

К. Ф. Карлова  
(Институт востоковедения РАН)

## **СЕТ-ЗМЕЕБОРЕЦ И СВ. ГЕОРГИЙ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИКОНОГРАФИЧЕСКОГО ТИПА<sup>1</sup>**

В статье исследуются истоки формирования иконографического образа Св. Георгия, повергающего змея. Автор выдвигает гипотезу, согласно которой иконографический тип Св. Георгия-змееборца оформился под влиянием изображений древнеегипетского бога Сета, пронзающего копьём змея. В египетской традиции Сет являлся главным богом-змееборцем, что нашло свое отражение в период Нового царства, когда оформился иконографический сюжет, фиксирующий борьбу Сета со змеем. В дальнейшем, он получил распространение в оазисах Западной пустыни Египта, где имел широкое бытование вплоть до конца римского владычества в Египте. При этом облик Сета наделяется соколиными чертами, поскольку на основной территории Египта его образ демонизируется. В оазисе Харга засвидетельствовано изображение трех всадников, пронзающих копьём змея. Этими всадниками являются сам Сет в своем традиционном облике, божество с головой сокола и всадник в обличье мужчины. Последний является первым в египетской традиции примером изображения всадника-змееборца, который может являться предтечей образа Св. Георгия.

*Ключевые слова:* Сет, Св. Георгий, всадник, змееборец, Айн-Турба, иконография.

K. F. Karlova  
(Institute of Oriental Studies, RAS)

### **Seth as serpent fighter and St. George: continuity of the iconographic type**

The article explores the origins of the iconographic image of St. George spearing a serpent. The author hypothesizes that the iconographic type of St. George the Dragon Fighter formed under the influence of images of the ancient Egyptian god Seth, who fight with a serpent. In the Egyptian tradition, Seth was the main serpent fighter, and this was reflected in the period of the New Kingdom, when an iconographic plot took shape that fixed Seth's struggle with the serpent. Subsequently, it became widespread in the oases of the Western Desert of Egypt, where it had a

---

<sup>1</sup> Статья публикуется в рамках гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых-кандидатов наук, № МК-2320.2020.6. «Эволюция культа Сета как пример религиозного синтеза на территории Египта и Передней Азии во второй половине II–I тыс. до н. э.».

wide existence until the end of Roman rule in Egypt. At the same time, the image of Seth is endowed with falcon features, since in the main territory of Egypt the image of Seth is demonized. In Kharga oasis, an image is attested featuring three figures on horseback, spearing a serpent. They are Seth himself in its traditional appearance, a deity with the head of a falcon and a horseman. The latter is the first example in the Egyptian tradition of the image of a horseman who fights a serpent. He may be the predecessor of the image of St. George.

*Keywords:* Seth, St. George, horseman, serpent fighter, Ain at-Turba, iconography.

Как известно, многие иконографические образы в христианстве сложились под влиянием древнеегипетской культуры. Таковыми, например, являются изображения святого Христофора, имеющего звероподобный облик, образ Богоматери с младенцем, сюжет иконографии Страшного суда. Другим образом, в иконографии которого явно проступают египетские черты, является изображение Св. Георгия-змееборца.

Традиционная иконография Св. Георгия представлена изображением всадника, пронзающего копьем змея. Образ этот, как считается, основан на описанном в житии святого великомученика Георгия Победоносца спасении им царевны от змея — т. н. Чудо Георгия о Змии. Этот сюжет представляет собой один из примеров распространенного в мифологии разных народов мотива борьбы героя со змеем (Пропп 2002: 92–93). В частности, этот подвиг Георгия связывается с древнегреческим мифом о спасении Персеем Андромеды от морского чудовища, хотя есть и другие змееборческие сюжеты, к которым может восходить мотив борьбы Георгия со змеем. Как отметил С. Я. Сендерович «...византийский культурный мир был превосходной средой для культивирования Чуда Георгия» (Сендерович 2002: 88). Чудо о Змии — только один эпизод из жития святого, который отсутствует в древнейших версиях житий Св. Георгия. Возможно, мотив этого чуда восходит к устной традиции VIII в. (Лазарев 1953: 197), а в письменном виде он впервые зафиксирован в грузинской рукописи XI в. (Привалова 1977: 71–73). Древнейшие изображения Георгия-змееборца встречаются в пещерных храмах Каппадокии, с которой и связывается возникновение культа этого святого. Самые ранние примеры — 6-я капелла в Гереме (кон. IX–нач. X в.), 28-я капелла в Иланлы-Килисе (т. н. Змеиня церковь) (XI в.) (рис.1) и фреска в церкви Св. Варвары в Соганле (конец X–нач. XI вв.) (Лазарев 1953: 205).



