

УДК 94; 128:291.217: 393

<https://doi.org/10.33619/2414-2948/72/50>

ПЕРЕХОДНЫЕ ОБРЯДЫ В ДОДИНАСТИЧЕСКОМ И РАННЕДИНАСТИЧЕСКОМ ЕГИПТЕ

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

TRANSITIONAL RITES IN PRE-DYNASTIC AND EARLY DYNASTIC EGYPT

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

Аннотация. Мифопоэтическое мышление оперирует бинарным принципом, классифицируя все феномены макро- и микромира. Фундаментальной была оппозиция между космосом и хаосом, иначе говоря, между жизнью и небытием. Освоенные культурой пространства, мир упорядоченный, символизированный различными образами: столбом, горой, храмом, жилищем, мыслился как центр мироздания, которому противостоял хаос, угрожавший порядку. Эти представления о мироустройстве актуализировались в сфере ритуала, призванного сохранять порядок, созданный в перво времена первопредками и богами. Повторение изначального мифа в ритуале должно было восстановить, обновить миропорядок в циклическом движении времени. Это относилось как к общеегипетским праздникам, каким являлся Новый год, так и инициациям, которые проходили члены социума на той или иной ступени развития древнеегипетской культуры. Переходные обряды имели два аспекта: возрастной и социальный. При прохождении инициации члены коллектива повышали свой социальный статус, становились посвященными, переходя от подросткового возраста к брачным отношениям, повышая свой статус в коллективе. Особое положение занимали вожди и цари, которые подтверждали свое высокое положение в социуме во время праздника *sd*. Похороны также относились к переходным обрядам. Переходные обряды объединяли представления о таких противоположностях, как жизнь и смерть, к которой приравнивалась утрата человеком прежнего социального статуса. Непременным атрибутом ритуалов было жертвоприношение животных, не только кровавое, но и жертвоприношение древними ритуальными предметами при строительстве храмов на месте древних святилищ. Известные примеры были связаны с царями, отвечающими за процветание Египта.

Abstract. Mythopoetic thinking operates on a binary principle, classifying all the phenomena of the macro- and microcosm. The opposition between cosmos and chaos, in other words, between life and non-being, was fundamental. Spaces assimilated by culture, an ordered world, symbolized by various images: a pillar, a mountain, a temple, a dwelling, was conceived as the center of the universe, which was opposed by chaos that threatened order. These ideas about the world order were actualized in the sphere of ritual, designed to preserve the order created in the first times by the ancestors and gods. The repetition of the original myth in the ritual was supposed to restore, renew the world order in the cyclical movement of time. This applied both to the general Egyptian holidays, such as the New Year, and to the initiations that members of society took place at one stage or another of the development of Ancient Egyptian culture. Transitional rites had two aspects:

age and social. When passing the initiation, the members of the collective increased their social status, became initiated, moving from adolescence to marital relations, increasing their status in the collective. A special position was occupied by leaders and kings, who confirmed their high position in society during the holiday sd. Funerals were also considered transitional rites. Transitional rituals united ideas about such opposites as life and death, which was equated with the loss of a person's previous social status. An indispensable attribute of rituals was sacrifice, and not only bloody of animals, but also sacrifice with ancient ritual objects during the construction of temples on the site of ancient sanctuaries. Notable examples have been associated with the kings in charge of the prosperity of Egypt.

Ключевые слова: биполярность мифологического мышления, миф и ритуал, фазы переходных обрядов, возрастной и социальный статус, погребальный обряд, вождь и царь, жертвоприношения, социум и природа.

Keywords: bipolarity of mythological thinking, myth and ritual, phases of transitional rituals, age and social status, funeral rite, leader and king, sacrifices, society and nature.

Введение

Ритуальная практика, как и мифы, являются ключевыми понятиями в аспекте культурной памяти в традиционных и древних культурах. Праздники, ритуалы, обряды раскрывают духовные ценности и целостную картину мира – «символического мира смыслов» [1, с. 154]. Эти священнодействия, повторяющие акты творения мироздания первопредками и богами в начале времен, наделившими людей знаниями, традициями, навыками, вещами всякими прекрасными. Пространственно-временной точкой истока жизни в архаических коллективах являлся центр мира, символизированный сакральными объектами: палкой, горой, святилищем, деревом, лестницей, пирамидой и пр., соединяющими три уровня идеального космоса как единого целого: небо, землю и мир подземный. Такая структура упорядоченного мира, отождествлявшего макро- и микромир, – природу и человека, и есть мир сакральный. «Существенно то, что сакрально, а сакрально лишь то, что составляет часть космоса, выводимого из него, причастно к нему. Только в сакральном мире известны правила его организации, относящиеся к его структуре пространства и времени» [2, с. 114–115]. Сакральная точка творения и начало времен в мифопоэтических представлениях повторялись в ритуале, гарантируя процветание и безопасность социуму. Поэтому ритуал представлял собой центр сакральной жизни в архаических и более развитых культурах. Главной фигурой ритуалов был вождь и царь со священническими функциями. Его роль в обществе восходила к деяниям космологического масштаба и была направлена на процветание социума.

В изобразительных текстах и структуре их композиций додинастического Египта на поздних этапах развития культуры Нагада (IV тыс. до н. э.), а также в раннединастический период этот вывод подтверждается артефактами, связанными с региональными царями, а затем общеегипетскими владыками в ходе воссоединения локальных территорий в двуединое раннее государство.

Тысячелетний опыт и наблюдение за природными и социальными явлениями сфокусировал мифологическое мышление на выявление противоположных чувственных образов при восприятии окружающего мира. Эти фундаментальные бинарные оппозиции, – пространственные (верх-низ, юг-север, восток-запад), временные (день-ночь),

социокультурные (мужское-женское, жизнь-смерть) и пр. создавали многоуровневые символические конструкции, семантические цепочки, порожденные мифологическим сознанием представления о мироустройстве и месте в нем человека [5]. Первостепенной важности оппозиция хаос-космос наделялась особой значимостью, поскольку космос, упорядоченный мир представлял собой максимальную сакральную ценность, истоки которой восходили к первовременам сотворения мира предками и богами, передавшими знания и жизненные навыки последующим поколениям людей. Поэтому на первый план в коллективном сознании выступали обычаи, опыт, регламентирующие и упорядочивающие жизнедеятельность коллектива с помощью астрального календаря и ритуала [6, с. 365–368].

Принцип биполярности, присущий мифологическому сознанию, наделял познавательными функциями, дифференцируя все сущее в мире на антиномии, которые примирял символ — нечто иррациональное, рожденное в глубинах человеческой психики. Эта структура стала основой для описания модели мира, отраженной в ритуальной практике, призванной упорядочить, обновить, гармонизировать мироздание. Для носителей архаического и даже классического периода древнеегипетской культуры ритуал играл центральную роль, ибо «только в ритуале достигается переживание целостности бытия и целостности знания о нем, понимание как благо и отсылающее к идее божественного как носителе блага» [8, с. 17]. В дописменной культуре ритуальные предметы и изображения на них, описывающие картину мира, манипуляции ими в сочетании с другими действенными средствами: песнопением, танцами, жертвоприношением, — совокупностью элементов сценария ритуала, — все это вызывало эмоциональный настрой, переживание, состояние погруженности в сакральный мир предков и богов. Каждый праздник, — писал Ян Ассман, — следуя неизменному порядку, повторяется как орнаментальный мотив в «бесконечном узор» [1, с. 16]. Семантическое сближение праздников-ритуалов и орнаментов как нельзя лучше раскрывает базовый принцип архаического сознания — чувство ритма, ритмического характера жизни общества, ритмического аспекта художественного освоения мира, его упорядоченности, равномерного чередования соразмерных элементов в композициях, построенных на принципе симметрии, которая, как и орнамент, включает в себя момент чередования оппозиционных образов и символов в гармоничном, сбалансированном единстве. В художественной форме биполярное мифологическое сознание структурировало мир, противостоящий хаосу, различными средствами, используемыми в композициях: ритмом, симметрией, орнаментом. Это были символические языки социальной коммуникации в знаковой системе культуры додинастического и раннединастического Египта.

Ритуал и есть процедура установления космического порядка, которому противостоял хаос со всеми изоморфными им природными и социальными феноменами, — событиями, символическими образами, их раскрывающими в материальных источниках.

Ритуал начинается с хаоса — старения мира и всего, что он содержит. И все действия во время ритуалов нацелены на восстановление, возрождение обновленного мира. Это относилось как к таким общим для коллективов праздникам, как наступление Нового года, так и к переходным (возрастным, социальным) обрядам человеческой жизни.

