и Сет в качестве парных богов изображаются над серехом, но иерархически Сет стоит ниже Хора: он носит только красную корону, в то время как Хор - объединенную корону двух земель Египта¹⁵¹. Тем не менее, при Хасехемуи Хор и Сет впервые изображаются как парные соколы, символизирующие объединение страны: имя Хасехемуи выписывается с двумя соколами, которые обозначают Хора и Сета (*H^ci-shmwy ḥtp-ntrw im.f* – «Воссияли оба мощных, в котором упокоились оба владыки»)¹⁵².

В период правления III династии Сет продолжает почитаться в качестве покровителя царской власти – он появляется на рельефах гелиопольской часовни

серехами, а над изображениями фигур Сета – три солнечных диска. Данная композиция перекликается с другими памятниками Перибсена, где Сет изображен над серехом. П. Каплони определяет этот памятник как подделку, поскольку на рассматриваемом памятнике серехи изображены пустыми: Kaplony P. *Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit* (ÄÄ 15). Wiesbaden, 1966. Taf. 13:1121.

¹⁴⁹ Kaplony. IÄF III. S. 189: 290.

¹⁵⁰ Wilkinson. *Early Dynastic Egypt*. P. 77.

¹⁵¹ Petrie W. M. F. *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Part II*. London, 1901. Pl. XXXIII.

¹⁵² Cairo museum, JdE 33896; Petrie. *Royal Tombs II*. Pl. XXXIII: 191–197, 199, 201; Helck W. *Untersuchungen zur Thinitenzeit* (ÄÄ 45). Wiesbaden 1987. S. 118; Берлев О.Д. «Золотое имя» египетского царя. С. 42, прим. 23.

Джосера: в одном случае его изображение помещено над головой самого царя; во втором случае он упоминается в своем аспекте Сета Омбосского - *Stš nbwty*¹⁵³ (Рисунок 5).

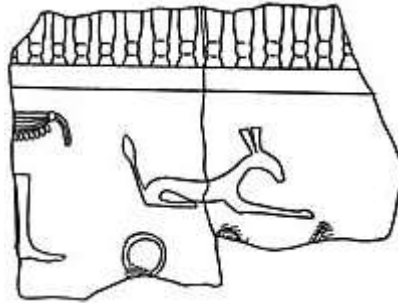


Рисунок 5 – Упоминание Сета в аспекте Сета Омбосского

Появление Сета на царском рельефе гелиопольского происхождения не случайно и может рассматриваться как свидетельство наличия культа Сета Омбосского в Гелиополе¹⁵⁴. Такое почитание Сета Джосером может объясняться тем статусом, который Сет приобрел при Перибсене в качестве «Сета-Ра» и бога, связанного с Омбосом. Джосер стал первым после Перибсена царем, который использовал эпитет *nbw* в своей титулатуре, но он создал двузначное имя, поместив над знаком *nb* («золото») знак *rʿ* («солнце»), и, получив тем самым, имя-титул *[Nṯr]i-ḥt nbw* – «Нечерхет Золотой». Как показал О.Д. Берлев, эпитет *nbw* в составе титулатуры царей нужно понимать именно как «золотой», а не как «омбосский»¹⁵⁵. Однако представляется возможным, что в гелиопольском храме Джосера почитание Сета выводится из его связи с золотом, которая в свою очередь устанавливается через связь Сета с Омбосом, и в этом отношении Джосер продолжает и укореняет традицию почитания Сета, введенную Перибсеном и закрепленную Хасехемуи. Выявление связи культа Сета с Омбосом в период правления Перибсена и временное замещение им Хора существенны для понимания тех идеологических и религиозных предпосылок, которые привели к формированию образа Сета как покровителя царской власти и территории

¹⁵³ Smith W.S. A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom. London / Boston, 1949. P. 136, Abb. 51.

¹⁵⁴ El-Banna E. À propos de quelques cultes peu connus à Héliopolis // ASAE. 1993. T. 72. P. 83.

¹⁵⁵ Берлев. «Золотое имя» египетского царя. С. 52–53.

Верхнего Египта уже в Древнем царстве. В пользу того, что именно связь Сета с Верхним Египтом стала определяющей в формировании его культа свидетельствует другой рельеф времени III династии, происходящий из саккарской гробницы Секер-ха-бау (*Skr-h3-b3w*)¹⁵⁶, где сообщается о наличии у Сета культового объекта: Сет изображен вместе со святилищем *pr-wr* (Рисунок 6), которое является одним из основных культовых объектов Верхнего Египта¹⁵⁷.

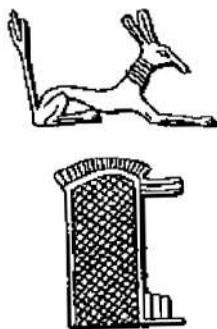


Рисунок 6 – Изображение Сета вместе со святилищем

Подводя итог рассмотрению развития образа Сета на ранних этапах египетской истории, можно констатировать, что его культ должен был быть связан с царской властью и иметь большое значение еще в додинастическое время, что угадывается по контексту отдельных памятников и ввиду наличия имени Сета в титулатуре цариц. Объединители Египта были почитателями Хора, и при них богом царского имени, воплощенным в царе, был именно Хор; но при Перибсене, на основе неизвестных нам в деталях, более ранних представлений, происходит перенос качества солнечного бога, воплощенного в царе, с Хора на Сета. При Хасехемуи два бога уравниваются, а за Сетом окончательно закрепляются prerogatives бога царской власти и владыки Верхнего Египта, что сохраняется и в период Древнего царства.

1.2. Сет в религиозных текстах III–II тыс. до н. э.

¹⁵⁶ Murray M. Saqqara Mastabas I (ERA 10). London, 1905. Pl. I.

¹⁵⁷ Mathieu. Op. cit. P. 139

Дальнейшие этапы развития образа Сета прослеживаются в религиозных текстах начиная с эпохи Древнего царства. В «Текстах пирамид» ввиду архаизма многих сюжетов зафиксировано большое количество исторических реминисценций, связанных с политической ролью Сета и Хора. В частности, в его эпитетах достаточно полно передан ранний его образ как божества Омбоса¹⁵⁸: «Сет, который из Омбоса» – *Stš imy Nbwt* (Пуг. 204а, 1667а), «Омбосский» – *nbwty* (Пуг. 247а, 1145b, 2251b), «высокий Омбосский перед часовней» – *ḳ3 nbwty m-ḥnt itrt* (Пуг. 370b), «владыка Верхнего Египта» – *nb T3-šmꜥw* (Пуг. 204а). «Сет, который из Омбоса» – *Stš imy Nbwt* (Пуг. 204а, 1667а), «Омбосский» – *nbwty* (Пуг. 247а, 1145b, 2251b), «правитель Омбосский перед часовней» – *ḳ3 nbwty m-ḥnt itrt* (Пуг. 370b), «владыка Верхнего Египта» – *nb T3-šmꜥw* (Пуг. 204а). Сет выступает не просто как владыка Омбоса и Верхнего Египта, но и как главный среди всех верхнеегипетских богов: «Наполнил ты (царь) себя в качестве Великого магией, Сета в Омбосе, владетеля Верхнего Египта... Смотри, ты, сделал ты (себя) сильным, мощным более чем боги Верхнего Египта и их *аху*» (Пуг. 204 а,с: *ḥtmty.n.k tw m wr ḥk3w Stš imy nbwt nb T3-šmꜥw... m tw ir.k b3ti šḥmti r nṯrw šmꜥw 3ḥw.sn*). На политическое противостояние Сета и Хора указывают такие обозначения как «два владыки» – *nbwy* (Пуг. 26е, 34а, 1936с), «соперничающие» – *sn-nwwy* (Пуг. 1963b), «два сражающихся» – *ḥ3wy* (Пуг. 1963b). Отголосок борьбы двух богов угадываются в следующих пассажах: «Произнесение слов: выходит белая корона, (после того как) поглотила она корону-*wrt*, поглотил язык белой короны корону-*wrt*, не увидишь язык... Произнесение слов: пламя погашено, не найдено горение в доме “того, кто в Омбосе”» (Пуг. 243-247а: *dd mdw pr ḥdt ꜥm ns wrt ꜥm n ns ḥdt wrt n m3ty ns ...dd mdw ḥm sdt n gm tk3 m pr Hr(y) nbwty*). Как полагает Б. Матье здесь может подразумеваться нападение на некий омбосский культовый объект, предпринятое с целью попытки ликвидации культа Сета и разрушение его храма в Омбосе¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Mathieu B. Op. cit. P. 140.

¹⁵⁹ Ibid. P. 142.

Помимо прямых исторических реминисценций, история господства Хора и Сета над землей Египта угадывается и в мифологических сюжетах. В «Текстах пирамид» неоднократно упоминаются такие объекты как «земли Хора» («хоровы») – *i3wt Hrw (hrywt)* и «земли Сета» («сетовы») – *i3wt Stš (stš ywt)* (Pyr. 135c, 598a-b, 770b, 915a-916b, 948c, 1735c, 1928b-c, 2099a, 2233b-c). Б. Матье, полагает, по-видимому, вполне справедливо, что под этими землями могут пониматься обозначения некрополей (или центров) Нехена и Омбоса¹⁶⁰. В таком же контексте следует понимать упоминание о двух часовнях – *itrty* и часовен Верхнего и Южного Египта – *itr t šmꜣyt* и *itr t mꜣyt* (Pyr. 1297e, 1369b-c, 2017b-c), которые могут представлять культовые объекты земли Хора и земли Сета¹⁶¹.

Миф об Осирисе, в том виде, в каком он отражен в «Текстах пирамид» пока еще не имеет последовательного сюжета. «Тексты пирамид» как в отношении осирического мифа, так и в отношении других мифологем отражают процесс формирования мифа, а не его окончательную фиксацию, и с этой точки зрения его можно назвать протомифом¹⁶². Сложный процесс мифосложения в эпоху Древнего царства приводит к тому, что образы многих богов, еще не вполне оформившиеся, и оказавшиеся вовлеченными в различные мифологические сюжеты, становятся амбивалентными или сложносоставными, что предполагает не вполне системное развитие их образов или выявление четкой структуры их взаимосвязей. Сама же цель записи текстов, в которых эти образы отражаются, состоит не в их описании и приведении в последовательную систему, а скорее в описании того «поля взаимодействий», которое образовано представленными в них силами, и в первую очередь в описании ритуальных действий, возможных в данном поле за счет использования этих сил. Именно с этим и было связано реплицирование в Текстах пирамид осирического мифа, тесно связанного с физическим воскресением царя, и включенных в него образов Хора и Сета.

Как, по-видимому, верно отмечает А. Руш, первоначально убийца Осириса был безымянным божеством XI нижеегипетского нома, изображавшимся в

¹⁶⁰ Ibid. P. 143.

¹⁶¹ Ibid. P. 144.

¹⁶² Большаков А. О. О профессионализме в египтологии // ВДИ. 2006. № 3. С. 188.

образе быка (это и сформировало впоследствии представление о Сете как о расчленяемом быке¹⁶³). Только включение в осирический миф борьбы Хора и Сета сделало Сета убийцей Осириса¹⁶⁴. Основа конфликта – убийство Осириса Сетом, обозначающее его вражду к Осирису и Хору, - восходит к более древнему мифу о борьбе Хора и Сета и порождает вторичный по отношению к нему мотив вражды Хора и Сета, где Хор выступает в качестве мстителя за Осириса¹⁶⁵. В «Текстах пирамид» эти два мифа соединены, и враждебность Сета перенесена с Хора также и на Осириса. Так же, как и Сет, многоаспектен и Хор, поскольку в нем смешались, по меньшей мере, два персонажа – Хор Старший или Древний, отцом которого в Текстах пирамид является Атум (Pyr. 874b, 881b), и Хор, сын Осириса и Исида. При этом борется Сет, безусловно, с Хором Старшим или Древним (Нехенским), своим давним соперником в рамках египетских политико-идеологических представлений. Теперь в это политико-географическое противостояние двух богов, представляющих Нехен и Омбос, оказывается включен еще и Осирис, который может представлять Абидос. В частности, по этой же причине, как считает Б. Матье, в текстах, наряду с землями Хора и Сета упоминаются земли Осириса – *ibwt Wsir* (Pyr. 218d-f, 222b-c), что может свидетельствовать о возрастающей роли Абидоса наряду с традиционными политическими центрами – Нехеном и Омбосом¹⁶⁶.

Согласно «Текстам пирамид», убийца Осириса бросает его тело на песок (Pyr. 972b, 1008c, 1256b, 2144b), но при этом способ убийства не называется. Говорится также, что зло было сделано Сетом против царя, отождествляющегося с Осирисом (Pyr. 1698d-1699a). В других местах можно встретить не совсем ясные указания на то, что Сет и Тот, братья Осириса, «сделали» что-то против Осириса (Pyr. 163d, 173a, 175a). Сказано, что Исида нашла своего брата «лежащим на боку» (т. е. мертвым) на «берегу Недит» или в «стране Гехести» (Pyr. 1008; cf. 819a, 957c, 1256b). Преследование Сета и его дальнейшее наказание, согласно

¹⁶³ Kees. Götterglaube. S. 258.

¹⁶⁴ Rusch A. Doppelversionen in der Überlieferung des Osirismythos in den Pyramidentexten // ZÄS. 1931. Bd. 67. S. 91.

¹⁶⁵ Griffiths. The Conflict of Horus and Seth. P.5.

¹⁶⁶ Mathieu. Op. cit. P. 144.

«Текстам пирамид», могут быть возможны только ввиду совершенного им против Осириса зла. Последний, как и в других вариантах мифа, никогда не вступает с Сетом в прямое противостояние, а сражается только Хор. Но в качестве спасителя Осириса действует также Эннеада. Именно в «Текстах пирамид» впервые говорится про суд над двумя соперниками, осуществлявшийся Атумом и Гебом. Этот сюжет будет играть очень важную роль в источниках, описывающих борьбу с Сетом, поэтому целесообразно привести (см. Таблицу 3) этот фрагмент полностью (Pyr. 956a-961):

Таблица 3 – Сюжет про суд над двумя соперниками, осуществлявшийся Атумом и Гебом (фрагмент «Текстов пирамид»)

<i>ḏd mdw ʕd pt nwr tʕ</i>	Произнесение слов: дрожит небо, сотрясается земля.
<i>ii Hrw ʕtʕ Dḥwtj ts.sn Wsir hr gs.f</i>	Приходит Хор, восходит Тот. Поставили они Осириса на сторону его.
<i>sdi.sn ʕtʕ.f m psḏty</i>	Дано ими, чтобы встал он перед Двойной Эннеадой.
<i>sh3 Stš wdi ir ib.k</i>	Помни Сет, впусти в сердце свое
<i>mdw pw ḏd.n Gb f3w pw ir.n nṯrw ir.k</i>	речь эту, (которую) сказал Геб, угрозу эту, произведенную богами в отношении тебя,
<i>m ḥwt sr m Twnw hr ndi.k Wsir ir t3</i>	во дворце служащего в Гелиополе относительно повержения тобой Осириса на землю.
<i>m ḏd.k Stš n ir.n is nw ir.f</i>	Смотри, что сказал ты, Сет: «Не делал я этого в отношении него».
<i>shm.kim nḥm.ti shm.k n Hrw</i>	Силен ты там, захвачена сила твоя для Хора.
<i>m ḏd.k Stš iw.f wnnt ikn.f wi</i>	Смотри, что сказал ты, Сет: «Это он, воистину, (тот, кто) наступил на меня».
<i>hpr rn.f pw n ikw t3</i>	Случилось имя его это для <i>ikw t3</i> ¹⁶⁷ .
<i>m ḏd.k Stš i.f wnnt s3ḥ.n.f iw</i>	Смотри, что сказал ты, Сет: «Было то, что коснулся он тела».
<i>hpr r rn.f pw n s3ḥ</i>	Случилось имя его это для Ориона.
<i>3wi rd pḏ nmtt ḥnti t3 šmʕw</i>	Длинна нога, быстр бег перед землей Верхнего Египта.
<i>ts tw Wsir ts.n sw Stš</i>	Поднимайся, Осирис! Поднял его Сет.
<i>sḏm.n.f f3w nṯrw mdw hr it nṯr</i>	Слышал он угрозу богов, речь относительно отца богов.
<i>ʕ.k n 3st Wsir ḏrt.k n Nbt-ḥyt šm.k imitw.sny</i>	Рука твоя у Исиды, Осирис, рука твоя у Нефтиды, идешь ты между ними.
<i>rdi.n.k pt rdi.n.k t3 šḥt i3rw</i>	«Дается тебе небо, дается тебе земля, Тростниковые поля,
<i>i3wt Hrw i3wt Stš</i>	земли Хора, земли Сета,
<i>rdi.n.k niwwt dmd.n.k sp3t in (T)tm</i>	даются тебе города, объединены для тебя области Атумом».
<i>mdw hr.s pw Gb</i>	Это Геб, тот, кто говорил об этом.

¹⁶⁷ Имя Осириса или некоего слуги: Wb. I. 139: 5.

В первоначальном варианте мифа о Хоре и Сете сами сомнения в легитимности притязаний на престол Хора или Сета были неуместны, потому что они оба являлись богами, покровительствовавшими царской власти. Теперь Хор получил свое наследство от дяди по отцу перед лицом Геба (Pyr. 1219d), а Осирису после суда было дано царство на земле и на небе (Pyr. 956a, 622b, 1523a). Сам Сет обвиняется в преступлении против Осириса, суд в Гелиополе признает его виновным и присуждает все царство Осирису. Основной вид наказания – несение Сетом на спине Осириса – будет применяться по отношению к Сету защитниками Осириса, которыми являются Эннеада и Хор: «Спросила тебя Эннеада, поместили они для тебя Сета под тебя, приносит он в жертву под тобой» (Pyr. 1628a-b: *nd.n tw psdt ntrw ʿtdn.sn n k Stš hr.k hnk.f hr.k*); «Захватил Хор Сета, поместил он его под тобой, (что бы) нес он тебя, сотрясается он под тобой в сотрясении земли» (Pyr. 581a-b: *ndr n Hrw Stš dnf.n.k sw hr.k wts.f tw nwr.f hr.k m nwr t3*).

По вышеприведенным изречениям можно установить, что наказание Сета осуществлялось в контексте ритуальных действий «Текстов пирамид», где Сет воспринимался как жертва, что подтверждают и другие изречения (Pyr. 581a-c, 582a-b; 1337b-d; 1556a). Таким образом, можно заключить, что само наказание Сета обуславливалось ритуальной практикой, но пока еще не было мифологемой, разработанной в рамках осирического мифа. Детальнее этот сюжет развивается в более поздних источниках и имеет различные вариации. Но именно появление сюжета о судебном процессе позволяет говорить о том, что негативная роль Сета в мифе об Осирисе была необходима для обоснования легитимной царской власти Хора и объединения государства под его владычеством.

В период Среднего царства миф об Осирисе получает более широкое распространение, что отражается в его письменной фиксации не только в религиозных текстах, но и в частных гробницах, а также в проведении праздников в честь Осириса. Религиозную традицию «Текстов пирамид» продолжают «Тексты саркофагов», но кроме них существует еще ряд текстов, фиксирующих

миф об Осирисе. Это, прежде всего, драматический папирус из Рамессеума¹⁶⁸, который датируется XX в. до н. э., но восходит, как считается, к эпохе Сенусерта I¹⁶⁹. Сложность его интерпретации заключается в том, что папирус содержит краткие записи ритуальных действий, которые совершаются жрецами и царем-наследником, поэтому их толкование не всегда понятно. В тексте довольно отрывочно и не всегда ясно фиксируются сцены мифологического содержания, на основе которых можно реконструировать основные мотивы осирического мифа.

Сохранились описания религиозных праздников, которые были призваны изображать битву с врагами Осириса и его последующее воскрешение. Наиболее примечательны надписи на гробничных рельефах вельмож Среднего царства, которые по приказанию царя устраивали мистерии в Абидосе – культовом центре Осириса. К таким памятникам относятся абидосские стелы нескольких вельмож – Ментухотепа, визиря и начальника сокровищницы при Сенусерте I¹⁷⁰; Ихернофрета, начальника сокровищницы при Сенусерте III¹⁷¹; Схотепибра, начальника сокровищницы при Аменемхете III¹⁷². Также запись такого праздника присутствует на стеле фараона XIII династии Неферхотепа¹⁷³.

Несмотря на то, что сюжеты о борьбе Хора и Сета и убийстве Осириса письменно фиксируются уже в период Древнего царства в «Текстах пирамид» и получают свое развитие в начале Среднего царства, в «Текстах саркофагов» и в отдельных памятниках, окончательная их систематизация и попытки литературной обработки происходят только в эпоху Нового царства. В папирусе Честер-Битти сохранилась художественная обработка этого мифа в виде т. н. «Тяжбы Хора и Сета». Сюжет текста – борьба Хора и Сета за царский престол, что позволяет говорить о древности и не ослабевающей актуальности этого сюжета. Спор двух богов на суде происходил параллельно сражениям, исход которых должен был подтвердить легитимность их заявлений на престол. В

¹⁶⁸ Sethe K. *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (UGAÄ X–XII). Hildesheim, 1964. S.103–258.

¹⁶⁹ Ibid. S. 98.

¹⁷⁰ Lange H. O., Schäfer H. *Grab-und Denksteine des Mittleren Reichs im Museums von Kairo*. Bd. II. Text zu Nr. 20400 – 20780. Berlin, 1908. S.150–158; Bd IV. Tafeln. Berlin, 1902. Taf.XLI (CGC 20539Vs), XLII (CGC 20539Rs).

¹⁷¹ Schäfer H. *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III* (UGAÄ IV). Hildesheim, 1964. S.5–54.

¹⁷² Lange, Schäfer. Op. cit. Bd. II, S. 145–150; Bd. IV, Taf. XL (CGC 20538).

¹⁷³ Pieper M. *Die Grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos*. Leipzig, 1929.

качестве представителя Осириса на земле выступает его сын Хор. Здесь Сет все еще признается богом, который имеет полное право претендовать на престол. Поражение Сета частично компенсируется тем, что его призывает на небо Ра-Хорахти в качестве устрашающей силы – он помещает его в свою барку (pChester Beatty I. 16. 4). Это единственная версия мифа о споре Хора и Сета, где последний фигурирует в своей ипостаси защитника Ра.

Согласно «Мемфисскому богословскому трактату» – источнику, записанному около 700 г. до н. э., но по своему содержанию восходящему к более ранней первооснове¹⁷⁴, Хора и Сета примирил Геб и разделил между ними царство – Хору достался Нижний Египет, а Сету – Верхний, место его рождения: «Сделал он (т. е. Геб – К.К.) Сета владетелем земли Верхнего Египта, до пределов места в котором он родился, в Šw. И сделал Геб владетелем земли Нижнего Египта Хора, до пределов места в котором был утоплен отец его, в Psst-t3 wy» (Denkmal. 7-9; 10a-12a: *di.f Stš m nsw m t3 Šmšw dr bs.f im mss Šw sw Gb di.f Hrw m nsw-bity m t3-mḥw dr bw mḥ it im m Psst-t3 wy*). Однако следующим своим актом Геб делает владетелем всего Египта только Хора как отпрыска своего старшего сына, но при этом Сет остается как воплощение одного из символов царственности: «Выросла корона Нижнего и Верхнего Египта на голове его. И было это, (что) возник Хор в качестве царя Нижнего и Верхнего Египта, (который) объединил обе земли в номе Белая стена, месте, где обе земли были объединены» (Denkmal. 13c-14 c: *rd wrt ḥk3w m tp f sw Hrw pw ḥšiw m nsw-bity zm3 t3wy m inb-ḥd m bw smṣ t3wy im*).

В эпоху III Переходного периода, начиная с периода правления фараона Псусеннеса I времени XXI династии, Сет предстает как главный враг Осириса, выступая уже против него достаточно агрессивно, что не было характерно для более ранней традиции. На бывшем саркофаге Мернептаха, узурпированном Псусеннесом, помещены два изречения, в которых говорится: «Дверь озера: это резаная рана, которую сделал Сет в коленях Осириса» (ʿ3 š npd pw ir.n Stš m

¹⁷⁴ Junker H. Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift). Berlin, 1940; Sethe K. Das Denkmal memphitischer Theologie, der Schabaka-Stein des Britischen Museums (UGAÄ X-XII). Hildesheim, 1964. S.20-77; Rothöhler B. Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie. Heidelberg, 2006.

*wʕrty*¹⁷⁵ *Wsir*¹⁷⁶); «Дверь царя: нижние челюсти Сета внутри резаной раны; осуществил он зло в отношении шеи Осириса» (*ʕ3 nswt ʕrty Stš pw m-ḥnw npd ir.n.f w3 r nḥbt nt Wsir*¹⁷⁷). Показательно, что эти же изречения использовались на саркофагах напатских царей эпохи Позднего периода, но в них в качестве агрессора против врага, обозначающегося как *ḥfty*, выступает сам Осирис¹⁷⁸. Замена в изречениях упоминания некоего врага на Сета, по-видимому, позволяет говорить о начинающейся систематической негативизации Сета. В погребальной камере гробницы фараона XXV династии Танут-амона в одном из классических изречений повержения врага, взятом из «Текстов пирамид» (Pyr. 638b), слово *ḥfty* – «враг», заменяется на Сета: «Дала она (Нут) пребывание твое в качестве бога для (т. е. против) Сета в имени твоём “Бог”» (*rdi.n.s wnn.k m ntr n Stš m rn.k n ntr*¹⁷⁹). На фиванском саркофаге Анхефена-хонсу (*ʕnhf-n-ḥnsw*) также времени XXV династии помещено схожее изречение, где в качестве врага тоже выступает Сет: «...дала она тебе (Нут) пребывание твое в качестве бога, нет врагов твоих; дала она тебе пребывание твое в качестве бога для (т. е. против) Сета...» (*...rdit.n.s wnn.k m ntr nn ḥftyw.k rdit.n.s wnn.k m ntr n Stš...*¹⁸⁰). Здесь имя Сета также выписано фонетически, без детерминатива «Сетова» животного. На женском саркофаге Та-ба-чат (*T3-b3-ḥt*), датирующемся временем XXVI династии или немного позднее, используется это же изречение: «...дала она тебе пребывание твое в качестве бога против Сета [...]» (*...rdit.n.s wnn.t m ntr nn Stš (sic)[...]*¹⁸¹).

Негативизация Сета выражается также в том, что его более ранние изображения подвергаются искажениям и разрушениям, что особенно заметно в храме Дейр эль-Бахри периода Нового царства¹⁸². Здесь представлены несколько типов изображений Сета: в образе сокола, но с головой «Сетова» животного в

¹⁷⁵ Предположительное чтение, по этому вопросу см.: Kees H. Die 15 Scheintüren am Grabmal // ZÄS. 1963. Bd. 88. S. 104.

¹⁷⁶ Montet P. Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis. Paris, 1951. Pl. LXXXVI.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Dunham D. The Royal Cemeteries of Kush II: Nuri. Cambridge, 1955. P. 89, fig. 60.

¹⁷⁹ Dunham D. The Royal Cemeteries of Kush I: el-Kuru. Cambridge, 1950. Pl. XX.

¹⁸⁰ Moret A. Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte. Leipzig, 1912. P. 75, № 41004.

¹⁸¹ Gauthier H. Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou. Caire, 1913. P. 327, № 41058.

¹⁸² Ćwiek A. Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari // EtudTrav. 2008. T. XXII. P. 37–60.

паре с Хором как элемент царской одежды на Тутмосе III¹⁸³ (Рисунок А.1), в паре с Хором в сценах коронации Хатшепсут¹⁸⁴, антропоморфные изображения Сета в паре с Нефтидой как одного из членов Эннеады¹⁸⁵, отдельные изображения «Сетова» животного¹⁸⁶, изображение «Сетова» животного как эмблемы XI верхнеегипетского нома¹⁸⁷. Систематически подвергаются разрушению изображения головы Сета на царской одежде и в сценах коронации, где он представлен в паре с Хором. В обоих случаях Сет наряду с Хором показан как покровитель царской власти и египетской земли. В изображениях на одежде Тутмоса III Сет и Хор обхватывают крыльями торс царя, что символизирует покровительство и защиту, которые царь получает от двух богов. Идеограмма «Сетова» животного вычеркнута в титуле царицы Яхмес, матери Хатшепсут, который звучит как *m33t Hrw m33t Sth* – «та, которая видит Хора, та, которая видит Сета»¹⁸⁸. Как уже говорилось выше, этот титул известен с периода Древнего царства и отображает специфику развития образов Хора и Сета как богов, связанных с царской властью. Применение всех этих мер, направленных по отношению к изображениям Сета, связанным с царской властью, позволяет говорить об изменении идеологической ситуации уже в более позднее время, в условиях которой Сет не мог выступать в качестве защитника царя и покровителя одной из частей Египта. Однако разрушение изображений «Сетова» животного может быть связано не только с возможным запретом на отправление культа Сета в качестве покровителя царской власти, но и с возможной опасностью, которую в египетском восприятии могло представлять само изображение «Сетова» животного¹⁸⁹. Характерно, что в Дейр эль-Бахри антропоморфные изображения Сета в качестве члена Эннеады не повреждены. Кроме того, не тронут изображение Сета в виде сокола в царской благопожелательной надписи Хатшепсут *rnprwt nbwt* – «годы владык двух», где он представлен в паре с Хором

¹⁸³ Ibid. Fig. 1–7.

¹⁸⁴ Ibid. Fig. 8–9.

¹⁸⁵ Ibid. Fig. 13–14, 22–24.

¹⁸⁶ Ibid. Fig. 17, 19–20.

¹⁸⁷ Ibid. Fig. 18.

¹⁸⁸ Ibid. Fig. 15.

¹⁸⁹ Ibid. P. 59.

(Рисунок А.2)¹⁹⁰. Это может свидетельствовать о боязни изображения именно «Сетова» животного, которое могло представлять непосредственную угрозу. Интересно, что в храме присутствует схематичное изображение антропоморфного божества с головой сокола, держащего копье¹⁹¹. Граффити помещено на ноге уже упомянутого изображения Тутмоса III и очевидно, было прочерчено уже позднее. Относительно интерпретации изображенного божества наиболее вероятными представляются две версии: это может быть изображение Хора, охотящегося с копьем или гарпуном на врага, которого может представлять Сет, либо изображение самого Сета с головой сокола, защищающего царя в солнечной барке от нападения змея Апопа¹⁹².

Вопрос точной датировки всех вышеперечисленных искажений довольно сложен, поскольку изобразительная программа отдельных помещений Дэйр эль-Бахри неоднократно менялась в связи с политико-идеологической борьбой во время XVIII династии¹⁹³. Однако такие целенаправленные действия должны были быть связаны с объявлением Сета в качестве *persona non grata*, что относится уже к III Переходному и Позднему периодам¹⁹⁴. В текстах Позднего периода написание имени Сета также искажается: «Сетово» животное (E21) протыкается кинжалом, фонетическое написание имени Сета выписывается с детерминативом, обозначающим врага (Z6). Идеограмма «Сетова» животного в папирусе BM 10252 выписывается с изображением стрелы, пронзающей его хвост. Это связано с тем, что изображения несут в себе определенную действенную роль, и в том случае, если это изображение врага, его необходимо тем или иным способом обезвредить: либо заменить на фонетическое написание, либо изуродовать или частично урезать. Так, в египетских памятниках часто встречаются изображения змей с отрезанными головами и это призвано отвлечь опасность¹⁹⁵.

Примечательно, что интерпретация образа бога Сета на позднем этапе древнеегипетской истории определяется, прежде всего, его отношением к

¹⁹⁰ Ibid. Fig. 16.

¹⁹¹ Ibid. Fig. 25.

¹⁹² Ibid. P. 60. О роли Сета в качестве противника змея Апопа см. IV главу данной работы.

¹⁹³ Ibid. P. 38.

¹⁹⁴ Ibid. P. 58 f.

¹⁹⁵ Koenig Y. Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne. Paris, 1994. P. 230–231.

осирическому циклу мифов и той роли, которую он в нем играет. Это объясняется тем значением, которое в позднее время приобрел осирический миф. С одной стороны, он имел большое значение для политической истории страны, несмотря на то, что Осирис никогда не был богом царской власти, а с другой стороны, он формировал систему представлений простого египтянина о смерти и загробном мире еще со времени Среднего царства¹⁹⁶. Эта значимость осирического мифа в системе египетского мировоззрения все более укреплялась, а к эпохе Позднего периода, как будет показано далее, миф об Осирисе получил такое широкое развитие, что во многом определял религиозное сознание египтян. В связи с этим, в письменных источниках Позднего периода Сет предстает не просто как враг Осириса и Хора, которого необходимо уничтожить или изгнать за пределы Египта, но и значительно демонизируется даже в рамках осирического мифа. Тексты, посвященные отражению Сета и его уничтожению, приобретают характер религиозной драмы, которая достигает своего расцвета в греко-римский период¹⁹⁷. Методы, которые должны были помочь в борьбе с Сетом, определялись ходом развития древнеегипетской религии в Позднее время. В этот период особенное значение в культовой практике приобретают магия и магические ритуалы, направленные против врагов. Они мыслились как реальный способ борьбы с Сетом и его последователями, поэтому достаточно большое количество письменных источников, где представлен Сет, носит магический характер.

1.3. Приемы уничтожения Сета в храмовых ритуалах

Ритуальные практики, направленные на уничтожение Сета и его последователей, известны еще с эпохи Древнего царства. Впервые такие ритуалы фиксируются в «Текстах пирамид», где включенность Сета в формировавшийся осирический цикл мифов предопределила негативизацию его образа. Посмертное воскресение царя, отождествляющегося в этом случае с Осирисом, предполагало необходимость проведения защитных действий, которые переносились и в ритуальную практику. Одной из главных форм уничтожения, которая будет

¹⁹⁶ Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 193.

¹⁹⁷ Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М., 1996. С. 209–228.

применяться к Сету в последующих ритуалах – это расчленение его тела: «Осирис-Мерира, принесен тебе убивший тебя (Сет), используй нож его; Осирис Пепи этот, принесен тебе убивший тебя, разрежь три раза» (Pyr. 1337c-d: *Wsir-Mry-R^c inw n.k zm3 kw ir nm.f Wsir Ppy pn inw n.k zm3 kw š^c m sp 3*).

В изречении 580 описывается принесение красного жертвенного быка, которого в данном контексте можно идентифицировать как Сета¹⁹⁸: «Отец, Осирис Пепи, поразил я для тебя (того), кто поразил тебя в качестве быка; зарезал я для тебя (того), кто резал тебя в качестве быка; убил я для тебя (того), кто убил тебя в качестве быка...; отрезал я голову его, отрезал я хвост его, отрезал я руку его, отрезал я ноги его... Ешь, ешь красного быка для плавания по озеру...» (Pyr. 1544 a-c, 1545 c-d, 1550 a: *it Wsir Ppy hwi n.k hwi tw m ih zm3.n(i) n.k zm3 tw m zm3 ng3 n n.k ng3 tw m ng3...š^c n tp.f š^c n sd.f š^c n ʿ.f š^c n rdwy.f...wnm wnm ih dšr n nhmt š...*). Это обряд жертвоприношения, в результате которого отдельные части тела быка в качестве еды преподносятся различным богам (Pyr. 1546-1549). Однако несомненно, что этот обряд имеет также и магическое значение, в результате которого уничтожается враг умершего, отождествляемого здесь с Осирисом. В пользу того, что этим врагом является Сет, может свидетельствовать также и красный цвет быка¹⁹⁹.

Другим приемом воздействия на Сета является принуждение его нести мертвого Осириса: «Поместили они для тебя Сета под тебя, приносится он в жертву под тобой» (Pyr.1628b: *dn.sn n.k Stš hr.k hnk.f hr.k*); «Захватил Хор Сета, поместил он его под тобой, (чтобы) нес он тебя; сотрясается он под тобой в сотрясении земли»: (Pyr.581a-b, 642a, 626c-627b, 637a, 651a-652b: *ndr.n Hrw Stš d.n.f.n.k sw hr.k wts.f tw nwr.f hr.k m nwr t3*).

В «Текстах пирамид» Сет упоминается также вместе со своими последователями, которые обозначаются как *(i)туw-ht* – «те, кто позади», *(i)туw-rd* – «те, кто под ногами», *hftuw* – «враги». Судя по употреблению этих и иных схожих по смыслу обозначений в «Текстах пирамид» и более поздних

¹⁹⁸ Griffiths J. Gw. The Symbolism of Red in Egyptian Religion // Ex Orbe Religionum. 1972. T. 24. S. 89.

¹⁹⁹ Meurer G. Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten (OBO 189). Friburg – Göttingen. 2002. S. 148.

религиозных источниках, «последователи» Сета – это мифологические существа, при помощи которых он и совершает свои действия и которые в определенных ситуациях содействуют ему в выступлениях против миропорядка. Против них могут применяться такие же меры, как и против Сета: «Бросил для тебя Хор врагов твоих под ноги твои, чтобы жил ты» (Pyr.637 a-b. См. также Pyr. 642 a-b, 650 a: ...*dn n.k Hrw hftwy.k hr rdiwy.k ʕnh.k...*); «Осирис Неферкара, возьми себе головы последователей (тех, кто позади) Сета...» (Pyr.84c: *Wsir Nfr-k3-rʕ m-n.k tpw m-ht Stš...*). Отрезание голов в «Текстах пирамид», безусловно, имеет ритуальный характер и, вероятно, очень древнее происхождение. Такое же действие может применяться и по отношению к змеям, угрожающим безопасности умершего (Pyr. 673c). Однако интересно, что уже в «Текстах пирамид» последователи Сета воспринимались как реальная угроза для умершего. Это может быть связано с уже оформившимися ко времени кодификации «Текстов пирамид» представлениями об угрозе, которую несут Сет и его последователи, и которая связана, вероятнее всего, с политическим противостоянием культов Хора и Сета. Упоминание Сета вместе с его последователями уже в «Текстах пирамид» неслучайно и может объясняться стремлением редакторов текстов совместить архаический миф о противостоянии Хора и Сета с мифологемой о выступлении мятежников против законной власти²⁰⁰. Однако даже при таком толковании представляется возможным трактовать борьбу Хора и Сета и последующее выступление последнего с группой сообщников как явления одного исторического контекста, т. е. политической борьбы раннединастического периода. С другой стороны, введение в «Тексты пирамид» упоминаний о последователях Сета было необходимо для обострения мифологического конфликта, который будет служить поводом для покушения на Осириса.

Согласно «Текстам пирамид», Хор совершает разные действия против тех, кто восстал против Осириса: «Ударил он для тебя тех, кто ударил тебя подобно быку, поверг он для тебя тех, кто повергал тебя подобно дикому быку, связал он для тебя тех, кто связывал тебя...» (Pyr.1977 a-c: *hwi.n.f n.k hwi tw mi ih zm3.n.f n.k*

²⁰⁰ Mathieu. Op. cit. P. 154.

zm3 tw m sm3 k3s.n.f n.k k3s tw...). Наказание в рамках жертвоприносительного ритуала применяется и против мятежников – *sbiw*, которые в более поздних источниках будут идентифицироваться как последователи Сета²⁰¹. Здесь же одинаковое наказание в рамках одного ритуала применяется и против мятежников, и против последователей Сета: «Осирис имярек, помести под себя тех, кто поднял мятеж против тебя...» (Pyр.81с: *Wsir N. mnw sbiw r.k...*); «Осирис имярек, помести под себя головы последователей Сета...» (Pyр. 84с: *Wsir N. mnw tpw (i)myw-ht Stš...*). Это единственное упоминание о мятежниках в «Текстах пирамид» и в контексте изречения вполне вероятно, что они также могут иметь отношение к свите Сета²⁰². Важная особенность, которую здесь необходимо отметить – в «Текстах пирамид» самому Сету прямой вред или увечья не наносятся. Это осуществляется либо символически, без указания напрямую имени Сета, либо через уничтожение его сторонников. Такое осторожное отношение к Сету характерно для эпохи Древнего царства, когда Сет мыслился богом чрезвычайно сильным и во многом парным Хору, а негативные аспекты его образа, связанные с осирическим мифом, еще не оформились в мотив, определяющий для его восприятия. Следующее изречение из «Текстов пирамид» подтверждает это: «Осирис Пепи, принесен тебе убивший тебя, не уйдет он от руки твоей. Осирис Мерира, принесен тебе убивший тебя, используй нож его. Осирис Пепи этот, принесен тебе убивший тебя, разрежь («его») три раза» (Pyр.1337b-d: *Wsir Ppy inn(i) n.k zm3 kw m pr.f m ʕ.k Wsir Mry-rʕ inw.n.k zm3 kw ir nm.f Wsir Ppy pn inw.n.k zm3 kw šʕ m sp 3*). Несомненна схожесть этого изречения с поздними магическими формулами, направленными против Сета.

В «Текстах саркофагов» продолжается тенденция, заданная «Текстами пирамид». Хор привлекает Сета к наказанию за то злодеяние, который тот совершил в отношении Осириса: «Связал Хор Двойник (?) Сутеха» (СТ.VII. 93m:

²⁰¹ Meurer. Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten. S. 111.

²⁰² Необходимо отметить, что *(i)myw-ht* не получают той отрицательной окраски, какую получили последователи Сета под другими обозначениями. Уже при XXII династии в праздничном зале Осоркона II Сет упоминается вместе с *(i)myw-ht*, которые выступают в качестве мясников. П. Монте полагает, что это «архаизированное» изречение и проводит параллели с изречением РТ 534 «Текстов пирамид»: Montet P. Dieux et pretres indésirables // RHR. 1952. Т. 141. Р. 129 ff. Г. Мойерпер считает, что имеет место быть заимствование терминологии «Текстов пирамид»: Meurer. Die Verfemung des Seth. S. 180.

snh Hrw k3 Swth). В ритуале жертвоприношения части тела Сета преподносятся Осирису: «Осирис имярек этот, принесено для тебя протягивание сердца Сета» (СТ.VII.58e, 61 i, k, w: *Wsir N. pn in n.k pđt ib Stš*).

Последователи Сета в «Текстах саркофагов» обозначаются как *zm3w*, *nbđw*, *imiw-ht*. При этом *zm3w*, не упоминавшиеся в «Текстах пирамид» как последователи Сета, становятся ими в «Текстах саркофагов» и в дальнейшем образуют постоянную свиту Сета²⁰³ (СТ.IV.56 e, 97 k, 106 f; VI.74 p, 125 d, 213 i, 266 e; VII.48 f, 100 t, 2301). Здесь они, по-видимому, идентифицируются именно со свитой Сета, поскольку свита других богов обозначаются как *šmsw*²⁰⁴. Против Сета и его последователей применяются следующие приемы уничтожения: «Отец мой, Осирис! Смотри, пришел я к тебе (Хор), ударил для тебя Сета, поверг для тебя тех, кто повергал тебя, ударил я тех, кто ударял тебя, опрокинул я тех, кто опрокидывал тебя» (СТ.IV.56 c-g: *it.i Wsir mk wi ii.i hr.k hwi.i n.k Stš zm(.i) n.k zm3w.f hwi.n.i hwiw tw kn.i knw tw*).

В «Текстах пирамид» и в «Текстах саркофагов» действия, направленные против Сета и его последователей, пока еще не являются строго оформленным ритуалом, предназначенным для их поражения, и необходимы настолько, насколько это служит безопасности умершего, отождествленного с Осирисом; кроме того, они являются непосредственной составляющей жертвенного ритуала. Но корни магической ритуальной практики, осуществляемой против врагов, впервые фиксируются именно в «Текстах пирамид» и впоследствии трансформируются в специальные ритуальные практики в более поздних текстах.

В эпоху Среднего царства ритуалы уничтожения врага находят также свое отражение в автобиографиях жрецов и вельмож, причем лексика, используемая в этих ритуалах, будет характерна и для позднеегипетских ритуальных практик. Так, в титулатуре жреца Нехери (*Nhri*) содержится следующая запись: «Великий жрец-*w^cbw* Тота в опрокидывании мятежников (в качестве) совершения ритуала»

²⁰³ Meurer. Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten. S. 108.

²⁰⁴ Ibid. S. 107.

(*w^cbw ʕ3 n Dḥwty m šhr sbiw irt n nt-^{c205}*). В автобиографической надписи Хапи-Джефаи (*H^cpy Df3i*) из Сиута времени XII династии речь идет о врагах, которые должны быть уничтожены, чтобы не препятствовать восхождению Осириса на трон: «Порезаны враги Осириса перед Хором на троне отца его» (*bḥn ḥftyw Wsir m-b3ḥ Hrw ḥr nst it.f²⁰⁶*). Сет здесь прямо не называется, но в контексте совершаемого действия можно допустить, что подразумевается именно он. Упоминания здесь мятежников и противников надо понимать, по-видимому, в двойном аспекте: они относятся к врагам Осириса, которые должны быть уничтожены посредством ритуального действия, и к противникам царской власти, угрожающих целостности Египта. С другой стороны, в контексте храмового ритуала под врагами и мятежниками могут иметься в виду и существа, которых приносит в жертву владелец гробницы²⁰⁷. Р. Антес полагает, что такие действия необходимы, прежде всего, в рамках жертвоприносительного ритуала²⁰⁸.

Теме внутренних мятежей, особенно актуальной в эпоху Среднего царства, отводится значительное место в «Поучении царю Мерикара» – важнейшем источнике, отражающем политическую ситуацию того времени²⁰⁹. Смысл пассажей «Поучения», направленных против мятежников, обнаруживает большое сходство с теми указаниями, которые будут приводиться в действие в храмовых ритуалах против Сета и его последователей: «...Расправься с ним, убей [его] детей, изгладь его имя, [уничтожь] его близких, изгони память о нем и его сторонников, любящих его. Злопыхатель – это раскол в городе, («ибо») он заводит две (враждующие) стороны среди молодежи. И даже если ты обнаружишь одного из горожан, [...чье дурное дело не направлено против тебя,] обвини его перед свитой и расправься с ним; он – тоже бунтовщик»²¹⁰ (...*dr sw zm3 msiw.[f] sin rn.f [ski] ḥnw.f dr šh3.f mrw.f mrrw sw sh[3w] pw n n^ct ḥnnw-ib iw.f šhpr.f mrwy m d3mw ir grt gm.k ny-sw n^ct ḥ3ḥ (?)*)[*sp.f sw3w ḥr.k srḥ sw m-b3ḥ šnty dr [sw] sbiw pw*

²⁰⁵ Newberry P. E. El Bersheh. Part II. London, 1892. Pl. XIX, fragm. 3, 16.

²⁰⁶ Griffith F. L. The Inscriptions of Siut and Rifeh. London, 1889. Pl. V, 246.

²⁰⁷ Faulkner R. O. The Stela of Rudjahau // JEA. 1951. Vol. 37. P. 37, 48.

²⁰⁸ Anthes R. Die Felsinschriften von Hatnub (UGAÄ 9). Leipzig, 1928. S. 83.

²⁰⁹ Подробный анализ текста и концепции «Поучения...» и его перевод на русский язык см. в исследовании: Демидчик А. Е. Безымянная пирамида: государственная доктрина древнеегипетской гераклеопольской монархии. СПб, 2005.

²¹⁰ Перевод А. Е. Демидчика: Демидчик. Ук. соч. С. 192–193.

*grw*²¹¹). Таким образом, мятежник повинен в сотворении беспорядка и расколе среди населения. Эти качества будут приписываться и Сету с его последователями.

В эпоху Нового царства ритуал уничтожения врагов связывается, прежде всего, с защитой царской власти, о чем свидетельствует автобиографическая надпись жреца Осириса Неб-уауи (*Nb-wꜥwy*) времени правления Хатшепсут: «Год 9: я управлял баркой *nešemet*, низвергнул я мятежников, которые против Величества ее» (*rnpt 9 iw hrp.n i m Nšmt šhr n sbiw hr hm.s*²¹²). Подавление мятежников осуществляется в ходе праздничной процессии Осириса в Абидосе, но надпись может иметь и политический характер, связанный с подавлением мятежей против царской власти. Другой пример происходит из святилища Красной капеллы Хатшепсут, где на северной стене зафиксирована следующая запись: «Выхождение вокруг зала храма. Исполнение сожжения [врага] посередине зала храма» (*pri(t) h3 wšht irit ꜥhm [hfti] hri-ib wšht*²¹³). Надпись указывает на необходимость сожжения врага в пределах храма, что свидетельствует о ритуальном характере данного действия. Необходимость ритуального уничтожения и повержения врагов и мятежников в период правления Хатшепсут может объясняться стремлением обеспечить целостность государства и безопасность границ Египта. Как показывает надпись Хатшепсут в Спеос-Артемидос, царица приписывает себе окончание борьбы с гиксосами²¹⁴, несмотря на то, что гиксосское владычество и время правления Хатшепсут отделяет друг от друга целое столетие. Тем не менее, историческая память об азиатском владычестве надолго укрепилась в сознании египтян. Кроме того, в период правления Хатшепсут, сталкивавшейся с серьезными трудностями в удержании египетской сферы влияния в Восточном Средиземноморье, защитные ритуалы могли стать более востребованными на официальном уровне, как «компенсация» реальных военно-политических неудач. Несомненно, что более поздние ритуалы

²¹¹ Quack J.F. Studien zur Lehre für Merikare (Göttinger Orientforschungen IV) Wiesbaden, 1992. S. 167: 23–27.

²¹² Hall H. R., Lambert E.J. Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae &c (British museum VI). London, 1922. Pl. 47, no. 371.

²¹³ Grimm A. Feind-Bilder und Bilderverbrennung. Ein Brandopfer zur rituellen Feindvernichtung in einer Festdarstellung der „Chapelle Rouge“ // VA. 1988. Vol. 4. S. 207ff.

²¹⁴ Sethe K. Urkunden der XVIII Dynastie. Heft.5. Leipzig, 1906–1909. S. 390.

по повержению Сета и его последователей будут также иметь этот политический оттенок, который становится актуален в эпоху Нового царства.

В южном зале жертвоприношений храма Дейр эль-Бахри, в рамках жертвенного ритуала, Сету под его эпитетом *Nbd* («Злой») (Wb. II. 247:7) – препятствуют в нахождении дороги к Осирису: «... [не] найдет Злой, сын Нут дорогу к нему, (из-за того, что) сделал против отца твоего в слабости, (из-за того, что) сделал он против тебя, Око Хора» (...[imi] *gm Nbd z3 Nwt w3t r.f iri r it.k m-hnw gmw iw.f r.t irt Hrw*²¹⁵). Упоминание в данном контексте «Ока Хора», т. е. жертвы, еще раз подтверждает тесную связь храмовых практик, направленных на отражение врага, и жертвенного ритуала.

В заупокойном храме Рамсеса II Рамессеуме в ритуальных текстах, связанных с проведением праздника Мина²¹⁶, содержится следующий пассаж: «Произнесение слов: выходит пламя против Сета с последователями его. Принесен правогласный для Мина. Правогласен он воистину. Пали мятежники. Произнести 4 раза» (*dd mdw prt sdt r Stš hn̄ zm3w.f st3 m̄3-hrw n Mnw m̄3-hrw.f m̄3 shr sbiw.f mdwi sp 4*²¹⁷). Запись сопровождается изображением фигуры царя и четырех жрецов, один из которых выпускает четырех птиц²¹⁸. Появление такого магического заклинания в эпоху Нового царства очень важно, поскольку указывает на преемственность между ритуальными практиками Древнего царства и магическими практиками более поздних текстов. В частности, выражение *prt sdt* – «выходит пламя» известно еще по «Текстам пирамид», где оно было направлено против змей²¹⁹. Это свидетельствует об универсальности и значимости во все эпохи магической практики, связанной с повержением врага в огонь. Как будет показано ниже, в ритуале «Книги победы над Сетом» сожжению врага также

²¹⁵ Naville E. The temple of Deir el Bahari IV (EEF 19). London, 1901. Pl. 110.

²¹⁶ В эпоху Нового царства праздник Мина приходился на первое новолуние сезона жатвы и назывался «Выход Мина» (*prt Mnw*) или «Прекрасный праздник *htyw*» (*hb nfr htyw*): Medinet Habu. The Calendar, the «Slaughterhouse», and Minor Records of Ramses III. Vol. III (OIP 23). Chicago, 1934. Pl. 167, 66. Наиболее полно его программа отражена в рельефах двух фиванских храмов – Рамессеума и Мединет Абу: Medinet Habu. Festival Scenes of Ramses III. Vol. IV (OIP 51). Chicago, 1940. Pl. 213, 215 A, 196 ff, а также помещенных над ними надписях.

²¹⁷ Nelson H. H. Festival Scenes of Ramses III: Medinet Habu. Vol. IV (OIP 51). Chicago, 1940. Taf. 213.

²¹⁸ Обряд выпускания четырех птиц впервые зафиксирован в рамессидское время и является частью праздника лестницы (*htiw*), который проводился в честь поднятия Мина.

²¹⁹ Ogden J. R. Studies in Ancient Egyptian Magical Thought IV. An Analysis of the „Technical Language“ in the Anti-Snake Spells of the Pyramid Texts // DE. 1989. N.13. P. 59–67.

отводится большая роль. Также этот ритуал дважды засвидетельствован во время правления Рамсеса III: в храме Мединет-Абу и в его карнакском храме в рамках праздника Мина²²⁰. Таким образом, можно констатировать, что ритуал повержения Сета в рамках культовой практики существовал уже в Новом царстве. В дальнейшем, в Позднее время и в греко-римский период проведение таких обрядов против Сета получит широкий характер.

²²⁰ Ibid. S. 11, Taf. 34–35.

Глава 2. ОБРАЗ СЕТА В «КНИГЕ ПОБЕДЫ НАД СЕТОМ» И В КНИГЕ ОТРАЖЕНИЯ ЗЛА»

2.1. Общая характеристика «Книги победы над Сетом»

После эпохи Нового царства ритуальные практики, в основе которых лежат религиозно-мифологические сюжеты, получают новое, более широкое распространение, что вызвано изменением политической ситуации в стране. В основе этих ритуалов лежит подробно разработанная мифологическая концепция, связанная с мифом об Осирисе. Целью этих ритуалов является нанесение ущерба Сету и предотвращение его действий, что определяется не просто его качеством антагониста Осириса, но и процессом негативизации его образа, начавшейся во время III Переходного периода. Пик этой негативизации приходится на Поздний период, когда ритуалы, направленные против персонифицированных в Сете врагов получают особенно широкое распространение.

Самым известным текстом Позднего периода, посвященном борьбе с Сетом и его изгнанию, является т. н. «Книга победы над Сетом», которая состоит из двух папирусов, содержащих запись ритуала отражения врага. Помимо перечисления ритуальных действий, текст содержит мифологические топосы, связанные с осирическим мифом и спором Хора и Сета. З. Шотт, основываясь на выделении в тексте содержательных блоков, его рубрикации, подчеркнутой системой рефренов и отражении в нем последовательности ритуальных действий, условно разделил «Книгу победы над Сетом» на главы по сюжетам:

- А. Заглавие
- В. Инструкции по проведению ритуала
- С. Выдвижение Сетом притязаний на наследство Осириса
- Д. Победа Хора и изгнание Сета
- Е. Возвращение Сета в Египет
- Ф. Защитные заклинания против Сета
- Г. Инструкции по проведению ритуала

Деление Шотта основывается на ритмике текста и наличии в тексте красных строк, которые выделяют в тексте рефренные фразы, фиксирующие само ритуальное действие. Тем не менее, такое деление кажется вполне обоснованным, поскольку отражает смысловую составляющую текста. Сам ритуал можно разделить на две большие части: первая часть включает проведение вводных магических техник, необходимых для начала ритуала, и мифологический сюжет, дающий подробное описание этапов преследования Сета и борьбы с ним. Вторая часть начинается повторным проведением магических техник и содержит магическое действие, направленное на защиту Осириса. Каждая новая стадия ритуала вводится рефренным выражением, выделенным красным цветом: *h3.k sbiw pf* (или *pwu*) *hzy (kd)* – «Прочь! Мятежник этот, подлый (образом)». Помимо этого выражения в тексте присутствуют другие рефрены, выделяемые красным цветом и имеющие магическое воздействие: *r Stš hzw z3 [...] hn^c zmiw.f* – «против Сета подлого, сына [...] с последователями его»; *r shr sbiw* – «для повержения мятежников».

В заглавии красной строкой выделено выражение *nt^c n shr Stš hn^c zmiw.f* – «Ритуал для повержения Сета с последователями его», что является названием проводимого действия. Семантика слова *nt^c* достаточно широка. В «Словаре египетского языка» *nt^c* переводится как «Herkommen» – «обычай», «традиция», «Brauch» – «обычай», «Bestimmung» – «постановление», «предписание» (Wb.I.156:14; II.197). Ж.-М. Круштен выделяет следующие значения этого слова: «обычай», «применение», «навык», «регламентация», «договор», «порядок старшинства» (в суде), «религиозная церемония», «обряд», «ритуальная церемония», «фаза» (луны)²²¹. Кроме того, слово *nt^c* несет в себе значение официально принятого документа или постановления, исполнение которых является обязательным предписанием. Это важно с точки зрения понимания значимости исполняемого ритуала. Так же, как и другая категория ритуала – *ir-ht* – ритуал *nt^c* используется в религиозных обрядах и в ритуальной практике²²². Он

²²¹ Kruchten J.-M. Le grand texte oraculaire de Djehoutymose (Monographies Reine Elisabeth 5). Brussels, 1986. P. 143–144.

²²² Routledge C. D. Ancient Egyptian ritual practice: *jr-ht* and *nt^c*. Toronto, 2001. P. 312.

посвящается богам, выполняется в храмах жрецами, которые действуют согласно определенным инструкциям и предписаниям. В отношении рассматриваемого ритуала важно отметить, что в культовой практике *nt-ꜥ* может применяться как т. н. «агрессивный ритуал» (термин К. Рутледж), что связано с его функцией ритуала, направленного против врагов и мятежников²²³. Уже в период Среднего царства *nt-ꜥ* используется как предписание для повержения врагов: «Великий жрец-уаб Тота в повержении мятежников в исполнении предписания (ритуала)» (*wꜥb ꜥ3 n Dḥwty m shrt sbiw [hrw]? irt nt-ꜥ*²²⁴). При этом в переводе термина *nt-ꜥ* в данном случае встречаются разночтения: Р. Антес переводит здесь *nt-ꜥ* как «предписание»²²⁵, К. Рутледж – как «ритуал»²²⁶. В погребальном папирусе Louvre 3176 *nt-ꜥ* также обозначает действие, направленное против Сета и его последователей: *nt-ꜥ n shrt Stš ḥnꜥ zmꜣyw.f nt-ꜥ n shrt Nbd* – «Ритуал для повержения Сета с последователями его, ритуал для повержения Злого»²²⁷. Этот ритуал также необходим как защита Осириса. В папирусе птолемеевского времени *nt-ꜥ* рассматривается как ежедневное предписание для возрождения Осириса: *nt-ꜥ n sꜣḥ Wsir m ḥrt-nṯr* – «Ритуал для просветления Осириса в некрополе»²²⁸. В ходе ритуала бальзамирования *nt-ꜥ* также является предписанием, благодаря которому возрождается *ба* Осириса²²⁹.

Таким образом, вариативность значений термина *nt-ꜥ* и многообразие текстов, в которых этот термин используется, позволяют говорить о том, что в зависимости от контекста египтяне вкладывали разное значение в этот термин, но он всегда включал в себя аспект действия или предписания, которое необходимо совершить.

Что касается локализации проведения ритуала, то встает вопрос, насколько формально употребленное в заголовке текста выражение *gsw-prw nbt* – «во всех храмах». Вероятнее всего, оно относится к ритуалу *nt-ꜥ*, который являлся вполне

²²³ Ibid. P. 320.

²²⁴ Griffith F. L. El Bersheh. Part. II. London, 1893. Pl. XIX, fragm. 3, 16.

²²⁵ Anthes. Die Felsinschriften von Hatnub. S. 83.

²²⁶ Routledge. Op. cit. P. 6 ff.

²²⁷ Barguet P. Le papyrus n. 3176 (S) du musée du Louvre (BdE 37). Cairo, 1967. P. 17, 19.

²²⁸ Goyon J.-C. Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112) // BIFAO. 1967. T. 65. P. 94, 141.

²²⁹ Ibid. P. 143.

универсальным по своей сути, что отражает заголовок папируса, и мог исполняться в различных храмах²³⁰. В этом случае необходимо учесть, что мы располагаем лишь малой долей ритуальных текстов, которые, видимо, были составлены. Так, например, ритуал повержения Апопа, описанный в папирусе Бремнер-Ринд, совершается в храме Амона-Ра, в Карнаке²³¹. В случае с ритуалом «Книги победы над Сетом» говорить следует, скорее об Абидосе – культовом центре Осириса, поскольку в заголовке ритуала Осирис упоминается как владыка Абидоса. Тем не менее, необходимо учесть, что такое упоминание может быть условностью, связанной с важностью Абидоса как культового центра Осириса.

Включение в ежедневный ритуал местных храмов магических практик «Книги победы над Сетом» могло быть инспирировано царской властью XXX династии, а ритуалы повержения чужеземного врага могли стать особенно актуальны при основателе XXX династии – Нектанебе I и получить широкое распространение при последнем царе XXX династии – Нектанебе II²³². Как известно, одним из основных качеств царя является способность совершать ритуал и, тем самым, направлять действия богов, благодаря чему весь земной мир пребывает в благополучии²³³. И. А. Ладынин обращает внимание на «Хорово» имя Нектанеба I *tm³-ꜥ* – «мощный дланью»²³⁴, которое может обозначать, в частности, способность царя совершать ритуал (Wb.V.527:6-17) и с эпохи Древнего царства употребляется по отношению к Хору, в качестве которого царь сокрушает азиатских врагов Египта²³⁵. В царствование Нектанеба I такое же употребление этого эпитета засвидетельствовано и в текстах наоса из Сафт эль-Хенне в контексте победы Хора над змеем Апопом и поражения надвигающихся с

²³⁰ Fiedler. Op. cit. S. 24 f.

²³¹ Faulkner. The Bremner-Rhind papyrus IV // JEA. 1938. Vol. 24. P. 42, 2.

²³² Васильева, Ладынин. Ук. соч. С. 21–22.

²³³ Демидчик. Ук. соч. С. 18–19; Ладынин И. А. "Царь на пути бога": О принципах оценки деятельности царя в египетской идеологии IV–III вв. до н. э. // Петербургские египтологические чтения 2009–2010 (Труды Государственного Эрмитажа LV) / А.О. Большаков (ред.). СПб, 2011. С.139.

²³⁴ von Beckerath J. Handbuch der ägyptischen Königsnamen (Münchener ägyptologische Studien 49). Mainz, 1999. S. 226–227; Blöbaum A. I. "Denn ich bin ein König, der Maat liebt": Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten (Aegyptiaca Monasteriensia 4). Aachen, 2006. S. 83.

²³⁵ Демидчик. Ук. соч. С. 17 (со ссылками на публикации).

востока врагов²³⁶. Сюжет вторжения в Египет в мифологическое царствование Шу чужеземных врагов, считающихся детьми Апопа и ведущих образ жизни пустынных бродяг, зафиксирован в тексте наоса из эль-Ариша, также датирующегося временем Нектанеба I²³⁷. Такое прямое и подчеркнутое отождествление царя с Хором в его ипостаси разителя врагов и совершителя ритуала может быть сопряжено и с тем, что победа Хора по смыслу «Книги победы над Сетом» тождественна победе царя над внешними врагами.

По-видимому, политическая обстановка периода правления XXX династии не способствовала уверенности в том, что цари обладали достаточной властью для прямого отражения врага. В т. н. «Романе об Александре» – грекоязычном тексте, сложившемся в III–IV вв. н. э., представлен образ Нектанеба II как царя-волшебника, использовавшего магическую практику для отражения врагов. Согласно «Роману об Александре» свое магическое искусство Нектанеб II применял при отражении врагов извне. При этом в качестве основного приема использовалось уничтожение восковых фигур вражеских кораблей, посредством которого, согласно приемам имитативной магии, уничтожались и реальные вражеские судна²³⁸. Как заключают О. А. Васильева и И. А. Ладынин, образ «Нектанеба-волшебника» мог возникнуть на основе реального распространения в IV в. до н. э. специальных магических текстов, направленных на отражение внешнего врага²³⁹.

Связь Нектанеба II с магией и ритуальными действиями может оказаться не случайной, если принять во внимание некоторые особенности его правления, связанные со стремлением Нектанеба II подтвердить свой сакральный статус правителя, обладающего природой бога Хора. Это могло подчеркиваться в скульптурных композициях, изображающих бога Хора в облики сокола и перед ним примерно в одну треть его высоты между его лапами царя Нектанеба II (т. н.

²³⁶ Roeder G. Naos. Catalogue général du Musée du Caire 70001–70050. Leipzig, 1914. S. 58–99, pl. 17–32, 33b; Schumacher I. W. Der Gott Sopdu, der Herr der Fremdländer (OBO 79). Freiburg – Göttingen, 1988. S. 163, 167–168.

²³⁷ Васильева, Ладынин. Ук. соч. С. 16.

²³⁸ Подробнее об этом сюжете см.: Васильева, Ладынин. Ук. соч. С. 7.

²³⁹ Там же.

статуи «соколов-Нектанебов»)²⁴⁰. Как отмечает И. А. Ладынин в своей статье, посвященной этим скульптурным композициям, их появление может свидетельствовать о подрыве представления о сакральности царя, которая была присуща имманентно его личности²⁴¹. В связи с этим могла возникнуть необходимость в специальном подтверждении присутствия в царе бога Хора²⁴²: хотя сам принцип изображения царя перед божеством хорошо известен в древнеегипетском искусстве и не обязательно выражает их тождество, однако надписи, помещенные на постаментах «соколов-Нектанебов», позволяют предположить, что эти скульптуры подчеркивали непрерывное и не нарушаемое ничем (в частности, не зависящее от воли бога) воплощение Хора в царе²⁴³. Ладынин сопоставляет такое назначение статуй «соколов-Нектанебов» с некоторыми оценками Нектанеба II в «Демотической хронике» – записанном уже в начале эллинизма сборнике псевдопророчеств о царях IV в. до н. э., очень критически оценивающим их деятельность с точки зрения соблюдения ими «закона» (*hpr*), представление о котором в это время стало тождественно понятию *maat*²⁴⁴. Такая оценка, вероятнее всего, восходила к позиции египетского жречества, недовольного действиями конкретных царей, не обладавших, как стремились показать авторы «Хроники», нравственным совершенством и сакральностью²⁴⁵.

Наблюдения над «соколами-Нектанебами» в совокупности с данными «Романа об Александре», где образ Нектанеба II связывается с магией, можно заключить, что Нектанебу II требовалось подкрепление своей власти и способности отражать врага при помощи магии, поскольку сам царь уже не обладал мощью, достаточной для того, чтобы наступление врага на территорию Египта было остановлено. Отличие подобных приемов от стандартного храмового ритуала состояло в том, что при их помощи силы богов приводились в действие

²⁴⁰ Ладынин И. А. «Соколы-Нектанебы»: скульптурные изображения Нектанеба II перед богом Хором и их концепция // ВДИ. 2009. № 4. С. 3–26.

²⁴¹ Там же. С. 23.

²⁴² Там же.

²⁴³ Суммирование данных по этим памятникам см.: Ладынин. «Соколы-Нектанебы». С. 3–5.

²⁴⁴ Там же. С. 23.

²⁴⁵ Там же. С. 27.

без какого-либо обращения к ним, автоматически, независимо от их воли («Роман об Александре» вообще приписывает царю Нектанебу обращение к каким-то иным, отличным от богов, сверхъестественным силам). По сути дела, как «соколы-Нектанебы», так и «Книга победы над Сетом» предполагали введение такого рода манипулятивных по отношению к богам практик в обиход египетских храмов (судя по всему, достаточно широко); похоже, что использование таких практик составляет характерную черту времени XXX династии. Обращение к ним должно было быть связано с определенным ослаблением царской власти и ее сакральной составляющей к IV в. до н. э. и с необходимостью скомпенсировать это, в особенности в обстоятельствах, когда постоянно чувствовалась угроза иностранного вторжения и было желательно, чтобы содействие Египту сил богов было обеспечено наверняка. В то же время именно манипулятивность таких практик по отношению к богам и могла вызвать то осуждение, которому «волшебник-Нектанеб» подвергается в «Романе об Александре»²⁴⁶.

Важная деталь, вынесенная в заголовок ритуала – это повержение не только Сета, но и его последователей – *zmiw* (*zm3yt*). В египетской магической практике они всегда ассоциировались со злым началом, их функции были строго негативными (см. выше § 1.3.). Первое употребление в этом смысле термина *zm3yt* в текстах относится ко времени Среднего царства. В драматическом папирусе из Рамессеума они упоминаются в ритуале повержения, направленном против змей: «Книга для освобождения дома от яда змей, мужских и женских. Прочь, [...] последователи всякого зла, сына Нут» (*md3t nt wh^c pr m mtwt hf^w nb nbt h3.tn [...] zm3yt nt dw z3 Nwt*²⁴⁷). Уже здесь они связываются именно с Сетом, поскольку *z3 Nwt* («сын Нут») является эпитетом Сета. И, как уже говорилось выше, в «Текстах саркофагов» Сет также упоминается вместе с *zm3yt*. В книге «Амдуат» одна из богинь первого часа обозначается как *hsft-zm3yt Sts*²⁴⁸ – «(которая) повергает последователей Сета». В «Книге ночи» богиня седьмого часа ночи также

²⁴⁶ Васильева, Ладынин. Ук. соч. С. 23.

²⁴⁷ Gardiner A. H. The Ramesseum Papyri. Oxford, 1955. Pl. XLI, 13.

²⁴⁸ Hornung E. Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Teil I, II (ÄA 7). Wiesbaden, 1963. S. 8: 37.

выполняет эту функцию: *ḥwit-zm3yt-Stš*²⁴⁹ – «которая бьет последователей Сета». Связь Сета именно с *zm3yt* окажется наиболее устойчивой в сюжетах, связанных с повержением Сета.

Сюжет отражения нападения Сета и его последователей послужил основой для проведения ряда магических практик, необходимых для обеспечения победы царя над чужеземцами. Важным аспектом анализа «Книги победы над Сетом» является рассмотрение магических техник, используемых в ритуале, наряду с проведением параллелей из других источников.

2.2. Магические приемы, применяемые против Сета

2.2.1. Магические формулы

В древнеегипетской магической практике, направленной против врага или применяющейся в качестве защитного ритуала, наблюдается определенное однообразие, обеспечиваемое последовательностью ритуальных действий и повторяемостью формул и заклинаний. Главной составляющей ритуала «Книги победы над Сетом» является использование восковой фигурки Сета красного цвета: «Будет принесена фигурка Сета из воска красного, на груди которой напечатано имя его» (Urk.VI.5.6-7: *in.ḥr.tw twt n Stš m mnḥ dšrt mtnw rn.f ḥr šnbt.f*). Использование такой фигурки встречается и в папирусе MMA 35.9.21 в рамках ритуала «Книги защиты барки-нешемет»: «Произнесение слов над фигуркой Сета, сделанной из красного воска, и, помещенной в огонь перед богом этим» (*dd mdw ḥr twt n Stš iry m mnḥw dšrt rdi r ḥt m-b3ḥ ntr pn*²⁵⁰). В «ритуале четырех шаров», зафиксированном в этом же папирусе, косвенным указанием на использование восковой фигурки могут служить манипуляции, проводимые с телом Сета, которые согласно этой категории магических ритуалов должны производиться посредством уничтожения фигурки врага: «Прочь, Сет! Глаза твои ослеплены, не увидишь ты! Уши твои слабы, не услышишь ты! Ноги твои выкручены, не пойдешь ты! Руки твои связаны, не схватишь ты! (Ibid. 29.4-5: *ḥ3.k Stš irty.k šp nn m33.k ḥnḥwy.k i3d nn sdm.k rdwy.k ḥn nn šm.k ḥwy.k knbw nn ḥfḥw.k*).

²⁴⁹ Ibid. S. 15.

²⁵⁰ Goyon J.-C. Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaês. N.-Y., 1999. Pl. XXXIV, 69.

Кроме того, о Сете говорится как о красноволосом, что также может указывать на красный цвет восковой фигурки: «Прочь, Сет! Высокий относительно красноты локонов волос, красный кожей головы.» (Ibid. 29.9-10: *ḥ3.k Stš k3 ḥr dšrt fʿyw mrš inm*).

Применение восковой фигурки в качестве объекта ритуальной практики является частым и действенным приемом уничтожения врага, известным по разным источникам. Наиболее раннее использование восковой фигурки в магических целях зафиксировано в «Текстах саркофагов» в 37-м изречении, описывающем конфликт Хора и Сета. В конце изречения приведена следующая формула: «Произнесение слов над фигуркой врага, сделанной из воска, (на которой) написано имя врага этого...» (СТ.I.37: *dd mdw ḥr twt n ḥft ir(y) m mnḥw sš rn n ḥft pf*). Имя врага не указывается, но по смыслу изречения становится понятно, что им должен быть Сет, который выступает здесь со своими последователями против умершего, воплощающего Осириса. Как отмечает М. Равен, именно этот пассаж «Текстов саркофагов» вводит специфику использования восковых фигур в египетской магической практике²⁵¹. Это речение примечательно еще тем, что формулировка этого акта магического действия, впервые зафиксированная в эпоху Среднего царства, не претерпела изменений вплоть до греко-римского периода. Позднее, в эпоху Нового царства восковые фигуры врагов, олицетворяющих нарушителей космического порядка, также использовались в ритуале поражения врага. В папирусе Бремнер-Ринд, в «Книге повержения Апопа» описывается идентичный магический прием: «Произнесение речи этой над Апопом, написанной на новом листке папируса зелеными чернилами вместе с деланием Апопа из воска, (на котором) оттиснуто имя его зелеными чернилами, помести в огонь» (pBR. 23. 6-7: *dd.tw rʿ pn ḥr ʿ3pp sš ḥr šw n m3wi m ryt w3dt ḥnʿ irt ʿ3pp m mnḥ mtn.tw rn.f m ryt w3dt rdt r ḥt*)).

Наибольшего расцвета эта практика достигла в Поздний период и в греко-римское время. В папирусе BM 10081 схожий ритуал применяется против мятежников, которые являются последователями Сета: «Произнесение слов над

²⁵¹ Raven M. Wax in Egyptian Magic and Symbolism // OMRO. 1983. N. 64. P.9.

фигурами мятежников, [сделанных из] воска и глины (или) лист папируса, на котором имя его [написано]» (pBM 10081.col.36.10 sqq: *dd mdw hr twt n sbiw [iriw m] mnḥ sin r^c-pw šw [sšy] rn.f hr.f*). Также и в папирусе Солт 825 описываются манипуляции, которые необходимо проводить над восковыми фигурами врага с целью уничтожения их имени (pSalt 825.V. 3-4).