Рис. 1. Изображение Св. Георгия и Св. Феодора, пронзающих копьём змея. Герем, Турция (*in situ*)  
(<https://www.cappadociahistory.com/post/snake-church-yılanlı-kilise>)

Второй пример примечателен также тем, что здесь Георгий изображен не один, а в паре со Св. Феодором, который, сидя на коне, также пронзает копьём змея. Св. Феодор являлся другим знаменитым христианским змееборцем, который к тому же часто изображается в паре со Св. Георгием в качестве противника змея. В христианстве сложился иконографический тип, когда оба святых представлены друг перед другом на конях, поражающие копьём змея или дракона. В житийной литературе и в иконописи образ Св. Феодора в качестве драконоборца оформился, возможно, даже раньше, чем образ Св. Георгия, но позднее остался в его тени (Лазарев 1953: 205–206; Walter 1999: 164, 172–173). Возникновение и распространение его культа приходится на конец IV в., а первое литературное упоминание о змееборчестве датируется 890 г. (Hengstenberg 1912: 78–106, 241–280). Некоторые исследователи полагают, что его образ и лег в основу представлений о Георгии как о змееборце (Лазарев 1953: 205; Walter 1999: 173), хотя проследить иконографическую преемственность обликов этих святых на ранних этапах очень сложно. Вполне вероятно, что говорить следует о синхронном развитии образов Св. Феодора и Св. Георгия в качестве змееборцев в раннем Средневековье.

Наиболее популярным источником сведений о Чуде Георгия о Змие стала «Золотая легенда» (*Legenda aurea*) гегуэзского епископа XIII в. Якоба из Ворагине, в которой представлено

сражение святого со змеем. При этом в более древних греческих и латинских версиях Георгий побеждает змея молитвой, а не оружием (Сендерович 2002: 32). Но идейная и символическая иконография змеборчества Георгия, получившая необычайно широкое распространение, восходит к очень древним образцам<sup>2</sup> и, возможно, является первичной по отношению к фольклорному сюжету, повествующему о спасении девы от змея<sup>3</sup>. На ранних изображениях Св. Георгия в Каппадокии или в восточных пределах Византийской империи дева не представлена, а святой повергает змея в одиночку или в паре со Св. Феодором. В связи с этим есть все основания полагать, что к первичной мифологеме об убийстве змея позднее были добавлены фольклорные сюжеты, формированию которых способствовала богатая античная мифологическая традиция.

Еще во второй половине XIX в. французским исследователем Ш. Клермоном-Ганно было отмечено типологическое сходство между образом Георгия, убивающим змея, и изображением бога Хора на коптском рельефе из Лувра (Clermont-Ganneau 1876) (рис. 2). На этом рельефе изображен всадник с головой сокола, одетый в римские доспехи. Он пронзает копьем крокодила, который в поздний период древнеегипетской истории являлся олицетворением зла. Можно привести и другой пример. В Берлинском музее хранится терракотовая статуэтка соколового бога в двойной короне Египта и с копьем в руке, сидящего на коне (Nr. ÄM 9685) (Erman 1934: 394–395). Изображение врага отсутствует, но можно предположить, что им также мог быть змей или крокодил. Оба памятника датируются IV в. н. э., когда Египет, являясь римской провинцией, перенимал многие римские культурные традиции, что особенно проявлялось в изображениях и в скульптуре. По этой же причине

---

<sup>2</sup> Не все исследователи считают, что тип Георгия-змеборца, получивший распространение в иконописи не ранее IX в., нужно возводить к древнейшим иконографическим восточным или античным образцам. Так, например, В. Н. Лазарев полагает, что сравнительно-историческая методология в данном случае не работает, поскольку образ Георгия-змеборца был незнаком раннехристианскому и ранневизантийскому искусству. Однако он не отрицает идейную преемственность образа драконоборца (Лазарев 1953: 203–205).

<sup>3</sup> И. Мысливец, как нам представляется, совершенно оправданно считает, что развернутая, но достаточно поздняя версия Чуда Георгия о Змие, включающая в себя фольклорный мотив спасения девы, имеет иной источник, чем простое изображение Георгия-змееборца (Myslivec 1933–34: 374).

египетский бог в этот период мог изображаться в римском облачении. Также очень вероятно, что в образе Хоракопьеносца, побеждающего противника, подразумевался сам римский император, поскольку и Древнем Египте Хор прочно ассоциировался с царской властью. Это, с одной стороны, было характерно для древнеегипетской традиции, обожествляющей царей, в том числе и иноземных, а с другой – было принято и в Поздней Римской империи, когда образ императора-всадника, поражающего врага, стал особенно востребован.