Обряды перехода являлись основополагающим вехами на жизненном пути каждого члена общества в социокультурном контексте изучения традиционных и древних культур, начиная с самых ранних фаз их существования. М. Элиаде уподоблял жизнь человека пути: «Дорога и движение по ней способны приобрести религиозную значимость, так как всякая дорога символизирует „дорогу Жизни“, а всякое движение — „паломничество“, странствие к

центру Мироздания» [9, с. 114]. Они регламентировали весь жизненный путь каждого человека от рождения до конца земной жизни и нового рождения. Подобная классификация структурировала общество по возрастному и социальному принципу. В Египте идея целостности жизни — смерти — возрождения отразилась в празднике Нового года, при подъеме уровня нильских вод и начале земледельческих работ. В солярной мифологии Солнце проходит три реперных точки: восхода, зенита и захода, а также четвертую — погружение Солнца за горизонт, в нижний мир, преисподнюю. На высшем уровне мифо-религиозных представлений земной, физической путь человека восходил к картине мира, собственно рождению, жизни, смерти и нового рождения космоса в циклической пространственно-временной структуре.

Известный французский этнограф, фольклорист, культуролог Арнольд ван Геннеп, изучая переходные обряды разных культур, погружался и в знания египтологии. С одной стороны, Геннеп писал, что каждая культурная система отличается от другой. Вместе с тем ученый отмечал, что некоторые элементы культур являются универсальными. В их числе и обряды перехода. Он разработал систему, используя которую можно определить внутреннюю связь между обычаями.

Сущность обрядов перехода состоит в том, что человек проходит ряд этапов, переходит из одного состояния в другое, что является единым для всех социумов, независимо от традиций и степени развития социальной и политической системы. Обряд перехода Геннеп разделяет на три фазы: отделения от одного состояния, промежуточной и включения в новое состояние. В терминологии Геннепа это: прелиминарные обряды отделения, лиминарные, совершаемые в промежуточный период, и лиминарные — обряды включения [10, с. 26–28, с. 103, с. 169]. Латинский термин *limen*, означающий слово порог, вносит метафоричность в содержание обряда перехода, метафоричность, присущую мифологическому сознанию, символически отождествлять явления, причастные к разным категориям событий и действий. «Чтобы понять обряды, относящиеся к порогу, следует помнить, что порог является элементом двери и что большая часть этих обрядов должна рассматриваться в прямом и непосредственном смысле как обряды входа, ожидания и выхода, т. е. обряды перехода».

В. Тэрнер, рассматривая первый вид терминов Геннепа, называет эту систему «структурным» аспектом перехода, а вторую — как систему единиц пространства и времени, в которой лиминальность занимает центральное место. Автор и сам уделяет лиминальности значительное место, изучая этнографию африканского народа ндембу. В лиминальных фазах культур миф и ритуал обогащаются: «если лиминальность считать временем и местом отхода нормальных способов социального функционирования, ее можно рассматривать как потенциальный период тщательной проверки центральных ценностей и аксиом культуры, в которой она происходит» [11, с. 231–232].

Специалист по социальной антропологии Эдмунд Лич также выделяет три этапа переходных обрядов, применяя иную терминологию. Первая фаза «отделения» иницируемого (посвящаемого) состоит в том, что человек изымается из нормального существования, превращаясь в аномального человека, пребывающего в аномальном времени. На следующем этапе для иницируемого наступает период социального безвременья. Эти промежуточные обряды, приводящие иницируемого в «маргинальное состояние», состоит в том, что он отделяется от привычной жизни, помещается в замкнутое пространство, исполняет все предписания и запреты в отношении еды, одежды и передвижения. Он словно находится между небом и землей. С точки зрения обычных людей иницируемый «заражен священным началом», находясь в священном состоянии, чем и

опасен для других, «грязен». На третьей фазе иницинируемый возвращается в общество и приспособливается к новой роли. Он облачается в новую одежду, соответствующую новому статусу. «Поскольку каждый разрыв социального времени, — делает вывод Лич, — представляет собой конец одного периода и начало другого и поскольку «рождение/смерть» представляют собой самоочевидный «естественный» образ «начала/конца», то символика смерти и возрождения подходит ко всем обрядам перехода и ощутимо проявляется в широком спектре конкретных случаев». В погребальном обряде смерть – только ворота в будущую жизнь [12, с. 95–98].

Культуролог М. Элиаде полагает, что, будучи феноменом сакральным, как и миф, обряд перехода является посвящением. «Самым ярким примером обряда перехода является посвящение по достижении половой зрелости, переход из одной возрастной категории в другую (от детства или юношества к зрелости). Но к обрядам перехода могут быть отнесены также и те, что совершаются при рождении, бракосочетании и смерти» и все эти переходы функционируют в социуме как „посвящение“, так как происходит коренная перемена онтологического состояния или общественного статуса». Особую роль играл погребальный обряд, когда происходило как онтологическое состояние, так и общественное положение [9, с. 115–119].

Известный египтолог и культуролог Ян Ассман отмечал, что, если миф хранит священные писания, то обряд вносит в общество порядок, противостоящий хаосу. В бесписьменных обществах целью обрядов (ритуальной коммуникации) является циркуляция и воспроизводство знания, обеспечивающего идентичность, тесно связанные между собой. «Обряды – это каналы, „жилы“ в которых течет обеспечивающий идентичность смысл, инфраструктура идентификационной системы». И далее: «в бесписьменных обществах, а также таких, которые, подобно Древнему Египту, основывались, несмотря на употребление письма, на „обрядовой когерентности“, когерентность группы опирается на принцип ритуального повторения, причем в плане как синхронии, так и диахронии» [1, с. 154]. Из сказанного следует, что существовавшие в дописьменный период праздники, ритуалы, обряды, в том числе переходные, продолжали существовать. Об этом свидетельствуют письменные источники, подробно описывающие их. В первую очередь речь идет о погребальном обряде, в которых дается описание путешествия умершего по чертогам загробного мира. А изобразительные тексты, сопровождающие религиозные «книги», вносят уточнения, причем символические предметы и образы в этих текстах в точности повторяют те, что использовались в переходных обрядах дописьменной поры.

Приведенные концепции в отношении такого сложного явления, каким являлся (и является) переходный обряд, далее будут привлечены в соответствующих местах текста применительно к обрядам перехода в додинастическом, раннединастическом Египте и позднее, когда эти обряды зафиксированы в письменных источниках в контексте социокультурного и политического развития общества. При этом данные ранних периодов дают основания рассматривать их в контексте исторической памяти. Вместе с тем динамика развития культуры с глубокими корнями, поступательно развиваясь, вносила новации, в результате чего древнеегипетская культура как целостность совмещает традиции и новшества.

Переходный обряд имел как возрастное, так и социальное содержание, тем самым структурируя разные стороны жизни социума. Младенцы, еще не будучи членами общины, коллектива, не входили в число тех, над кем совершались инициации. Лишь начиная с подросткового возраста над ними совершались переходные обряды, открывая перед ними

жизненный путь. Их собирали, отправляли в отдаленные от деревень места, где их содержали в хижинах, рассказывали мифы, наделяли знаниями, которые были необходимы для перехода в состояния взрослого члена общества, готового к заключению брака. При этом обычно юноши и девушки должны были переносить испытания, болезненные процедуры. Этот переход уподоблялся смерти в одном качестве и новой жизни после прохождения инициаций. Таким образом, возрастные переходные обряды был сопряжены с социальными, являясь частью коллектива.

В додинастическом Египте подобные сведения отсутствуют. Однако материальные источники культуры Нагада предоставляют определенную информацию. Роды происходили в некрополе на сооружении из кирпичей. Кирпич с изображением головы богини Месхенет или Хекет, которые считались «повивальными бабками», помогавшими роженице [13, с. 232]. Эти данные относятся к более позднему времени, однако скорее всего эта традиция имеет глубокие корни.