Таким образом, наиболее важным для действенности магического ритуала является наличие восковой фигуры. Воск был наиболее употребительным материалом при создании объектов симпатической магии. Использование восковой модели в актах деструктивной магии или при ритуалах проклятий является важнейшей составляющей магического ритуала, который, в противном случае, окажется недейственным. В качестве примера можно привести также знаменитый эпизод из второй новеллы сказок папируса Весткар, где маг Убаинер наказывает свою неверную жену и ее любовника с помощью изготовленного им воскового крокодила, превратившегося в настоящего в том озере, где купаются любовники²⁵².

Другой важной особенностью применения восковых фигур в ритуалах деструктивной магии является их окрашивание в красный цвет. В позднее время красный цвет все чаще ассоциировался с Сетом, о чем свидетельствуют и вышеприведенные цитаты²⁵³. Г. Кеес предлагает рассматривать такую связь в контексте понимания Сета как владыки красной земли или пустыни – *dšrt*, в противовес черной земле или Египту – *kmt*²⁵⁴. В магическом папирусе Честер-Бити VII (=pBM EA 10687)²⁵⁵ времени Нового царства, направленном против скорпионов, о Хоре говорится как о черном (*kmt*), а о Сете как о красном (*dšrt*) (pBM EA 10687 *recto*. 8.4). Г. Уэйнрайт полагает, что красный цвет, олицетворяющий зло, присущ, прежде всего, Сету²⁵⁶. Красный цвет, символизирующий кровь, которую проливает Сет в ходе своих злодеяний, несомненно, имеет и негативные коннотации, но следует отметить, что, начиная с

²⁵² Eyre C. J. Yet Again the Wax Crocodile: P. Westcar 3, 12ff // JEA. 1992. Vol. 78. P. 280 f.

²⁵³ Griffiths. The Symbolism of Red. P.83.

²⁵⁴ Kees H. Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten (NAWG 11). Göttingen, 1943. S. 435 ff.

²⁵⁵ Gardiner. Hieratic Papyri in the British Museum.

²⁵⁶ Wainwright G. A. The Sky-religion in Egypt. Cambridge, 1938. P. 31.

древнейших времен, он использовался в магических обрядах, таких как разбивание красных горшков. В рассматриваемой здесь магической практике красный цвет может указывать и на враждебную природу Сета, но также может являться необходимой составляющей ритуала для достижения действенности магического приема. Кроме того, на фигурке надписывается эпитет Сета – *Stš hzy* («Сет подлый»), – который является одним из наиболее употребительных эпитетов Сета в религиозно-магической литературе позднего и греко-римского времени. Помимо использования модели из воска, имя Сета также фиксируется на листе папируса. В качестве материала, альтернативного воску и служащего для изготовления изображения Сета, используются два вида древесины: *šndt* – акация и *hm* – дерево или растение, которое довольно сложно идентифицировать. З. Шотт интерпретирует это слово как вариацию *hmʒw* – растительного материала, который использовался в медицинских целях²⁵⁷. Что касается акации, то это дерево связывалось египтянами с божественной силой и наделялось специфическими качествами, что объясняет его использование в ритуале²⁵⁸. Вместе с восковой или деревянной фигурой использовался листок папируса, на котором зелеными чернилами надписывалось имя Сета: «... вместе с написанием его (имени) на листах папируса новыми зелеными чернилами или на дереве акации и дереве-*hm*» (Urk.VI.5.9-11: *hnʿ sšw.f hr šw n mʒw m ryt wʒd r-pw ht n šndt hm*). Такая же ритуальная схема применяется и в «Книге повержения Апопа», где говорится об использовании в ритуале восковой фигуры Апопа и листка папируса, на котором зелеными чернилами надписано его имя (pBM 10188.col.23.7). Использование дополнительного листка папируса могло иметь такое же предназначение, как и фигура из воска или дерева и, по-видимому, являлось столь же важным для ритуала, как и фигуры врага, поскольку обеспечивало уничтожение имени противника.

После вышеописанных манипуляций завершающим этапом подготовительной стадии ритуала было связывание фигуры Сета в образе

²⁵⁷ Urk. VI. S. 4, 11.

²⁵⁸ Molenke Ch. F. Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume und deren Verwerthung. Leipzig, 1886. S. 14.

красного быка: «Связывание веревкой красного быка...» (Urk.VI.5.12: *snḥ m rwd n ih dšrt*). Техника связывания (*k3s*) фигурки врага практикуется также в «Книге повержения Апопа». Выше уже говорилось о представлениях о Сете как о быке. Очевидно, что использование быка в этом ритуале связано с традиционным жертвенным ритуалом, совмещающим в себе заклание жертвенного животного и обряд уничтожения врага. Как будет показано далее, многие приемы этого ритуала были позаимствованы из жертвенной практики.

2.2.2. Приемы имитативной магии

После ряда подготовительных действий начинается применение различных магических техник, направленных на повержение Сета. Арсенал этих техник очень широк: связывание (*snḥ*), оплевывание (*psg3*), попиране ногой (*tg3*), протыкание (*ḥwī, šꜥt*) копьем и ножом, помещение в огонь с оплевыванием.

После того, как враг связывается веревками, он подвергается оплевыванию: «Плюнь на него четыре раза, произноси слова над ним» (Urk. VI. 5.13: *psg3.s ḥr.f sp 4 dd-mdw ḥr.f*). Слюна играет важную роль в магических и медицинских практиках древних египтян и воспринимается как магическая субстанция и важный элемент культовой практики²⁵⁹. Сила слюны может проявляться в продуктивном, целебном и деструктивном аспектах, причем ее свойства могут быть положительными или отрицательными в зависимости от того, кому она принадлежит. Так, слюна является божественной субстанцией, с помощью которой бог-демиург Атум сотворил пару богов – Шу и Тефнут (Руг. 1652), а Око Хора использует слюну как средство восстановления космического порядка (Руг. 142a). В то же время богиня Нут буквально выплевывает (*nšnš*) Сета во время беременности им (Руг. 1652). Сам Сет может применять слюну как оружие в борьбе с Осирисом (Руг. 1628). Применительно к описываемой магической практике слюна может играть роль божественного оружия, наделенного особыми свойствами, и призванного защитить умершего, а также нейтрализовать зло. Очищающие и целебные свойства слюны подробно описаны

²⁵⁹ Ritner. R. K. *Mechanics of Ancient Egyptian Magic* (SAOC 54). Chicago, 1993. P. 74 ff.

в «Текстах пирамид»: «Плевок, (который) выходит из рта Хора, слюна, (которая) выходит из рта Сета; очищается Хор в нем, отступает зло, направленное против него, на землю (после того как) сделал (это) Сет против него; очищается Сет в ней (слюне), отступает зло, направленное против него, на землю (после того как) сделал Хор (это) против него; очищается Пепи этот в нем, отступает зло от него на землю» (Pyr. 850-851a: *išš pr m rn Ḥrw isd pr m r Stš w^cb Ḥrw im f sfh dwt irt.f ir t3 im f ir.n Stš ir.f w^cb Stš im f sfh dwt irt.f ir t3 im f ir.n Ḥrw im f w^cb Ppy pn im f sfh dwt irt.f ir t3*). Здесь слюна нейтрализует те взаимные увечья, которые нанесли друг другу Хор и Сет в ходе борьбы друг с другом.

Следующей частью магического ритуала является попираание левой ногой фигуры врага: «Наступи на него ногой левой, произноси слова над ним» (Urk.VI.5.14: *tg3s ḥr.f m rd i3bt dd-mdw ḥr.f*). Эта практика связана с символикой триумфа над врагом, и в более широком понимании входит в контекст других действий, производимых в отношении врага: помещение фигуры связанного врага под трон, а также изображение врага на подметках сандалий²⁶⁰. Использование этого приема в ритуальных действиях является очень частым. В папирусе BM 10081 в ритуале уничтожения врагов Сет и его последователи попираются Осирисом: «Будут враги мои под сандалиями моими, это Сет с последователями своими...» (pBM 10081.col.33.4: *wnn ḥftyw ḥr tbtj Stš pw ḥn^c zm3y.f*). Но в «Книге победы над Сетом» враг попирается именно левой ногой, что может быть связано с восприятием египтянами левой стороны как негативной или злой²⁶¹.

Основным действием, направленным против врага, является его закалывание ножом и копьем: «Ударь его (Сета) при помощи копья, произноси слова над этим; режь его ножом, произноси слова над ним» (Urk.VI.5.15-16: *ḥwi.f m^cb3 dd f š^ct. f m ds dd ḥr.f*). Протыкание ножом, закалывание и разрубание являлись самыми действенными магическими приемами, которые обеспечивали гарантированное уничтожение врага²⁶². Разрубание Сета и его последователей ножом практиковалось уже в «Текстах пирамид», о чем говорилось выше, но по

²⁶⁰ Подробное описание этих практик см.: Ritner. Op. cit. P. 199 ff.

²⁶¹ Grieshammer R. Rechts und Links (Symbolik) // LÄ. 1984. Bd. V. Col. 192.

²⁶² Подробнее см.: Ritner. Op. cit. P. 163 ff.

своему характеру это еще не было четко оформленным ритуалом, а просто входило в действия, направленные на защиту усопшего царя, отождествленного с Осирисом.

Завершающим этапом ритуала было помещение оплеванной фигурки в огонь: «Брось его в огонь, произноси слова над ним» (Urk.VI.5.18: *rdi sw r ht dd hr.f*). Воздействие огня в магической практике ассоциировалось с силой богов: с «пламенем Сахмет» (Urk.VI.49.9; pSalt 825. V.1), с Оком Хора (Urk.VI.49.20; pBM 10188. col.22.24–23.1; 24.8–11.14.16) или с «огненной змеей» – уреем, находящимся на челе божества (Urk.VI.49.10, 53.21–55.23). Кроме манипуляций, которые проводились с глиняной фигуркой, Сета необходимо было обезвредить посредством лишения сущностей, которые обеспечивали богам или людям существование: «Не будет тебя! Не будет *ба* твоего! Не будет имени твоего! Не будет мумии твоей! Не будет силы твоей! Силен Хор против тебя вплоть до вечности. (Будет) повторяться схватывание твое вечно!» (Urk.VI.33.20–23: *nn wnn.k nn wn b3.k nn wn rn.k nn wnn s3hw.k nn wn shm.k shm Hrw im.k r hh whm ntt.k dt*).

Основная цель описанных обрядов состояла в физическом уничтожении всех сущностей врагов, включая их имя. При этом в «Книге...» содержатся не только указания по совершению обрядов, но и описание магических действий, которые некогда были выполнены богами для защиты Египта от Сета после его повторного изгнания (при провозглашении его вечного проклятия) (Urk.VI. 31.12–33.23). Как видно, данные манипуляции представляли собой не просьбу, адресованную божеству в рамках ритуала, а должны были направить на врагов его силу фактически вне зависимости от его воли, при помощи имитации его действий, совершенных им в отношении его противника в мифологическом прошлом.

2.2.3. Формула отражения Сета

После сжигания фигурки Сета обязательным было произнесение формулы: *h3.k sbiw pf hzy kd* – «Прочь! Мятеежник этот, подлый образом (своим)». Эта

формула встречается в тексте «Книги...» трижды и маркирует начало новой главы или магического действия в рамках ритуала. Словом *ḥ3.k* – «прочь» – вводятся магические формулы и в других ритуалах, которые типологически близки ритуалу «Книги...». В «ритуале четырех шаров» действия, направляемые против Сета, вводятся этим словом, маркирующим новый абзац, посвященный злодеяниям Сета. В храмовой библиотеке Эдфу эта форма заклинания против врагов появляется достаточно часто: «Произнесение слов: прочь от тебя враг, мятежник, супротивник Тота!» (Edfu III. 341.13: *dd mdw ḥ3.k n.k ḥrw sbi ḥfty n Dhwtj*). Вместе с тем этот термин применяется против врагов или сил зла в магических и медицинских текстах. В «Стеле Меттерниха» Апоп отражается этим словом с последующим нанесением ему увечий: «Прочь, Апоп! Внутренности эти Ра, кишки внутренностей, тот, у кого нет рук его, тот у кого нет ног его» (Met.-Stele.I.1: *ḥ3.k ʕpp np3 pf n Rʕ kb pf n imy-wḥt iwty ʕwy.f iwty rdwy.f*²⁶³). В папирусе Честер-Бити VI в книге отражения демонов-*nsu* используется этот же прием: «Прочь! Пади на лицо свое! Не воссуществуешь ты!» (*ḥ3.k ḥr.tw ḥr.k nn wnn.k*²⁶⁴).

Этот же комплекс основных магических практик применяется в «Книге...» еще раз в последней части ритуала, которая у З. Шотта обозначена как глава «G». Магические действия, осуществляемые в этой части ритуала, идентичны вышеописанным за исключением того, что Сет не сопоставляется с быком, а на фигурке Сета вырезается слово *ʕ3* – «осел». Об ассоциации Сета с ослом, восходящей к Среднему царству, хорошо известно по источникам²⁶⁵. В эпоху Нового царства и в Поздний период осел уже достаточно устойчиво считается одним из культовых животных Сета, который враждебен усопшему, Осирису и Ра²⁶⁶. В Поздний период изображение Сета в виде осла или с головой осла становится традиционным²⁶⁷, но характерным именно для магической практики. В папирусе Жюмильяк текст сопровождается изображением связанного Сета с

²⁶³ Sander-Hansen C. E. Die Texte der Metternichstele (AnAeg VII). Kopenhagen, 1956.

²⁶⁴ Grapow H. Grundriss der Medizin der alten Ägypter V. Berlin, 1958. Bt Rs 2, 3, 273.

²⁶⁵ Ward W.A. The hiw-ass, the hiw-serpent, and the God Seth // JNES. 1978. Vol. 37. P. 23–34.

²⁶⁶ Kees. Götterglaube. S. 72.

²⁶⁷ Te Velde. Op. cit. P. 14.

головой осла, помещенного под трон с восседающим на нем Осирисом²⁶⁸. Сет с ослиной головой в связанном виде предстает перед Осирисом в качестве пленника Хора в т. н. «осирической капелле» храма Дендера²⁶⁹. Изображение пронзенного мечом Сета с ослиной головой помещено в верхней части магической стелы 1935.200.445 птолемеевского периода из музея Августа Кестнера²⁷⁰. Сам текст описывает магическую практику, направленную на уничтожение Сета, напавшего на Око Ра, богиней Сахмет. Однако необходимо отметить, что осел мог ассоциироваться с солярной мифологемой. Так, 40-я глава «Книги мертвых» имеет заглавие *r n ḥsf ʿm ʿ3*²⁷¹ – «Изречение для изгнания пожирателя осла», а на виньетке папируса London BM EA 10471(+10473) изображен умерший, пронзающий копьем змея, кусающего осла за загривок²⁷².

2.2.4. Специфика использования магических приемов

Другая особенность ритуала связана с тем, что второй этап магической практики «Книги победы над Сетом» частично коррелируется с ходом магической практики ритуала в «Книге повержения Апопа»²⁷³. Для удобства приведем тексты этих практик в Таблице 4.

Таблица 4 – Текст магической практики «Книги победы над Сетом» и ритуала «Книги повержения Апопа»

Urk.VI	Техника	Перевод	pBM 10188	Техника	Перевод
37.13-18	<i>ḳ3is m rt n dšrt dd mdw ḳ3is tn sp 2 swšw ndryw.tn sp 2 w3rw.sn ḳ3is.tn m ḥft pf ḥw...</i>	Связывание веревками красными; произнесение слов: «Связывайте, связывайте веревками, схватывайте, схватывайте бечевками, своими; связывайте в качестве врага того подлого...»	22.17-18	<i>r3 n ḳ3is ʿ3pp dd- mdw ḳ3is ḳ3is</i>	Речь для связывания Апопа. Произнесение слов: «Связывай, связывай!».

²⁶⁸ Vandier. Papyrus Jumilhac. Pl.10.

²⁶⁹ Mariette A. Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville IV. Paris, 1873. Pl. 56a.

²⁷⁰ Guentch-Ogloueff M. Noms propres imprécatoires // BIFAO. 1941. T. 40. P. 127.

²⁷¹ Budge. Op. cit. P. 109.

²⁷² Faulkner R.O. The ancient Egyptian Book of Dead. Austin, 2001. P. 62.

²⁷³ Fiedler. Op. cit. S.199 ff.

41.1-5	<i>psg hr.f sp 4 dd mdw dp.k Stš hzw hn^c zmiw.f sp 4 iw nn n Wsir Hnty- imnt(yw) hn^c k3.f</i>	Плюнь на него 4 раза. Произнесение слов: «Да сгинешь ты, Сет подлый вместе с последователями своими! 4 раза». Это для Осириса Хентиаментиу с <i>ка</i> его.	22.2	<i>r3 n psg r 3pp dd- mdw tfiw.k 3pp sp 4 iw nn n R^c hn^c k3.f</i>	Речь для оплевывания Апопа. Произнесение слов: «Оплеван ты, Апоп! 4 раза». Это для Ра и <i>ка</i> его.
43.9-11	<i>dg3 hr.f m rt i3b dd mdw ts tw Wsir Hnty- imnt(yw) dr hftyw.k nb</i>	Вставание на него ногой левой. Произнесение слов: «Поднимайся, Осирис Хентиаментиу! Повержены враги все твои!»	22.5-6	<i>r3 n sin 3pp m rd i3b {s} <dd>-mdw ts tw ir.k R^c dr hftyw.k</i>	Речь для попирания Апопа. <Произнесение> слов: «Поднимайся, Ра! Повержены враги твои!».
45.2-14	<i>hwi.f m m^cb3 dd mdw šsp.n Hrw m^cb3.f n bi3w [knknw.n.f hftyw nb n Wsir Wn-nfr m3^c-hrw]²⁷⁴ [šsp.n Hrw m^cb3. f n bi3w]²⁷⁵ [knknw].n.f hftyw nb n Pr-3 h^c Hrw šsp.n.f m^cb3. f bi3w hwi.n.f tpw rthw m mtnw.f ts tw Wsir Hnty- imnt(yw)</i>	Ударение его копьем. Произнесение слов: «Схватил Хор копье свое из металла, [разрубил он врагов всех Осириса Уннефера, правогласного]. [Схватил Хор копье свое из металла], [разрубил] он врагов всех царя. Возликовал Хор, схватил он копье свое из металла. Ударил он головы враждебных народов секирой своей. Поднимайся, Осирис Хентиаментиу!»	22.9-11	<i>r3 n šsp m^cb3 r hwi 3pp šsp.n Hrw m^cb3.f n bi3w knknw.n.f tpw hftyw nw R^c šsp.n Hrw m^cb3.f n bi3w knknw.n.f tpw hftyw nw Pr-3 n^h wdb snb mk Hrw šsp.n.f m^cb3.f n bi3 hwi.n.f tpw sbiw m-b3h wi3.f ts tw rk R^c</i>	Речь для схватывания копья, чтобы поразить Апопа: «Схватил Хор копье свое из металла, разрубил он головы врагов всех фараона. Схватил Хор копье свое из металла, разрубил он головы врагов фараона, да будет он жив, невредим и здоров! Смотри, схватил Хор копье свое из металла, ударил он головы мятежников перед баркой его. Поднимайся, Ра!»

²⁷⁴ Строка восстановлена Шоттом на основе сопоставления с папирусом Бремнер-Ринд.

²⁷⁵ Строка восстановлена Шоттом на основе сопоставления с папирусом Бремнер-Ринд.

Продолжение Таблицы 4

Urk.VI	Техника	Перевод	pBM 10188	Техника	Перевод
47.17- 49, 3	<i>šꜥd.f m ds ḏd mdw ndr sp 2 hnnty ndr.k m ts.k m ꜥ.k iry šꜥd m ts.k m ꜥ.k ir.k šꜥt m Stš ḥzw ḥsk.k tpw n ḥftyw nbw Wsir Ḥnty- imnt(yw)</i>	Разрубание его с помощью ножа. Произнесение слов: «Руби, руби, убийца! Рубишь ты ножом своим в руке своей. Устраиваешь ты резню ножом своим в руке своей. Устроил ты резню Сета подлого. Режешь ты головы врагов всех Осириса Хентиаментиу!».	22.20-21	<i>r3 n šsp ds r ḥwi ꜥ3pp ḏd-mdw ndr sp 2 mnḥ šhr ḥftyw n Rꜥ m ds.k</i>	Речь для того, чтобы взять нож и ударить Апопа. Произнесение слов: «Руби, руби, палач! Упали враги Ра от ножа твоего!»
49.19-21	<i>rdit r ḥt ḏd mdw šhm šhm irt Ḥrw</i>	Помещение в пламя. Произнесение слов: «Сильно, сильно, Око Хора!»	22.24	<i>r3 n {n}rd ḥt r ꜥ3pp ḏd-mdw... šhm irt m b3 m šwt n ꜥ3pp</i>	Речь для возжигания пламени для Апопа. Произнесение слов... «Сильно Око ба в качестве тени против Апопа».
53. 2-4	<i>psg3 ḥr.f m ḥt m sp ꜥ3 ḏd mdw dp.k Stš ḥzw ḥnꜥ zmiw.f</i>	Плюй на него в огонь много раз. Произнесение слов: «Опозорен ты, Сет подлый, вместе с последователями своими».	23.1	<i>ḏdw m ḥk3w ḥft rdi ꜥ3pp r ḥt ḏd-mdw dp.k tm tw ꜥ3pp</i>	Сказано в качестве заклинания, (когда) помещен Апоп в пламя. Произнесение слов: «Оплеван ты, погибни, Апоп!»

Как показывает сопоставление двух текстов, использование магической техники в двух ритуалах строилось по определенной модели. Помимо магических формул, в указанных ритуалах встречаются и другие текстовые совпадения (Urk.VI.41.6–10 – pBM 10188.col.22.2-3; Urk.VI.45.13–14,18 – pBM 10188.col.22.11–13; Urk.VI.49.5–12 – pBM 10188.col.22.21–23). Отличие заключается в том, что в осирическом ритуале все действия против врага совершаются для защиты Осириса, а ритуале против Апопа – для защиты Ра. Вопрос о том, мог ли один ритуал повлиять на другой или же при составлении двух ритуалов использовался определенный образец, не может быть решен окончательно. Согласно указанию «колофона» папируса Бремнер-Ринд, он датируется IV 3ḥt Года 12 Александра [IV] (февраль-март 305 г. до н. э.²⁷⁶), однако, как и в случае с «Книгой победы над Сетом», это дата *terminus ante quem* папируса, а сам ритуал мог сложиться значительно ранее. Н. Фидлер на основе языкового анализа и сопоставления текстов полагает, что отдельные образцы

²⁷⁶ Beckerath. Chronologie der pharaonischen Ägypten. S. 198.

речений «Книги повержения Апопа» можно датировать временем Нового царства²⁷⁷. Он считает, что некоторые пассажи ритуала «Книги повержения Апопа» могли сложиться под влиянием магического папируса ВМ 9997 рамессидского времени, содержащего защитные магические заклинания против змей²⁷⁸. В действительности, говорить скорее стоит о постепенном сложении большого корпуса защитных магических изречений, направленных против змей, скорпионов и рептилий, и получивших широкое распространение в период Нового царства. Они носили характер частной магической практики и защищали больного или умершего от злых существ. Кроме того, как было отмечено ранее, отдельные магические изречения, направленные против Сета, использовались в храмовых ритуалах периода Нового царства, однако их использование предполагалось в рамках проведения праздников или торжеств в честь царя. Они не связывались с ритуалом защиты Осириса, что может объясняться особенностью их применения в эпоху Нового царства, когда осирические ритуалы еще не получили широкого распространения.

2.3. Мифологема борьбы с Сетом как нарушителем миропорядка

2.3.1. Эпитеты Сета.

Основанием для проведения ритуала против Сета были его попытки вторжения в Египет, притязания на власть над Египтом и многочисленные проступки, совершенные им в мифологическом прошлом. В «Книге победы над Сетом» Сет наделяется различными дурными качествами, составляющих его образ, который сложился к Позднему периоду (Таблица 5):

Таблица 5 – Эпитеты Сета в «Книге победы над Сетом»

ḥ3 m ḥt / k3.n.f ḏw nn pr.n.f m ḥt (Urk. VI.7.4 / Urk.VI. 39.8)	сражавшийся во чреве / задумал он зло, прежде чем вышел он из чрева
shpr ḥnn nn ḥpr.f (Urk.VI.39.9)	создал беспорядок (шум), прежде чем воссуществовал он (т. е. Сет – K.K.)
iry (bw) ḏw (Urk.VI.7.5)	творящий зло
th3w mtnw (Urk.VI.7.5)	сбившийся с пути

²⁷⁷ Fiedler. Op. cit. S. 238, 336.

²⁷⁸ Ibidem.

<i>ḥḥ m šsr</i> ²⁷⁹ (Urk.VI.7.12)	разящий (?) (букв. «встающий») как стрела
<i>mrw ḥz</i> (Urk.VI.7.7)	любящий сражения
<i>ḥtp ḥr ḥnnw</i> (Urk.VI.7.7)	довольный нарушениями
<i>ḥbs ḥr.f r i3w r.f</i> (Urk.VI.7.8)	укрывающий свое лицо от того, кто старше него
<i>tny ḏw/ iry ḏw</i> (Urk.VI.7.9/ Urk. VI.39.2)	возвысивший зло/ делающий зло
<i>wḏ šnnw</i> (Urk. VI.7.9)	установивший горе
<i>m ḥrwy n it itw.f</i> (Urk.VI.7.10)	во вражде к отцу отцов своих
<i>mk h3pw</i> (Urk.VI.7.11)	обходящий законы
<i>iry m pḥty</i> (Urk.VI.7.11)	применяющий силу
<i>ḥḥd3</i> (Urk.VI.7.13)	вор
<i>nb izft</i> (Urk.VI.7.13)	владыка <i>исефет</i>
<i>ḥk3 n grg</i> (Urk.VI.7.13)	управитель лжи
<i>tsw pw n ḥbntyw</i> (Urk.VI.7.14)	командующий этот преступниками
<i>ḥtpy ḥr tš</i> (Urk.VI.7.15)	довольный из-за разделения
<i>msdy snsn</i> (Urk.VI.7.15)	ненавидящий братство
<i>tw3 n ib.f m-ḥ ntrw</i> (Urk.VI.7.16)	неправедный сердцем перед богами
<i>wpt ḥrwy</i> (Urk.VI.7.17)	устанавливающий вражду
<i>šḥpr ḥbḥbt</i> (Urk.VI.7.17)	сотворяющий разделение
<i>dbḥ3</i> (Urk.VI.7.18)	Злой (?)
<i>km3 ḥ3k</i> (Urk.VI.7.18)	творящий разрушение
<i>nb ḥḥd3</i> (Urk.VI.7.19)	владыка грабежа
<i>ḥtpy ḥr ḥwn</i> (Urk.VI.7.19)	радующийся из-за алчности
<i>nb iw3y</i> (Urk.VI.7.20)	владыка разбоя
<i>šḥpr ḥwḥy</i> (Urk.VI.7.20)	сотворяющий разбой
<i>iry kn(w) / wḥmy knw</i> (Urk.VI.7.21/ Urk.VI.39.2)	причиняющий зло/ умножающий зло
<i>šḥpr nkn</i> (Urk.VI.7.21)	сотворяющий вред
<i>ḥmt sbiw(t) m nf</i> (Urk.VI.7.22)	задумывающий мятеж в неправде

Еще с момента своего рождения Сет внес в мир хаос и нарушил установленный порядок, поскольку обстоятельства его появления на свет были противоестественными. «Книга...» говорит о том, что Сет сражался еще в чреве матери, на что есть прямые указания в более ранних текстах. Уже в «Текстах пирамид» фиксируется появление Сета, родившегося в неположенный срок: «Выплевывается зачатый (Сет), осветил ты ночь» (Pyr. 205a: *nšnš iwrt ispš.n.k grḥ*). Появление Сета, зачатого в теле богини Нут, происходит посредством выплевывания его наружу.

Употребление глагола *nšnš* — «выплевывать» - в качестве слова, обозначающего рождение, в «Текстах пирамид» встречается только один раз по

²⁷⁹ Шотт переводит слово *šsr* как «защита», добавляя к этому переводу знак вопроса (Urk. VI. 6.12). Однако наличие детерминатива стрелы не оставляет сомнений в правильности перевода слова как «стрела»: Wb. IV.546.

отношению к Сету. Более того, на то, что Сет появляется не в обычный срок, указывает время его появления – ночь, темнота. Другой важной особенностью является то, что рождение Сета обозначается глаголом *iwr* – «быть зачатым», «появляться» (Wb.I.56). Сет изначально предстает как бог, чья природа отлична от природы других богов, появление которых обозначается в «Текстах пирамид» глаголом *ms* – «рождаться». Соответственно, то, что Сет нарушил установленный порядок, уже вменяется ему в вину и является его главным проступком. Г. Те Вельде предполагает, что один из эпитетов Сета *z3 Nwt* – «сын Нут» – может быть также связан с этой мифологемой, поскольку это может указывать на относительную несамостоятельность в Сета в иерархии египетских богов²⁸⁰. Однако, на наш взгляд, этот эпитет, скорее всего, свидетельствует о значимости связи Сета с богиней Нут как члена божественной Эннеады и бога, близкого к ней в силу своих личных качеств. На это же может указывать очень любопытный пассаж «Книги победы над Сетом» (Таблица 6), где объясняется природа связи Нут и Сета (Urk. VI.53.22 – 57.18):

Таблица 6 – Объяснение природы связи Нут и Сета (фрагмент «Книги победы над Сетом»)

<i>ii.n.i r wšb hr z3.i</i>	Пришла я (т. е. Нут – К.К.), (чтобы) ответить за сына моего,
<i>iry knw wr r.s</i>	та, против которой содеяно зло великое,
<i>mr ib.i...</i>	Болит сердце мое...
<i>in iw wn mwt kḳ msw.s</i>	Бывает ли мать, пожирающая детей своих?
<i>in iw wn st tm(t) tm r pri(w) m-ḥnt.s pthw.n.i r3 hr kḳ</i>	Бывает ли женщина, режущая ножом того, кто вышел из нее?
<i>pthw.n.i r3 hr kḳ</i>	Открыла я рот для того, чтобы есть.
<i>dm.n.i dm r iry šꜥt</i>	Заострила я нож, чтобы устроить резню
<i>m Stš pwy ḥzw ḥnꜥ zmiw.f</i>	против Сета этого подлого с последователями его,
<i>tm sfn ndrīw m ḏw</i>	который не мягок (характером), связан (т. е. захвачен) злом,
<i>r wr nw ḥt.i snf kd</i>	против старшего (от) утробы моей, мягкого характером;

²⁸⁰ Te Velde. Seth. P. 28.

<i>pr m ht iꜣrt m tp.f</i>	вышедшего из утробы с уреем на голове (букв. «урей на голове его»);
<i>stnw.tw.f nn pr.n.f hr t3</i>	того, кто был возвеличен, когда (еще) не вышел он на землю,
<i>km3 m dw r ph3 ht</i>	сотворенного во зле (или: в качестве злого) против «беззащитного телом»
<i>sḥm ib r mṇhy</i>	сильного сердцем против прекрасного,
<i>shpr hbn nn hr-sp</i>	(кто) сотворил преступление, невиданное доселе (букв. не (было) случая).

Далее Нут сама учиняет расправу над врагами, устроив их резню (Urk. VI.57.20 – 59.4). Этот пассаж очень показателен, поскольку демонстрирует стремление полностью согласовать образ Сета с мотивами осирической мифологии, в связи с чем сама Нут выступает против собственного сына, а основанием для этого является его приверженность злу. Предпосылки этого были заложены уже в «Текстах пирамид», когда Сет, являющийся членом Эннеады и сыном Нут, тем не менее наделялся природой бунтовщика, выступившего против своей матери. Именно это имеется в виду, когда говорится о зле, содеянном Сетом против своей матери. Тем не менее, Нут берет на себя ответственность за деяния Сета и выступает в качестве мстителя за своего старшего сына – Осириса. Это является необходимым ввиду теснейшей связи Сета с Нут, о чем свидетельствует прочная ассоциация эпитета *z3 Nwt* именно с Сетом.

Такая ассоциация была необходимой, поскольку иначе противоестественное появление Сета на свет было бы невозможно. Кроме того, Нут сближает с Сетом наличие грозной силы, о которой говорится в «Текстах саркофагов»: «О, дрожь на горизонте восточном неба от голоса Нут» (СТ.VII.252a: *hr sd3 m 3ht i3bt nt pt hr hrw Nwt*). Качества покровителей грозной небесной силы роднят Нут и Сета. В «Текстах саркофагов» эти свойства Сета связываются с непогодой и бурей²⁸¹, а в «Книге мертвых» они прописываются уже более явно: «Я – Сет, создатель беспорядка, гром в горизонте небес» (ТВ 39: *ink Stš sd hnnw kr m 3ht pt*). Он наделен огромной физической силой (*ꜣ3 phty*), что также сближает его с Нут, поскольку эти два эпитета Сета – *ꜣ3 phty* и *z3 Nwt* часто упоминаются вместе. В

²⁸¹ Altenmüller B. Synkretismus in den Sargtexten (GOF IV/7). Wiesbaden, 1975. S. 200 f.

«Споре Хора и Сета» верховный бог Ра-Хорахти провозглашает в разрешение конфликта между Хором и Сетом: «...Будет дан мне Сет, сын Нут, (чтобы) сел он со мной. Будет он со мной в качестве сына, будет грохотать он в небе, будут бояться его...» (pChester Beatty I *recto*.16.4:...*rdi.tw n.i Sth z3 Nwt hmz.f r-hn^c.i iw.f m-di.i šriw mtw.f hrw m t3 pt twtw sndw n.f...*).

Все перечисленные выше злодеяния и проступки Сета являются набором формул, противоположным формулам, определяющим оцениваемое положительно поведение в картине мира египтян. Одним из самых знаменитых наборов таких формул является т. н. «отрицательная исповедь», представленная в «Книге мертвых» и, являющаяся, по-видимому, кодификацией тех норм непричинения прямого или опосредованного ущерба, которые считались обязательными в рамках египетской этической системы²⁸².

Основным свойством характера Сета является его приверженность злу в онтологическом значении, которая порождает все остальные злодеяния. Следующий набор эпитетов *nb ḥ^cd3* – «владыка грабежа», *ḥtpy ḥr ʿwn* – «радующийся из-за алчности», *nb iw3y* – «владыка разбоя», *šhpr ʿwʿy* – «сотворяющий разбой», относится к тем нарушениям, в отношении которых в египетском обществе был наложен строгий запрет, что обозначается уже в т. н. «литературе мудрости»²⁸³. В 125-й главе «Книги мертвых» умерший сообщает: «Не крал я! [...] Не был жадным я!...» (*n ʿw3.i [...] n ʿwn-ibi...*²⁸⁴). Запрет на все эти злодеяния регулировал мир египтянина и обеспечивал постоянное функционирование египетского миропорядка – *maat*²⁸⁵. Своими действиями Сет не только нарушал этот порядок, но и противопоставлял себя ему. По этой причине Сет получает эпитет *nb izft ḥk3 n grg* – «владыка *usefet*, управитель лжи». *izft* и *grg* могли восприниматься египтянами как близкие или синонимичные понятия, что отражено в источниках времени Нового царства: «...живущие на

²⁸² Fiedler. Op. cit. S. 61.

²⁸³ Assman J. *Maat-Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München, 1990. S. 60 ff.

²⁸⁴ Lapp G. *Totenbuch Spruch 125 (Totenbuchtexte 3. Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches)*. Basel, 2008. 66b–71b.

²⁸⁵ Assman J. *Maat-Gerechtigkeit*. S. 136 ff.

земле, ненавидящие ложь и *usefet*» (...²⁸⁶*nhw tp-t3 msddy grg izft*²⁸⁶). В «Поучении Птахотепа» *grg* приводится как понятие, противоположное *maat*²⁸⁷. В 125-й главе «Книги мертвых» умерший говорит: «Не делал я никогда *usefet* по отношению к людям!» (*n iry.i izft r rmt*²⁸⁸). В онтологическом значении *usefet* как «беспорядок» и «хаос» является понятием, противоположным *maat*. В 17-й главе «Книги мертвых» говорится о коллегии богов, вершащей *maat*, и наказывающей творящих *usefet*: «Приветствую вас, владыки *maat*, совет богов позади Осириса, осуществляющий резню против преступников» (ТВ. XVII. 83: *ind-hr.tn nbw m3t d3d3t h3t Wsir ddy s3d m izftyw*). Кроме того, Сет в качестве *hk3 n grg* («управитель лжи») противопоставляется *hk3 m3t* («управитель *m3t*»), т. е. тому, кто вершит дела по правде²⁸⁹, синонимичному эпитету *nb m3t* (LGG V. 508 f.). В связи с этим Сет также является *tw3 n ib.f m-3 ntrw* – «неправедным сердцем перед богами», поскольку именно сердце (*ib*) выражает сущность характера и приверженность *maat* или беспорядку.

Само обозначение Сета эпитетом *nb izft*, нигде более не засвидетельствованное, противопоставляется эпитету *nb m3t*, которым могут наделяться такие боги как Осирис, Ра, Ра-Атум, Птах, Амон-Ра (LGG III.639 ff). Кроме того, эпитетом *nb m3t* с древнейших времен обозначался сакральный царь, осуществлявший ритуал²⁹⁰, и с этой точки зрения Сет в качестве *nb izft* будет выступать как фигура, этот ритуал извращающая²⁹¹, что представляется вполне закономерным в связи с мотивом бесчинств Сета, приведенным в «Книге победы над Сетом» (см. ниже 2.3.4). В «Реставрационной стеле», зафиксировавшей возврат к доамарнским религиозным представлениям, царь является тем, кто восстанавливает правильный и справедливый порядок вещей: «Устранил он *usefet* по обеим землям, и утвердилась *maat* в [месте этом]. Дал он, чтобы ложь

²⁸⁶ Boeser P. A. A. Beschrijving van de Egyptische Verzameling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden IV. Gravenhage, 1911. Pl. XXXIII.

²⁸⁷ Junge F. Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt (OBO 193). Freiburg – Göttingen. 2003. S. 202: 532.

²⁸⁸ Lapp. Op. cit. 18d.

²⁸⁹ Может быть близким по значению эпитету *nb m3t* – «владыка *maat*» (LGG V. 508 f.), однако последний эпитет, несомненно, имеет более сильное значение, поскольку обозначает того, кто фактически претворяет *maat* в жизнь, т. е. сакрального царя или верховное божество.

²⁹⁰ Helck W. Maat // LÄ. 1980. Bd. III. Col.1111.

²⁹¹ Ладынин. Сведения псевдо-аристотелевой «Экономики». С. 32.

(стала) отвращением (для) земли как в первый раз²⁹²» (*dr.n.f izft ht t3wy m3^ct mnty m [st.s] di.f wn grg m bwt t3 mi sp.f tpy*²⁹³).

Maam как комплексная категория имела несколько аспектов, и была противоположна категориям, имеющим отрицательное значение: в онтологическом значении *m3^ct* как «миропорядок» и «справедливость» противопоставлялась понятию *izft* («беспорядок», «хаос»); в гносеологическом – понятию *grg* («ложь»); в этическом – понятию *dw* («зло»). На Сета были спродуцированы качества нарушителя космогонического порядка, социально-политических установок и религиозных норм²⁹⁴.

Сет восстает не только против *maat*, но и против старшего из богов, как об этом сообщает его эпитет *m hrwy n it itw.f* – «во вражде к отцу отцов его». Эпитетом *it itw* могли наделяться различные боги, играющие важную роль в мифологеме творения (LGG I.575-576), но в контексте ритуала «Книги победы над Сетом» с наибольшей вероятностью должен подразумеваться создатель и владыка Вселенной Атум²⁹⁵. Согласно гелиопольской божественной генеалогии, установившейся еще в «Текстах пирамид», *it itw* – «отцом отцов его» является (Ра)-Атум, творец всего сущего, являющийся родоначальником божественной Эннеады. Вероятно, именно Атум подразумевается в том случае, когда говорится, что не захватит Сет того, кто «стар телом» и того, кто правил еще до появления Сета: «Не захватит он старого телом, того, сделавшего правление, (прежде чем) пришел он на землю» (Urk.VI.39.4-5: *nn nhp n.f izw ht shk3 nn pr.n.f hr t3*). Однако нельзя исключать вероятность того, что здесь может подразумеваться и Геб, который, как сообщают уже «Тексты пирамид», является отцом Сета: «Зачат ты, Сет, Гебом; больше *ba* у тебя по сравнению с ним, сильнее ты по сравнению с ним» (Pyr.144b: *iwr.k Stš n Gb b3 n.k ir.f shm n.k ir.f*).

Сет является также творцом *kn*, имеющего значение «зло», «вред», «ущерб» (Wb.V.48). В данном случае это слово можно понимать как негативное действие, направленное против Осириса, с целью причинения ему вреда, о чем

²⁹² Т. е. при ее первоначальном состоянии.

²⁹³ Helck W. Urkunden der 18. Dynastie. Text des Heftes 22. Berlin, 1984. S. 2026.

²⁹⁴ Bleeker C. Het oord van stilte. Leiden, 1979. P. 98 ff.

²⁹⁵ Fiedler. Op. cit. S. 69.

свидетельствуют другие источники. Так, «Степа Меттерниха» содержит пассаж, проясняющий природу этого злодеяния, совершенного Сетом: «... на берегу Недит кричащие голоса богов всех и богинь всех в печали (букв. «в падении») от зла, (который) причинил ты (Сет), мятежник злой» (Met.-Stele. 47:...*hr wdb n Ndyt hrw sbgw n ntrw nbw ntrt nbt m hr hr kn iry.n.k sbi dw* (Met.-Stele. 47)²⁹⁶. В источниках для обозначения убийства Осириса Сетом используется традиционная парафраза – *kn(w) wr* («зло великое»)²⁹⁷. В «Книге победы над Сетом» это действие обозначается также термином *nkn*, имеющим, по-видимому, такое же значение, что и *kn*. В данном случае это может быть игрой слов, выражающейся через аллитерацию. Это подтверждается и тем, что в источниках термины *nkn* и *kn* употребляются в одной коннотации. В «Книге мертвых» Осирис зовет Хора на защиту против Сета: «...чтобы не приблизился ко мне, сотворяющий зло» (...*imy tkn im.i iry n nkn*²⁹⁸). Близким по значению эпитетом является *wḏ šnnw* – «установивший горе» (или болезнь). Ввиду многозначности термина *šnnw*, нельзя однозначно утверждать, какой именно смысл вкладывается в конкретный эпитет, но, учитывая роль Сета в осирическом мифе, можно предположить, что горе или страдание, приносимое им, должно быть связано именно с убийством Осириса. Так, в папирусе MMA 35.9.21 страдания Исида по Осирису обозначаются именно этим термином²⁹⁹.

Нарушение Сетом установленного порядка выражается также в том, что образ его действий отличается от образа действий других богов. Эпитет Сета *th3w mtnw* – «сбившийся с пути», по-видимому, надо понимать именно в этом значении. В «Книге мертвых» это выражение встречается в контексте того, что умерший воздерживается от несправедливых дел³⁰⁰. Сет, совершивший убийство, и нелегитимно (с точки зрения осирического мифа) претендующий на престол, является «сбившемся с пути», поперевшем закон *maat*. Выражение, которое в этическом значении можно противопоставить эпитету *th3w mtnw* – это *w3t ntr*

²⁹⁶ Sander-Hansen. Op. cit. S. 33.

²⁹⁷ Theis. Op. cit. S. 188.

²⁹⁸ Naville E. Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie II. Berlin, 1886. S. 164 f.

²⁹⁹ Goyon. Imouthes. Pl. XIII, 5.

³⁰⁰ Lapp. Op. cit. 86b.

(«путь бога») (Wb. I. 248). В Поздний период оно стало обозначением очень важной мировоззренческой категории, предполагающей следование определенному благому стандарту поведения³⁰¹. Значение этого выражения подчеркивается частотой его использования в позднеегипетских биографических надписях³⁰². В противопоставление этому значению Сет оказывается «сбившемся с пути» в экзистенциальном смысле, т. е. является грешником.

Использование эпитета *iry m phty* – «применяющий силу», в «Книге победы над Сетом», без сомнения, также имеет отрицательные коннотации. Однако причиной его появления может быть использование другого эпитета Сета, имеющего положительный оттенок: *ʕ phty* – «великий силой». Этот эпитет стал стандартным эпитетом Сета в эпоху Нового царства в связи с развитием его культа и почитанием в оазисах и будет подробнее рассмотрен далее.

Смысл эпитета *hbs hr.f r iʒw r.f* – «закрывающий лицо от того, кто старше, чем он» становится ясен при сопоставлении с другими источниками. Закрывание лица может являться признаком нежелания разделить страдания других. В автобиографическом тексте периода Среднего царства говорится: «Я [...] свободен от неведения! Я друг маленького человека» (*ink [...] šw m hbs-hr ink hnms n nds*³⁰³). Текст папируса Berlin 3023, известного под названием «Сказка о красноречивом поселянине» содержит следующее высказывание: «Если закрываешь ты лицо твое от злого поступка, (то) кто он, (который) отразит дурное?» (pBerlin 3023.col.199: *ir hbs.k hr.k r nhʒt-hr nm ir.f hsf.f bw-hwrw*). Таким образом, неведение относительно страданий других и нежелание бороться со злом рассматривалось египтянами как нарушение принципа *maat*³⁰⁴. Не совсем ясно от кого закрыл Сет свое лицо, однако можно предположить, что речь идет об Осирисе, являющимся, согласно гелиопольской генеалогии, старшим братом Сета.

³⁰¹ Ладынин. Царь на пути бога. С. 145.

³⁰² Об этих и других случаях употребления этого выражения см.: Ладынин. Царь на пути бога. С. 146-148. Также об использовании этого словоупотребления см.: Vittmann G. *Altägyptische Wegmetaphorik* (Beiträge zur Ägyptologie 15). Wien, 1999. S. 49 ff.

³⁰³ Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum II. London, 1912. Pl. 23.

³⁰⁴ Assman. *Maat-Gerechtigkeit*. S. 69ff.

Интересно значение эпитета *ḥꜥ m šsr* – «встающий как стрела»³⁰⁵. Насколько можно судить, этот эпитет встречается только один раз, в «Книге победы над Сетом» (LGG II. 194). Относительно Сета применение этого эпитета может иметь вполне определенное значение: одной из важнейших и при этом позитивных функций Сета являлось повержение врага солнца – змея Апопа при помощи копья. Сюжет этот получает необычайное распространение в эпоху Нового царства, и мы подробно остановимся на нем в IV главе нашей работы, сейчас же необходимо отметить, что Сет в связи с *šsr* упоминается в магическом папирусе BM 10042 эпохи Нового царства. Здесь Сет, стоящий на корме солнечной барки, применяет это оружие против змея Апопа во время ее плавания: «Заострил Омбосский стрелу свою против него» (BM 10042.V.8: *dm nbwty šsr.f im.f*). Сет здесь использует стрелу наряду с копьем для повержения врага и, насколько можно судить, именно этот мифологический сюжет подразумевается в «Книге победы над Сетом», хотя этот эпитет в рамках данного источника должен получать отрицательную окраску. Тем не менее, его использование в «Книге победы над Сетом» должно говорить об устойчивости представлений о Сете как повергателя врага солнца.

Следующая группа эпитетов относится к одному мифологическому топосу, согласно которому Сет внес смуту и вражду в установленный порядок. Это эпитеты *mrw ḥꜥ* – «любящий сражения», *ḥtp ḥr ḥnnw* – «довольный нарушениями», *ḥtpy ḥr tš* – «довольный из-за разделения», *msdy snsn* – «ненавидящий братство», *wpt ḥrw* – «устанавливающий вражду», *shpr ḥbḥbt* – «сотворяющий вражду». Важной характеристикой Сета является эпитет *mrw ḥꜥ* – «любящий сражения», поскольку именно Сет стал инициатором борьбы с Хором за власть над Египтом и поднял мятежи, что является очень тяжелым проступком, о котором упоминается в «отрицательной исповеди» «Книги мертвых»: «Не поднимал имярек мятежей!» (*n ḥnn N*³⁰⁶). Сет поднял бунт еще во чреве матери из чего следует, что тяга к раздору является онтологическим свойством его

³⁰⁵ Возможен также перевод «встающий со стрелой».

³⁰⁶ Lapp. Op. cit. 112b.

характера. Термины *hnn/ hnnw* – «нарушать», «нарушение» (Wb. III. 389), могут выписываться также с детерминативом «Сетова» животного. Слово *hnnw* имеет, к тому же, значение «сражение», и именно в этом контексте оно употребляется уже в «Текстах пирамид»: «Направлен имярек на *Mht-wr* между двумя сражающимися» (Pyr. 289c: *wd^c NN mdw m Mht-wr imy hnnwy*). Здесь, несомненно, подразумеваются Хор и Сет.

Эпитеты *htpy hr tš msdy sns n* – «довольный из-за разделения, ненавидящий братство» («соединение») следуют в тексте друг за другом и имеют оттенок противопоставления, образуя пары слов: *htp/ msdy* – *tš /sns n*. При этом термин *tš* тесно связан с Сетом и характеризует его природу. Как уже говорилось выше, в «Книге...» имя Сета выписывается как *Stš* – традиционный вариант написания его имени, известный еще с «Текстов пирамид» времени VI династии. Примечательно, что в наиболее ранней записи «Текстов пирамид» в пирамиде Унаса имя Сета выписывается только с помощью идеограммы «Сетова» животного, а в «Текстах пирамид» VI династии уже фонетически. Детерминатив животного, обозначающего Сета, берущий свое начало от додинастического периода, являет собой древний и наиболее четкий и ясный вариант написания имени бога³⁰⁷. Изменения в написании имени Сета могли быть связаны с его личностными качествами и исходящим от него возможным вредом для усопшего царя. Написание имени Сета при помощи идеограммы, изображающей его животное, в глазах египтян могло быть более значимым и внятно обозначающим его присутствие, нежели фонетическое написание. Использование последнего для фиксации имени Сета уже в «Текстах пирамид» могло быть призвано ослабить его присутствие, чтобы он не мог навредить покойному, отождествлявшемуся с Осирисом. Определенную аналогию этому может составлять отношение к знакам, изображающим живых существ, в текстах погребальных камер частных гробниц Древнего царства, где их присутствия по некоторым причинам опасались и,

³⁰⁷ По этой теме см.: Kahl J. Die ältesten schriftlichen Belege für den Gott Seth // GM. 2007. Hft. 181. S.51–57.

соответственно, старались их «обезвредить» с помощью тех или иных «увечающих» модификаций³⁰⁸.

Объяснить этимологию имени Сета очень сложно, и едва ли какое-либо объяснение такого рода можно будет считать до конца удовлетворительным, поскольку сами египтяне часто использовали псевдоэтимологии для интерпретации того или иного имени или термина. Однако, несомненно, что в мифологемах они связывали Сета с понятиями хаоса, беспорядка и разделения. Если за исходную основу формы имени *stš* брать слово *tštš* – «разделять», «расчленять» (Wb.V.330:5) или также близкий по значению термин *tʒš* – «отделять», «разграничивать» (Wb.V.234:15 sqq), то путем прибавления префикса *s* получается каузативный глагол, переносящий обозначенное корнем действие на свой прямой объект, и в этом случае Сет будет тем, кто осуществляет разделение. Эпитетом *tštš* – «расчлененный» может обозначаться Осирис в «Книге Мертвых»³⁰⁹, которого расчленил именно Сет. В «Текстах саркофагов» имя Сета выписывается с детерминативом Aa21, употребляющимся также в написании глагола *wḏʕ* «разделять» (Wb.I.404). Исходя из сказанного можно заключить, что с того момента, как стало употребляться фонетическое написание имени Сета, с ним должен был начать ассоциироваться мотив разделения, значимый в контексте осирического мифа и негативной роли в нем Сета; таким образом, замена идеографического написания имени Сета в «Текстах пирамид» фонетическим, с одной стороны, «обезвреживала» его, а с другой, отчасти, более внятно выявляла негативные стороны его образа.

Что касается эпитета *msḏy snsn* («ненавидящий братство»), то он указывает на разделение Хора и Сета, которые, согласно древнейшему мифу, зафиксированному уже в «Текстах пирамид», находятся в состоянии вражды: «Рассудит имярек речи (в смысле: судебное дело) (и) разделит двух» (Pyr.712c: *wḏʕ NN mdw wpi.f snwy*). Усопший царь выступает здесь в качестве судьи, исполняя те функции, которые применительно к Хору и Сету исполняет обычно

³⁰⁸ Большаков А. О. Человек и его двойник. СПб, 2001. С. 227.

³⁰⁹ Allen T. G. The Egyptian Book of the Dead. Chicago, 1960. P. 69.

один из верховных богов. В другом случае о борьбе Хора и Сета говорится в связи с упоминанием об Оке Хора, которым незаконно завладел Сет: «Возьми его (Око), Пепи этот, из головы Сета, в месте этом, где они сражались» (Pyr. 1242c: *šdi.n.s Ppy pn m tp Stš m bw pw ḥ3.n.sn im*).

В контексте вышесказанного эпитет *shpr hḥḥbt* («сотворяющий разделение») можно рассматривать, по-видимому, в этой же категории эпитетов. Слово *hḥḥbt* является субстантивом от глагола *hḥḥb* – «насильно вторгаться», «проникать» (Wb.III.255:2 sqq.). Однако у этого глагола есть еще одно значение, менее употребительное – «расчленять», «разделять» (тело) (Wb.III.255:5-6)³¹⁰. Представляется наиболее вероятным, что именно это значение и подразумевается в «Книге победы над Сетом», причем в контексте расчленения Осириса.

Эпитет Сета *Dbḥ3* (Wb.V.439:5), имеющий также вариант написания *Tbḥ3* (Wb.V.262:7) З. Шотт переводит как «злой»³¹¹, но его точное значение не установлено. Г. Бругш³¹² и вслед за ним Г.Те Вельде³¹³ полагали, что это египетская запись греческого слова *Τυφῶν* – «Тифон». К. С. Колта также объяснял появление этого эпитета как заимствование египтянами этого имени при последующем отождествлении его обладателя с Сетом³¹⁴. Ф. Дорнсейф высказал предположение, что греческое имя *Τυφῶν* происходит от имени сиро-палестинского бога Баала-Зефона (*Bʿl Špn*³¹⁵)³¹⁶. Вероятнее всего, именно благодаря этому Сет как бог непогоды и бури, имеющий к тому же устойчивую связь с Баалом³¹⁷, стал обозначаться именем *Τυφῶν* в греческих источниках. Тем не менее, возможность заимствования этого имени из греческого языка в

³¹⁰ См. также Wilson P. A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (OLA 78) Leuven 1997. S.716f.

³¹¹ Вслед за З. Шоттом такой же перевод дает Г.Мойпер: Meurerer. Die Verfemung des Seth. S. 180.

³¹² Brugsch H. Die Geographie des Alten Ägypten I. Leipzig, 1857. S. 165.

³¹³ Te Velde. Seth. P.149.

³¹⁴ Kolta K. S. Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot. Tübingen, 1968. S.161 ff.

³¹⁵ Wyatt N. Religious Texts from Ugarit (Biblical seminar 53). London, 2002. P. 361–362.

³¹⁶ Dornseiff F. Antike und Alter Orient. Leipzig, 1959. S. 410f. Его предположение основывается на сходстве греческого слова *Τυφῶν*, означающего «ветер», и древнееврейского *ṭṣ*, которое упоминается в Исходе 14:2–4 как обозначение севера. См. Dornseiff F. Die archaische Mythenentstehung. Folgerungen aus dem homerischen Apollonhymnos. Berlin, 1933. S. 18. Также Зефон (*Šarānu*) – древнесемитское обозначение горы Джебель аль-Акра, расположенной на современной сирийско-турецкой границе. См. Fox R. L. Travelling Heroes in the Epic Age of Homer. N.-Y., 2009. P. 241 sq. В переводе с иврита «зефон» (*ṭṣ*) означает «север».

³¹⁷ О связи Сета и Баала см. IV главу данной работы.

египетский в форме *Dbh3* или *Tbh3* в Поздний период кажется достаточно сомнительной, прежде всего ввиду того, что эпитет в форме *Tbh3* встречается уже в «Текстах саркофагов»: «Унял имярек двух сражающихся. Поднял несчастного (Хора) имярек этот. Оплакивал он страдания, которые причинил отцу его *Tbh3*, чьи члены тела разрубил он» (СТ.VII. 456с-е: *shr.n NN ḥwy siʿr.n N tn nmhy iw.f hr nkn iry r it.f in Tbh3 zm3 ḥw.f*). Здесь, в отличие от «Книги победы над Сетом», этот эпитет выписывается не с детерминативом «Сетова» животного, а с детерминативом бога. Но из контекста речения ясно, что имеется в виду Сет, совершивший злодеяние по отношению к Осирису и сражающийся с Хором. Можно предположить, что эпитет *Tbh3* мог применяться к Сету только в контексте осирического мифа. В форме *Tbh* и с детерминативом «Сетова» животного этот эпитет дважды встречается в папирусе Бремнер-Ринд, в тексте «Плача Исиды и Нефтиды»: «*Tbh3*, в помещении к резне его! Иди в мире, старший сын отца своего! Устроишься ты в доме своем, не будешь бояться ты, (причем/пока) сын твой Хор защищает тебя. (Змей) *Nkiw* в следовании за ним. Вот он в месте пытки его, которое пламя каждый день. Рассекается имя его перед богами всеми, *Tbh3* мертв в резне (?). Ты к дому своему (идешь?), не боишься ты Сета, во зле всяком, сделанном им!» (pBM 10188. col. 2.10 – 2.19: *Tbh3 r nmt.f iw.k m ḥtp nw.w wrt n it.f mnty.tw m pr.k nn snd.k z3.k Hrw nd hr.k Nkiw m šm.sw iw.f m hb3yt.f nt ht rḥ nb šḥd rn.f m-m ntrw nbw Tbh3 ḥp sḥdyw³¹⁸ iw.k ir pr.k nn snd.k Stš m dw nbt ir.n.f*). В контексте этого изречения эпитет *Tbh3* также подчеркивает зловредную природу Сета.

Вопрос этимологии этого эпитета достаточно сложен и варианты его трактовки относятся уже к Позднему и греко-римскому периодам. Так, Я.Дюмихейн полагает, что этот эпитет является результатом игры слов и состоит из двух частей: слов *dp* (Wb.V.433:14) – «гиппопотам» и *h3w* (Wb.II.479:9) – «беда»³¹⁹. В храме Эдфу есть интересное изречение, которое вполне отображает эту игру слов: «Ты Ра [...], расчленивший того, кто приносит беду в образе

³¹⁸ О чтении этого слова см.: Faulkner. Papyrus Bremner-Rhind. P. 5, Anm.a-b.

³¹⁹ Dümichen J. Bauurkunde der Tempelanlage von Edfu // ZÄS. 1871. Bd. 9. S. 110.

гиппопотама» (*ntk Rꜥw [...] dbdb h3 m dns*³²⁰). Как известно, в Эдфу Сет предстает в образе гиппопотама, которого необходимо расчленив и принести в жертву³²¹. В храме Эсне встречается эпитет, возможным чтением которого может быть (*T*)*Dbhy* и основа которого выписана изображением гиппопотама³²²; детерминативом этого слова является изображение газели³²³ (LGG VII. 381). Здесь этот эпитет обозначает рогатый скот, который связан с богиней Мут, и остается неясным, насколько он может ассоциироваться с Сетом.

Тем не менее, вопрос появления этого эпитета в форме *Tbh3* в эпоху Среднего царства разрешить достаточно сложно. Представление о том, что гиппопотам является животным Сета, воплощающим злое начало, могло сложиться уже к периоду Древнего царства, когда в частных гробницах появляются сцены охоты на гиппопотамов³²⁴, а в одной из сцен говорится о том, что гиппопотама необходимо гарпунировать³²⁵. В период Среднего царства указание на гарпунирование гиппопотама встречается в «Текстах саркофагов» (СТ.І. 259 b). Тем не менее, необходимо учитывать, что все свидетельства времени Древнего и Среднего царств не являются точным указанием на воплощение Сета в образе гиппопотама. Они могут иметь значение только в том случае, если рассматривать их не только в контексте реальных сцен охоты, но и в допущении наличия, по выражению А. О. Большакова, «второго смыслового слоя», подразумевающего реализацию в подобных сценах и описаниях мифологического символизма, в рамках которого Сет уже в это время мог ассоциироваться с гиппопотамом³²⁶. Об устойчивой ассоциации Сета и гиппопотама можно говорить только с периода Нового царства. На стеле из эль-Матмара помещено изображение гиппопотама, в образе которого почитался Сет, о чем сообщает надпись: «Сутех победоносный [...], гиппопотам, владыка *Tbw* в

³²⁰ Ibidem.

³²¹ Fabre. Op. cit. P. 30; fig. 4–9.

³²² Kurth D. A Ptolemaic Sign-List: Hieroglyphs used in the Temples of the Graeco-Roman Period of Egypt and their Meanings. Hützel, 2010. P. 55:11.

³²³ Ibid. P. 56: 18.

³²⁴ Wilson J. A., Allen T. G. The mastaba of Mereruka. P. I (OIP 31). Chicago, 1938. Pl. 10–13.

³²⁵ Ibid. Pl. 13.

³²⁶ Подробнее о возможности наличия «второго смыслового слоя» в изобразительной программе в период до Нового царства см.: Большаков А. О. Изображение и текст: два языка древнеегипетской культуры // ВДИ. 2003. №4. С. 5–8.

W3dt» (*Swth nht [...] db nb Tbw hr-ib W3dt*³²⁷). Вполне вероятно, что в Поздний и птолемеевский периоды египтяне могли связывать гиппопотама, воплощающего теперь Сета, с эпитетом *Dbh3/Tbh3*. Тем не менее, все эти варианты являются поздней этимологией и не могут объяснять точное происхождение эпитета.

Помимо тех злодеяний, которые Сет совершает лично, он является также командующим *hbntyw* – «преступников». Они, в отличие от *zmiw* или *sbiw*, не являются постоянной свитой Сета, связанной с мятежами. *hbntyw* воплощают тех, кто связан со злом. В «Текстах саркофагов» о них говорится как о демонах смерти, которые могут угрожать умершему: «Спасается он от преступников с хватающими глотками и сильными руками» (СТ.VI.77a: *nḥm.f sw m hbntyw ḥntw-rꜥw wsrw-ꜥw*). Появление такого рода свиты у Сета может свидетельствовать о том, что Сет стал ассоциироваться с враждебными существами загробного мира.

Подводя итог всем вышерассмотренным эпитетам, можно заключить, что причиной наделения ими Сета является фундаментальное несоответствие его поведения нормам *maat*. Представление о Сете как об абсолютно злом начале мироздания является в «Книге победы над Сетом» основным. При этом некоторые качества Сета получают свое развитие еще в Древнем царстве, в то время как другие он приобретает только на стадии демонизации в I тыс. до н. э. Весь образ действий Сета является отклонением от норм, и в итоге он становится той собирательной фигурой, в которой воплощаются все принципы, противоположные закону *maat*. И в этой связи наделение Сета эпитетом *nb izft* – «владыка *исефет*» очень показательно, поскольку четко обозначает именно такое обобщенное восприятие его образа, ставшее особенно актуальным к Позднему периоду. По существу, все рассмотренные выше эпитеты Сета можно условно разделить на две группы: одна группа соответствует правовым нарушениям, таким как воровство, разбой, мятеж; другая связана с нарушениями законов *maat*, в результате чего Сет оказывается представлен как антагонист этого начала. Формирование такого представления о нем на этапе Позднего времени

³²⁷ Brunton G. Qau and Badari. III. London, 1930. Pl. 32.

оказывается связано с появлением дуалистической тенденции в египетской религии на этой стадии ее развития.

2.3.2. Топос суда и изгнания Сета

В «Книге победы над Сетом» важная роль отводится судебному разбирательству, которое устанавливает наказание для Сета. Его описание сюжетно и структурно схоже с уже рассмотренными выше судебными разбирательствами «Текстов пирамид», «Спора Хора и Сета» и «Мемфисской теологии». Верховным судьей выступает Ра, перед которым разбирается преступление Сета: «Дано преступление твое перед Ра, повторены нечестия твои (по отношению) к богу великому» (Urk. VI. 9.1–2: *rdi.t(w) ḥbnty.k m-b3ḥ R^c wh̄my sḏbw.k n ntr (ʕ)*). В качестве «бога великого» может подразумеваться как Ра, которому оглашаются преступления Сета, так и с большой вероятностью Осирис, также известный в качестве «бога великого», по отношению к которому Сет совершал свои преступления. Сам Осирис судебные качества на себя не принимает, а в суде председательствуют, защищая его интересы, другие боги³²⁸. В роли непосредственного представителя Ра выступает Великая Эннеада, утверждающая его решение: «Великая Эннеада дает указание для этого» (Urk. VI. 9. 3: *psdt ʕt ḥr rdit r ḥr.s*). Роль Эннеады в конфликте Хора и Сета в качестве судебной коллегии зафиксирована, как уже указывалось выше, в «Текстах пирамид». В «Мемфисской теологии» Ра также собирает Эннеаду для вынесения решения о споре между Хором и Сетом» (Denkmal. 7). В «Книге мертвых» Эннеада называется коллегией, оправдавшей Оириса: «Правогласие твое перед Эннеадой, коллегией» (ТВ 277.7: *m3^c-ḥrw.k m-b3ḥ psdt d3d3t*). В роли судьи выступает также бог Тот: «Тот на рассуживании» (Urk. VI. 9. 5: *Dḥwty ḥr wd^c*). О роли Тота в качестве хранителя законов и судьи различных судебных коллегий хорошо известно, что связано с тесной связью Тота с *maat* как ее

³²⁸ Н. Фидлер предполагает, что Осирис присутствует в качестве второго бога-судьи и называется *ntr ʕ*, поскольку именно по отношению к нему повторяются преступления Сета, а случаи совместного присутствия на суде Ра и Осириса известны: Fiedler. Op. cit. S. 81.

провозгласителем³²⁹. В папирусе Brooklyn 47.218.84 о Тоте говорится как о непосредственном судье в споре Хора и Сета: «...Были рассужены Хор и Сет в земле двух соперников, в месте этом. Дана была Хору красная корона, Сету – белая. Рассудил их Тот в образе своем уважаемого судьи. Отдал он долю обоих владык Хору, объединенной для защитника отца своего» (pBrooklyn 47.218.84 §28.12.3–12.4: *...iw wpw.tw Hrw Stḥ mm i3t rhwy m st tn iw rdi.n.tw hr m dšrt Stḥ m ḥdt ir.n Dḥwty wpt in nn m irw.f n s3b im3ḥ rdi.in.f psš n nbwy Hrw dmd.tw n ndty it.f*).

В «Книге победы над Сетом» в результате судебного разбирательства наследство как легитимный правитель получает Хор (Таблица 7), о чем провозглашает Геб (Urk.VI.9.10–17.20):

Таблица 7 – Геб провозглашает получение наследства Хором как легитимным правителем (фрагмент «Книги победы над Сетом»)

<i>Gb mdw.f n nṯrw</i>	Геб, говорит он богам,
<i>nd.n.f r hr pr m-ḥnty.f</i>	спрашивает он совета относительно случившегося перед ним:
<i>ptr sw ḥ3 n msw Gb</i>	«Сражение детей Геба – что это?»
<i>i3 m ḥnn imy.sn</i>	(и) земля в беспорядке между ними?»
<i>nb n Wnw sṛ.n.f mdw n z3 Wsir</i>	Владыка Гермополя, обратился (букв. «поднял») он речь сыну Осириса:

³²⁹ Kurth D. Thoth // LÄ. 1986. Bd. VI. Col. 504 ff.

Продолжение Таблицы 7

<i>z3 ndty it.f^ch^c m htr</i>	«Сын, мститель отца его, вставший в качестве требующего возмещения.
<i>swd3.f ib n Wsir</i>	Упрочивает он сердце Осириса.
<i>iw sp nb n Stš r.f</i>	Вот оплошность, вина всякая Сета относительно этого!»
<i>sw Gb dd.f</i>	Вот, Геб, говорит он:
<i>mt rdit.n.i iw^c n z3 iw^c</i>	«Смотри, дал я наследство сыну наследника,
<i>z3 z3.i wp h.t n Wp w3t</i>	сыну сына моего, открывающему тело, открывающему путь (Упуауту)
<i>mi irt n R^c-Itm n Šw</i>	подобно сделанному Ра-Атумом для Шу,
<i>i3w smsw n nb-r-dr</i>	наследника старшего владыки Вселенной,
<i>mi rdit n.i Šw mitt(y) gr ink</i>	подобно тому как дал мне Шу; так же и я!
<i>mt rdit.n.i ht.i nbt n z3 Wsir Hrw z3 3st</i>	Смотри, дал я вещи мои все сыну Осириса – Хору, сыну Исиды,
<i>ms m 3h-bi.t hnty prw</i>	рожденному в Хеммисе, находящемуся перед домами;
<i>iw^c pw z3 iw^c</i>	сын наследника– это наследник!»
<i>...^ch^c rf Hrw</i>	...Встал, однако, Хор,
<i>mks m-^c.f imy.t-pr it.f hr.f</i>	скипетр в руке его, завещание отца его у него.
<i>sw grt w3w.tw n.f</i>	Вот, однако, воздели на него
<i>hdt m nsw.t Šm^c (w) nt m nsw T3-mhw</i>	белую корону в качестве царя Юга, красную корону в качестве царя Севера.
<i>zm3.n shmt y m tp.f m nsw-bity Šm^c (w) T3-mhw</i>	Соединилась двойная корона на голове его в качестве царя Верхнего и Нижнего Египта, Юга и Севера.
<i>... r wi3.sn dw bi3</i>	Изгоняют они злого характером,
<i>rdit.sn tw m dw.k r t3w(y) sti w...</i>	отправляют (изгоняют) они тебя во зле твоём в земли азиатов...
<i>...i R^c-Hrw-3hty nb w^c iwty mitt.f</i>	...Ра-Хорахти, владыка единственный, тот, у которого нет подобия его!
<i>wdwt-mdw ir.tw m dd.f</i>	Произносящий постановления, тот, по говорению которого поступают,
<i>nn^c n.tw pr m r.f</i>	вышедшее из уст которого не обращается вспять.
<i>sh3 m-^c nn n wdt.n.k irw tp-rd</i>	Вспомни о том, что ты установил, созидая порядок.
<i>di.k hr im nmt (n) rmṯw shrw n nṯrw</i>	Даешь ты вместе с тем шаги для людей, замыслы для богов,
<i>sh n nsw m^c ht.f</i>	решение для царя во дворце его.
<i>drf irt. n Dhwt y wdt nt nb Itmw</i>	Запись, сделанная Тотом, постановление владыки Атума:
<i>rdit Kmt n Hrw dšrt n Stš</i>	«Дан Египет Хору, пустыня Сету,
<i>m pš.sn t3-wy n.sn</i>	в качестве разделения ими двух земель для них,
<i>msd^c w3yt mrw šw.t</i>	ненависти (к) воровству, любви (к) справедливости.
<i>rdi.tw z3 hr st it.f</i>	Дан сын на троне отца его».

Как видно, в «Книге...» актуализируется топос наследства Геба, известный, как было показано ранее, уже по «Текстам пирамид». Геб является непосредственным наследодателем земли Египта. Хор, с которым ассоциируется правящий царь Египта, получает свое наследство от отца Осириса. Как показал

О. Д. Берлев, объем земли Египта при ее передаче Гебом своему наследнику был точно исчислен, а сам акт завещания Геба воспринимался не только с мифологической, но и с чисто практической точки зрения³³⁰. В нашем тексте следствием конечной передачи наследства Хору становится изгнание Сета за пределы Египта на территорию пустыни, причем в принятие решения об этом оказываются вовлечены и верховные боги Ра-Хорахти и Атум. О роли Ра-Хорахти как верховного судьи в «Споре Хора и Сета» уже упоминалось выше. Однако здесь Ра-Хорахти выполняет не практическую функцию по решению исхода спора, а выступает в качестве владыки Вселенной и верховного бога и в этой ипостаси изрекает постановления (*wḏt*), которые обязательны для выполнения богами и людьми. Атум выступает в таком же качестве, но, скорее, как верховный бог древнейшего культового центра – Гелиополя, постановления которого на суде соблюдаются, как было указано, в «Текстах пирамид».

Этот же мифологический сюжет повторяется в папирусе Жюмильяк. Согласно его повествованию, в результате спора Хора и Сета первый становится царем и коронуется, а второй изгоняется в пустыню (pJumilhac XVI. 25 – XVII.1–2). Однако Сет возвращается вместе с последователями и сражается против Тота, пытаясь отнять у него магические свитки, используемые в боевой магии (*hfyw*) (Ibid. XVII.3–6). Далее Сет превращается в красного пса, и его преследуют как охотничью добычу, а затем пронзают копьями (Ibid. XVII. 7–8). В результате Хор, восседающий на престоле Египта, приказывает, чтобы мятежники были изрублены на куски, а война прекратилась (Ibid. XVI–XVII). Кроме того, Хор также уничтожает последователей Сета и его владения (Ibid. XVII. 9–11).

2.3.3. Культовые центры Сета

Другим сюжетом, являющимся одним из сюжетообразующих в «Книге победы над Сетом», является месть Хора (Таблица 8), разрушающего культовые центры Сета (Urk.VI.15.16-17.3):

³³⁰ Берлев О.Д. Наследство Геба // Подати и повинности на древнем Востоке (сб. ст.) / М.А. Дандамаев (ред.). СПб, 1999. С. 6–33.

Таблица 8 – Месть Хора, разрушающего культовые центры Сета

<i>m33.sn Stš hrw hr gs.f</i>	Видят они Сета упавшим на бок его.
<i>inn t3 m st.f nb</i>	Приносится земля в место его любое,
<i>Sw hr nhw Wns m i3kbw</i>	(причем) <i>Sw</i> в плаче, <i>Wns</i> в трауре,
<i>imy phr m sp3t Spr-mrw</i>	жалоба обходит берег Оксиринха,
<i>Kn(w)t Dzdz m ih3y</i>	Харга и Дахла в сетовании,
<i>sdb phr m-hnt.sn</i>	(потому что) несчастье проходит внутри них.
<i>Hsbw m imy nn nb.f m kb.f</i>	<i>Hsbw</i> ³³¹ в стенании, нет владыки его внутри него.
<i>W3dyt m st šw wh3n Nbwt</i>	Афродитополис пуст, Омбос опрокинут ³³² .
<i>hbw.sn imy.sn nb m nn wn</i>	Судебные места их, жители их все в качестве (того, что) не существует,
<i>nn nbw.sn nn k3 sbiw</i>	нет правителей их, нет задумывающих мятеж.