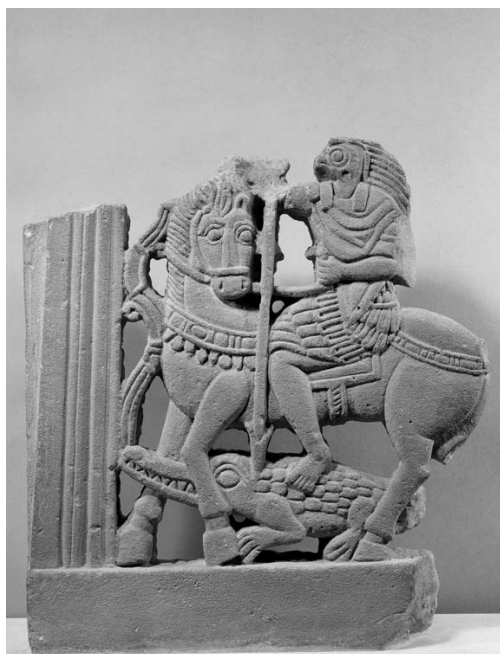


Рис. 2. Рельеф с Хором, пронзающим копьём крокодила. Париж, Лувр (inv. E 4850) (<https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/horus-horseback>)

Клермон-Ганно предложил иконологическую реконструкцию чуда Георгия о Змие, существенно отличающуюся от обычного сравнительно-мифологического подхода, не позволяющего проследить генезис иконографического образа святого-змееборца. Он ввел понятие «иконологической мифологии» (Clermont-Ganneau 1880: 79), то есть такой мифологии, в рамках которой миф отображается посредством исключительно изобразительных средств. С его точки зрения миф о Георгии-змееборце возник именно в этой области. Он выдвигает тезис, согласно которому произошла иконографическая преемственность от египетского Хора с римскими чертами к образу Георгия-змееборца (Clermont-Ganneau 1880: 81). Однако его тезис, заслуживающий самого пристального внимания, хотелось бы скорректировать в связи с данными древнеегипетской традиции.

Как уже было замечено, типологическое сходство между Хором, убивающем крокодила, и Св. Георгием, пронзающим змея, несомненно, однако образ древнеегипетского бога-змееборца является гораздо более древним по происхождению, чем вышеприведенные примеры с Хором. В древнеегипетской мифологии сюжеты борьбы со змеем, выступающим в качестве противника солнечного бога, известны уже с III тыс. до н.э. по «Текстам пирамид». Змееборческий миф в древнеегипетском варианте представляет собой извечную битву, повторяющуюся с каждым новым появлением солнца. Это сражение, в котором Ра противопоставляется змею, воплощающему первичный хаос. Сам Ра в битву против змея не вступает, но у него есть боги-защитники, которые в определенных мифах выполняют функцию змееборцев. В таком качестве могут выступать, например, Шу, Онурис-Шу, Хор, однако особую роль в этом мифологическом сюжете играет бог Сет. В связи с ним змееборческий миф начинает фиксироваться в иконографии с периода Нового царства, когда он и получил наиболее широкое распространение. Хор в древнеегипетской традиции никогда не являлся типичным богом-змееборцем, за исключением греко-римского периода, когда он изображался пронзающим копьем крокодила, но никогда змея. Основным богом-змееборцем в Древнем Египте был Сет, к которому и восходят все основные сюжеты, связанные с повержением змея.

История изображения Сета, повергающего змея, прошла два больших этапа. Первый этап связан с массовым появлением образа Сета-змееборца на скарабеех, скарабеоидах, печатях и стелах в правление XIX династии. На этих памятниках обычно изображается крылатый Сет, пронзающий змея, одетый в конический головной убор, с уреем или двумя рогами на лбу. В этих случаях Сет связывается с богом Баалом, который стал самым почитаемым переднеазиатским божеством на территории Египта, но при этом тяготел к синкретизму с Сетом<sup>4</sup>. Однако Сет изображается и в своем традиционном облике с головой «Сетова» животного (рис. 3), как с крыльями, так и без, или же в полностью антропоморфном образе (Карлова 2016: 8, 12). При этом сам сюжет повержения змея, в котором Сет играет роль защитника солнечного бога, является египетским

---

<sup>4</sup> Подробнее о связи Сета с Баалом в Новое царство и их взаимодействии в рамках змееборческого мифа см.: Карлова 2016.

по происхождению, поскольку об этом свидетельствуют древнеегипетские религиозные тексты.