О том, как выглядели дети, можно судить лишь по изображениям не только письменного периода, но и додинастического. Этот образ, воплощенный на многочисленных статуэтках, найденных при археологических раскопках, в том числе и в храмовых тайниках (см. ниже), послужил прототипом бога Гарпократа — бога Хора-младенца, сына богини Исида и бога Осириса. Он изображался лысым, часто с косичкой, т. н. локоном детства и с пальцем у рта и с кривыми ножками. Умерших новорожденных хоронили в сосудах, опущенных в могильную яму. А умершие в более старшем возрасте нередко были погребены вместе с матерью. В таких могилах находились женские глиняные фигурки с очень толстыми конечностями и большим, как у рожениц, животом. Это образ богини-матери, почитался с глубокой древности. В одной из могил находилась большая 10-сантиметровая полихромная голова с крупными глазами, обведенными зеленой краской, что указывает на значительные размеры всей фигуры. В другой могиле матери и ребенка женская скульптура имитировала скорченное положение женского скелета и лежала позади умершей, в позе, характерной для додинастических погребений. Иногда в этих могилах находились и мужские скелеты, словно была захоронена семья. Это лишь некоторые примеры захоронения матери и младенца, происходящие из разных некрополей додинастических местонахождений [14, с. 137–139].

Культ богини-матери почитался с додинастического времени и на протяжении всей культуры древнего Египта. Наряду с так называемыми венерами богини-матери изображались стройными антропоморфными фигурками с сомкнутыми в виде конуса ногами и поднятыми вверх руками, имитирующими рога коровы (Рисунок 1).

На Герзейской палетке изображена голова коровы в условной манере, уши и лоб которой увенчаны «звездами». Это были прообразы богинь-матерей фараоновского времени, — небесной Нут, Исида и Хатхор. Обряды, связанные с родами, также относились к переходным. Рождение ребенка накладывало ограничения на возвращение женщины в общину. Она должна была оставаться в уединении, питаться особой едой в течение определенного времени до возвращения в коллектив уже в статусе матери. Вместе с тем рождение нового члена общины было праздником не только для семьи, но и для всего коллектива. На высшем уровне мифологических представлений это событие приравнивалось к появлению Солнца из-за гор на восточном горизонте.

О свадьбах как переходных обрядах нет никаких данных в додинастических и раннединастических материальных источниках. Лишь в значительно более позднее время в лирических произведениях упоминаются двери, пороги и замки, препятствующие встречам возлюбленных. Но эти же предметы как символы, к которым молитвенно взывают юноши в

лирических произведениях и умершие, преодолевающие опасные путешествия в загробном мире, в котором многочисленные ворота охраняются чудовищами. И лишь магические знания позволяют умершим миновать их.

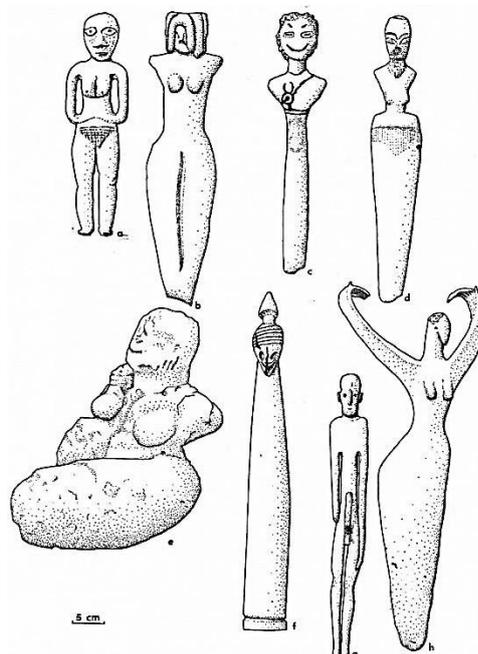


Рисунок 1. Фигурки богини-матери

В социально-политическом отношении Египет в эпоху фараонов представлял собой монархию, рождавшуюся в течение длительного времени развития культуры в долине Нила, ассимилировавшую весь Нижний Египет с его местными культурами. Иераконполь был важнейшим вожеством на юге долины Нила. В амратский, самый ранний период культуры Нагада, в начале IV тыс. до н. э. общество выделило правящий аристократический род, который хоронил своих сородичей в отдельных элитных некрополях [15], а на следующей, герзейской фазе, в середине IV тыс до н. э. этой локальной территорией правил региональный царь. Ему принадлежала большая гробница, ограбленная в древности, в которой было найдено полихромное панно со сценой погребения царя [16, 20–26] (Рисунок 2).

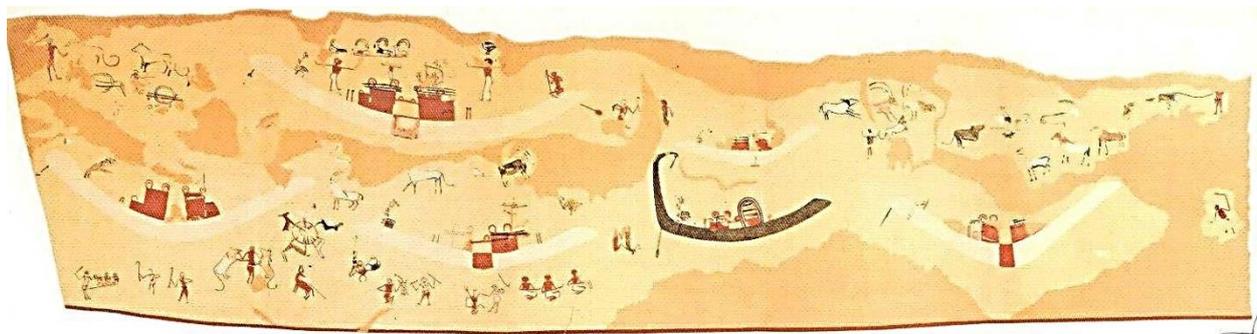


Рисунок 2. Панно из гробницы 100 в Иераконполе

В Иераконполе находился религиозный центр, посвященный богу Хору-соколу, имя которого добавлялось к личному имени уже при первых царях Раннего царства в титулатуре

Пяти Великих Имен. Затем центром собиранья египетских земель стал Абидос, расположенный в 170 км к северу от Иераконполя. Здесь, в ком эль-Кааб находился огромный некрополь, где были похоронены представители местной элиты, среди которой выделяется размерами и богатством могила протодинастического царя (U-j). Продолжением этого некрополя, к югу от него, было кладбище царей I и II династий. В так называемом Северном некрополе находились сооружения этих царей в виде огражденных значительных размеров, связанные с погребальным обрядом [17].

Согласно религиозной традиции Первыми правителями Египта были боги, передавшие свои функции царям, которые, будучи богами и людьми одновременно, отвечали за процветание и порядок в стране. Поэтому особую роль играл царский праздник *sd*, принадлежащий к переходным обрядам.

И святилище, и храм, и погребальный комплекс социального лидера являлись местами проведения ритуалов, которые по определению направлены на восстановление порядка, в чем состояла особо важная их функция. Эти священнодействия восходили к представлениям об обновлении мироздания, восстановлении космического порядка. И главной фигурой в этих общеегипетских ритуалах выступал царь как личность, отвечающая за благополучие общества, будучи медиатором между миром земным и небесным, божественным, ибо космогонический процесс продолжается в истории: цари являлись наследниками богов на египетском троне. Поэтому так важен был царский праздник *sd*, который отмечался каждые тридцать три года правления царя. Истоки праздника *sd* восходят к глубокой древности, включая представления о витальной силе вождя, отразившиеся в ритуальном беге [18, с. 79]. Ритуальный бег как часть церемонии, связанной с подтверждением прав претендента на престол, известен в ряде африканских традиционных культур (как замена убийства постаревшего вождя) [19 с. 210–213]. В основе своей этот обычай отражал достаточно универсальные представления о носителе верховной власти как обладателе магической силы, маны, которой были наделены священные цари как гаранты благополучия и процветания общества. Поэтому в празднике *sd* концентрировались все аспекты функций верховного правителя — вождя, позднее царя: великого воина, строителя, пастыря. Праздник *sd* семантически близок обрядам, связанным с земледельческим циклом. Начало его — посев тождественен «гибели, смерти, за которой следуют умножающие посеянное всходы и жатвы» [20, с. 361–362], а также погребальному обряду.

Трехчленное деление жизнь-смерть-возрождение находит свое выражение в архетипической структуре переходных обрядов, сакральный смысл которых состоит в выходе из прежнего мира и возвращении в повышенном статусе. Медиатором этой оппозиции является порог (*limen* — лат. и его многочисленные образные синонимы, — дверь, проход, пилоны и пр. элементы архитектуры). Таким образом, весь сценарий переходных обрядов состоял из трех этапов: прелиминарного (отделение от прежнего мира), лиминарного (обряды, совершаемые в промежуточный период) и постлиминарного (включение в новый мир) [8, с. 24]. К такого рода переходным обрядам принадлежал и праздник *sd*.