Перечисление культовых центров Сета, а также суровых мер, которые были предприняты в отношении этих центров и их жителей, свидетельствуют о значимости той роли, которую играл в них культ Сета. Показательно, что эти меры стали необходимы в связи с изгнанием Сета за пределы страны. Это означало, что его культ в рассматриваемый период больше не поддерживался. Об этом свидетельствует и то, что храмы в честь Сета больше не возводились³³³, а его изображения разрушались. Все значимые культовые центры Сета теперь находились под властью законного правителя – Хора, что подтверждается такой мерой как «принесение земли», т. е. установление власти Хора в местах Сета. В связи с этим представляется очень важным проследить, насколько адекватным и всеобъемлющим оказывается перечисление культовых центров Сета и какую роль они могли играть в формировании его образа вплоть до Позднего периода.

Култ Сета в **Нижнем Египте** согласно «Книге победы над Сетом» сосредотачивался в следующих городах:

*Sw*³³⁴ (*Sssw*) располагался, предположительно, в районе Файюмского оазиса, однако точная локализация не установлена³³⁵. Уже в Древнее царство можно говорить о связи Сета с этим центром благодаря сохранившемуся рельефу в

³³¹ Шотт переводит этот топоним как Кинополь ((*S3*) *k3*): Urk. VI.14. Но написание этого топонима в «Книге победы над Сетом» не совпадает с его общепринятой формой написания. В пользу того, что здесь подразумевается именно город *Hsbw*, располагавшийся в XI нижеегипетском номе, свидетельствует форма написания в обоих папирусах, которая практически совпадает с написанием, зафиксированным в других источниках: Helck W. Die altägyptischen Gaue (TAVO 5). Wiesbaden, 1974. S. 177; Montet P. Géographie de l’Égypte Ancienne I. To-mehou. La Basse Égypte. Paris, 1957. P.129. Также *Hsbw* являлся одним из центров культа Сета: Ibid. P. 131, 134.

³³² Глагол *wh(3)n* имеет также значение «опрокидывать стены»: Wb. I. 345.

³³³ Te Velde. Seth. P. 139.

³³⁴ Gardiner A. H. Ancient Egyptian Onomastica. Vol. II. London, 1947. P. 117.

³³⁵ Montet. Géographie II. P. 190; DNG V. P. 61.

пирамидальном храме Унаса в Саккаре, где Сет, изображенный в паре с Хором, благословляет царя и обозначается как «владыка юга (и) *Sw*» (*nb rswt Sw*)³³⁶. Согласно папирусу Харрис³³⁷, Сет имел в *Sw* храм: *pr Swth nb Sssw* (pHarris I.61b.15) – «храм Сутеха в *Sw*». В надписи храма в Мединет Абу времени правления Рамсеса III Сет называется «владыкой *Sssw*» (*Swth nb Sssw*)³³⁸.

Spr-mrw – Оксирих (совр. Эль-Бахнаса) также являлся культовым центром Сета, о чем сообщает уже упомянутый выше папирусе Харрис: *pr Swth nb Spr-mrw* (pHarris I.61b.12.) – «храм Сутеха, владыки *Spr-mrw*». Именно этот город являлся местом битвы Хора и Сета согласно эдфусскому мифу (Edfu VI. 118. 14).

В *Hsbw* локализовался *Pr-Mg3* – центр, где почитался крокодил *Mg3*, являвшийся в магических текстах и текстах повержения врага одной из ипостасей Сета или его сыном. Причем обозначение *Mg3* как сына Сета надо понимать не в мифологическом контексте, а как одно из проявлений Сета в облике опасного крокодила³³⁹. Впервые *Mg3* упоминается в источниках Нового царства (LGG III. 459): в качестве сына Сета он фигурирует в папирусе BM 10042 (магический папирус Харрис 501³⁴⁰) где выступает против Осириса, а также повергается Амоном (Таблица 9) (pBM EA 10042 *recto*.VI.5–9):

³³⁶ Ćwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: Studies in the Development, Scene Content and Iconography. Ph.D. diss. Warsaw university, 2003. Fig. 50.

³³⁷ Chabas F. J. Le papyrus magique Harris. Chalone-sur-Saone, 1860.

³³⁸ Brugsch, H. K. Dictionnaire géographique de l'ancien Égypte. Leipzig, 1879–80. P.752.

³³⁹ Te Velde. Seth. P. 150.

³⁴⁰ Lange H. O. Der magische papyrus Harris. Kopenhagen, 1927.

Таблица 9 – Отражение крокодила *Mg3*

<i>h3.k Mg3 z3 Sth</i>	Прочь, <i>Mg3</i> , сын Сета!
<i>nn hn.k m sdt.k</i>	Не сможешь грести ты (при помощи) хвоста твоего,
<i>nn mh.k m ʕ.wy.k</i>	не сможешь плыть ты (при помощи) рук твоих,
<i>nn wn.k r.k</i>	не откроешь ты рот твой!
<i>hpr p3 mw m hh n ht r-h3t.k</i>	Сотворится вода эта в качестве пламени огня против тебя,
<i>dbʕ n 77 n ntr m irt.k</i>	и пальцы 77-ми богов в глазах твоих,
<i>iw.k snh.ti n nʕyt wrt n Wsir</i>	когда привязан ты к свае большой Осириса,
<i>iw.k snh.ti n t3 4.t shniw n w3d šmʕ</i>	когда привязан ты к четырем столбам из верхнеегипетского зеленого камня,
<i>imi h3t wi3 n Rʕ</i>	находящегося на корме барки Ра.
<i>i ʕhʕ n.k Mg3 z3 Sth</i>	О, поднимайся, <i>Mg3</i> , сын Сета!
<i>mk ink Imn k3 mwt.f</i>	Смотри, я Амон, бык матери своей!
<i>dd mdw <hr> twt n Imn 4 hrw nhbt wʕ</i>	Произнесение слов <над> образом Амона с четырьмя лицами (на) одной шее,
<i>zšw hr z3tw</i>	изображенного на полу,
<i>mzh hr rdwy.f</i>	крокодил под ногами его.

Этот магический ритуал имеет общие черты с рядом магических ритуалов более позднего периода. От также направлен на защиту Осириса, формальными врагами которого, согласно содержанию папируса, являются крокодилы и змеи. Однако есть основания предполагать, что главным противником Осириса должен являться Сет, который напрямую таковым не является, но предстает в этой ипостаси через крокодила *Mg3*. Образ *Mg3 z3 Sth* был сконструирован ввиду необходимости введения Сета как врага Осириса не прямым, но косвенным образом, поскольку систематическое в Новое царство выявление положительных и идеологически значимых аспектов в образе Сета не позволяло делать акцент на его отрицательной ипостаси, о которой было известно уже с «Текстов пирамид». Об этом, в частности, свидетельствует упоминание Сета в этом же ритуале с положительной коннотацией как бога-защитника Осириса наряду с Амоном, Онурисом, Монту, Сопду и другими защитниками (pBM EA 10042 *recto*. VIII.9–IX.5). Кроме того, Сет в своем аспекте Сета Омбосского выступает защитником Ра в ладье, повергая его противника – Апопа. Эта роль Сета являлась одной из важнейших и во многом определяла развитие его образа в эпоху Нового царства³⁴¹: «Пустил стрелу Омбосский в него, потряс он (т. е. Сет – К.К.) небо (и)

³⁴¹ Более подробно см. IV главу данной работы.

землю бурей своей, (причем) сильна магия его при изгнании врагов его, (а) копье его протыкает Убен-Ра³⁴²!» (pBM EA 10042 *recto*.V.8-9: *dm nbwty šsrw.f im.f nwr.n.f pt t3 m křiw.{n}f ħk3.f šhm ħr dr ħftyw.f m^cb3.f mds m Wbn-r^c*). В повержении врага Сету помогает его магия, которая также являлась атрибутом его силы. В качестве бога, обладающего большими магическими способностями, Сет известен уже в «Текстах пирамид»: «Оснащен ты сам (букв. «для себя ты») как Великий магией – Сет, находящийся в Омбосе, владыка земли Верхнего Египта» (Pyr.204a: *ħtmti n.k tw m wr ħk3w Stš imy nbwt nb t3 šm^cw*). В то же время действия, которые предпринимает *Mg3* против Осириса, согласуются (Таблица 10) с мифологемой преследования и убийства Осириса самим Сетом (pBM EA 10042 *verso*.IX.9-11):

Таблица 10 – Вскрытие саркофага (ящика)

<i>Mg3 z3 Stħ iw.n.f wn.f sw</i>	<i>Mg3</i> , сын Сета, пришел он, открыл он его (ящик).
<i>ptr.f p3 nty m-ħnw.f</i>	Увидел он того, кто внутри него.
<i>iw.f m ħr n g3fi šni n 3^cn</i>	Вот он в лице мартышки, в шкуре павиана.
<i>w3w sp 2 sp 2 ħt sp 2 sp 2</i>	Уйди, уйди, уйди, уйди, огонь, огонь, огонь, огонь!
<i>bn ink i dd sw bn ink i wħm sw</i>	Не я, сказавший это; не я, повторивший это!
<i>Mg3 z3 Stħ i dd sw mtw.f i wħm sw</i>	<i>Mg3</i> , сын Сета, тот, кто сказал это; кто повторил это!

Мотив вскрытия саркофага или ящика является традиционным в осирическом мифе, о чем еще будет подробнее говориться ниже. Важно отметить, что согласно мифологеме вскрывает ящик именно Сет, и *Mg3* должен быть здесь скрытым проявлением Сета. Кроме того, сам Осирис прямо не называется, что связано с необходимостью его защиты от врага согласно ритуалу. В «Книге отражения зла» также говорится про крокодила, который может посягнуть на Осириса: «Да не нападет крокодил на плавающего [Не побьет крокодил плавающего] в устье воды-*ḥk3*³⁴³ [в устье [...] красной] (Urk. VI. 129.13-16: *imi sty iħ ħr mħi [bw iri [p3] msh ħwi r p3 nty mħ] m r3 ḥk3 [m r3 n t3 [...] dšr]*). Эпитет «Плавающий» является здесь обозначением умершего Осириса (LGG IV. 371b)³⁴⁴. Себек, чей культ был распространен в указанном месте, был призван охранять

³⁴² Эпитет Апопа: Wb.I. 295:11.

³⁴³ Проток, соединяющийся с каналом в IV нижеегипетском номе: DNG I. P. 158. Здесь был распространен культ бога Себека: Edfu I. 331. 1.

³⁴⁴ Также в форме *mħw*: LGG III. 374с.

части тела Осириса³⁴⁵, поэтому с большей вероятностью в качестве врага подразумевается именно *Mg3*, который может пожирать части тела Осириса³⁴⁶. «Красные воды» могут символизировать разлив Нила³⁴⁷, что соотносится с мотивом возрождения Осириса, и в этом случае посягательство на его тело является особенно опасным.

Таким образом, выведение на первый план образа Сета в его положительной ипостаси не позволяло напрямую связывать его с убийством Осириса; однако это было возможно через присвоение его качеств такому потенциально опасному существу как крокодил. В более поздний период представление о *Mg3* как о сыне Сета также сохраняет свою актуальность, о чем свидетельствует его упоминание на магической стеле, т.н. циппи Хора, где он в контексте осирического сюжета также предстает зловредным существом, которое необходимо обезвредить³⁴⁸.

Култ Сета в **Верхнем Египте** сосредотачивался в следующих центрах:

*Wnw*³⁴⁹ – XV верхнеегипетский ном, где по имеющимся данным култ Сета не был распространен очень широко. Однако упоминание о Сете как о владыке *Wnw* есть в надписи внутренней стороны внешней стены храма Мединет-Абу³⁵⁰.

*W3dyt*³⁵¹ – X верхнеегипетский ном, где располагался город *Tbw* (Антеополь), являвшийся одним из важнейших центров почитания Сета. Исконным богом этого нома являлся соколовидный бог Немти³⁵², тесно

³⁴⁵ Altmann. Op. cit. S. 124.

³⁴⁶ Leitz Ch. Tagewählerei: das Buch ḥ3t nhḥ ph.wy dt und verwandte Texte. Bd.2 (ÄA 55) Wiesbaden, 1994. S.16, 20, 29f, 93, 325.

³⁴⁷ Bonneau D. La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins. Paris, 1964. P. 66.

³⁴⁸ Hodjash S., Berlev O. The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Leningrad, 1982. P. 249 f., № 182. В Поздний период и в греко-римское время магические стелы «циппи Хора» (по-другому, стелы «Хор на крокодилах») получили широкое распространение. Они использовались для исцеления от укусов змей и скорпионов, болезней, а также в качестве защиты от опасных животных. На стеле изображался младенец Хор, сжимающий в руках змей, и попирающий крокодила, а изображение, как правило, сопровождалось магическими текстами. Характерно, что на этих стелах борьба со зловредными существами часто оказывается вписана в контекст осирического мифа, а сами вредители ассоциировались со всевозможным злом, грозившим в топиях Дельты младенцу Хору: Hodjash, Berlev. Op. cit. P. 244 f.

³⁴⁹ Montet. Geographie II. P. 146 ff.; Helck. Gaue. S.106 ff.

³⁵⁰ Gardiner. Onomastica II. P. 31.

³⁵¹ Montet. Geographie II. P. 115 ff.; Helck. Gaue. S. 95 ff.

³⁵² В литературе, согласно чтению, предложенному К. Зете, этого бога часто обозначают как Анти (*Ḥnty*). Однако О. Д. Берлев своей статье, посвященной рассмотрению идеограммы этого божества (G7), на материале источников, которыми в свое время еще не располагал Зете, убедительно показал, что имя бога X нома надо читать как Немти (*Nmty*). Об этом и других вариантах чтения идеограммы G7 см.: Берлев О. Д. «Сокол, плывущий в лодке», иероглиф и бог // ВДИ. 1969. №1. С.3–30.

связанный с Сетом. На стеле синайского происхождения времени Среднего царства изображен Немти с головой Сета в качестве «владыки востока»³⁵³. В период Нового царства Немти был ассимилирован с Сетом как об этом свидетельствует стела Нахта (*Nḥtw*) времени XVIII династии (Chicago IL, Oriental Institute Museum, 10510). На ней изображен сам Нахт, делающий подношения богу Немти с головой животного Сета. Надпись в верхней части стелы говорит о Немти как о «владыке *Tbw*» (*nb Tbw*), а в нижней части помещена жертвенная формула, адресованная? посвященная «Сутеху, победоносному владыке *Tbw*» (*Swth nḥt nb Tbw*).

О. Д. Берлев указывал, что Немти – это и есть Сет, однако в качестве основного аргумента он ссылался на то, что бог Немти, чьим неотъемлемым атрибутом является ладья, выступает в качестве бога-странника или бога-кочевника, что и позволяет рассматривать его как Сета³⁵⁴. Противоположного мнения придерживались Дж. Гв. Гриффитс и Г. Те Вельде, которые полагали, что Немти – это божество, воплощающее в себе одновременно Хора и Сета, а не являющееся одним из аспектов только Сета³⁵⁵. Однако наиболее принципиально в связи с этим появление у этой ипостаси Сета образа сокола. Выше уже говорилось, что наделение Сета статусом бога царской власти предполагало выявление в нем «Хоровых» черт бога неба и солнца, что отразилось в памятниках времени Перибсена. В этом проявляется, по удачному выражению П. Барге, «двойной аспект [природы] Сета»³⁵⁶, в силу которого его образ сокола, связанный с качествами бога неба и солнца, покровителя царской власти, продолжал оставаться актуальным независимо от роли Сета, приписывавшейся ему в сирийском мифе. В случае с почитанием бога Немти это проявляется в фактическом отождествлении с ним Сета, также чтимого в городе *Tbw*, как свидетельствует стела Нахта: примечательно, что она фиксирует образ Сета-Немти именно в период Нового царства, когда облик сокола придается Сету и в

³⁵³ Gardiner A. H., Peet T. E., Černý J. The Inscriptions of Sinai. Vol. I. London, 1952. Pl. XLII, no. 119.

³⁵⁴ Берлев также обращает внимание на стелы, опубликованные В. С. Голенищевым, где некое божество, уверенно опознаваемое Берлевым как Немти, появляется вместе с Нефтидой – супругой Сета, что является дополнительным аргументом в пользу тождества Сета и Немти: Берлев. «Сокол, плывущий в ладье». С. 14.

³⁵⁵ Griffiths. The Conflict of Horus and Seth. P. 122; Te Velde. Seth. P. 68.

³⁵⁶ Barguet P. Parallèle égyptien à la légende d'Antée // RHR. 1964. T. 125. P. 8.

других памятниках. Так, на фаянсовой печати времени Нового царства изображен антропоморфный Сет с головой сокола и в двойной короне, держащий за руку Хора, также увенчанного двойной короной³⁵⁷. Оба божества заключены в картуш и стоят на знаке золота – *nbw*, что соответствует композиции третьего, т. н. «золотого» имени египетского царя, которое зарождается еще при первых династиях, а с двумя соколами на знаке *nbw*, символизирующих Хора и Сета, впервые выписывается при царе IV династии Хуфу³⁵⁸.

Вместе с тем, Немти – это божество амбивалентное, чей образ может восприниматься весьма противоречиво. В «Споре Хора и Сета», где бог Немти играет роль перевозчика, у него отрезают переднюю часть ступней, и, как отмечает Берлев, это согласуется с тем, что в городе *Tbw*, название которого может переводиться и как «стопа» и как «сандалия», почиталось божество, условно именуемое как «два *nmty*», т. е. по сути своей все тот же Сет, но насильственно расчлененный³⁵⁹. Берлев также отмечает, что этот эпизод «Спора Хора и Сета» не случаен и подтверждается иероглифическими свидетельствами. В период Среднего царства ладья Немти может изображаться с истечением из нее в виде струи или капли, что может являться изображением крови от отрезанных ног бога³⁶⁰. В этом может содержаться намек на расчленение Сета в качестве наказания за убийство Осириса. Этот же сюжет нанесения увечий богу Немти присутствует в т. н. «Календаре счастливых и несчастливых дней» (*pSallier IV recto. 8.2; pCairo JE 86637 recto. 13.6–14.4*)³⁶¹, датирующимся периодом правления Рамсеса II³⁶².

Таким образом, в образе Немти оказываются совмещены несколько аспектов образа Сета, которые проявляются в зависимости от политического и

³⁵⁷ van Rinsveld B. *Goden en godinnen van het Oude Egypte – Dieux et déesses de l'Ancienne Égypte*. Bruxelles, 1994. P. 40–41.

³⁵⁸ Берлев. «Золотое» имя египетского царя. С. 41.

³⁵⁹ Берлев. «Сокол, плывущий в ладье». С. 26–27.

³⁶⁰ Там же. С. 27.

³⁶¹ Chabas F. *Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne: traduction complète du papyrus Sallier IV*. Paris, 1865; Bakir A.M. *The Cairo Calendar of Lucky and Unlucky Days (Journal d'entrée n. 86637) // ASAE*. 1948. T. 48. P. 425–433; idem. *The Cairo Calendar no. 86637*. Cairo, 1966; Leitz C. *Tagewählerei: Das Buch ḥ3t nhḥ ph.wy ḏt und verwandte Texte (ÄA 55)*. Wiesbaden, 1994.

³⁶² Подробнее см.: Панов М. В. История о перевозчике Немти в «Календаре счастливых и несчастливых дней» // Петербургские египтологические чтения 2009–2010 (Труды Государственного Эрмитажа LV) / А. О. Большаков (ред.). СПб, 2011. С. 192–202.

религиозно-мифологического контекста: бога царской власти, бога, связанного с периферийными территориями Египта и убийцы Осириса.

Наиболее важным и значительным культовым центром Сета является **Омбос** – древнейшее поселение Нагада. Как было показано выше, начиная с раннединастического периода этот город являлся основным культовым центром Сета, о чем свидетельствует наделение Сета эпитетом *nbwty* – «Омбосский» в различных источниках и большое количество памятников, происходящих из этого центра и посвященных Сету. Здесь были найдены остатки храма Сета, возведенного в период Нового царства, откуда происходит большое количество памятников, отражающих почитание Сета³⁶³. Сет в своем аспекте Сета Омбосского практически всегда связывался с царской властью и выступал как покровитель южной части Египта. Соответственно, роль Сета как Сета Омбосского всегда имела положительную коннотацию и использовалась в официальной идеологии для усиления царской власти, как это было в период правления Перибсена, Джосера и царей XVIII и XIX династий.

Оазисы Западной пустыни **Харга** и **Дахла** являлись важными центрами почитания Сета, в особенности в III Переходный и Поздний периоды и в греко-римское время. Фактическое прекращение культа Сета в пределах Египта не искоренило его почитания на территории оазисов, но сама его форма претерпела изменения³⁶⁴. Кроме «Книги победы над Сетом» об оазисах упоминается в папирусе Солт 825 также в контексте повержения Сета: «Земля Дахла и земля Харга, кровь Сета пролилась³⁶⁵ в них, в местах его каждах» (pSalt 825.V.1-2: *t3 n Dzdz t3 n Knm h3i snf n Stš m-hnw.w dmiw.f nf*). Устойчивость почитания Сета в оазисах может быть связана с представлением о нем как о боге пустыни и приграничной территории. Несмотря на то, что отправление культа Сета здесь также претерпевало изменения, Сет продолжал чтиться в своей ипостаси Сутеха, о чем будет подробнее сказано в IV главе работы.

³⁶³ Petrie W. M. F., Quibell B.A. Naqada and Ballas. London, 1896. P. 67–70; London, University College, Petrie museum U.C. 14447; UC14448; 45220.

³⁶⁴ Подробнее см. Главу 4 данной работы.

³⁶⁵ Букв. «упала».

2.3.4. Топос проступков и злодеяний Сета по «Книге победы над Сетом»

Структурообразующим для «Книги победы над Сетом» является сюжет о злодеяниях, которые Сет совершил при своем вторжении в Египет после первого изгнания, и связанное с этим его вторичное изгнание. Этот сюжет отсутствует в текстах других магических практик и может иметь важное политическое значение, связанное с теми действиями, которые совершали в Египте чужестранцы (и в первую очередь со стремлением в условиях IV в. до н. э. предотвратить новое персидское вторжение). Для удобства характеристики злодеяний Сета представим их перечень в виде Таблицы 11:

Таблица 11 – Перечень злодеяний Сета

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
19. 10	<i>wd.n.f knw m Tnn.t</i>	Содеял он зло в <i>Tnn.t</i>	Мемфис. Культовый центр Сокара ³⁶⁶
19. 11	<i>k3.n.f sbiw m ʕnh t3wy</i>	Задумал он мятеж в Мемфисе	Область некрополя Мемфиса. Культовое место Птаха ³⁶⁷ и Осириса ³⁶⁸
19. 12	<i>irf ʕk.f r Tph-w3dt</i>	Вступил он в <i>Tph-w3dt</i>	Мемфис. Серапеум; возможно, кенотаф Осириса ³⁶⁹
19. 13	<i>wd.n.f nkn m hwt Ipt</i>	Содеял он страдание в храме <i>Ipt</i> .	Возможная локализация – Фивы. Храм богини Опет в Карнаке ³⁷⁰

³⁶⁶ DNG VI. P. 78 s.v. *tnn(t)*; Montet. *Geographie I*. P. 33.

³⁶⁷ DNG I. P. 149 s.v. *ankh taoui*; Montet. *Geographie I*. P. 32.

³⁶⁸ pMMA 35.9.21. col.15.8.

³⁶⁹ Altmann. Op. cit. S. 14.

³⁷⁰ DNG IV. P. 49; Montet. *Geographie II*. P. 59; Altmann. Op. cit. S. 14.

Продолжение Таблицы 11

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
19. 10	<i>wd.n.f knw m Tnn.t</i>	Содеял он зло в <i>Tnn.t</i>	Мемфис. Культовый центр Сокара ³⁷¹
19. 11	<i>k3.n.f sbiw m ʕnh t3wy</i>	Задумал он мятеж в Мемфисе	Область некрополя Мемфиса. Культовое место Птаха ³⁷² и Осириса ³⁷³
19. 12	<i>irf ʕk.f r Tph-w3dt</i>	Вступил он в <i>Tph-w3dt</i>	Мемфис. Серапеум; возможно, кенотаф Осириса ³⁷⁴
19. 13	<i>wd.n.f nkn m hwt Ipt</i>	Содеял он страдание в храме <i>Ipt</i> .	Возможная локализация – Фивы. Храм богини Опет в Карнаке ³⁷⁵
19. 14	<i>hsk.n.f ht m Iwz ʕzt</i>	Порубил он деревья в <i>Iwz ʕzt</i>	Возможная локализация – место севернее Гелиополя ³⁷⁶ . Также – культовое место богини <i>Iwz ʕzt</i> , связанной с Атумом ³⁷⁷ .
19. 15	<i>hm.n.f rm(w) m š wr</i>	Отогнал он рыбу в «Озере великом»	Возможная локализация – Бусирис (святилище Осириса) или Файюм (озеро Биркет Карун – Меридово озеро) ³⁷⁸
19. 16–17	<i>bhs.n.f ʕwt sht.n.f r3w m hwt-ntr nt (hnty) prw</i>	Охотился он на дичь, ловил он птиц в храме «Находящегося перед домами»	Гелиополь. Местная форма почитания Хора из Хеммиса ³⁷⁹
19. 18	<i>pd.n.f nmmt m ht wʕbt</i>	«Растянул шаг» он (вошел быстро) в <i>Ht wʕbt</i>	Возможная локализация – Дендера. Святилище Хатхор ³⁸⁰
19. 20–21	<i>k3.n.f ʕh3 wd.n.f swh3 r gs ntrw m Mnswt</i>	Задумал он борьбу, поднял он крик со стороны богов в <i>Mnswt</i> .	Гелиополь. Храм Атума ³⁸¹
19. 22–23	<i>wḥm.n.f irw knw wr hr wdbw n Tny</i>	Повторил он деяние зла великого на берегах Тиниса.	Тинис, столица VII верхнеегипетского нома ³⁸²

³⁷¹ DNG VI. P. 78 s.v. *tnn(t)*; Montet. *Geographie I*. P. 33.³⁷² DNG I. P. 149 s.v. *ankh taoui*; Montet. *Geographie I*. P. 32.³⁷³ pMMA 35.9.21. col.15.8.³⁷⁴ Altmann. Op. cit. S. 14.³⁷⁵ DNG IV. P. 49; Montet. *Geographie II*. P. 59; Altmann. Op. cit. S. 14.³⁷⁶ DNG I. P. 61; Montet. *Geographie I*. P.170.³⁷⁷ *Iwz ʕzt* – женская составляющая бога Атума, его божественная рука, помогающая ему творить мир – *drt ntr*. По этой теме см.: Vandier J. Iousaâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet // RdE. 1964. T.16. P. 55–146; 1965. T. 17. P. 89–176; 1966. T. 18. P. 67–142; 1968. T. 20. P. 135–148, а также LGG VIII.51 a–b.³⁷⁸ DNG V. P.116 s.v. *chi our*; как святилище Осириса в Файюме см.: Zecchi M. *Geografia religiosa del Fayyum: dalle origini al 4. secolo a.C.* Imola, 2001. P. 217; Montet. *Geographie II*. P. 218; в качестве озера в XVI нижнеегипетском номе см.: Montet. *Geographie I*. P.151; Altmann. Op. cit. S.18.³⁷⁹ Bakry H. S. Was there a Temple of Horus in Heliopolis? // MDAIK. 1967. Bd. 22. S. 58; о храме Хора из Хеммиса в Гелиополе см.: Grandet P. *Le Papyrus Harris (BM 9999) I–II (BdE 109/1-2)*. Cairo, 1994. P.129; Altmann. Op. cit. S 18.³⁸⁰ DNG IV. P. 56 s.v. *ḥat ouab*; Wilson. Op. cit. P. 628.³⁸¹ DNG III. P. 41; Montet. *Geographie I*. P. 168; Vandier. Iousaâs // RdE. 1965. 17. P.152 ff.; Osing J. *Isis und Osiris* // MDAIK.1974. Bd. 30. S.97; Helck. *Gaue*. S.186; Altmann. Op. cit. S. 21 f.³⁸² DNG VI. P. 76 ff. s.v. *tn*; Montet. *Geographie II*. P. 100 ff.

Продолжение Таблицы 11

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
21. 1–2	<i>wd.n.f bg3 m Dd Ddw H3t-mhyt m znt mn</i>	Поднял он крик в Бусирисе, Мендес в мятеже «болезненном».	Бусирис ³⁸³ , Мендес – XVI нижеегипетский ном ³⁸⁴
21. 3–4	<i>tkn.f r Hwt-b3w khbw.n.f m inbt.s</i>	Приблизился он к крепости <i>бау</i> , повредил он стены ее.	Мендес. Культовое место священных реликвий Осириса – фаллоса и позвоночника ³⁸⁵
21. 5–6	<i>st3.n.f ht m Z3w n Nt km3.n.f dw m hwt- hm3g</i>	Утащил он дерево в Саисе Нейт. Совершил он зло в <i>Hwt-hm3g</i> ³⁸⁶ .	Саис ³⁸⁷ , культовый город богини Нейт, где располагалась гробница Осириса. Может также являться помещением для бальзамирования ³⁸⁸
21. 7	<i>shpr.n.f didi m imht hbnt³⁸⁹ m Hr-3h3</i>	Сделал он кровопролитие ³⁹⁰ в некрополях загробного мира ³⁹¹ , преступление в <i>Hr-3h3</i> .	Вавилон (Маср эль- Атика) ³⁹²
21. 8	<i>sʿrw.n.f bwt Itm r hwt-ntr nt psdt</i>	Сделал он приблизившимся отвращение Атума в храме Эннеады.	Гелиополь, храм Эннеады ³⁹³
21. 9–10	<i>k3.n.f hrwy wd.n.f swh3 m hwt-ntr nt Imn wr m imht</i>	Задумал он ссору, поднял он крик в храме этом Амона великого, в некрополях загробного мира.	Возможная локализация – Гелиополь
21. 11-12	<i>sh3.n.f ʿh3w km3w.n.f šmmw m hwt-ntr nt b3-i3bt</i>	«Вспомнил» он битву, совершил он пожар в храме этом <i>ба</i> восточной ³⁹⁴ .	Возможная локализация – Гелиополь

³⁸³ DNG VI. P. 135 s.v. zdou; Montet. Geographie I. P. 98. Альтманн полагает, что здесь может иметься ввиду также Мендес: Altmann. Op. cit. S. 23. Однако на наш взгляд здесь подразумевается именно Бусирис, т. к. больше соответствует общепринятому написанию (Wb.V.630:6) и упоминается как культовое место Осириса.

³⁸⁴ DNG VI. P. 136 s.v. zdout; Montet. Geographie I. P. 144 ff.

³⁸⁵ DNG IV. P. 64 s.v. hat baou; Montet. Geographie I. P. 146; Altmann. Op. cit. S. 24.

³⁸⁶ *hm3g* – имя Осириса в Саисе, где процветал его культ в позднее время: LGG II.555b; El-Sayed R. Documents relatifs à Sais et ses divinités (BdE 69). Cairo, 1975. P. 208 ff. *Hwt-hm3g* может являться обозначением гробницы Осириса, описанной Геродотом: Ibid. P. 208 ff.; Zecchi M. A Study of the Egyptian god Osiris Hemag (Archeologia e storia della civiltà egiziana e del vicino Oriente antico I). Imola, 1996. P. 65 ff. – Herod. II.170. Подробный комментарий см.: Altmann. Op. cit. S. 24 ff.

³⁸⁷ DNG V. P. 2 s.v. saou.; Montet. Geographie I. P. 80 ff.

³⁸⁸ Wb. III. 94:12.

³⁸⁹ С. Оффер и В. Альтманн полагают, что надо читать *imht hbnti*– «некрополь проклятых»: Aufrère S. L'univers minéral dans la pensée égyptienne. Le Caire, 1991. P. 66, Anm. 42; Altmann. Op. cit. S.26

³⁹⁰ Слово обозначает минерал красного цвета, которым может быть гематит. См. Gauthier H. Le nom hiéroglyphique de l'argile rouge d'Éléphantine // RdE. 1904. T. 11. P. 1–15; Aufrère. Op. cit. P. 653 ff. со ссылками на соответствующую литературу. Это также охра из Элефантины или что-то, окрашенное в красный цвет (Wb.IV. 421: 9–10).

³⁹¹ *imht* – обозначение различных некрополей, локализующихся в загробном мире: LGG I. 367a. Подробнее см.: Altmann. Op. cit. S. 27f.

³⁹² DNG IV. P.203 s.v. khr(i)aḥa; Montet. Geographie I. P.164f.; Altmann. Op. cit. S. 28f.

³⁹³ Helck W. Ramessidische Inschriften aus Karnak // ZÄS. 1957. Bd. 82. S. 109.

³⁹⁴ В данном контексте может являться воплощением солнечного божества: LGG II. 662.

Продолжение Таблицы 11

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
21. 13–14	<i>tkn.f r hwt nbs hnd.n.f ww šnn ir.n.f kn m nbs šps w3d.f w3d t3</i>	Приблизился он к <i>hwt nbs</i> , достиг он места <i>ww šnn</i> . Сотворил он страдание дерева <i>nbs</i> благородного, при процветании которого процветает земля (букв. «процветает оно – процветает земля»).	Сафт эль-Хинна – XX нижеегипетский ном ³⁹⁵
21. 15–16	<i>tkn.f r t twy šps nt Twz ʿ3zt m šndt mwt pw ʿnh im.s</i>	Приблизился он к дому этому благородному <i>Twz ʿ3zt</i> с акацией, в которой есть смерть и жизнь (букв. «смерть это, жизнь в ней»).	Гелиополь, храм богини <i>Twz ʿ3zt</i>
21. 17–18	<i>k3.n.f wnm M3fdt r- hft-hr Mwt B3stt</i>	Задумал он съесть <i>M3fdt</i> ³⁹⁶ перед Мут и Бастет.	Локализация не обозначена
21. 19–20	<i>irf snm.n.f ʿdw r dmit nt b3-i3bt</i>	Съел он рыбу ʿdw в городе этом ба восточного.	Возможная локализация – Гелиополь
21. 21–22	<i>d3.n.f t3 r Hft-hr-nb.s r hft-hr R ʿ m pt</i>	Пересек он землю напротив <i>Nbs</i> перед (лицом) Ра в небе.	Фивы, западная сторона ³⁹⁷ (также может иметься в виду фиванский некрополь ³⁹⁸). Другой возможный вариант локализации – западный берег напротив храма в Карнаке ³⁹⁹
23. 1–2	<i>t3ms.n.f m zr m hwt- ntr nt Imn wr [[t]3mn.f sw m zr]]</i>	Откусил он от барана в храме Амона великого. Скрылся он в качестве барана.	Возможная локализация – храм Амона в Карнаке ⁴⁰⁰
23. 3–4	<i>w3d.n.f ʿ r mnhr r-hft- hr n b3 imy H3t</i>	Направил он руку на <i>mnhr</i> ⁴⁰¹ перед ба, находящейся в <i>H3t</i> .	XVI нижеегипетский ном, место неподалеку от Мендеса ⁴⁰²
23. 5–6	<i>iw irw.n.f š ʿ r rmt m Ddw r hft-hr n Wn-nfr m3 ʿ hrw</i>	Вырезал он людей в Бусирисе перед Уннефером правогласным.	Бусирис

³⁹⁵ DNG IV. P. 80 s.v. *ḥat nbs*; Montet. *Geographie I*. P. 210 ff; Koemoth P. *Osiris et les arbres*. Liège, 1994. P. 197; Altmann. Op. cit. S. 32ff.

³⁹⁶ Богиня в кошачьем облике. Подробнее см.: LGG III. 235 sq.

³⁹⁷ DNG IV. P. 175.

³⁹⁸ Wb. III. 276.

³⁹⁹ Cozi M. *La nécropole de Khefethernebes* // GM.1996. Hft. 151. S.37ff.; Otto E *Topographie des Thebanischen Gaues* (UGAÄ 16). Berlin – Leipzig, 1952. S.49.; Altmann. Op. cit. S. 41f.

⁴⁰⁰ Altmann. Op. cit. S. 42 f.

⁴⁰¹ Образовано от глагола *nhr* – «оплодотворять»: Wb. II. 284:4. В тексте может подразумеваться обозначение фаллоса Осириса как реликвии, чтимой в области Мендеса: Koemoth. *Osiris et les arbres*. P. 39; Altmann. Op. cit. S. 44f. Шотт не дает точного перевода этого слова, подразумевая под ним растение.

⁴⁰² DNG IV. P 15 s.v. *ḥat meḥ(i)*; Montet. *Geographie I*. P. 143; Helck. *Gaue*. S. 191f.

Продолжение Таблицы 11

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
21. 13–14	<i>tkn.f r hwt nbs hnd.n.f ww šnn ir.n.f kn m nbs šps w3d.f w3d t3</i>	Приблизился он к <i>hwt nbs</i> , достиг он места <i>ww šnn</i> . Сотворил он страдание дерева <i>nbs</i> благородного, при процветании которого процветает земля (букв. «процветает оно – процветает земля»).	Сафт эль-Хинна – XX нижнеегипетский ном ⁴⁰³
21. 15–16	<i>tkn.f r t twy šps nt Twz 3zt m šndt mwt pw 3nh im.s</i>	Приблизился он к дому этому благородному <i>Twz 3zt</i> с акацией, в которой есть смерть и жизнь (букв. «смерть это, жизнь в ней»).	Гелиополь, храм богини <i>Twz 3zt</i>
21. 17–18	<i>k3.n.f wnm M3fdt r- hft-hr Mwt B3stt</i>	Задумал он съесть <i>M3fdt</i> ⁴⁰⁴ перед Мут и Бастет.	Локализация не обозначена
21. 19–20	<i>irf snm.n.f 3dw r dmit nt b3-i3bt</i>	Съел он рыбу <i>3dw</i> в городе этом <i>ба</i> восточного.	Возможная локализация – Гелиополь
21. 21–22	<i>d3.n.f t3 r Hft-hr-nb.s r hft-hr R3 m pt</i>	Пересек он землю напротив <i>Nbs</i> перед (лицом) Ра в небе.	Фивы, западная сторона ⁴⁰⁵ (также может иметься в виду фиванский некрополь ⁴⁰⁶). Другой возможный вариант локализации – западный берег напротив храма в Карнаке ⁴⁰⁷
23. 1–2	<i>t3ms.n.f m zr m hwt- ntr nt Imn wr [[t]3mn.f sw m zr]]</i>	Откусил он от барана в храме Амона великого. Скрылся он в качестве барана.	Возможная локализация – храм Амона в Карнаке ⁴⁰⁸
23. 3–4	<i>w3d3.n.f 3 r mnhr r- hft-hr n b3 imy H3t</i>	Направил он руку на <i>mnhr</i> ⁴⁰⁹ перед <i>ба</i> , находящейся в <i>H3t</i> .	XVI нижнеегипетский ном, место неподалеку от Мендеса ⁴¹⁰
23. 5–6	<i>iw irw.n.f š3 r rmt m Ddw r hft-hr n Wn- nfr m33 hrw</i>	Вырезал он людей в Бусирисе перед Уннефером правогласным.	Бусирис

⁴⁰³ DNG IV. P. 80 s.v. *ḥat nbs*; Montet. *Geographie I*. P. 210 ff; Koemoth P. *Osiris et les arbres*. Liège, 1994. P. 197; Altmann. *Op. cit.* S. 32ff.

⁴⁰⁴ Богиня в кошачьем облике. Подробнее см.: LGG III. 235 sq.

⁴⁰⁵ DNG IV. P.175.

⁴⁰⁶ Wb.III. 276.

⁴⁰⁷ Cozi M. *La nécropole de Khefethernebes* // GM.1996. Hft. 151. S.37ff.; Otto E *Topographie des Thebanischen Gaues* (UGAÄ 16). Berlin – Leipzig, 1952. S.49.; Altmann. *Op. cit.* S.41f.

⁴⁰⁸ Altmann. *Op. cit.* S. 42 f.

⁴⁰⁹ Образовано от глагола *nhr* – «оплодотворять»: Wb. II. 284:4. В тексте может подразумеваться обозначение фаллоса Осириса как реликвии, чтимой в области Мендеса: Koemoth. *Osiris et les arbres*. P. 39; Altmann. *Op. cit.* S. 44f. Шотт не дает точного перевода этого слова, подразумевая под ним растение.

⁴¹⁰ DNG IV. P 15 s.v. *ḥat meḥ(i)*; Montet. *Geographie I*. P. 143; Helck. *Gaue*. S.191f.

Продолжение Таблицы 11

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
23. 7–8	<i>t3ms.n.f m 3bdw wnm.n.f m 3dw m wsht 3t nt Iwnw</i>	Откусил он от рыбы <i>3bdw</i> , съел он рыбу <i>3dw</i> в зале великом Гелиополя.	Гелиополь
23. 9–12	<i>iw.n.f⁴¹¹ šbt w^ci.n.f [htpw r 3h nt nb w^c iwty mitt.f iwiw m hwti.f r ntrw nbw nn ir ht r trw]</i>	«Затерял» он (запутал) [доставку (подвоз)] ⁴¹² , украл он жертвоприношения во дворце владыки единого, которому нет равного. Жалобы в обоих дворцах его богам всем, что не делаются жертвы (букв. «не делаются вещи», т. е. не совершается ритуал) ко времени].	Локализация не обозначена
23. 13–14	<i>[šht.n.f bik3 hnp.n.f] itnw r hft-hr Šw Tfnt</i>	[Поймал он сокола, переместил он] рыбу перед Шу и Тефнут.	Локализация не обозначена
23. 15–16	<i>ir.f zph.n.f Hpw r-hft-hr n iry wnnt</i>	Сделал он захват для себя с помощью лассо быка-Аписа перед тем, кто не делает существования.	Мемфис
23. 17–20	<i>3hm.n.f irtt nt Sh3t-Hrw snb.n.f Hs3t mwt ntr iw.n.f šbt m št tm stp.n.f m š Hs3t [iw.n.f šbt Tnm]</i>	Истошил он молоко <i>Sh3t-Hrw</i> ⁴¹³ . Сбил он <i>Hs3t</i> ⁴¹⁴ , мать бога. «Затерял» он (запутал) доставку (подвоз) в озере <i>tm</i> . Срыгнул он в озеро <i>Hs3t</i> . Затерял» он (запутал) доставку (подвоз) <i>Tnm</i>	Возможная локализация – III нижеегипетский ном, культовый центр <i>Im3w</i> (Ком эль-Хисн)

Роль Сета во всех совершенных им, согласно «Книге победы над Сетом», злодеяниях можно свести к двум моментам: восстанию против норм миропорядка и нарушением границ определенной территории – земли Египта и сакрального пространства храмов. Оба эти обвинения, адресуемые Сету, приобрели особую значимость в Поздний период, когда он оказался мифологической фигурой, наиболее полно персонифицирующей врага-чужестранца, который несет хаос в египетскую землю. При столкновении с внешнеполитическими кризисами на этом этапе египтяне достаточно систематически прибегали к защитному ритуалу, универсальному по своим принципам и сути и поэтому нуждающемуся в

⁴¹¹ Wb. I. 47:15. Шотт переводит глагол *iw* как «отрезать» (Wb. I. 48:2).

⁴¹² Здесь и в Urk. VI. 23. 17–20 имеются в виду ежедневные жертвенные подношения, которые доставлялись в храм для обеспечения ритуала: Altmann. Op. cit. S. 47.

⁴¹³ Букв. «Той, которая думает о Хоре»: LGG VI.500. Богиня в облике коровы, почитаемая в *Im3w* (Ком-эль-Хисн) в III нижеегипетском номе. См. Perdu O. La deesse Sekhathor a la lumiere des donnees locales et nationales // Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. 1982. No. 595. P. 255–266.

⁴¹⁴ Букв. «молочная корова»: LGG V.482. Perdu. Op. cit. P. 265.

актуализации применительно к конкретной угрозе. В рассматриваемый период наиболее востребованными оказались обряды вредоносной магии, нацеленные на разрушение определенного объекта. Это стало причиной разработки нового мифологического сюжета вторжения Сета в Египет, отражавшего специфику политической ситуации. В IV в. до н. э., когда кодифицировалась «Книга...», определяющим фактором политической жизни Египта была опасность вторжения со стороны Персидской державы, поскольку персы предпринимали неоднократные попытки отвоевания Египта⁴¹⁵. Учитывая непрестанную персидскую угрозу в это время и роль Хора как победителя в противоборстве с врагом, персонифицирующим злое начало, отразившиеся в «Книге...» мифологема и ритуал должны были восприниматься как способ обеспечить победу царя над его внешними врагами.

Возможно, что именно в этот период мотив происхождения чужеземных народов от Сета получает свои ясные и законченные очертания. В религиозных источниках III и II тыс. до н. э. прямой мотив изгнания Сета отсутствует, но возможная связь Сета с чужеземными или прилегающими к Египту территориями обнаруживается уже при II династии, в правление царя Перибсена. А. Е. Демидчик высказывает интересное предположение, которое не противоречит данным источников: в мотиве изгнания Сета за пределы Египта в поздних ритуалах может угадываться раскол, произошедший в глубокой древности между «сторонниками Хора», объединившими под своей властью Египет, и их противниками⁴¹⁶. В «Поучении царю Мерикара» говорится о том, что «азиат» «сражается со времени Хора», что, по мнению Демидчика, означает раскол древнеегипетского общества, когда часть людей оказалась изгнана за пределы Египта, в пустыню, из-за своего нежелания служить царям, отождествляющихся с Хором, и следовать установленному ими порядку. Тогда и могло зародиться представление о том, что *маат* как воплощение истинного и должного связана с обитателями Египта, в то время как ее в

⁴¹⁵ Васильева, Ладынин. Ук. соч. С. 14–15; О персидском владычестве в Египте см.: Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 2. Л., 1936. С. 153–162. О хронологии царствования Нектанеба II см.: Lloyd A. B. Egypt, 404–332 B.C. // САН². 1994. Vol. VI. P. 358 f.

⁴¹⁶ Демидчик. Ук. соч. С. 134–135.

противоположность – ложь (*grg*) и хаос (*izft*) – с их изгнанными в пустыню противниками⁴¹⁷. Именно с этими качествами тесно связывается Сет в ритуале «Книги победы над Сетом», что противопоставляет его порядку *маат*.

Рассмотренные выше памятники раннединастического периода и отдельные пассажи «Текстов пирамид» (см. главу I) могут считаться свидетельствами, подтверждающими борьбу, которая велась между последователями Хора и последователями Сета, и результатом которой могло стать изгнание сторонников Сета за пределы Египта, в пустыню. Отметим еще раз, что согласно «Текстам пирамид», одно из мест, где Сет совершает убийство Осириса, – Гехести, – связывается именно с пустыней⁴¹⁸. Вплетение осирического мифа в контекст противостояния Хора и Сета свидетельствует о прочной укорененности мифологемы борьбы двух противоборствующих сил, в которой Сет терпит поражение. Однако в Поздний период этот древнейший сюжет получает развитие в форме строго оформленного ритуала, в основе которого лежит мифологема возвращения Сета в Египет и его повторного изгнания, оказывающаяся своего рода «надстройкой» над основополагающим для египетской религии этого времени мифа об Осирисе. При этом в ней можно выделить черты взаимодействия между мифологией Осириса и более ранними представлениями о солнечных божествах: мотив одоления чужеземных врагов исходно был присущ Хору в его древней солнечной ипостаси, о чем свидетельствует, как уже упоминалось выше, его эпитет *tm3-ꜥ* – «мощный дланью», однако в рамках данной мифологемы он прочно ассоциируется с образом Хора, являющегося сыном Осириса и Исиды.

В ритуалах Позднего периода все проступки Сета и их мотивы оказываются вписаны идеологами древнеегипетского жречества в устойчивые и, по-видимому, уже достаточно известные клише, которые являлись востребованными в связи с политической ситуацией в стране. Это, прежде всего, представления о «нечестивых» правителях-чужеземцах, завоевавших

⁴¹⁷ Там же.

⁴¹⁸ Te Velde. Seth. P. 111.

Египет и посягающих на объекты культа⁴¹⁹. С этой точки зрения тоpos проступков Сета можно связать с античной традицией, освещающей проступки и нарушения чужеземных правителей. Несомненно, что основа этой традиции была египетской, и информаторами античных авторов должны были выступать сами египтяне.

Аналогом этого мотива в позднеегипетской историографии является описание Манефоном в своем труде об истории Египта первой половины III в. до н. э. второго завоевания Египта гиксосами в царствование Аменофиса в союзе с египетскими прокаженными. Согласно Манефону, это завоевание сопровождалось ужасными злодеяниями и святотатствами: уничтожением городов и селений, разграблением храмов, осквернением статуй богов и употреблением в пищу священных животных. Однако еще до времени Манефона, т. е. до первой половины III в. до н. э., этот сюжет уже должен был быть оформлен в нарративной традиции⁴²⁰. Мотив убийства священных животных был впервые актуализирован в «Истории» Геродота в сюжете об убийстве персидским царем Камбисом священного быка Аписа (Herod. III. 27-29)⁴²¹. Этот же мотив звучит и в сообщениях о завоевании Египта Артаксерксом III, которому приписывается убийство Аписа, принесение Аписа в жертву ослу и последующее съедение Аписа⁴²². Осел олицетворял Сета, культ которого Артаксеркс III, согласно традиции, хотел навязать египтянам. Как полагает Дж. Диллери, из всех вышеперечисленных сюжетов, именно повествование о Камбисе должно было послужить моделью для последующего широкого хождения этих сюжетов⁴²³.

⁴¹⁹ Dillery J. Cambyases and the Egyptian Chaosbeschreibung Tradition // CIQ. 2004. Vol. 55. P. 398; Ладынин. Сведения Псевдо-Аристотелевой «Экономики». С. 28.

⁴²⁰ Ладынин. Сведения Псевдо-Аристотелевой «Экономики». С.30.

⁴²¹ Однако необходимо отметить, что достоверность этого сюжета ставится египтологами под сомнение в связи со свидетельствами ряда египетских памятников о благожелательности Камбиса к египетским культам. См. Posener G. La premiere domination perse en Egypte (BdE 11). Le Caire, 1936. P. 1–26 (No. 1), 30–35 (No. 3); 35–36 (No. 4), 170–171; Lloyd A.B. Cambyases in Late Tradition // The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore (Egypt Exploration Society Occasional Publications 11) / M.A. Leahy et al. (eds.). London, 1994. P. 64. О возможных причинах проведения антиперсидской пропаганды см.: Ладынин И. А. Античная традиция о царе Амасисе и ее египетские литературные прототипы // AMA. 13. 2009. С.357–372.

⁴²² Ладынин. Сведения Псевдо-Аристотелевой «Экономики». С.31.

⁴²³ Dillery. Op. cit. P. 398 f.

Дж. Гв Гриффитс полагал, что «Книга победы над Сетом» содержит косвенные отсылки ко времени завоевания Египта Ассирией⁴²⁴. На это, по его мнению, указывает мотив задуманного Сетом мятежа в Мемфисе, о котором говорится в «Книге победы над Сетом» (Urk. VI.19.10 sqq.). Э. Хорнунг также считает, что вторжение ассирийцев явилось причиной для негативизации образа Сета как бога, связанного с азиатами⁴²⁵. Именно в этих условиях, по мнению Хорнунга, возрастает значимость восприятия Сета в качестве убийцы Осириса⁴²⁶. Как известно, ассирийцы во главе с Асархаддоном в 671 г. до н. э. совершили вторжение на территорию Египта, в ходе которого Мемфис подвергся нападению и разорению, а Египет попал в зависимость от Ассирии⁴²⁷. Однако соотнесение этого события с описанием бедствий в «Книге победы над Сетом» не кажется достаточно обоснованным, поскольку оно едва ли могло послужить основой для устойчивого представления о разрушении Мемфиса именно Ассирией. Скорее, в данном случае имеет место применение некой исторической модели, согласно которой любые завоеватели стремились захватить именно Мемфис, бывший древнейшей столицей Египта; и, исходя из этого, данное действие приписывалось и Сету.

Вместе с тем, само восприятие Сета как бога чужеземцев должно было оформиться в более раннюю эпоху. Если говорить об исторических условиях формирования такого восприятия, то одной из основ его сложения могут быть отсылки к более ранним иноземным вторжениям, в ходе которых установленный в Египте порядок претерпевал серьезные изменения. Первым таким вторжением стало завоевание Египта гиксосами. Эта исторически первая эпоха чужеземного владычества в Египте играла большую роль для оформления в сознании египтян обобщенного представления о чужеземном владычестве. Об этом позволяет говорить и мотив его фиктивного повторения в египетской традиции о царе Аменофисе, сведения которой представлены у Манефона. В античной рецепции трактата Плутарха «Об Исиде и Осирисе» Тифон (т. е. Сет) спасался бегством на

⁴²⁴ Griffiths J. Gw. The Interpretation of the Horus-Myth of Edfu // JEA. 1958. Vol. 44. P. 83.

⁴²⁵ Hornung. Seth. S. 52.

⁴²⁶ Ibidem.

⁴²⁷ Breasted J. A History of Egypt. N.-Y., 1908. P. 555.

осле, а потом скрылся в Палестине, где стал отцом эпонимов евреев Иерусалима и Иудея (DIO.31). Этот сюжет согласуется со сведениями Манефона о создании гиксосами после их изгнания из Египта государства с центром в Иерусалиме (Manetho, frg. 54).

Цель ритуалов защит и проклятий, которые использовались в Поздний период и греко-римское время для предотвращения иностранного вторжения, прямо сформулированы в тексте папируса Жюмильяк: «Если обычаи все не будут исполняться вовремя для Осириса, произойдет год смятения на юге и на севере; придут демоны схватывающие... Если не будут порезаны сначала фигурки из воска, папируса, дерева акации или миндального дерева в качестве ритуалов всех божественной речи, то будут сопротивляться чужестранцы в Египте, начнут борьбу и смятение по всей земле; не будут повиноваться царю во дворце его» (pJumilhac XVIII.7-11: *ir tm.tw ir irw nb r tr.sn n.w Wsir hpr i3dt rnpt m rsy mhw pri h3ytyw hr it...tm.tw hsk tst m-b3h m mnh šw šndt hm m irw nbw nw mdww-ntr h3swt bšt.sn hr Kmt hpr h3 hnn m t3 dr.f nn sdm.tw n nsw m h.f*). Этот пассаж не только ярко живописует те беды, которые могут постичь Египет, но и доказывает необходимость проведения ритуалов и обрядов против иностранных врагов. Образ Сета, представленный в «Книге...», показывает его в первую очередь как врага политического, олицетворяющего угрозу азиатского вторжения, и становящегося причиной катастроф, которые могут постичь Египет в случае этого вторжения. Он не просто посягает на царскую власть согласно осирическому мифу, но и несет угрозу благосостоянию страны из-за тех кощунств и святотатств, которые он может совершить.

Наиболее обширная категория кощунств Сета связана с многочисленными нарушениями в храмах, а также с несоблюдением ритуальных действий, которые, в свою очередь, включают в себя нарушение предписанной последовательности обрядов, праздников и жертвоприношений. Регулярное проведение праздников, в том числе осирических, обеспечивает стабильное протекание годового цикла⁴²⁸. При этом действия, совершаемые в храмах, влияют на происходящее в стране и

⁴²⁸ Flessa N. (Gott) schütze das Fleisch des Pharao. Untersuchungen zum Magischen Handbuch pWien AEG 8426 (Corpus Papyrorum Raineri XXVII). Leipzig, 2006. S.105f.

Осквернение культовых объектов

Основная категория проступков Сета связана с осквернением культовых объектов и хищением храмового имущества. Наиболее значимой категорией объектов, пострадавшей от Сета, оказываются священные деревья. Практически все они располагаются в культовых местах. В тексте говорится о деревьях богини Иуэсасет (*Iwz ʿ3zt*), которые срубил Сет, и об акации в месте Иуэс-асет (*Iwz ʿ3zt*), к которой он приблизился. Акация являлась священным деревом, почитаемым египтянами в различных областях и номах. В «Текстах пирамид» место Иуэс-асет локализуется севернее Гелиополя (Pyr.1210b), а в «Текстах саркофагов» акация упоминается уже в связи с Иуэсасет и локализуется также севернее Гелиополя (СТ.VI.284⁴³²), что позволяет говорить о том, что это дерево чтилось в Восточной

⁴³² Vandier. Iouaâs. P. 69 ff.

Дельте. Однако акация также тесно связана с культом Осириса. В храме Тахарки в Карнаке, в помещении кенотафа изображено дерево акации, растущее над гробницей Осириса⁴³³. Гробница Осириса часто изображается с растущим рядом с ней деревом, или же с деревом, проросшим через гробницу и обвившим ее своими ветвями⁴³⁴. Существует множество изображений Осириса, окруженного деревьями: на них Осирис находится внутри некоего пространства, где произрастает несколько деревьев⁴³⁵. Рост дерева символизирует воскрешение мертвого бога после погребения, что согласуется с упоминанием акации в «Книге победы над Сетом» как дерева, представляющего жизнь и смерть как последовательную систему циклов умирания и возрождения: «смерть это, жизнь в ней» (Urk.VI. 21.16: *mwt pw ʿnh im.s*). Поскольку в указанном помещении храма Тахарки речь идет о ритуале защиты Египта от иноземного вторжения, процветание культа Осириса и его ритуальное обеспечение неразрывно связываются с благополучием и процветанием Египта, чья судьба связана с судьбой Осириса⁴³⁶.

Акация является священным деревом богини Нейт⁴³⁷. Наряду с сикоморой акация чтилась в IV нижнеегипетском номе (Edfu I. 331.1). В связи с этим похищенное Сетом дерево богини Нейт с большой вероятностью можно определить как акацию⁴³⁸. На это указывает и связь между упомянутым деревом и камерой для бальзамирования Осириса в *Hwt-ḥm3g*. Нейт, имеющая также эпитет *ḥnwt pr nfr* (LGG VIII. 267b), – «Владычица дома бальзамирования», – является владелицей этого помещения и защитницей Осириса.

Дерево-*nbs*⁴³⁹ почиталось в столице XX нижнеегипетского нома – *Pr-spdw* (Сафт эль-Хинна). Нападение Сета на это дерево не случайно, поскольку бог-покровитель этого города – Сопду, – может выступать в качестве защитника

⁴³³ Parker, Leclant, Goyon. Op. cit. Pl. 25.

⁴³⁴ Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 1952. S. 576, Abb. 142. Cf. Schäfer H. Das Osirisgrab von Abydos und der Baum *pkr* // ZÄS. 1904. Bd. 41. S. 107–110; Koemoth P. Op. cit. P. 121.

⁴³⁵ Koemoth. Op. cit. P. 141 ff.

⁴³⁶ Ibid. P. 200. Подробнее об этом ритуале см. III главу данной работы.

⁴³⁷ Aufrère. Op. cit. P.154 f., 162 f.; El-Sayed R. La Deesse Neith de Sais I. Importance et rayonnement de son culte (BdE 86). Cairo, 1982. P. 28 f.

⁴³⁸ Altmann. Op. cit. S. 102–103.

⁴³⁹ Идентифицируется как держи-дерево (*Paliurus spina-christi*). См. Baum N. Arbres et arbustes de l'Egypte ancienne. La liste de la tombe thebaine d'Ineni (no. 81) (OLA 31). Leuven, 1988. S. 169 ff.

солнечного бога⁴⁴⁰. Процветание египетской земли напрямую связывается с процветанием этого дерева: «Дерево-*nbs*, растет ветка его, процветает он – процветает вся земля» (*nbs ḥmw.f srdw w3d.f w3d t3 hr 3w.f*)⁴⁴¹.

Таким образом, святотатственные действия Сета по отношению к священным деревьям связаны, в основном, с действиями против гробницы Осириса, на которой произрастает дерево. Регенеративные силы, которые приписываются деревьям, соотносятся с циклами умирания и возрождения, которые воплощаются в культовых пространствах, связанных с Осирисом. Цветение дерева способствует поддержанию в стране *маат*, в то время как его разрушение может свергнуть землю Египта в хаос.

Несколько проступков Сета направлено против двух богинь в облике коровы и их культовых объектов. Богини *Sh3t-Hrw* и *Hs3t* часто упоминаются вместе, при этом *Sh3t-Hrw* представляет Нижний Египет, а *Hs3t* – Верхний Египет⁴⁴². Это богини-кормилицы, дающие молоко и связанные с Хором и Осирисом⁴⁴³. Сет совершает святотатства не только против богинь, но также по отношению к их культовым объектам. Озеро дерева *tm*, к которому Сет не дает доставить подвозку, находится в III нижеегипетском номе, где располагался культовый центр богинь – *Im3w* (Ком эль-Хисн) (Edfu I.330.12.). Другой культовый объект – озеро *Hs3t*, которое Сет осквернил, также может локализоваться в *Im3w*.

Поедание священных рыб

Не меньшее по значимости нарушение Сета связано с поеданием священных животных, к которым в тексте ритуала относятся рыбы: Сет съел рыбу-*ḥdw/3dw*⁴⁴⁴ и надкусил рыбу-*3bdw*⁴⁴⁵. В Египте священными считались разные виды рыб, и их

⁴⁴⁰ Naville E. The Shrine of Saft el Henneh and the Land of Goshen. London, 1887. P. 1–13; Taf. 1–9; Roeder G. Catalogue general des antiquites egyptiennes du Musee du Caire Nr. 70001–70050. Naos. Leipzig, 1914. P. 58–99, 161–191; Taf. 17–33.

⁴⁴¹ Naville. The Shrine of Saft el Henneh Pl. V, 2; Roeder. Op. cit. P. 89, § 335.

⁴⁴² Perdu. Op. cit. P. 265.

⁴⁴³ Altmann. Op. cit. S. 52–53.

⁴⁴⁴ Определяется как представитель семейства кефалевых (*Mugil Cephalus*). См. Gamer-Wallert I. Fische und Fischkulte im alten Ägypten (ÄA 21). Wiesbaden, 1970. S. 39–42.

⁴⁴⁵ Точное соответствие этой рыбы биологическому виду не установлено. См. Gamer-Wallert. Op. cit. S. 29. Однако предполагается, что это может быть рыба из рода тилапии (*Tilapia*) или нильский окунь (*Lates niloticus*). См. Vernus P., Yoyotte J. Bestiaire des pharaons. Paris, 2006. P. 202.

культы варьировались в разных регионах⁴⁴⁶. Поедание рыбы $\text{'}dw$ могло считаться преступлением по причине ее связи с солнечным богом⁴⁴⁷. Так, в «Книге отражения зла» эта рыба проглатывает змея Апопа (Urk.VI.67.7). Рыба $3bdw$ («красная рыба»⁴⁴⁸), согласно древнеегипетским представлениям, была спутницей Ра, так же как и рыба 'dw , охраняя его во время ночного плавания, и сражаясь с Апопом⁴⁴⁹. Кроме того, она была тесно связана с Осирисом, с которым ее роднил культовый центр – Абидос, название которого на египетском ($3bdw$), совпадает с названием рыбы. В гробнице Хабехента в Дейр эль-Медине изображен умерший (т. е. Осирис) в виде этой рыбы, которую мумифицирует Анубис⁴⁵⁰.

Особая роль некоторых видов рыб объясняется их связью с солнечным богом и Осирисом. С другой стороны, значение могло иметь и то обстоятельство, что Сет поедал их на территории, где эти виды рыб являлись предметом особого почитания местного жречества⁴⁵¹. Однако необходимо отметить, что ритуальных захоронений этих видов рыб, в отличие от некоторых других, не обнаружено⁴⁵².

Запрет на ловлю или кражу храмовых животных играл очень большую роль в обеспечении соблюдения древнеегипетского ритуала. Введение такого запрета было необходимо в связи фактами кражи, убийства и охоты на храмовых животных, предназначенных в жертву⁴⁵³. Одним из наиболее частых нарушений была охота на животных на территории храма, что воспринималось непосредственно как оскорбление божества, которому эти животные предназначались. Приписывание Сету нарушения этого запрета могло быть связано с ролью, которую играли эти животные в осирической мифологии: именно они разыскивали потерянные останки членов тела Осириса, рассеянные по

⁴⁴⁶ Kees. Götterglaube. S. 63 f.; Hopfner Th. Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern. Vienne, 1913. S. 150–158. Как отмечает Кеес, включение в мифы образов рыб в благожелательном смысле появляется с эпохи Нового царства, особенно при Рамессадах; до этого многие рыбы считались нечистыми (Götterglaube. S. 65). Существовал жреческий запрет на поедание рыбы- 'dw . В храме Эдфу, в записи, относящейся к XIX нижеегипетскому ному, говорится о запрете поедания этой рыбы: «Его табу – это рыба- 'dw и рыба- $r3d3$ » (Edfu. I. 3.335.11: *bwt.n.f' dw r3d3*).

⁴⁴⁷ Подробнее об этой связи см.: Altmann. Op. cit. S.39–40.

⁴⁴⁸ Kees. Götterglaube. S.65.

⁴⁴⁹ Altmann. Op. cit. S. 46.

⁴⁵⁰ Sahrhage D. Fischfang und Fischkult im alten Ägypten. Mainz, 1998. S. 150, Abb. 73.

⁴⁵¹ Gamer-Wallert. Op. cit. S. 76 ff.

⁴⁵² Boessneck J., von den Driesch A. Studien an subfossilen Tierknochen aus Ägypten (MÄS 40). München 1982. S. 117.

⁴⁵³ Müller-Wollermann. Op. cit. S. 42.

всей стране⁴⁵⁴. Как уже упоминалось выше, рыба-*3bdw* помогает искать останки Осириса, а также охраняет умершего⁴⁵⁵. В тексте Рамессейского драматического папируса рыба и птица представлены как помощники Хора, ищущие тело Осириса⁴⁵⁶. В папирусе Жумильяк две рыбы помогают Анубису и Тоту извлекать мумию Осириса из «озера жизни», которые, как считает Ж. Вандье, имеют отношение к погребальному культу⁴⁵⁷.

Святотатства в отношении священных животных

Сет посягает также на барана – священное животное Амона (LGG VI. 411b-413b), откусывая от него кусок. Проступок Сетаотяжлен еще тем, что это баран, находящийся в храме Амона, и кощунство против него должно восприниматься как оскорбление божества. Кроме того, Д. Кесслер считает, что в этом действии Сета скрывается намек посягательства на ритуального жертвенного барана, приготовленного для царя по случаю празднования *хеб-седа*⁴⁵⁸. Поступок Сета мог стать причиной катастрофы в том случае, если приготовленный храмовый баран не будет принесен в жертву царю, поскольку празднование *хеб-седа* способствовало обновлению царской власти⁴⁵⁹. В папирусе BM 10252 данный проступок Сета представлен иначе: Сет прикрывается обликом барана, которого, вероятнее всего, он должен был перед этим умертвить, чтобы проникнуть на территорию храма⁴⁶⁰. В связи с этим можно вспомнить сообщение Геродота о запрете принесения в жертву священного барана в храме Амона, кроме единственного праздничного дня в году, когда с жертвенного барана снимали шкуру и одевали ее на статую Амона (Herod. II.42).

Также Сет захватил с помощью лассо быка-Аписа (LGG V.155b-117c) – священного быка Мемфиса, связанного с богом Птахом. Сюжет о ловле Аписа с

⁴⁵⁴ Geßler-Lohr B. Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten (HÄB 21). Hildesheim, 1983. S. 474.

⁴⁵⁵ Gamer-Wallert I. Fische, religiös // LÄ. 1977. Bd. II. Col. 232.

⁴⁵⁶ Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (UGAÄ X-XII). Hildesheim, 1964. S. 115; 118-119. Отметим, что Дж. Гв. Гриффитс считает, что сам Осирис ищет рыбу и птицу, относя это к традиции о превращении Сета и его союзников в животных: Griffiths J. Gw. The Origins of Osiris and his Cult. Leiden, 1980. P.25, 111).

⁴⁵⁷ Vandier. P. Jumilhac. P.101, n.3.

⁴⁵⁸ Kessler D. Die heiligen Tiere und der König. Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe (Ägypten und Alten Testaments 16). Wiesbaden, 1989. S. 181.

⁴⁵⁹ Ibidem.

⁴⁶⁰ Ibid. S. 182.

помощью лассо встречается уже в «Текстах пирамид», где быка ловит царь: «...связал он голову Аписа с помощью него (лассо) (в) день этот ловли длиннорогого быка» (Руг. 286е: ...*tz:f tp n Hr im:f hrw pw n sph ngʒ*). В тексте «Книги победы над Сетом» не говорится о том, что Сет убил Аписа, *но совершение подобного кощунства, вводящего нарушителя в конфликт с воплощенным в священном быке божеством, приписывалось чужеземным правителям, начиная с упомянутого выше сюжета об убийстве Аписа Камбисом.*

В тексте говорится о том, что Сет замыслил съесть богиню *Mzfdt*⁴⁶¹. Нельзя сказать с уверенностью, почему именно эта богиня была выбрана в качестве объекта нападения Сета. Возможно, особенное значение имело то, что она воплощается в кошачьем облике, что сближает ее с другими богинями этого типа – Мут и Бастет, о которых также упоминается в связи с этим злодеянием Сета. Наиболее важной может оказаться связь именно с богиней Мут – супругой бога Амона, чьим священным животным является кошка⁴⁶². Так, Мут в качестве *Mzfdt* упоминается на восточной колоннаде храма Тиберия в Филэ⁴⁶³. Другим объяснением может являться та роль защитницы, которую играет богиня в образе кошки или львицы по отношению к противникам и врагам солнечного бога, что могло побудить Сета осмелиться совершить нападение на богиню в кошачьем образе.

Таким образом, попытки Сета навредить животным, воплощающим божеств, характеризуют его не только как нарушителя храмового порядка, но и как преступника, восстающего против самих богов. Такая крайняя степень демонизации Сета, как было указано выше, могла стать возможна только при условии его тесной связи с чужеземными завоевателями, не почитающими священные культы египтян. Кроме того, необходимо принять во внимание то обстоятельство, что начиная с Позднего периода, в Египте отмечается усиление

⁴⁶¹ Об интерпретации образа этой богини см.: Altmann. Op. cit. S. 37 ff.

⁴⁶² Te Velde H. The Cat as the Sacred Animal of the Goddess Mut // Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee (Studies in the History of Religion Suppl. Numen XLIII) / M. Heerma van Voss et al. (eds.). Leiden, 1982 P. 127 ff.

⁴⁶³ Junker H. Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien (APAW III). Berlin, 1911. S. 34.

роли культов священных животных⁴⁶⁴. Это может быть связано со стремлением египтян, лишенных защиты царской власти, искать существ-посредников, которые могли бы выводить их на контакт с богами. Наиболее близкими и доступными посредниками оказываются животные, с древности воплощающие природу того или иного божества даже в большей степени, чем антропоморфные изображения богов⁴⁶⁵. В этом смысле в египетском обществе Позднего периода происходит своеобразный возврат к древнейшим представлениям, согласно которым первоначально культовое животное самым непосредственным образом воплощало в себе само божество. Теперь эти представления оказались переосмыслены через призму всех внешнеполитических потрясений, которые египетское общество пережило после падения Нового царства. В этой связи представляется довольно закономерным то значение, которое в своих сообщениях придают античные авторы сведениям о священных животных и тяжести кощунств, совершенных по отношению к ним. Как отмечает А. Ллойд, почитание священных животных и их защита в позднеегипетском обществе становятся своеобразным способом выражения культурной идентичности египтян⁴⁶⁶. Учитывая все эти обстоятельства, можно предположить, что включение в ритуал «Книги победы над Сетом» обширного сюжета, посвященного святотатствам Сета по отношению к культовым животным, является, с одной стороны, способом выражения самосознания египтян через проявление благочестия по отношению к свяственным животным, а с другой – способом подчеркнуть варварство и невежество иноземных захватчиков. В таком случае, образ Сета как святотатца и его кощунственные действия являются способом восприятия египетского жречества действий иноземцев через призму идеологической модели.

Насильственные действия Сета

Сету приписывается совершение злодеяний в культовых местах Атума, Птаха, Амона, Хатхор и Ипет. В этом случае Сет выступает как мятежник и нарушитель установленного порядка, что объясняется его целенаправленным

⁴⁶⁴ Kessler. Op. cit. S. 2.

⁴⁶⁵ Wiedemann A. Der Tierkult der alten Ägypter (Der alte Orient XIV, 1). Leipzig, 1912. S. 17 ff.

⁴⁶⁶ Приводится по: Kessler. Op. cit. S. 6.

злоумышлением в отношении сакральных мест по причине связи с чужеземцами, а также его природой бога хаоса и беспорядка, проявление которой несовместимо с пребыванием в местах совершения ритуала. Особо в этом случае стоит отметить именно исконную природу Сета как бога беспорядка, поскольку в «Книге победы над Сетом» отдельную категорию проступков составляет учинение Сетом громкого шума, крика и раздора в храмах и культовых центрах, связанных с Осирисом, таких как Абидос, Тинис, Бусирис и Мендес. На берегу Тиниса, располагающегося в непосредственной близости от Абидоса, Сет совершил убийство Осириса. Самое раннее упоминание этого преступления содержится в «Текстах пирамид»: «...нашли они (т. е. Исида и Нефтида – К.К.) Осириса, брошен он братом своим Сетом на землю Недит» (Pyr. 1256 a-b: ...*gm.n.sn Wsir ndi.n sw sn.f Stš r t3 m Ndit*); «Произнесение слов: Осирис на стороне своей от брата своего Сета, двигается он в Недит, поднимает он голову свою к Ра...» (Pyr. 1500 a-b: *dd mdw Wsir hr gs.f in sn.f Stš nmnm im Ndit tz tp.f in R*). Недит – место мифологическое, но топографически должно ассоциироваться с окрестностями Абидоса или Бусириса, двух культовых центров Осириса⁴⁶⁷.

Отдельно следует остановиться на злодеянии Сета, которое обозначается как *shpr.n.f didi* – «Сотворил он кровопролитие». В «Книге победы над Сетом» это слово встречается еще один раз: «Сотворил он зло, повторил он страдание. Сотворил он кровопролитие в повторении» (Urk.VI.19.8: *ir.n.f knw whm.n.f nkn shpr.n.f didi m whm*). Перевод слова *didi* термином «кровопролитие»⁴⁶⁸ является достаточно условным, поскольку под самим словом *didi* подразумевается минерал красного цвета или охра. В версии папируса BM 10252 это слово выписывается с детерминативом воина и в таком варианте, насколько известно, нигде больше не засвидетельствовано⁴⁶⁹. Использование этого слова в данном контексте может

⁴⁶⁷ Meeks. Mythes et legends du Delta. P. 182 f.