Рис. 3. Скарабей (и его прорисовка), с изображением Сета, пронзающим копьём Апопа. Брюссель, Королевский музей изящных искусств (inv. E 7036b) (Keel, Shuval, Uehlinger 1990: 309–311, fig. 84)

В «Текстах пирамид» Сет впервые связывается с повержением змея, выступая в этом качестве наряду с другими богами: «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!... Уронил тебя Хор — не будешь ты жить, изрубил тебя Сет — не встанешь ты!» (PT 385: *dd h<sup>c</sup> R<sup>c</sup> ir.k dwn Hrw psdwt.f pdt r 3h pn<sup>c</sup> pr m t3 š<sup>c</sup> tp h3k sd Dsr... phr tw pn<sup>c</sup> tw... Hfnw Hfnnt sdm n.f sdm n t3 sdm n it.k Gb... Sriw sdr... h<sup>c</sup> Šw hr k3sw.k phr tw pn<sup>c</sup> tw...gbgb.n tw Hrw nj n<sup>h</sup>.k jn<sup>n</sup>.n tw Stš nj h<sup>c</sup>.k*). О Сете как о прямом противнике змея и непосредственном защитнике солнечного бога впервые говорится в «Текстах саркофагов» эпохи Среднего царства. 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.II.378с *iw rh.k rn hf3w pn tp dw Whn.f rn.f irr.f m tr n mšrw pn n hr.f irt.f r R<sup>c</sup>...m-hnw skdw k<sup>c</sup>h 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 3 phty pp*). Наибольшее распространение змееборческий миф

получает с периода Нового царства, когда появляются книга «Амдуат» и другие книги подземного мира, где определяющую роль играет борьба солнечного бога против змея Апопа, ставшего его главным врагом, способным поколебать устоявшийся миропорядок. Однако в период правления XIX династии миф о борьбе со змеем получает дополнительное значение, поскольку главным богом, повергающим змея, становится Сет или Сет с иконографическими чертами Баала. Это было связано с вероятным гиксосским происхождением XIX династии, выбравшей в качестве своего династического бога Сета с чертами Баала, поскольку он являлся богом-покровителем гиксосов (Карлова 2016: 9). С этого периода Сет получает статус официального защитника солнечного бога, что прослеживается не только в иконографии, но и по текстам. Так, например, в тексте «Стелы 400-го года» о Сете говорится следующее: «Сутех, сын Нут, великий силой в ладье миллионов лет, повергающий врагов перед ладьей Ра, великий ревом...» (KRI II, 288, 9–10: *Swth s3 Nwt 3 phty m wi3 n hhw hr hftiw m-h3t wi3 n R 3 hmhmt*). Иконографически это представлено следующим образом: Сет стоит на корме солнечной ладьи, в которой находятся Ра и другие боги, и пронзает копьём змея<sup>5</sup>. Присущие Сету качества громовержца и владыки бури были определяющими при формировании представлений о нем как о боге, повергающем змея, но важную роль играла также его древняя взаимосвязь с солнцем и царской властью (Карлова 2016: 7).

Второй этап связан с теми изменениями, которые происходили в иконографии Сета-змееборца в Поздний и греко-римский периоды египетской истории. Эти изменения, в свою очередь, были связаны с процессом демонизации образа Сета, начавшейся после эпохи Нового царства, что было сопряжено с развитием мифа об Осирисе, в котором Сету отводилась роль его убийцы. Но, несмотря на это, Сет продолжает почитаться как защитник солнца и змееборец на периферийных территориях Египта — в оазисах Западной пустыни Харга и Дахла, но уже как бог с соколиными чертами, поскольку «Сетово» животное повсеместно табуируется. При этом, начиная с Позднего

---

<sup>5</sup> Наиболее показательные сцены этого типа представлены на виньетке папируса Эр-Убен времени XXI династии (Nagel 1929:35, fig. 1; 38, fig. 2) и в часовне Ра-Хораhti в храме Рамсеса III Мединет-Абу (MH VI: Pl. 421 B).



периода, в оазисах становится особенно востребован иконографический сюжет о поведении врага копьем, будь то змей или человек. Один из самых известных рельефов, где представлена сцена поведения Апопа сокологоловым Сетом, находится в храме Амона в Хибисе в оазисе Харга и относится ко времени правления Дария I (Davies 1953: pl. 43, 77: b) (рис. 4).