Сущность его состояла в том, что вождь-царь, подтверждая легитимность своего правления, должен был претерпеть символическую смерть, чтобы возродиться в новом качестве (подтвержденном статусе). Подобные переходные обряды для вождей, существовавшие в традиционных африканских обществах, позволяют обозначить их параллелизм древнеегипетскому празднику *sd*. Отделение вождя от коллектива на первой фазе переходило в пороговое состояние лиминальности, уподобляемой смерти в синонимических символах: утробном состоянии, невидимости, тьме [11, с. 168–170].

Разумеется, этот обряд, особенно на фазе лиминальности, был связан с сильными психологическими переживаниями. Основатель аналитической психологии К. Г. Юнг полагал, что лиминальность как безвременье, пороговость соответствует бессознательному в целостной психике человека [21, с. 26–35] — творцу мифов, архетипических образов, причастных к представлениям о смерти.

Во время праздника *sd* царь должен был пройти целый ряд испытаний, демонстрируя свои витальные силы, испытывая унижение и оскорбления, тождественные смерти в старом качестве. На нем была специальная одежда в виде короткого плаща с капюшоном. На следующей фазе важнейшим был ритуальный бег как символ восстановления, нового рождения царя. В религиозном смысле это действие означало обновление целостности Египта, а, говоря шире — восстановление космического порядка. В контексте культурной памяти этот ритуал означал (как всякий ритуал) повторение священных действий (выраженных другими средствами, образами и пр.), связанных с истоками — правлением первых царей-объединителей египетских земель на заре государственности.

Наиболее раннее изображение сцены праздника *sd* представлено на полихромном панно из крупного погребения N 100 в некрополе «додинастического города» в Иераконполе [16, pl. LXXV-LXXIX], датированного фазой Нагада IIc (3400–3300 гг. до н. э.), [22, р. 5, 36–40]. На одной из лодок со святилищами изображен наос, в котором совершает ритуальный бег мужской персонаж (Рисунок 3).

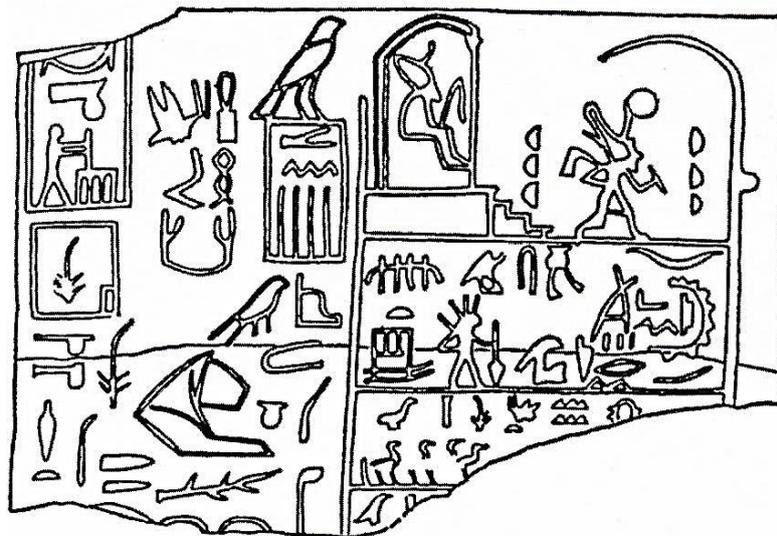


Рисунок 3. Табличка царя Дена

Общий контекст многофигурной композиции указывает на ритуальный характер воплощенных элементов и мотивов, связанных с фигурой социального лидера, вождя, который был погребен в этой могиле. Несколько сцен с изображением ритуального бега царя относятся к Раннему царству. На деревянной табличке из Абидоса царь I династии Хор-Ден совершает бег между маркерами *дженбу* (*Dnbw*) [23] (Рисунок 4).



Рисунок 4. Печать царя Дена

На оттиске цилиндрической печати этого царя представлены две сцены: в левой половине царь бежит за быком, а в правой он устремлен к сидящему павиану, протягивающему царю открытую чашу [24, р. 38] (Рисунок 5).

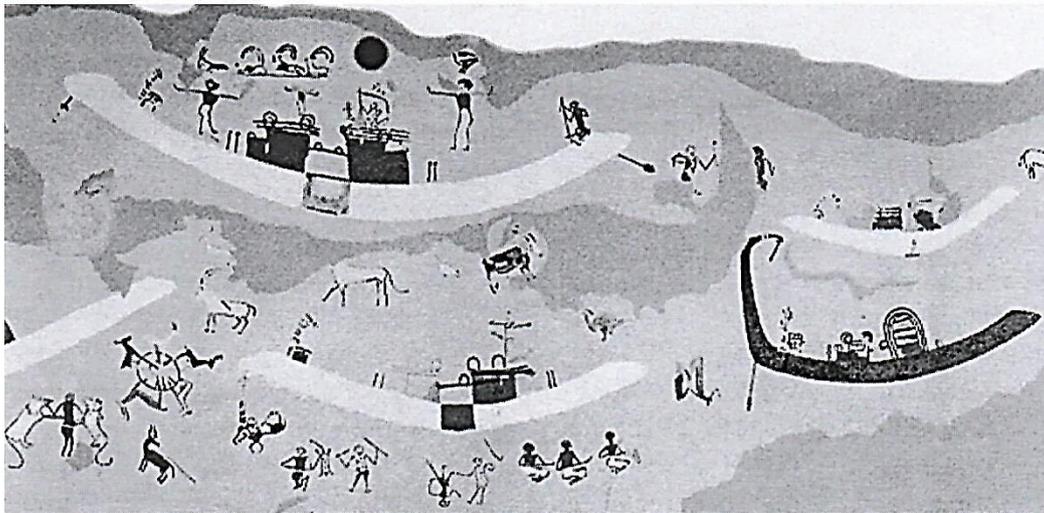


Рисунок 5. Фрагмент панно с ритуальным бегом царя и его похоронами

Симметричное построение композиции раскрывает основные этапы сложного обряда: бег царя за быком, символизирующий мощь царя, и получение им дара от павиана, в облики которого выступал бог Тот с функциями жреца, наделяющего царя магическими знаниями.

В отличие от инициаций, связанных с самым важным переходом – переходом в иной мир, мир предков и богов, прижизненные инициации посвящения, также основанные на осевых представлениях о единстве противоположностей, жизни и смерти, последняя носила символический характер, как смерть в одном качестве и последующее прижизненное возрождение в новом социальном (возрастном) статусе.

Те же представления существовали и применительно к трансформации умершего. Для иницируемого, посвящаемого трехфазовая структура переходных обрядов означала не только внешние события, но и внутренне переживаемые духовно–психические состояния. Отделение личности от коллектива на первой фазе переходило в пороговое состояние лиминальности, уподобляемое смерти и актуализирующееся в синонимических символах: утробном состоянии, невидимости, тьме [9, с. 168–170]. Эти и другие символические образы неразрывно связаны с состоянием лиминальности, существованием вне времени, что характерно для бессознательного в теории психолога К. Г. Юнга о целостном сознании человека. На третьей фазе восстановления или воссоединения переход завершался.

Религиозно-мифологические представления о смерти как переходе в иное состояние (физическое, духовное, эмоциональное, психическое), вписывается в модель мира о циклическом круговом пути, возвращении к истокам. В кризисных ситуациях, включая возрастные, личность переживает символическую смерть, «утрату души», всего, что, составляло смысл и цель жизни.

В додинастических представлениях о посмертном существовании умерший нуждался в еде и питье, поэтому в могилы клали переднюю ногу крупного рогатого скота и множество сосудов. Кроме того, в могилах находились целые наборы предметов, связанных с обычаем окрашивать глаза «малахитовой зеленью», что символизировало посмертное возрождение. В богатых погребениях находились браслеты, гребни, различные украшения, статуэтки и пр.

Полные наборы погребальных предметов характерны для умерших, занимавших при жизни высокий социальный статус. Кроме того, в могилах находились кремневые ножи, получившие в египтологии название ножи с раздвоенной рукояткой в виде рыбьего хвоста [14, с. 139].

О применении этих ножей в погребальном ритуале свидетельствуют Тексты пирамид, относящиеся к Древнему царству.

Речь идет о ритуале отверзания уст, существовавшем в Египте практически до конца древнеегипетской цивилизации (Рисунок 6).