⁴⁶⁸ Такой перевод дает Шотт: Urk. VI.21, Anm. b.

⁴⁶⁹ В связи с этим Н.Фидлер предлагает также другую интерпретацию этого слова, согласно которой здесь может подразумеваться слово *d3d3* – «совокупляться», созвучное аккадскому *dādū* – «совершать плохой поступок». Он предполагает, что при фиксации текста папируса BM 10252 была предпринята попытка передать смысл этого иностранного слова путем добавления детерминатива воина: Fiedler. Op. cit. S. 154 f. Подобный смысл слова *d3d3* не кажется невозможным ввиду известных по источникам сексуальных преступлений Сета. Однако такая интерпретация кажется довольно дискуссионной, прежде всего, ввиду уверенного использования слова *didi* в

являться метафорой крови и отсылать к мифу о небесной корове (т. н. «Книга небесной коровы»), согласно которому разъяренному Оку Ра в образе богини Сахмет, требующей смерти людей, вместо их крови представили охру из Элефантины⁴⁷⁰. К тому же Сет и Апоп, чьи глиняные фигурки натирались охрой, ассоциировались в магической практике с красным цветом⁴⁷¹. Локализация действия – некрополь *Imḥt* в городе *Hr-ḥ3*. *Imḥt* непосредственно связан с загробным миром, а *Hr-ḥ3* – это резиденция бога Атума и Эннеады⁴⁷². Далее в тексте папируса речь идет об «отвращении Атума», и о смысле этого выражения можно судить по схожему фрагменту в папирусе ММА 35.9.21 в «ритуале четырех шаров»: «Прочь, Сет! Высокий относительно красноты локонов волос, красный кожей головы. Прочь! Отступи назад! Куда идешь ты? Не войдешь ты в укрепление бога любого, богини любой. Это ты в качестве отвращения для Эннеады, (которая) совершает для тебя запрет» (рММА 35.9.21.col.31.12-13: *ḥ3.k Stš k3 ḥr dšrt fʿyw mrš inm ḥ3.k ḥm ir.k iw.k r tnw nn ʿk.k ir šḥm n ntr nb ntrt nbt iw.k m bwt n psdt ḥr iry n.k ntʿw*). Таким образом, можно заключить, что уже само вступление Сета на священную территорию было недопустимо в силу вызываемого им у богов «отвращения» и было под запретом. Категория «отвращения» тесно сопряжена с понятием ритуальной нечистоты и греха, которые в рассматриваемом тексте Сету присущи имманентно. В силу этого, он не должен был иметь доступ в храмы. Любопытно отметить, что в приведенном выше пассаже также делается акцент на связи Сета с красным цветом, явно означающим здесь потенциальную угрозу. Опасность заключалась в том, что Сет, вступив на священную территорию Атума и Эннеады, мог учинить кровопролитие, и тогда «отвращение Атума» можно трактовать именно как неприятие этого действия Сетом.

папирусе Louvre 3129. Вполне возможно, что в папирусе BM 10252 жрец мог добавить подходящий, с его точки зрения, детерминатив, который выражал бы значение слова, подразумеваемого в данном случае.

⁴⁷⁰ Hornung E. Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh (OBO 46). Freiburg – Göttingen, 1982. S. 39. В русском издании см. «Книгу коровы» в переводе М.А. Чегодаева // История Древнего Востока: Тексты и документы / В.И. Кузищин (ред.). М., 2002. С. 110–116.

⁴⁷¹ Aufrère. L'univers mineral II. P. 655 ff.

⁴⁷² Yoyotte J. Prêtres et sanctuaires du nome héliopolite à la Basse Époque // BIFAO. 1954. T. 54. P. 84 f.; Brunner-Traut E. Atum als Bogenschütze // MDAIK. 1956. Bd. 14. S. 20–28.

2.3.5. Защитные свойства ритуала

Основная часть ритуала, представленного в «Книге победы над Сетом», была посвящена защите территории Египта от вторжения Сета. После его повторного изгнания за пределы Египта было необходимо провести защитные обряды, вводящиеся следующим пассажем: «Не будет тебя! Не будет имени твоего, не будет схватывания (тобой) лука твоего, не воссуществует план твой, не будет силы твоей! Сила планов твоих в тебе, (но) не приблизишься ты к Египту! Умрешь ты в круге чужеземной земли. Не войдешь ты в (пределы) берегов Хора, это часть его, которая дана ему, (в то время как) ты дан чужеземной земле... Сын его (т. е. Осириса – *К.К.*), Хор, встает в качестве царя. Верхний Египет в руке его, Нижний Египет в следовании его. Берега Хора (даны) ему в качестве доли его. Отделили они тебя к чужеземным землям. Боги великие стерегут тебя. Не придешь ты, не нападешь на Египет по приказу Его Величества Ра!» (Urk. VI. 29.8–31.10: *nn wnn.k nn wn rn.k nn wn šsp pdt.k nn hpr sh.k nn wn shm.k shm n w3w.k im.k nn wn tkn.k r Kmt mwt.k m dbn h3st nn ʕk.k r idbw Hrw pš.f pw rdit n.f rdit.n.tw.k r h3st ... z3.f Hrw ʕhʕ m nsw t3-šmʕw m ʕf t3-mḥw m ht.f idbw Hrw n.f r pš.f dš.n.sn tw r h3st ntrw ʕ3w m s3w.k nn iw.k nn h3y.k r t3-mryt m wdwt nt ḥm n Rʕ*). Здесь вновь обозначается топос наследования земли Египта Хором, причем Сет не может повторно появиться в Египте, поскольку должен умереть. Интересно, что это единственное место в «Книге победы над Сетом», где говорится о смерти Сета, что, по-видимому, все же не стоит понимать буквально, иначе вся магическая практика оказалась бы бессмысленной. Речь идет о Сете в качестве проклятого мертвеца (*mwt*), не включенного в организованный миропорядок и не имеющего собственного погребения⁴⁷³. Об этом же свидетельствует то, что Сет должен умереть в «круге» чужеземной земли, что позволяет говорить о некой ограниченной территории, на которой должен был обитать Сет в качестве мертвеца. В «Текстах пирамид» есть пассаж, связанный с мертвецами и с местом обитания Сета: «Отделил Пепи этот пограничную метку вашу, мертвые.

⁴⁷³ Ritner. Op. cit. P. 141 со ссылками на соответствующую литературу; Большаков А. О. Важные мелочи перевода и интерпретации египетских источников Старого царства // *Aegyptiaca Rossica*. 2013. Вып. 1. С. 51–52.

Опрокинул Пепи этот пограничные камни ваши, противники, находящиеся под рукой Осириса⁴⁷⁴. Миновал Пепи пути Сета, прошел Пепи мимо посланников Осириса» (Pyg. 1236: *wḏꜥ.n Ppy pn tnw.tn m(w)tw znb.n Ppy pn izt.tn imi(w)-rd hr(yw)-ꜥ Wsir šn.n Ppy w3t Stš sw3.[n] Ppy pn hr wpwtyw Wsir*). Согласно контексту изречения умерший получает через Тота Око Хора и обретает силу для противостояния врагам, которыми здесь являются мертвецы, Сет и его последователи – *imi(w)-rd*. Вероятнее всего, речь идет о каких-то границах обитания мертвецов, к которым ведет дорога Сета, в то время как умерший стремится к состоянию *3h* (просветление), которое достигается после смерти и представляет собой вечную жизнь в противоположность неуспокоенному мертвецу – *mwt*⁴⁷⁵. Если принять такую интерпретацию и для процитированного выше отрывка из «Книги победы над Сетом», то получается, что Сету после его предполагаемой смерти отказывается в обладании *3h*, а сам он обитает на пограничной территории (своего рода кольцо – «круге», в терминологии источника) между земным миром и инобытием. При этом сама данная территория тождественна «пустыням», окаймляющим Египет и, в ряде космологических построений, действительно отделяющих его от загробного мира. Представление о «круге», сформированном чужеземными странами, как о некоем опасном пограничье (очевидно, действительно, между земным миром и инобытием усопших), которое служит местообитанием для «мертвецов», может включать в себя и определенный политико-идеологический мотив, поскольку в рамках такого представления «нормальный» земной мир сужается до территории Египта, а все страны за его пределами представляются как явная противоположность норме и при этом также как источник большой опасности. В рамках такого представления легитимный сакральный царь, владеющий только Египтом, тем не менее, оказывается универсальным правителем, поскольку владеет всей территорией мира, где действуют нормы миропрядка-*маат*. Свое полное оправдание получает военно-политическая невозможность внешней экспансии Египта в ситуации IV в.

⁴⁷⁴ Другой возможный перевод – «помощники Осириса». Варианты интерпретации этого обозначения см.: Meurer, *Feinde des König*. S. 30f.

⁴⁷⁵ Большаков. Важные мелочи... С. 50–51.

до н. э. (если все земли, кроме Египта, – это страшный искаженный мир, то там нечем владеть и туда нет смысла стремиться); а трудности в отражении чужеземной угрозы понятны, коль скоро она исходит от обитателей этого мира, включая Сета, от которого даже боги в мифологическое время оборонялись с большим трудом.

Концепция того, что *маат* пребывает в Египте, а *исефет* – «вовне», как уже говорилось выше, не нова и зарождается, возможно, еще в древнейшие времена, когда Египет объединялся первыми царями⁴⁷⁶. Однако в эпоху Позднего периода она приобретает новое значение, поскольку в это время, по сути, формируется изоляционистская мифологема, объясняющая, почему падение миродержавия Египта не составляет катастрофы и не противоречит универсалистскому качеству власти его царей. Основой ее становится представление о том, что мир хаоса, окружающий Египет, столь опасен, что единственным выходом является успешная оборона страны и исполнение положенных ритуалов, которые нацелены, прежде всего, на защиту территории как в земном мире, так и в инобытийном. Об этом свидетельствует следующий пассаж «Книги победы над Сетом», где против Сета как мятежника и обитателя враждебной территории проводится обряд защиты пути (Таблица 12), в котором защитниками четырех сторон света выступают боги (Urk. VI.31.12–33.11).

Таблица 12 – Обряд защиты пути

<i>ir iw.k n rš</i>	Если придешь ты на юг,
<i>hsf tw ntr pn nb snd ʕy nriw</i>	воспрепятствует тебе бог этот, владыка ужаса, великий, ужасный
<i>Hnmw-Rʕ nb Ḳbḥw</i>	Хнум-Ра, владыка Ḳbḥw.
<i>z3 mr.f nb ḥḥ Šw ḥry idbw ir</i>	Сын любимый его, владыка вечности, Шу, находящийся над берегом,
<i>ʕḥ ḥr tp I3bw r hsf sbiw ḥr Kmt</i>	поднимающийся над Элефантиной для воспрепятствования мятежа в Египте.
<i>Stt ʕt m nz rt.s r.k</i>	Сатис великая в пламени своем против тебя!
<i>wbt.s ḥʕw.k m ḥḥ.s</i>	Сжигает она тело твое в жаре своем!
<i>ir iw.k n mḥt</i>	Если придешь ты на север
<i>hsf tw ntrw mḥtw</i>	воспрепятствуют тебе боги севера.
<i>Imn wr ḥr ndriw im.k...</i>	Амон великий схватывает тебя...
<i>Mwt r.k nšny tw ḥr z3.s</i>	Мут против тебя, яростна она из-за сына своего!
<i>t3w tw ḥr pr im.s</i>	Палим ты относительно выходящего из нее.

⁴⁷⁶ Демидчик. Ук. соч. С. 134.

<i>ir iw.k m imnt</i>	Если придешь ты на запад
<i>hsf tw ntrw imntyw</i>	воспрепятствуют тебе боги запада.
<i>H3 ʕt nb imnt</i>	<i>H3</i> великий ⁴⁷⁷ , владыка запада,
<i>Spd nb i3bt m i3wty...</i>	Сопду, владыка востока в высоких землях...
<i>ir iw.k m i3bt</i>	Если придешь ты на восток,
<i>hsf tw ntrw i3btyw</i>	воспрепятствуют тебе боги востока.
<i>Spd nb i3bt ntr ʕ</i>	Сопду, владыка востока, бог великий.
<i>hwi h3st ptpt mntw</i>	побеждающий чужеземную землю, подавляющий азиатов
<i>b3 i3bt Hrw i3bt...</i>	<i>ба</i> восточное, Хор восточный.

Защита богами путей от чужеземцев и мятежников – мотив, известный уже в древности. Так, в гробнице царя Сахура, в сцене привода к царю пленных, присутствуют изображения и надписи, свидетельствующие о том, что пленных чужеземцев и жителей пустыни привели боги соответствующих территорий, а богиня Запада сообщает царю, что она отдает ему ливийцев и страны пустыни⁴⁷⁸. Однако в ритуалах Позднего периода и греко-римского времени особенное значение приобретает защита четырех сторон света и связь с охраняющими их богами. Эта защита путей богами, как будет показано далее, становится необходимой составляющей защитных ритуалов I тыс. до н. э.

2.3.6. Значение ритуала

Ритуал «Книги победы над Сетом», являющийся продуктом эпохи Позднего периода, был предназначен для исполнения в храмах в связи с необходимостью охраны территории страны и храмового пространства от внешних вторжений. Создание таких ритуальных практик было, вне сомнения, инспирировано царской властью и связано с необходимостью защиты страны от внешнего вторжения.

Следует отметить, что «Книга победы над Сетом» предлагает, по-видимому, сравнительно новое для египетской религии соотношение между ритуальной практикой и качеством мифологического нарратива, который служит для нее основой. Этой основой является мифологема вторжения изгнанного Сета в Египет и его повторного изгнания, которая, как уже говорилось, представляет собой развитие сюжета мифа об Осирисе. Связь этого мифа с ритуальной практикой сложилась в глубокой древности, на этапе создания комплекса заупокойных

⁴⁷⁷ Это божество известно с периода Нового царства в качестве обозначения Осириса: LGG V.11.

⁴⁷⁸ Подробнее об этом мотиве и связанных с ним сюжетах см.: Демидчик. Ук. соч. С. 147.

ритуалов «Текстов пирамид», в которых отождествление усопшего царя с Осирисом и совершение в отношении него определенных действий живым царем – Хором – служило цели его физического воскрешения. Вместе с тем хорошо известны определенные оговорки, с которыми исследователи признают наличие в основе данной практики целостного и последовательного сюжета, который характеризовал бы взаимодействия в мифологическом прошлом между Осирисом и Хором и их вероятным антагонистом Сетом. В связи с этим можно сослаться на определение А. О. Большаковым того качества, которое имели компоненты религиозного сознания Древнего царства, как «протомифа», который бытует в рамках «религии культа», а не «религии теологии»⁴⁷⁹, о чем уже упоминалось выше в связи с рассмотрением формирования осирических сюжетов в «Текстах пирамид». Иными словами, целью религиозной деятельности для египтян данного периода было получение во взаимодействии с представленными в богах силами практических благ (материального благополучия в земном мире и благого посмертного существования в инобытии). Для достижения этой цели владение определенными навыками и знание сил, представленных в конкретных богах, было более необходимым, чем построение последовательной и непротиворечивой системы мифологических сюжетов, описывающей отношения между богами. Заметим, что в рамках «протомифа» не могло выявиться «негативное» или «позитивное» отношение к образу Сета и применительно к этой ситуации не имеет смысла разговор об амбивалентности этого образа: для достижения посредством ритуала практических задач не имеет значения (или, по крайней мере, отходит на второй план) этическая оценка божества, с которым приходится взаимодействовать. Характерной чертой этого этапа египетского религиозного сознания является и манипулятивное отношение к силам богов, связанное, в частности, с признанием царя самым могущественным из них, ввиду его способности сонаправлять их силы. Это отчетливо отображается, например, в итоговых словах биографической надписи Уны: «...так как мощь царя Верхнего и Нижнего Египта Меренра, который да живет вечно, величава... и внушительна в

⁴⁷⁹ Большаков. О профессионализме в египтологии. С. 188.

большей степени, чем всех богов, так как все осуществляется согласно приказу, отданному им»⁴⁸⁰ (Urk. I. 109. 10–11). Также примерами такого отношения можно считать «миры-Двойники» египетских гробниц III тыс. до н. э., конструирующие инобытие для представителей элиты практически без обращения к богам, за исключением жертвенной формулы *hṯp-di-nsw*. Сама же эта формула с течением времени подверглась реинтерпретации и стала приводить в действие силы богов с помощью «магии записанного слова», независимо от их воли и в непосредственной связи с действиями совершавших ритуал людей⁴⁸¹.

Формирование на основе египетского «протомифа» настоящей мифологической системы должно было произойти на протяжении II тыс. до н. э., на фоне выявления этического содержания мифа об Осирисе и его превращения из царского божества в бога, дающего посмертное существование людям любого статуса, в связи с чем в контексте данного мифа неизбежно выявлялись негативные черты Сета. «Тексты саркофагов» в начале II тыс. до н. э., при принципиальном сходстве по своим целям с «Текстами пирамид», видимо, все еще сохраняли многие черты «протомифа» более раннего этапа, хотя и в них процесс систематизации представлений о богах в рамках построения дискурса уже обозначился (как, например, в хорошо известном в этом отношении изречении 1130 «Текстов саркофагов»)⁴⁸². Более четко сюжет мифа об Осирисе, с первостепенным вниманием к его этическому содержанию, проявился в период Нового царства, когда «по мотивам» осирического мифа стали создаваться литературные произведения («Сказка о двух братьях». «Сказка о правде и кривде» и в особенности «Тяжба Хора и Сета»). В таком случае на этапе I тыс. до н. э. отношение к мифу об Осирисе должно определяться именно его этическим содержанием, и в нем должен усматриваться последовательный, принявший «канонические» черты мифологический сюжет, с достаточно определенным отношением к его протагонистам. При этом отрицательные черты в образе Сета

⁴⁸⁰ Пер. Н. С. Петровского: История Древнего Востока: тексты и документы / В.И. Кузищин (ред.). М., 2002. С. 6–10.

⁴⁸¹ Там же. С. 191–192.

⁴⁸² Ассман. Египет: теология и благочестие... С. 260–265

были абсолютизированы тем процессом его негативизации в I тыс. до н. э., о котором шла речь выше.

Именно на этой основе и формируется ритуал «Книги победы над Сетом», который, очевидно, следует датировать IV в. до н. э. Отметим, что для царей XXX династии, видимо, характерен возврат к манипулятивному принципу взаимодействия с божествами, преобладавшему в III тыс. до н. э. (а во II тыс. сменившемуся обращением к богам из положения зависимости от них): приемы манипуляции проявляются в концепциях статуй «соколов-Нектанебов» (см. выше), а также наосов с мифологическими текстами, призванными обеспечивать защиту восточных рубежей Дельты Нила от вторжений врагов⁴⁸³. Однако такой манипулятивный «подход» к взаимодействию с богами на данном этапе развития египетской религии порицался, что отчетливо видно на примере осуждения за это царей XXX династии в «Демотической хронике» и в «Романе об Александре». Однако возврат к этому «подходу» происходит уже в поле взаимодействий и связей между богами, описанном в мифологическом дискурсе совершенно иного качества, чем в III тыс. до н. э.: формируемом последовательной и непротиворечивой системой сюжетов, с четко расставленными акцентами в этической оценке их действующих лиц. «Технической» основой для данной ритуальной практики служат бытовавшие и ранее ритулы защиты; однако теперь происходит их совмещение в целом или на уровне отдельных компонентов с осирическим мифом, вписывание в его мотивы (это будет хорошо видно на примере «ритуала четырех шаров»). При этом данная практика сама по себе содействует развитию осирического мифа за счет разработки дополняющего его сюжета возвращения Сета и его повторного изгнания. Полная интеграция ритуала защиты и осирического мифа наблюдается как раз в «Книге победы над Сетом», которая, таким образом, является ярким примером данной тенденции религиозной жизни Египта, обусловленной политической ситуацией времени ее создания.

⁴⁸³ См. характеристику этой группы памятников: Virenque H. Les quatre naos de Saft el-Henneh : Un rempart théologique construit par Nectanebo Ier dans le Delta oriental // Egypte, Afrique et Orient. 2006. No. 42. P. 19–28.

2.4. Образ Сета в «Книге отражения зла»

Другой ритуал, зафиксированный в папирусах Louvre 3129 и BM 10252, и условно называемый «Книгой отражения зла», по своей направленности отличается от рассмотренного выше ритуала. Если «Книга победы над Сетом» является метафорой победы над чужеземным врагом и предназначена целенаправленно для предотвращения нападения Сета на Египет, то «Книга отражения зла» призвана предупредить всевозможные, исходящие от Сета или ассоциирующиеся с ним нарушения в обычных, невоенных условиях, осложненных особой уязвимостью Осириса во время осирических праздников.

По мере возрастания роли культа Осириса и развития осирического мифа наибольшее значение приобретают праздники в честь Осириса и сопроводительные ритуалы, призванные обеспечить его безопасность. В Поздний период и в греко-римское время главным врагом, против которого направляется ритуал, является Сет, а мифологические сюжеты, связанные с его нападением на Осириса, приобретают все большую детализацию и становятся определяющими в контексте его восприятия в качестве главного врага Осириса. Особенность «Книги отражения зла» состоит в том, что в ней в достаточно последовательной форме изложены основные сюжеты, которые повествуют о злодеяниях Сета против Осириса и его сына Хора. В осирических ритуалах времени Нового царства и отдельных ритуальных практиках, связанных с Осирисом до эпохи Позднего периода, такая сюжетность отсутствовала, что позволяет говорить о том, что в рассматриваемый период осирический миф, уже прочно осмысленный в качестве нарратива, ложится в основу исполнения ритуала. Таким образом, Сет становится главным мифологическим антагонистом, борьба с которым решается в форме проведения ритуала.

2.4.1. Общий обзор

Ритуал «Книги отражения зла» представляет собой защитный ритуал возрождения Осириса, осуществляющийся посредством проведения осирических праздников, которые перечислены в названии ритуала. Праздник-*w3g* справлялся

в 18-й день первого месяца сезона разлива (*3ht*), праздник *hkr* – в 20-й день первого месяца сезона разлива (*3ht*), праздник Сокара – в 26-й день четвертого месяца сезона разлива (*3ht*). Праздники *w3g* и *hkr* являлись праздниками мертвых и воскрешения и были связаны с Абидосом⁴⁸⁴. Связь осирических праздников с праздником Сокара наблюдается уже с периода Нового царства (они справлялись с 24-го по 30-й день четвертого месяца сезона разлива)⁴⁸⁵. В совокупности они были призваны способствовать возрождению бога. П. Верню на основании языковых критериев датирует запись этой формы ритуала временем от XXV до XXVI династии⁴⁸⁶.

3. Шотт делит ритуал на 27 глав в соответствии с рефренной фразой *ir p3y.f dd* – «что касается слов его», маркирующей начало каждой главы, за исключением 1-й (вводится выражением *dd mdw* – «произнесение слов») и 2-й глав (вводится выражением *ir nw n hftyw 20.t* – «что касается этих двадцати врагов»). Напрямую Сет в тексте ритуала упоминается только один раз как *Stš pfy hzw hnꜥ zmiw.f* («Сет подлый этот с последователями своими»), что может быть связано с угрозой, которая исходит от Сета к Осирису в случае произнесения его имени. Вместо этого он обозначается как *hft(y) hr(w) sbiw pf n Wsir (hnty-imnty)* – «враг, преступник, мятежник этот против Осириса (Хентиаментиу)».

Отличительная особенность этого ритуала – связь одновременно с солярным и осирическим циклами мифов. Часть его заклинаний имеет гелиопольское происхождение. В частности, для его действенности необходимо знание четырех гелиопольских изречений, которые обеспечивают равновесие мироздания: «Не будут узнаны четыре изречения в Гелиополе. [Не будут узнаны четыре изречения, которые в Гелиополе.] Передвинется небо, (если) будут услышанными они [Коснется небо земли.]» (Urk.VI. 127.3-6: *imi rh.tw tz 4 m Iwnw [bw iryw rh t3 4.t mdw nty m Iwnw] hb pt sdmw.sn [mtw t3 pt t3n p3 iwtw]*). Защитные гелиопольские заклинания были призваны предотвратить катастрофу, которая могла произойти в случае вторжения врага. Скорее всего, здесь идет речь о заклинаниях, которые

⁴⁸⁴ Schott S. Altägyptische Festdaten (AMAW 10) Wiesbaden, 1950. S. 948, 962.

⁴⁸⁵ Altmann. Op. cit. S. 10

⁴⁸⁶ Vernus P. Entre néo-égyptien et démotique: la langue utilisée dans la traduction du Rituel de repousser l'agressif (Étude sur la diglossie I) // RdE. 1990. T. 41. P.206 ff. Подробный разбор этого вопроса см.: Fiedler. Op. cit. S. 271 ff.

сопровождали «ритуал четырех шаров», имеющий гелиопольское происхождение⁴⁸⁷. Гелиопольская составляющая ритуала, вероятно, должна объясняться тем, что в силу особого положения Гелиополя как древнего важного культового центра, гелиопольские обряды и ритуалы получили значительное распространение и стали впоследствии как бы обязательными для исполнения в других культовых центрах, ритуалы которых содержали солярные элементы, при том, что отсылки к самому Гелиополю и его культовым объектам могут быть условными.

В «Книге отражения зла» в качестве главного врага Осириса выступает Сет, а бога Ра – змей Апоп. В 7-й главе предпринимаются действия для уничтожения Апопа и Сета, а 8-й главе их части тела уничтожаются различными богами (Urk.VI.77.10–85.12). В ритуале «Книги отражения зла» нет описания магических техник, с помощью которых уничтожаются враги. Однако это уничтожение происходит посредством действий богов и защитников, выступающих против врагов Ра и Осириса.

2.4.2. Топос проступков Сета в «Книге отражения зла»

Как уже говорилось выше, в «Книге отражения зла» в качестве врагов, помимо Сета, могут выступать Апоп и змеи, что предполагает более общий характер этого ритуала. Однако основная вина ложится на Сета, ввиду того, что именно он совершает злодеяния, направленные против Осириса. Поскольку сам ритуал был связан с праздниками Осириса, отражающими основные этапы умирания и возрождения этого бога, характер проступков Сета определялся, в отличие от «Книги победы над Сетом», исключительно осирической мифологией. «Книга отражения зла» достаточно последовательно фиксирует все основные сюжеты, связанные с злодеяниями Сета против Осириса и Хора, которые и

⁴⁸⁷ Подробнее об этом ритуале смотри III главу данной работы.

составляют основную часть ритуала (Таблица 13), направленного на защиту Осириса⁴⁸⁸:

Таблица 13 – Ритуал и мифологемы «Книги отражения зла»

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
69. 1–5	<i>swh3.n.k snm.k m pr Pth-r3 ʕ3 hnʕ miw bkḥ(w)y⁴⁸⁹ r.k nn di.k nn r.i</i>	Установил ты крики скорби твои в доме «того, кто с открытым ртом» ⁴⁹⁰ . Осел и кот бунтуют против тебя. Не сделаешь ты этого против меня!	
129. 5–12	<i>imi k3 hrw nn hr m irt Pth-r3 m Hr-ʕh3 imi sid ʕ3 miwt h3i.s r.f phwy ks [bw iryw šrr iw mn p3 nty iw.f dd [...]] [bw iry p3 ʕ3 i3d t3 miw mtw.s [...]]r.f pḥty.s [...]]</i>	Установил ты крики скорби твои в доме «того, кто с открытым ртом» ⁴⁹¹ . Осел и кот бунтуют против тебя. Не сделаешь ты этого против меня! Да не возвысится голос, нет никого действующего (букв. «в делании») против <i>Pth-r3</i> в <i>Hr-ʕh3</i> . Да не унизит осел кошку, (когда) наклонится она к нему, обнажив ягодицы. [Не будет сделано шума, нет того, кто скажет [...]] [Не будет терзать осел кошку, ягодицы свои она для него [...]]	

⁴⁸⁸ В нижеследующей таблице приведены все сюжеты «Книги отражения зла», связанные с осирическим мифом. Некоторые из них идут в иной последовательности, чем в источнике. Это связано с попыткой объединить типологически общие сюжеты для более наглядного восприятия сюжетной канвы ритуала.

⁴⁸⁹ Установить глагол, от которого образована форма *bkḥw*, очень проблематично. Шотт оставляет этот глагол непереведенным. Альтманн полагает, что *bkḥw* может быть производной формой от слова *bk* – «своенравный», «мятежный» (Wb.I.479; Altmann. Op. cit. S. 57). В качестве другого возможного варианта она рассматривает также глагол *bg3w* – «сетовать», «кричать». Однако в обоих случаях знак *h* в этой форме остается необъясненным.

⁴⁹⁰ Божество, являющееся владыкой смерти в загробном мире: LGG III.180 b.

⁴⁹¹ Божество, являющееся владыкой смерти в загробном мире: LGG III.180 b.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
71. 8–14	<i>mtr m pg3.n.k b3yt šdi.n.k imy.s tkk.n.k ht n Wr pn hdt ʕdti nh3h3 b3k</i>	Засвидетельствовано в качестве (того, что) открыл ты гробницу, (и) взял то, что в ней. Повредил ты вещи Великого этого, (однако) Белая корона цел, плеть цела.	<i>Šdnw</i> (греч. Фарбаитос, совр. Хорбейт) – столица XI нижнеегипетск ого нома.
127. 15– 18	<i>[mtr m-dr b3.k t3 b3yt 2.t] iw.k ini p3 nty imw r [r-dr] r dd iw.i r ʕi nk.wt n hwrʕ m di p3 ntr ʕ3 t3 hdt wd3t p3 nh3h3 wd3]imi kf3w b3yt nty m Šdnw itm⁴⁹² pt m-ʕk3.s [bw iryw kf3 t3 b3yt n Pr-hrw- mrty mwt t3 pt iry [...]]</i>	[Засвидетельствовано, что вскрыл ты две гробницы, (и) взял ты то, что было в них для себя со словами: «Украту я вещи насильно бога великого!» (Но) Белая корона цела, плеть цела.] Да не будет открыта гробница, которая в <i>Šdnw</i> . Удушье неба по отношению к ней. [Не будет открыта гробница в доме <i>Hrw-mrty</i> ⁴⁹³ и небо [...]]	
85. 17–18	<i>...m wnn.k ʕfdt m Twnw m htm Inpw nb Sp3w [...m-dr wnn.k ʕfdt nty m Twnw ihm Inpw nb Sp3w]</i>	...когда открыл ты ящик в Гелиополе, который под печатью (букв. «в качестве печати») Анубиса, владыки Сепы. [...когда открыл ты ящик, который в Гелиополе, (который) опечатал Анубис, владыка Сепы]	
125. 9–12	<i>imi wn ʕfdt m Twnw m33.tw nty m-hnt.s [bw iriw wn t3 ʕfdt nty m Twnw mtw ptr p3 nty im.s]</i>	Да не будет открыт ящик в Гелиополе и (не будет) увидено то, что в нем. [Не будет открыт ящик этот, который в Гелиополе, и (не) покажется то, что в нем.]	Гелиополь
127. 19– 22	<i>imi wnh htm n Inpw sd sin nt Pth [[bw iry]w ntf n3 h<t>m i iry Inpw mtww rwi t3 htm Tdbʕ Pth]</i>	Да не будет снята печать Анубиса и разрушена глина Птаха. [Не будет снята печать, которую сделал Анубис, и (не будет) удалена печать, (которой) запечатал Птах.]	Гелиополь
89. 17–20	<i>skr.n.f id iwty wnw.f mk swš wsrt sn.k šnt3yt 3r.k wsr.ti z3 idi skr.k h33.n.f šnw</i>	Бил он ребенка, вины которого не было (букв. «не было вины его») Смотри, соединена шея, (которую) разрезал ты, а вдова, (которую) угнетал ты, сильна. Сын (вдовы), ребенок, (которого) бил ты, владычествует он (в) универсуме.	

⁴⁹² Альтманн предлагает читать *itm i3dt* – «непогода»: Altmann. Op. cit. S. 117, Anm. 815, 817.

⁴⁹³ Букв. «Хор двух глаз». Может выступать в качестве бога XI нижегипетского нома в храмовых процессиях: LGG V.260–261.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
91. 18–21	<i>iw wts.n.k mwt hr z3.s skn.k r ʕ mdz [ntk i.iry štm t3 mwt n p (3y) šri iw.k bhnw r dm drt]</i>	Предал ты мать из-за сына ее, обманывал ты относительно отрезанной руки. [Ты тот, кто оклеветал мать с сыном ее. Ты тот, кто шумел относительно того, что рука отрезана.]	
93. 1–6	<i>wn.n.k Škr hr mhw dmi r Mniwt-Hrw Nbwt iy.tw m ʕ d wḏ3 [iw.k wn Škrt r mrw r dit mh.s hpr⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ dmi iw iry.sy mni r Pr Hwt-hr fk3t Hwt-hr mfk3t.sy wḏ3ty]</i>	Прошел ты мимо Секерет, (которая) находится в воде, в плавании (т. е. Сета – К.К.) в пристань Хора. «Золотая» (т. е. Хатхор – К.К.) пришедшая в целости и невредимости. [Ты тот, кто прошел мимо Секерет в канале, (той, которая) находится в воде. Плавание, сделанное им в пристань Hwt-hr fk3t ⁴⁹⁶ . Hwt-hr fk3t невредима.]	Возможная локализация – юг Синайского полуострова или III нижнеегипетский ном, где локализуется храм Хатхор Pr Hwt-hrnbwt Mfk3t ⁴⁹⁷ .
95. 2–5	<i>mtr r.k m ww n T3rt r mn m Nt [p3y.k mtr i iry.k n p3 ww n Šnw iw.k mnkw.s n pr Nt n S3w]</i>	Засвидетельствовано против тебя в области T3rt до нома Саис. [Свидетельство о том, что сделал ты в Šnw, и что пережил ты в храме Нейт из Саиса.]	Дельта Египта: от Чару (столица XIV нижнеегипетского нома, до Саиса и Себеннита (столица XII нижнеегипетского нома) ⁴⁹⁸ .
105. 7–14	<i>dr sšm.k r nty m B3st šmm r3.k hr ʕ m Twnw k3 hrw.k pw m Tbw shwn.k m ʕndt m-dr ir.k mtmt r p3 nty Pr-W3dt iw.k dd bin r p3w ʕty nty Twnw iw.k k3 n Tbw iw.k ht⁴⁹⁹ m Pr-Wsir]</i>	После того, как направился ты против того, кто в Бубастисе, и направился (букв. «пошел») рот твой против Великого в Гелиополе. Громогласен голос твой этот в Tbw, бился ты в Бусиризе. [После того, как задал ты направление против того, кто в Буто, и сказал ты плохое против того Великого, кто в Гелиополе. Громогласен ты в Tbw, блуждаешь ты в доме Осириса.]	Бусиризе, Tbw (Антеополь) – столица X нижнеегипетского нома.

⁴⁹⁴ Альтманн не включает слово *hpr* в перевод этой фразы, полагая вслед за П. Верню, что оно было добавлено Шоттом по ошибке при транслитерации. См. Vernus. Entre néo-égyptien et démotique. P.167; Altmann. Op. cit. S. 71.

⁴⁹⁵ Альтманн, вслед за Верню, добавляет в начало предложения слово *hpr*, которое было помещено Шоттом в конец предыдущего предложения. См. Vernus. Entre néo-égyptien et démotique. P.167 f., Altmann. Op. cit. S. 72.

⁴⁹⁶ Букв. «Дом Хатхор бирюзовой» (Wb.II.56:2).

⁴⁹⁷ DNG II. P.118; Montet. Géographie I. P.61. *Mfk3t* – древнеегипетское обозначение места Магхар, являющегося месторождением бирюзы на юге Синайского полуострова: DNG III. P. 34.

⁴⁹⁸ DNG V. P. 137.

⁴⁹⁹ Шотт и Альтманн оставляют этот глагол без перевода. Мы полагаем, что это может быть глагол *ht* – «блуждать», «бродить»: HWB. 498.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
117. 5–8	<i>sif.n.k hmty m h^cd3 m i3wt bh^h m Htp [nk.k h3wty zhmt hwr^c m Pr-b3w n Htp]</i>	Овладел ты человеком-хемти с помощью насилия на земле пламени в Htp. [Насильно переспал ты с женщиной в женском облике ⁵⁰⁰ в доме бау в Htp.]	Место к северу от Гелиополя ⁵⁰¹
117. 9–16	<i>shnn.k šdt shrd h^cw swšr.n.k nht šsp sh3w.n.k sšt3 n Nhp⁵⁰² hnty shtw snhmw [ntk i iry hrhr t3 šdt shrd h^cw di.k šw t3[...] ntk [...] B3-Nb-Dt⁵⁰³ hnw[...]]</i>	Разрушил ты источник воды, обновляющий члены (тела), иссушил ты сикомору благородную, открыл ты тайну «Оплодотворяющего» перед полями саранчи. [Ты тот, кто сделал разрушение источника воды, обновляющего члены (тела). Сделал ты иссушение [...]. Ты тот, кто [...] Барана, владыки Мендеса перед [...]]	Загробный мир.
117. 17–20	<i>iwh.n.k p3 di sw r-hft-hr n Nbwt dw3.n.k n.s m mnit [di sw r-hft-hr Nbt-Htp ir.k ti...]</i>	Украл ты то, что дано перед лицом «Золотой» (т. е. Хатхор – K.K.). Прославлял ты ее при помощи менита. [то, что дано перед Nbt-Htp, и сделал ты...]	
117. 21–22	<i>h^cd3.n.k m3^ct n R^c bik Hrw n Nfr-hr⁵⁰⁴ [...n3 bik n Pth]</i>	Захватил ты правду Ра и Сокола Хора, (принадлежащего) Прекрасному лицу. [...сокола Птаха.]	
121. 19–20	<i>hb3.n.k ½ 1/16 n Wd3t [h3b n t3 Wd3t]</i>	Выколол он ½ и 1/16 части ока wd3t. [Выколол он око wd3t.]	
123. 1–5	<i>sid.n.k m 3ht i hmy tw m 3d [3d.k p3 nty m t3 3ht md.k m di.s nwd tw]</i>	Унизил ты в горизонте ⁵⁰⁵ . Устранись в ярости! Причинил ущерб ты тому, что в горизонте. Отвращен ты от него! Отойди назад!]	

⁵⁰⁰ Букв. «женщина-мужчина», т. е. подразумевается кастрат или гомосексуалист.

⁵⁰¹ Wb.III 195:9

⁵⁰² LGG IV. 262

⁵⁰³ LGG II. 683

⁵⁰⁴ LGG II.770

⁵⁰⁵ Необходимо отметить, что перевод термина 3ht – «горизонт», весьма условен: 3ht не является сплошной прямой линией горизонта (она обозначается как 3kr), а скорее представляет собой особую, лежащую над этой линией зону небесной сферы. Тем не менее, по своим функциям, 3ht может соответствовать и горизонту в точном смысле этого слова.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
131. 1–6	<i>iw nhm.n.k wtt m^c-Shmt tr⁵⁰⁶.k n.s m wnšb hwt.k m nzt nt irt R^c m šnw n Dhwty.</i> [[...] <i>wtt n Shmt ir.k ty</i> [...]]	Украл ты <i>wtt</i> -символ Сахмет и... <i>wnšb</i> -символ ⁵⁰⁷ . Горишь ты в пламени Ока Ра посредством заклинания Тота. [[...] <i>wtt</i> -символ Сахмет. Сделал ты [...] <i>wnšb</i> -символа].	
131. 9–14	<i>smš⁵⁰⁸.n.k m wty⁵⁰⁹ hnnty ww n T3rt sm3.tw hmt.k r hft-hr.k nn wn phty.k r nhm.s</i> [[...] <i>n hwr^c m wtyw m Tbw⁵¹⁰</i>]	...ты с <i>wty</i> в области Чару. Возлегают с женой твоей перед тобой, нет силы у тебя забрать ее ⁵¹¹ . [[...] насильно с <i>wtyw</i> в <i>Tbw</i> .]	Чару – столица XIV нижнеегипетского нома, <i>Tbw</i> (Антеополь) – столица X верхнеегипетского нома.
131. 15–18	<i>nhm.k m^cb3 n hry wdbw.f ndty it.f m Tb-ntr mdz Šw m^cb3.f im.k psg snty hr.k</i>	Украл ты копье «Того, кто на берегу своем» ⁵¹² , защитника отца своего в Себенните. Колет копьем своим Шу тебя, плюют две сестры на тебя.	Себеннит.
131. 19–22	<i>wh3.n.k dd3w hr i3t-kb hrw sdr m shwt is-h3k m ihwt.k nb in Hnty-hty m Km-wr</i>	Сорвал ты растение- <i>dd3w</i> ⁵¹³ в <i>i3t-kb</i> ⁵¹⁴ в день сна в полях. Переходит украденное во владение твое с помощью <i>Hnty-hty</i> ⁵¹⁵ из Атрибиса.	Атрибис – город в X нижнеегипетском номе.

⁵⁰⁶ Слово не установлено. Альтманн предполагает, что здесь может подразумеваться глагол *tw3* по аналогии с Urk.VI.17–20: Altmann. Op. cit. S. 125.

⁵⁰⁷ *wtt* и *wnšb* – обозначение предметов, подносящихся в дар богиням. Практически идентичны друг другу. См. Wb.I.325; Sambin C. Le offrande de la soi-disant «clepsydre» (StudAeg 11). Budapest, 1988. P. 238 f., 369 f.; Altmann. Op. cit. S. 125 f.

⁵⁰⁸ Слово не установлено. Альтманн предполагает, что в контексте изречения может подразумеваться слово *mk* – «совокупляться», «насиловать». Однако появление в этом слове знака *š* больше нигде не зафиксировано. См. Lesko L. H. A Dictionary of Late Egyptian I. Fall River, 2002. P. 77; Altmann. Op. cit. S. 127.

⁵⁰⁹ Слово не установлено. См. Altmann. Op. cit. S. 127, Anm. 880. Меекс предполагает, что здесь могут подразумеваться *wtw* – «связанные», которые в «Книге ночи» являются враждебными существами, а в книге «Амдуат» могут выступать в качестве мятежников: Meeks. Mythes et legends du Delta. P. 267.

⁵¹⁰ Альтманн, исходя из данных других источников, предлагает читать здесь не *Tbw*, а *Tb-ntr* – Себеннит: Altmann. Op. cit. S. 127, Anm. 882. В пользу этого замечания свидетельствует то, что *Tbw* находится в Верхнем Египте, в то время как мифологический контекст подразумевает именно Дельту, как на это указывают вышеприведенные изречения «Книги отражения зла»: Urk.VI.105.7–14.

⁵¹¹ Под «женой» Сета должна подразумеваться Нефтида. Вероятно, здесь может идти речь об адюльтере Нефтиды с Осирисом. Этот мифологический сюжет, встречающийся у Плутарха в трактате «Об Исиде и Осирисе», был подробно рассмотрен А. фон Ливен, которая находит ему параллели в поздних египетских источниках: von Lieven A. Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! // ZÄS. 2006. Bd. 133. S. 141–150.

⁵¹² LGG V.361c–362a. В данном контексте – эпитет бога Шу.

⁵¹³ Растение точно не идентифицировано. См. Wb.V.636: 2. П. Верню полагает, что это может быть растение *tir*: Vernus P. Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta Égyptien à l'époque pharaonique (BdE 74). Cairo, 1978. P. 306, Anm. A. См. также Keimer L. Die Gartenpflanzen im alten Ägypten I. Hamburg – Berlin, 1924.S. 141.

⁵¹⁴ Место, связанное с проведением осирисических ритуалов в месяц Хойак. См. Chassinat E. Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak I–II.Kairo, 1968. P. 719 ff.

⁵¹⁵ Верховное божество Атрибиса: LGG V.849.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
133. 1–4	<i>bsi.n.k irt n i3t ntr šdi.n.k imy.s hr pfy šdi.tw ihwt.k n.ty m ddm in hm wsr r.k</i>	Бросил ты Око божественных земель, взял ты то, что в нем для «того». Отобрана собственность твоя, которая в большом количестве, крокодилем, который сильнее, чем ты.	
133. 5–8	<i>srh⁵¹⁶.n.k r Mwt ntr hr dd.n.s b3k m grg iw.k m dndn Rs-wd3 m sdb nt Hwyt</i>	...ты на Матерь богов, говоря о ней «служанка лжи». Ты (получил) ярость <i>Rs-wd3</i> ⁵¹⁷ и вред от <i>Hwyt</i> ⁵¹⁸	
133. 9–10	<i>sšm.k sbiw m Hry-mndwy⁵¹⁹ r šfy mndwy m drt.f iw.k n šct n nsw m tkyw.f nšny mhnyt.f r.k</i>	Привел ты мятежников в <i>Hry-mndwy</i> ⁵²⁰ против <i>šfy</i> ⁵²¹ , в руках которого две «груди». (Под) ножом бога ты, (когда) нападает он. Ярость урея его против тебя.	Некропол ь в Эдфу.
133. 13– 16	<i>shwy.n.k sbiw.k hr i3wt Mrk hr dcr i3k imy.s 3t r.k n hry-ib niwt mds sšrw.f im.k [ntk iry twt p3 mšc hr i3wt i3k r wh3 p3 i3wy iw wn n3 hr.s]</i>	Собрал ты мятежников в земле <i>Mrk</i> , найдя Старого ⁵²² в ней. Гнев против тебя, (того) кто в городе, остры стрелы его против тебя. [Ты тот, кто собрал армию в земле Старого в поисках Старого, который в ней.]	земля <i>Mrk</i> ⁵²³ , земля Старого.
133. 19– 135. 2	<i>s3h-t3.n.k tp-c sbiw hnty W- pg3 sfit.k m3h n m3c-hrw rn.k rw št3 hbd tw p3 sr wr nty m Hwt-sr [mšc.k irm n3 sbiw m-hnw W- pg3 3y.k p3 m3h n m3c-hrw ir.k hnhn r p3 rw št3]</i>	Вступил ты в землю <i>W-pg3</i> во главе мятежников. Срезал ты венок правогласного. Прблизился ты к дереву- <i>rw</i> тайному. Судит тебя вельможа великий, который в Доме вельможи. [Вступил ты вместе с мятежниками внутри <i>W-pg3</i> . Украл ты венок правогласного. Подошел ты к дереву- <i>rw</i> тайному.]	<i>W-pg3</i> – VIII верхнееги петский ном, сельскох озяйствен ный участок в пределах Абидоса ⁵²⁴ .

⁵¹⁶ В словарях этот глагол отсутствует. Шотт переводит его как «смотреть»: Urk.VI.132.

⁵¹⁷ Эпитет Осириса: LGG IV.713.

⁵¹⁸ Богиня-защитница из Атрибиса: LGG V.675.

⁵¹⁹ Здесь игра слов между *mndwy* и названием места – *Hry-mndwy*, которое может выписываться с детерминативом груди и обозначать некрополь близ эль-Хасайи: Altmann. Op. cit. S. 137.

⁵²⁰ DNG IV. P. 38.

⁵²¹ Бог в образе барана: LGG VII.69.

⁵²² Эпитет Атума. См. Altmann. Op. cit. S. 140 со ссылками на соответствующую литературу.

⁵²³ Ж.Йойотт предлагает читать *Mrk* как *Mrkh*, рассматривая *m* в качестве префикса к слову *rkh* – «гореть», «пылать»: Yoyotte J. Arophis et la Montagne Rouge // RdE.1978. Т. 30. Р. 147–150. В этом случае эти земли можно определить как земли, где уничтожается змей Апоп.

⁵²⁴ Montet II. P. 105 s.v. w-pqi.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
135.4–7	<i>hwi.n.k hndw hr ir k3wt T3it r st3 m h^cw-ntr shwr tw snty m Z3w hms.ty hn^c tsw [hwi.k n3 hndw n Z3w r wnn irw hbs n p3 ntr]</i>	Ударил ты ткачих при работе (их) в <i>T3it</i> для того, чтобы одеть божественные члены тела. Прокляли тебя две сестры из Саиса, (которые) сидят вместе с ткущими. [Ударил ты ткачих из Саиса, делающих одежду для богов.]	<i>T3it</i> ⁵²⁵ , Саис.
135.10–19	<i>wnn.k m sšm n wh3 mhyt n sprw n P dd.k wnw pw r nnt(?) m3h ib.k hr dr b3t nš(w) tw m niwt.k gm.tw wn.k dr tw wr r.k</i>	Ты был предводителем исходящих из папируса, которые спешат в Буто. Сказал ты: «Это находящееся в <i>nnt(?)</i> ». Горит сердце твое, чтобы найти заросли. (Был) изгнан ты из города твоего, (после того) как обнаружился проступок твой. Изгнал тебя более великий, чем ты.	Буто, Пе.
129. 1–4	<i>[ntk i iry t3y-^c n n3.i iry šm r hf p3 twfiw n Pr-W3d n P Dp iw.k dd wnw hr n t3 rbnt nnt (?)⁵²⁶ iw h3t.k šmm] imi wh3 b3t m imnw r nš sdgi im.s [bw iryw fh t3 b3t nty i iriw kp n-im.s mtw [...]]</i>	[Ты тот, кто ведет, (букв. «хватает рукой») тех, кто идет, для того, чтобы разрушить папирус в доме Уаджет, в Пе и Буто. Сказал ты: «Это находится в земле <i>rbnt nnt?</i> ». Пылает сердце твое.] Да не будет обнаружен кустарник, (который) в качестве убежища, для (того, чтобы не был) изгнан тот, кто скрывается в нем. [Не будет атакован кустарник, в котором скрываются и [...]]	
135. 20 – 137. 1–2	<i>tš.k 3ms ib.k shm nn sndt.k n shm.f sf tw stnm hr.k nn hrw ib.k r.s šp wd3ty.k skr ^cwy.k s3w tkk.k n wr r.k [bn-pw.k snd dd iw.f shm n- im.i]</i>	Разломал ты скипетр- <i>3ms</i> . Сильно сердце твое, и не было у тебя страха перед силой его. Слаб ты, лицо твое спутано, нет голоса сердца твоего относительно этого. Глаза твои ослеплены, руки твои переломаны, чтобы не атаковал ты того, кто более велик, чем ты. [Не сказал ты (со) страхом: «У него сила надо мной».]	

⁵²⁵ Город в Нижнем Египте, который точно не локализован. Х.эль-Саади идентифицирует это место как Буто: El-Saady H. Reflections in the goddess Tayet // JEA.1994. Vol. 80. P. 213. См. также Schott S. *Rs-N.t* und *Mh-N.t* als Häuse der Neith // RdE. 1967. T. 19. P. 104 ff; Blackman A. M., Fairman H. W. The myth of Horus at Edfu II // JEA. 1943. Vol. 29. P. 34 f., n. 24.

⁵²⁶ Точная идентификация неизвестна, но, исходя из контекста, это должны быть окрестности Буто или Хеммиса. В Бруклинском папирусе есть упоминание местности *rbnt*, которая связывается с болотами Уаджет: Meeks. Mythes et legends du Delta. P.152. Альтманн, на основании данных Бруклинского папируса, предполагает, что это может быть местность в XVIII нижеегипетском номе *Imti-hnti*: Altmann. Op. cit. S. 148.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
137. 5–10	<i>iw dd.k r Mrty m3irt.sn is pw hs.sn m hs hwt iiy hf3 tw R^c rdi.f sw m dw3w t^cw im.k n i^ch</i> [<i>iw dd.k r n3 Mrty n3yw hrwy i3dt i3dt nhp p3 nty iww ir.f</i>]	Сказал ты над двумя <i>Mrty</i> ⁵²⁷ : «Это беда их, что пели они в качестве восхваления вещей». Случилось (букв. «пришло») смирение тебя (богом) Ра, когда явил (букв. «дал») он себя утром. Ветер луны в тебе. [И сказал ты по отношению к двум <i>Mrty</i> : «враг». То, что сделал он, – беда и страдание.]	
137. 11–14	<i>iw dd.n.k r Mnw m b^cw.f isw m msw Hrw s3w nst.k rdit r t3 s3w whm r3.k ddw</i> [<i>dd.k r n3 b^cw nty Mnw n imw rdit st db3w p3 i iry n3 shnw</i>]	Сказал ты Мину в бахвальстве его: «Это возмездие для детей Хора, чтобы не был язык твой брошен на землю, чтобы не повторялись слова твои говорением!». [Сказал ты относительно бахвальства, в котором Мин: «Дается возмездие для сделавших командование (распоряжение)».]	
137. 17–20	<i>shn.n.k htpw r tt ntrw hrw hwt h3wt šnw tw ntrw iwi r nd-hwt sdr.sn hr š^ci k3</i> [<i>mt.k htpw-ntr n n3 htpw n ntrw iw sis-nt</i>]	Бросил ты жертвы на жертвенном алтаре богов в день жертвоприношения на алтаре ⁵²⁸ . Проклинают тебя боги, (которые) пришли, (чтобы) совещаться. Провели они ночь на высоком песчаном берегу. [Украл ты божественные жертвы жертвоприносительного алтаря богов в шестой лунный день ⁵²⁹ .]	
139. 1–2	<i>idr.n.k wr m3w r hwt-3t m hrw hnm wd3t hni.k m t ist nn m33.k stwt itn</i>	Отстранил ты Великого Зрением ⁵³⁰ в Доме Великом в день объединения с оком- <i>wd3t</i> . Опушен ты в погребальную камеру. Не увидишь ты лучи солнечного диска.	Гелиополь
139. 5–8	<i>sint.n.k nhbw ntrw pr m h^cw-ntr šm r spt ptrty phr.f m d wd3 iw kn r iry s</i>	Удалил ты божественный цветок лотоса, который вышел из тела бога и взошел на берегу воды- <i>ptrty</i> ⁵³¹ . Вышел он наружу целый и невидимый. Наказание (против того, кто) сделал это.	

⁵²⁷ Две богини *Mrty* ассоциировались с царской властью и могли воплощаться в образе двух змей: LGG III. 332c–333a. С периода Нового царства отождествлялись также с Исидой и Нефтидой: LGG III.230 ff. Богиня *Mrt* являлась также богиней музыки и пения: LGG III.55f. Таким образом, в данном контексте могут подразумеваться Исида и Нефтида, исполняющие ритуальные песни для Осириса.

⁵²⁸ 5-й лунный день. См. Parker. The Calendars of Ancient Egypt. P.11, table 2.

⁵²⁹ Ibidem.

⁵³⁰ Эпитет Осириса; LGG II.442; также является титулом верховного жреца в Гелиополе. См. Raue D. Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich (ADAIK 16). Berlin, 1999. S.42 ff, 65; Moursi M.I. Die Hohepriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches (MÄS 26) Berlin, 1972. S.147 ff.

⁵³¹ По мнению Альтманн это место можно идентифицировать как XI нижнеегипетский ном: Altmann. Op. cit. S. 160.

Продолжение Таблицы 13

Urkund en VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
139. 5–8	[<i>ḥmd.k p3w sšn nty ntrw iw.f m nʿy r i3wt ntr spt ptrty pr.f n-im iw.f wd3 iw p3 bt3 r p3 i iry.f</i>] <i>iml tmsw iwnn-ntr nt wpt hr-ib spt ptrty nn rdit tm wpi m t3 pn</i> [<i>bw iryw mdw bin m p3w iw-ntr mtww tm wpi p3 t3 r.f</i>]	[Удалил ты этот цветок лотоса, который принадлежит богам, (когда) был он на пути в земли божественные берега воды- <i>ptrty</i> . Вышел он невидимый. Наказывает того, кто сделал (это) против него.] Да не будет красным божественный храм, который посреди берегов <i>ptrty</i> (осуществляет) суд. Не будет оставлен суд в земле этой. [Не будет сделано плохих вещей на этом острове, и не будет разделена эта земля из-за него.]	
139. 13–16	<i>iw ḥsf.n.k Sp3 r Twnw dr.n.k mwt hr shn šsp.k dndn n Phr-hr dšrt snty r.k</i> [<i>ḥmd.k Sp3 r Twnw [rwi3.k t3 mwt hr n p3 shn]</i>]	Отстранил ты Сепу из Гелиополя, отстранил ты «мать» ⁵³² на барке Сокара. Принял ты гнев «того, кто с перевернутым лицом» ⁵³³ , а ярость двух сестер против тебя. [Отвратил ⁵³⁴ ты Сепу из Гелиополя, отстранил ты «мать» на барке Сокара.]	
139. 19–22	<i>si3dy.n.k Wd3t m Twnw hrw ḥb hrw shwr tw d3d3t imyt k3r nhmw irt.k r.k</i> [<i>ntk i iry i3d t3 Wd3t n Twnw n 3bd 2 prt rky</i>]	Искалечил ты око- <i>wd3t</i> в Гелиополе в день «праздника лиц» ⁵³⁵ . Осудила тебя коллегия, находящаяся в капелле. Отнят глаз твой у тебя. [Ты тот, кто причинил страдание оку- <i>wd3t</i> в Гелиополе во второй месяц сезона Посева, в последний день.]	Гели-ополь
141. 3–12	<i>šn.k hnnw hrw tpy ḥ3 imy swnw.f ḥb Wsir m 3tf ddh bfn shr tw Nhb-k3w m Twnw Skr m Hwt-k3-Pth di.tw sdb H3tyw rnpt hr ḥ3w imy swnwt.f</i>	Начал ты беспорядок в первый день ⁵³⁶ , (который называется) «Нильский окунь в озере своем»; в праздник Осириса в короне- <i>3tf</i> . Взята под стражу собака. Повергает тебя Нехеб-кау в Гелиополе и Сокар в Мемфисе. Причинен вред <i>H3tyw</i> ⁵³⁷ года днем (, именуемым) «Нильский окунь в озере своем».	

⁵³² Шотт условно переводит это слово как «мать», подразумевая, что здесь оно является обозначением носовой части корабля, однако более подробных уточнений не делает. Альтманн транслитерирует это слово как *štit*, подразумевая носовую часть барки Сокара: Altmann. Op. cit. S. 161, Anm.1162.

⁵³³ Змеиное божество с головой сокола. Связывается с царем в ритуальных сценах птолемеевского времени: LGG III.100

⁵³⁴ Букв. «предотвратил»: Wb.I.187:10.

⁵³⁵ Назначение этого праздника точно не установлено. Упоминание о нем встречается также в папирусе Leiden T 32. См. Herbin F.-R. Parcourir l'éternité (OLA 58). Leuven, 1994. P. 132 f.

⁵³⁶ Здесь и далее в тексте имеются в виду эпагомены – пять дополнительных дней солнечного года. В египетском календаре к году из 12 лунных месяцев прибавляются дополнительные 5 дней (*hryw rnpt* — «те, что над годом», т. е. «добавочные к году»).

⁵³⁷ *H3tyw* известен как бог оплакивания и сетования: LGG V.10. Он скорбит и печалится по Сокару-Осирису: LGG V.10c. Однако остается неясным, почему именно он выступает в качестве основного мстителя в эпагоменальные дни.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
141. 3–12	<i>ntk i iry š3 ʿiry hrw m p3 hrw h3wty n n3 hrww hrwy rnpt ʿh3 n p3y.f swnw i iry.f hb Wsir m-dr wd3.f n p3 ddhw rm p3 hdnw]</i>	[Ты тот, кто начал сражаться в первый день, (который) за пределами года, (именуемым) «Нильский окунь в озере своем». И празднует он Осириса в избавлении его от заключения и взятия под стражу.]	
141.17–143.2	<i>whm.n.k kn m hrw snnw ng3 wʿb m shwt.f hnnw m swnw n Iti sdmw n m3w hpr dw ib.k dp.k ihrw mskrw.k nn ndty iry h3bt.k di.tw sdb n H3tyw rnpt in ng3 wʿb m shwt.f</i> <i>[iw.k whm iry bt3 m hrw snnw mswt Hrw m-dr hpr p3 sp ky n hnnw hr spt Iti m-dr sdmw ti i iry hpr n š3ʿ]</i>	Повторил ты зло во второй день, (именуемый) «Чистый бык в поле своем», борьбу в озере-Iti ⁵³⁸ , слышную вновь. Стало страдающим сердце твое, часть тела твою повергают противники твои. Нет защитника, (который) выполнит поручение твое. Причинено зло H3tyw года днем (именуемым) «Чистый бык в поле своем». [Повторил ты совершение зла во второй день, в день рождения Хора, когда в другой раз сотворил беспорядок на берегу озера-Iti, и когда было слышно то, что произошло вначале.]	окрестности Гелиополя
143. 8–11	<i>sh̄m.k m hrw 3.nw gn̄hsw mn nfrw gr̄h wʿb m Sh̄m Pgs dm.tw dz n ntrw ʿh3w dšr ins.sn im.k di tw sdb n H3tyw rnpt in gn̄hsw mn nfrw</i> <i>[[...] m p3 hrw 3.nw]</i>	Силен ты в третий день, (именуемый) «Сокол, прочный красотой», в ночь очищения в Sh̄m и Pgs ⁵³⁹ . Наточили нож богов сражающихся, окрасилась красным одежда их от тебя. Причинено зло H3tyw года днем (именуемым) «Сокол, прочный красотой». [[...] в третий день]	

⁵³⁸ С озером Iti связываются воды Гелиополя в области XIII и XX нижеегипетских номов: DNG I. P. 113; Raue. Op. cit. S. 23, 28.

⁵³⁹ По поводу локализации этих мест нет достаточной ясности. Sh̄m может являться малоупотребимым обозначением Летополиса: DNG V. P. 45 f. Альтманн предполагает, что под Pgs может подразумеваться Psg-r3, культовое место Осириса: Altmann. Op. cit. S. 175. См. также DNG II. P.152, 154.

Продолжение Таблицы 13

Urkunden VI	Злодеяние	Перевод	Место действия
143.16–145.3 ⁵⁴⁰	<p><i>spd.k stp m hrw 4.nw nhn imy sš.f z3t twy nt Ww dw-ib mnd sbny di tw sdb n H3tyw rnpt m-^c nhn imy sš.f</i></p> <p>[<i>ntk spd stp p3 hrw mh 3.t mswt 3st iw p3 [...] Wsir i wnnw h3ty.s gw3 r db3.f i[...]</i>]</p>	<p>Ты был заострен частями (тела) в четвертый день, (именуемый) «Ребенок, который в гнезде своем». Дочь эта Ww, опечаленная сердцем, «оступившаяся» грудью. Причинено зло H3tyw года днем (, именуемым) «Ребенок, который в гнезде своем».</p> <p>[Ты тот, кто заострен частями (тела) в четвертый день, день рождения Исида. И [...] Осирис сердца их соединил для возмещения его. [...]]</p>	
145. 5–11	<p><i>di.k m hrw 5 3bdw w^cb m- h3t wi3 n R^c rmw sbhw hr sti(3)(?)⁵⁴¹ shm n shm⁵⁴² shm sm3yw.n Shmt im.k zph tw imyw zphw di.tw sdb n H3tyw rnpt hr 3bd w^cb m h3t wi3 n R^c</i></p> <p>[<i>ntk i iry hwi r p3 mw ntk [...] – [...] Pth</i>]</p>	<p>«Дал» ты воду в пятый день, (именуемый) «Чистая рыба-3bdw» впереди барки Ра». Стенания и крики из-за насильственного затопления водой изображения бога. Применил силу против тебя «Странствующий»⁵⁴³ Сахмет. Связали тебя находящиеся в наручниках. Причинено зло H3tyw года днем (, именуемым) «Чистая рыба-3bdw» впереди барки Ра». [Ты тот, кто сделал так, что вода ударила. [Ты тот [...] – [...] Птах]</p>	

Как можно видеть из вышеперечисленного, практически все злодеяния Сета связаны с его ролью убийцы Осириса и противника его сына – Хора. В отличие от более политизированного текста «Книги победы над Сетом», ритуал «Книги повержения зла» имеет исключительно мифологический контекст.

Локализация места действия упоминаемых мифологических событий достаточно обширна, однако преимущественно сосредоточена в областях

⁵⁴⁰ Последняя страница Urk. VI приводится по изданию Goyon J.-C. Les Dernieres Pages des «Urkunden mythologischen Inhalts» // BIFAO. 1975. Т. 75. Р. 345.

⁵⁴¹ Шотт определяет этот глагол как *st3* – «поджигать», что соответствует его написанию в тексте: Urk.VI.144.10. Однако мы солидаризируемся с Альтманн, которая полагает, что согласно контексту обеих версий папируса, здесь может подразумеваться глагол *sti* – «затоплять водой»: Altmann. Op. cit. S. 179, Anm. 1299. Отметим однако, что стандартное написание этого глагола (Wb.IV.328) не соответствует написанию, приведенному в тексте ритуала, поэтому перевод не может быть окончательным.

⁵⁴² Шотт переводит это слово как «скипетр»: Urk.VI.144:10. Однако ввиду наличия в тексте детерминатива бога представляется более верным переводить это слово как «изображение бога» (Wb.IV.24). См. Altmann. Op. cit. S. 179, Anm. 1298.

⁵⁴³ Об этом божестве подробнее см.: LGG VII.78.

Нижнего Египта. Что касается мифологического контекста, то главным культовым центром, в который вторгается Сет и где пребывает Осирис, является Гелиополь, но местом действия выступает также и загробный мир – царство Осириса, о чем свидетельствует упоминание такого персонажа как *Pth-r3* («Того, кто с открытым ртом») (LGG III.180), пожирающего неправедных на загробном суде Осириса.

Появление этого божества служит свидетельством преступлений Сета, за которые он должен быть уничтожен, поскольку все его поступки абсолютно противоположны основным благодетельным делам, провозглашаемым на суде⁵⁴⁴. Так же, как и в «Книге победы над Сетом», основным мотивом проступков Сета является поднимание мятежей и непозволительное поведение в сакральных местах, которые связаны, как правило, с культом того или иного божества.

Сет святотатствует против Осириса, Хора, Атума, Хатхор и других божеств, а также в отношении их культовой атрибутики. При этом ряд отдельных проступков Сета можно рассматривать, исходя из их типологии.

Преступления против Осириса

Самая большая опасность, которая может исходить от Сета по отношению к Осирису – это обнаружение Сетом его гробницы. В «Книге отражения зла» об этом говорится дважды, и в обоих случаях Сет крадет атрибуты Осириса.

В первом случае (Urk.71.8-14) Сет пробирается в гелиопольскую гробницу, пытаясь украсть царские инсигнии – белую корону и плеть и вскрыть ящик (=саркофаг). Почти аналогичное действие Сет совершает в «ритуале четырех шаров». Более того, контекст этого ритуала позволяет прояснить и подразумеваемый смысл ритуала «Книги отражения зла». В Таблице 14 приведен отрывок из наиболее полной версии ритуала (pMMA 35.9.21. col. 30.1-5).

⁵⁴⁴ Altmann. Op. cit. S. 58.

Таблица 14 – Отрывок из «ритуала четырех шаров»

<i>i Stš ntk iri dd r p3 hr n zriw</i>	О, Сет! Ты тот, кто говорит над лицом барана,
<i>hbty rn.f</i>	что сокращено имя его.
<i>wn.k t3 fdt š3t nty im Twnw</i>	Открываешь ты ящик тайный в Гелиополе,
<i>ir nw r p3 nty im.s htm.tw hr htm n</i>	для того чтобы увидеть то, что в нем. Опечатывается печатью
<i>ntrw 77 sd.k p3 kriwt m mh iw p3</i>	77-ми богов. Разрушил ты капеллу в локоть,
<i>Hprw š3 št im.f hwi R^c tp.k htm.f</i>	(когда) Хепри, великий тайной (был) в нем. Ударяет Ра голову твою, уничтожает он
<i>b3.k š^cd.f hprw.k nbt m dw.w š^cd.f</i>	ба твоё, режет образы твои все в горах, режет он
<i>b3.k m š3 m bw nbt iw kd.k nb</i>	ба твоё, в болотах, в местах всех. Вот статуя твоя всякая,
<i>rn.k nb iry.tw.f m tstyw hrt hrw nt r^c nb</i>	имя твоё всякое, делается оно уничтоженным в качестве доли ежедневной каждого дня
<i>m-b3h R^c m-b3h psdt</i>	перед Ра, перед Эннеадой.
<i>Stš 3k hn^c zmiw.f</i>	Сет погиб с последователями своими,
<i>hn^c rn.f kd.f iw Stš m hr-ib ht ir</i>	с именем своим, образом своим. (Когда) Сет среди пламени, (когда) делает
<i>Wsir pr m m3^c-hrw mi R^c</i>	Осирис выходение в качестве правоусласного, подобно Ра.

Баран, олицетворяющий солярную составляющую ритуала⁵⁴⁵, вероятно, может выступать здесь и в качестве Осириса, поскольку его имя сокрыто, и он помещен в ящик. Сам ритуал сосредотачивается на том, чтобы с помощью шаров и других защитных предметов не допустить Сета в Гелиополь, где находится Осирис под охраной Ра и других божеств солнечной мифологии. Ящик (*fdt*) связывается с солярной мифологией и, непосредственно, с солнечной баркой, на которой проделывает свой путь солнце в образе барана⁵⁴⁶. Баран, являющийся солнцем в подземном мире, пересекает опасные места в ящике-саркофаге, чтобы потом возродиться⁵⁴⁷. В то же время, это ящик-канопа Осириса, в котором могут находиться части его тела⁵⁴⁸. В связи с этим становится понятно, почему защита ящика от Сета является одной из основных составляющих ритуалов, ведь сохранение в целости частей тела Осириса является необходимой составляющей его воскрешения.

⁵⁴⁵ Weibach-Koepke S. Die Verwandlung des Sonnengottes und seine Widdergestalt im mittleren Register der 1. Nachtstunde des Amduat // GM. 2000. Hft. 177. S. 71ff.

⁵⁴⁶ Borghouts J. F. The Enigmatic Chests // JEOL. 1973–74. Vol. 23. P. 358, 362.

⁵⁴⁷ Darnell J. C. The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX (OBO 198). Freiburg – Göttingen, 2004. P. 93.

⁵⁴⁸ Ibid. P. 92.

В другом случае (Urk.VI.133.19-135.2) Сет приближается к *W-pgʒ*, где располагается тайное дерево-*ʕrw*, которое может быть связано с гробницей Осириса⁵⁴⁹. Как уже указывалось выше, гробница Осириса часто изображается с растущим рядом с ней деревом, или с деревом, проросшим через гробницу и обвившим ее своими ветвями⁵⁵⁰. Существует множество изображений самого Осириса, окруженного деревьями⁵⁵¹. Дерево *ʕrw* также может связываться с акацией, растущей на гробнице Осириса⁵⁵². Деревья, которые произрастали в местах погребения Осириса могли защищать гробницу Осириса или ассоциировались непосредственно с самим богом⁵⁵³, поэтому в сюжетах ритуалов важное значение имеет сохранение этих деревьев.

В «Книге отражения зла» в кратком пассаже перечисляются все основные злодеяния Сета, которые были совершены им согласно осирическому мифу (Urk.VI.89.17-21). О том, что он когда-то сделал с Осирисом говорится: *...swʃ wsrt sn.k šntʒyt ʒr.k wsr.tw* – ...«соединена шея, (которую) разрезал ты». Это может являться указанием на то, что Сет не просто убил Осириса, но и лишил его головы, поскольку у этого мотива может прослеживаться довольно устойчивая традиция. Ж. Лефевр полагает, что многие египетские тексты указывают на то, что Осирис лишился своей головы⁵⁵⁴. В «Текстах саркофагов» есть заклинание, связанное с сохранением отрезанной головы Осириса и покойного: «Дал он, (что) голова его в обезглавливании его. (Как) не была взята голова его от него в качестве обезглавливания его, так и не будет взята моя голова от меня...» (СТ.V. 90 а-с: *rdi.n.f tp.f m ḥti.f nn ḥmm tp.f m-ʕ.f m ḥti.f nn ḥmm tp.i m-ʕ.i...*). В книге «Амдуат», в 10-й сцене 7-го часа имеется изображение головы Осириса, лежащей на песчаной насыпи перед крокодилом, что, по мнению Лефевра, является

⁵⁴⁹ Подробный экскурс по этой теме со ссылками на соответствующую литературу см.: Altmann. Op. cit. S. 142 ff.

⁵⁵⁰ Bonnet. Lexikon. S. 576, Abb. 142. См. также Schäfer H. Das Osirisgrab von Abydos und der Baum *pkr* // ZÄS. 1904. Bd. 41. S. 107–110; Koemoth. Op. cit. P. 121, про дерево-*ʕrw*: 179 ff., 254 ff.

⁵⁵¹ Koemoth. Op. cit. P. 141, 144, 146, 147–154.

⁵⁵² Ibid. P. 183 ff.

⁵⁵³ Aufrère S. Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne, in Encyclopédie religieuse de l'univers vegetal (ERUV I). Montpellier, 1999. P. 128 f.

⁵⁵⁴ Lefébure E. Osiris à Byblos // Sphinx. 1903. T. 6. P. 216–217.

пережитком предания о расчленении Осириса⁵⁵⁵. В папирусе Жумильяк содержится целый мифологический сюжет об отрезанной голове Осириса. В одном случае она была выловлена четырьмя сыновьями Хора (pJumilhac X.23–XI.4), а в другом – найдена в Абидосе, после чего была перенесена в XVIII верхнеегипетский ном в качестве реликвии (pJumilhacX.23–XI.4). Ж. Вандье полагает, что легенда о голове в папирусе Жумильяк основывается, прежде всего, на местной традиции XVIII нома, хотя предание об отрезанной голове Осириса, хранящейся в Абидосе, имело общеегипетское распространение⁵⁵⁶. Отметим, что фетиш Абидоса представляет собой корзину, где находится голова божества тинитского нома, поставленная на шест и украшенная перьями и уреем⁵⁵⁷. В некоторых текстах из Дендера, относящихся к Осирису, иероглиф в названии Абидоса изображен в виде головы на подпорке, без корзины⁵⁵⁸. Восстановление головы играет большую роль и в ритуальной практике: многие божества объединяются, чтобы даровать умершему (т. е. первоначально Осирису) его погребальную маску, обозначаемую словом *tp* – «голова»⁵⁵⁹. Но представление о том, что именно Сет как убийца Осириса отрезает его голову, по-видимому, должно было оформиться довольно поздно по мере демонизации его образа в осирическом мифе.

Преступления против Хора

Так же, как в случае с попытками отыскать гробницу Осириса, Сет пытается найти место укрытия его сына, Хора. В «Книге отражения зла» сообщается о том, что Сет подходит к «тайному камышу» и зарослям Буто. В тексте не говорится о том, что связано с этими местами, однако мифологический контекст этого действия Сета можно восстановить по другим источникам. Согласно осирическому мифу Исида спрятала маленького Хора, ожидая, пока он повзрослеет, в зарослях папируса – в отдаленном и тайном месте, которое не должно было быть доступно для Сета (СТ.П.217с-е). Хор родился в окрестностях

⁵⁵⁵ Ibid. P. 220.