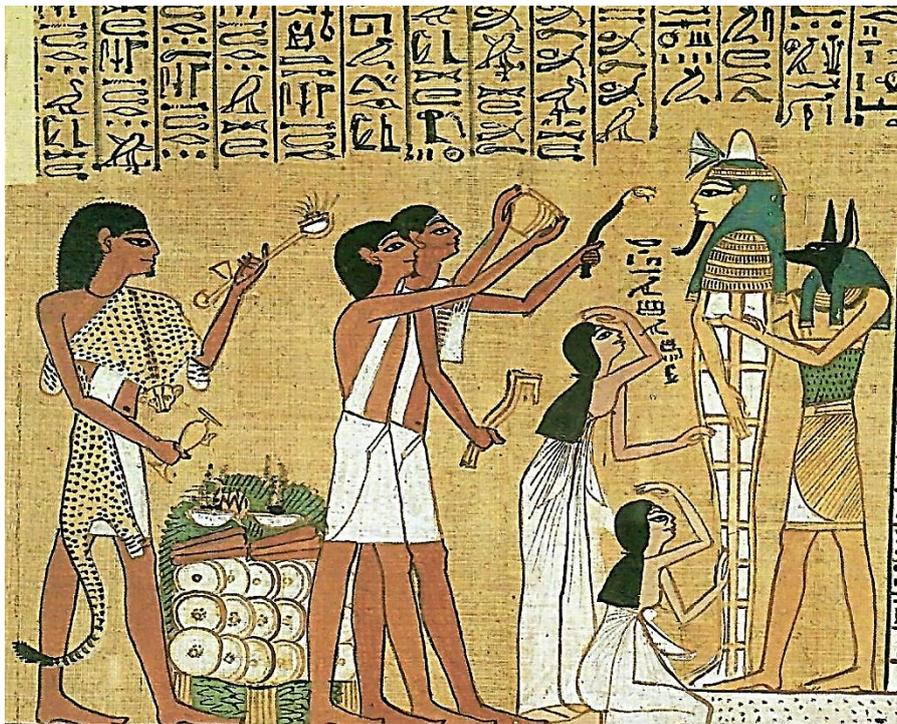


Рисунок 6. Ритуал отверзания уст

Однако сам ритуал восходит к додинастическому времени. Представления о том, что после смерти умерший возрождается в могиле, символически тождественной материнскому чреву, в котором плод созревает, получает питание и дыхание, из которого он появляется на свет, отождествляют два самых важных обряда перехода в жизни человека. В Текстах пирамид царя V династии Унаса подробно описаны процедуры, связанные с ритуалом отверзания уст, т. е. с оживлением покойного, тождественным ритуалу, связанному с рождением младенца. Набор инструментов (в том числе в виде моделей) для проведения ритуала назывался psš-kf (где слово kf означает материал — кремень; psš — «то, что разделяет») [25, р. 116] по названию ножа, имевшего форму, по которой в литературе он называется рыбьим хвостом, длиной 20–30 см и который известен с ранней додинастики (Рисунок 7). Поверхность его покрывали ретушью, а по длинным сторонам нанесены фасетки, заостряющие рабочие края [26, р. 37]. В Текстах пирамид царя Унаса говорится о том, что нож psš-kf фиксировал нижнюю челюсть умершего (Pyr. 30a) [25 р. 120].

Вместе с тем как ритуал, сопоставимый с рождением младенца, в котором этим ножом отрезали пуповину новорожденного, после чего он, отделенный от матери, начинал сосать ее грудь. Археологически в лаконичной форме ритуал маркирован местоположением ножа в могиле. В додинастических погребениях нож psš-kf клали перед лицом покойного (хотя в

других случаях нож лежал позади покойного) [27, р. 63], что должно символизировать отверстие (=очищение) рта младенца для сосания материнского молока. Этому этапу предшествовали собственно роды, завершающиеся отрезанием пуповины ножом psš-kf. И этот этап ритуала отверзания уст также прослежен по археологическим находкам.

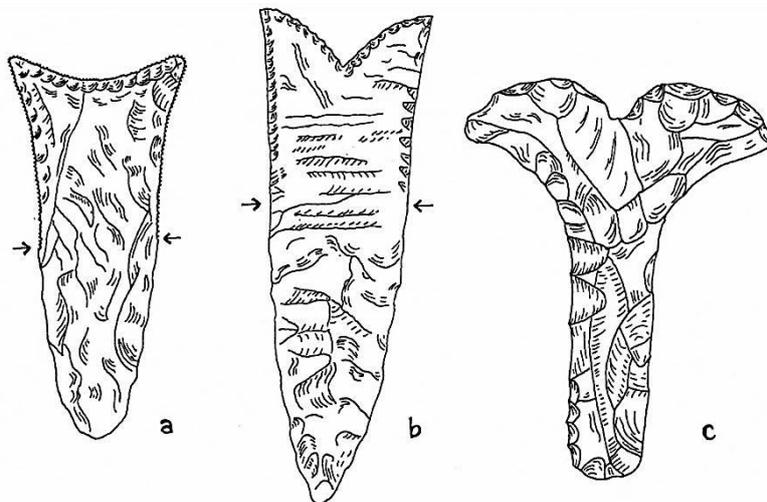


Рисунок 7. Ритуальные ножи psš-kf

В одном из погребений культуры Нагады был найден нож psš-kf и фрагменты веревки, имитирующей пуповину (пупочный канатик), соединяющую плод с плацентой, отождествляемой с двойником-ka (слово, связанное с термином kaw — пища), которую отрезали у новорожденного ножом psš-kf. В материнской утробе (=могиле) плацента обнимает своими руками плод — Унаса [25, р. 126]. В Иераконполе найдены керамические модели ножа psš-kf, концы которого окрашены красной и черной краской [26, р. 37]. Красная краска имитировала кровь, которая истекала во время отрезания пуповины. Керамический амулет длиной в четыре сантиметра в виде ножа psš-kf происходит из гробницы 23 элитного некрополя Нк 6 [28, р. 63]. Находки ножа psš-kf в могилах культуры Нагада не редкость [14, с. 139], что говорит о существовании в додинастическое время ритуала отверзания уст, который в исторической перспективе видоизменялся, вбирая новую основу мифологических повествований и образов в динамике развития религиозно-мифологических представлений, отраженных в ритуальной практике. В конечном счете ритуал «отверзания уст» связан с жертвоприношением едой и питьем, в которых нуждался умерший в качестве рожденного для потусторонней жизни. Так осуществлялся перенос всех процедур, связанных с рождением младенца, на умершего, и это указывает на существование представлений о загробном мире уже в додинастическое время. Этот обряд раскрывает представления о понятии цикличности времени, в котором начало и конец соединены в неразрывную целостность.

Обряд перехода царя в загробный мир связан с рекой Нилом и плывущими судами. Этот мотив представлен на упоминавшемся панно из гробницы 100 в Иераконполе, где также изображена сцена ритуального бега царя в наосе (Рисунок 3). Близкое по содержанию к панно в гробнице 100 изображение происходит из Гебелейна. Это фрагмент холста из погребения, датированного чуть более ранним временем — Нагадой IC–IIA. На одной из серповидных лодок представлено легкое сооружение, перед которым сидит персонаж, тело которого обернуто тканью, как на празднике sd. Близкое по содержанию к панно в гробнице 100 изображение происходит из Гебелейна. Это фрагмент холста из погребения,

датированного чуть более ранним временем — Нагадой IC–IIA. На одной из серповидных лодок представлено легкое сооружение, перед которым сидит персонаж, тело которого обернуто тканью, как на празднике *sd* [22, р. 36–37]. В культуре Нагада мотив плавания лодок исключительно популярен. Композиции с чередой судов на керамике типа D, где, как и на панно, представлены женские фигурки с поднятыми руками, имитирующими рога коровы. Эти образы богини-матери включают в себя почитаемой коровы. Во всех случаях изобразительные тексты воплощают разные события, в том числе праздник *sd* и переправу умершего в иной мир.

Но что еще объединяет эти обряды перехода? Праздник *sd* семантически близок обрядам, связанным с земледельческим циклом. Начало его — посев — тождественен «гибели, смерти, за которой следуют умножающие посеянное всходы и жатвы» [20, с. 361–362]. Но та же идея символического воскресения через смерть составляла смысл и погребального обряда перехода ядро.

Процессия серповидных лодок на панно из Иераконполя сопровождает лежащего в черной лодке умершего владыку, переходящего в иной мир (Рисунок 3). В этой связи представляет интерес находка 15 лодок за пределами анонимной открытого пространства, обнесенного оградкой (в числе прочих, принадлежавших царям I династии) в Северном некрополе в Абидосе [14, с. 371–373]. В качестве наследия додинастической и раннединастической традиции этот способ перехода в страну мертвых сохранился в фараоновское время. Об этом свидетельствуют Тексты пирамид, в которых говорится о переправе царя в загробный мир на лодке (Pug. Utt. 270, §383–385) или на крыле птицы (Pug. Utt. 270, § 387). По мнению М. Лихтхейм, переправа совершалась по воде, разделяющей небо и землю [30, р. 35].

В эпоху Раннего царства заупокойный культ царей отправлялся в поминальных святилищах. При всех обрядах, в том числе погребальных переходных обязательно приносились в жертву быки. На многих изображениях эти сцены представлены. При поминальных святилищах существовали изображенные на цилиндрических печатях сооружения с помещениями для жертвоприношений, жертвенниками, загонами для скота и скотобойнями. Существовали также «дома заклания», где служили жрецы бога Анубиса, связанного с погребальным обрядом. В надписях на сосудах конца I–II династии встречается понятие «божья жертва», одно из значение которого — ‘заупокойная жертва’ [31, с. 28–29].

В Иераконполе торжества, посвященные царю, проводили в культово-ритуальном центре, который начал функционировать уже на переходной фазе Нагада I/II, но расцвет его пришелся на период Нагада IIВ. Р. Фридман полагает, что на церемониальной булаве Нармера запечатлена ритуальная сцена (Рисунок 8), происходившая в овальном дворе с высоким штандартом, увенчанном фигурой Хора-сокола, с платформой и маленьким павильоном, откуда Нармер взирал на происходящее. Перед владыкой изображены крытые носилки с сидящей фигурой, пол которой определить затруднительно. Возможно, это сцена заключения брака. Позади носилок изображены три мужские фигуры, фланкированные двумя вертикальными рядами знаков в виде полумесяца (Dnbw), по три знака в каждом ряду. Такие знаки обычно сопровождали сцены ритуального бега царя во время праздника *sd*. В правой части композиции запечатлено святилище Нижнего Египта с цаплей на сферической крыше и с символикой богини Нейт. Под святилищем изображены травоядные жертвенные животные, окруженные стеной. О том, что в культово-ритуальном центре НК29А совершались жертвоприношения крупного и мелкого рогатого скота, свидетельствует большое количество костей этих животных, а также сооружение, где происходило их расчленение [33].

два навершия булав из резной слоновой кости Хора Скорпиона, церемониальную палетку Хора Нармера из граувакки, церемониальное оружие из резной слоновой кости с мифологическими сценами, ярлыки и цилиндрические печати, антропоморфные и зооморфные статуэтки в виде льва, обезьяны, сокола, рыб, скорпиона, изготовленные из кости, египетского фаянса и камня [36, Tabl. IX, XII, 4, XV, 1–4, XXVI b, c.]. Все предметы обнаружены в двух тайниках, в слоях храмовых построек Древнего (2700–2500 гг. до н. э.) и Среднего (2000–1750 гг. до н. э.) царств [37, p. 128–129].

Из Нехена первые цари стали завоевывать другие номы, продвигаясь на север. Среди них был и ном с религиозным центром в Абидосе, не уступавший по силе и могуществу Иераконполю. Там был основан некрополь царей Раннего царства — первых двух династий. В храме почитался бог Хентиментиу, имевший обличие дикой собаки или шакала. Отсюда происходит вторая коллекция раннединастических изделий, связанных с царским культом. Исчисляемые многими десятками экземпляров, эти артефакты, перемещенные из храма А I династии при его перестройке, обнаружены в простых ямах и специально устроенных камерах [38, p. 7–8]. Среди них изделия из фаянса, резной слоновой кости, а также камня, известняка и кремня. Это зооморфные и антропоморфные фигурки, бусы, миниатюрные лодочки, наосы и сосуды, навершия жезлов в форме бутона лотоса и скипетра уас, глиняные подставки для жертвенных столиков, а также облицовочные плитки из голубого египетского фаянса. Фигуративные статуэтки изображали павиана, птиц, прежде всего сокола, гиппопотама, крокодила, льва, лягушку и другие зооморфные воплощения богов. Фигурки льва, символизовавшие царя, изготовлены из слоновой кости. Одна статуэтка из слоновой кости изображает царя в коротком «плаще», — атрибуте важнейшего царского праздника сед. На фрагменте фаянсового сосуда над знаком серех, изображавшем фасад дворца, изображена фигурка бога Хора-сокола, а в верхней части иероглифически написано имя царя I династии Аха [38, p. 7–8]. Из храма происходит целая коллекция цилиндрических печатей и табличек с изображениями ритуальных сцен с участием фараонов Раннего царства.

Если эти коллекции предметов двух первых династий происходят из номов, откуда начиналось собирание египетских земель в единое государство, то два других храма с тайниками votivных предметов, также относящихся к Раннему царству, локализованы на перифериях, близ геополитических границ Египта. Итак, третья коллекция происходит из храма богини, причастной к царскому культу, Сатис на о-ве Элефантина, маркировавшим южную границу Египта [39]. Основание храма, просуществовавшего вплоть до эллинистического периода, относится к архаическому времени. Он был расположен в непосредственной близости от поселения, основанного еще в период существования додинастической культуры Нагада II, где возводились легкие круглые хижины. Ко времени правления царей I династии это поселение, уже застроенное домами из сырцового кирпича, значительно выросло и было обнесено фортификационной стеной, почти вплотную примыкавшей к храму.

На протяжении своего существования храм Сатис неоднократно перестраивался, однако раннее святилище в форме хижины оставалось неизменным, поскольку эта сырцовая постройка была вписана в естественную нишу между тремя крупными блоками гранита. Из этого святилища предметы мелкой пластики, связанные с культом царей первых династий, были перемещены при сооружении храма в период Древнего царства, при V–VI династиях, оказавшись в одних скоплениях вместе с произведениями мелкой пластики этого времени, также причастных к царскому культу. Одна из фаянсовых фигурок изображала царя I династии Хора Джера [40, с. 148–151]. На оборотной стороне фаянсовых плиток начертаны

иероглифические надписи, в том числе посвященные царскому празднику *sd* фараонов V–VI династий: Ниусерра, Пепи I и Пепи II. В числе пожертвований храму от верховной власти-сосуд в форме обезьяны, на котором выписано имя царя Пепи I, и гранитный наос с надписями царя Меренра. Эти и многие другие артефакты и нанесенные на них тексты свидетельствуют о том, что этот провинциальный храм являлся одним из царских культовых центров со времени основания Раннего царства.

При археологических раскопках в Северо-Восточной Дельте, в местности Телль Ибрагим Авад, близ г. Кантур был обнаружен храмовый комплекс, функционировавший около 1300 лет. Наиболее поздние слои относились к Среднему царству (XI — середина XII династии). Обнесенный теменосом, он занимал значительную площадь, 35×70 м. Самые ранние фазы связаны с существованием небольшого святилища Раннего царства. Всего же выделено 7 фаз этого сакрального сооружения. За этот весьма внушительный исторический отрезок времени возведенная из сырцового кирпича постройка многократно реставрировалась, перестраивалась, реконструировалась, обновлялась. Во все периоды своего существования храм входил в инфраструктуру, включавшую поселения и некрополи от времени нижнеегипетской додинастической культуры маади до периодов Древнего и Среднего царств.

Уже в храме Среднего царства был обнаружен тайник с предметами мелкой пластики раннединастического времени. Он был специально сооружен для этих votивных предметов в фундаменте храма. В тайнике находились миниатюрные антропоморфные и зооморфные фигурки, модели лодок, сосудов, древних святилищ, изготовленные из египетского фаянса, камня и кости, каменные навершия грушевидных булав и облицовочные плитки из египетского фаянса. Однако значительное количество тайников (всего 13), около половины их, содержала предметы мелкой пластики раннединастического времени, обнаруженные в храме Древнего царства (IV–VI дин.).

Храм представлял собой возведенную из сырцового кирпича постройку 2,62×7,85 м, вытянутую по оси север-юг, разделенную внутренними поперечными стенами на три части. В северной трети святилища находился дворик с проходом, расположенным на восточной стене, куда вел узкий обходной коридор, окружавший ядро святилища. Центральную позицию в нем занимала сложенная из сырцового кирпича ступенчатая платформа, хотя и уступающая размерами платформе в храме Нехена, но также символизирующая мифологический солярный образ тверди, возникшей из вод первобытного хаоса Нуна.