⁵⁵⁶ Vandier. P.Jumilhac. P. 101.

⁵⁵⁷ Lefébure. Op. cit. P. 217–218.

⁵⁵⁸ Ibid. P. 219.

⁵⁵⁹ Ibid. N. 5

Буто (егип. *Pr-W3dt* – «дом Уаджет», города Пе и Деп), чаще всего этим местом считается нижнеегипетский город Хеммис⁵⁶⁰. О пребывании Хора в болотах Хеммиса упоминается уже в «Текстах пирамид»: «Вышел Хор из Хеммиса, приветствует Буто Хора!» (Pyr. 2190: *pr Hr w m 3h-bit ḥꜥ P n Hr w*). В т. н. сказании «Исида и Хор в болотах Дельты», зафиксированном на стеле Меттерниха, есть пассаж, описывающий рождение Хора в Хеммисе: «Родила я Хора, сына Осириса, в болоте Хеммиса. Обрадовалась я сильно по причине того, что увидела я ответчика за отца его. Укрывала я его, прятала я его из-за страха, чтобы не узнал он» (Met.-Stele verso. 168-169: *ms.n.i Hr w z3 Wsir m sš 3h-bit ḥꜥi.n.i ḥr.s wr m33.n.i wšb ḥr it.f imn sw sdg sw ḥr snd n rh.f*)⁵⁶¹.

Также Сет оказывается повинен в том, что отрезается рука Хора. В тексте нет прямых указаний на то, как это произошло. Говорится, что Исида была обманута относительно отрезанной руки Хора. Однако можно предположить, что этот мотив может быть связан с сюжетом, согласно которому Исида отрезает Хору руку, оскверненную семенем Сета. В «Текстах саркофагов» и «Книге мертвых» Хор, подвергшийся сексуальной агрессии со стороны Сета, собирает его семя в руке. Явившаяся Исида отрезает сыну руки, чтобы семя не осквернило все тело Хора, и бросает их в воду, стремясь не допустить их воссоединения с телом Хора (СТ. II. 158 = ТВ. 113).

С этим же мотивом сексуальной деятельности связан и другой проступок Сета, который он совершает по отношению к *ḥmty* (Wb.III.80:6–10). Этот термин обозначает мужчину, лишённого силы, прежде всего, сексуальной, и может обозначать Сета, лишившегося своих тестикул⁵⁶². Тестикула (*hrwi*) – это атрибут силы Сета, характеризующий его как бога, способного творить⁵⁶³. В ходе борьбы Хор кастрирует Сета, а Сет, в свою очередь, изымает его Око. Лишение Сета этого атрибута подобно лишению Хора его Ока, что ведет к нарушению космического баланса. В «Текстах пирамид», где содержится самое раннее упоминание о гомосексуальном акте между Хором и Сетом, эта взаимосвязь

⁵⁶⁰ Altenmüller H. Chemmis // LÄ. 1975. Bd.I. Col. 921.

⁵⁶¹ Scott N. E. The Metternich Stela // BMMA. 1950. Vol. 9. P. 214, lin. 168–169.

⁵⁶² Te Velde H. The Egyptian god Seth as Trickster // JARCE. 1968. Vol.7. P. 39.

⁵⁶³ Ibidem.

прослеживается очень четко: «Сетует Хор из-за Ока своего тела его [...], кричит Сет из-за тестикул своих. Выпустил Хор семя свое в задний проход Сета, выпустил Сет семя свое в задний проход Хора» (*bnnb Hrw hr irt.f nt dt.f [...] zhzh Stš hr hrwi.f nⁱ.n Hrw mtwt.f m ^crt Stš nⁱ.n Stš mtwt.f m ^crt Hrw*⁵⁶⁴). Как видно, здесь гомосексуальный акт совершается обоюдно и имеет непосредственную связь с утратой Хором и Сетом своих атрибутов: Ока и тестикул. В таком контексте эта сцена связывается с ритуальным действием, ведь для того, чтобы ритуал проводился в срок, Око и тестикулы должны быть возвращены их обладателям. Царь восстанавливает порядок, возвращая их Хору и Сету: «Видишь ты находящихся во дворце, Хор это вместе с Сетом, (да) оплечуешь ты лицо Хора для него, удалишь ты страдание от него; схватишь ты тестикулы Сета, (да) удалишь ты повреждение его» (Pyr.141d-142b: *m3w.k imw ^ch Hrw hn^c Stš psg.k hr n Hrw n.f idr.k nkn ir.f i^ch.k hrwy n Stš itd.k iy.f*). Однако в дальнейшем развитии этой мифологемы⁵⁶⁵ уже сам Сет выступает инициатором гомосексуального акта, а Хор оказывается его жертвой. В Кахунском папирусе времени Среднего царства, где подробно описывается этот эпизод, Хор, опасаясь посягательств со стороны Сета, обращается за советом к Исиде⁵⁶⁶. В «Споре Хора и Сета» этот эпизод играет важную роль во взаимоотношениях двух богов, поскольку, намереваясь насильно овладеть Хором (pChester-Beatty I *recto*. 11.1–13.5), Сет хотел опозорить его и тем самым добиться царской власти. Однако Исиде удалось перехитрить Сета, и сделать так, чтобы семя Хора оказалось внутри Сета. Таким образом, опозоренный Сет уже не являлся достойным кандидатом на престол.

В качестве *hmtu* может также обозначаться политический противник, заведомо являющийся, с точки зрения египтян, более слабым. В версии папируса BM 10252 *hmtu* пишется с детерминативом воина, что позволяет говорить о том, что здесь может подразумеваться униженный военный и политический соперник, с которым ассоциируется Сет посредством сексуальной связи с ним. С этой точки

⁵⁶⁴ Leclant J. Les textes de la pyramide de Pepi Ier (Saqqara). Reconstitution de la paroi est de l'antichambre // CRAIBL. 1977. P. 277–279.

⁵⁶⁵ Полный свод источников по этой мифологеме см: Schukraft B. Homosexualität im alten Ägypten // SAC. 2007. Bd. 36. P. 304–315.

⁵⁶⁶ Griffith F. L. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob. London (Principally of the Middle Kingdom). Texts. London, 1898. Pl. 3, VI, 12, 28 ff.

зрения *hmtu* можно связать с пейоративом *hm* – «баба» (Wb.III.80:7), который может употребляться по отношению к воинам-мужчинам. В надписях 16-го года Сенусерта III в Семне⁵⁶⁷ и Уронарти⁵⁶⁸ о *hm* говорится: «...ярость – это доблесть, а отступление – это убогость; оттесненный со своей границы – трусливая баба, ибо нубиец становится смирным по первому слову; (достойный) ответ ему заставляет его отступить: яростно (бьются) против него, и он обращает в спину, отступают, и он впадает в ярость»⁵⁶⁹ (...*knt pw 3d hst pw hm-ht hm pw m3^c rwd hr t3š.f dr-ntt sdm n3hs r hr n r in wšb.f dd hm.f 3dt r.f dd.f s3.f hm w3.f r 3d*⁵⁷⁰). В контексте противостояния с Хором в «Книге отражения зла» Сет, ассоциируясь с тем, кто является униженным или побежденным воином, дискредитирует себя как политическая фигура и претендент на престол.

В ритуале «Книги отражения зла» над Сетом проводится обряд, в ходе которого он лишается частей своего тела, присваиваемых другим богам. Так, его фаллос передается Мину, как богу, связанному с регенеративными силами: «...отдается фаллос твой Мину Коптосскому...» (Urk.VI.83.17:...*rdit mt3.k n Mnw Gbtyw*...). Сет выражает свое недовольство по отношению к Мину, хвастающимся фаллосом, наличие которого играет большую роль, поскольку, так же как и тестикулы, он означает мужскую силу и способность к зачатию. Однако остается не совсем понятным, о каком наказании применительно к детям Хора говорит Сет (Urk.VI.137.11-14). Сам Мин вовлечен в осирический миф, поскольку может выступать в качестве Хора, сына Осириса и Исиды⁵⁷¹. Известно также, что Хор в ипостаси Хора-Старшего мог являться сыном Мина и Исиды⁵⁷².

⁵⁶⁷ Sethe K. Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht. Text der Mittleren Reiches. Leipzig, 1928. S. 83–84.

⁵⁶⁸ Janssen J. M. A. The Stela (Khartoum Museum No. 3) from Uronarti // JNES. 1953. Vol. 12. Pl. LXV.

⁵⁶⁹ Пер. А. Е. Демидчика. См. Демидчик. Ук. соч. С. 171–172. О термине *hmtu* в этих надписях см.: Ладынин И.А. «Стелы Сесостриса»: Топос античной историографии и древнеегипетские реалии // ВДИ. 2012. № 2. С. 7, примеч. 17.

⁵⁷⁰ Сткк. 10–12 стелы из Семне = стк. 7–10 стелы из Уронарти.

⁵⁷¹ Обобщающий материал по этой теме см.: Münster M. Untersuchungen zur Göttin vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches // MÄS. 1968. Bd. 11. S. 131–134.

⁵⁷² Hopfner Th. Plutarch. Über Isis und Osiris. Bd.I. Prague, 1940. S. 126. Однако этот сюжет не имеет отношения к осирическому мифу.

Око Хора

Одно из основных злодеяний Сета в «Книге отражения зла» связано с Оком Хора, которое он калечит, тем самым, нарушая ритуал и устанавливая хаос. В египетской мифологии божественное Око символизирует персонификацию космического порядка и равновесия. Око как божественная сущность было присуще не только Хору, но также Атуму и Ра⁵⁷³. В астрономическом аспекте Око отождествляется, прежде всего, с солнцем и луной⁵⁷⁴, что символизирует его космическую и природную составляющую.

В египетских религиозных текстах имеются многочисленные отсылки к сюжету о посягательстве Сета на Око Хора, которые впервые фиксируются в «Текстах пирамид» – Сет ударяет и ранит Хора в глаз (Руг.142а), проглатывает выбитое Око, иногда в образе черной свиньи (Руг.61а; 88с). В «Книге Мертвых» повествуется о том, как Сет ранил глаз Хора в облике черного кабана (ТВ.112.18-23). Согласно осирическому мифу Око отдается Хором Осирису (Руг.35с). Почитание Ока выражается в ритуале, в котором его внешний вид совпадает с иероглифическим знаком D10 (*wḏ3t*)⁵⁷⁵. Согласно «Книге отражения зла», Сет посягает на Око Хора, выкалывая две его части – левую и правую, изображения которых в иероглифическом письме обозначают дроби $\frac{1}{2}$ и $\frac{1}{16}$. В сумме с другими дробями, которые обозначались знаками, совпадавшими по начертанию с остальными частями Ока – $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, $\frac{1}{32}$, $\frac{1}{64}$ – они образовывали величину, которая преобразовывалась Тотом с помощью магии⁵⁷⁶. В «Текстах саркофагов» об этом преобразовании говорится: «Я – Тот! ... в поисках Ока Хора. Взял я его и сосчитал его. Нашел я его сосчитанным и соединенным» (СТ. III.343 b-h: *ink Dḥwty...ḏ r irt Ḥrw inn.i s ipt.n.i s gm.n.i s m ipt wḏ3t*). *wḏ3t*, таким образом, символизирует целостность Ока Хора в ритуале, в то время как Око Хора обеспечивает гармонию и равновесие универсума. В «Книге отражения зла» дни проведения ритуала – 2-й день лунного месяца, 6-й день лунного месяца, 15-й день лунного месяца – должны согласовываться с этапами восстановления

⁵⁷³ Otto E. Augensagen // LÄ. 1975. Bd.I. Col. 564 ff.

⁵⁷⁴ Ibid. Col. 564 f.

⁵⁷⁵ Griffiths J.Gw. Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus // CdÉ. 1958. T. 33. P. 183.

⁵⁷⁶ Gardiner. Egyptian Grammar. P. 197.

целостности Ока, которые имели соответствия в лунном цикле. Во время 2-го дня лунного месяца впервые появляется луна (неомения) и начинается период растущей луны, что символизирует процесс исцеления Осириса и Ока-*wḏt* (1/32 часть соединяется с 1/16 частью⁵⁷⁷); на 6-й день лунного месяца фаза луны входит в первую четверть и происходит исцеление и воскрешение Осириса и его соединение с Оком-*wḏt*, две половины которого воссоединяются⁵⁷⁸; на 15-й день лунного месяца приходится период полной луны, после чего начинается новый отсчет. В тексте сообщается, что Сет покалечил *wḏt* в Гелиополе, что согласуется с предположением о том, что этот ритуал развивался в контексте гелиопольской ритуальной практики⁵⁷⁹.

Это деяние Сета может стать причиной катастрофы, в результате которой исчезнет луна, связанная с Оком-*wḏt*: «Не поглотит небо луну в третий день лунного месяца в окрестностях Гелиополя. [Празднует он праздник *ḥbs-tp* в Гелиополе.]» (Urk.VI.123.11–14: *imi ʕm pt iʕḥ [bw iry t3 pt ʕm iʕḥ] mspr m ḥ3w Ṭwnw [mtw.f iry ḥbs-tp n Ṭwnw]*). В третий день лунного месяца была видна полная луна, и праздник *ḥbs-tp* справлялся в это день. Поэтому опасность, исходящая от Сета, была особенно велика, поскольку именно в этот день Осирис возрождался. В папирусе Brooklyn 47.218.84 об этом дне говорится: «В праздник *ḥbs-tp* в Гелиополе, в третий день новой луны украл Сет Око Хора» (*ir ḥbs-[...tp] m Ṭwnw hrw 3 n psḏntyw Stš iti.n.f irt Ḥrw*⁵⁸⁰). Это же может повлечь за собой другую опасность, поскольку далее в тексте говорится, что воды Нила, которые пребывали в день новолуния, могут быть поглощены черепахой: «Не выпьет черепаха Нил, [Не выпьет черепаха воду,] и воды иссушатся. [и река делается сухой.]» (Urk. VI. 123. 15-18: *imi shbw štw Ḥʕpi [bw iri t3 štw swr p3 mw] wšr nwy [mtw p3 itrw iry šwi]*). Помимо того, что иссушение вод Нила может стать катастрофой для страны, оно также может связываться с угрозой Осирису, который в египетской традиции часто ассоциировался с водой и был тесно связан

⁵⁷⁷ Te Velde. Seth. P. 49.

⁵⁷⁸ Junker H. Die sech Teile des Horusauges un der «sechste» Tag // ZÄS. 1910. Bd. 48. S. 105.

⁵⁷⁹ Derchain Ph. Mythes et dieux lunaires en Égypte // La lune, mythes et rites. SO. 1962. T. 5. P. 25.

⁵⁸⁰ Meeks. Mythes et legends du Delta. P.14 § 13.

с разливом Нила⁵⁸¹. В контексте рассматриваемого ритуала особенно важно то, что воды Нила несут обновление, а его разливы согласуются с проведением осирических праздников. Ритуал праздника месяца Хойяк состоял в изображении возвращения членов Осириса как символа возвращения «полных» вод разлива⁵⁸². Воскрешение Осириса празднуется тогда, когда Нил начинает выходить из берегов, а смерть Осириса соотносится с убыванием вод Нила⁵⁸³. Так, в гимне из храма Филэ сказано, что Осирис — юноша, приходящий в качестве наводнения, вечно обновляющийся, рожденный в первый день Нового года⁵⁸⁴.

При этом ассоциация Осириса с водами разлива может восходить к «Текстам пирамид»⁵⁸⁵. В них говорится, что из тела Осириса вышла вода (Pyr. 788; 1360; 2007; 2031), и это согласуется с тем, что Нил может считаться истечением, вышедшим из мертвого тела Осириса⁵⁸⁶. Эти истечения, в свою очередь, могли восприниматься как воды, от которых зависит плодородие нома (pJumilhac XVII.17–XVIII.21). В папирусе Жюмильяк говорится об «озере половодья», на воде которого произрастают истечения Осириса в виде колосьев (pJumilhac XII.2–7).

Посвяательства на культовые объекты

Так же, как и в «Книге победы над Сетом», в этом ритуале Сет совершает действия, связанные с посвяательствами на культовые объекты, которые имели важное значение в контексте гелиопольской мифологии и ритуальной практики.

Сет иссушает сикомору, которая связывалась с обновлением жизни, и тем самым перекрывает источник живительных вод, которые питали умершего и являлись источником жизни в загробном мире⁵⁸⁷. Сама сикомора традиционно ассоциировалась с Хатхор и часто изображалась с богиней в ветвях, льющей воду

⁵⁸¹ Bonneau. La Crue du Nil. P. 244.

⁵⁸² Kees. Götterglaube. S. 266, Anm. 4.

⁵⁸³ Bonneau. La Crue du Nil. P. 250.

⁵⁸⁴ Žabkar L. V. A Hymn to Osiris Pantokrator at Philae // ZÄS. 1981. Bd. 108. S.143–144.

⁵⁸⁵ Bonneau. La Crue du Nil. P.248; Moret A. La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre// BIFAO. 1931. T.30. P.734.

⁵⁸⁶ Junker H. Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfy und Philae (DAWW 54). Wien, 1910. S. 114.

⁵⁸⁷ Moftah R. Die uralte Sykomore und andere Erscheinungen der Hathor // ZÄS. 1965. Bd. 92. S. 43.

из кувшина⁵⁸⁸. Кроме того, в ходе ритуалов ежегодного погребения Сокара и Осириса бог покоился в ветвях сикоморы у ворот Бусириса, где он оставался на семь дней, что трактовалось как его пребывание в лоне Нут, которую в данном случае и символизировала сикомора⁵⁸⁹. С водой возлияния или очищения, которая возливалась в ритуале погребения умершего царя, мог ассоциироваться Осирис⁵⁹⁰. Вода заупокойного ритуала, которой очищался умерший и которая восстанавливала утраченную жидкость тела, происходила именно от Осириса⁵⁹¹. Вместе с тем, сам Осирис оживлялся посредством воды: один из птолемеевских текстов изображает Хора, воскрешающего Осириса путем омовения⁵⁹².

Другой проступок Сета связан с цветком лотоса, который он срывает. В Египте было известно три вида лотоса – *Nymphaea Lotus* (белый), *Nymphaea Caerulea* (синий) и *Nelumbo lotus* (красный)⁵⁹³, но в религиозной традиции особой значимостью обладал именно синий лотос⁵⁹⁴. В мифологическом цикле лотос связывался с зарождением жизни и пробуждением солярных сил. Воплощением этих сил был юный бог Нефертум, рождающийся из цветка лотоса (его лотосом являлся *Nymphaea Caerulea*⁵⁹⁵). Нефертум – это первозданный цветок лотоса, появившийся из первобытного океана при сотворении мира и давший жизнь солнцу – Ра. Аромат цветка лотоса дает жизнь Ра каждое утро, тем самым, повторяя акт творения⁵⁹⁶. Срывая цветок лотоса, Сет посягает на возрождение солнца и его существование.

В Себенните Сет крадет копье бога Шу, который в этом контексте выступает в ипостаси защитника своего отца – бога Ра. В Себенните в качестве «владыки копья» (*nb mꜥbꜣ*) почитался Онурис, повергающий врага солнечного

⁵⁸⁸ Ibid. S. 40 ff.

⁵⁸⁹ Chassinat. Khoiak. T. II. P.757, col. 97–98.

⁵⁹⁰ Griffiths. The Origins of Osiris. P. 96 ff.

⁵⁹¹ Павлова О.И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса // Древний Египет: Язык–Культура–Сознание. По материалам Египтологической конференции в ИВ РАН 12–13 марта 1998 г. / О. И. Павлова (ред.). М., 1999. С.193–194.

⁵⁹² Junker. Stundenwachen. S.108.

⁵⁹³ Weidner S. Lotos im Alten Ägypten. Pfaffenweiler, 1985.

⁵⁹⁴ Ryhiner M.-L. L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive. Bruxelles, 1986. P. 106 ff.

⁵⁹⁵ Anthes R. Egyptian Theology in the Third Millennium B.C. // JNES. 1959. Vol. 18. № 3. P. 209.

⁵⁹⁶ Ibid. P. 176

бога⁵⁹⁷. С периода Нового царства появляется божество Онурис-Шу, которое также может изображаться с копьем (LGG I.380)⁵⁹⁸. При этом роль Шу как защитника солнечного бога и низвергателя змея является очень древней. Уже в «Текстах пирамид» Шу низвергает змея, помогая другим богам: «Сказано: восходит Ра против тебя, натягивает Хор свои девять луков против духа этого, выходящего из земли с отрубленной головой, с отрезанным хвостом! (Змей) *Dsr!*...Повернись! Низвергнись!.. (Змей) *Hfnw*, (змея) *Hfnnt!* Слушайся его, слушайся землю, слушайся отца твоего Геба!.. (Змей) *Sriw*, ляг!.. Встает Шу на кольцах твоих. Повернись! Низвергнись!» (PT 385: *dd h^c R^c ir.k dwn Hrw psdwt.f pdt r 3h pn^c pr m t3 š^c tp h3k sd Dsr... phr tw pn^c tw... Hfnw Hfnnt sdm n.f sdm n t3 sdm n it.k Gb... Sriw sdr... h^c Šw hr k3sw.k phr tw pn^c tw*). В магическом папирусе Харриса времени Нового царства Шу предстает уже непосредственно как низвергатель врага: «Слава тебе, Шу, наследник Ра! Сын старший, вышедший из тела его... Повергающий мятежников в качестве доли ежедневной. Плышет барка, радуется сердце твое, дневная ладья в ликовании, (когда) видят они Шу, сына Ра в качестве правогадного, (после того) как вонзил он копье свое в (змея) *Nik!*» (pBM EA 10042 recto.1.2-1.4: *i nd hr.k iw^c n R^c z3 smsw pr m h^cw.f...shr sbiw.f m hri hrw nt r^cw nb wi3 hr m3^c ib.k ndm <m> <n>dt m ihy m33.sn Šw z3 R^c m m3^c hrw di.n.f m^cb3.f m Nik*). Роль Шу как защитника солнечного бога объясняется его природой, поскольку он олицетворяет собой свет и воздушное пространство, противоположное хаосу и буре. Все сюжеты о борьбе солнца с врагами имеют в своей основе общее содержание – борьбу света и мрака, солнца и водяной стихии. Каждый египетский бог, защищающий солнце, сражался и побеждал враждебные силы, олицетворяющие собой водяной хаос, предшествовавший сотворению мира⁵⁹⁹. Отметим еще раз, что и сам Сет играет важнейшую роль в мифологеме о защите солнца от сил хаоса. В «Текстах пирамид» говорится о близости Шу и Сета на небе, что может объяснять их роль как богов-защитников: «Рассеял он бурю, рокошет в качестве Сета, открывают ему приставленные (т. е. стражи –

⁵⁹⁷ Meeks. Mythes et légendes du Delta. P. 26 f: §29 (col. XII, 5–9); 267 ff.

⁵⁹⁸ Подробнее о Онурисе-Шу см.: Junker H. Die Onurislegende. Wien, 1917; о связи Шу и Онуриса см.: Vandier J. Le dieu Shou dans le papyrus Jumilhac // MDAIK. 1957. Bd. 15. S. 269.

⁵⁹⁹ Матье. Избранные труды... С. 176.

К.К.) (к) частям неба, двери неба, вознесся он к Шу» (Pyr.1150b-1151b: *dsr in.f šnyt nhmhmī.f m Stš iwn n.f ir.w ʿt pt ʿ3w pt ʿhʿi.f hr Šw*). Несмотря на то, что, подвергаясь демонизации, Сет сам выступает в качестве врага солнца, его образ защитника солнечного бога продолжал играть важную роль и в Поздний период, о чем подробнее будет говориться ниже.

В «Книге отражения зла» Сет разламывает скипетр-*3ms*, являющийся атрибутом царя и богов и символизирующий власть и силу. В «Текстах пирамид» говорится о его принадлежности Хору: Направил он (покойный царь) один из двух скипетров-*3ms* Хора против тебя [...] им» (Pyr.522c: *shs.n.f wʿ 3msy Hr w ir.t [...] t m im*). Таким способом обеспечивалась защита царя от врагов, и эту же функцию выполняет скипетр-*3ms* в «Книге победы над Сетом»⁶⁰⁰. Царь получает зеленый скипетр (*3h3h 3ms*) как символ власти, обеспечивающей его могущество (Urk.VI.109.15).

Несколько проступков Сет совершает в городе Атрибис. Это был один из культовых городов Осириса, где покоились его останки⁶⁰¹. В Атрибисе Сет смотрит в сторону *i3wt ntr* – «божественных земель», которые в этом контексте могут являться некрополем, связанным с гробницей Осириса⁶⁰². Верховное божество Атрибиса – *Hnty-hnty*, упоминается в «Книге отражения зла» и в другом контексте, когда расчленяется тело Сета: «Отдается сердце твое *Hnty-hnty*, (которое) передает он крокодилу» (Urk.VI.83.9: *rdi.tw ib.k Hnty-hnty sw3d.f z n k3pw*). О связи этого бога с крокодилом, с которым он мог отождествляться, известно еще с древности⁶⁰³.

В Атрибисе проступок Сета связан с нарушением, совершенным им во время осирического праздника: он срывает растение-*dd3w* в «день сна в полях» –

⁶⁰⁰ Altmann. Op. cit. S. 151.

⁶⁰¹ В списке храма Дендеры перечисляются 14 центров, где покоятся останки Осириса: Абатон (остров вблизи Филэ), города Апис, Атрибис, нижеегипетский Диосполь, Гелиополь, Гераклеополь Магна, нижеегипетский Гермополь, Исеум, Коптос, Кусы, Летополь, Мемфис, Саис, Шедиа. В других текстах добавляются следующие места: Абидос, Бусирис, Сиут, Дендера, Нубия, а в текстах храма Эдфу указывается, что останки Осириса покоятся в 42-х нomaх: Kees. Götterglaube. S. 405–406. Anm.4; cf. Hopfner. Über Isis und Osiris. I. S. 98, 160. В папирусе Louvre 3079 указаны 60 мест и номов, содержащих останки Осириса: Goyon. Le cérémonial de glorification d'Osiris. P. 104–107.

⁶⁰² Chassinat. Khoiak I. P.277 f.

⁶⁰³ Kees. Götterglaube, S. 404, mit. Anm. 1.

время, когда проводилась мумификация Осириса перед его возрождением⁶⁰⁴. Запрет на то, чтобы срывать растение, может рассматриваться как табу, связанное с проведением праздника⁶⁰⁵. Это произошло в *ỉḥt-kb* – месте, связанном с проведением осирического ритуала в священный месяц Хойак (4-й месяц сезона разлива).

Праздники, посвященные Осирису, справлялись в месяце Хойак⁶⁰⁶ и отмечали тройной аспект Осириса в качестве мертвого, расчлененного и воскрешенного бога благодаря соединению разбросанных частей тела; в первом состоянии Осирис назывался Хентиаментиу, во втором – Осирис-Сева, в третьем – Сокар⁶⁰⁷. Главным обрядом осирических праздников было изготовление из песка и зерна фигуры Осириса, которую символически погребали и воскрешали, поливая водой⁶⁰⁸. Зерно произрастало из формы, что означало воскресение Осириса после его погребения. В Атрибисе в 14-й день Хойака изготавливалась фигура Осириса-Сокара⁶⁰⁹, что было связано с общим контекстом проведения праздника. В 16-й день месяца выставляли изображение «Великой матери богов», т. е. Нут, отождествленной с Исидой, перед которой восседал Хор⁶¹⁰. Именно ее оскорбил Сет, назвав обманщицей.

В Саисе Сет препятствует работе ткачих богини ткачества – Таит. Сотканная ею или под ее покровительством одежда помогает отразить зло и спасти от нападения врага⁶¹¹. Облачение статуи бога в новую одежду, имеющую защитные свойства, играло важную роль в ритуалах и праздниках. Так, в ритуале Эдфу бога облачали, используя четыре ткани различных цветов: белая ткань гарантировала спасение от врагов, синяя – скрывала лицо божества, зеленая –

⁶⁰⁴ Vernus. Athribis. P. 440.

⁶⁰⁵ Ibid. P. 431.

⁶⁰⁶ Schott. Festdaten. S. 89–90.

⁶⁰⁷ Daumas F. Choiakfeste // LÄ. 1975. Bd.I. Col. 958–959; Mikhail L.B. Dramatic Aspects of the Osirian Khoiak Festival // GM. 1984. Hft.81. S. 32–33; Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1980. Гл. XXXIX.

⁶⁰⁸ Loret V. Les fêtes d'Osiris au mois de Choiak // RecTrav. 1882. T. 3. P. 43–57; 1883. T. 4. P. 21–33; 1884. T. 5. P. 85–103.

⁶⁰⁹ Chassinat. Khoiak. II. P. 719 ff.

⁶¹⁰ Ibid. P. 774.

⁶¹¹ Goyon J.-C. Confirmation du pouvoir royal au nouvel an. Le Caire, 1972–74. P. 53 (I.3).

обеспечивала здоровье телу, красная – защищала⁶¹². В «Книге отражения зла» имеется упоминание об одежде, в которую облачается статуя: «Не будет снято одеяние в Мемфисе. [Не будет снято одеяние в доме Птаха.]» (Urk. VI.125. 13-14: *imi sfh mnht m Hwt-k3-Pth [bw iriw sfh t3 mnht m Pr-Pth]*). Вполне возможно, что в контексте ритуала «Книги отражения зла» неприкосновенность статуи обеспечивалась наличием на ней одежд. Нельзя с уверенностью сказать, почему Сет может совершить нападение на статую Птаха, однако в рамках ритуала «Книги отражения зла» упоминание бога Птаха может объясняться в контексте его отождествления с Осирисом, начавшегося еще с периода Нового царства, в результате которого появился синкретический бог Птах-Сокар-Осирис⁶¹³.

В рамках ритуала связь Осириса и Сокара осуществляется посредством шествования Осириса-Сева в барке Сокара – *shn*⁶¹⁴. Уже в «Текстах пирамид» усопший фараон в образе Осириса восходит на барку Сокара (Pyr.620, 1824, 2240). Имя Сокара соотносится с мотивом убийства (расчленения) Осириса: «Нашли они (Исида и Нефтида) Осириса, (после того) как брат его Сет бросил его на землю в Недит; когда сказал Осирис Пепи «Иди от меня!» и когда произошло становление имени его “Сокар”» (Pyr. 1256: *gm.n.sn Wsir ndi n sw sn.f Stš r t3 m Ndit m dd Wsir Ppy si.k r.i m hpr r rn.f m Skr*). В этом отрывке прослеживается связь Сокара с убитым Осирисом, нуждающимся в возрождении, которая получила наглядное выражение в празднике Хойак. В тексте храма Дендера говорится: «Сева, займи место твое (*shn st.k*) в барке-*shn*» (D X. 285.6). В папирусе Харрис Сева из Гелиополя занимает барку-*wi3*: «Построил я барку большую для ... Сева из Гелиополя» (pHarris I. 30.4: *mdh.i wi3 3 n ... Sp3 m Iwnw*). В ритуале «Книги отражения зла» Сет препятствует движению барки Сокара, в которой находится Осирис-Сева.

Следующим преступлением Сета является попытка нарушения покоя Осириса: «Да не будет погашен факел в ночь зла, [Не будет погашен факел] во время каждое, (которое) не должно произойти. [в середине часа, (который) не

⁶¹² Alliot M. Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolomees (BdE 20). Cairo, 1949–54. P. 91.

⁶¹³ Kees. Götterglaube. S. 294-295.

⁶¹⁴ Может являться как обозначением барки Сокара, так и ладьи для перевозки умершего: Wb.IV.255:1–2.

должен произойти.] (Urk. VI. 125. 17-20: *im ḥm tk3w m grḥ nbḏ [b wiryw ḥm p3 ḥbs n t3 wnwṯ] 3t tfy nn ḥpr.z [ḥr-ib t3 wnwṯ nty iw bn sw (ḥr) ḥpr]*). Речь идет о т. н. часах бдения, которые осуществлялись для охраны богов днем и ночью. Ритуальные действия жрецов, проводившиеся каждый час дня и ночи, были необходимы для охраны тела Осириса. Зажжение факела являлось частью ежедневного храмового ритуала и обеспечивало защиту божества от врагов⁶¹⁵; в свою очередь погашение факела врагом символизировало погружение мира во тьму, поскольку факел мог ассоциироваться с Оком Хора⁶¹⁶. Зажжение факела играло также большую роль во время часов бдения в последнюю ночь бальзамирования Осириса⁶¹⁷.

Эпагомены

Наиболее опасными бесчинства Сета могли становиться в течение пяти добавочных дней, т. н. эпагомен. В эти дни, потенциально опасные и переломные⁶¹⁸, было необходимо проведение специальных обрядов и ритуалов, которые могли восстановить силу действующих лиц, в пользу которых они совершались⁶¹⁹.

Согласно древнеегипетской традиции, берущей свое начало уже в «Текстах пирамид», в эпагомены были рождены пять богов осирического круга. Плутарх в трактате «Об Исиде и Осирисе» сообщает, что Гермес-Тот, сумев в игре в шашки отыграть у луны 17-ю часть каждого из ее циклов, присоединяет к 360 дням 5 эпагомен, и, таким образом, становится создателем пяти «добавочных» дней (DIO.12.355D). Осирис рождается в первый день, как старший из осирических богов, что находит подтверждение во многих египетских источниках. В «Календаре Счастливых и Несчастливых дней», включающем в себя характеристику всех важных дат, о первом дне рождения Осириса сказано: «Бык в

⁶¹⁵ Altmann. Op. cit. S. 108f.

⁶¹⁶ Franke D. Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine: Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich (SAGA 9). Heidelberg, 1994. S.224 ff.; Luft D.C. Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuches (SAT 15). Wiesbaden, 2009. S. 79ff.

⁶¹⁷ Assmann J. Altägyptische Totenliturgien. Bd. III. Heidelberg, 2008. S. 272; Bd.II. S. 143, 263 f.

⁶¹⁸ Quack J. Zwischen Sonne und Mond – Zeitrechnung im Alten Ägypten // Vom Herrscher zur Dynastie. Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart / H. Falk (Hrsg.). Bremen, 2002. P. 28.

⁶¹⁹ Stricker B. Spreuken tot beveling gedurende de schrikeldagen naar Pap. I 346 (OMRO 29). Leiden, 1948. P. 55–70.

пещере своей, чье имя сокрыто от детей его... (*k3 m tpht.f imn rn.f [r] m[sw.f...]*)⁶²⁰. Название дня – «чистый бык в поле своем» (*ng(3) w^cb (m) sht.(f)*)⁶²¹. Этот день в ритуале «Книги отражения зла» обозначается как день «нильского окуня, (который) находится в озере своем», что, однако не соответствует общей традиции, поскольку этот день обычно является вторым эпагоменальным днем⁶²². Причины перестановки названий эпагоменальных дней неизвестны, однако В. Альтманн полагает, что это может быть вызвано связью этого вида рыбы с началом творения⁶²³. Также Осирис наделяется короной-*3tf*, которая является его главным атрибутом (LGG VII. 173), подтверждающим его право на царствование в загробном мире.

Второй день знаменуется рождением Хора, под которым в более ранней традиции, идущей еще с «Текстов пирамид», подразумевался Хор Великий или Хор Старший (*Hrw Wr*). В гелиопольской космогонии Хор Великий считался наследником Геба на престоле Египта (Purg. 301b)⁶²⁴ и, соответственно, являлся братом Осириса. Однако в рассматриваемое время, ввиду популярности осирического мифа в Позднее время, могло произойти смешение двух Хоров – Хора Старшего и Хора, сына Осириса и Исиды⁶²⁵. Что касается обозначения этого дня в «Книге отражения зла» – «Чистый бык в поле своем», то традиционно этим названием, как уже указывалось выше, обозначался первый эпагоменальный день и связывался, в свою очередь, с возрождением Осириса⁶²⁶.

В третий день рождается Сет, однако в «Книге отражения зла» об этом не говорится прямо, поскольку угроза, исходящая от него, особенно велика в этот день. Об аномальном появлении Сета на свет от своей матери Нут, зафиксированном в «Текстах пирамид», уже говорилось выше. Отличительные черты природы Сета фиксируются и в других источниках. В «Календаре счастливых и несчастливых дней» о рождении Сета говорится: «великий силой,

⁶²⁰ Spalinger A. Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt // JNES. 1995. Vol. 54/1. P. 37.

⁶²¹ Ibidem.

⁶²² Leitz. Tagewählerei. S. 421.

⁶²³ Altmann. Op. cit. S. 169.

⁶²⁴ Подробнее об этом см.: Kees. Götterglaube. S.206, 260.

⁶²⁵ Ладынин. «Соколы-Нектанебы». С. 22, примеч. 79; 24.

⁶²⁶ Altmann. Op. cit. S. 172 со ссылками на соответствующие источники и литературу.

[владыка страха]» (*ʕ3 pḥty [nb snd]*)⁶²⁷. В магическом тексте папируса Рамессеума, возможно, содержится намек на то, что Сет «явился жестоким» в отношении тела его матери Нут⁶²⁸. Однако интерпретация фрагмента затруднена, поскольку эта фраза сохранилась плохо.

В четвертый день рождается Исида. Ее рождение в тексте ритуала связывается с печалью по Осирису и ее последующим воссоединением с ним. Исида называется дочерью бога *Ww*, под которым подразумевается Осирис (LGG II.541 b). В. Альтманн полагает, что это обозначает связь Осириса с плодородием, поскольку *Ww* является плодородной землей⁶²⁹. В ритуале «Книги отражения зла» четвертый эпагоменальный день звучит как «ребенок, который в гнезде своем». Но в других источниках этот день может быть и четвертым, и пятым эпагоменальным днем⁶³⁰.

Пятый день – это день рождения Нефтиды, однако в тексте рассматриваемого ритуала об этом не сообщается. Основной акцент в ритуале делается на проступке Сета, который, исходя из предложенного нами перевода, заключался в затоплении храма или помещения, где находилось изображение бога. Учитывая большую лакуну в том месте текста, где говорится об этом злодеянии, невозможно сказать точно, какое именно божество подразумевается, но им может быть Птах, который упоминается в этом же пассаже. К сожалению, контекст действия Сета в рамках этого эпагоменального дня прояснить проблематично.

Включение эпагоменальных дней в текст ритуала связано с окончанием года, после которого наступает рождение солнечного бога – Ра и возрождение света⁶³¹. Это являлось символом того, что все силы зла, в числе которых был и Сет, побеждены, и будут побеждаться вновь, гарантией чего является исполняемость ритуала и своевременность его проведения.

⁶²⁷ Spalinger. Op. cit. P. 37.

⁶²⁸ Griffiths J. Gw. Plutarch's De Iside et Osiride. Ed. with engl. transl. and comm. Cardiff, 1970. P. 303.

⁶²⁹ Altmann. Op. cit. S. 178.

⁶³⁰ Дискуссию по этому вопросу со ссылками на соответствующую литературу см.: Altmann. Op. cit. S. 177.

⁶³¹ Leitz. Tagewählerei. S. 426 f.

2.4.3. Космические катастрофы

Нарушение порядка *маат* враждебными божествами, которыми в «Книге отражения зла» являются Сет и Апоп, может привести к апокалиптической катастрофе. Сет, нарушающий ритуал, тем самым лишает вселенную равновесия. Этот же мотив был выражен и в «Книге победы над Сетом», однако в рассматриваемом ритуале несчастья, которые могут постигнуть Египет, перечисляются прямо и являются частью мифологемы, в рамках которой Сет совершает преступления (Urk.VI.123–129). Эта мифологема связывает воедино концепцию возрождения Осириса и представление о мироустройстве, где все зависит от повторяемости солнечного цикла. Речь идет о нарушении нормальных природных процессов, которым подвластны и боги. Это нарушение космического порядка – *маат*, влечет за собой поворот к первобытному хаосу, к *исефет*. Цель ритуала «Книги отражения зла» заключается в том, чтобы обеспечить космическое равновесие и непрерывное функционирование природных циклов, таких как ежедневный восход солнца, сезонный разлив Нила и поддержание неба и земли на своих местах. Так, приближаясь к *ахет*, Сет угрожает появлению солнца, поскольку *ахет* – это зона, где солнце впервые показывается после ночного путешествия. *Ахет* также является местом, где появляется *Hrw 3hty* – особая ипостась солнечного бога, восходящего на востоке. Далее, в тексте говорится, что солнечный диск (*itn*) в области *Mr n h3wy* («Озеро двух ножей») не должен исчезнуть или потемнеть. *Mr n h3wy* известно как место битвы Ра и Апопа, которая описывается в тексте «Книги отражения зла»: «Прогнал я Апопа в мгновение его, совершил я плевков в (змея) *Nik*, (который) он проглотил, направил я ладью-*Mskt* (при) хорошем ветре к песчаным берегам *Mr n h3wy*» (Urk.VI.97.8-10: *sh̄m.n.i ʕpp m 3t.f di.i bš Nik ʕm.n.f sm3ʕ.n.i Mskt m3ʕw nfry hr p3 tswt Mr n h3wy*). «Озеро ножей» как объект инобытия выступает в заупокойной литературе, начиная с периода Нового царства, в качестве мифологического и земного

региона⁶³², а также может являться главным водным путем, по которому совершает свое движение солнце⁶³³.

Вслед за исчезновением солнца описывается угроза исчезновения луны и иссушение Нила. Обмеление реки вызовет, в свою очередь, изменение структуры вод моря: «Да не будет море сладким, [Не будет это море сладким,] и да не будет поглощено то, что в воде его [и не будет выпито то, что в нем.]» (Urk. VI.125.21-127.2: *imi bnr.tw W3d-wr [bw iry p3 ym hnn] shb.k3 tw imy mw.f [mtww swr n-im.f]*). По-видимому, обычные воды, с которыми связывалось плодородие почвы, могут быть отравлены или выпиты зловредным существом. В этом контексте интересно отметить замечание Плутарха, пишущего о связи Тифона (Сета) с морем. Плутарх замечает, что Тифоном называют море, ветер и мрак (DIO.45.369A), а морская соль является «пенной Тифона» (DIO.32.363E). Можно предположить, что пересыхающие воды моря относились к Сету, поскольку в отличие от вод, связанных с Осирисом, они не могли обеспечивать почвенное плодородие. Ассоциация таких вод с Сетом должна быть связана с его качествами бога хаоса и беспорядка, о чем также сообщается у Плутарха (DIO.55.373D): «... она (т. е. сила Сета – К.К.) в нашем мире вялая и ослабленная, смешивается и соединяется со всякой бурной и изменчивой стихией и является творцом трясений и толчков на земле, засухи и дурных ветров в воздухе, а также громов и молний. Эта сила заражает морем воды и ветры...»⁶³⁴. Намек на губительность силы Сета для вод содержится в папирусе Louvre 3239: «Атака твоя против Сета, урея, того, чья вода в устах его в качестве пламени» (pLouvre 3239 col. 20-21: *3t.k r Stš irt mw m r3.f m ht*). Из отрывка видно, что «вода» Сета – это пламя, которое несет жар, засуху и гибель. Эта ассоциация усиливается тем, что Сет называется уреем, который

⁶³² Assman J. Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I. Berlin, 1969. S.271f.

⁶³³ Г. Альтенмюллер полагает, что как водный путь *mr n h3wy* известен уже в «Текстах пирамид», где он представлен как *mr n h3* – «извилистый канал». В своей трактовке он исходит из фонетического чтения топонимических терминов «Извилистый канал» и «Озеро ножей», читающихся как *mr/š n h3(wi)*, а различия в иероглифическом написании считает не принципиальными. По его мнению, это один и тот же объект инобытия: Altenmüller H. «Messersee», «gewundener Wasserlauf» und «Flammensee». Eine Untersuchung zur Gleichsetzung und Lesung der drei Bereiche // ZÄS. 1966. Bd. 92. S. 86–95.

⁶³⁴ Здесь и далее в переводе Н.Н. Трухиной: Плутарх. Моралии. Об Исиде и Осирисе // ВДИ. 1977. № 3. С. 253–265; 1977. № 4. С. 229–249.

воплощает разящее пламя солнца и которое может быть опасным и нести разрушение.

Все эти катастрофы могут ввергнуть мир с состояние хаоса, когда все окажется сокрыто в водах Нуна. Согласно представлениям египтян, упорядоченный мир всегда окружен хаосом и мраком, которые при нарушении исполнения соответствующих ритуалов могут поглотить мир. В тексте говорится: «Да не выйдет пламя из Нуна. [Не выйдет пламя из воды этой.] Сожжет пламя (другое) пламя. [Сожжет пламя (другое) пламя.]» (Urk.VI.123. 19-22: *imi pri ht m hr-ib Nwn [bw iri wn st3 pri m p3 hr-ib n p3 mw] hwt nzrt m nzrt [mtw ht d3f ht]*). Здесь может подразумеваться регресс Вселенной к состоянию до времени творения, когда необходимо было начать создавать мир заново. Нун – это первородная субстанция и бесконечная материя, представляющаяся в качестве воды⁶³⁵, существовавшая до сотворения Вселенной богом-демиургом Атумом, который был сокрыт в нем до начала времен. В то же время в акте творения Нун и демиург Атум являются двойственным проявлением единого начала, а Атому оказывается присуще огненное начало, дающее толчок к созданию мира. В «Текстах пирамид» об этом говорится: «Произнесение слов: упала змея⁶³⁶, пришедшая из земли, упало пламя, пришедшее из Нуна» (Pyr. 237a: *dd mdw hr d.t prt m t3 hr sd.t prt m Nwn*).

В основе воззрений египтян о сотворенном мире лежало представление о движении солнца по небу и его цикличности, что обеспечивало устройство Вселенной⁶³⁷. Эта цикличность гарантировала упорядоченность и нерушимость космоса, а также непрерывное возрождение и возобновление⁶³⁸. В центре египетской картины мироздания находилась земля (*t3*), а солнце пересекало космическое пространство в двух ладьях – *m^cndt* (дневная ладья) и *mskt* (ночная ладья). Части мира, не входящие в солнечный путь, характеризовались как мировой океан – Нун. Основным ориентиром являлась меридиональная ось

⁶³⁵ Köthen-Welpot S. Theogonie und Genealogie im Pantheon der Pyramidentexte. Bonn, 2003. S.52.

⁶³⁶ Из многочисленных источников известно, что Атум может идентифицироваться со змеей. См. Mysliwiec K. Studien zum Gott Atum. Bd I. Die heiligen Tiere des Atum (HÄB 5). Hildesheim, 1978. S. 95.

⁶³⁷ Ассман. Теология и благочестие. С. 118.

⁶³⁸ Wallin P. Celestial Cycles. Astronomical Concepts of Regeneration in the Ancient Egyptian Coffin Texts. Uppsala, 2002. P. 13.

«север – юг» и «юг – север», по которой определялись границы мироздания, что соответствовало представлениям о биполярном устройстве Египта: «Да не будет узно плавание солнечного диска на север и на юг [Да не будет узно плавание солнца на север и на юг,] и множество путей (при) пересечении небесного свода. [те пути, которые (при) пересечении неба.]» (Urk.VI.125.1-4: *imi rh.tw hdi hnti n itn [bw iri rh n3 hdi hnti p3 šw] ʕšwt w3wt m dʕi hrt [p3 nty n3-ʕšw n3y.f w3wt r dʕi t3 pt]*). Уже в «Текстах пирамид» говорится, что путь, по которому движется солнце – *h3*-канал, имеет южную и северную стороны: «...на сторону эту южную *h3*-канала ... на сторону ту северную *h3*-канала» (Pyr.1376c, 1377c: *...m pn gs rs n mr n h3...m pf gs mht n mr n h3*). Иногда они еще обозначаются как два берега – *idbwy* (Pyr.1345c, 2172c). В связи с этим прослеживается определенная связь с моделью земного устройства Египта, который может обозначаться также как *idbwy* – «два берега». Движение солнца по направлению «север» – «юг» или «юг» – «север» обеспечивало существование Египта.

Представление о севере и юге связывалось с понятием о двух небесах, которые могли являться северными и южными небесами соответственно: «Да не склонятся одновременно два неба, [не склонятся одновременно южное и северное небо,] и да не объединится небо с землей. [и небо упадет вниз на поверхность земли.]» (Urk.VI.125.5-8: *imi škd pty m sp wʕ [bw iry t3 pt rsy irm t3 pt mht mšʕ n wʕ sp] sm3 pt r t3 [mtw t3 pt h3i r p3 iwt]*). Такое представление могло быть связано непосредственно с делением египетской земли на две части. В «Текстах пирамид» есть прямое указание на это: «...пришли к Тети два неба, пришли к Тети две земли...» (Pyr.541c: *...šm n Tty ptwy i n Tty t3wy...*). О деструктивной роли Сета в этой возможной катастрофе говорится в папирусе Бремнер-Ринд: «Опустил он небо к земле» (pBM 10188. col. 5.7: *h3b.f nnt r z3tw*). Разделение неба и земли является основой мифологической картины мира египтян, поскольку именно оно положило начало существованию мира таким, какой он есть. Их совмещение или соединение означает неминуемый возврат к первобытному хаосу, когда не существовало ни неба, ни земли.

Все вышеперечисленные эсхатологические представления были актуальны в ритуалах, которые были призваны отразить угрозу нападения врагов, болезни или смерти. Так, в Лейденском папирусе⁶³⁹ времени Нового царства, в изречении о рождении Исиды перечисляются космические катастрофы, которые могут произойти в том случае, если ее рождение не состоится: «Не будет больше неба, не будет больше земли, не будет больше эпагомен, не будет больше жертв для богов, владык Гелиополя! Возникнет крик в южном небе, возникнет хаос в северном небе, крики скорби внутри капеллы! Солнце не взойдет, Нил не потечет, когда должен он будет прийти ко времени своему!» (pLeiden I 348 *verso*.11.5-11.7: *ḥr nn wnw pt ḥr nn wnw t3 ḥr nn wnw ḥrw ḥriw rnpt ḥr nn wnw wdnw n ntrw nbw Iwnw ḥpr bg3 m pt rsi {r}<ḥ>pr ḥnnw m pt mḥtt ʕnw m-ḥnw k3r nn wbn šw nn ḥwi Ḥʕpi bsy.f r tr.f*). В папирусе Честер-Битти VII времени Нового царства картина бедствий схожа с описанными в «Книге отражения зла»: «...небо закрытое, земля в отсутствии (букв. «темноте») Ра! Эннеада! Приди и посмотри, отрава, идет она, обволакивает она, течение ее подобно Нилу! (Да) засияет свет, (да) воссияет солнечный диск! Будут проводиться деяния ритуальные в храме, который в Гелиополе!...» (pBM EA 10687 *recto*. 7.7-8.1: *...t3 pt ḥ3b.ti t3 m kkw n Rʕ t3 psdt min m33 tn t3 mtwt ii.ti ʕfn.ti ḥwi n.s mi Ḥʕpi ḥr idbw wbn šw psd itn ir.tw ḥnwt m ḥwt-ntr nty m Iwnw*). Как видно, эта апокалиптическая картина схожа с той, которая рисуется в «Книге отражения зла», однако отличие заключается в том, что ритуал вышеприведенного папируса направлен не против Сета, а против скорпионов, что характерно для частной магической практики Нового царства, а образ Сета в качестве обобщенного врага становится актуален только к эпохе Позднего периода.

Аналогичные идеи встречаются в текстах греко-римского времени и также связываются непосредственно с убийством Осириса Сетом (pLouvre 3079.col.111.97–102)⁶⁴⁰. В папирусах Солт 825 и Жюмильяк описывается нарушение космического и природного равновесия из-за убийства Осириса,

⁶³⁹ Borghouts J. F. The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348. Leiden, 1971.

⁶⁴⁰ Goyon J.-C. Le cérémonial pour faire sortir Sokaris. Papyrus Louvre I. 3079, col. 112–114 // RdE. 1968. T. 20. P. 63–96; см. также Moret A. Légende d'Osiris // BIFAO. 1930. T. 30. P. 733–737.

которое обозначается как «зло великое» (*kn ʿ3, kn wr* (pSalt 825. XIV.9)) или «несчастье», «разрушение» (*b3g/gb* (pJumilhac XI.1))⁶⁴¹. Термины, которые употребляются в папирусах позднего и греко-римского периода в связи с убийством Осириса, характеризуют это событие именно как вселенскую катастрофу. Важность ритуала возрождения Осириса и проведения осирических праздников заключается в том, что они обеспечивают космическое равновесие и поддерживают все природные циклы. Это, в свою очередь, обеспечивает жизнедеятельность и благосостояние всей страны. Само наступление тьмы вызвано смертью бога, потому что враг Осириса – Сет – связывается с темнотой. Вместе с тем сам Осирис является светоносным богом, а связь осирического мифа с плаванием солнечной барки в контексте ритуала «Книги отражения зла» подразумевает также недопущение торжества Апопа и противников солнечного бога, которые могут повергнуть мир во мрак. Страх перед возвращением мира к хаосу небытия был свойственен египтянам на протяжении всей их истории, но с течением времени это опасение стало одной из ярких характеристик позднеегипетской религии⁶⁴².

2.4.4. Значение ритуала

Предназначение ритуала «Книги отражения зла» определялось двумя особенностями: его связью с осирическими праздниками месяца Хойак и направленностью против врагов. Эта сопряженность между праздниками Осириса и отражением врагов не случайна и объясняется в большей степени возрастанием роли осирического мифа⁶⁴³. Усиление роли Осириса в праздниках Хойака произошло после эпохи Нового царства, и, в особенности, в греко-римский период – до этого времени доминирующее положение в праздничных ритуалах

⁶⁴¹ Подробнее об описании бедствий в папирусах Солт 825 и Жюмильях см.: Assman J. Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten // *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* / D. Hellholm (Hrsg.). Tübingen, 1983. P. 370 ff.; Васильева О. А. Гибель Осириса: древнеегипетский «апокалипсис» // *Древность: историческое знание и специфика источника. Тезисы докладов конференции, посвященной памяти Э. А. Грантовского и Д. С. Раевского*. М., 2009. С. 30–32.

⁶⁴² Derchain. *Le Papyrus Salt*. P. 24–26.

⁶⁴³ Burkard G. Spätzeitliche osirisliturgien // *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr. (Ägypten und Altes Testament 44)* / M. Görg und G. Hölbl (Hrsg.). Wiesbaden, 2000. S. 1.

Хойака занимал культ бога Сокара⁶⁴⁴. Однако применительно к Осирису ритуал получает новое значение – помимо необходимости соблюдения ритуальных действий, не менее важным является отражение злых сил, угрожающих непосредственно Осирису. Как можно было убедиться при рассмотрении ритуала «Книги отражения зла», наиболее важное значение имеет охрана гробницы Осириса и сохранение в целости его реликвий. Эта практика защиты, первоначально развивавшаяся в контексте погребального ритуала, начинает применяться в эпоху Нового царства в частных магических текстах, предназначенных для защиты умершего (=Осириса) от болезней и вредоносных сил.

Помимо уже рассмотренных выше корреляций отдельных пассажей «Книги отражения зла» с ритуалами времени Нового царства наиболее яркую преемственность рассматриваемый ритуал обнаруживает с магической практикой папируса Честер-Битти VIII (=pBM EA 19688 *verso*. 4.1-10.8)⁶⁴⁵ рамессидского времени, направленной против злых чар (Таблица 15). Главной функцией практики является охрана гробницы и реликвий Осириса от злых сил (pBM EA 19688 *verso*. 4.1; 4.4-4.5; 4.12-5.3; 6.5; 7.3-7.4):

Таблица 15 – Магическая практика папируса Честер-Битти VIII

<i>ḥꜥt-ꜥ m md3t nt shꜣi ḥfty</i>	Начало свитка с записью для отражения врага:
<i>i ḥsb r3.f ḥnty i3btt</i>	«Подсчитывай речение его, первый Запада
<i>m mwt nb mwt nbt</i>	с мертвецом каждым, с покойницей каждой,
<i>ḥfti nb ḥf(t) nbt...</i>	врагом каждым, недоброжелательницей каждой...
<i>im di.tw rh.i rn n p3 Ḥk3w...</i>	Дано будет, (чтобы) узнал я имя мага этого...
<i>m ꜥꜣdt twy nt šndt</i>	В отношении ящика этого, который из дерева акации,
<i>nti bw rh.tw dm rn</i>	имя которой нельзя называть,
<i>n p3 nti m-ḥnw.s</i>	которая внутри нее.
<i>ḥpš pn mizt pn</i>	Плечо это, печень это,
<i>{ḥpt} <stp> pn nt Wsir...</i>	{покоится} <часть> эта, которая (от) Осириса...
<i>bn iw.i r dit ḥdfr Ddw</i>	Не допущу я, чтобы плыл он по направлению к Бусирису,
<i>bn iw.i r dit ḥntfr 3bdw</i>	не допущу я, чтобы плыл он к Абидосу!
<i>iw.i r fꜣ3 b3.f</i>	Уничтожу я ба его,
<i>iw.i r shꜣm ḥ3t.f</i>	Уничтожу я тело его,
<i>iw.i r dit ḥt m izy nb swt</i>	дам я пламя для гробниц любых его!

⁶⁴⁴ Gaballa G.A., Kitchen R. The festival of Sokar // *Orientalia*. 1969. Vol. 38. P. 26–33.

⁶⁴⁵ Gardiner. *Hieratic Papyri in the British Museum*.

<i>ir ʕfdt twy nt šndt</i>	Что касается ящика этого из дерева акации,
<i>nty hri km-<wr> nt hrt-ntʀ</i>	который (находится) под Атрибисом и принадлежит некрополю,
<i>bw rh.tw dm rn</i>	имя которой (реликвии) нельзя знать,
<i>n p3 nty m-hnw.s...</i>	которая внутри нее...
<i>hrw hb Skr</i>	Праздник Сокара,
<i>iw.i r fk3 b3.f</i>	уничтожу я <i>ба</i> его
<i>m hrw 5 hriw rnpt</i>	в 5 эпагоменальных дней года.
<i>iw.i r dit ht r.f</i>	Дам я пламя для него
<i>m tp tr ʕ3...</i>	во время праздника великого...
<i>is p3 4 si3w pw</i>	Это 4 <i>si3w</i> ,
<i>nti hr shr ʕ3pp</i>	которые низвергают Апопа,
<i>hfti n Rʕ</i>	врага Ра
<i>m wbn.f</i>	в восхождении его.
<i>ptr ʕh3.i n.k p3y.k ʕ3pp</i>	Смотри, поборол я для тебя Апопа этого твоего!

Основу этой практики составляет миф о защите тела Осириса от посягательства врагов. Этот мифологический сюжет остается актуальным в магических практиках позднего и греко-римского периодов. В ритуалах папируса Честер-Битти VIII и «Книги отражения зла» мифологическую основу составляет сюжет о путешествии Осириса в два его священных города – Бусирис на севере и Абидос на юге, и о попытке врагов Осириса воспрепятствовать этому путешествию. Одна из главных угроз, исходящих со стороны противников Осириса – это попытка обнаружения ящика, в котором покоятся останки бога. Местонахождение ящика Осириса является важнейшей мистериальной тайной (*št3w n Wsir* – «тайна Осириса»), которая, по мнению А. Манисали, и составляет основу этого мифологического сюжета⁶⁴⁶. Мифологема о путешествии ящика-*ʕfdt* получает распространение уже в «Текстах саркофагов», где говорится о *ʕfdt nt ntrw* («ящике богов»), путешествующем вместе с умершим, сопровождаемым богами (СТ.III.76). Кроме того, в «Текстах саркофагов» есть пассаж о путешествии умершего в Абидос, где находится тело Осириса, что является тайной (*št3w*)⁶⁴⁷. Путешествие оканчивается повержением ниц врагов Осириса, связанных с Сетом (СТ.I.155b-h)⁶⁴⁸. Развитие этого сюжета можно связать с постепенным сложением т. н. «мистерий» Осириса, которые имели тайный

⁶⁴⁶ Manisali A. Zur *calumnia princeps* des Seth in PT 477– eine Art Klarstellung hinsichtlich des ägyptologischen Verständnisses von Iamblich De Mysteriis VI, 5 // GM. 2005. Hft. 205. S. 72.

⁶⁴⁷ Ibid. S. 73.

⁶⁴⁸ См. также. Manisali. Op. cit. S. 75 ff.

характер, на что указывает употребление термина *št3w*⁶⁴⁹ и были доступны только жрецам⁶⁵⁰. Отметим, что самого понятия «мистерия» в египетской религиозной традиции не существовало. Под «мистерией» в египетской традиции понимается тайное проведение ритуала, недоступное непосвященным, которое может обозначать группа слов: *št3* – «скрывать» (Wb.IV.551); *št3* – «тайна» (Wb.IV.553); *bs št3* – «мистерия» (Wb.I.473). Для обозначения великого праздника в честь Осириса в Абидосе могло употребляться слово *sšt3* – «тайна» (Wb.IV.298). Таким образом, древнеегипетская «мистерия» – это своеобразное религиозное праздничное представление, которые могло включать в себя ряд драматических элементов⁶⁵¹, связанных с защитой усопшего.

По мере развития осирической мифологии, сюжет о защите ящика-саркофага Осириса и его путешествии в культовые осирические центры становится особенно актуален. В «Текстах саркофагов» отдельные аспекты этого сюжета используются в погребальной практике, но не получают последовательной фиксации. Оформление в виде ритуала этот сюжет получает в частной магической практике Нового царства, где мотив переправления ящика Осириса сопрягается с праздником путешествия ладьи Сокара в месяц Хойак. Однако по своему характеру ритуал защиты ящика Осириса связывается также с мифологемой путешествия солнечного бога, борющегося со своим антагонистом – Апопом, поэтому ритуал направляется и против Апопа. В рассматриваемом тексте эти события происходят в инобытийном мире, который является сферой богов, а силы зла представлены в лице Сета и Апопа. В Поздний период эта ритуальная практика оформляется в виде храмового ритуала, но в своей основе базируется на частной магической практике Нового царства.

В «Книге отражения зла» представлены все основные сюжеты осирического мифа, которые к Позднему периоду уже оформились в нарративную традицию. Но характерной особенностью их использования в тексте ритуала

⁶⁴⁹ Нагель Ж. «Мистерии» Осириса в Древнем Египте // в кн.: У. Бадж. Легенды о египетских богах. М., 1997. С. 194–195.

⁶⁵⁰ Griffiths. Plutarch's De Iside et Osiride. P.391.

⁶⁵¹ Подробнее о специфике проведения таких представлений в Древнем Египте см.: Матье. Древнеегипетские мифы. С. 64–80.

«Книги отражения зла» является то, что они представлены в виде проступков или злодеяний Сета, совершенных им против Осириса, Исида и Хора. Учитывая специфику применения этого ритуала в рассматриваемый период, очевидно, что его значение возрастает, а гарантированность его исполнения обеспечивает сохранение *маат* и функционирование всех важнейших природных циклов.

2.5. Образ Сета в контексте историко-религиозной традиции Позднего времени

Все выводы, сделанные в ходе рассмотрения особенностей исследуемых ритуалов и роли Сета в них, выводят на необходимые, с нашей точки зрения, обобщения, которые позволили бы определить то, какое место могла занимать эпоха Позднего периода в историческом сознании египтян. Как известно, особенность восприятия времени египтянами, как и многими другими народами древности, заключалась в том, что время для них было цикличным. Египетское государство в своем развитии проходило через ряд т. н. «малых» временных циклов, каждый из которых характеризовался соотношением в мире порядка *маат* и его противоположности – *исефет*⁶⁵². Поддержание в стране *маат* напрямую зависело от царя Египта, обладавшего способностью ее постижения⁶⁵³. В том случае, когда царская власть ослабевала или начинался династический кризис, *маат* истощалась, а ее восстановление в полном объеме становилось возможным тогда, когда к власти приходил царь-ритуалист, способный с помощью ритуалов восстановить *маат* и далее поддерживать ее в полном объеме. С этой точки зрения египетская история пережила несколько периодов смутных времен, из которых хронологически первым и, пожалуй, наиболее значительным, если судить об этом по остроте исторической памяти в египетской традиции, оказалось смутное время I Переходного периода, наступление которого стало возможным после уклонения царей от *маат* в период Древнего царства.

⁶⁵² Ладынин И. А. Циклы египетской истории и три тома труда Манефона Севеннитского (I) // ВДИ. 2015. №4. С. 9.

⁶⁵³ Morenz S. Religion und Geschichte des Alten Agypten. Köln–Wien, 1975. S. 129.

Следствием этого стало наступление времени политических, социальных и природных бедствий. Катастрофы I Переходного периода нашли свое отражение в важнейших художественных текстах первой половины II тыс. до н. э., прежде всего таких как «Пророчество Неферти» (pErm. 1116B)⁶⁵⁴ и «Речение Ипувера» (pLeiden I. 344 *recto*)⁶⁵⁵, которые объединяет общая тема описания бедствий, переживаемых египетским обществом. В «Пророчестве Неферти» причина этих бедствий может быть обозначена имплицитно, в самой мизансцене этого произведения: согласно нему, мудрец Неферти произносит прорицание, содержащее яркое описание природных и социальных катаклизмов в Египте и последующего прихода к власти царя Амени (очевидно, основателя XII династии Аменемхета I) перед царем IV династии Снофру⁶⁵⁶. По мнению И. А. Ладынина, то, что это пророчество адресовано Снофру – исторически предшественнику строителей великих пирамид – может указывать на связь между их пренебрежением своим долгом поддержания *маат*, угадывающимся в других описаниях их времени⁶⁵⁷, и последующими бедствиями Египта в I Переходный период⁶⁵⁸. В «Речении Ипувера» прямо говорится об ответственности за катастрофическое положение страны самого царя, владеющего средствами к постижению и претворению в жизнь *маат*, но пренебрегающего этим.⁶⁵⁹ В обоих произведениях – в «Пророчестве Неферти» и в «Речении Ипувера», много места отведено описанию социальных неурядиц, однако упоминаются также и религиозные аспекты происходящих бедствий. Так, в «Пророчестве Неферти» эта тема сопряжена с мотивом природной катастрофы: страна оказалась полностью уничтожена, и в результате даже солнечный диск (*itn*) оказался скрыт за тучами и больше не светит (pErm. 1116B *recto*. 24-25). Это описание природной

⁶⁵⁴ Helck W. Die Prophezeiung des Nfr.ti. Wiesbaden, 1970; Русское издание в переводе В. В. Струве: История Древнего Востока: тексты и документы / В. И. Кузищин (ред.). М., 2002. С. 47–50.

⁶⁵⁵ Gardiner A. H. The Admonitions of an Egyptian Sage from an Hieratic Papyrus in Leiden. Leipzig, 1909. Русское издание в переводе Н. С. Петровского: История Древнего Востока: тексты и документы / В. И. Кузищин (ред.). М., 2002. С. 38–47.

⁶⁵⁶ Posener G. Litterature et politique dans l'Egypte de la XIIIe dynastie. Paris, 1956. P. 21–60.

⁶⁵⁷ См., например: Демидчик. Ук. соч. С. 92.

⁶⁵⁸ Ладынин. Циклы египетской истории. С. 11.

⁶⁵⁹ Ладынин И. А. «Нечестивый правитель» в религиозно-идеологической традиции древнего Египта II тыс. до н. э. // Культурное наследие Египта и христианский Восток. (Материалы международных научных конференций). М., 2002. С. 157–160; Демидчик. Ук. соч. С. 29, прим.3.

катастрофы, ставшей итогом страшных времен. Но в тексте говорится и о религиозной катастрофе, когда солнце (*rʿ*), сотворившее людей, отходит от них и ослабевает, светя с меньшей силой (pErm. 1116B *recto*. 51–54). Согласно Я. Ассману, это «ослабление» солнца является следствием утраты царями и людьми благословения и силы богов⁶⁶⁰. С этим согласуется замечание О. Д. Берлева, принятое А. Е. Демидчиком, о том, что некоторые цари VIII династии не включали в свои имена компонент, соответствующий имени солнечного бога Ра, а вельможи в своих автобиографических памятниках не называли по имени царей, которым они служили⁶⁶¹. Причиной этого могло быть представление о некоем ослаблении или повреждении сакральной природы этих царей, с чем были связаны трудности в ритуальном взаимодействии с богами и бедствия страны; соответственно, возникали основания для того, чтобы избегать употребления применительно к этим царям имен, в которых утверждалась бы не обнаруживающаяся на практике их связь с солнцем⁶⁶². Внешнеполитические бедствия, последовавшие за ослаблением царской власти, также нашли свое отражение в обоих текстах: в Дельту Нила вторглись азиаты, и начались связанные с этим бедствия (pErm. 1116B *recto*. 29, 33; pLeiden I. 344 *recto*. 4.5–4.8): как в «Речении Ипувера», так и в «Пророчестве Неферти» проникновение иноземцев в Египет оказывается симптомом упадка миропорядка.

В ситуации наступления в I Переходный период полосы бедствий перед египтянами не могла не встать проблема теодицеи – объяснения истоков происходящего в мире зла в соотнесении с представлением о благодати правящего миром верховного солнечного бога⁶⁶³. В «Речении Ипувера» истоками зла достаточно отчетливо признается забвение норм *маат* как сакральным царем, так и несовершенными людьми, а также утрата в связи с этим возможности нормального взаимодействия с верховным божеством. Новое звучание эта проблема должна была получить в Поздний период, когда нестабильность внутренней жизни Египта дополнялась внешнеполитической опасностью,

⁶⁶⁰ Assmann. Königsdogma und Heilserwartung. P. 358.

⁶⁶¹ Демидчик. Ук. соч. С. 46–47, прим. 3.

⁶⁶² Там же. С. 47.

⁶⁶³ Ассман. Теология и благочестие. С. 253–256.

порождавшей угрозу утраты страной независимости. Так, в IV в. до н. э. персы предприняли в общей сложности четыре попытки отвоевания Египта, из которых три пришлось на период правления XXX династии⁶⁶⁴. Осмысление и понимание того, почему эти события стали возможны, по-видимому, стали одной из важнейших задач общественно-религиозной мысли этого периода. Очевидно, что непосредственно в эпоху формирования «Книги победы над Сетом», при царях XXX династии, отнести проблемы страны за счет каких бы то ни было оплошностей царей в ритуальной сфере или дефицита их сакральности было нежелательно. Предложить такое объяснение в рамках официальной царской идеологии значило подорвать статус самих царей, которые, как показывает концепция скульптурных групп «соколов-Нектанебов», напротив, шли на определенные манипуляции, чтобы показать, что сакральность прочно и имманентно им присуща. Как уже отмечалось, понятия *маат* и *исефет* в «Книге победы над Сетом» представлены более антагонистически и во всяком случае более персонифицировано, чем в религиозных текстах III–II тыс. до н. э. Сет по своим качествам и приписанным ему действиям, а также по четко проговоренному в рамках его эпитетов статусу оказывается не просто антагонистом *маат* – он «владыка *исефет*», что подразумевает возложение на него полной ответственности за наличие всего зла в мироздании. Такое решение проблемы теодицеи в рассматриваемый период не только должно было быть наиболее приемлемым с точки зрения египетского жречества, но и было подготовлено всеми предшествующими этапами развития египетской религии, которая к середине I тыс. до н. э. подошла к дуалистическому осмыслению мира с резким противопоставлением светлого и темного начал в мире. По-видимому, образ Сета, в том виде, в каком он сформировался на позднем этапе развития египетской религии, довольно точно описан Плутархом в его трактате «Об Исиде и Осирисе». Он сопоставляет качества Осириса и Сета, отмечая, что в противоположность благому принципу, воплощающемуся в Осирисе, Сет действует как сила разрушительная в области природы (DIO.45.369A; 59.375B) и

⁶⁶⁴ Lloyd. Egypt, 404–332 B.C. P. 358 f.

в духовной сфере (DIO.27.361D). В своей интерпретации Сета-Тифона Плутарх соединяет духовные и материальные аспекты его природы, которые вполне согласуются с обликом Сета, представленным в рассмотренных ритуалах: «Тифон же в пределах души – все бурное, титаническое, неразумное и непостоянное, а в материальной части – смертное, вредоносное, возбуждательное и связанное с неупорядоченными сроками, нарушением пропорций» (DIO.49.371B-C).

П.Клемм предложил очень интересную интерпретацию причины демонизации Сета: по его мнению, наделение Сета качествами анти-бога стало возможным в результате изменений, произошедших в египетском религиозном сознании в эпоху Амарны, когда в наиболее широкой форме развернулась эксплицитная теология и развился теологический дискурс⁶⁶⁵. В Поздний период поиски истоков зла в мире, воплощенных в некоем едином и, по законам архаического сознания, персонифицируемом начале, стали следствием переживаемых государством политических катастроф, вызванных упадком царской власти. Однако предпосылки к этому нельзя сводить только к упадку царской власти: независимо от своего политического могущества и от того, сколь патерналистские цели она ставила перед собой, царская власть была бессильна радикально изменить ситуацию в обществе Египта I тыс. до н. э., ставшего в гораздо большей степени, чем раньше, ареной конкурентной борьбы всевозможных частных и корпоративных интересов и в целом выработавшего достаточно пессимистическое (особенно в сравнении с прежними эпохами) мировоззрение⁶⁶⁶. Данный пессимизм проявляется, в частности, в уверенности в том, что люди подвержены всевозможным соблазнам и мирятся со злом, когда оно приносит им выгоду; однако свести истоки зла в мире исключительно к несовершенству человеческого общества при общем для архаики позитивном отношении к земному миру и его ценностям было бы маловозможно. Не случайно в «Речении Ипувера», которое, как уже говорилось, возводило истоки зла в мире как к несовершенству людей, так и к персональной ответственности царя, первый мотив присутствует скорее на уровне общего представления, в то время как

⁶⁶⁵ Klemm P. Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatons // Studium Generale. 1955. Bd.8. P.301-309.

⁶⁶⁶ См., с отсылками к литературе: Ладынин. Царь на пути бога. С. 163–164, прим. 68.

второй предлагает прямое объяснение текущего бедственного положения страны. В ситуации I тыс. до н. э. именно Сет объявлялся источником зла для всего существующего, что было логичным итогом развития его образа в контексте мифа об Осирисе, поскольку убив Осириса, Сет привнес в мир преступление и зло.