Перед платформой, вдоль западной стены были установлены в ряд 14 высоких цилиндрических керамических подстав для жертвенных столиков хаут, использовавшихся во время ритуальных действий. Пол смежного с этой стеной коридора был густо заполнен керамическими и каменными миниатюрными сосудами периода Древнего царства (V–VI династий) и более раннего времени.

Смысловым ядром храма являлась ступенчатая платформа, под которой концентрировалась основная часть тайников, для которых при перестройках и обновлении сакрального сооружения в структуре фундаментов сохранялись места в виде прямоугольных ям, иногда обложенных кирпичами. Аналогичным образом устраивались тайники и в южной части помещения, за платформой. Эта часть храма с платформой и близ нее представляла собой святая святых. Совершенно очевидно, что это место в храме, находящееся в его символическом центре, в мифологических представлениях соответствовавшем центру мироздания, пупу земли, *axis mundi*, было наделено высочайшим сакральным зарядом. Тайники с архаическими артефактами, сконцентрированные в этом пространстве,

символизировали их причастность к космологическим представлениям и играли важную роль в ритуально-обрядовой практике. Наиболее ранние тайники с культовыми предметами Раннего царства относятся ко времени III династии периода Древнего царства. Они были устроенные под платформой, при последующей перестройке храма перекрытые положенными на ребро кирпичами в виде сферической крыши. Над ними находились относящиеся к более поздним строительным фазам тайники IV–V династий.

Самые ранние строительные горизонты, относились к протодинастическому и раннединастическому времени, откуда предметы мелкой пластики «перекочевали» в сооруженные для них тайники. На этом этапе функционирование святилища дважды прерывалось, — в период правления царей I династии Хора Джера и Хора Дена, а также на рубеже I–II династий. В начале I династии святилище представляло собой постройку с тщательно возведенными сырцовыми стенами, сооруженную на месте более раннего святилища, относящегося к 0-й династии, которое, в свою очередь, покоилось на самом раннем сакральном сооружении протодинастического времени. В нем была обнаружена датирующая находка фрагмента темно-серого сосуда, покрытого штампованным орнаментом в виде частых округлых углублений с процарапанным изображением шакала, воплощенного в условной манере, характерной и для других археологических объектов периода Нагада II.

В архаических постройках тайников не было, сохранились лишь отдельные изделия мелкой пластики, собранные при перестройках сакрального объекта для хранения их в тайниках, начиная с Древнего царства, в основном в период от IV до V/VI династий, вплоть до конца существования храма, в период Среднего царства (в конце II тыс. до н. э.) и Первого переходного периода, остатки которого находились на дневной поверхности.

Вотивные предметы из разных храмов относились к культу царя, его инсигниям и образам. Захоронение священных, уже в силу их древности, предметов под сакральными постройками отражают идею исторической и культурной преемственности, верности древним святыням. Восстановление храмов раннединастического времени в периоды Древнего и Среднего царства означало стремление сохранить связь с истоками государства, именами его могущественных основателей. Местонахождения этих храмов в центре собирания египетских земель, в Нехене и Абидосе, и на перифериях Раннего царства, — на о-ве Элефантина у южных границ и в Телль Ибрагим Аваде — на севере, подтверждают этот вывод. Жертвоприношение как процесс трансформации направлен на непрерывность развития духовных традиций во времени и пространстве в обрядах перехода. Эту функцию выполняли тайники, которые замуровывались в фундаментах новых храмов.

Противостояние космоса и хаоса, периодически вторгающегося в жизнь социума, — это то, что было хорошо известно населению додинастического Египта через внешние проявления. «Окружающий микрокосм раскрывался перед обществом как единство противоположностей» [42, с. 27] в разных дихотомических парах: хаос и космос, центр и периферия, социальное и природное, мужское и женское, жизнь и смерть, день и ночь, свет и тьма и т. д., которые, тем не менее, составляли целостное мироздание. Реальный мир воспринимался коллективным сознанием через миф, фантастические, одухотворенные символические образы. Этим инструментарием мифологическое сознание вносило порядок в первозданный хаос, который вторгался в упорядоченный мир. Принцип дихотомии сохранился и в письменный период. В одном из пророческих текстов говорится: «Солнце закроется тучами и не будет больше сиять, чтобы люди могли видеть; а человек не живет, когда (Солнце) закрыто тучами. Река Египта высохнет...» [44, с. 116]. Поэтому на первый план в коллективном сознании выступали обычаи, опыт, регламентирующие и

упорядочивающие жизнедеятельность коллектива с помощью астрального календаря и ритуала [6, с. 363, 371, 365–368]. Для бесписьменных культур, как и культур дописьменного периода, изобразительное искусство неотделимо от мифопоэтического творчества, представлений о сакральности мира, созданного в правремена мифологическими предками, по образу которого устанавливались правила жизни социума. При этом ритуал играл важнейшую роль в борьбе против энтропии и хаоса, выступал главным механизмом сохранения космоса — порядка как космогонического принципа. Он консолидировал общество вокруг социального лидера — вождя (царя). При проведении ритуалов использовался весь арсенал знаковых систем: естественный язык, язык жестов, танец, музыка, цвет, ритуальные предметы и действия с ними. Таким образом, обнаруживается связь изобразительного искусства с ритуалом, а не с мифом [45, с. 308–213]. Хотя «сам ритуал может трактоваться как прагматическая реализация мифа, проекция „мифологического“ в сферу „ритуального“» [45, с. 451–456]. В эту систему мифопоэтических представлений вписывались переходные обряды как знак обновления мироздания в циклическом ходе времени.

Список литературы:

1. Ассман Ян. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
2. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторического описания // Труды по знаковым системам // Ученые записки Тартуского университета. 1973. Т. VI. Вып. 308. С. 106-150.
3. Шеркова Т. А. Материальные источники додинастического Египта в свете концепции «Культурная память» // Бюллетень науки и практики. 2020. Т. 6. №10. С. 387-409. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/59/35>
4. Шеркова Т. А. Древний Египет в фокусе концепции "Культурная память" // Бюллетень науки и практики. 2020. Т. 6. №7. С. 393-408. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/56/49>
5. Шеркова Т. А. Додинастический и раннединастический Египет в контексте биполярности мифологического сознания // Вестник МГПУ. №4. 2018. С. 70-81.
6. Лотман Ю. М. Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культур // Семиосфера. 2004. С. 363-371.
7. Юнг К. Г. Психологические типы. Минск, 2003. 526 с.
8. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-61.
9. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. 143 с.
10. Геннеп ван А. Обряды перехода. М., 2002. 198 с.
11. Тэрнер В. Символ и ритуал. М. 1983. 277с.
12. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001. 141 с.
13. Сказки и повести Древнего Египта. Ленинград, 1979.
14. Шеркова Т. А. Рождение Ока Хора. Египет на пути к раннему государству. М., 2004. 369 с.
15. Friedman R., McNamara L. Hierakonpolis // The Encyclopedia of Ancient History. 2013. P. 1-7. <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah15197.pub2>
16. Quibell J. E., Green F. W. Hierakonpolis II. (Egypt Research Account, V). London, 1902.
17. Шеркова Т. А. Традиции и новации в погребальном обряде для социальной элиты в

- додинастическом и раннединастическом Египте // Бюллетень науки и практики. 2021. Т. 7. №8. С. 359-384. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/69/42>
18. Матъе М. Э. Хеб-сед (из истории древнеегипетской религии) // Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996. С. 71-91.
 19. Кочакова Н. Б. Рождение африканской цивилизации. Ифе, Ойо, Бенин, Дагомея. М.: Наука, 1986. 302с.
 20. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневекового ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 545 с.
 21. Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол» // О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 36-56.
 22. Adams B., Cialowicz K. M. Protodynastic Egypt. London: Shire Publications LTD, 1988. 71 p.
 23. Emery W. B. Archaic Egypt. London, 1961. 269 p.
 24. Emery W. Excavation at Saqqara. The Tomb of Hemaka. Cairo, 1938.
 25. Roth A. M. The psš-kf and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth // The Journal of Egyptian Archaeology. 1992. V. 78. №1. P. 113-147.
 26. Adams B. Predynastic Egypt. London, 1988. 76 p.
 27. Roth A. M. Finger, Stars and the "Opening of the Mouth": the Nature and Function of the Necherwj-Blades // The Journal of Egyptian Archeology. 1993. №79. P. 57-79. <https://doi.org/10.1177/030751339207800107>
 28. Friedman R. F. The early royal cemetery at Hierakonpolis: An overview // Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology, Harrassowitz, Wiesbaden. 2010. P. 67-86.
 29. Шеркова Т. А. Хаос и космос: анализ панно из гробницы 100 в Иераконполе в контексте археологических и иконографических исследований // Египет и сопредельные страны. 2019. Вып. 3. С. 82-105.
 30. Lighthelm M. A. Ancient Egyptian literature. Berkley – Los Angeles – London, 1975.
 31. Савельева Т. Н. Храмовые хозяйства Египта Древнего царства. М., 1999.
 32. Spencer A. J. Early Egypt: the rise of civilization in the Nile valley. L., 1993.
 33. Friedman R. The ceremonial centre at Hierakonpolis locality 29A // Spencer J. (ed) // Aspects of early Egypt. L. 1996. P. 16-35.
 34. Мосс М. Социальные функции священного. СПб, 2000.
 35. Шеркова Т. А. Древнеегипетские храмовые тайники // Исторический журнал – научные исследования. 2012. №5 (11). С. 104-110.
 36. Quibell J. E. Hierakonpolis I. L., 1900.
 37. Hoffman M. A. Egypt before the Pharaohs. L., 1991.
 38. Petrie F. W. M. Abydos. L., 1903.
 39. Dreyer G. Elephantine VIII: Der Temple der Satet. - Archäologische. Veröffentlichungen der Deutsches Archäologisches Institut (AVDAIK). Mainz am Rhein., 1986. 39.
 40. Dreyer G. Ein frühdynastisches Königsfürchen aus Elephantine. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo (MDAIK). Mainz am Rhein, 1981.
 41. Айгнер Д. Храм Древнего царства в Телль Ибрагим Аваде.- Древнеегипетский храм в Телль Ибрагим Аваде: раскопки и открытия. М., 2002.
 42. Иорданский В. Г. Хаос и гармония. М., 1982.
 43. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995.
 44. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999.
 45. Топоров В. Н. Мифология. Статьи для мифологических энциклопедий. М., 2014.

References:

1. Assman, Ya. (2004). Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti. Moscow. (in Russian).
2. Toporov, V. N. (1973). O kosmologicheskikh istochnikakh ranneistoricheskogo opisaniya. *Trudy po znakovym sistemam. Uchenye zapiski Tartuskogo universiteta*, 6(308), 106-150. (in Russian).
3. Sherkova, T. (2020). Material Sources of Predynastic Egypt in the Context of the Concept of “Cultural Memory”. *Bulletin of Science and Practice*, 6(10), 387-409. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/59/35>
4. Sherkova, T. (2020). Ancient Egypt Focuses on “Cultural Memory”. *Bulletin of Science and Practice*, 6(7), 393-408. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/56/49>
5. Sherkova, T. A. (2018). Dodinasticheskii i rannedinasticheskii Egipet v kontekste bipolyarnosti mifologicheskogo soznaniya. *Vestnik MGPU*, (4), 70-81.
6. Lotman, Yu. M. (2004). Al'ternativnyi variant: bespis'mennaya kul'tura ili kul'tura do kul'tur. *Semiosfera*, 363-371.
7. Yung, K. G. (2003). Psikhologicheskie tipy. Minsk.
8. Toporov, V. N. (1988). O rituale. Vvedenie v problematiku. In *Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh*, Moscow, 7-61.
9. Eliade, M. (1994). Svyashchennoe i mirskoe. Moscow.
10. Gennep van, A. (2002). Obryady perekhoda. Moscow.
11. Terner, V. (1983). Simvol i ritual. Moscow.
12. Lich, E. (2001). Kul'tura i kommunikatsiya. Logika vzaimosvyazi simvolov. Moscow.
13. Skazki i povesti Drevnego Egipta (1979). Leningrad.
14. Sherkova, T. A. (2004). Rozhdenie Oka Khora. Egipet na puti k rannemu gosudarstvu. Moscow.
15. Friedman, R., & McNamara, L. (2013). Hierakonpolis. In *The Encyclopedia of Ancient History*, 1-7. <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah15197.pub2>
16. Quibell, J. E., & Green, F. W. (1902). Hierakonpolis II. (Egypt Research Account, V). London.
17. Sherkova, T. (2021). Traditions and Innovations in Funeral Rites for the Social Elite in Predynastic and Early Dynastic Egypt. *Bulletin of Science and Practice*, 7(8), 359-384. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/69/42>
18. Mat'e, M. E. (1996). Kheb-sed (iz istorii drevneegipetskoj religii). In *Izbrannye trudy po mifologii i ideologii Drevnego Egipta*, Moscow. 71-91.
19. Kochakova, N. B. (1986). Rozhdenie afrikanskoj tsivilizatsii. Ife, Oio, Benin, Dagomeya. Moscow.
20. Bakhtin, M. (1965). Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekovogo renessansa. Moscow.
21. Yung, K. G. (1994). Psikhologicheskii kommentarii k “Bardo Tkhodol”. In *O psikhologii vostochnykh religii i filosofii*, Moscow. 36-56.
22. Adams, B., & Cialowicz, K. M. (1988). Protodynastic Egypt. London.
23. Emery, W. B. (1961). Archaic Egypt. London.
24. Emery, W. (1938). Excavation at Saqqara. The Tomb of Hemaka. Cairo.
25. Roth, A. M. (1992). The psš-kf and the ‘Opening of the Mouth’ Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 78(1), 113-147.

26. Adams, B. (1988). *Predynastic Egypt*. London.
27. Roth, A. M. (1993). Finger, Stars and the “Opening of the Mouth”: the Nature and Function of the Necherwj-Blades. *The Journal of Egyptian Archeology*, (79), 57–79. <https://doi.org/10.1177/030751339207800107>
28. Friedman, R. F. (2010). The early royal cemetery at Hierakonpolis: An overview. *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology. Harrassowitz, Wiesbaden*. 67-86.
29. Sherkova, T. A. (2019). Khaos i kosmos: analiz panno iz grobnitsy 100 v Ierakonpole v kontekste arkheologicheskikh i ikonograficheskikh issledovaniy. *Egipet i sopredel'nye strany*, (3), 82-105.
30. Lighthelm, M. A. (1975). *Ancient Egyptian literature*. Berkley – Los Angeles – London.
31. Savel'eva, T. N. (1999). *Khramovye khozyaistva Egipta Drevnego tsarstva*. Moscow. (in Russian).
32. Spencer, A. J. (1993). *Early Egypt: the rise of civilization in the Nile valley*. Leningrad. (in Russian).
33. Friedman, R. (1996). The ceremonial centre at Hierakonpolis locality 29A. *In Aspects of early Egypt*, 16-35.
34. Moss, M. (2000). *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo*. St. Petersburg. (in Russian).
35. Sherkova, T. A. (2012). Drevneegipetskie khramovye tainiki. *Istoricheskii zhurnal – nauchnye issledovaniya*, (5 (11)), 104-110. (in Russian).
36. Quibell, J. E. (1900). *Hierakonpolis I*. Leningrad. (in Russian).
37. Hoffman, M. A. (1991). *Egypt before the Pharaohs*. London.
38. Petrie, F. W. M. (1903). *Abydos*. London.
39. Dreyer, G. (1986). *Elephantine VIII: Der Temple der Satet*. - Archäologische Veröffentlichungen der Deutsches Archäologisches Institut (AVDAIK). Mainz am Rhein.
40. Dreyer, G. (1981). Ein frühdynastisches Königsfürchen aus Elephantine. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo (MDAIK)*. Mainz am Rhein.
41. Aigner, D. (2002). *Khram Drevnego tsarstva v Tell' Ibragim Avade*. Drevneegipetskii khram v Tell' Ibragim Avade: raskopki i otkrytiya. Moscow. (in Russian).
42. Iordanskii, V. G. (1982). *Khaos i garmoniya*. Moscow. (in Russian).
43. Meletinskii, E. M. (1995). *Poetika mifa*. Moscow. (in Russian).
44. Assman, Ya. (1999). *Egipet: teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii*. Moscow. (in Russian).
45. Toporov, V. N. (2014). *Mifologiya. Stat'i dlya mifologicheskikh entsiklopedii*. Moscow. (in Russian).

Работа поступила
в редакцию 10.09.2021 г.

Принята к публикации
14.09.2021 г.

Ссылка для цитирования:

Шеркова Т. А. Переходные обряды в додинастическом и раннединастическом Египте // Бюллетень науки и практики. 2021. Т. 7. №11. С. 387-407. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/72/50>

Cite as (APA):

Sherkova, T. (2021). Transitional Rites in Pre-Dynastic and Early Dynastic Egypt. *Bulletin of Science and Practice*, 7(11), 387-407. (in Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/72/50>