Как отмечает Я. Ассман, Осирис – великий бог, который есть нечто большее, чем просто «мертвый отец» и «супруг», поскольку он – мифологический персонаж, «в котором заупокойные ритуалы обрели свой мифический прообраз»⁶⁶⁷. Поэтому не вызывает удивления то, какое значение приобрели ритуалы, связанные с Осирисом. Также и Сет – тоже великий бог, который также нечто большее, чем просто бог, являющийся персонификацией причины смерти⁶⁶⁸. Если ранее, в религиозной традиции до Позднего периода любой кризис завершался торжеством принципа *маат*, то теперь Сет выступает как антагонист *маат*, который не подвластен единому для всех богов закону мироздания и способен его поколебать. По этой причине определяющим вектором развития религии Позднего периода стала боязнь несоблюдения ритуалов и предписаний, которые были необходимы для функционирования *маат*. Не случайно, что в Поздний период приобретают актуальность представления о возможной эсхатологической катастрофе, которая может постигнуть мир в том случае, если ритуалы и предписания не будут исполняться в необходимом объеме. Теперь эти воззрения в гораздо более значительной степени, чем раньше, связаны с представлением о том, что весь мир, находящийся за пределами Египта, враждебен и опасен по причине того, что там нет *маат*. Поэтому Сет воплощает в себе не только все чужеземную и враждебную силу, но и хаос пограничья между Египтом и областями инобытия, каковым представляются чужеземные страны, или, иными словами, он начинает представлять опасность в двойном аспекте – не только как враг порядка в египетском обществе, но и как враждебное существо инобытийного мира, способное поколебать основы мироздания. Ранее такие функции страшного

⁶⁶⁷ Ассман. Теология и благочестие. С. 200.

⁶⁶⁸ Там же.

космического врага, как известно, приписывались только Апопу, нападающему на солнечную барку.

Интересно, что в птолемеевское время вновь становится актуальной схема описания бедствий страны, примененная в «Пророчестве Неферти». В т. н. «Оракуле горшечника» (P2 II.55)⁶⁶⁹ – тексте грекоязычном, но соответствующем египетской традиции по специфике своего содержания и используемым в нем категориям, пророчество о судьбе Египта произносится неким горшечником в присутствии царя Аменофиса. Горшечник предсказывает, что в Египте наступят тяжкие времена тифонцев (т. е. последователей Сета), когда в стране будут бушевать природные и социальные катаклизмы. Описание грядущих бедствий относится к македонскому времени, которое создателям текста видится периодом хаоса и смуты. Эпоха тифонцев в Египте кончится тогда, когда вновь появится настоящий царь, родившийся от солнечного бога и, соответственно, наделенный сакральной легитимностью.

⁶⁶⁹ Koenen L. Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel // Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten (OLA 107) / A. Blasius und B. U. Schipper (Hrsg.). Leuven, 2002.

Глава 3. СЕТ В РИТУАЛЕ «ОТКРЫТИЯ ТАЙНЫ ЧЕТЫРЕХ ШАРОВ ИЗ ГЛИНЫ»

3.1. Ритуал в храме Хибиса

Одним из наиболее востребованных ритуалов защиты, значение которого в египетской ритуальной практике возрастает с VII в. до н. э., является «ритуал четырех шаров». Впервые в качестве ритуала, направленного против Сета и его последователей, он фиксируется в Поздний период в храме в Хибисе в оазисе Харга, посвященном Амону Фиванскому. Храм был возведен в эпоху первого персидского владычества, при Дарии I (522–486 гг. до н. э.) на фундаменте времени Псаметиха II (XXVI династия)⁶⁷⁰. Ритуал зафиксирован на северной, южной, восточной и западной стенах зала «Н2», однако его полная запись сохранилась только на северной и восточной стенах⁶⁷¹. Размещение текста ритуала по четырем стенам помещения обосновано использованием четырех шаров, которые должны бросаться в северную, южную, западную и восточную стороны соответственно⁶⁷².

Рассматриваемое помещение располагалось на крыше святилища вдоль южной продольной стены храма и соединялось с прихожей (Н1) лестницей (Н) из гипостильного зала (В). Характер такого расположения схож с расположением капелл на крышах храмов Дендера и Филэ, которые использовались во время проведения осирических мистерий в месяце Хойак. Нельзя с уверенностью сказать, использовалось ли реально рассматриваемое помещение храма в Хибисе в рамках проведения осирических ритуалов, однако изобразительная программа зала «Н2» демонстрирует действие, направленное на возрождение Осириса. Изображения на его стенах размещены в три регистра. В первом регистре северной стены центральной фигурой является лежащая мумия Осириса, по сторонам от которой стоят Исида и Нефтида и бог (его можно предположительно определить как Ра)⁶⁷³. *Ба* Осириса в облике сокола подает ему знак жизни – *анх*. В

⁶⁷⁰ Winlock H. E. The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis I. N.-Y., 1941; Cruz-Uribe E. Hibis Temple Project: Translations, Commentary, Discussions and Sign List. Vol. 1. San Antonio, 1988.

⁶⁷¹ Davies N. de G. The Temple of Hibis in Khargeh Oasis. Pt. III. The Decoration. N.-Y., 1953. Pl. 19–20.

⁶⁷² Theis. Op. cit. S. 274.

⁶⁷³ Davies. Temple of Hibis. P. 20.

правой части регистра Осирис стоит перед богиней, вероятнее всего, Исидой⁶⁷⁴. В левой части регистра Осирис в итифаллическом образе лежит в гробничной нише, окруженной змеей. Слева стоят две фигуры с согнутыми руками, над нишей – две другие фигуры, осуществляющие ритуал. Справа от ниши изображен обелиск. Во втором регистре Исида и Нефтида производят действия, направленные на воскрешение Осириса, чья итифаллическая фигура помещена в центре регистра. Гимн над ним провозглашает, что он должен жить миллионы лет, его душа должна соединиться с душой Ра, а сам он является солнцем днем и луной ночью⁶⁷⁵. В правой части регистра изображены бог-сокол Сокар в ладье и бык Апис, несущий мумию на спине. В левой части регистра сидит богиня Хекет, «владычица Абидоса». В третьем регистре центральными фигурами являются Нефтида, Исида и итифаллический бог, обозначенный как «тот, кто из Коптоса» (*Gbtw*), т. е. Мин (*Wb.V.163:2*). Они стоят с правой стороны от гробницы, где помещен бог Мин под эпитетом «Мин, владыка Коптоса» (*Mnw nb Gbtw*) в виде фигуры мумии, который в данном случае может отождествляться с Осирисом⁶⁷⁶. В центре помещен фетиш из Абидоса. Текст ритуала начинается в третьем регистре северной стены и соотносится со второй и третьей главами ритуала папируса MMA 35.9.21.

В первом регистре восточной стены справа налево изображены боги-защитники, охраняющие Осириса: змееголовый Онурис-Шу (*In-ḥrt Šw*) в короне из перьев и с копьем, львиноголовая Тефнут, «дочь Ра», с луком и оком- *wḏ3t* на голове, Исида с локоном из Коптоса, кормящая ребенка, коленопреклонная Исида из абидосского нома *T3-wr*, сокол на штандарте – *Ḥrw-Mḥnty-n-irty* (LGG III.394). Во втором регистре представлены Хор-юноша в роли жреца – *iwn-mwt.f*, коленопреклонная Исида из Хенти-Мина и крылатое миксаморфное существо с телом крокодила и двойной соколиной головой в короне из перьев, называемое Хор из *Swmnpw*⁶⁷⁷. В третьем регистре с правой и левой сторон стоят богини

⁶⁷⁴ Ibidem.

⁶⁷⁵ Ibidem.

⁶⁷⁶ Ibidem.

⁶⁷⁷ Место неподалеку от эль-Мохаммед Кибли: HWB.1379.

Селкет и Нейт, а между ними помещен текст ритуала, который соотносится с четвертой главой папируса MMA 35.9.21.

Запись ритуала в третьем регистре северной стены⁶⁷⁸ приведена в Таблице 16, ритуала восточной стены⁶⁷⁹ – в Таблице 17.

Таблица 16 – Запись ритуала в третьем регистре северной стены

<i>sw mi Stš p3 nšny hfty</i>	Это он подобен Сету этому, «яростному», врагу
<i>pfy hnmmt⁶⁸⁰ hmt-r3 (n) p3 nty n iw iw</i>	этому солнечного народа. Изречение это того, кто приходит (или «кто (говорит:) “Приди, приди!”»).
<i>hr.f hs iw irtw.f inhw</i>	Лицо его яростно, глаза его окружены
<i>m grg iw.f hr irt knw 3 m</i>	ложью, воистину он в сотворении зла великого в качестве
<i>whm hr ir.n.f irt.f hfty n Wsir t3 h3t</i>	повторения (того, что) сделал он, становясь врагом Осириса раньше,
<i>m-dr di.f mh.f m d3t hr mw h3w.f nb</i>	когда бросил он (Сет), (так что) он утонул при погружении в воду, (а) члены его все
<i>pšt hm ir.k hr.k n h3.k</i>	(были) разрублены. Отступи! Обрати лицо твое позади себя!
<i>imy.k tkn r h3w ntr ntk ir dd t3 4 t(d)btw</i>	Не приблизишься к телу бога! Это ты, совершивший произнесение относительно четырех шаров
<i>n thnw nty m hwt-3 m Twnw 2.t imw</i>	из глины, которые находятся в храме великом Гелиополя, - два из них
<i>sd (w) n p3 hrw hww tp.k</i>	будут разбиты сегодня. Ударили они голову твою,
<i>shtmw b3.k nn hnw.k</i>	уничтожили они ба твое. Не приблизишься ты
<i>r m33 ntr 3 mi ts tw Wsir</i>	для лицезрения бога великого. Приди, поднимайся, Осирис
<i>Wn-nfr mk shrw sbiw.k</i>	Уннефер! Смотри, пали недруги твои!
<i>dd mdw in B3stt hr rs hr sn.s Wsir</i>	Произнесение слов Бастет, бдящей над братом ее Осирисом.

Таким образом, можно констатировать, что в зале «Н 2» происходило возрождение Осириса, которое могло стать возможным при условии отражения врагов.

⁶⁷⁸ Davies. Temple of Hibis. P. 20.

⁶⁷⁹ Davies. Temple of Hibis. P. 20.

⁶⁸⁰ Выписывается без стандартного детерминатива солнечного диска с лучами (N8). Тем не менее Ж.-К.Гойон и Э.Круз-Уриб читают это слово как *hnmmt*: Goyon. Les révélations du mystère des quatres boules. P. 256, Ann. 9; Gruz-Urube. Hibis I. P. 87, Ann. 309. О других случаях употребления этого слова в храме Хибиса в сопоставлении с другими храмовыми ритуалами см.: Lorton D. The Invocation Hymn at the Temple of Hibis // SAK. 1994. Bd. 21. S. 160, Fig. 1; 161, 183–184, 193. Н. Фидлер указывает на возможное чтение этого слова как *Dw3w* – «восхваляющие» (LGG VII.521: s.v.*Dw3w*): Fiedler. Op. cit. S. 363, Ann. 4. О случаях употребления слова *hnmmt* см.: Serrano J. Origin and basing meaning oft he word *hnmmt* // SAK. 1999. Bd. 27. Pp. 353–368.

Таблица 17 – Запись ритуала восточной стены

<i>dd mdw in Srq(t) hr rs hr sn.s Wsir</i>	Произнесение слов Серкет, бдящей над братом ее Осирисом:
<i>i Stš hfty pf hnmmt hmwt-r^c iw.k r dnw</i>	«О, Сет! Враг этот солнечного народа!». Заклинание: Куда идешь ты?
<i>r Wsir p3 s3hw šps</i>	К Осирису этому, мумии благородной
<i>nty m kdd m ir in(t) iwt n h3w r t3</i>	которая во сне. Не делай приношения (и) прохождения сверх того, что
<i>ir(t).k n msnh.tw.k imi hr.k n h3</i>	сделал ты. Да будешь ты повернут! Оберни лицо свое назад,
<i>r m33 i3bt nt pt m33.k it.k R^c nmm^c</i>	чтобы увидеть восток неба. Увидишь ты отца твоего Ра, приготовленного ко сну
<i>m-hnw n h n ht ir tkn.k ir shm m h^cw-ntr</i>	внутри жаровни с пламенем. Если приблизишься ты, чтобы направить силу против тела божества,
<i>iw.f r d3fy ir tm.k iw.f</i>	извергнет он (пламя). Если не приблизишься ты к нему,
<i>r wd3 hwi R^c tp.k shtm.f</i>	будет он невредим. Ударяет Ра голову твою, уничтожает он
<i>b3.k nn hnw.k r m33 ntr 3 mi ts tw</i>	ба твое. Не приблизишься ты для лицезрения бога великого. Приди, поднимайся
<i>Wsir Wn-nfr mk shr sbiw.k</i>	Осирис Уннефер! Смотри, пали мятежники (которые) против тебя (букв. «твои»)
<i>sp 4 m pt rsyt mhyt imnt i3bt</i>	(4 раза) на небе южном, северном, западном и восточном.
<i>skd.sn m sp w^c ir nd.tw Wsir</i>	Двигутся они одновременно, вместе. Если будет спрошен Осирис
<i>Wn-nfr m-^c. tn bnw pw</i>	Уннефер подле вас, (тогда) «феникс это» –
<i>k3.tn r.f Yw-r-k3-iw sp 2</i>	слово ваше к нему. <i>Yw-r-k3-iw</i> (2 раза).
<i>ih r-w k3-yw-r sp 2 ih-bnnt</i>	<i>ih r-w k3-yw-r</i> (2 раза), <i>ih-bnnt</i> ⁶⁸¹ .
<i>ih-bnnt Wsir Wn-nfr pr m m3^c</i>	Осирис Уннефер, выходящий в правде.
<i>sp 4 dw3 Shmt B3stt W3dt Nt</i>	(4 раза). Почитание Сахмет, Бастет, Уаджет, Нейт,
<i>ih ir.tn rs hr n Wsir Hnty-imntyw</i>	чтобы бодрствовали вы подле Осириса Хентиаментиу.

Нельзя сказать с уверенностью, проводился ли в рассматриваемом помещении сам обряд кидания шаров по четырем сторонам света или его заменяла текстовая фиксация ритуала на стенах зала. Исходя из назначения помещений храма, можно заключить, что непосредственное проведение ритуала или драматического представления было возможно. Для того, чтобы понять характер проведения этого ритуала необходимо проследить этапы его развития.

⁶⁸¹ Последовательность непереводаемых магических речений: Goyon. Les révélations du mystère des quatres boules. P.368, no.5.

3.2. Происхождение ритуала

Проследить генезис этого ритуала довольно сложно, но, по-видимому, его прототипы могли появиться в глубокой древности. Возможно, один из таких ритуалов был зафиксирован уже в эпоху I династии, во время правления царя Джера⁶⁸². На деревянной табличке из Саккары (Cairo JdE 70114)⁶⁸³ помещено изображение ритуального характера, разделенное на три регистра. В первом регистре, в центре помещен иероглифический знак F31, передающий основу глагола *ms* – «рождаться», «появляться» (Wb.II.137). Слева изображен серех царя Джера, к которому движется процессия служителей культа, несущих ритуальные предметы: лестницу, мумиевидную статую, фигуры рыбы и пеликана и остроконечное навершие. Справа помещена надпись *Šmꜥw T3-mḥw* – «Верхний и Нижний Египет» и изображение двух людей, выполняющих действие, назначение которого установить довольно сложно. Во втором регистре с левой стороны помещен также знак глагола *ms*, а служители несут штандарт быка и серех. Один из служителей держит два шара, третий шар лежит на полу, а четвертый держит птица, которую В. Хельк⁶⁸⁴ определяет как птицу *bd3* (Wb.I.488), а сами шары – как *bd* («шар», «мяч») (Wb.I.488: 8). Также в этом регистре изображены две фигуры, помещенные на возвышении. Определить контекст изображенного действия очень трудно. Хельк считает это изображение очень древним ритуалом⁶⁸⁵. Можно предположить, что здесь представлена процессия посвящения или освящения культовой статуи⁶⁸⁶. На это может указывать и глагол *ms*, который в данном случае может означать «рождение» статуи⁶⁸⁷. Обращает на себя внимание большое количество ритуальных атрибутов, среди которых и четыре шара. О точном значении изображенного действия можно судить только исходя из более поздних аналогий. Возможно, что оно связывалось с

⁶⁸² Vikentiev V. *Las silphium et le rite du renouvellement de la vigueur* (BdE 37). Le Caire, 1954. P. 146.

⁶⁸³ Emery W. *The Tomb of Hemaka*. Cairo, 1938. P. 35, fig. 8.

⁶⁸⁴ Helck. *Thinitenzeit*. S. 154.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

⁶⁸⁶ Wilkinson. *Early Dynastic Egypt*. P. 231.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

погребальным культом царя, однако такое предположение может быть только гипотетическим.

Наиболее раннее письменное упоминание «ритуала четырех шаров» встречается в папирусе Chester-Beatty XI времени XIX династии, содержащем магические тексты⁶⁸⁸. Текст папируса фрагментирован, поэтому точно ритуал восстановить нельзя. Но сохранилась следующая запись: «Говорится речь эта над четырьмя шарами» (*dd.tw r3 pn hr 4.t bnnwt*). По содержанию папируса можно установить, что ритуал, осуществляемый богиней Исидой, направлен на отражение змей и скорпионов⁶⁸⁹. Это очень важная деталь для понимания происхождения этого ритуала и характеристики его свойств.

Следующее упоминание «ритуала четырех шаров» относится ко времени XXV династии. Он зафиксирован в храме царя XXV нубийской династии Тахарки (690–664 гг. до н. э.) в Карнаке, на проеме двери восточной стены в комнате «Е»⁶⁹⁰ (Рисунок А.3). Обряд кидания четырех шаров входит в контекст ритуала защиты кенотафа Тахарки в Ком-Джеме. В центре стены над проходом изображено дерево акации над гробницей Осириса. С левой стороны от могилы изображена верховная жрица с луком в руках, целящаяся в символическое изображение стран-противников Египта. С правой стороны изображен царь с булавой, кидающий четыре шара. Рядом помещена сильно фрагментированная надпись: «[...] <путь> [...] на запад [...]» ([...] <w3t> [...] *hr imnt* [...]). Это единственное известное изображение, на котором запечатлен обряд кидания шаров. В этом контексте оно связано с укреплением царской власти и овладением или захватом царем земли⁶⁹¹, что было особенно актуально в связи с противостоянием нубийских правителей Египта Ассирии⁶⁹². Описание обряда кидания четырех шаров начинается на стене слева от прохода и продолжается справа. Текст разделен на пять колонок в каждой части и предназначен для защиты гробницы Осириса (Таблица 18).

⁶⁸⁸ Gardiner. Hieratic Papyri in the British Museum. Vol. 2. Pl. 66. F, x+2.

⁶⁸⁹ Gardiner. Hieratic Papyri in the British Museum. Vol. 1. P. 118–119.

⁶⁹⁰ Parker, Leclant, Goyon. Op. cit. Pl. 25.

⁶⁹¹ Otto E. Ball // LÄ. 1975. Bd. I. Col. 609.

⁶⁹² Kitchen K.A. The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C.) Oxford, 1996. P.391 ff.

Таблица 18 – Обряд кидания четырех шаров

<i>hmt ntr šsp.n.s iwnt st (.n.s) r rs mḥ imnt i3bt r tnw.f rdi.n.t(w).f n.s</i>	«Супруга бога», взяла она лук-иунет, выстрелила (она) в север, запад и восток целиком («в количестве его»); дано это (т. е. стороны света – К.К.) ей.
<i>[K3š] [Stt] Tḥnw Šmꜥw T3-mḥw</i>	[Нубия], [Азия], Ливия, Верхний и Нижний Египет.
<i>šndt n hnw i3t Wsir</i>	Акация кенотафа; земля Осириса.
<i>sp tpy dd mdw iw⁶⁹³ pn imy r3.i dd.i sw n bnnwt</i>	Первый раз. Произнесение слов: крик боли этот, который в устах моих, я кричу (букв. «говорю») это («его») шарам
<i>ḥt nw šḥr ḥnnw sp sn-nw dd mdw hy n.k in</i>	надписанным, которые отражают мятежников. Второй раз. Произнесение слов: празднование для тебя! Говорит
<i>Rꜥ z3w.i m sbiw ḥ3k-ibw hr.i</i>	Ра: сыновья Ра в качестве мятежников, мятежных сердцами против меня.
<i>sp 3 dd mdw ḥr ḥr ḥrw.tn sbiw ir.tyw(n)i n.i wꜥt</i>	Третий раз. Произнесение слов: Падите на лица свои, мятежники, делая для меня дорогу!
<i>sp 4 dd mdw in [...] ꜥnh dt sr prt iht</i>	Четвертый раз. Произнесение слов: [Тахарка], живущий вечно, великий, вышедший из коровы- <i>ih</i> t.
<i>dd mdw nsw ds.f [ḥ3ꜥ?] bnnwt 4 r rst mḥt imnt i3bt</i>	Произнесение слов: царь сам [бросающий] 4 шара на юг, север, запад и восток
<i>r-ḥ3t ntr pn [ḥft] ḥꜥ.f r i3t D3mt</i>	перед богом этим [во время] появления его на холме Джеме,
<i>ḥft iy.f r ḥtp m i3t Wsir r-gs Mwt nbt pt mi</i>	во время прихождения его к миру в землю Осириса, подле Мут, владычицы неба, подобно
<i>ntf (m?) nb 3bd ir [.tw] n.f tp [hrw 10] pr<f> m ipt rst r nḏ ꜥḥwwt</i>	(тому, что) он владыка месяца, для которого делается (праздник) начала декады ⁶⁹⁴ , (когда) выходит <он> из Луксора для защиты храмов
<i>[ḥtp.f] im rꜥ nb mi Rꜥ m pt</i>	в которых [он пребывает] каждый день подобно Ра на небе.

Проведение «ритуала четырех шаров», которое связывается с подготовкой к прибытию Амона, должно обеспечить защиту четырех сторон света и устранить врагов бога. В отличие от более позднего варианта в храме Хибиса, где «ритуал четырех шаров» был вписан в осирический сюжет, здесь этот ритуал связывается, прежде всего, с устранением врагов солнечного бога.

Следующие источники, фиксирующие рассматриваемый ритуал, помимо уже упомянутого выше ритуала в храме Хибиса, относятся к Позднему периоду (ко времени от XXVI до XXX династии). Это фрагмент двери В 8 из парижского

⁶⁹³ Wb. I.48: 17, 20.

⁶⁹⁴ Подробнее об этом празднике см.: Goyon J.-C. *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte* // *Littérature Ancienne du Proche-Orient*. 1972. Т.4. Р. 299–302.

музея восточных искусств (ранее – музей Гиме)⁶⁹⁵ и, как предполагает Ж.-К. Гойон⁶⁹⁶, запись на фрагменте того же памятника, хранящегося в ГМИИ им. А. С. Пушкина (I.1.6.1022)⁶⁹⁷. На памятнике В8 запись ритуала состоит из трех столбцов, на памятнике из Пушкинского музея – из трех строк. Владелец памятника – «писец божественных книг дома Осириса» (*sš md3t-ntr n pr-Wsir*) Анх-Харсиес (*ḥnh-Hrw-z3-3st*). Сама запись ритуала очень фрагментирована, но по сохранившимся записям можно сопоставить ее с записью ритуала папируса ММА 35.9.21⁶⁹⁸:

Таблица 19 – Запись «ритуала четырех шаров»

В.8:	
[... ..] <i>p3 nty m iw r šhm m wrdw-ib m-b3h snt</i> [...]	[... ..] который приходит для того, (чтобы) завладеть печалью перед сестрой [...]
[... ..] <i>r k</i>	[... ..] против тебя (?)
<i>hr.k n ḥ3.k Stš imi.k tkn r ḥw ntr</i>	Обрати лицо свое назад, Сет! Да не приблизись ты к телу бога!
<i>n[tk] r <iry-dd> r p3 hr z(r) ḥbt rn.f hwi.f tp.k</i>	Ты [тот], кто перед лицом барана <говорит>, что сокращено имя его. Ударяет он голову твою.
Р.:	
[...h] <i>tm.f b3 [k]</i>	Уничтожает он <i>ба</i> твое.
[...tsi] <i>tw Wsir Ḥnty-imn mk</i> [... ..]	[...] Поднимись, Осирис-Хентиаментиу, смотри [... ..]
[...n] <i>šny p3 nty</i> [... ..]	[...] «яростный», который [... ..]

Наиболее полный и расширенный вариант ритуала представлен в папирусе ММА 35.9.21 (стлбб. XXVI-XXXII)⁶⁹⁹. Здесь этот ритуал обозначен как «Открытие тайны: 4 шара из глины, которые сделаны для защиты Осириса Хентиаментиу в качестве доли ежедневной» (pММА 35.9.21. col. 26.1: *n3 wp št3 4.t bnnw n sint nty iw iryw n z3 n Wsir Ḥnty-imntyw m ḥrt hrw nt r^c-nb*). Ритуал «открытия тайны четырех шаров» согласуется с другими ритуалами, зафиксированными в папирусе и входящими в культовые действия, которые совершались в храмах в честь богов Осириса и Сокара. Текст «ритуала четырех шаров» направлен на

⁶⁹⁵ Moret A. Catalogue du Musée Guimet. Galerie Egyptienne. Steles, sas-reliefs, monuments divers (Annales du Musée Guimet 32). Paris, 1909. P. 126, nr. B8.

⁶⁹⁶ Goyon. Imouthes. P. 63. Данные о том, частью какого памятника являлись эти фрагменты, отсутствуют. Нельзя исключать и вторичное использование этих фрагментов.

⁶⁹⁷ Hodjash., Berlev. The Egyptian Reliefs and Stelae. P. 180, nr. 123.

⁶⁹⁸ Goyon. Imouthes. P. 64.

⁶⁹⁹ Goyon. Les revelations du mystere des quatres boules. P. 349–399; Goyon Imouthes. P. 63–75.

защиту Осириса при помощи магических заклинаний, призванных уничтожить врага. В тексте указывается, что для осуществления ритуала по отражению врага необходимо бросить четыре глиняных шара на юг, север, запад и восток: «брось (на) юг, север, запад и восток» (Ibid. col. 26.2: *h3^c iw rsyt mhyt imnt i3bt*). По своей структуре ритуал делится на несколько частей: первая часть подразделяется на четыре «главы» по количеству шаров (*hwt mht*) (Ibid. col. 26. 2, 7, 12; col. 27.1) и направлена на отражение и уничтожение Сета, вторая часть вводится выражением «произнесение слов над четырьмя шарами из глины» (*dd mdw hr bnnwt nt sint*) (Ibid. col. 27.6) и направлена на защиту Осириса, третья часть содержит молитвенное обращение к шарам – «молитвы (над) четырьмя шарами из глины» (*dw3 bnnwt nt sint*) (Ibid. col. 27.11), которое необходимо для защиты Осириса, четвертая часть вводится выражением «другое изречение» (*ky r dd mdw*) (Ibid. col. 28.5) и направлена на отражение Сета, что фиксируется рефренным выражением «прочь, Сет!» (*h3.k Stš*) (Ibid. col. 29. 3-4, 6-7, 9, 12; col. 30. 7-8; col. 31. 11; col. 32. 5).

Папирусы Louvre 3237 и Louvre 3239 птолемеевского времени образуют последовательность ритуала, направленного на защиту умершего от змей и должны были служить ему в качестве амулетов⁷⁰⁰. Папирус 3237 на стороне *verso* содержит упоминание богини Селкет (*Srkt*), а на стороне *recto* ритуал вводится первой главой – *mht 1*. Текст состоит из двадцати одной строки и за исключением вводной формулировки (*sw mi Stš* – «это он подобен Сету») с текстом ритуала папируса ММА 35.9.21 не согласуется. Папирус 3239 на стороне *verso* содержит вторую главу и имя богини Бастет (*mḥ 2 B3stt*). Ритуал состоит из двадцати трех строк. С первой по восемнадцатую строки ритуал соответствует столбцу 26.7–11 папируса ММА 35.9.21 с небольшими лексическими отличиями, с восемнадцатой по двадцать третью строку аналогий с папирусом ММА 35.9.21 нет. Важно отметить, что в обоих папирусах Сет является тождественным змее, о чем не говорится в других источниках, фиксирующих «ритуал четырех шаров». Текст

⁷⁰⁰ Chassinat. Les papyrus magiques 3237et 3239 du Louvre. P. 10–17.

первой части ритуала приведен в Таблице 20. Вторая часть ритуала (Таблица 21) представлена в папирусе 3239.

Таблица 20 – Первая часть ритуала защиты умершего от змей

<i>sw mi Stš i(Ṛ)rt ddft bint mw m r3^c.f</i>	Это он подобен Сету, урею, змее злой вода во рту которого (букв. «его»),
<i>m ht p3 nty m iwt r šhm n p3 wbn itn imn rn.f</i>	в качестве пламени; тот, кто приходит, чтобы быть сильным от сияния солнечного диска; сокрытый в отношении имени его;
<i>hnty Ipt-swt hnn.tw.k ḥ^c m st.k ink 3st</i>	находящийся перед перед Карнаком. (Будешь) склонен ты; поднимись в место твое. Это я – Исида,
<i>t3 h3rt gwšt iw.k r tnw r Wsir ky-dd Wsir</i>	вдова покинутая (букв. «искривленная»). Куда идешь ты? К Осирису? (Или) по-другому Осирис,
<i>iw.f sdr hry-ib t3 ky-dd hry-ib p3 mtr iw wnm</i>	(который) спит посреди земли, (или) по-другому посреди половодья, (где) питаются
<i>n3 rmw iw sg3 (?) [...] n3 ipdw iw n3 ḥdwt ḥi nhwy</i>	рыбы, (где) клюют (?) [...] птицы, где края (суши?) поддерживают плачущих.
<i>iw m Wsir ky-dd Wsir sdr mr{t} Itm nb Twnw</i>	В качестве Осириса, (или) по-другому Осирис, (который) спит (будучи) больным. Атум, владыка Гелиополя,
<i>ib.k ndm 3w-ib iw shr.k hftyw.k n3 nty</i>	сердце твое отдохновенно радостью. Вот, повергаешь ты врагов твоих! Те,
<i>m hr.ty m ihy n3 nty m dbwt nhm m-dr m33.sn z3</i>	кто в «нижнем помещении» в радости, те, кто в саркофаге, ликуют, потому что видят они сына
<i>Wsir hr shr sbiw n it.f iw šsp.f t3 hdyt n it.f</i>	Осириса, повергающего мятежников против отца его. Вот получает он белую корону отца своего
<i>Wsir iw tkn.f p3 sbiw mi tsi.tw Wsir-Sp3</i>	Осириса, вот, приближается он к мятежникам. Приди, поднимись, Осирис-Сева!
<i>mk shrw sbiw.k sp 4</i>	Смотри, пали мятежники, (которые) против тебя! (4 раза).

Таким образом, враг предстает здесь в двойной ипостаси – змеи и Сета, что отражает основную направленность «ритуала четырех шаров» и этапы его сложения. В этой версии ритуала выводится совмещенный образ врага – змеи-Сета. По-видимому, этому способствовало и то, что Сет с древних времен связывался с уреем и в этом смысле воплощал огненную силу бога, о чем еще будет говориться ниже. Кроме того, эти папирусы представляют необычайный интерес ввиду того, что здесь в достаточно последовательной форме излагаются обстоятельства убийства Осириса Сетом, чего мы не находим в других древнеегипетских источниках. Сет заманивает Осириса внутрь саркофага и разрубает его тело на куски. Это именно то описание преступления, которое

потом в расширенном виде будет представлено в трактате Плутарха «Об Исиде и Осирисе» (DIO.13.356B-C.).

Таблица 21 – Вторая часть ритуала защиты умершего от змей

<i>šw mi Stš p3 nšny</i>	Это он подобен Сету, «Яростному»,
<i>i(ʕ)rt ddf̄t bint</i>	урею, змее коварной.
<i>mw m r3.f m ht p3 nty m iw(t)</i>	Вода во рту которого (букв. «его») в качестве пламени. Тот, кто приходит,
<i>iw hr.f hs iw irtyfy inhw</i>	(причем) лицо его обращено с враждебностью, глаза его окружены
<i>m grg ir kn ʕ3 m</i>	ложью. Совершенно зло великое в качестве
<i>wḥmy mi ir.n.f irt.f r Wsir t3</i>	повторения подобно тому, (что) сделал он деяние свое против Осириса раньше,
<i>h3t m-dr di.f mh.f hr mw d3t</i>	когда сделал он (Сет), (так что) он утонул при погружении в воду,
<i>hʕw.f nb pšt</i>	(а) члены его все (были) разрублены.
<i>ms(n) ḥw.k tw imy hr.k n h3.k</i>	Поднимись! Обрати лицо свое позади себя!
<i>Stš irt ddf̄t</i>	Сет, урей, змея
<i>bint mw m r3.f m ht nn tkn(.k) r hʕw ntr</i>	коварная, вода в устах его, в пламени. Не приблизишься ты к телу бога!
<i>ntk ir dd r t3 4 dbwt</i>	Это ты, сделавший говорение против четырех черепков
<i>n tḥnw nty m ḥwt-ʕ3 m Twnw 2.t n-imw</i>	из глины, которые находятся в храме великом Гелиополя (и) два из них
<i>st m p3 hrw ḥww tp.k</i>	будут разбиты сегодня. Ударили они голову твою,
<i>s3ww tswt.k šḥtmw</i>	предотвратили они речь твою, уничтожили они
<i>b3.k m st.k nbt šriw</i>	ба твою в месте твоём всяком, закрыли они
<i>irt.k ḥtmw r3.k zm3w</i>	глаз твой, запечатали уста твои. Убит
<i>tw.k mwt.k m</i>	ты. Умираешь ты в
<i>st b3b3w.k nn ḥnw.k</i>	месте укрытия твоего. Не приблизишься ты
<i>ir m33 ntr ʕ3 mi ts tw</i>	для лицезрения бога великого. Приди, поднимайся,
<i>Wsir Hnty-imntyw mk šhr</i>	Осирис Хентиаментиу! Смотри, пали
<i>sbiw sp 4.m 3t.k r.i sp 2</i>	мятежники (4 раза) в атаке твоей против меня (2 раза).
<i>k3 sp 2 m 3t.k r.i mḥr</i>	Буйно (2 раза) в атаке твоей против меня. Болезнен
<i>3t m 3t.k r.i (?) m 3t.k r.i iw 3t.k r Stš</i>	час в атаке твой против меня, (?) в атаке твоей против меня. Атака твоя против Сета,
<i>irt mw m r3.f m ht hnʕ zm3w.f k3 ḥsf st</i>	урея, того, чья вода в устах в качестве пламени вместе с последователями его, то есть «называемыми» теми, кого повергает
<i>Rʕ hr.sn mi ts tw Wsir-Sp3 mk šhrw sbiw sp 4</i>	Ра относительно их. Приди, поднимайся, Осирис-Сеп! Смотри, пали мятежники (4 раза).

Помимо достаточно опознаваемого описания обстоятельств смерти Осириса, здесь говорится и о том, что именно Хор как наследник получает белую корону Осириса и мстит за своего отца, что также отражено в трактате Плутарха.

Характерно, что сюжет о затоплении и разрубании тела Осириса Сетом в текстах рассматриваемых источников прописывается достаточно явно и становится центральным сюжетом ритуала, что можно сопоставить с той важной ролью, которую играет сюжет о защите ящика-саркофага с телом Осириса в «Книге отражения зла». Это указывает в свою очередь на то, что сохранение частей тела Осириса являлось необходимым условием его воскрешения, которое, насколько можно судить по рассмотренным выше источникам, становилось необходимым условием для поддержания миропорядка, а применительно к отдельному лицу гарантировало его воскресение в загробном мире.

Кроме того, необходимо обратить внимание еще на одну деталь – в противоположность Осирису Сет подлежит полному уничтожению. Как сообщается в папирусе Louvre 3239, Сета убивают (*zm3w*) и он умирает (*mwt*) после проведения обряда кидания четырех шаров. Мы уже говорили выше в связи с «Книгой победы над Сетом» о том, что представление о Сете как о «мертвеце» становится, по-видимому, важным политико-религиозным представлением эпохи Позднего периода. Сет уже не полноправный член египетского пантеона богов, а демон, которому отказывается в погребении и чьи сущности должны быть уничтожены без возможности восстановления. В религиозных и ритуальных текстах предшествующих периодов это представление о полном уничтожении Сета отсутствовало, поскольку Сет являлся богом, с чьей силой необходимо было считаться. Теперь же Сет представляет опасную и деструктивную силу, которую необходимо побеждать. В этом отношении образ Сета, сложившийся к середине I тыс. до н. э. можно сравнить с образом змея Апопа, против которого также проводились магические ритуалы, направленные на его уничтожение. Образ Сета, называющегося, к тому же в тексте папируса змеей (*ddft*), определенно начинает тяготеть к уподоблению с Апопом, который, как известно, представляет опасность не только для миропорядка, но и для умершего в загробном мире⁷⁰¹.

Итак, существует довольно много версий «ритуала четырех шаров», основная часть которых датируется Поздним периодом и птолемеевским

⁷⁰¹ Hornung E., Badawy A. Apophis // LÄ. 1975. Bd. I. Col. 350.

временем, когда, очевидно, этот ритуал был наиболее актуален. Возможно, он берет свое начало от ритуала повержения или отражения змей, характерного для египетской частной ритуальной практики. В птолемеевское время также засвидетельствованы варианты этого ритуала, направленного не только против Сета, но и против змей⁷⁰². Однако последовательное рассмотрение ритуала показывает, что его складывание было связано не только с магическими ритуалами против змей, но и с распространением и возрастающей значимостью осирического мифа. Помимо защитного характера ритуала, он связывался также с политической ситуацией, когда ритуал являлся способом отражения внешнего врага. Вместе с тем, ритуал направлялся против врагов вполне реальных, о чем может свидетельствовать использование в храме Хибиса и в луврских папирусах формулы *sw mi Stš* – «это он подобен Сету». Очевидно, что эта формулировка имеет негативную коннотацию, а тот, о ком говорится как о подобном Сету, является врагом, против которого осуществлялось кидание шаров в целях предотвращения его вторжения. Такое отождествление враждебной силы с Сетом довольно существенно, поскольку демонстрирует, что ко времени фиксации ритуала в храме Хибиса Сет в ритуальной практике начинает рассматриваться в качестве образа обобщенного врага.

3.3. Общий ход ритуала

3.3.1. Магические формулы

Версией, наиболее полно фиксирующей этот ритуал, является папирус ММА 35.9.21. На основе этого папируса можно восстановить весь ход данного ритуала. Четыре шара изготавливались ежедневно из глины и надписывались

⁷⁰² Папирус 47.218.138 из Бруклинского музея изящных искусств, датирующийся птолемеевским периодом, содержит заклинания и магические формулы для защиты фараона против змей и рептилий. Текст поделен на четыре «строфы» и содержится на страницах XII, x+15 до x+25 и XIII, 1–16 под заголовком: *kr n htm šn rn ddfi nb* – «закрытие (опечатывание) рта змей всех». См. Goyon J.-C. Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn: Papyrus Wilbour 47.218.138 (Studien zur Spätägyptischen Religion 5). Wiesbaden, 2012. Вариант ритуала, не имеющий аналогий с другими его записями, представлен в папирусе BM 10288, происходящем из храмовой библиотеки Паурема, сына Ки-ки и датирующимся началом птолемеевского периода. Так же, как и в луврских папирусах, ритуал используется для защиты усопшего против змей. См. Caminos R.A. Another Hieratic Manuscript from the Library of Pwerem, Son of Kiki // JEA. 1972. Vol. 58. P. 205–224.

именами богов или богинь⁷⁰³. Над шарами произносилась формула, направленная против Сета и его последователей – врагов Осириса-Уннефера-Хентиamentiу. Четыре шара ограничивали территорию и не допускали Сета и его сторонников к месту нахождения Осириса. Эта функция являлась их главным ритуальным назначением и определяла весь ход ритуала: «О, приветствуем вас, защитники Ра, выходящие из него, дающие ему место для сына его, Осириса, создающие защиту для него, навечно, для падения врагов его всех в смерти и в жизни для бодрствования его вечного, ночью и днем, во все время, день за днем!» (pMMA 35.9.21. col. 27.12-13: *i ndt-ḥr.tn z3w n.w R^c pr im.f rdit n.f st n z3.f Wsir ḥr iry z3.f r nhḥ ir shr lftyw.f nbt m mwt m ḥnh ḥr rs r.f r nhḥ m grḥ m ḥrw m nw nb nt r^c-nb*).

Текст ритуала так же, как и текст «Книги победы над Сетом», делится на две части: первая часть состоит из четырех глав (*mḥ.t*), пронумерованных самими египтянами. Именно в первой части сосредоточено все действие ритуала, направленное на кидание шаров (Таблица 22). Они должны защитить пространство и не допустить Сета до тела Осириса (Ibid. col. 27. 6–8; 11–12).

Таблица 22 – Защита от Сета пространства и тела Осириса

<i>ḏd mdw ḥr bnnwt nt sīn ḥ3^c r rsyt mḥyt</i>	Произнесение слов над шарами из глины: разбей (брось) (на) юг, север,
<i>imnt i3bt n z3 wr n nṯr pn</i>	запад и восток для защиты величия бога этого.
<i>ḏd ḥr.k iry tn z3 n nṯr pn šps iry tn z3 n</i>	Говоришь тогда ты: сделайте защиту бога этого благородного, сделайте защиту
<i>Wsir N pn m3^c-ḥrw mitt r pt rsyt mḥyt imnt</i>	Осириса имярек этого, правогласного! Также к небу южному, северному, западному
<i>i3bt skd m sp w^c...</i>	и восточному единовременно...
<i>dw3 bnnwt nt sint nty iry z3 n Wsir</i>	Молитва: шары из глины, которые делаются для защиты Осириса,
<i>ir ḥmt(ḏ) Stš ḥn^c zmiw.f ir</i>	для отстранения Сета и последователей его, для
<i>bw nb nty iw Wsir Wn-nfr m3^c-ḥrw imw</i>	места любого, в котором Осирис Уннефер, правогласный, есть.

⁷⁰³ Известны археологические находки шаров, которые предположительно могли использоваться в ритуалах такого типа. Они сделаны из глинистой смеси с различными добавками, диаметр – 5 см. Шары могут быть круглой формы и в виде головы богини Сахмет, некоторые имеют надписи имен богинь. См. Ziegler C. A propos du rite de quatre boules //BIFAO. 1979. Т. 79. Р. 437–439, pl. LX. К. Тейс указывает на другие археологические находки шаров из глины, которые также могли использоваться в ритуалах, самые ранние из которых датируются временем Среднего царства: С. Theis. Op. cit. S. 259, Anm. 8. Он приводит также подробный анализ шаров и шаровидных предметов, которые использовались в древнеегипетской ритуальной практике: Ibid. S. 277 ff.

Вторая часть ритуала начинается со слов *ky r dd mdw* (Ibid. col. 28.5) – «другое изречение» и обращена к богам-защитникам, которые должны отразить Сета от четырех сторон света. Это *ntrw m pt hr-ib 3ht* (Ibidem.) – «боги в небе, посреди горизонта», *ntrw m t3 imw Nnw* (Ibid. col. 28.5-6) – «боги на земле, находящиеся в Нуне», *ntrw imw D3t* (Ibid. col. 28.6) – «боги, находящиеся в Дате», *rs nw dbw(3)t ntr* (Ibidem.) – «страж (бог-охранитель), саркофага божественного», Амон, Монту, Сахмет, Бастет (Ibid. col. 28.7), Анубис, *hnbw*-змей, Решеп (Ibidem.), 77 богов из *šdnw* (Ibidem.), боги юга, севера, запада и востока (Ibid. col. 28.8).

Исполнение ритуала и его действенность обеспечивались последовательностью повторений ключевых речений и заклинаний, которые составляют композиционную связь ритуала (Таблица 23).

Таблица 23 – Ключевые речения и заклинания «ритуала четырех шаров»

Папирус ММА 35.9.21	Формула	Перевод
col. 26. 3; col. 29. 13-14; col. 30. 1, 14	<i>imi dd.tw n p3 hr n zriw</i>	«Да не будет сказано перед лицом барана»
col. 26. 4, 8; col. 27. 2; col. 29. 4	<i>hr.k n h3.k</i>	«На тебя, на затылок твой»
col. 26. 5, 10, 16; col. 30. 3; col. 31. 7	<i>hwi.f (R^c) tp.k</i>	«Ударяет он (Ра) голову твою»
col. 26. 6, 10, 16; col. 27. 4; col. 31. 7-8	<i>nn (rdiw) hnw.k ir m33 ntr</i> 3	«Не приблизишься (сделаешь приближение) ты для того, чтобы улицезреть бога великого»
col. 26. 6, 10, 16; col. 27. 4; col. 29. 11-12; col. 30. 6,10, 16	<i>mi (irk) ts tw Wsir Hnty-imn</i>	«Приди (же), поднимайся, Осирис Хентиаментиу»
col. 26. 6, 12; col. 27. 1, 6; col. 29. 12; col. 30. 6, 11; col. 31. 1, 2, 16	<i>m3^c-hrw.(k) r hftyw.k (f)</i>	«Правогласен (ты) против врагов твоих (его)»
col. 26. 6, 11; col. 27. 1, 5	<i>m^ck shr sbiw.k / sbiw.k shr</i>	«Смотри, повержены мятежники, (которые против) тебя (букв. «твои») / Мятежники, (которые против) тебя, повержены»
col. 27. 12; col. 28. 1	<i>Stš hzw hn^c zmiw.f</i>	«Сет подлый с последователями своими»
col. 29. 3, 4, 6, 7, 9, 12; col. 30. 7, 15; col. 31. 11; col. 32. 5	<i>h3.k Stš</i>	«Прочь, Сет!»

В конце ритуала, согласно папирусу ММА 35.9.21, шары, надписанные именами определенных богов, кидались по четырем сторонам света (Амона и Монту – на шаре, кидаемом в направлении юга, Шу и Тефнут – в направлении

севера, Нейт и Уаджет – в направлении запада, Сахмет и Бастет – в направлении востока) (Ibid. col. 32. 16-18).

Магические техники, которые применяются в этом ритуале, схожи с теми, которые применялись в «Книге победы над Сетом». Но здесь функция магического уничтожения врага (Таблица 24) возлагалась на шары (Ibid. col. 28. 1–3).

Таблица 24 – Магические техники «ритуала четырех шаров»

<i>iry.tn z3.f r nh̄ mi R^c rdit.tn hh.tn</i>	Сделайте защиту его (Осириса) навечно подобно Ра. Дадите вы горячее дыхание ваше
<i>m ht ir St̄ h̄zw hn^c zmiw.f</i>	в качестве пламени против Сета подлого с последователями его.
<i>ʕmd.tn sw r bww nbw nty iw Wsir imy</i>	Отвратите вы его (Сета) от мест всех, в которых находится Осирис.
<i>hsk̄.tn tp.f sh̄tm.tn b3.f rdit.tn iwfw.f</i>	Отрежете вы голову его, уничтожите вы <i>ба</i> его, предадите мясо его,
<i>ksw.f b3.f hr ht nn rdit.tn hn̄w.f r bww nbw</i>	кости его, <i>ба</i> его пламени. Не допустите вы внутренности его в места все,
<i>nty iw Wsir imw s̄nh̄.f tn srwd̄.f h̄w.tn</i>	в которых находится Осирис, когда он оживляет вас, когда упрочняет он плоть вашу.

Основная цель последовательности этих магических действий заключается в том, чтобы уничтожить все сущности врага. В ходе ритуала происходило уничтожение головы, тела, костей Сета, которые сгорали в ритуальном пламени. Сет должен был погибнуть вместе «с именем своим и образом своим» (*hn^c rn.f kd.f*) (Ibid. col. 30.5). Кроме того, ему отказывалось в бальзамировании, что служило гарантией того, что он не возродится. Такие же магические приемы совершались и в «Книге победы над Сетом», что позволяет говорить о том, что механизм магических ритуалов строился по единой схеме.

3.3.2. Свойства шаров

Как культовые предметы шары имели следующие свойства: они делались из глины (*sin*), были направлены на «защиту Осириса» (*z3w Wsir*), «не допускали Сета» (*ʕmd St̄*) до места Осириса (Ibid. col. 27.11-12), их защитные свойства обеспечивались силой Ра (*z3w R^c*) (Ibid. col. 27.12), они обеспечивали защиту «смерти и жизни, ночью и днем» (*m mwt m ʕnh̄ m gr̄h m hrw*) (Ibid.col. 27.13), их

создателем называется Ра (*hpr n R*) (Ibid. col. 27.14), им приписывалось «выхождение» (*pri*) в качестве Геба и Осириса (Ibidem.), о них говорится, что они «растут на земле и живут в Нуне» (*srwd hr t3 nḥ m Nnw*) (Ibidem.), благодаря ним «сжигается в пламени» Сет (*hh m ht*) (Ibid. col. 28.1) и «расчленяется его голова» (*hsk tp.f*) (Ibid. col. 28.2).

При рассмотрении свойств шаров, особенное внимание нужно обратить на их тесную связь с Ра. Они «защитники Ра, выходящие с ним, дающие ему место для сына его, Осириса...» (*z3wnw R pri m.frdit n.f st n z3.f Wsir*) (Ibid. col. 27.12-13) и они «четыре шара, созданные Ра» (*bnnwt 4 hpr n R*) (Ibid. col.27.14). Предполагается, что действие ритуала происходит в Гелиополе, поскольку большая часть упоминаемых в связи с ритуалом культовых объектов располагается именно там. Это *hwt bnb n m Iwnw* (Ibid. col. 26.3) – «храм Бен-бен в Гелиополе», *dbtw n thnw nty m Iwnw* (Ibid. col. 26.3) – «черепки из фаянса, находящиеся в Гелиополе», *n t3t 4 tiw.t nty m pt bnbnt m Iwnw* (Ibid. col. 26.13-14) – «четыре статуи, которые в храме Пирамидиона в Гелиополе». В ходе ритуала упоминается «баран, находящийся в храме Бен-бен в Гелиополе» (*zriw nty m hwt bnb n m Iwnw*) (Ibid. col. 26.3), который, в данном контексте является воплощением солнечного божества. Кроме того, Осирис в ходе ритуала называется *bnw* – «феникс» (Ibid. col. 27. 8) и *nty m hwt-bnb n* – «тот, кто в храме Бен-бен» (Ibid. col. 27. 8–9). Кроме четырех шаров, в тексте ритуала папируса MMA 35.9.21 упоминаются также и другие магические объекты, количество которых равно четырем. Это, прежде всего, четыре черепка (*dbwt*) из фаянса, которые находятся в Гелиополе. Они должны быть разбиты об пол попарно в ходе ритуала. Непосредственно после этого акта происходит уничтожение врага. Этот обряд являлся частью позднеегипетских храмовых ритуалов, когда черепки кидали по четырем сторонам храмового помещения. Несомненно, обряд кидания шаров и обряд разбрасывания черепков тесно связаны между собой. Другие объекты – это четыре статуэтки-*tiwt* в храме Бен-бен в Гелиополе, чьи имена необходимо произнести. Это статуи карликовых божеств-защитников – *Šri* (ребенок) (LGG VII. 108), *Bs* (Бес) (LGG II.834), *Hw* (LGG V.93) (карлик), *Nm* (гном) (LGG IV.

238) (Ibid. col. 26. 14). Вместе эти божества упоминаются только в этом папирусе, и их статуэтки могут выступать в качестве апотропеев, т. е. магических предметов, способных оберегать людей и жилища от злых сил. Их локализация в Гелиополе восходит к ассоциации с солнечным богом, а основная функция, выполняемая ими – защита гробницы Осириса⁷⁰⁴.

Таким образом, как отмечает Ж.-К.Гойон, несмотря на то, что ритуал направлен, прежде всего, на защиту Осириса, по происхождению это гелиопольский и, очевидно, солярный ритуал⁷⁰⁵. Об этом свидетельствует наличие в рамках этого ритуала вышеперечисленных гелиопольских объектов, а также общая гелиопольская семантика ритуала. В связи с этим весь «ритуал четырех шаров», как уже говорилось выше, можно определить как таинство возрождения Осириса, являющееся частью гелиопольской ритуальной практики.

3.3.3. «Ритуал четырех шаров» и другие ритуалы защиты

В рассматриваемом нами ритуале функцию защитников путей выполняют четыре шара, ассоциирующиеся со сторонами света. Мотив отражения внешней угрозы с помощью ритуальных предметов играл в египетской ритуальной практике очень важную роль. Уже в эпоху Древнего царства известны ритуалы «проклятий», во время которых использовались ярлыки из глины или фигурки врагов. Четыре захоронения таких ярлыков, относящиеся ко времени VI династии, были найдены с западной и восточной сторон пирамиды Хуфу⁷⁰⁶. На ярлыках, соответствующих контурам человеческого тела, были надписаны имена нубийцев, которых обычно отождествляют с правителями нубийских земель⁷⁰⁷. На найденных вместе с ярлыками сопроводительных табличках говорится о правителях земель «пустыни»: *Irt(t)*, *W3w3t*, *S3tw*, *I3m*, *K33w*, *Iʿnh*, *M3sit*, *Md3*, *Mtrti*⁷⁰⁸. От этих правителей исходит опасность бунта и мятежа против Египта, и

⁷⁰⁴Fiedler. Op. cit. S. 402. См. также Lange H.O. Der Magische Papyrus Harris. Kopenhagen, 1927. 72f.; Černý J. Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I (DFIFAO 8). Kairo, 1978. P. 8, pl. 12a, 5.

⁷⁰⁵Parker, Leclant, Goyon. Op. cit. P. 63.

⁷⁰⁶Osing J. Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II) // MDAIK. 1976. Bd. 32. S. 133–185.

⁷⁰⁷Демидчик. Ук. соч. С. 141.

⁷⁰⁸Osing. Ächtungstexte. S. 146–152, Taf. 51.

именно эту опасность призваны предотвратить магические ярлыки⁷⁰⁹. В период Среднего царства использование фигурок врагов в защитных ритуалах и ритуалах «проклятий» становится особенно значимыми в связи с темой мятежей и опасностью, которая могла исходить от нубийских, ливийских и азиатских правителей⁷¹⁰.

В эпоху Нового царства защитные ярлыки использовались в частной магической практике. Четыре магических ярлыка из глины с амулетами устанавливались в нишах гробницы по четырем сторонам света. Каждый ярлык, имеющий свой амулет в форме пламени, мумии, столпа-джед и Анубиса⁷¹¹ должен был защищать дорогу, ведущую на север, юг, запад и восток. В целом, как культовые атрибуты эти ярлыки должны были защищать пространство гробницы и усопшего от врагов⁷¹². Этот защитный ритуал существовал с эпохи Нового царства до греко-римского периода⁷¹³. Такой же функцией наделялись, по-видимому, и четыре птицы-*sr'w*, выпускаемые жрецами, о которых уже упоминалось в связи с праздником Мина. Кроме того, они могли помогать царю переправляться на небо (Pyr. 1777b)⁷¹⁴.

Еще одним важным аспектом «ритуала четырех шаров» является то, что он направлен на уничтожение врага, что связывает его со многими древнеегипетскими ритуалами защиты, призванными устранить врага. Это, как уже говорилось ранее, ритуал разбивания черепков, а также ритуал, имеющий схожую семантику – разбивания красных горшков (*sd dšrwt*). Этот ритуал, известный уже с «Текстов пирамид», развился, по-видимому, в контексте погребальной практики⁷¹⁵, но с течением времени приобрел новое значение. Четыре горшка красного цвета, символизирующего цвет врага, разбивались об

⁷⁰⁹ Ibid. S. 153f.

⁷¹⁰ Ritner. Op. cit. P. 140.

⁷¹¹ Régen I. Une brique magique royale. Birmingham 1969 W 478 // Egypte nilotique et mediterraneenne. 2010. T. 3. P. 23.

⁷¹² Montet P. Le drame d'Avaris. Essai sur la penetration des Sémites en Egypte. Paris, 1941. P. 153.

⁷¹³ Régen. Op. cit. P. 24.

⁷¹⁴ Gauthier H. Les fêtes du dieu Min. Le Caire, 1931. P. 221.

⁷¹⁵ van Dijk J. The New Kingdom Necropolis of Memphis: Historical and Iconographical Studies. Ph.D. Thesis. Rijksuniversiteit. Groningen, 1993. P. 177.

пол, что способствовало разрушению враждебных сил⁷¹⁶. В «Текстах пирамид» эта связь прослеживается напрямую, когда горшки разбивались для устрашения Сета: «То – [Око Хора это прочное, возьми]⁷¹⁷ себе, чтобы двигался ты, и чтобы он (Сет) боялся тебя. Разбить красные горшки» (Pyr. 249 a-b: *irt tw nn [nyt Hr w rw dt di] n.k s m(y) m(y) nr.f n.k sd dšrty*). Разбивание четырех горшков происходило также в конце жертвенного ритуала, одной из ярких иллюстраций которого являются изображения в гробнице Хоремхеба, где принесение в жертву быка сопровождается разбиванием четырех ваз⁷¹⁸. В этом отношении в «ритуале четырех шаров» также наблюдаются схожие действия, поскольку расчленение Сета можно воспринимать не только как уничтожение врага, но и как символическое жертвоприношение.

Другим ритуалом, обнаруживающим определенное сходство с «ритуалом четырех шаров», является ритуал разбивания шаров (мячей) (*skr hm3*) известный со времени XVIII династии и просуществовавший вплоть до птолемеевского времени⁷¹⁹. Сохранившиеся изображения указывают на тесную связь этого ритуала с определенными богами и богинями, прежде всего, с Хатхор. На изображении в храме Дейр эль-Бахри Тутмос III стоит перед Хатхор, держа в одной руке шар, в другой – жезл, чтобы разбить этот шар. Между Хатхор и Тутмосом III изображены два жреца, протягивающие царю еще два шара. Сопроводительная надпись следующая: «разбивание шара для Хатхор, находящейся в Фивах» (*skr hm3 n Hwt-hryt-tp W3st*⁷²⁰). В храме Луксора Аменхотеп III также изображен держащим один шар и жезл для разбивания. Сопроводительная надпись позволяет прояснить значение этого действия: «разбить шар, чтобы мог он дать жизнь подобно Ра» (*skr hmt ir.f di ʿnh mi R*⁷²¹). Вероятно, в этом контексте разбивание шара связывалось с возрождением жизни. Тем не менее, проследить его точное значение в совокупности всех данных не

⁷¹⁶ Ibid. P. 85.

⁷¹⁷ Восстановление по Pyr.113a–b; 614b–c.

⁷¹⁸ Martin G.T. The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tutankhamun I. London, 1989. Pl. 123.

⁷¹⁹ Otto. Ball. Col. 608; Vries de C.E. A Ritual Ball Game? // Studies in Honour of John A. Wilson (SAOC 35) / E.B.Hauser (ed.). Chicago, 1969. P. 25–35.

⁷²⁰ Naville G. The Temple of Deir el Bahari, IV. London, 1901. Pl. C.

⁷²¹ Gayet A. Le temple de Louxor. Paris 1894. Pl. LXVIII.

всегда легко. Можно предположить, что он также был направлен на уничтожение враждебных сил или гарантировал особую защиту.

Содержание «ритуала четырех шаров» обнаруживает также семантическую связь с защитными ритуалами, где магическое воздействие проявляется посредством разрушения фигурок или печатей, символизирующих силы врага. Так, очевидна общая направленность «ритуала четырех шаров» и ритуала «Книги победы над Сетом», что обеспечивается также повторяемостью отдельных формулировок и заклинаний, направленных на отражение врага и защиту Осириса, которые носят достаточно универсальный характер: *shr sbiw* – «падают мятежники», *m3^c-hrw Wsir r hftw* – «правогласный Осирис против врагов», *hwi.(n.f) tp.k* – «протыкает (протыкал он) голову твою», *ts tw Wsir Hnty-imn* – «поднимайся, Осирис Хентиamentiу», *Stš hzw hn^c zmiw.f* – «Сет подлый с последователями своими». При этом основной целью описываемых обрядов являлось физическое уничтожение врагов, которые обозначаются как *hftw* – «враги», *sbiw* – «мятежники» и *zmiw* – «последователи». Несомненно, что актуализация обрядов и ритуалов, описанных в этих текстах, была связана с мотивом внешней угрозы: тот факт, что в этих текстах в качестве главного врага, угрожающего территории Египта, выступает Сет, подтверждает этот вывод. Вместе с тем, по своему содержанию эти ритуалы оказываются связаны с кругом осирических мифов, что позволяет говорить о применении их сюжетов в качестве основы магических практик, нацеленных на защиту царя и земли Египта. Сет, как убийца Осириса, должен был выступать фигурой, против которого был направлен ритуал защиты.

Первая развернутая запись «ритуала четырех шаров», относящаяся ко времени правления фараона Тахарки, содержит ритуал отражения врага бога Ра и готовит помещение к прибытию бога Амона. Для этого было необходимо очистить четыре пути и отразить возможных врагов, чтобы Амон мог беспрепятственно войти в святилище⁷²². Как отмечает Ж.-К. Гойон, сходие по

⁷²² Parker, Leclant, Goyon. Op. cit. P. 63.

семантике обряды содержатся в храме Эдфу⁷²³. Речь идет о защите четырех путей, по которым должен пройти бог Ра, чтобы достигнуть храма Эдфу. Содержание ритуала храма в Хибисе также отображает его солярную составляющую. В качестве защитников выступает народ солнца – *ḥnmmt*⁷²⁴, который в религиозно-мифологическом контексте может интерпретироваться как дружина или воинство Ра⁷²⁵, и сам Ра, уничтожающий Сета. Включение в текст ритуала упоминания о народе *ḥnmmt* также может свидетельствовать о связи «ритуала четырех шаров» с гелиопольской ритуальной практикой.

По своей направленности храмовые ритуалы этого времени были обращены, прежде всего, на защиту земель Египта и власти царя, о чем свидетельствует содержание ритуалов (уничтожение врага силами Ра и его сторонников в храмах Тахарки и Дария) и изобразительная программа кенотафа Тахарки, где царь изображен как защитник земли, а помогает ему жрица Амона с луком, целящаяся в изображения чужестранных земель. Ритуал, зафиксированный в папирусах, применяется по отношению к частным лицам и имеет более конкретный магическо-религиозный характер, что связано с необходимостью защиты усопшего в инобытийном мире.

3.3.4. Назначение ритуала

«Ритуал четырех шаров» обнаруживает две основные составляющие. С одной стороны, это ритуал защиты, тесно связанный с более ранними ритуалами подобного рода, где основными защитными объектами тоже служили четыре культовых предмета (см. выше). Как ритуал, охраняющий четыре пути, он является частью гелиопольской культовой практики, целью которой была защита гробничного пространства и умершего. Ритуал выполнялся с целью повержения врага, что делало необходимым применение стандартных магических практик, встречающихся и в других ритуалах. С этой же точки зрения то, что именно Сет оказывается главным врагом, против которого был направлен ритуал,

⁷²³ Ibid. P. 63, n. 27.

⁷²⁴ Cruz-Urbe. Hibis. P. 86: 294.

⁷²⁵ Берлев О. Д. Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972. С. 98.

определялось конъюнктурой Позднего времени с его необходимостью защиты Египта от внешних вторжений. Именно в этом смысле ритуал обеспечивал защиту четырех путей, что предопределяло его актуальность в Поздний период и в птолемеевское время. С другой стороны, этот ритуал был направлен на защиту Осириса и его местопребывания, о чем свидетельствует изображение гробницы Осириса с акацией в храме Тахарки и изобразительная программа ритуала возрождения Осириса в зале храма Хибиса. В папирусе MMA 35.9.21 об этом ритуале говорится как о тайном действе, предназначенном для защиты Осириса. Это сближает «ритуал четырех шаров» с ритуалом «Книги отражения зла», поскольку оба эти ритуала первоначально имели тайный характер, однако в условиях возвышения культа Осириса и обострения внешнеполитической угрозы стали проводиться открыто. Их семантическая связь определяется отношением к гелиопольской ритуальной практике, являющейся составной частью «мистерии» возрождения Осириса.

Рассмотрение происхождения и развития этого ритуала показало его востребованность в частной магической практике, что связывалось с необходимостью противостояния враждебным силам, которые могут обитать в инобытийном мире. Опасность, которая может подстергать простого умершего (не царского происхождения) в загробном мире – это общий мотив заупокойных текстов, начиная с «Текстов саркофагов». Примечательно, что и «Тексты саркофагов» и «Книга мертвых» в значительной мере нацелены на то, чтобы помочь усопшему еще до того, как он доберется до царства Осириса, в той сфере инобытия, которая представляет собой своего рода пограничье между земным и загробным миром. Враги усопшего в «Текстах саркофагов» и в «Книге мертвых» – это не боги, а демоны или существа с непонятным статусом, которые обитают в этой области мироздания; и если усопший не сумеет противостоять им, перед ним возникнет угроза остаться здесь на долгое время⁷²⁶. В частной ритуальной практике четырех шаров Сет сам становится тем зловредным существом, от которого необходимо защитить умершего: отчасти это может согласовываться с

⁷²⁶ См., например: Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян: От истоков и до исхода Среднего Царства. СПб, 2005. С. 450–474 (глава XIII – «Путеводители по загробному миру»).

представлением о нем как о «мертвеце» и обитателе «кольца», по-видимому, отделяющего земной мир от инобытия (см. выше 2.3.5.), но в контексте осирического мифа в особенности связано с его стремлением уничтожить тело Осириса, с которым отождествляется каждый умерший. Как показало сопоставление рассматриваемых ритуалов, Сет и его свита постоянно упоминаются как враги усопшего, отождествленного с Осирисом, в текстах, направленных на защиту усопшего и связанных с осирическим мифом.

Глава 4. КУЛЬТ СЕТА В ОАЗИСАХ

4.1. Особенности формирования образа Сета в оазисах

Формирование образа Сета в Поздний период определялось также локальными особенностями территории страны. В то время как внутри Египта образ Сета был полностью демонизирован и его культ престал развиваться, в оазисах Западной пустыни Дахла (*Dzdz*)⁷²⁷ и Харга (*Knmt*)⁷²⁸ он продолжал свое развитие, претерпевая определенную трансформацию. Ее черты прослеживаются, начиная еще с III Переходного периода, на протяжении которого главным центром почитания Сета являлся город Мут (Мут эль-Хараб) – столица оазиса Дахла с периода Нового царства⁷²⁹.

Из Дахлы происходит первый памятник, свидетельствующий о наличии культа Сета в оазисах – небольшой фрагмент керамики из города Балат (эйн-Асил), являвшемся столицей Дахлы в период Древнего царства. На нем сохранилось частичное изображение головы Сета, однако остальная часть, где было изображено туловище, полностью утрачена⁷³⁰. Фрагмент был найден в резиденции наместника Пепи II в Дахле, однако его точная датировка крайне затруднена ввиду плохой сохранности памятника и схематичности изображения Сета. Фрагмент может датироваться от конца периода Древнего царства вплоть до II Переходного периода, но не позднее⁷³¹. По ряду признаков⁷³² можно говорить о том, что это не был значительный, с точки зрения создателей, памятник, однако он свидетельствует о том, что связь Сета с оазисами достаточно древняя⁷³³.

В Мут эль-Хараб находился посвященный Сету храм, который, возможно, являлся важнейшим культовым местом этого оазиса⁷³⁴. Как можно установить по

⁷²⁷ PM VII. 295–298; Fakhry A. Dachla Oase // LÄ. 1975. Bd. I. Cols. 976–979; Wagner G. Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs (recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques) I. Le Caire, 1987.

⁷²⁸ PM VII. 277–295; Fakhry A. Charga Oase // LÄ. 1975. Bd. I. Cols. 907–910; Wagner. Op. cit.

⁷²⁹ Древнегреч. Μούτις. Древнеегипетское название точно не установлено: Wagner. Op. cit P. 189 f. О Мут эль-Хараб в период Нового царства подробнее см.: Hope, Capet. Op. cit. P. 223 f.

⁷³⁰ Gobeil G. Une plaque céramique à l'effigie du dieu Seth à Ayn Asil // BIFAO. 2010. T. 110. P. 103–114.

⁷³¹ Ibid. P. 105.

⁷³² Ibid. P. 105 ff.

⁷³³ Кроме того, в Балате была найдена печать времени III Переходного периода, где схематично изображены «Сетовы» животные: Gobeil. Op. cit. P. 107.

⁷³⁴ Hope C. A. Egypt and Libya: The excavation at Mut el-Kharab in Egypt's Dakhleh Oasis // The Artefact. 2001. Vol. 24. P. 35 ff.; Kaper O. E. Epigraphic Evidence from the Dakhleh Oasis in the Libyan period // The Libyan Period in

фрагментам храмовых рельефов Тутмоса III, Хoremхеба и династии Рамессидов, а также по другим материальным свидетельствам, храм существовал уже в период Нового царства⁷³⁵. В III Переходный период храм продолжал функционировать и был дополнен новыми декоративными элементами⁷³⁶. Что касается культа Сета, то имеются свидетельства, доказывающие попытки вычеркивания имени Сета путем замены на имена других богов уже в Поздний период⁷³⁷.

Из Мут эль-Хараб происходит достаточно много памятников, отражающих развитие культа Сета⁷³⁸. Самым ранним и значительным является стела с гимном в честь Сета, датирующаяся временем XIX или XX династии⁷³⁹. К сожалению, стела очень сильно повреждена, и текст гимна сохранился фрагментарно. Однако даже по небольшим фрагментам можно заключить, что гимн очень интересен и, судя по всему, не имеет параллелей в других памятниках. К. Хоуп и О. Капер, исходя из чтения отдельных слов, таких как *itn* (солнечный диск), *izft* (исефет), *štw* (черепашка), предполагают, что содержание текста имеет какой-то религиозный сюжет⁷⁴⁰. Сет наделяется эпитетами *z3 Nwt* – «сын Нут», *ntr ʕ3* – «бог великий», *nb pt* – «владыка неба»⁷⁴¹, которые, как будет показано далее, являются его характерными эпитетами в период Нового царства.

К времени XXI династии относится статуя богини, посвященная первому жрецу (*hm ntr tpy*) Сета, Па-не-басету (*P3-n-B3stt*). Сет наделяется эпитетами *Swth ʕ3 phty z3 Nwt* – «Сет, великий силой, сын Нут»⁷⁴². Другая статуя времени XXII династии принадлежит жрецу-и^{ʕb} Сета, Па-не-сутеха (*P3-n-Swth*)⁷⁴³. Здесь эпитет Сета *Swth nb ʕnht* – «Сет, владыка ʕnht». Это единственный памятник, где Сет упоминается как владыка ʕnht. Локализация этого места точно не определена,

Egypt, Historical and Cultural Studies into the 21st – 24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007 (Egyptologische Uitgaven 23) / G. P. F. Broekman, R. J. Demarée and O. E. Kapér (eds.). Leiden, 2009. P. 158.

⁷³⁵ Hope C. A. Mut el-Kharab: Seth's city in Dakhleh Oasis. Oasis // Egyptian archaeology: the Bulletin of the Egypt Exploration Society. 2005. Vol. 27. P. 3–6.

⁷³⁶ Ibid. P. 4–6.

⁷³⁷ Ibid. P. 5

⁷³⁸ Сохранились, в том числе, и отдельные блоки из храма, отражающие почитание Сета, см.: Kapér O. E. Two Decorated Blocks from the Temple of Seth in Mut el-Kharab // BACE. 2001. Vol. 12. P. 72–74 и pl. 22.

⁷³⁹ Hope, Kapér. Op. cit. P. 226 ff.

⁷⁴⁰ Ibid. P. 231.

⁷⁴¹ Ibid. P. 229 f.

⁷⁴² Kapér. Statue of Penbast. P. 232, fig. 3.

⁷⁴³ Jacquet-Gordon. Statue from Dakhla Oasis. S. 173–178.

однако, вероятно, оно располагалось неподалеку от Мут эль-Хараб, в районе города эль-Каср⁷⁴⁴.

К памятникам, отражающим высокую степень почитания Сета в оазисе Дахла, относятся две иератические стелы: т. н. «Большая стела из Дахлы» времени правления фараона Шешонка III⁷⁴⁵ и т. н. «Малая стела из Дахлы» времени правления фараона Пианхи (Рисунок А.4)⁷⁴⁶. «Большая стела из Дахлы» является наиболее крупным памятником оазиса Дахла, связанным с Сетом. Она содержит сообщение оракула Сета во время праздника 25-го дня 4-го месяца зимнего сезона года 5 Шешонка. Сет наделяется эпитетами: *Swth ʕ phty z3 Nwt p3y ntr ʕ* – «Сет, великий силой, сын Нут, этот бог великий».

Особенный интерес представляет «Малая стела из Дахлы», которая содержит сообщение оракула Сета, датированное 10-м днем 3-го месяца *axet* года 24 Пианхи (очевидно, напатского царя, владевшего Египтом в 730-е гг. до н. э.). Эпитеты Сета аналогичны эпитетам других памятников: *Swth ʕ phty z3 Nwt* – «Сет, великий силой, сын Нут». Но здесь, в отличие от вышеперечисленных памятников, имя Сета выписывается без детерминатива «Сетова» животного. В верхнем регистре стелы помещено изображение Сета с головой сокола и с уреем на лбу. Над головой Сета изображен солнечный диск, в руках он держит скипетр-*w3s*. Слева от Сета стоит божество, которое невозможно идентифицировать из-за повреждений стелы. Справа от Сета стоит даритель, подносящий Сету цветы и благоуханную воду. Текст стелы сообщает, что некто Та-бия (*T3-bi3*), сын Паи (*P3y*), состоящий на служебной должности, совершает ежедневные подношения пяти хлебов в честь своего отца. Это подношение от его имени выполняет жрец, сын Анх-хор (*ʕnh-Hrw*). Но содержание интересно, прежде всего, тем, что отражает почитание двух богов – не только Сета, но и Амона-Ра. По-видимому, при XXV династии Амон и Сет являлись основными богами в Мут эль-Хараб. Характерно, что это не первый памятник, где Сет и Амон (или Амон-Ра)

⁷⁴⁴ Ibid. P. 176

⁷⁴⁵ Gardiner. Dakhleh stela. P. 19–30.

⁷⁴⁶ Janssen. Smaller Dakhla stela. P. 165–172.

оказываются связаны. В храме Сета в Омбосе⁷⁴⁷ времени Нового царства, частично реконструированном при Рамсесе III, жрец Усер-хат (*Wsr-ḥ3ꜥ-t*) добавил дверную перемышку, на которой изображены Амон и Сет, сидящие спинами друг к другу, причем Сет изображен в двойной короне Верхнего и Нижнего Египта. Над ними помещено изображение крылатого солнечного диска, а под ними – изображение переплетенных нильских растений. Надпись с левой стороны: «[...] в Карнаке для *ка* этого, жреца Сета, Усер-хата, праведного голосом...» ([...] *m Ḳpt n k3 pn ḥm nṯr n Sth Wsr-ḥ3t m3ꜥ ḥrw...*). Надпись с правой стороны: «Сет Омбосский, владыка Верхнего Египта, бог великий, владыка неба, чадо прекрасное Ра. Дает восхваление *ка* твоему, Сет великий силой...» (*Sth nbwty nb Sm3w nṯr ʕ3 nb pt sfy nfr rꜥ rdi i3w n k3.k Sth ʕ3 pḥty...*). Таким образом, связь Сета с Амоном объясняется их статусом государственных богов в период Нового царства. В оазисах эта связь сохраняла актуальность вплоть до греко-римского периода. Другой памятник, где сообщается о наличии культа Амона-Ра и Сета в оазисе Харга, происходит предположительно из Фив. Это кубическая статуя, датирующаяся временем от Позднего периода до раннептолемеевского периода⁷⁴⁸. Владелец статуи – Па-ди-имен-неб-несут-тауи (*P3-di-Imn-nb-nswt-t3wy*), который, в числе прочего, являлся жрецом Амона-Ра Южного (*ḥm(-nṯr) Imn-Rꜥnsw-nṯrw*) и Сета – жрец Сета в южных оазисах (*ḥm-nṯr n Swth n wh3t-rsyṯ*) и жрец жезла Сета (*ḥm-nṯr n p(3) mdw n Swth*) в южном оазисе. Примечательно, что владелец статуи относился к фиванскому жречеству, как об этом сообщают надписи на статуе, и занимался административными вопросами в качестве писца Амона (*sš Imn*), писца казны (*sš pr-ḥd*) и царского счетного писца в южном оазисе, в Хибисе (*wh3t-rsyṯ Hb*), т. е. в оазисе Харга. Как отмечает Д. Клотц, наличие таких титулов у одного лица подтверждает существование тесных экономических связей между Фивами и оазисом Харга, которые были засвидетельствованы в период от XXX династии до раннептолемеевского времени⁷⁴⁹. Владелец статуи

⁷⁴⁷ Petrie W. M. F., Quibell J. E. Naqada and Ballas. London, 1895. Pl. LXXIX.

⁷⁴⁸ Подробнее о датировке памятника и семье владельца статуи см.: Klotz. Theban Devotee of Seth. S. 158 ff.

⁷⁴⁹ Ibid. P. 174. Подробнее о связи оазисов Харга и Дахла с Фивами см.: Klotz D. Administration of the Deserts and Oases: first millennium B.C.E. // Ancient Egyptian Administration (HdO 104) / J. C. Moreno Garcia (ed.). Boston and Leiden, 2013. P. 907 f.

руководил хозяйственной деятельностью в оазисах, служа в качестве храмового писца Амона в Карнаке, и в то же время являлся жрецом Сета. Это свидетельствует о том, что культ Сета в оазисах имел официальный статус, в отличие от того процесса по вымещению его культа, который происходил в государстве.

Однако определенная трансформация культа Сета все же происходит, и это выражается, в первую очередь, в изменениях его иконографии, поскольку изображение на «Малой стеле из Дахлы» не совсем типично – помимо того, что Сет изображается с головой сокола, над ним помещен солнечный диск, что указывает на связь Сета с солнечным культом. Эта связь не является случайной и получает особенное развитие в период Нового царства. Ближайшей иконографической аналогией является антропоморфное изображение Сета с солнечным диском на голове, помещенное на колонне, относящейся к гелиопольскому храму времени правления Мернептах, фараона XIX династии⁷⁵⁰. Фараон подносит Сету две вазы-*nw*. Сет держит в руках хопеш и скипетр-*w3b*, его эпитет – владыка XIX нома *W3bwu*. Территориально город *W3bwu* расположен на западном берегу Нила и как бы обращен в сторону Западной пустыни, что может быть связано с развитием культа Сета в оазисах Западной пустыни. Главная особенность этого изображения Сета, как и в случае со стелой из Дахлы – помещение солнечного диска на его голове. Такая связь Сета с солнцем может объясняться особенностями развития его образа в период, предшествовавший эпохе Нового царства.

4.1.1. Солярный аспект образа Сета

Исходно, солярный аспект Сета восходит к чертам, приобретенным им при царе II династии Перибсене. Следующее появление знака солнечного диска в соположении с изображением животного Сета относится уже к Среднему царству, но используется в качестве личного имени. На заупокойной стеле жреца Сенби (*Snbwu*), происходящей из Мемфиса, изображен его сын, который носит

⁷⁵⁰ El-Banna. Op. cit. P. 84.

имя Ра-Сет ($R^c\text{-}Sth$)⁷⁵¹. На заупокойной стеле из частной гробницы Себек-анха ($Sbk\text{-}^c nh$), находящейся в Абидосе, изображен мужчина, держащий два кувшина. Рядом с ним указано его личное имя – $^cfty Sth\text{-}R^c$ («пивовар Сет-Ра») ⁷⁵². То, что имя Сет-Ра или Ра-Сет может являться личным именем, должно говорить о достаточной степени укорененности представлений о связи Сета с Ра. Мы не беремся утверждать то, что использование этой формы имени идет напрямую от времени Перибсена, однако оно определенно должно быть связано с наличием культа Сета в Гелиополе, поскольку свидетельства об этом имеются. На сохранившихся рельефах храма Джосера в Гелиополе Сет упоминается дважды – как Sth и как $Sth nbwtu$ (Омбосский) ⁷⁵³. Непосредственно от периода Среднего царства известен скарабей принца Ни-маат-ра ($Ny\text{-}m^3t\text{-}R^c$), на котором помещена следующая надпись: «Князь Гелиополя, Ни-маат-ра, в храме Сета» ($h^3ty\text{-}^c n Twnw Ny\text{-}m^3t\text{-}R^c m hwt\text{-}^3t Sth$) ⁷⁵⁴. Другое упоминание о храме Сета в Гелиополе относится к периоду Нового царства. В надписи на кубической статуе Хапи-ха ($H^c py\text{-}h^c$) говорится: «...для ка, посвященного в тайны Гелиополя, надзирателя дома Ра, писца жертвенного стола, владыки обеих земель, жреца Хапи-ха, сына Неб-хотепа в доме Сета в (?) Гелиополе» (... $n k^3 n sn^tr hry s^3t^3 n Twnw imy\text{-}r pr R^c\text{-}s^3 wdhw n nb t^3yw hm\text{-}n^tr H^c pyh^c z^3 Nb w htp n pr Sth m (?) Twnw$) ⁷⁵⁵. Приведенные выше свидетельства позволяют говорить о наличии культа Сета в Гелиополе, где, как мы уже писали выше, культ Сета мог быть учрежден уже при Джосере.

В период Нового царства связь Сета с Ра получает дальнейшее развитие. На стеле фараона Аменхотепа II, найденной в Мит-Рахине, недалеко от Мемфиса, «Сетово» животное изображено с солнечным диском. Надпись следующая: «Воистину, владыка бури подобен соколу божественному...» ($ist h^k^3 n^3ny mi bik n^tr$...) ⁷⁵⁶. Появление знака солнца в слове n^3ny , детерминативом которого является «Сетово» животное, очень необычно и, по-видимому, не имеет аналогий.

⁷⁵¹ Bourriau J. Three monuments from Memphis in the Fitzwilliam museum // JEA. 1982. Vol. 68. Fig. 1.

⁷⁵² Lange H. O., Schäfer H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo. T. I. Text zu Nr. 20001–20780. Berlin, 1902. Abb. 20345; Op. cit. T. IV. Tafeln. Taf. XXVI, Abb. 20345.

⁷⁵³ Smith. Sculpture. P. 135, Abb. 50–51. Более новое издание: Kahl J., Cloth N., Zimmermann U. Die Inschriften der 3. Dynastie. Eine Bestandsaufnahme (ÄA 56). Wiesbaden, 1995. S. 116 ff.

⁷⁵⁴ El-Banna. Op. cit. P. 84 со ссылками на соответствующую литературу.

⁷⁵⁵ Bergmann E. Inedirte inschriftliche Denkmäler der kaiserlichen Sammlung in Wien // ZÄS. 1882. Bd. 20. S. 41:4.

⁷⁵⁶ Badâwi A. M. Die neue historische Stele Amenophis II // ASAE. 1943. T. 42. P. 17.

Кроме того, Сет здесь называется соколом, что также свидетельствует о его принадлежности к небесным божествам, благодаря связи с царской властью. «Сокол божественный» – это стандартный эпитет божеств солнечного круга, прежде, всего, Хора, а также царя (LGG 767 ff). Б. Грдзелофф полагает, что подобное написание Сета со знаком солнца связано, непосредственно, с распространением культа Сета в Гелиополе, которое могло начаться, по его мнению, еще при Перибсене⁷⁵⁷. В географическом списке из погребального храма Рамсеса III в Мединет-Абу в перечне богов, возможно, присутствует упоминание о Сете-Ра⁷⁵⁸. Изображение божества повреждено, вероятнее всего, намеренно, и не вполне опознаваемо. Тем не менее, с большой долей уверенности можно говорить о том, что это Сет, поскольку эпитет, который следует далее – ꜥ3 *phṯy* («великий силой»), – являлся стандартным эпитетом Сета в эпоху Рамессидов, когда его культ, как будет показано ниже, был наиболее почитаем.

Вопрос о связи между образами Сета и Амона-Ра также может быть поставлен в контексте проблемы солярного аспекта образа Сета. Иероглифический знак, изображающий животное Сета, в соположении с солнечным диском дважды встречается в надписях храма в Танисе (колонны 8 и 10)⁷⁵⁹. Строителем храма является Рамсес II, почитавший Сета⁷⁶⁰. Однако, вероятно, уже в Позднее время, при Осорконе II, иероглифический знак Сета стремились заменить знаком Амоном-Ра в облике барана. В текстах надписей говорится о боге Амоне-Ра, но не вызывает сомнения, что первоначально оформление колонн было связано с образом Сета: на колонне 8 этого храма изображено «Сетово» животное. В обоих случаях над головой Сета помещен солнечный диск. По-видимому, изначальный для этих памятников образ Сета был в дальнейшем заменен на образ Амона-Ра, и такая манипуляция не единична. На голову медной статуи Сета из Новой Карлсбергской глипготеки Копенгагена помещены бараньи рога (Рисунок А.6). Сама статуя датируется

⁷⁵⁷ Grdseloff. Op. cit. P.298.

⁷⁵⁸ Nims C.F. Another geographical list from Medinet Habu // JEA. 1952. Vol. 38. Fig. 2: E 124, p. 44.

⁷⁵⁹ Coche-Zivie C. Les colonnes du «Temple d'Est» a Tanis. Epithetes royales et noms divins // BIFAO. 1974. T. 74. P. 110, 113–114.

⁷⁶⁰ Fabre. Op. cit. P. 22.

концом Нового царства, однако, как показал анализ, проведенный Д. Шорш и М. Виписки, бараньи рога были добавлены позднее, предположительно во время III Переходного периода⁷⁶¹. У статуи были демонтированы уши Сета, а на их место приставлена двойная корона Египта, на которую крепились бараньи рога. В обоих случаях – в иероглифической надписи и в оформлении статуи – замена Сета Амоном в образе барана или попытка придать ему черты его образа, связаны с негативным восприятием Сета в позднее время.

Таким образом, возвышение Сета в эпоху Нового царства сменилось его негативизацией на протяжении III Переходного периода и Позднего времени. Это отразилось в частичной трансформации его образа, начавшейся в оазисах с периода XXV династии. Помимо того, что на «Малой стеле из Дахлы» Сет изображается с головой сокола, его имя, как упоминалось выше, с этого периода выписывается без детерминатива «Сетова» животного, которое присутствовало в написании имени Сета на более ранних памятниках, происходящих из оазисов. В основе этого могут лежать две причины, которые и обуславливали развитие образа Сета в Поздний период. С одной стороны, происходила негативизация образа Сета, что вызывало изменение его статуса и приводило к запрету на изображение «Сетова» животного и к попыткам избежать прямого написания имени Сета. Так, на победной стеле Пианхи Сет упоминается в положительной коннотации, но не прямо, а как сын Нут. Употребление эпитета *z3 Nwt* не является случайным, а связано с его применением к Сету в период Нового царства: «...сын Нут, дает он тебе руки свои» (Urk.III.24.79:...*z3 Nwt di.f n.k ʿy.k*)⁷⁶². С другой стороны, актуализировалось представление о Сете как об одном из двух богов, имеющим, наряду с Хором, соколиную природу. Представление это, как было показано ранее, очень древнее и восходит еще к раннединастическому времени, а позднее находит свое выражение в появлении бога Немти. В Поздний период, когда образ Сета дискредитировался по мере возрастания значения осирического мифа, возврат к такому образу Сета избавлял его от негативизации.

⁷⁶¹ Schorsch D., Wypyski M. T. Seth, Figure of Mystery // JARCE. 2009. Vol. 45. P. 197.

⁷⁶² Schäfer H. Urkunden der älteren Äthiopienkönige. Leipzig, 1905.

Окончательная трансформация Сета в сокологолового бога на памятниках из оазисов происходит при XXVII династии. На рельефе из храма Хибиса в оазисе Харга, времени правления Дария I (Рисунок А.5)⁷⁶³ изображен сокологоловый Сет в двойной короне, в килте *šndyt* и с двумя крыльями, пронзающий копьем Апопа. Надпись, сопровождающая изображение, следующая: «Произнесение слов Сутехом, великим силой, богом великим, находящимся в Хибисе. Сделал он даяние жизни подобно Ра, навечно» (*dd mdw n Swth ꜥ3 pḥty ntr ꜥ3 ḥr-ib Ḥbt ir.n.f di ꜥnh mi Rꜥ dd*).

С началом Позднего периода в оазисах Сет изображается с соколиной головой⁷⁶⁴. Его культ по-прежнему сохраняет свое значение, но при этом «Сетово» животное оказывается окончательно вытесненным из оформления памятников, поскольку образ Сета демонизируется и связывается с угрозой царской власти Египта. Вместе с тем, в представлениях о Сете в оазисах определяющей становится его роль защитника солнечного бога от змея⁷⁶⁵. Об этом же свидетельствует развитие его культа в оазисах и в греко-римский период. В оазисе Дахла, в храме Дейр эль-Хаггара римского времени периода правления императоров Веспасиана (69–79 гг. н. э.) и Тита (79–81 гг. н. э.) в сценах ритуального характера помещены два изображения Сета с головой сокола. Первое изображение, находящееся в святилище храма, представляет сокологолового Сета, увенчанного бараньими рогами, на которых помещена двойная корона с солнечным диском и двумя уреяи. Примечательна надпись, сопровождающая изображение: «Сутех [...владыка⁷⁶⁶] оазисов, тот, кто низвергает Апопа» (*Swth[h] wh3t šhr ꜥpp* (*Swth[h] wh3t šhr ꜥpp*⁷⁶⁷). Второе изображение из пронаоса храма практически идентично вышеописанному, за исключением того, что на короне Сета помещается один урей. Надпись следующая: «Сутех, великий силой,

⁷⁶³ Davies. Temple of Hibis. Pl. 43, 77: b

⁷⁶⁴ Kaper. Temples and Gods in Roman Dakhleh. P. 64.

⁷⁶⁵ Ibidem.

⁷⁶⁶ Надпись лакунизирована, но по аналогии с другими памятниками, возможно восстановление эпитета как *ꜥ3 pḥty* или *ntr ꜥ3*, за которым должно следовать слово *nb* – «владыка»: см. Osing. Seth in Dachla und Charga. S. 231. Anm. a.

⁷⁶⁷ Ibid. S. 231, Taf. 37; Kaper. Temples and gods in Roman Dakhleh. P. 58.

бог великий, владыка оазисов» (*Swth ꜥ3 pḥty ntr ꜥ3 nb wh3t*⁷⁶⁸). В обоих случаях Сета сопровождает его супруга Нефтида, которая изображается с коровьими рогами и солнечным диском между ними, что позволяет отметить ее сходство с иконографией Исиды. В изображении из пронаоса голову Нефтиды венчает также корона *шутти* в форме двух перьев – атрибут бога Амона. Таким образом, Сет и Нефтида определенно оказываются связаны с Амоном, а развитие образа Сета в оазисах в греко-римское время тяготеет к синкретизации с Амоном в рамках их статуса владык оазисов. Возможность такой синкретизации была вызвана двумя причинами. С одной стороны, Амон, наряду с Сетом, является очень значимым божеством в оазисах – в Сиве и Бахарии он почитался как верховный бог⁷⁶⁹, в Дахле, наряду с Сетом, являлся одним из верховных богов⁷⁷⁰, а храм в Хибисе, как уже упоминалось, был посвящен непосредственно ему. С другой стороны, как было показано выше, в период Нового царства Сет и Амон являлись покровителями царской власти, а в образе Сета на первый план выходят солярные черты, что существенно сближает его с Амоном. Даже после периода Нового царства, когда образ Сета начинает демонизироваться, попытки заменить Сета в надписях Амоном или переделать его статую в статую Амона-Ра не являются случайными, а объясняются той схожестью черт, которую оба бога приобрели в период Нового царства.

Вместе с тем, вышеперечисленные аспекты образа Сета, которые выдвигаются на первый план в его культе в оазисах в I тыс. до н. э., в принципе характерны для него на всем протяжении истории древнеегипетской религии.

4.1.2. Крылатый Сет – убийца Апопа

В древнеегипетской религии и мифологии тоpos о повержении врага в образе змея, являющегося противником солнечного бога, играет важную роль. Извечная битва, повторяющаяся с каждым новым появлением солнца – это сражение, в котором Ра борется со змеем Апопом, воплощающим все зло

⁷⁶⁸ Osing. Seth in Dachla und Charga. S. 230, Taf. 36; Kaper. Temples and Gods in Roman Dakhleh. P. 58.

⁷⁶⁹ Guernier I. Les cultes d'Amon hors de Thèbes: recherches de géographie religieuse (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 123). Brepols, 2005. P. 423 ff.

⁷⁷⁰ Ibid. P. 435 ff.

мирового порядка⁷⁷¹. Эта битва солнца упоминается в различных гимнах, посвященных солнечному богу, а также в книгах, описывающих его путешествие. Непосредственными защитниками солнечного бога могут выступать различные божества⁷⁷², однако особую роль в этом мифологическом сюжете играет бог Сет, выступающий в качестве защитника Ра и сражающийся со змеем Апопом⁷⁷³. На виньетке папируса Эр-Убен времени XXI династии⁷⁷⁴ Сет стоит на корме солнечной барки и пронзает копьём Апопа. Ипостась Сета как противника Апопа малоизучена, однако, она имеет не меньшее значение в интерпретации его образа, чем роль в качестве противника Хора или убийцы Осириса. Посредством мифологемы об убийстве змея реализуются или раскрываются черты Сета, позволяющие говорить о нем как о боге солярного или небесного круга.

С ролью Сета как охранителя солнечного бога тесно связано представление о нем как о крылатом божестве, которому присущи функции защиты от врага и борьбы с силами хаоса. Впервые о Сете, как о крылатом боге упоминают «Тексты пирамид: «Произнесение слов: дано око Хора на крыло брата его, Сета» (Pyr.1742a: *dd mdw di irt Hr w hr dnḥ in sn.f Stš*). В данном случае Сет выступает как бог-сокол и исполняет функцию бога-защитника, переправляющего атрибут поддержания космического порядка, – Око Хора. Крылатый Сет близок с солнечным богом, о чем может свидетельствовать его связь с Ра посредством урея: «Пепи – урей, приходящий от Сета, схватывающий и приносимый» (Pyr.1459b: *Ppy pw iʿrt prt m Stš ityt inwt*); «Это змея эта, приходящая от Ра, урей этот, приходящий от Сета» (Pyr. 2047d: *dt pw nn prt m Rʿ iʿrt nn prt m Stš*). Урей, воплощающий огненную силу солнечного бога⁷⁷⁵, был призван охранять умершего царя во время путешествия по загробному миру⁷⁷⁶ и поддерживать его жизнь там. Наличие солнечного атрибута у Сета могло означать

⁷⁷¹ Меекс Д., Фавар-Меекс К. Повседневная жизнь египетских богов. М., 2008. С. 39.

⁷⁷² Te Velde. Seth. P.166.

⁷⁷³ Рассмотрение всего комплекса сюжетов, связанных с повержением Сетом Апопа выходит за рамки работы. Общий обзор по этой теме см.: Te Velde. Seth. P. 99–108.

⁷⁷⁴ Nagel G. Set dans la barque solaire // BIFAO. 1929. T. 28. P. 35, fig. 1; p. 38, fig. 2;

⁷⁷⁵ Barta W. Zum Goldnamen der ägyptischen Könige im Alten Reich // ZÄS. 1969. Bd. 95. S.85.

⁷⁷⁶ Martin K. Uräus // LÄ. 1986. Bd. VI. Col.866.

непосредственную связь этого бога с солнцем и с царем⁷⁷⁷. Кроме того, появление Сета с крыльями и уреем в «Текстах пирамид» связано с его восприятием как бога, парного Хору, и в этом качестве обретающего наряду с ним царские атрибуты.

О Сете как о непосредственном противнике змея Апопа и защитнике солнечного бога впервые сообщают «Тексты саркофагов»: в одном из заклинаний речь идет об укрощении Сетом змея, обратившегося против Ра: «Знаешь ты имя змея этого, который на горе. *Whn.f* имя его. Делает он во время вечера этого обращение у него ока его к Ра ...внутри ладьи. Склонит его Сет. (СТ.П.378с sqq: *iw rh.k rn hf3w pn tp dw Whn.f rn.f irr.f m tr n mšrw pn ʕn hr.f irt.f r Rʕ...m-hnw škdw kʕh hr sw Stš*). Кроме того, Сет предстает в этом источнике в качестве того, кто изгоняет Апопа: «изгоняет великий силой Апопа» (СТ.VII. 332g, 517b: *dr ʕ3 phty ʕpp*). Характерно, что Сет, изгоняющий Апопа, наделяется эпитетом *ʕ3 phty* – «великий силой», который становится одним из его традиционных обозначений. Как это будет видно далее, он характеризует Сета как бога-защитника, повергающего врага.

То, что роль Сета как крылатого бога и защитника солнца, формировалась в рамках его тесной связи с царским культом, подтверждается появлением и массовым тиражированием этого образа при Рамессидах, когда Сет являлся официальным богом царской власти⁷⁷⁸. Именно с эпохи Нового царства образ крылатого Сета фиксируется иконографически. Самую массовую и репрезентативную группу памятников, фиксирующих этот сюжет, составляют скарабеи, скарабеоиды, амулеты и печати времени Рамессидов. На таких памятниках могут изображаться Сет и божества азиатского происхождения: Баал, Решеп, Астарт⁷⁷⁹. Бог, чаще всего крылатый, одет в конический головной убор, его лицо вытянуто, а на лбу помещен урей или два рога. В одном случае божество пронзает копьем змея, в другом может изображаться с двумя уреями или стоящим на спине животного. Главной проблемой при рассмотрении этих памятников

⁷⁷⁷ Ibid. Col. 865.

⁷⁷⁸ Goedicke H. Some Remarks on the 400-Year-Stela // CdE. 1966. T. 41. P. 25 ff.; Te Velde. Seth. P.129 ff.;

⁷⁷⁹ Dabrowski B. The Winged Seth Standing between Two Uraei // SAAC. 1992. Bd. 2. P. 35.

является идентификация изображенного бога, поскольку на памятниках отсутствуют надписи, и идентифицировать божество можно только по иконографическим признакам или по сюжету.

Наиболее показательным является изображение Сета на скарабее из брюссельского Королевского музея искусств и истории (Рисунок А.7)⁷⁸⁰. Здесь изображен крылатый Сет с головой своего животного, что позволяет говорить достаточно уверенно о его идентификации. Он одет в ханаанейский килт, что свидетельствует об азиатском влиянии. Левой рукой он держит за голову змея, а правой пронзает его тело. Над фигурой Сета помещен его характерный эпитет *mry r^c* – «избранный Ра». Аргументом в пользу идентификации этого бога как Сета может служить скарабей из Лейпцигского музея, на котором изображен Сет, пронзающий копьем змея, с головой своего животного, но без крыльев⁷⁸¹. Здесь также помещен эпитет Сета *mry r^c*. Таким образом, оба рассмотренных изображения, египетские по происхождению, практически идентичны друг другу. К такому же типу относятся изображения на скарабее из коллекции М. Кассирера⁷⁸², на рамессидском скарабее из Телль-эль-Фара (Палестина)⁷⁸³ с изображением солнечного диска над головой бога и на двух скарабеях из берлинского египетского музея⁷⁸⁴. Различаются только небольшие детали: стоящий бог в коническом головном уборе и в азиатском килте пронзает копьем змея. На двух скарабеях встречаются изображения солнца: на одном – солнечного диска⁷⁸⁵, на другом – солнечного диска с лучами⁷⁸⁶.

По поводу идентификации изображенного бога на памятниках этого типа в литературе нет однозначной трактовки. Исследователи, рассматривающие эти памятники, выдвигают разные версии. М. Кассирер считает, что на памятниках

⁷⁸⁰ Keel O., Shuval M., Uehlinger C. Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III (OBE 100). Freiburg – Göttingen, 1990. S. 309–311, fig. 84.

⁷⁸¹ Keel O. Seth-Baal und Seth-Baal-Jahwe – interkulturelle Ligaturen // Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie. Festschrift für Max Küchler zum 65. Geburtstag (NTOA 70). Göttingen, 2009. S.91, Abb. 12.

⁷⁸² Cassirer M. A Scarab with an Early Representation of Resheph // JEA. 1959. Vol. 45. Pl. I, нижний ряд.

⁷⁸³ Petrie W. M. F. Beth-Pelet I (Tel Fara) (BSAE 48). London, 1930. Pl. XII: 17.

⁷⁸⁴ Cornelius I. The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal: Late Bronze and Iron Age I Periods (C 1500–1000 BCE) (OBO 140). Freiburg – Göttingen. 1994. BM 80–81.

⁷⁸⁵ Cassirer. Op. cit. Pl.I, нижний ряд.

⁷⁸⁶ Leibovitch J. Le Problème des Hyksos et celui de l'Exode // IEJ. 1953. Vol. 3. P. 107, fig. 12.

изображен бог Решеп⁷⁸⁷. Но А. Р. Шульман справедливо отмечает, что изображений Решепа в крылатом виде или пронзающего копьем змея не засвидетельствовано⁷⁸⁸. И. Корнелиус и О. Кил определяют этого бога Баала-Сета⁷⁸⁹, другие исследователи – просто как Сета⁷⁹⁰.

Имя «Баал-Сет» или «Сет-Баал» является искусственной конструкцией, не встречающейся в памятниках, но принятой для обозначения этого образа бога у некоторых исследователей. Семитский бог Баал появился в Египте, по-видимому, еще в гиксосское время⁷⁹¹ и получил особенную популярность как бог, покровительствующий царской власти, что также может объяснять его тесную связь с Сетом⁷⁹². Вероятно, начиная еще с гиксосского времени, египтяне стали воспринимать Баала как проявление Сета⁷⁹³. Баал, важнейший семитский бог, почитаемый гиксосами, был отождествлен ими с Сетом, покровителем царской власти, и именно в это время культ Сета приобретает чрезвычайную популярность на северо-востоке Дельты и в некоторых районах Азии. В описании битвы при Кадеше Сет и Баал являются богами-покровителями Рамсеса II⁷⁹⁴. Сет с иконографическими атрибутами Баала становится династическим богом Рамессидов, о чем свидетельствует «Стела 400-го года» (JdE 60539), где Сет представлен в образе Баала⁷⁹⁵. В верхней части стелы изображен Сет в азиатском одеянии и в коническом головном уборе Баала, на котором помещены два рога с солнечным диском между ними, что характерно для изображения Баала. За Сетом изображен Рамсес II, а за ним – визирь Сети в позе поклонения. На стеле имя Сета выписано идеограммой его титульного животного, но, по-видимому, наиболее верным прочтением его имени в контексте данного памятника будет Сетх или

⁷⁸⁷ Cassirer. Op. cit. P. 6.

⁷⁸⁸ Schulman A. R. The Winged Reshep // JARCE. 1979. Vol. 16. P. 74.

⁷⁸⁹ Cornelius. Op. cit. P. 214–216; Keel O., Uehlinger C. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Minneapolis, 1998. P. 114.

⁷⁹⁰ Leibovitch. Le Problème des Hyksos. P. 108; Capart J. Contribution a l'iconographie du dieu Seth // CdÉ. 1946. T. 21. P. 29; Schulman. The Winged Reshep. P. 74; Dabrowski. The Winged Seth. P. 37.

⁷⁹¹ Stadelmann R. Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten. Leiden, 1967. S. 35; Tazawa K. Syro-palestinian Deities in the New Kingdom: The Hermeneutics of Their Existence (British Archaeological Reports International Series). Oxford, 2009. P. 154–158.

⁷⁹² Tazawa. Op. cit. P. 9.

⁷⁹³ Te Velde. Seth. P. 109.

⁷⁹⁴ Gardiner A. H. The Qadesh Inscriptions of Ramesses II. Oxford: Oxford, 1960. P. 41: R42.

⁷⁹⁵ Montet P. La stèle de l'an 400 retrouvée // Kemi. 1933. T. 4. P. 191–215.

Сутех, по аналогии с рельефом времени фараона Мернептаха, где Сет, также изображенный в образе Баала, выписывается как Сутех (*Swth*)⁷⁹⁶. Стела фиксирует особый способ летоисчисления, начавшийся в гиксосский период в связи с установлением культа Сета. Сама дата 400-летия дает отсчет культовой эре, связанной с утверждением в Аварисе почитания Сета (Сетха / Сутеха) в его локальной нижнеегипетской форме или принявшего азиатский облик⁷⁹⁷. Причем возвышение культа Сета (а конкретнее – Сутеха в локальной форме) в Дельте Египта произошло еще до прихода гиксосов, при Нехси, который правил в Дельте после фараонов XIII династии незадолго до начала гиксосского периода⁷⁹⁸. Нехси, став царем, сделал Сета покровителем Авариса, о чем может свидетельствовать его надпись в Телль Мокдаме⁷⁹⁹. Тем самым, Аварис приобрел новое религиозное и политическое значение, что было важно для Нехси в связи с укреплением своей власти. Ввиду этого, выбор им Сета в качестве бога-покровителя не кажется странным, поскольку с древнейших времен Сет являлся покровителем царской власти. Как было отмечено в I главе работы на примере уже упомянутого выше Перибсена, эта ипостась Сета могла приобретать большую значимость в условиях борьбы конкурирующих правителей за политическую власть на определенных этапах египетской истории.

По-видимому, между Нехси и представителями XIX династии существовала определенная связь. От времени правления Нехси в Танисе был найден его обелиск вместе с обелисками Рамессидов⁸⁰⁰. Это может указывать на почитание Нехси фараонами XIX династии, которые, по трактовке Дж. ван Сэтерса, отсчитывали эру Сета на «Стеле 400-го года» от начала правления Нехси в Аварисе⁸⁰¹. Г. Те Вельде также считает, что в этом памятнике Сети I отмечает не столько установление правления Сета в период владычества гиксосов, сколько

⁷⁹⁶ Cornelius. Op. cit. Pl. 38: BR 10.

⁷⁹⁷ Te Velde. Seth. P. 126; Подробный разбор историографии и перевод стелы на русский язык см.: Стучевский И. А. Рамсес и Херихор. Из истории Древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984. С. 5–9.

⁷⁹⁸ Goedicke. Some Remarks on the 400-Year-Stela. P. 35; Bietak M. Zur Herkunft des Seth von Avaris // Ägypten und Levante. 1990. Bd. 1. S. 14.

⁷⁹⁹ van Seters J. The Hyksos. A New Investigation. New Haven and London, 1967. P. 102.

⁸⁰⁰ Montet P. Le drame d'Avaris. Paris, 1941. P. 50.

⁸⁰¹ van Seters. Op. cit. P. 102.

традицию почитания Сета еще до прихода гиксосов⁸⁰². Оставляя в стороне вопрос о начале отсчета эры Сета отметим, что такая точка зрения не кажется неправомерной, если вспомнить предположение о том, что XIX династия могла быть связана с гиксосскими правителями или теми азиатами, которые остались в Египте после изгнания гиксосов и египтизировались⁸⁰³. Тогда вопрос тождества Сета и Баала и их необычайной популярности в рамессидскую эпоху необходимо решать именно в связи с характерным для них вниманием к гиксосской традиции.

Египетская форма имени Баал – *bʿr*, может выписываться с детерминативом животного Сета (LGG II. 778) и из всех имен азиатских богов только его имя выписывается с таким детерминативом⁸⁰⁴. К. Зиви-Кош полагает, что поскольку в некоторых случаях изображение «Сетова» животного может использоваться как идеограмма для написания имени Баала, это позволяет говорить о чтении имени Баала как Баала-Сета⁸⁰⁵.

О тесной связи Баала и Сета можно судить по многочисленным текстовым и иконографическим источникам⁸⁰⁶. Объяснение этой связи вполне очевидно ввиду схожих функций Баала и Сета как богов грома и борцов с силами хаоса. Баал как бог бури и грома впервые изображается на стеле из Угарита, датирующейся ок. 1700–1400 гг. до н.э.⁸⁰⁷. Традиция почитания богов-громовержцев в западносемитской мифологии имеет долгую историю и на первоначальных этапах своего развития культ Баала был тесно переплетен с культом западносемитского бога Хадада⁸⁰⁸. В угаритских текстах отображена мифологема борьбы Баала как бога громовержца и защитника космического миропорядка с морским богом-

⁸⁰² Te Velde. Seth. P.126.

⁸⁰³ Chabas F. Les Ramses, sont-ils de- la race des Pasteurs? Etude sur la stèle de l'an 400 // ZÄS. 1863. Bd. 4. S.37; Стучевский. Ук. соч. С. 8.

⁸⁰⁴ Tazawa. Op. cit. P. 9.

⁸⁰⁵ Zivie-Coche C. Foreign Deities in Egypt // UCLA Encyclopedia of Egyptology, 2011. P.5. Open version. <https://escholarship.org/uc/item/7tr1814c> (Дата обращения: 10.09.2016).

⁸⁰⁶ Наиболее подробный свод этих источников см.: Cornelius. Op. cit. Pl. 35–39; Tazawa. Op. cit.

⁸⁰⁷ Schäfer C. F.-A. Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Shamra. Quatrième campagne (printemps 1932) // Syria. 1933. T. 14. P. 122 f, pl. 16.

⁸⁰⁸ Green A. R. W. The Storm-God in the Ancient Near East (Biblical and Judaic Studies 8). Winona Lake, 2003. P. 170–176.

разрушителем Ямой⁸⁰⁹. Качества Баала как бога бури являются одними из определяющих в его образе в ходе этой борьбы.

Образ Сета как бога грома формируется уже в «Текстах пирамид» (Pyr. 261a, 1150c) и в «Текстах саркофагов» (СТ III.138b, 143b; VI.167e, 253m, 254p, 3061; VII.250c, 263b, 332f,h, 517a,c)⁸¹⁰, но наиболее актуальным становится именно в эпоху Нового царства, о чем свидетельствует наличие детерминатива «Сетова» животного у категорий слов, обозначающих непогоду⁸¹¹. Мифологема о борьбе Сета со змеем Апопом и его роль защитника космического порядка должны были сблизить Сета с образом Баала по мере проникновения культов азиатских божеств на территорию Египта. В иконографической традиции Нового царства Сет принял на себя определенные черты, которые могли быть характерны для Баала или Баал мог ассоциироваться с Сетом, однако, сложно утверждать однозначно, могло ли это являться основанием для появления синкретического бога Баала-Сета. Скорее, из этого следует тождественность их политической роли как богов, покровительствующих царской власти и задействованных в схожих мифологических топосах.

Особое внимание стоит обратить на то, в какой форме выражается почитание Сета на «Стеле 400-го года»: «...царя Верхнего и Нижнего Египта, великого силой, сына Ра, любимого его, Омбосского, любимого Ра-Хорахте, да существует вечно-вековечно...Сутех, сын Нут, великий силой в ладье миллионов лет, повергающий врагов перед ладьей Ра, великий ревом...» (KRI II. 288. 6-7, 9-10: *...nsw-bity Swth ꜥ pḥty zꜣ Rꜥ mry.f nbty mry Rꜥ-Hrw ʒḥty wnn.f r nhḥ dt... Swth zꜣ Nwt ꜥ pḥty m wiꜣ n ḥḥw ḥr ḥfty m-ḥꜣt wiꜣ n Rꜥ ꜥ hmhmt...*)⁸¹². Прежде всего, особенное значение имеет качество Сета как древнейшего божества царской власти, что позволяет придать ему царский титул. Другие упоминаемые здесь эпитеты Сета характеризуют его как небесного бога-защитника: *zꜣ Nwt* – «сын Нут» и *ꜥ pḥty* – «великий силой» подчеркивают его природу божества,

⁸⁰⁹ Smith M. S. Myth and Mythology in Canaan and Ancient Israel // Civilisations of the Ancient Near East. Vol. III/ J. M. Sasson (ed.). Peabody MA: Hendrikson. 1995. P. 2032.

⁸¹⁰ Более подробный обзор по этой теме см.: Zandee J. Seth als Sturmgott // ZÄS. 1963. Bd. 90. S. 144–156.

⁸¹¹ Allon N. Seth is Baal – Evidence from the Egyptian Script // Ägypten und Levante. 2007. Bd. 17. S. 19.

⁸¹² Kitchen K. A. Ramesside Inscriptions. Vol. 2. Oxford, 1971.

порожденного солнечным богом. То, что в стеле делается акцент на аспекте образа Сета как защитника солнечной барки, не может быть случайным. Эта позитивная роль Сета имела решающее значение в обосновании почитания его культа, как это можно было видеть на примере вышеприведенных памятников.

Исходя из всего вышеперечисленного правомерно говорить, скорее, о влиянии Сета на образ Баала в его египетской рецепции, чем наоборот⁸¹³. Мифологический контекст памятников подтверждает, что изображается Сет в своей обычной роли убийцы Апопа, но в рамках изобразительной традиции переднеазиатского искусства и с определенными азиатскими атрибутами⁸¹⁴, такими как конический головной убор, ханаанейский килт и два рога на лбу. Изображение солнечного диска на некоторых скарабеях позволяет восстановить полный мифологический сюжет: солнечный диск, как символ Ра, змей Апоп – главный враг солнечного божества и Сет, уничтожающий врага солнца. Его связь с солнечным культом подчеркивается здесь наличием солнечного диска⁸¹⁵ и двух крыльев. На одном из памятников встречается изображение солнечного диска с лучами⁸¹⁶. И. Корнелиус полагает, что изображение солнечного диска на некоторых памятниках можно рассматривать как сокращение эпитета *mry r*⁸¹⁷.

Крылатый Сет изображается также в антропоморфном облике. На плакетке времени правления Рамсеса II на передней стороне изображен Амон-Ра в образе бараноголового сфинкса, а на обратной – стоящий бог, убивающий копьем змея⁸¹⁸. На нем надет конический головной убор и килт *šndit*, он увенчан двумя крыльями, одной рукой он хватается за шею змею, другой пронзает ее копьем. К сожалению, место, где написано имя бога, разрушено, но с большой долей уверенности изображенного бога можно идентифицировать как Сета⁸¹⁹, а Ж. Капар предполагает, что таким образом зафиксировано тождество между

⁸¹³ Keel, Uehlinger. Op. cit. P. 114.

⁸¹⁴ Dabrowski. The Winged Seth. P. 37.

⁸¹⁵ Keel, Uehlinger. Op. cit. P. 114.

⁸¹⁶ Cornelius. Op. cit. Pl. 51: BM 80.

⁸¹⁷ Ibid. P. 221.

⁸¹⁸ Griffith F. L. The God Seth of Ramessu II and an Egypto-Syrian deity // PSBA. 1894. Vol. 16. P. 89.

⁸¹⁹ Ibidem.

Амоном и Сетом⁸²⁰. В пользу отождествления крылатого бога-защитника с Сетом свидетельствуют уже рассмотренные выше изображения⁸²¹.

От времени XIX династии дошла сильно поврежденная стела из эль-Матмара, где изображен сюжет повержения Апопа крылатым богом⁸²². Верхняя часть стелы повреждена, на сохранившейся части видно изображение крыльев и нижней части бога, пронзающего копьем Апопа. На боге так же, как и на рассмотренных выше изображениях, одет азиатский килт. С большой долей уверенности можно говорить, что здесь также изображен Сет⁸²³.

От эпохи Нового царства дошел фрагмент стелы из Карлсбергской Глиптотеки времени XIX династии (inv.AEIN 726)⁸²⁴. Здесь Сет изображен с головой быка, телом человека и двумя крыльями, стоящий на корме солнечной барки и пронзающий копьем змея. Так же, как и на многих памятниках, Сет одет в азиатский килт. Над изображением помещена надпись: «Сет, бык Омбосский» (*Sth k3 nbwty*). Упоминание о Сете как о быке Омбоса встречается только на этой стеле, однако известно употребление этого эпитета по отношению к Рамсесу II, повергающему врагов: «Величество его позади них (т. е. врагов – К.К.) подобно быку Омбосскому» (KRI II. 151. 19: *iw hm.f m-s3.sn mi k3 nbwty*). Несомненно, что царь здесь ассоциируется именно с Сетом и примечательно то, что ассоциация эта выражается через принадлежность Сета к Омбосу как покровителя царской власти.

Что касается ассоциации Сета с быком, то она вписывается в египетскую традицию. В XVII главе «Книги мертвых» о Сете говорится: «Это Сет. По-другому сказать: Великий дикий бык» (BD. XVII. 115: *Swty pw ki dd sm3 wr*). В Лейденском папирусе фигурирует «бык темноты, бык быков, сын Нут» (pLeyden

⁸²⁰ Capart J. Contribution a l'iconographie du dieu Seth // CdÉ. 1946. T. 21. P. 31.

⁸²¹ Необходимо также упомянуть о другом памятнике этого типа. В статье Ж. Лейбовича опубликовано прорисованное изображение бронзовой фигуры Сета с двумя крыльями из коллекции М. Г. Михаэлидиса: Leibovitch J. Une statuette du dieu Seth // ASAE. 1944. T.44. Pl.XIII. Однако, к большому сожалению, до сих пор не существует отдельной публикации этого памятника. У фигуры утрачены половина руки и верхняя часть двойного головного убора, составляющей которого, по-видимому, была белая корона. Сет стоит в шагающей позе, одна рука с крылом поднята, другая опущена. Лейбович убежден, что в руках у него было копье. Таким образом, это определенно указывает на то, что Сет изображался здесь как крылатый защитник солнца.

⁸²² Brunton G. Matmar. London, 1948. Pl. XLIX, 13.

⁸²³ Ibid. P.61.

⁸²⁴ Morgensen M. La collection égyptienne de la glyptothèque Ny Carlsberg. Copenhagen, 1937. Pl. 103.

recto. X. 28-29: *k3 kkw k3 k3w z3 Nwt*)⁸²⁵. Без сомнения, в этом быке можно узнать Сета поскольку, как уже упоминалось выше, эпитет *z3 Nwt* является его традиционным эпитетом. Тем не менее, Ж. Лейбович предлагает свою интерпретацию этого изображения. Он переводит надпись стелы как «Сет, могущественный из Омбоса»⁸²⁶, видимо подразумевая здесь место слова *k3* («бык»), слово *phty* («могущественный»)⁸²⁷. Что касается надписи стелы, то ближайшей аналогией здесь будет надпись на стеле из Лейденского музея с похожим сюжетом. Сет в антропоморфной форме пронзает копьем Апопа в облике змея с человеческой головой. В верхней части стелы помещено изображение солнечного диска, окруженного двумя уреями, и луны. Надпись следующая: «Омбосский, бог великий» (*nbwty ntr ʕ3*)⁸²⁸.

Ж. Лейбович считает изображение быка на стеле не египетским, но критским по происхождению по аналогии с изображениями быка из кносского дворца и на критских монетах⁸²⁹, однако, на наш взгляд, оснований для такой трактовки нет. Скорее нужно говорить о том, что египетская традиция оказывается связанной с ближневосточной иконографической традицией. Ближайшей аналогией является изображение на скарабее из Ибицы, где стоящее божество с головой быка, идентифицирующееся как Баал, повергает врага с телом человека и хвостом змея⁸³⁰. Одной рукой бог замахивается булавой, другой – держит врага за волосы. Он одет в платье с длинными рукавами и длинной юбкой, на голове – корона с пучком. Изображение головы быка идентично изображению на карлсбергской стеле. Изображенного бога идентифицируют как Баала, но в традиционной сиро-палестинской иконографии Баал в образе быка не изображался⁸³¹. Его возможным бычьим атрибутом были два рога с солнечным диском. С другой стороны, уже в финикийской иконографии появляются изображения божеств в образе быка, и такими примерами, помимо скарабея из

⁸²⁵ Griffith F. L., Thompson H. The Leyden Papyrus: An Egyptian Magical Book. N.-Y., 1974. P. 78, 80.

⁸²⁶ Leibovitch. Une statuette du dieu Seth. P.104.

⁸²⁷ Известен эпитет *k3 phty*, однако он выписывается без детерминатива быка: LGG VII. 256.

⁸²⁸ Nagel. Op. cit. P.38, fig. 2.

⁸²⁹ Leibovitch. Une statuette du dieu Seth. P.104–105.

⁸³⁰ Boardman J. Escarabeos de piedra procedentes de Ibiza. Madrid, 1984. No.73.

⁸³¹ Cornelius. Op. cit. P.165.

Ибицы, могут быть другие, достаточно многочисленные финикийские скарабеи, где предположительно изображен Баал или Мелькарт в образе быка, сидящим на троне или на сфинксе⁸³². Что касается изображения врага, то получеловек-полузмея в данном случае больше походит на древнеегипетского змея, атакуемого Сетом, чем на финикийского тритона⁸³³. Но нужно отметить также, что идентичное изображение встречается на другом финикийском скарабее, только здесь вместо бога с головой быка изображен антропоморфный бог, также идентифицируемый как Баал⁸³⁴. Враг показан точно так же, как и на рассматриваемом скарабее. Применительно к карлсбергской стеле О. Кил и К. Улинер отмечают вероятный синкретизм Баала и Сета, отмечая общие черты мифологического сюжета в семитской и египетской традициях⁸³⁵. Змей как источник хаоса и мятежных вод в сиро-палестинской традиции и в виде Апопа в египетской традиции получает статус главного врага и противника на памятниках такого рода⁸³⁶. Совмещение функций и связь образов Баала и Сета могут быть вызваны, как уже отмечалось, представлением о них как богах бури и грома, грозной небесной силе. Таким образом, можно заключить, что на карлсбергской стеле иконография Сета совмещает в себе и египетский и переднеазиатский мотивы, но в рамках египетской мифологической традиции.

Как свидетельствуют вышеприведенные источники, мифологема убийства Апопа Сетом достигла своего расцвета в эпоху Рамессидов. Однако то существенное влияние, которое оказала переднеазиатская традиция, позволяет говорить о том, что избрание Сета в качестве убийцы Апопа может быть связано с представлением о нем как боге, чей культ в рамессидское время занял центральное место ввиду расширения внешних контактов египтян с переднеазиатскими народами и распространения культов переднеазиатских богов.

С рассмотренными выше памятниками сюжетно близки изображения крылатого божества, стоящего между двумя уреями. Это антропоморфное

⁸³² Culican W. Baal on an Ibiza gem // RSF. 1976. Vol. 4/1. P.57–68.

⁸³³ Ibid. P. 66.

⁸³⁴ Cornelius. Op. cit. P. 142, fig. 31.

⁸³⁵ Keel, Uehlinger. Op. cit. P. 48.

⁸³⁶ Ibidem.

божество, изображенное фронтально, в коническом головном уборе с двумя крыльями, простирающимися над двумя уреями, которые стоят по правую и левую сторону от него. На некоторых памятниках встречается изображение солнечного диска. Все изображения типологически схожи и относятся к эпохе Нового царства⁸³⁷. Так же, как в памятниках первой группы, изображенное божество можно трактовать как Баала-Сета⁸³⁸, но первичными будут являться атрибуты Сета. В связи с этим необходимо упомянуть о памятниках, где изображение Сета трактуется вполне определенно. На рамессидских скарабеях из Риккеха и Телль эль-Фара изображен Сет между двумя уреями⁸³⁹. На скарабее из Мединет-Абу времени правления фараона Сетнахта Сет изображен профилно вместе с богиней Уаджет, над ними помещен солнечный диск⁸⁴⁰, а на идентичных изображениях Сет изображен с одним крылом, которое он простирает над уреем⁸⁴¹ и с двумя крыльями и с эпитетом *mry r*⁸⁴². Связь Сета с уреем очень древняя, что подтверждают приведенные выше фрагменты «Текстов пирамид», а изображение крылатого Сета между уреями можно рассматривать как трансформацию сцен боя с Апопом⁸⁴³. Безусловно, оба мотива тесно взаимосвязаны и связь Сета с уреем в данных изображениях не является случайной, поскольку урей также мог выступать орудием солнечного бога против врагов⁸⁴⁴. Очень часто урей изображается крылатым, представляя, таким образом, небо⁸⁴⁵. В таком качестве Сет оказывается выразителем силы находящегося на небе солнца, которую и представляет урей. В этом случае Сета можно

⁸³⁷ Petrie W. M. F. Hyksos and Israelite Cities (BSAE 12). London, 1906. Pl. XXXVII: 20; Petrie W. M. F. Beth-Pelet I (Tel Fara) (BSAE 48). London, 1930. Pl. XXII: 186, pl. XXXI: 308; Leibovitch. Le Problème des Hyksos. P. 104; Leclant J. Astarte a cheval. D'après les representations égyptiennes // Syria. 1960. T. 37. Fig. 33 b; Hornung E., Staehelin E. Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen. Mainz, 1976. No. 707; Matouk F. S. Corpus du scarabee égyptien II. Beyruth, 1976. P. 76, 337; Keel O. Jahve-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderung in Jes. 6, Ez I und Sach 4. Stuttgart, 1977. Fig. 71, 72. Наиболее полное собрание этих изображений см.: Cornelius. Op. cit. Pl. 47-48: BM 24-40.

⁸³⁸ Cornelius. Op. cit. P. 193.

⁸³⁹ Engelbach R. Riqqeh and Memphis VI (BSAE 25). London, 1915. Taf. XVIII: 113.

⁸⁴⁰ Teeter E. Scarabs, Scaraboids, Seals, and Seal Impressions from Medinet Habu (OIP 118). Chicago, 2003. Pl. 29, scarab no. 92.

⁸⁴¹ Cornelius. Op. cit. Fig. 44 b.

⁸⁴² Keel. Seth-Baal und Seth-Baal-Jahwe. S. 233, Abb. 5.

⁸⁴³ Keel, Shuval, Uehlinger. Op. cit. S. 273. Dabrowski. The Winged Seth. P. 37.

⁸⁴⁴ Scharff A. Ägyptische Sonnenlieder. Berlin, 1922. S. 30, 33, 34, 44, 52.

⁸⁴⁵ Hornung E. Himmelvorstellungen // LÄ. 1977. Bd. VI. Col. 1217.

рассматривать как, по выражению Г. те Вельде, «агрессивный аспект Ра»⁸⁴⁶. Сами изображения образуют композицию, в которой Сет находится в обрамлении урея или между двумя уреями, и занимает то место, которое обычно свойственно солнечному диску. С другой стороны, известны также, например, изображения Решепа с двумя уреями⁸⁴⁷, но как уже упоминалось выше, Решеп никогда не изображается крылатым. И в связи с этим особенно важно отметить, что связь уреев с крылатым богом кажется довольно принципиальной, поскольку крылья, также как и уреи, выступают символом защиты и связаны с солнечным богом⁸⁴⁸. Роль Сета в эпоху Нового царства могла объясняться тем значением, которое он приобрел в качестве бога-защитника царской власти⁸⁴⁹.

Более проблематичной является трактовка другого типологически схожего сюжета – изображения крылатого божества, помещенного на спине животного, идентифицируемого как лев⁸⁵⁰. Этот сюжет азиатский по происхождению, поскольку изображение божества верхом на животном (на льве или быке) было очень популярно в семитской традиции⁸⁵¹, в то время как в египетской иконографической традиции оно не распространено⁸⁵². Применительно к рассматриваемым памятникам довольно уверенно можно говорить о том, что изображен лев⁸⁵³, который, будучи воплощением силы, часто появляется в сценах повержения змея или врага в качестве помощника главного божества, в том числе и на рельефе храма в Хибисе. Вместе с тем эти изображения композиционно

⁸⁴⁶ Te Velde. Seth. P. 106.

⁸⁴⁷ Cornelius. Op. cit. P. 194.

⁸⁴⁸ Keel O. Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit Einleitung (OBO. SA 10). Freiburg – Göttingen. 1995. S. 295.

⁸⁴⁹ Eggler J. Scarabs from Excavations in Palestine/Transjordan from Iron Age I (c 1200 – 1000 BC). Unpublished MA thesis University of Stellenbosch, 1992. P. 163.

⁸⁵⁰ Petrie W. M. F. Hyksos and Israelite Cities (BSAE 12). London, 1906. Pl. XV: 209; Petrie W. M. F. Buttons and Design Scarab: illustrated by the Egyptian Collections in University College (BSAE 38). London, 1925. Pl. XV: 1080; Gressman H. Altorientalische Bilder zum Alten Testament. Tübingen, 1927. Pl. CXVI: 275; Brunton G. Qau and Badari III. London, 1930. Pl. XLIII: 54; Garstang J. Jericho. City and Necropolis // AAA. 1933. Vol. 20. Fig. 11, pl. 11; Dunand M. Fouilles des Byblos I-II. Paris, 1937–1958. Pl. CXXVIII: 3223; Leibovitch J. Review of Grdseloff // ASAE. 1942. T. 41. P. 441, fig. 90; Leclant. Astarte a cheval. P. 63, fig. 33a; Sliwa J. Egyptian Scarabs, Scaraboids and Plaques from the Cracow Collections. Cracow, 1985. No. 88; Buchanan B., Moorey P.R.S. Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Volume III. The Iron Age. Oxford, 1988. Pl. IV, n. 113; Keel, Shuval, Uehlinger. Op. cit. Pl. XVII:3.

⁸⁵¹ Bossert H. Th. Das hethitische Pantheon //AoF. 1932–1933. Bd.8. P. 297–307; Braun-Holzinger E.A. Löwenmensch // RIA. 1987–1990. Bd. VII. S. 91.

⁸⁵² Cornelius. Op. cit. P.195.

⁸⁵³ Ibidem.

перекликаются со сценами повержения Апопа⁸⁵⁴. Наиболее точной идентификацией изображенного бога можно считать Сета с атрибутами Баала.

Есть также памятники, где изображены два божества, стоящие верхом на спинах животных⁸⁵⁵. Божество слева стоит на спине льва с поднятыми крыльями, божество справа стоит на спине газели или антилопы с опущенными вниз руками. Й. Шлива считает, что изображены два ханаанейских бога⁸⁵⁶. Но, как, по-видимому, верно отмечают Б. Дабровский⁸⁵⁷ и О. Кил⁸⁵⁸, в божестве, стоящем на спине льва, можно узнать Сета, а божеством, стоящим на спине газели, вероятнее всего, является Решеф, поскольку газель является животным, представляющим Решепа⁸⁵⁹.

Резюмируя рассмотренные выше сюжеты, важно отметить, что массовое появление памятников с изображениями крылатых божеств может быть вызвано их защитной функцией⁸⁶⁰. Крылья являются типичным атрибутом многих сиро-палестинских божеств, в особенности связанных с бурей и громом⁸⁶¹. Три иконографические традиции – повержение змея, изображения божества с уреяи и божества, стоящего на спине животного, по-видимому, должны трактоваться как реплики одного мифологического сюжета о божестве-защитнике, имеющего параллели и в сиро-палестинской и в египетской иконографиях. При этом сюжет повержения змея является общим для обеих традиций, сюжет с уреяи – египетский, а сюжет божества на спине зверя – сиро-палестинский. Слияние этих сюжетов в обеих традициях актуализировало роль бога-защитника, выступающего символом могущества и силы, который теперь может проявляться как Сет, представляющий также и некоторые аспекты Баала. Но при этом

⁸⁵⁴ Dabrowski B. Some Remarks on a Winged Asiatic Deity Standing on an Animal // SAAC. 1991. Bd. 1. P. 23.

⁸⁵⁵ Petrie W. M. F. Buttons and Design Scarab: illustrated by the Egyptian Collections in University College (BSAE 38). London, 1925. Pl. XV: 1080; Petrie W. M. F. Beth-Pelet I (Tel Fara) (BSAE 48). London, 1930. Pl. XLIII: 534; Reisner G. A. Amulets II. Catalogue general des antiquites egyptiennes du Caire. Le Caire, 1958. No. 12843; Matouk F. S. Corpus du scarabee egyptien II. Beyruth, 1976. P. 401: 1581; Sliwa J. Egyptian Scarabs and Magical Gems from the Collection of Constantine Schmidt-Ciqzynski. Warsaw-Cracow, 1989. No.15; O. Keel, Shuval, Uehlinger. Op. cit. Pl. X, no. 31.

⁸⁵⁶ Sliwa. Egyptian Scarabs and Magical Gems. P. 40.

⁸⁵⁷ Dabrowski. Some Remarks on a Winged Asiatic Deity. P. 23–24.

⁸⁵⁸ Keel, Uehlinger. Op. cit. P. 6.

⁸⁵⁹ Givon R. Resheph in Egypt // JEA. 1980. Vol. 66. P. 144–150. P. 144.

⁸⁶⁰ Hornung, Staeheling. Op. cit. S. 134.

⁸⁶¹ Keel O. Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Neukirchen – Vluyn – Zürich, 1980. S.170–172, 196.

основные атрибуты этого божества – крылья и копье, – а также присутствие в его иконографическом контексте образа змея позволяют говорить о взаимопроникновении двух традиций: очевидно, иконография божества, стоящего на спине животного, была присвоена Сету в рамках его синкретизации с божествами сиро-палестинского пантеона. Египетский Сет приобрел черты азиатских богов, что выражается, прежде всего, иконографически, в то время как его качество бога-защитника является чисто египетским по происхождению, о чем свидетельствуют «Тексты пирамид» и «Тексты саркофагов».

Таким образом, ипостась Сета как крылатого бога и убийцы Апопа актуализируется в эпоху Нового царства и получает широкое распространение в связи с официальным утверждением Сета в качестве бога правящей династии. Значимость сюжета о повержении Сетом змея обусловила дальнейшее почитание культа Сета в ипостаси бога-защитника в оазисах. С уверенностью можно сказать, что вышеописанные черты образа Сета приобрели первостепенное значение в рамках развития его культа в оазисах после его вымещения из официальной царской идеологии. Примечательно, что эта традиция почитания Сета сохранилась вплоть до римского времени. В маммиси храма бога Туту времени II в. н. э. в Исманти эль-Хараб (античный Келлис), в южной части свода есть изображение крылатого бога с соколиной головой, двойной короной и солнечным диском, помещенным на ней⁸⁶². Божество стоит на постаменте и пронзает копьем змея, находящегося под его ногами. Но изображение не подписано и поэтому нет полной уверенности в том, что здесь изображен именно Сет. О. Капер предположительно определяет изображение этого бога как Сета, но отмечает, что может подразумеваться и другой бог, в том числе и Туту⁸⁶³. Но насколько известно, изображений подобного рода применительно к Туту не засвидетельствовано⁸⁶⁴. Другой бог, чей культ был распространен в оазисах и чьей

⁸⁶² Капер. *Temples and Gods in Roman Dakhleh*. P. 61, fig. 33.

⁸⁶³ *Ibid.* P. 62.

⁸⁶⁴ Капер О. Е. *The Egyptian God Tutu: a Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments (OLA 119)*. Leuven, 2003. P. 33 ff.

основной функцией была защита от врагов – это Амон-Нахт (LGG I.319)⁸⁶⁵. Он также может изображаться крылатым и с соколиной головой, пронзающим копьем врага, но принципиальное отличие заключается в том, что он всегда пронзает не змея, а человека⁸⁶⁶. Связь Сета и Амона-Нахта через эту иконографическую модель очень важна, поскольку она показывает специфику развития культов богов в оазисах. Амон-Нахт принадлежит к числу локальных божеств Западной пустыни, чье изображение фиксируется впервые в римское время в храме эйн-Бирбеха⁸⁶⁷. Здесь среди прочих помещено изображение Амона-Нахта, типологически близкое изображению Сета в храме Хибиса: Амон-Нахт с головой сокола пронзает копьем врага. О. Капер полагает, что таким образом Амон-Нахт в качестве сокологолового бога, поражающего врага, выместил образ Сета. Однако, вытеснив Сета, Амон-Нахт перенимает его основные черты – не только иконографическую модель и функции повергателя врагов, но и систему эпитетов. В числе прочих, Амон-Нахт наделяется эпитетами *ʕ pḥty*, *ʕ, nb pt*⁸⁶⁸. Тем не менее, изображения Сета в качестве повергателя змея продолжают встречаться. Самый поздний по времени известный пример изображения Сета, пронзающего копьем Апопа, относится, предположительно, к IV в. н. э. В месте Эйн-Турба, располагающемся неподалеку от храма Хибиса, на одном из рельефов изображены три фигуры всадника с копьем: первый – с головой человека, второй – с головой Сета и солнечным диском, третий – с головой сокола и с крыльями, в двойной короне, а под этими фигурами помещено изображение змея⁸⁶⁹. Э. Круз-Уриб полагает, что все три фигуры могут являться воплощением Сета⁸⁷⁰, что вполне возможно ввиду традиции изображения Сета в оазисах с головой сокола и в двойной короне. Примечательно, что из трех фигур только центральная фигура с головой Сета увенчана солнечным диском. Сет сохраняет свою прерогативу

⁸⁶⁵ Подробнее об Амоне-Нахте см.: Kaper. *Temples and Gods in Roman Dakhleh*. P. 65 ff. Guernier. *Op. cit.* P. 436 ff.

⁸⁶⁶ Kaper. *Temples and Gods in Roman Dakhleh*. P. 83.

⁸⁶⁷ *Ibid.* P. 69.


⁸⁶⁸ *Ibid.* P. 67f.

⁸⁶⁹ Cruz-Urbe E. *Sth ʕ pḥty* «Seth, God of Power and Might» // JARCE. 2009. Vol. 45. Fig. 30.

⁸⁷⁰ *Ibid.* P. 226.

защитника солнечного бога от змея, и эта ипостась остается определяющей в контексте его почитания в оазисах в римское время.

4.1.3. Имя Сета и его эпитеты в оазисах

На всех рассмотренных памятниках, связанных с оазисами, имя Сета всегда выписывается как  *S(w)th* при помощи фонетических знаков; на рельефе в храме Хибиса – с детерминативом знака бога (R8). Это может указывать на особую традицию почитания Сета под формой имени «Сутех», утвердившуюся в оазисах. Сама форма написания имени *S(w)th*, как уже отмечалось выше, получила свое распространение с периода Нового царства как локальная (нижнеегипетская) форма почитания Сета⁸⁷¹. Установить этимологию этого имени так же проблематично, как и в случае с формой *Stš*. В рамках псевдоэтимологической трактовки можно связать форму *S(w)th* с каузативом от глагола – «бежать», «обращаться в бегство» (Wb.I.381:6). Сет, таким образом, оказывается тем, кто повергает в бегство, что хорошо согласуется с теми качествами грозной силы бога-защитника, которыми наделялся Сет в аспекте Сутеха в эпоху Нового царства. Традиционные эпитеты Сета – *z3 Nwt* («сын Нут») и *ʕ3 phty* («великий силой»), получившие широкое употребление в период Нового царства, также отражают этот аспект его образа. Особое значение в контексте возвышения культа Сета приобретает эпитет *ntr ʕ3* – «бог великий», который может употребляться по отношению к разным богам, но с древности связывался, прежде всего, с солнцем, что подчеркивает первоначальное употребление этого термина наряду с эпитетом *nb pt* – «владыка неба»⁸⁷². Сет стал наделяться этими эпитетами в эпоху Нового царства в период расцвета своего культа при Рамессадах: так, на стеле Имен-ипета (*Imn-ipt*)⁸⁷³ времени XIX династии Сет обозначается как *S(w)th ntr ʕ3 nb pt* – «Сутех, бог великий, владыка неба», что аналогично его эпитетам на стеле из Мут эль-Хараб. На рельефе

⁸⁷¹ Te Velde. Seth. P. 2 f.

⁸⁷² Берлев О. Д. Два царя – два солнца: к мировоззрению древних египтян // Discovering Egypt from the Neva: the Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev / S. Quirke (ed.). Berlin, 2003. С. 7.

⁸⁷³ Hodjash, Berlev. Op. cit. P.142: №84.

нижнеегипетского происхождения времени правления Мернептах Сет в форме Сутеха также наделяется двумя этими эпитетами: *Swth ntr ʕ3 nb pt*⁸⁷⁴ – «Сутех, бог великий, владыка неба». Сет изображен здесь с атрибутами бога Баала – двумя рогами на лбу и коническим головным убором. Так же, как и на «Стеле 400-года», на этом памятнике с помощью эпитетов подчеркивается природа Сета (Сутеха) как бога-покровителя царской власти и владыки Египта, который получает эту власть через свою связь с солнечным богом или посредством уподобления ему. На уже упоминавшейся стеле из Лейденского музея, где возносится гимн Ра и Сету, в верхней части помещено изображение солнечного диска, окруженного двумя уреями, и луны. Надпись следующая: «Сет Омбосский, бог великий» (*Sth nbwty ntr ʕ3*⁸⁷⁵). Употребление эпитета *ntr ʕ3* применительно к Сету в сценах боя с Апопом должно означать непосредственное ассоциирование Сета с солнечным богом. В случае с Лейденской стелой и с рельефом в храме Хибиса эта ассоциация может приобретать дополнительное значение: Сет, наделяющийся эпитетом *ntr ʕ3* и, дающий жизнь подобно Ра, может воплощать в себе силу крылатого солнечного диска, называемого *Bḥdty ntr ʕ3 nb pt* – «(Хор) Бехдетский, бог великий, владыка неба»⁸⁷⁶. Этот крылатый диск непосредственно воплощает само солнце. Изначально он изображался в виде сокола, парящего над царем, который являлся его защитником⁸⁷⁷, но уже с периода Древнего царства этот диск может изображаться не только крылатым, но и с двумя уреями, спускающимися с диска⁸⁷⁸. В таком случае рассмотренные выше изображения Сета с двумя уреями, обрамляющими его фигуру, подчеркивают уподобление Сета солнечному диску.

⁸⁷⁴ Cornelius. Op. cit. P.151: BR10, Pl. 38.

⁸⁷⁵ Nagel. Op. cit. P. 38, fig. 2.

⁸⁷⁶ Берлев. Два царя – два солнца. С.7.

⁸⁷⁷ Kees. Der Götterglaube. S.418.

⁸⁷⁸ Gardiner A. H., Peet T. E., Černý J. The Inscriptions of Sinai. Vol. I–II. Oxford, 1952–1955. P.10.

4.2. Значение культа Сета в оазисах

Вся рассмотренная выше система эпитетов, употреблявшаяся по отношению к Сету в форме Сутеха, демонстрирует актуализацию в Поздний период его образа солнечного бога и бога-защитника. Основой для этого послужила значимость этого его качества в пору возвышения его культа в эпоху Нового царства. В условиях негативизации образа Сета в осирическом мифе эта базовая ипостась Сета оказалась затененной, но не забытой. В рамках культовой традиции оазисов происходит трансформация мотива связи Сета с солнцем, в ходе которой Сет как защитник Ра приобретает Хоровы черты. Однако изначальная связь Сета с царской властью и приведенные выше изречения из «Текстов пирамид» позволяют утверждать, что образ Сета был многоаспектным и его иконографическое тождество с Хором объясняется представлением о нем как о крылатом боге неба и солнца, парным Хору (этот же мотив отражается и в использовании образов двух соколов, соответствующих Хору и Сету, в царской титулатуре⁸⁷⁹). Эти качества Сета могли актуализироваться в определенные периоды египетской истории и способствовать процветанию его культа в оазисах в поздний период египетской истории. Кроме того, давняя связь Сета с пустыней и пограничными территориями также обусловила то обстоятельство, что его образ сохранил свою значимость в оазисах. По-видимому, актуализация «положительного» восприятия Сета в оазисах на фоне негативизации его образа внутри Египта была связана с укорененностью культа Сета в Дахле и Харге и могла поддерживаться (во всяком случае, санкционироваться) на государственном уровне, как об этом косвенно свидетельствует фиванская статуя жреца Сета.

Симптоматично, что реанимирование мифологемы об убийстве Сетом Апопа происходит при XXVII династии, ищущей способы легитимизации своей власти в Египте. Происхождение правителей Египта из персидской династии не располагало к уверенности египтян в наличии у них сакральности, свойственной царям-ритуалистам, и побуждало их искать идеологические средства к ее

⁸⁷⁹ Müller. Die formale Entwicklung der Titulatur. S. 14–15.

обоснованию. Одним из таких средств служила мифологема об убийстве Сетом змея Апопа, которая вновь была актуализирована в эпоху Дария на рельефе храма в Хибисе. Сет как бог оазисов остается главным противником змея, но приобретает теперь черты Хора, что может согласовываться со стремлением идеологов Дария выявить в этом его близость именно к Хору.

Подводя итог рассмотренным выше сюжетам, можно констатировать, что формирование представлений о Сете как о крылатом боге, являющимся защитником солнца и противником зла, неотделимо от представлений о нем как о боге, имеющим солярные черты. Как было показано, соотнесенность Сета с персонажами солярной мифологической системы является довольно устойчивой и занявшей прочную нишу в египетской религиозной традиции. Начиная с эпохи Перибсена и заканчивая греко-римским периодом, эта традиция не прерывалась и имела свойство приобретать большую значимость на отдельных этапах египетской истории. Очевидно, она была связана непосредственно с представлениями о Сете как о боге царской власти, которые получили свое развитие еще на этапе ранней древности. При этом в рамках возвышения культа Сета в эпоху Нового царства и его дальнейшей трансформации в оазисах уместно говорить о локальной специфике развития образа Сета, которая изначально была связана с почитанием Сета в форме Сутеха в Дельте Египта при Рамессадах. Сет получает эпитет *ntr ʕ* – «бог великий», который связывает его непосредственно с богом солнца. Наделение Сета этим эпитетом в качестве бога-покровителя царской власти и в контексте мифологемы о защите солнца позволяет говорить о том, что Сет получает статус солярного божества.

В дальнейшем почитание Сета в форме Сутеха было принято и в оазисах, где его культ процветал вплоть до римского периода. При этом подчеркивалось его качество солнечного божества, а главной функцией являлось уничтожение змея – врага верховного солнечного бога. На позднем этапе египетской истории, когда в контексте мифа об Осирисе образ Сета был демонизирован, его почитание в оазисах приобрело специфические формы и Сет в своем положительном качестве стал наделяться иконографическими чертами Хора. Его позитивная роль

крылатого бога-защитника, олицетворяющего один из аспектов солнца, была не менее важной в развитии его образа, чем его роль в осирическом мифе и в контексте противостояния с Хором.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе была предпринята попытка реконструкции наиболее существенных черт образа бога Сета и связанных с ним мифологем в Поздний период (VII–IV вв. до н. э.) на основании комплексного анализа источников, относящихся к этому времени в сопоставлении с источниками других периодов.

Развитие образа Сета в указанный период определялось амбивалентностью его природы, которая проявлялась, с одной стороны, включенностью Сета в миф об Осирисе и персонификацией в его образе угрозы иноземных вторжений, а с другой – сохранением его почитания в оазисах Западной пустыни в качестве бога, связанного с царской властью и солярной мифологией.

В контексте мифа об Осирисе образ Сета получил развитие в рамках фиксации защитных ритуалов, основанных на сюжетах и категориях данного мифа. Нестабильная политическая ситуация III Переходного и Позднего периодов, вызванная ослаблением царской власти и вторжениями иноземцев, предопределила значимость ритуалов, связанных с защитой Египта и его культовых мест, в том числе связанных с почитанием Осириса, от посягательства внешних врагов. Кроме того, негативизация образа Сета, его признание источником зла для богов, людей и усопших, должна была быть связана с изменениями в египетском обществе I тыс. до н. э. – не только со снижением его внутренней стабильности и ослаблением царской власти, но и с нарастанием противоречий и конкуренции между наращивающими свою самостоятельность его корпорациями и отдельными людьми, что в принципе предопределило более пессимистическую мировоззренческую ситуацию этого времени. В этой ситуации вопрос об истоках зла в мире получал достаточно логичное решение в дуалистической концепции, постулировавшей исконное наличие в мире злого начала, если не равного по могуществу благу, персонифицированному в образах верховного солнечного бога и Осириса, то, во всяком случае, сопоставимого с ним. Такая проблема является новым вариантом решения проблемы теодицеи (оправдания верховного благого бога за наличие зла в мире), в рамках которого Сет, известный как убийца Осириса еще с древнейших времен, предстает

источником существования зла. Негативизация образа Сета неразрывно связана с широким распространением направленных против него ритуалов, которые оказываются дифференцированы в зависимости от того, в защиту кого они направлены – страны в целом, храмового пространства, самого Осириса при проведении ритуальных праздников или частного лица.

Основой рассмотренных в работе ритуалов Позднего периода, направленных против Сета, являются сюжет и образы мифа об Осирисе, к I тыс. до н. э. уже получившему достаточно давно бытование в виде нарративов и этическое осмысление (построение последовательного и достаточно детального сюжета этого мифа мы видим в «Книге отражения зла» и в отдельных версиях «ритуала четырех шаров»). Хотя Сет был одним из древнейших богов царской власти, идеология Позднего периода рассматривала его притязания на престол на этапе борьбы с Осирисом и Хором как нелегитимные, а далее связывала их с попытками его вторжения в Египет с территории пустыни, куда он был изгнан. Фактически миф об Осирисе дополняется новым компонентом – представленным в «Книге победы над Сетом» сюжетом повторного нападения Сета на Египет после его изгнания по итогам судебного разбирательства, завершившего борьбу с ним Хора. При формировании этого сюжета происходило взаимодействие между мифологией Осириса и изначальными для египетской религии представлениями о боге Хоре: мотив повержения чужеземных, в особенности азиатских врагов, исходно был присущ ему в его древней ипостаси божества солнца, в то время как в данном сюжете, привязанном к осирическому мифу, он распространяется на Хора – сына Осириса и Исиды.

В условиях военно-политического ослабления Египта, не всегда способного противостоять внешним вторжениям, особую значимость приобретают проводившиеся в храмах защитные ритуалы, главной целью которых является отражение врага. Магические ритуалы защиты и проклятий, призванные обезопасить территорию страны, царскую власть и сакральное пространство, существовали в древнем Египте всегда: как показывает сопоставление источников разных эпох, ритуал «Книги победы над Сетом» и «ритуал четырех шаров» не

были продуктом исключительно Позднего периода, а обнаруживали аналогии еще в эпоху Нового царства. Вместе с тем эти более ранние ритуалы использовались в частном порядке как магические приемы, призванные отразить опасность, которой чаще всего являлись нападения змей. В V–IV вв. до н. э. некоторые из них приобрели общегосударственный характер и начали проводиться в храмах в целях отвлечь угрозу нападения внешнего врага.

Характер ритуальных действий, направлявшихся при этом против Сета, был различным. Текст «Книги победы над Сетом» совмещает в себе описание магической практики, направленной на повержение врага посредством приемов симпатической и имитационной магии, фрагменты осирических ритуалов защит и собственно мифологический сюжет о вторжении Сета на территорию Египта. При этом наиболее важной является именно последняя составляющая текста, выявляющая его политические коннотации. В схожей композиционно и тематически «Книге повержения Апопа» политический контекст отсутствует. В «Книге отражения зла» ритуал отражения врага осуществляется в рамках осирических праздников и совместно с проведением праздника Хойак, а также сопрягается с мифологическим сюжетом о защите Ра от нападения змея Апопа. В отличие от «Книги победы над Сетом» этот ритуал имеет только мифологическую основу, без политической составляющей, а его главной целью является защита от Сета останков Осириса, находящихся в ящике-саркофаге, сохранение целостности которых обеспечивало воскрешение Осириса и отождествляемого с ним усопшего. «Ритуал четырех шаров» применялся более широко: как храмовый ритуал, который был призван защитить местопребывание Осириса, и как частный ритуал, направленный на защиту умершего в загробном мире. Он совмещает в себе обряд кидания четырех шаров по сторонам света и магические практики, направленные на уничтожение Сета.

Характерной чертой данных ритуалов является то, что их совершение не предполагает молитвенной апелляции к благим богам древнеегипетского пантеона, а, напротив, призвано привести их силы в действие автоматически, в некотором смысле независимо от их желания, и позволить достичь желательной

цели ритуала. Подобное «манипулятивное» отношение к сверхъестественным силам, присутствующим в мире, составляло основу религиозной деятельности египтян в эпоху Древнего царства: возвращение к такому принципу в Поздний период (особенно при XXX династии) засвидетельствовано относительно широко, но, судя по ряду признаков (по отношению к прибегавшим к этому царям в «Демотической хронике» и в «Романе об Александре») в принципе считалось чуждым данному этапу развития египетской религии. При этом если в III тыс. до н. э. поле для подобных практик очерчивалось «протомифом», далеким от последовательности в составляющих его сюжетах и не предполагающим этической оценки действующих в его рамках божеств, то для практик Позднего периода полем служат реалии прошедшего все этапы становления и этического по своему содержанию нарративного мифа. Само возвращение к «манипулятивным» практикам приходится считать явлением, несколько анахронистичным для египетской религии Позднего периода. Причины этого, возможно, следует искать в попытках царей данного времени (в особенности XXX династии) в какой-то мере возродить «великое прошлое», для которого такие практики были органичны.

Характерным явлением Позднего периода, общим для всех рассмотренных ритуалов является то, что Сет, выступающий со своей свитой, больше не включается в число богов, а подвергается систематическому уничтожению в ходе магических действий как зловредный демон. С этим связывается представление о нем как о «мертвеце» – обитателе пустыни и чужеземных земель, которые оказываются источником опасности не только для земного мира, но и для мира усопших. Соответственно, целью рассмотренных ритуалов является охрана от его нападения обитателей обеих этих частей мироздания – как живых людей, так и усопших, в их отождествлении с Осирисом.

Представление о Сете как о главном враге, бунтовщике и мятежнике, регулярно нарушающем покой страны и стремящемся к ее дестабилизации, явилось итогом развития его образа на протяжении всего периода древнеегипетской истории. Сет являлся богом путаницы и беспорядка, о чем

говорится уже в «Текстах пирамид». Бунт Сета спровоцировал его преждевременное появление на свет, а неупорядоченность его натуры проявляется в природных явлениях, таких как гром, буря и шторм. В «Книге победы над Сетом» перечисляются все качества Сета как бога хаоса и бунта, что показывает важность этих представлений для формирования его демонизированного облика. Сет действует вопреки установленному порядку – *маат* и оказывается склонным к преступлениям уже в силу базовых особенностей своего образа. Однако новым явлением Позднего периода становится детальная разработка образа Сета как антагониста *маат* и акцентированное противопоставление его действий как бога, связанного с *исефет*, по отношению к упорядоченному универсуму.

Сказанное выше позволяет с полной уверенностью констатировать, что в I тыс. до н. э. в базовых представлениях о Сете его образ приобрел не просто однозначную, но и акцентированную негативную оценку, тем самым качественно отличаясь от нейтральных по отношению к этической оценке образов богов на этапе «протомифа». Параллельно разработке этого магистрального восприятия образа Сета все же продолжалась традиция «позитивного» восприятия Сета – его почитания как солярного бога и защитника Ра от змея Апопа; однако теперь она оказывается оттесненной на периферию системы египетских культов. Эта традиция восходит к периоду правления Рамессидов, когда качества Сета как бога-защитника и бога, способного отразить угрозу, являлись определяющими. Однако, когда с периода правления XXI династии начинается последовательная демонизация Сета, его почитание в характерной для времени Рамессидов форме Сутеха сохраняет значение только на территории оазисов Западной пустыни – Харга и Дахла. Сет продолжает выступать как защитник солнечного бога, а его главной функцией остается повержение Апопа, о чем свидетельствует рельеф храма в Хибисе времени Дария I. Однако негативизация образа Сета не могла не сказаться на развитии его культа в оазисах, поскольку теперь Сет начинает изображаться только с головой сокола. Изображение «Сетова» животного, прочно ассоциированного с «негативным» восприятием божества, в I тыс. до н. э. стало

невозможным, в то время как его соколиное обличье, с одной стороны, сближало его с Хором, также известным в качестве повергателя врагов солнечного бога, а с другой стороны, позволяло сделать акцент на тех аспектах образа Сета, которые были существенны в его культе на протяжении египетской истории – связи с царской властью, повержении врагов и принадлежности к божествам солярного круга.

Эта амбивалентность образа Сета, которая, в силу последовательного разделения его «негативной» и «позитивной» составляющих, наиболее ярко проявилась именно в Поздний период. Это свидетельствует, что Сет, несмотря на высокую степень его негативизации в контексте осирического мифа, все же оставался богом, чей образ продолжал развиваться в связи с царским культом, а значит и в связи с образом солнечного божества. Негативизация его образа, как мы говорили, связана с тем, что на этапе I тыс. до н. э. Сет оказался наиболее «подходящим» божеством, чтобы на основе представлений о нем объяснить истоки зла в мире и создать ритуальные практики отражения врага благого миропорядка. Тем не менее, особенности его образа в культах оазисов позволяют сказать, что, несмотря на наличие антагонистических пар «Осирис – Сет» и «Хор – Сет», в египетской мифологии даже на позднем этапе ее развития все же не формируется законченная дуалистическая картина мира; а этические представления египтян определяются не абсолютизированными и санкционированными заповедями представлениями о добре и зле, а в первую очередь запретом на злостное и корыстное причинение ущерба, в том числе посредством нарушения ритуала. Кроме того, сохранение почитания Сета в оазисах объясняется, помимо их локальной специфики, также и тем, что в египетской религии никакая мифологическая концепция, оказавшаяся всерьез востребованной на каком-либо этапе, не забывалась полностью. В итоге, два принципа эволюции египетской религии – ее способность к изменению под воздействием исторических процессов и сохранение ее исконной традиции – обусловили развитие образа Сета на позднем этапе истории Египта.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ И УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

Источники и справочные издания

CT	Buck A. de. The Egyptian Coffin Texts. Vol. I–VII. Chicago, 1935–1961
D	Cauville S. Le temple de Dendara. Le chapelles osiriennes. T. X. Le Caire, 1997
Denkmal	Sethe K. Das Denkmal memphitischer Theologie, der Schabaka-Stein des Britischen Museums (UGAÄ X–XII). Hildesheim, 1964
DIO	Griffiths J. Gw. Plutarch's De Iside et Osiride. Ed. with engl. transl. and comm. Cardiff, 1970
DNG	Gauthier H. Dictionnaire des noms géographiques I–VII. Kairo, 1925–1931
Dram. Texte	Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (UGAÄ X–XII). Hildesheim, 1964
Edfu	Chassinat É. Le temple d'Edfou. T. I, III, VI. Le Caire, 1897–1931.
Herod.	The History of Herodotus (with English and Greek in parallel) // tr. G. C. Macaulay. London – N.-Y., 1890
HWB	Hannig R. Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch. (2800 – 950 v. Chr.) (Kulturgeschichte der antiken Welt 64). Mainz, 1995
IÄF	Kaplony P. Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit (AÄ 8–9, vol. III). Wiesbaden, 1963–1964
KM	Budge W. The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day. Vol. I–II. London, 1949
KRI	Kitchen K.A. Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical. Vol. II. Oxford, 1979
LÄ	Lexikon der Ägyptologie // W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (Hrsg.). Bd. I–VI. Wiesbaden, 1975–1986
LGG	Leitz Chr. Lexikon der ägyptischer Götter und Götterbezeichnungen (OLA 115). Bd. VI. Leuven – Paris – Dudley, 2002
Manetho	Manetho. Works / English transl. by W. G. Waddell. London, 1948
Met.-Stele	Sander-Hansen C.E. Die Texte der Metternichstele (AnAe VII). Kopenhagen, 1956
PM	Porter B., Moss R. L. Topographical bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Vol. VII. Oxford, 1960–1972
PT	Sethe K. Die altägyptische Pyramidentexte: 4bd. Leipzig, 1904–1922
Pyr.	Sethe K. Die altägyptische Pyramidentexte: 4bd. Leipzig, 1904–1922
TB	Hornung E. Totenbuch der Ägypten. Mainz, 1998
Urk.I	Sethe K. Urkunden des Alten Reichs I. Leipzig, 1932.
Urk.VI	Schott S. Urkunden mythologischen Inhalts VI. Bucher und Sprüche gegen den Gott Seth. Leipzig – Berlin, 1929
Wb I-V	Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd. I–V. Leipzig, 1926–1931

Периодические и серийные издания

АМА	Античный мир и археология. Саратов
ВДИ	Вестник Древней истории. Москва
ИАН	Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. Москва
ÄÄ	Ägyptologische Abhandlungen. Wiesbaden
ААА	Annals of Archaeology and Anthropology. Liverpool
ААWLeip	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse
АДАИК	Abhandlungen des Deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Kairo. Ägyptologische Reihe. Glückstadt

AE	Ancient Egypt (and the East) / British School of Archaeology in Egypt. London
ÄF	Ägyptologische Forschungen. Glückstadt
Ägypten und Levante	Ägypten und Levante. Zeitschrift für ägyptische Archäologie und deren Nachbargebiete. Wien.
AnAeg	Analecta Aegyptiaca consilio Instituti Aegyptologici Hafniensis edita. København.
AoF	Altorientalische Forschungen. Berlin
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin
ArchVer	Archäologische Veröffentlichungen. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo. Berlin
The Artefact	The Artefact: Pacific Rim Archaeology: the Journal of the Archaeological and Anthropological Society of Victoria. Melbourne
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire
ÄUAT	Ägypten und Altes Testament. Wiesbaden
BACE	Bulletin of the Australian Centre for Egyptology. North Ryde
BdE	Bibliothèque d'Étude / Institut français d'archéologie orientale. Le Caire
BIE	Bulletin de l'Institut d'Égypte. Le Caire
BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library. Manchester
BSAE	The British School of Archaeology in Egypt. London
BSEG	Bulletin de la Société d'égyptologie. Genève
CAH2	Cambridge Ancient History. 2-nd ed. Cambridge
CdE	Chronique d'Égypte. Bulletin périodique de la Fondation d'égyptologique Reine Élisabeth. Bruxelles
CIQ	Classical Quarterly. Oxford
CRAIBL	Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris
DAWW	Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse
DE	Discussions in Egyptology. Oxford
DFIFAO	Documents de fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire
DHA	Dossiers d'Archéologie. Paris
EAO	Égypte, Afrique & Orient. Montségur
EEF	The Egypt Exploration Fund [memoirs]. London
ENIM	Égypte nilotique et méditerranéenne. Montpellier
ERA	Egyptian Research Account. London
ERUV I	Encyclopédie Religieuse de l'Univers Végétal. Montpellier
EtudTrav	Études et Travaux (Institut des Cultures Méditerranéennes et Orientales de l'Académie Polonaise des Sciences). Varsovie
GM	Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. Göttingen.
GOF	Göttinger Orientforschungen. Wiesbaden
HÄB	Hildesheimer Ägyptologische Beiträge. Hildesheim
IEJ	Israel Exploration Journal. Jerusalem
JARCE	The Journal of the American Research Center in Egypt. Boston
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology. London
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux". Leiden
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago
Kêmi	Revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes. Paris
MÄS	Münchener ägyptologische Studien. München-Berlin
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institutes, Abteilung Kairo. Wiesbaden, Mainz (ab 1956)

Menes	Menes. Studien zur Kultur und Sprache der ägyptischen Frühzeit und des Alten Reiches. Wiesbaden
MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire
MonPiot	Monument et memoires de la Fondation Eugène Piot. Paris
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Göttingen
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Göttingen
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis. Freiburg (Schweiz); Göttingen
OBO.SA	Orbis Biblicus et Orientalis. Series archaeological. Freiburg (Schweiz); Göttingen
OIC	Oriental Institute Communications. Chicago
OIP	Oriental Institute Publications. Chicago
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven
OMRO	Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden / Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen. Leiden
Orientalia	Orientalia. Commentarii periodici pontificii instituti biblici. Roma
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. London
RAIN	Royal Anthropological Institute News. London
RdE	Revue d'égyptologie. Paris
RecTrav	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes / Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire. Paris
RHR	Revue de l'histoire des religions: annales du Musée Guimet. Paris
RIA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Berlin, New York
RSF	Rivista di studi fenici. Roma
SAGA	Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens. Heidelberg
SAK	Studien zur altaegyptischen Kultur. Hamburg
SAAC	Studies in Ancient Art and Civilization. Krakow
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago
SAT	Studien zum Altägyptischen Totenbuch. Wiesbaden
SBAW	Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Abteilung. München
Serapis	The American Journal of Egyptology. Chicago
SO	Sources orientales. Paris
Sphinx	Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de égyptologie. Upsala, 1897-1931
Symbolon N.F.	Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung. N. F. Köln
Syria	Syria: Revue d'art orientale et d'archéologie. Paris
TAVO	Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften). Wiesbaden
TTS	The Theban Tombs Series. London
UGAÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens
VA	Varia Aegyptiaca. San Antonio (Texas)
WdO	Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes. Wuppertal / Göttingen
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig-Berlin

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ассман, Я. Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999.
2. Берлев, О. Д. «Сокол, плывущий в ладье», иероглиф и бог / О. Д. Берлев // ВДИ. – 1969. – № 1. – С. 3–30.
3. Берлев, О. Д. Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства / О. Д. Берлев. – М., 1972.
4. Берлев, О. Д. «Золотое имя» египетского царя / О. Д. Берлев // Ж. Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов : сб. ст. / под ред. И. С. Кацнельсон. – М., 1979. – С. 41–59.
5. Берлев, О. Д. Наследство Геба / О. Д. Берлев // Подати и повинности на древнем Востоке : сб. ст. / под ред. М. А. Дандамаев. – СПб., 1999. – С. 6–33.
6. Берлев, О. Д. Два царя – Два Солнца: к мировоззрению древних египтян / О. Д. Берлев // *Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev* / S. Quirke (ed.). Berlin, 2003. – P. 1–18.
7. Богданов, И. В. Культ царей II династии в Саккара в эпоху Древнего царства: новые данные / И. В. Богданов // Доклад, представленный на заседании Института восточных рукописей РАН. СПб, 2012. – С. 2. – URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=3020&Itemid=48 (дата обращения: 10.09.2016).
8. Большаков, А. О. Древнеегипетская скульптура и «хорово имя» / А. О. Большаков // ВДИ. – 2000. – № 2. – С. 73–87.
9. Большаков, А. О. Человек и его двойник / А. О. Большаков. – М., 2001.
10. Большаков, А. О. Изображение и текст: два языка древнеегипетской культуры / А. О. Большаков // ВДИ. – 2003. – № 4. – С. 3–20.
11. Большаков, А. О. О профессионализме в египтологии / А. О. Большаков // ВДИ. – 2006. – № 3. – С. 185–194.
12. Большаков, А. О. Важные мелочи перевода и интерпретации египетских источников Старого царства / А. О. Большаков // *Aegyptiaca Rossica*. – 2013. Вып. 1. – С. 51–65.
13. Васильева, О. А. Гибель Осириса: древнеегипетский «апокалипсис» / О. А. Васильева // Древность: историческое знание и специфика источника : тезисы докладов конференции, посвященной памяти Э.А. Грантовского и Д. С. Раевского. – М., 2009. – С. 30–32.
14. Васильева, О. А. «Волшебник Нектанеб»: историко-художественный образ и его истоки / О. А. Васильева, И. А. Ладынин // Древний Восток и античный мир : сб. научных трудов кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 2012. – Т.8. – С. 3–36.

15. Виноградов, А. К. Древнеегипетский фразеологизм «девять луков» / А. К. Виноградов // Мероэ. – 1989. Вып. 3. – С. 78–99.
16. Демидчик, А. Е. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии / А. Е. Демидчик. – СПб, 2005.
17. Евгенова, В. И. Магический папирус Salt 825 Британского музея как источник изучения египетских мистерий «защит» / В. И. Евгенова // ИАН. – 1933. – № 6–7. – С. 503–538.
18. История Древнего Востока : тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. – М., 2002.
19. Кеес, Г. Заупокойные верования древних египтян: от истоков и до исхода Среднего Царства / Г. Кеес. – СПб, 2005.
20. Коростовцев, М. А. Религия Древнего Египта / М. А. Коростовцев. – М., 1976.
21. Коцейовский, А. Л. Тексты пирамид / А. Л. Коцейовский. – Одесса, 1917. [Переизданная: Тексты пирамид / под ред. А. С. Четверухина. – СПб., 2000. – С. 3–182]
22. Ладынин, И. А. «Нечестивый правитель» в религиозно-идеологической традиции древнего Египта II тыс. до н. э. / И. А. Ладынин // Культурное наследие Египта и христианский Восток : материалы международных научных конференций. – М., 2002.
23. Ладынин, И. А. Античная традиция о царе Амасисе и ее египетские литературные прототипы / И. А. Ладынин // АМА. – 2009. – № 13. – С. 357–372.
24. Ладынин, И. А. «Соколы-Нектанебы»: скульптурные изображения Нектанеба II перед богом Хором и их концепция / И. А. Ладынин // ВДИ. – 2009. – № 4. – С. 3–26.
25. Ладынин, И. А. «Царь на пути бога: О принципах оценки деятельности царя в египетской идеологии IV–III вв. до н. э. / И. А. Ладынин // Петербургские египтологические чтения 2009–2010 (Труды Государственного Эрмитажа LV) / под ред. А. О. Большакова. – СПб., 2011. – С. 139–169.
26. Ладынин, И. А. «Стелы Сесостриса»: Топос античной историографии и древнеегипетские реалии / И. А. Ладынин // ВДИ. – 2012. – № 2. – С. 3–15.
27. Ладынин, И. А. Сведения Псевдо-Аристотелевой «Экономики» о Клеомене из Навкратиса и топосы древнеегипетской пропаганды / И. А. Ладынин // ВДИ. – 2013. – № 2. – С. 18–40.
28. Ладынин, И. А. Циклы египетской истории и три тома труда Манефона Севеннитского (I) / И. А. Ладынин // ВДИ. – 2015. – № 4. – С. 8–21.
29. Матье, М. Э. Древнеегипетские мифы / М. Матье. – М., 1956.
30. Матье, М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта / М. Э. Матье. – М., 1996.

31. Матъе, М. Э. Тексты пирамид – заупокойный ритуал (о порядке чтения Текстов Пирамид) / М. Э Матъе // Тексты Пирамид / под ред. А. С. Четверухина. – СПб., 2000. – С. 369–414.
32. Меекс, Д. Повседневная жизнь египетских богов / Д. Меекс, К. М. Фавар-Меекс. – М., 2008.
33. Нажель, Ж. «Мистерии» Осириса в Древнем Египте / Ж. Нажель // Бадж, У. Легенды о египетских богах / У. Бадж. – М., 1997. – С.179–196.
34. Павлова, О. И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса / О. И. Павлова // Древний Египет: Язык–Культура–Сознание : по материалам Египтологической конференции в ИВ РАН 12–13 марта 1998 г. / под ред. О. И. Павловой. – М., 1999. – С. 184–210.
35. Панов, М. В. История о перевозчике Немти в «Календаре счастливых и несчастливых дней» / М. В. Панов // Петербургские египтологические чтения 2009–2010 : труды Государственного Эрмитажа LV / под ред. А. О. Большакова. – СПб, 2011. – С. 192–202.
36. Плутарх. Моралии. Об Исиде и Осирисе / Плутарх ; пер. Н. Н. Трухиной // ВДИ. – 1977. – № 3. – С. 253–265; 1977. – № 4. – С. 229–249.
37. Прусаков, Д. Б. Альтернативные подходы к проблеме древнейшего государства в Египте / Д. Б. Прусаков // Государство на Древнем Востоке / под ред. Э. А. Грантовского, Т. В. Степугина. – М., 2004.
38. Стучевский, И. А. Рамсес и Херихор. Из истории Древнего Египта эпохи Рамессидов / И. А. Стучевский. – М., 1984.
39. Томашевич, О. В. Блуждающие боги (Египет и Передняя Азия) / О. В. Томашевич // Красноморский мир в древности / под ред. Э. Е. Кормышевой. – М., 2012.
40. Тураев, Б. А. История Древнего Востока / Б. А. Тураев. – Л., 1936.
41. Фрезер, Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М., 1980.
42. Эмери, У. Архаический Египет / У. Эмери. – СПб, 2001.
43. Allen T. G. The Egyptian Book of the Dead. Chicago, 1960.
44. Alliot M. Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées (BdE 20). Cairo, 1949–1954.
45. Allon N. Seth is Baal – Evidence from the Egyptian Script // Ägypten und Levante. 2007. Vol. 17. S.15–22.
46. Altenmüller B. Synkretismus in den Sargtexten (GOF IV/7). Wiesbaden, 1975.
47. Altenmüller H. Chemmis // LÄ. 1975. Bd.I. Col. 921–922.
48. Altmann V. Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk.VI) (Studien zur spätägyptischen Religion 1). Wiesbaden, 2010.
49. Anthes R. Die Felsinschriften von Hatnub (UGAÄ 9). Leipzig, 1928.

50. Anthes R. Egyptian Theology in the Third Millennium B.C. // JNES. 1959. Vol. 18. P. 169–212.
51. Assmann J. Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten // *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* / D. Hellholm (Hrsg.). Tübingen, 1983. S. 345–377.
52. Assman J. Maat-Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München, 1990.
53. Assman J. Stein und Zeit. München, 1991.
54. Assmann J. Ägypten - Eine Sinngeschichte. München – Wien, 1996.
55. Assmann J. Altägyptische Totenliturgien. Bd. III. Heidelberg, 2008.
56. Aufrère S. L'univers minérale dans la pensée égyptienne. Le Caire, 1991.
57. Aufrère S. Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne / *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal* (ERUV I). Montpellier, 1999.
58. Badâwi A. M. Die neue historische Stele Amenophis II // ASAE. 1943. T. 42. P. 1–23.
59. Bakir A. M. The Cairo Calendar of Lucky and Unlucky Days (Journal d'entrée n. 86637) // ASAE. 1948. T. 48. P. 425–433.
60. Bakir A.M. The Cairo Calendar no. 86637. Cairo, 1966.
61. Bakry H. S. Was there a Temple of Horus in Heliopolis? // MDAIK. 1967. Bd. 22. S. 34–59.
62. Barguet P. Le papyrus n. 3176 (S) du musée du Louvre (BdE 37). Cairo, 1967.
63. Barguet P. Parallèle égyptien à la légende d'Antée // RHR. 1964. T.125. P. 1–12.
64. Barta W. Zum Goldnamen der ägyptischen Könige im Alten Reich // ZÄS. 1969. Bd. 95. S. 80–88.
65. Baum N. Arbres et arbustes de l'Egypte ancienne. La liste de la tombe thebaine d'Ineni (no. 81) (OLA 31). Leuven, 1988.
66. Beckerath von J. Tanis und Theben (ÄF 16). Glückstadt, 1951.
67. Beckerath von J. Chronologie des pharaonischen Ägypten: Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr. Mainz, 1997.
68. Beckerath von J. Handbuch der ägyptischen Königsnamen (Münchner ägyptologische Studien 49). Berlin–München, 1999.
69. Bergmann E. Inedite inschriftliche Denkmäler der kaiserlichen Sammlung in Wien // ZÄS. 1882. Bd. 20. S. 36–43.
70. Bietak M. Zur Herkunft des Seth von Avaris // Ägypten und Levante. 1990. Bd. 1. S. 9–16.
71. Blackman A.M., Fairman H.W. The Myth of Horus at Edfu II // JEA. 1942. Vol. 28. P. 32–38; 1943. Vol. 29. P. 2–36; 1944. Vol. 30. P. 5–22.
72. Bleeker C. Het oord van stilte. Leiden, 1979.

73. Blöbaum A. I. "Denn ich bin ein König, der Maat liebt": Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten (*Aegyptiaca Monasteriensia* 4). Aachen, 2006.
74. Boardman J. *Escarabeos de piedra procedentes de Ibiza*. Madrid, 1984.
75. Boeser P. A.A. *Beschrijving van de Egyptische Verzameling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden IV*. Gravenhage, 1911.
76. Boessneck J., Driesch von den A. *Studien an subfossilen Tierknochen aus Ägypten* (MÄS 40). München, 1982.
77. Bonneau D. *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.–641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins*. Paris, 1964.
78. Bonnet H. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin, 1952.
79. Borchardt L. *Das Grabdenkmal des Königs Sahure. Band II*. Leipzig, 1913.
80. Borghouts J.F. *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*. Leiden, 1971.
81. Borghouts J.F. *The Enigmatic Chests // JEOL*. 1973-1974. Vol. 23. P. 358–364.
82. Bossert H. Th. *Das hethitische Pantheon // AOF*. 1932–1933. Bd.VIII. S. 297–307.
83. Braun-Holziger E.A. *Löwenmensch // RIA*. 1987. Vol. 7. P. 99–102.
84. Breasted J. *A History of Egypt*. N.-Y., 1908.
85. Brugsch H. K. *Die Geographie des Alten Ägypten I*. Leipzig, 1857.
86. Brugsch H. K. *Dictionnaire géographique de l'ancien Égypte*. Leipzig, 1879–1880.
87. Brunner-Traut E. *Atum als Bogenschütze // MDAIK*. 1956. Bd. 14. S. 20–28.
88. Brunton G. *Qau and Badari III*. London, 1930.
89. Brunton G. *Matmar*. London, 1948.
90. Buchanan B., Moorey P. R. S. *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. Volume III. The Iron Age*. Oxford, 1988.
91. Buck A. de. *The Egyptian Coffin Texts. Vol. I–VII*. Chicago, 1935–1961.
92. Budge W. *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day. Vol. I–II*. London, 1949.
93. Burkard G. *Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine II. Indizien gegen eine Zerstörung der Tempel // ZÄS*. 1995. Bd. 122. S. 31–37.
94. Burkard G. *Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri. Übersetzung, Kommentar und inhaltliche Analyse (ÄUAT 31)*. Wiesbaden, 1995.
95. Burkard G. *Das Klagelied des Papyrus Berlin P.23040 a-c. Ein Dokument des priesterlichen Widerstandes gegen Fremdherrschaft (ÄUAT 58)*. Wiesbaden, 2003.
96. Caminos R.A. *Another Hieratic Manuscript from the Library of Pwerem, Son of Kiki // JEA*. 1972. Vol. 58. P. 205–224.

97. Capart J. Contribution a l'iconographie du dieu Seth // CdÉ. 1946. T. 21. P. 29–31.
98. Cassirer M. A Scarab with an Early Representation of Resheph // JEA. 1959. Vol. P. 45, 6–7.
99. Cauville S. Le temple de Dendara. Le chapelles osiriennes. T. X. Le Caire, 1997.
100. Černý J. La date de l'introduction du culte de Seth dans le le nord-est du Delta // ASAE. 1944. T. 44. P. 295–298.
101. Černý J. Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I (DFIFAO 8). Kairo, 1978.
102. Chabas F.J. Le papyrus magique Harris. Chalone-sur-Saone, 1860.
103. Chabas F. Les Ramses, sont-ils de la race des Pasteurs? Etude sur la stele de l'an 400 // ZÄS. 1863. Bd. 4. S. 33–38.
104. Chabas F. Le Calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne: traduction complète du papyrus Sallier IV. Paris, 1865.
105. Chace A.B. The Rhind Mathematical Papyrus: Free Translation and Commentary with Selected Photographs. National Council of Teachers of Mathematics, 1979.
106. Chassinat E. Les papyrus magiques 3237 et 3239 du Louvre // RecTrav. 1893. T.14. P.10–17.
107. Chassinat E. Le temple d'Edfou. Vol. I, III, VI. Le Caire, 1897–1931.
108. Chassinat E. Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak I–II. Kairo, 1968.
109. Coche-Zivie C. Les colonnes du «Temple d'Est» a Tanis. Epithetes royales et noms divins. BIFAO. 1974. T. 74. P. 93–121.
110. Cornelius I. The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal: Late Bronze and Iron Age I Periods (C 1500–1000 BCE) (OBO 140). Freiburg– Göttingen, 1994.
111. Cozi M. La nécropole de Khefethernebes // GM. 1996. Hft. 151. S.37–47.
112. Cruz-Uribe E. Hibis Temple Project: Translations, Commentary, Discussions and Sign List. Vol. I. San Antonio, 1988.
113. Cruz-Uribe E. %Tx aA pHy «Seth, God of Power and Might» // JARCE. 2009. Vol. 45. P. 201–226.
114. Culican W. Baal on an Ibiza gem // RSF. 1976. 4/1. P. 57–68.
115. Ćwiek A. Relief Decoration in the Royal Funerary Complexes of the Old Kingdom: Studies in the Development, Scene Content and Iconography: Ph. D. thesis. Warsaw University, 2003.
116. Ćwiek A. Fate of Seth in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari // EtudTrav. 2008. T. XXII. P. 38–60.
117. Dabrowski B. Some Remarks on a Winged Asiatic Deity Standing on an Animal // SAAK. 1991. Vol. 1. P. 21–24.
118. Dabrowski B. The Winged Seth Standing between Two Uraei // SAAC. 1992. Vol. 2. P. 35–39.

119. Darnell J. C. Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert 1(OIP 119). Chicago, 2002.
120. Darnell J.C. The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX (OBO 198). Freiburg – Göttingen, 2004.
121. Daumas F. Choiakfeste // LÄ. 1975. Bd.I. 1975. Col. 958–959.
122. Davies N. de G., Gardiner A.H. The Tomb of Amenemhêt [No. 82] (TTS 1). London, 1915.
123. Davies N. de G. The Temple of Hibis in Khargeh Oasis. Pt. III. The Decoration. N.-Y., 1953.
124. Derchain Ph. Mythes et dieux lunaires en Égypte // La lune, mythes et rites. SO. 1962. T. 5. P. 19–68.
125. Derchain Ph. Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour conservation de la vie en Egypte. Fasc. I–II. Bruxelles, 1965.
126. Dijk van J. The New Kingdom Necropolis of Memphis: Historical and Iconographical Studies. Ph.D.Thesis. Rijksuniversiteit Groningen, 1993.
127. Dillery J. Cambyes and the Egyptian Chaosbeschreibung Tradition // CIQ. 2004. Vol. 55. P. 387–406.
128. Dornseiff F. Die archaische Mythen erzählung. Folgerungen aus dem homerischen Apollonhymnos. Berlin, 1933.
129. Dornseiff F. Antike und Alter Orient, Leipzig, 1959.
130. Drioton E. Le théâtre égyptien. Le Caire, 1942.
131. Drioton E. Pages d’Egyptologie. Kairo, 1957.
132. Dümichen J. Bauurkunde der Tempelanlage von Edfu // ZÄS. 1871. Bd. 9. S. 88–98.
133. Dunand M. Fouilles des Byblos I–II. Paris, 1937–1958.
134. Dunham D. Royal Cemeteries of Kusch I–II. Cambridge, 1950–1955.
135. Egger J. Scarabs from Excavations in Palestine / Transjordan from Iron Age I (c 1200–1000 BC). Unpublished MA thesis University of Stellenbosch, 1992.
136. El-Banna E. À propos de quelques cultes peu connus à Héliopolis // ASAE. 1993. T. 72. P.83–94.
137. El-Saady H. Reflections in the Goddess Tayet // JEA. 1994. Vol. 80. P. 213–216.
138. El-Sadeek W.T., Murphy J.M. A Mud Sealing with Seth Vanquished (?) // MDAIK. 1983. Bd. 39. S. 159–175.
139. El-Sayed R. Documents relatifs à Sais et ses divinités (BdE 69). Cairo, 1975.
140. El-Sayed R. La Deesse Neith de Sais I. Importance et Rayonnement de son Culte (BdE 86). Cairo, 1982.

141. Emery W.B. The Tomb of Hemaka. Cairo, 1938.
142. Emery W.B. Archaic Egypt. Harmondsworth, 1961.
143. Engelbach R. Riqqeh and Memphis VI (BSAE 25). London, 1915.
144. Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptischen Sprache: Bd. I-V. Leipzig, 1926–1931.
145. Eyre C. J. Yet Again the Wax Crocodile: P. Westcar 3, 12ff // JEA. 1992. Vol. 78. P. 280–281.
146. Fabre D. Le dieu Seth. De la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine. Entre mythe et histoire // La Revue Egypte Afrique et Orient. 2001. T. 22. P. 19–53.
147. Fairman H. The Myth of Horus at Edfou I // JEA. 1935. Vol. 21. P.26–36.
148. Fakhry A. Charga Oase // LÄ. 1975. Bd. I. Col. 907–910.
149. Fakhry A. Dachla Oase // LÄ. 1975. Bd. I. Col. 976–979.
150. Faulkner R.O. The Papyrus Bremner-Rhind // Bibliotheca Aegyptiaca. Vol. III. 1933.
151. Faulkner R.O. The Bremner-Rhind Papyrus // JEA. 1936. Vol. 22. P. 121–140.
152. Faulkner R.O. The Stela of Rudjahau // JEA. 1951. Vol. 37.
153. Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Coffin Texts: 3 vols. Warminster, 1973–1978.
154. Faulkner R.O. The ancient Egyptian Book of Dead. Austin, 2001.
155. Fiedler N. Sprüche gegen Seth. Bemerkungen zu drei späten Tempelritualen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde. Heidelberg, 2011.
156. Flessa N. (Gott) schütze das Fleisch des Pharao. Untersuchungen zum Magischen Handbuch pWien AEG 8426 (Corpus Papyrorum Raineri XXVII). Leipzig, 2006.
157. Fox R. L. Travelling Heroes in the Epic Age of Homer. N.-Y, 2009.
158. Franke D. Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine: Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich (SAGA 9). Heidelberg, 1994.
159. Gaballa G.A., Kitchen R. The festival of Sokar // Orientalia. 1969. Vol. 38. P. 26–33.
160. Gamer-Wallert I. Fische und Fischkulte im alten Ägypten (ÄA 21). Wiesbaden, 1970.
161. Gamer-Wallert I. Fische, religiös // LÄ. 1977. Bd.II. Col. 228–234.
162. Gardiner A. H. The Admonitions of an Egyptian Sage from an Hieratic Papyrus in Leiden. Leipzig, 1909.
163. Gardiner A. H. The Chester Beatty Papyri. No.1. London, 1931.
164. Gardiner A. H. The Dakhleh stela // JEA. 1933. Vol. 19. P. 19–30.
165. Gardiner A. H. Hieratic Papyri in the British Museum, third series: Chester Beatty Gift. Vols. 1–2. London, 1935.
166. Gardiner A. H. Ancient Egyptian Onomastica. Vol. II. London, 1947.
167. Gardiner A. H., Peet T. E., Černý J. The Inscriptions of Sinai. Vol. I. London, 1952.
168. Gardiner A. H. The Ramesseum papyri. Oxford, 1955.

169. Gardiner A. H. *Egyptian Grammar*. Oxford, 1957.
170. Gardiner A. H. *The Qadesh Inscriptions of Ramesses II*. Oxford, 1960.
171. Garnot J. S. F. Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes // BIE. 1956. T. 37. P. 317–328.
172. Garstang J. Jericho. City and Necropolis // AAA. 1933. Vol. 20 P. 3–42.
173. Gauthier H. Le nom hiéroglyphique de l'argile rouge d'Éléphantine // RdE. 1904. T.11. P. 1–15.
174. Gauthier H. *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*. Caire, 1913.
175. Gauthier H. *Dictionnaire des noms géographiques I–VII*. Kairo, 1925–1931.
176. Gauthier H. *Les Fêtes du dieu Min*. T. 2. Le Caire, 1931.
177. Gayet A. *Le temple de Louxor*. Paris 1894.
178. Geßler-Lohr B. Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten (HÄB 21). Hildesheim, 1983.
179. Givon R. Resheph in Egypt // JEA. 1980. Vol. 66. P.144–150.
180. Gobeil G. Une plaque céramique à l'effigie du dieu Seth à Ayn Asil // BIFAO. 2010. T. 110. P. 103–114.
181. Godron G. Études sur l'époque archaïque // BIFAO. 1958. T. 57. P. 143–155.
182. Goedicke H. Some Remarks on the 400-Year-Stela // CdÉ. 1966. T. 41. P. 23–39.
183. Goyon J.-C. Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112) // BIFAO. 1967. T. 65. P. 89–156.
184. Goyon J.-C. Le cérémonial pour faire sortir Sokaris. Papyrus Louvre I. 3079, col. 112–114 // RdE. 1968. T. 20. P. 63–96.
185. Goyon J.-C. *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte (Littérature Ancienne du Proche-Orient 4)*. Paris, 1972.
186. Goyon J.-C. *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*. Le Caire, 1972–1974.
187. Goyon J.-C. *La littérature funéraire tardive (BdE 64/3)*. Cairo, 1974.
188. Goyon J.-C. Les Dernières Pages des «Urkunden mythologischen Inhalts» // BIFAO. 1975. T. 75. P.343–347.
189. Goyon J.-C. *Textes mythologiques II. Les révélations du mystère des quatre boules* // BIFAO. 1975. T. 75. P. 349–399.
190. Goyon J.-C. *Le papyrus d'Imouthes fils de Psintaes*. N.-Y., 1999.
191. Goyon J.-C. *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn: Papyrus Wilbour 47.218.138 (Studien zur spätägyptischen Religion 5)*. Wiesbaden, 2012.
192. Graindorge C. Les oignons de Sokar // RdE. 1992. T. 43. P. 87 – 105.

193. Grajetzki W. *Ancient Egyptian Queens: A Hieroglyphic Dictionary*. London, 2005.
194. Grandet P. *Le Papyrus Harris (BM 9999) I–II (BdE 109/1-2)*. Cairo, 1994.
195. Grapow H. *Grundriss der Medizin der alten Ägypter V*. Berlin, 1958.
196. Grdseloff B. *Notes d' epigraphie archaïque // ASAE*. 1944. T.44. T. P. 279–306.
197. Green A. R. W. *The Storm-God in the Ancient Near East (Biblical and Judaic Studies 8)*. Winona Lake, 2003.
198. Gressman H. *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*. Tübingen, 1927.
199. Grieshammer R. *Rechts und Links (Symbolik) // LÄ*. 1984. Bd. V. Col. 192–193.
200. Griffith F. L. *The Inscriptions of Siut and Rifeh*. London, 1889.
201. Griffith F. L. *El Bersheh. Part. II*. London, 1893.
202. Griffith F. L. *The God Seth of Ramessu II and an Egypto-Syrian deity // PSBA*. 1894. Vol.16. P. 87–91.
203. Griffith F. L. *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*. London (Principally of the Middle Kingdom). Texts. London, 1898.
204. Griffith F. L., Thompson H. *The Leyden Papyrus: An Egyptian Magical Book*. New York, 1904.
205. Griffiths J. Gw. *Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus // CdÉ*. 1958. T.33. P. 182–193.
206. Griffiths J.Gw. *The Interpretation of the Horus-Myth of Edfu // JEA*. 1958. Vol. 44. P.74–85.
207. Griffiths J. Gw. *The Conflict of Horus and Seth. A Study in Ancient Mythology from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool, 1960.
208. Griffiths J. Gw. *Plutarch's De Iside et Osiride*. Ed. with engl. transl. and comm. Cardiff, 1970.
209. Griffiths J. Gw. *The Symbolism of Red in Egyptian religion // Ex Orbe Religionum // Ex Orbe Religionum*. 1972. T. 24. P. 81–90.
210. Griffiths J. Gw. *The Origins of Osiris and His Cult*. Leiden, 1980.
211. Grimm A. *Feind-Bilder und Bilderverbrennung. Ein Brandopfer zur rituellen Feindvernichtung in einer Festdarstellung der „Chapelle Rouge“ // VA*. 1988. Vol. 4.
212. Guentch-Ogloueff M. *Noms propres imprécatoires // BIFAO*. 1941. T. 40. P.117–133.
213. Guerneur I. *Les cultes d'Amon hors de Thèbes: recherches de géographie religieuse (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 123)*. Brepols, 2005.
214. Gunn B. *Inscriptions from the Step Pyramid Site // ASAE*. 1928. T. 28. P. 154–174.
215. Hall H. R., Lambert E. J. *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae &c (British museum VI)*. London, 1922.

216. Hannig R. Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800 – 950 v. Chr.) (Kulturgeschichte der antiken Welt 64). Mainz, 1995.
217. Helck W. Ramessidische Inschriften aus Karnak // ZÄS. 1957. Bd. 82. S. 118–119.
218. Helck W. Die Prophezeiung des Nfr.ti. Wiesbaden, 1970.
219. Helck W. Die altägyptischen Gaue (TAVO 5). Wiesbaden, 1974.
220. Helck W. Die Datierung der Gefäßaufschriften der Djoserpyramide // ZÄS. 1979. Bd. 106. S. 120–132.
221. Helck W. Maat // LÄ. 1980. Bd. III. Col. 1110–1116.
222. Helck W. Urkunden der 18. Dynastie. Text des Heftes 22. Berlin, 1984.
223. Helck W. Untersuchungen zur Thinitenzeit (ÄA 45). Wiesbaden, 1987.
224. Herbin F.-R. Parcourir l'éternité (OLA 58). Leuven, 1994.
225. Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum II. London, 1912.
226. The History of Herodotus (with English and Greek in parallel) // tr. G. C. Macaulay. London – N.-Y., 1890.
227. Hodjash S., Berlev O. The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Leningrad, 1982.
228. Hope C. A. Egypt and Libya: The Excavation at Mut el-Kharab in Egypt's Dakhleh Oasis // The Artefact. 2001. Vol. 24. P. 29–46.
229. Hope C. A. Mut el-Kharab: Seth's city in Dakhleh Oasis. Oasis // Egyptian archaeology: the Bulletin of the Egypt Exploration Society. 2005. Vol. 27. P. 3–6.
230. Hope C.A., Caper O. E. Egyptian Interest in the Oases in the New Kingdom and a New Stela for Seth from Mut el-Kharab // Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen / M. Collier, S. Snape (eds.). Bolton, 2010. P. 219–236.
231. Hopfner Th. Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern. Vienne, 1913.
232. Hornung E. Himmelvorstellungen // LÄ. 1977. Bd. VI. Col. 1215–1218.
233. Hornung E. Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Teil I (ÄA 7). Wiesbaden, 1963.
234. Hornung E. Seth: Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes // Symbolon NF. 1974. T. 2. S. 49–63.
235. Hornung E., Badawy A. Apophis // LÄ. 1975. Bd. I. Col. 350–352.
236. Hornung E., Staehelin E. Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen. Mainz, 1976.
237. Hornung E. Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh (OBO 46). Freiburg – Göttingen, 1982.

238. Hornung E. Totenbuch der Ägypten. Mainz, 1998.
239. Jacquet-Gordon H. A Statue from Dakhla Oasis // MDAIK. 1991. Bd. 47. S. 173–178.
240. Janssen J. J. The Smaller Dakhla Stela (Ashmolean Museum no. 1894.107b) // JEA. 1968. Vol. 54. P. 165–172.
241. Janssen J. M. A. The Stela (Khartoum Museum No. 3) from Uronarti // JNES. 1953. Vol. 12. P. 51–55.
242. Junge F. Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt (OBO 193). Freiburg – Göttingen, 2003.
243. Junker H. Die sech Teile des Horusauges un der «sechste» Tag // ZÄS. 1910. Bd. 48. S. 101–106.
244. Junker H. Die Stundenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfy und Philae (DAWW 54). Wien, 1910.
245. Junker H. Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien (APAW III). Berlin, 1911.
246. Junker H. Die Onurislegende. Wien, 1917.
247. Junker H. Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift). Berlin, 1940.
248. Kahl J., Cloth N., Zimmermann U. Die Inschriften der 3. Dynastie. Eine Bestandsaufnahme (ÄA 56). Wiesbaden, 1995.
249. Kahl J. Die ältesten schriftlichen Belege für den Gott Seth // GM. 2007. Hft. 181. S. 51–57.
250. Kahl J. Ra is My Lord. Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History (MENES 1). Wiesbaden, 2007.
251. Kamal A. Rapport sur les fouilles executees dans la zone comprise entre Deirout, au nord et Deir-El-Ganadlah, au sud // ASAE. 1915. T. 15. P. 199–206.
252. Kaper O. E. The Statue of Penbast. On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis // Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde (Egyptological memoirs 1) / J. van Dijk (ed.). Groningen, 1997.
253. Kaper O. E. Temples and Gods in Roman Dakhleh: Studies in the Indigenous Cults of an Egyptian Oasis. Groningen, 1997.
254. Kaper O. E. Two Decorated Blocks from the Temple of Seth in Mut el-Kharab // BACE. 2001. Vol. 12. P. 71–78.
255. Kaper O. E. The Egyptian God Tutu: a Study of the Sphinx-god and Master of Demons with a Corpus of Monuments (OLA 119). Leuven, 2003.
256. Kaper O. E. Epigraphic Evidence from the Dakhleh Oasis in the Libyan Period // The Libyan Period in Egypt, Historical and Cultural Studies into the 21st – 24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007 (Egyptologische Uitgaven 23) / G.P.F. Broekman, R.J. Demarée and O.E. Kaper (eds.). Leiden, 2009.

257. Kaplony P. Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit III (ÄÄ 8–9). Wiesbaden, 1963–1964.
258. Kaplony P. Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit (ÄÄ 15). Wiesbaden, 1966.
259. Keel O. Jahve-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderung in Jes. 6, Ez I und Sach 4. Stuttgart, 1977.
260. Keel O. Vögel als Boten. Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten (OBO 14). Freiburg – Göttingen, 1977.
261. Keel O. Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen. Neukirchen–Vluyn–Zürich, 1980.
262. Keel O., Shuval M., Uehlinger C. Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III (OBO 100). Freiburg – Göttingen, 1990.
263. Keel O. Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit Einleitung (OBO. SA 10). Freiburg – Göttingen, 1995.
264. Keel O., Uehlinger C. Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel. Mineapolis, 1998.
265. Keel O. Seth-Baal und Seth-Baal-Jahwe – interkulturelle Ligaturen // Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie. Festschrift für Max Küchler zum 65. Geburtstag (NTOA 70). Göttingen, 2009. S. 87–108.
266. Kees H. Horus und Seth als Götterpaar. Leipzig, 1923.
267. Kees H. Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten. (NAWG 11). Göttingen, 1943.
268. Kees H. Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956.
269. Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches. Berlin, 1956.
270. Kees H. Die 15 Scheintüren am Grabmal // ZÄS. 1963. Bd. 88. S. 97–113.
271. Keimer L. Die Gartenpflanzen im alten Ägypten I. Hamburg – Berlin, 1924.
272. Kemp B. J. Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization. London, 1989.
273. Kessler D. Die heiligen Tiere und der König. Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe (Ägypten und Alten Testaments 16). Wiesbaden, 1989.
274. Kitchen K. A. Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical. Vol. II. Oxford, 1979.
275. Kitchen K. A. The third intermediate period in Egypt (1100–650 B.C.) Oxford, 1996.
276. Klemm P. Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatons // Studium Generale. 1955. Bd.8. P. 301–309.
277. Klotz D. Administration of the Deserts and Oases: first millennium B.C.E. // Ancient Egyptian Administration (HdO 104) / J.C. Moreno Garcia (ed.). Boston and Leiden, 2013. P. 901–909.

278. Klotz D. A Theban Devotee of Seth from the Late Period – Now Missing Ex-Hannover, Museum August Kestner Inv. S. 0366 // SAK. 2013. Bd. 42. S. 155–180.
279. Koemoth P. Osiris et les arbres. Liège, 1994.
280. Koenen L. Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel // Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten (OLA 107) / A. Blasius und B.U. Schipper (Hrsg.). Leuven, 2002.
281. Koenig Y. Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne. Paris, 1994.
282. Kolta K. S. Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot. Tübingen, 1968.
283. Königliche Museen zu Berlin. Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse. Berlin, 1899.
284. Köthen-Welpot S. Theogonie und Genealogie in Pantheon der Pyramidentexte. Bonn, 2003.
285. Kruchten J.-M. Le grand texte oraculaire de Djehoutymose (Monographies Reine Elisabeth 5). Brussels, 1986.
286. Kurth D. A. Ptolemaic Sign-List: Hieroglyphs used in the Temples of the Graeco-Roman Period of Egypt and their Meanings. Hützel, 2010.
287. Kurth D. Thoth // LÄ. 1986. Bd. VI. Col. 497–523.
288. Lacau P., Lauer J. P. La Pyramide a Degrees IV. Inscriptions Gravees sur les Vases. Cairo, 1959.
289. Lange H. O., Schäfer, H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo. Bd. I. Text zu Nr. 20001 – 20780; Bd. II. Text zu Nr. No. 20400 – 20780; Bd. IV. Tafeln. Berlin, 1902–1908.
290. Lange H. O. Der magische papyrus Harris. Kopenhagen, 1927.
291. Lapp G. Totenbuch Spruch 125 (Totenbuchtexte 3. Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches). Basel, 2008.
292. Leclant J., Yoyotte J. Les Obelisques des Tanis // Kêmi. 1957. T.14. P. 43–80.
293. Leclant J. Astarte a cheval. D'apres les representations egyptiennes // Syria. 1960. T.37. P. 1–67.
294. Leclant J. Les textes de la pyramide de Pepi Ier (Saqqara). Reconstitution de la paroi est de l'antichambre // CRAIBL. 1977. P. 269–288.
295. Lefébure E. Osiris à Byblos // Sphinx. 1903. T. 6. P. 210–220.
296. Leibovitch J. Review of Grdseloff // ASAE. 1942. T. 41. T. 437–442.
297. Leibovitch J. Une statuette du dieu Seth // ASAE. 1944. T. 44. P. 101–107.
298. Leibovitch J. Le Problème des Hyksos et celui de l'Exode // IEJ. 1953. Vol. 3. P. 99–112.

299. Leitz Ch. Tagewählerei: das Buch ḥ 3t nḥḥ pḥ .wy dt und verwandte Texte . Bd.2 (ÄA 55). Wiesbaden, 1994.
300. Leitz Ch. Lexikon der ägyptischer Götter und Götterbezeichnungen (OLA 115). Bd. VI. Leuven – Paris – Dudley, 2002.
301. Lesko L. H. A Dictionary of Late Egyptian I. Fall River, 2002.
302. Lexikon der Ägyptologie // W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (Hrsg.). Bd. I–VI. Wiesbaden, 1972–1986.
303. Lieven von A. Seth ist im Recht, Osiris ist im Unrecht! // ZÄS. 2006. Bd. 133. S. 141–150.
304. Lieven von A. Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch I. Text (CNI Publications 31. The Carlsberg Papyri 8). Kopenhagen, 2007.
305. Lloyd A. B. Herodotus Book II. Commentary 1–98. Leiden, 1976.
306. Lloyd A. B. Cambyses in Late Tradition // The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore (Egypt Exploration Society Occasional Publications 11) / M.A. Leahy et al. (eds.). London, 1994.
307. Lloyd A. B. Egypt, 404–332 B.C. // CAH². 1994. Vol. VI. P. 337–345.
308. Loret V. Les fêtes d’Osiris au mois de Choiak // RecTrav. 1882. T.3. P. 43–57; 1883. T.4. P. 21–33; 1884. T.5. P. 85–103.
309. Lorton D. The Invocation Hymn at the Temple of Hibis // SAK. 1994. Bd. 21. S. 159–217.
310. Luft D. C. Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuches (SAT 15). Wiesbaden, 2009.
311. Manetho. Works / English transl. by W. G. Waddell. London, 1948.
312. Manisali A. Zur *calumnia princeps* des Seth in PT 477- eine Art Klarstellung hinsichtlich des ägyptologischen Verständnisses von Iamblich De Mysteriis VI, 5 // GM. 2005. Hft. 205. S. 71–84.
313. Mariette A. Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville IV. Paris, 1873.
314. Martin G.T. The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tutankhamun I. London, 1989.
315. Martin K. Uräus // LÄ. 1986. Bd. VI. Col. 864–868.
316. Mathieu B. Seth polymorphe: le rival, le vaincu, l’auxiliaire // ENIM. 2011. T.4. P. 137–158.
317. Matouk F. S. Corpus du scarabee égyptien II. Beyruth, 1976.
318. Medinet Habu. The Calendar, the «Slaughterhouse», and Minor Records of Ramses III. Vol. III (OIP 23). Chicago, 1934.
319. Medinet Habu. Festival Scenes of Ramses III. Vol. IV (OIP 51). Chicago, 1940.
320. Meeks D. Mythes et légendes du Delta d’après le papyrus Brooklyn 47.218.84 (MIFAO 125). Kairo, 2006.

321. Meurer G. Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten (OBO 189). Freiburg – Göttingen, 2002.
322. Meurer G. Die Verfemung des Seth und seines Gefolges in den Pyramidentexten und in später Zeit // Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches (AAWLeip 78/5) / H. Felber (Hrsg.). Stuttgart – Leipzig, 2005.
323. Meyer E. Seth–Typhon. Leipzig, 1875.
324. Mikhail L. B. Dramatic Aspects of the Osirian Khoiak Festival // GM. 1984. Hft.81. S. 29–54.
325. Moftah R. Die uralte Sykomore und andere Erscheinungen der Hathor // ZÄS. 1965. Bd. 92. S. 40–47.
326. Molenke Ch. F. Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume und deren Verwerthung. Leipzig, 1886.
327. Montet P. La stele de l'an 400 retrouvée // Kemi. 1933. T. 4. P. 191–215.
328. Montet P. Le drame d'Avaris. Essai sur la pénétration des Sémites en Egypte. Paris, 1941.
329. Montet P. Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis. Paris, 1951.
330. Montet P. Dieux et pretres indésirables // RHR. 1952. T. 141. P. 129–144.
331. Montet P. Géographie de l'Egypte Ancienne I–II. Paris, 1957–1961.
332. Morenz L. D. Synkretismus oder ideologiegetränktes Wort-und Schriftspiel? // ZÄS. 134. 2007. S. 151–156.
333. Morenz S. Religion und Geschichte des Alten Ägypten. Köln–Wien, 1975.
334. Moret A. Catalogue du Musée Guimet. Galerie égyptienne. Steles, bas-reliefs, monuments divers (Annales du Musée Guimet 32). Paris, 1909.
335. Moret A. Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte. Leipzig, 1912.
336. Moret A. La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre // BIFAO. 1931. T.30. P. 725–750.
337. Morgensen M. La collection égyptienne de la glyptothèque Ny Carlsberg. Copenhagen, 1937.
338. Moursi M. I. Die Hohepriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches (MÄS 26). Berlin, 1972.
339. Müller H. Die formale Entwicklung der Titulatur der Ägyptischen Könige (ÄF 7). Glückstadt, 1938.
340. Müller-Wollermann R. Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten. (Probleme der Ägyptologie 21). Leiden, 2004.
341. Münster M. Untersuchungen zur Göttin vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches // MÄS. 1968. Bd. 11. S. 131–134.

342. Murray M. Saqqara Mastabas I (ERA 10). London, 1905.
343. Mysliwiec K. Studien zum Gott Atum. Bd I. Die heiligen Tiere des Atum (HÄB 5). Hildesheim, 1978.
344. Nagel G. Set dans la barque solaire // BIFAO. 1929. T.28. P. 33–39.
345. Naville E. Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie II. Berlin, 1886.
346. Naville E. The Shrine of Saft el Henneh and the Land of Goshen. London, 1887.
347. Naville G. The Temple of Deir el Bahari IV. London, 1901.
348. Nelson H. H. Festival Scenes of Ramses III: Medinet Habu, vol. IV (OIP 51). Chicago, 1940.
349. Newberry P. E. El Bersheh. Part II. London, 1892.
350. Newberry P. E. Beni-Hasan. Band II. London, 1893.
351. Newberry P.E. The Set Rebellion of the IIInd Dynasty// AE. 1922. Pt. 7. P. 40–46.
352. Newberry P. E. The Pig and the Cult-animal of Set // JEA. 1928. Vol. 14. P. 211–225.
353. Nims C.F. Another Geographical List from Medinet Habu // JEA. 1952. Vol. 38. P. 34–45.
354. Ogden J. R. Studies in Archaic Epigraphy III // GM. 1982. Hft. 60. S. 81–84.
355. Ogdon J. R. Studies in Ancient Egyptian Magical Thought IV: an Analysis of the „Technical Language“ in the Anti-Snake Spells of the Pyramid Texts // DE. 1989. N.13. P. 59–71.
356. Osing J. Isis und Osiris // MDAIK. 1974. Bd. 30. S.91–113.
357. Osing J. Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II) // MDAIK. 1976. Bd. 32. S. 133–185.
358. Osing J. Seth in Dachla und Charga // MDAIK. 1985. Bd. 41. S. 229–233.
359. Otto E Topographie des Thebanischen Gaues (UGAÄ 16). Berlin – Leipzig, 1952.
360. Otto E. Augensagen // LÄ. 1975. Bd.I. Col. 562–567.
361. Otto E. Ball // LÄ. 1975. Bd. I. Col. 608–609.
362. Parker R. A. The Calendars of Ancient Egypt. Chicago, 1950.
363. Parker R.A., Leclant J., Goyon J-C. The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak (Brown Egyptological Studies VIII). Providence and London, 1979.
364. Perdu O. La déesse Sekhathor à la lumière des données locales et nationales // Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. 1982. No. 595. P. 255–266.
365. Pestman P. W. Chronologie égyptienne d’après les textes démotiques (332 av. J.-C. – 453 ap. J.-C.) (Papyrologia lugduno-batava 15). Leiden, 1967.
366. Petrie W. M. F., Quibell B. A. Naqada and Ballas. London, 1896.
367. Petrie W. M. F. The Royal Tombs of the First Dynasty. Part II. London – Boston, 1901.
368. Petrie W. M. F. Hyksos and Israelite Cities (BSAE 12). London, 1906.
369. Petrie W. M. F. Buttons and Design Scarab: illustrated by the Egyptian Collections in University College (BSAE 38). London, 1925.

370. Petrie W. M. F. Beth-Pelet I (Tel Fara) (BSAE 48). London, 1930.
371. Pieper M. Die Grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos. Leipzig, 1929.
372. Pleyte W. Lettre à Monsieur Th.Devéria, sur quelques monuments relatifs au Dieu Seth. Leiden, 1863.
373. Porter B., Moss R. L. Topographical bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Vol. VII. Oxford, 1960–1972.
374. Posener G. La premiere domination perse en Egypte (BdE 11). Le Caire, 1936.
375. Posener G. Litterature et politique dans l’Egypte de la XIIe dynastie. Paris, 1956.
376. Quack J. F. Studien zur Lehre für Merikare (Göttinger Orientforschungen IV) Wiesbaden, 1992.
377. Quack J. Zwischen Sonne und Mond – Zeitrechnung im Alten Ägypten // Vom Herrscher zur Dynastie. Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart / H. Falk (Hrsg.). Bremen, 2002.
378. Quibell J. E. Hierakonpolis. London, 1900.
379. Raue D. Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich (ADAIK 16). Berlin, 1999.
380. Raven M. Wax in Egyptian Magic and Symbolism // OMRO. 1983. N. 64. 1983. P. 7–47.
381. Régen I. Une brique magique royale: Birmingham 1969 W 478 // ENIM. 2010. N 3. P.23–42.
382. Reisner G. A. Amulets II. Catalogue general des antiquites egyptiennes du Caire. Le Caire, 1958.
383. Rinsveld van B. Goden en godinnen van het Oude Egypte – Dieux et déesses de l’Ancienne Égypte. Bruxelles, 1994.
384. Ritner R. K. Mechanics of Ancient Egyptian Magic (SAOC 54). Chicago, 1993.
385. Roeder G. Catalogue General des Antiquites Egyptiennes du Musee du Caire Nr. 70001–70050. Naos. Leipzig, 1914.
386. Routledge C. Ancient Egyptian ritual practice: jr-xt and nt-a. Toronto, 2001.
387. Rusch A. Doppelversionen in der Überlieferung des Osirismythos in den Pyramidentexten // ZÄS. 1931. Bd. 67. S. 88–92.
388. Ryhiner M.-L. L’offrande du lotus dans les temples égyptiens de l’époque tardive. Bruxelles, 1986.
389. Sabbahy L. K. Evidence for the Titular of the Quenn from Dynasty One // GM. 1993. Hft.135. S. 81–87.
390. Sahrhage D. Fischfang und Fischkult im alten Ägypten. Mainz, 1998.
391. Sambin C. Le offrande de la soi-disant «clepsydre» (StudAeg 11). Budapest, 1988.

392. Sander-Hansen C.E. Die Texte der Metternichstele (AnAeg VII). Kopenhagen, 1956.
393. Schaeffer C. F.-A. Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Shamra. Quatrième campagne (printemps 1932) // Syria. 1933. T. XIV. P.105–131.
394. Schäfer H. Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pqr // ZÄS. 1904. Bd. 41. S. 107–110.
395. Schäfer H. Urkunden der älteren Äthiopienkönige. Leipzig, 1905.
396. Schäfer H. Der Reliefschmuck der Berliner Tür aus der Stufenpyramide und der Königstitel *Hr-nb* // MDAIK. 1933. Bd. 4. S. 1–17.
397. Schäfer H. Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III (UGAÄ IV). Hildesheim, 1964.
398. Scharff A. Ägyptische Sonnenlieder. Berlin, 1922.
399. Scharff A. Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit (SBAW 6). München, 1947.
400. Schmidt S. Sarkophager Mumiekister og Mumiehylstre idet Gamle Aegypten: Typologisk Atlas. Copenhagen, 1919.
401. Schorsch D., Wypyski M.T. Seth, figure of mystery // JARCE. 2009. Vol. 45. P. 177–200.
402. Schott S. Urkunden mythologischen Inhalts VI. Bucher und Sprüche gegen den Gott Seth. Leipzig–Berlin, 1929.
403. Schott S. Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten. Leipzig, 1945.
404. Schott S. Altägyptische Festdaten (AMAW 10). Wiesbaden, 1950.
405. Schott S. Rs-N.t und MH-N.t als Häuser der Neith // RdE. 1967. T. 19. P. 99–110.
406. Schukraft B. Homosexualität im alten Ägypten // SAC. 2007. Bd. 36. P. 304–315.
407. Schulman A.R. The Winged Reshep // JARCE. 1979. Vol. 16. P. 69–84.
408. Schumacher I.W. Der Gott Sopdu, der Herr der Fremdländer (OBO 79). Freiburg–Göttingen, 1988.
409. Scott N.E. The Metternich Stela // BMMA. 1950. Vol. 9. P. 201–217.
410. Serrano J. Origin and Basing Meaning of the Word Hnmmt // SAK. 1999. Bd. 27. P. 353–368.
411. Seters van J. The Hyksos. A New Investigation. New Haven and London, 1967.
412. Sethe K. Die altägyptische Pyramidentexte: 4bd. Leipzig, 1904–1922.
413. Sethe K. Urkunden der XVIII Dynastie. Leipzig, 1906–1909.
414. Sethe K. Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht. Text der Mittleren Reiche. Leipzig, 1928.
415. Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930.
416. Sethe K. Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. T. I–II. Glückstadt; Hamburg: Augustin, 1936.

417. Sethe K. Das Denkmal memphitischer Theologie, der Schabaka-Stein des Britischen Museums (UGAÄ X–XII). Hildesheim, 1964.
418. Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (UGAÄ X–XII). Hildesheim, 1964.
419. Sliwa J. Egyptian Scarabs, Scaraboids and Plaques from the Cracow Collections. Cracow, 1985.
420. Sliwa J. Egyptian Scarabs and Magical Gems from the Collection of Constantine Schmidt-Ciqzynski. Warsaw–Cracow, 1989.
421. Smith M. The Reign of Seth: Egyptian Perspectives from the First Millennium BCE // Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE / L. Bareš, F. Coppens, K. Smoláriková (eds.). Prague, 2010. P. 396–430.
422. Smith M.S. Myth and Mythology in Canaan and Ancient Israel // Civilisations of the Ancient Near East. Vol. III / J.M. Sasson (ed.). N.-Y., 1995. P. 2031–2041.
423. Smith W. S. A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom. London / Boston, 1949.
424. Soukiassian G. Une étape de la proscription de Seth // GM. 1981. Hft. 44. S. 59–68.
425. Spalinger A. Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt // JNES. 1995. Vol. 54/1. P. 33–47.
426. Spencer A. J. Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum V. Early Dynastic Objects. London, 1980.
427. Stadelmann R. Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten. Leiden, 1967.
428. Stock H. Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des alten Reichs // WdO. 1948. Bd. 1. S. 135–145.
429. Stricker B. Spreuken tot beveling gedurende de schrikkedagen naar Pap. I 346 (OMRO 29). Leiden, 1948. P. 55–70.
430. Tazawa K. Syro-palestinian Deities in the New Kingdom: The Hermeneutics of Their Existence (British Archaeological Reports International Series). Oxford, 2009.
431. Teeter E. Scarabs, Scaraboids, Seals, and Seal Impressions from Medinet Habu. (Oriental Institut Publications 118). Chicago, 2003.
432. Theis C. Magie und Raum (Orientalische Religionen in der Antike 13). Tübingen, 2014.
433. Vandier J. Iousaâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet // RdE. 1964. T.16. P. 55–146; 1965. T.17. P. 89–176; 1966. T. 18. P. 67–142; 1968. T. 20. P. 135–148.
434. Vandier J. Le dieu Shou dans le papyrus Jumilhac // MDAIK. 1957. Bd. 15. S. 268–273.
435. Vandier J. Le papyrus Jumilhac. Paris, 1962.
436. Velde H. Te. Seth, god of Confusion. Leiden, 1967.

437. Velde H. Te. The Egyptian god Seth as Trickster // JARCE. 1968. Vol.7. P. 37–40.
438. Velde H. Te. The Cat as the Sacred Animal of the Goddess Mut // Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee (Studies in the History of Religion Suppl. Numen XLIII) / M. Heerma van Voss et al. (eds.). Leiden, 1982.
439. Verhoeven U. Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift (OLA 99). Leuven, 2001.
440. Vernus P. Athribis. Textes et Documents Relatifs à la Géographie, aux cultes, et à l'Histoire d'une Ville du Delta Égyptien à l'Époque Pharaonique (BdE 74). Cairo, 1978.
441. Vernus P. Entre néo-égyptien et démotique: la langue utilisée dans la traduction du Rituel de repousser l'agressif (Étude sur la diglossie I) // RdE. 1990. T. 41. P. 153–208.
442. Vernus P., Yoyotte J. Bestiaire des pharaons. Paris, 2006.
443. Vikentiev V. Las silphium et le rite du renouvellement de la vigueur (BdE 37). Cairo, 1954.
444. Virenque H. Les quatre naos de Saft el-Henneh : Un rempart théologique construit par Nectanebo Ier dans le Delta oriental // Egypte, Afrique et Orient. 2006. No. 42. P. 19–28.
445. Vittmann G. Altägyptische Wegmetaphorik (Beiträge zur Ägyptologie 15). Wien, 1999.
446. Vries de C.E. A Ritual Ball Game? // Studies in Honour of John A. Wilson (SAOC 35) / E.B.Hauser (ed.). Chicago, 1969. P. 25–35.
447. Wagner G. Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs (recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques) I. Le Caire, 1987.
448. Wainwright G.A. The sky-religion in Egypt. Cambridge, 1938.
449. Wallin P. Celestial Cycles. Astronomical Concepts of Regeneration in the Ancient Egyptian Coffin Texts. Uppsala, 2002.
450. Ward W. A. The hiw-ass, the hiw-serpent, and the god Seth // JNES. 1978. Vol. 37. P. 23–34.
451. Weibach-Koepke S. Die Verwandlung des Sonnengottes und seine Widdergestalt im mittleren Register der 1. Nachtstunde des Amduat // GM. 2000. Hft. 177. S. 71–82.
452. Weidner S. Lotos im Alten Ägypten. Pfaffenweiler, 1985.
453. Weill R. IIe et IIIe Dynastie. Paris, 1908.
454. Wiedemann A. Der Tierkult der alten Ägypter (Der Alte Orient XIV 1). Leipzig, 1912.
455. Wilkinson T. A. H. Early Dynastic Egypt. London – N.-Y., 1999.
456. Wilkinson T. A. H. Political Unification: Towards a Reconstruction // MDAIK. 2000. Bd. 56. S. 377–396.
457. Wilkinson R. H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. London, 2003.
458. Wilson J. A., Allen T. G. The mastaba of Mereruka. P. I (OIP 31). Chicago, 1938.
459. Wilson P. A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu (OLA 78). Leuven 1997.

460. Winlock H. E. The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis I. N.-Y, 1941.
461. Wyatt N. Religious Texts from Ugarit (Biblical seminar 53). London, 2002.
462. Yoyotte J. Prêtres et sanctuaires du nome héliopolite à la Basse Époque // BIFAO. 1954. T. 54. P. 83–115.
463. Yoyotte J. Apophis et la Montagne Rouge // RdE.1978. T. 30. P. 147–150.
464. Žabkar L. V. A Hymn to Osiris Pantokrator at Philae // ZÄS. 1981. Bd. 108. S.141–171.
465. Zecchi M. A Study of the Egyptian God Osiris Hemag (Archeologia e storia della civiltà egiziana e del vicino Oriente antico I). Imola, 1996.
466. Zecchi M. Geografia religiosa del Fayyum: dalle origini al 4. secolo a.C. Imola, 2001.
467. Ziegler C. A propos du rite de quatre boules // BIFAO. 1979. T. 79. P. 437–439.
468. Zivie-Coche Z. Foreign Deities in Egypt // UCLA Encyclopedia of Egyptology. Open version. <https://escholarship.org/uc/item/7tr1814c> (Дата обращения:10.09.2016)

ПРИЛОЖЕНИЕ А
(информационное)
Изображения Сета



Рисунок А.1 – Изображение крылатых Хора и Сета на одежде Тутмоса III
Источник: Фрагмент из храма Дейр эль-Бахри (*in situ*).



Рисунок А.2 – Хор и Сет в царской благопожелательной надписи Хатшепсут
Источник: Фрагмент из храма Дейр эль-Бахри (*in situ*).

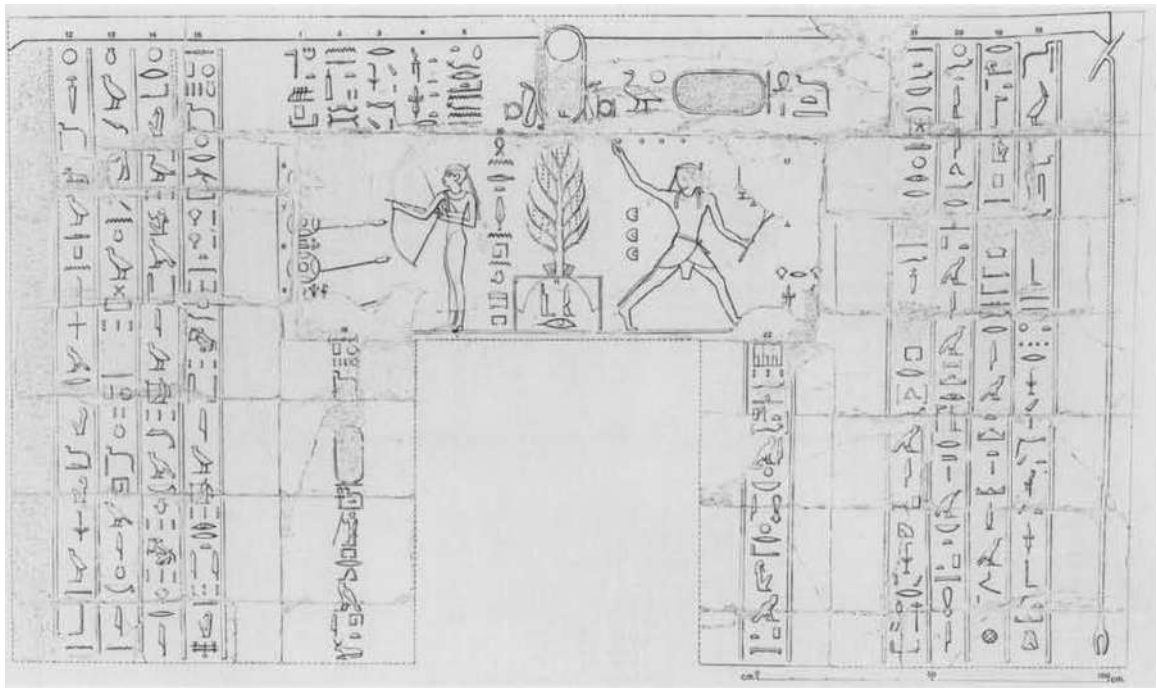


Рисунок А.3 – «Ритуал четырех шаров»

Источник: Проем двери восточной стены в комнате «Е» храма Тахарки в Карнаке (*in situ*).



Рисунок А.4 – Фрагмент «Малой стелы из Дахлы»

Источник: Музей Ашмола, Оксфорд (inv.1894.107b)



Рисунок А.5 – Изображение Сета, убивающего Апопа

Источник: Фрагмент (и его прорисовка) из храма Дария I в Хибисе, в оазисе Харга (*in situ*).



Рисунок А.6 – Медная статуя Сета с бараньими рогами
 Источник: Новая Карлсбергская глиптотека, Копенгаген (inv.AEIN 614).



Рисунок А.7 – Изображение Сета, убивающего Апопа
 Источник: Скарабей (и его прорисовка) из брюссельского Королевского музея искусств и истории (inv.E 7036b).