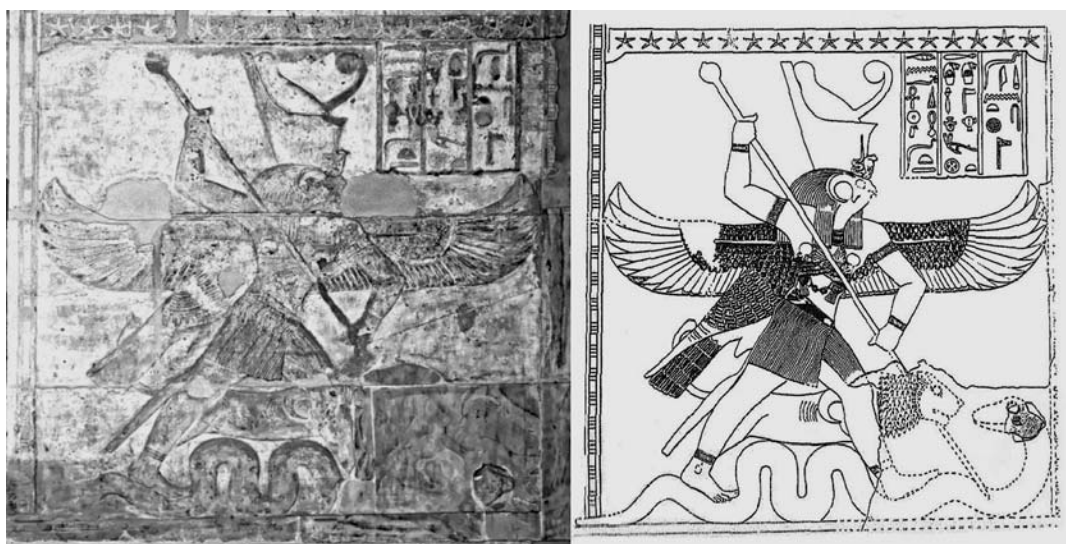


Рис. 4. Фрагмент (и его прорисовка) из храма в Хибисе с изображением Сета, пронзающим копьем Апопа. Египет, оазис Харга (*in situ*) (Фотография по: <http://temples-egypte.net/oasis/Hibis/hypostyleN/paroiON/seth.html>. Прорисовка по: Капер 1997: 57, fig. 29)

Сет в двойной короне и с двумя крыльями в сопровождении льва пронзает копьем змея. В образе Сета может подразумеваться сам царь, низвергающий врага в обличье змея. Изображение этого же типа представлено на стеле греко-римского периода из города Амхейда (античный Тримитис) в оазисе Дахла, столица которого — город Мут (Мут эль-Хараб), являлась важным центром почитания Сета. На стеле крылатый Сет с соколиной головой в сопровождении льва также пронзает копьем Апопа (Bagnall, Aravecchia, Cribiore, Davoli, Капер, McFadden 2015: fig.15). В представлениях о Сете в оазисах определяющей становится его роль защитника солнечного бога от змея, но в рамках иконографического соотношения с Хором. Об этом же свидетельствует развитие его культа в оазисах и в 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, пред-

ставляет сокологолового Сета, увенчанного бараньими рогами, на которых помещена двойная корона с солнечным диском и двумя уреями. Примечательна надпись, сопровождающая изображение: «Сутех [...владыка<sup>6</sup>] оазисов, тот, кто низвергает Апопа» (*Swth[h ... ...] wh3t shr ʿpp*) (Osing 1985: 231, Taf. 37; Karer 1997: 58). Второе изображение из пронаоса храма практически идентично вышеописанному, за исключением того, что на короне Сета помещается один урей. Надпись следующая: «Сутех, великий силой, бог великий, владыка оазисов» (*Swth ʿ3 phty ntr ʿ3 nb wh3t*) (Osing 1985: 230, Taf. 36; Karer 1997: 58). 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 в период римского владычества в Египте, когда иконографические сюжеты о богах-копьеносцах, повергающих врагов, оказались наиболее востребованными. 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 ней (Karer 1997: 61, fig. 33). Божество стоит на постаменте и пронзает копьем змея, находящегося под его ногами. Изображение не подписано, но, сравнивая его с рельефом из храма Хибиса, можно предположить, что здесь изображен именно Сет. О. Капер отмечает, что может подразумеваться и другой бог, в том числе и Туту (Karer 1997: 62). Но, насколько нам известно, изображений подобного рода применительно к Туту не засвидетельствовано<sup>7</sup>, поэтому в данном случае представляется вероятным говорить о Сете. Другой бог, чей культ был распространен в оазисах и чьей основной функцией была защита от врагов — это Амон-Нахт<sup>8</sup>. Он также может изображаться крылатым и с соколиной головой, пронзающим копьем врага, но его принципиальное отличие от образа Сета заключается в том, что он всегда пронзает не змея, а человека (Karer 1997: 83). Амон-Нахт принадлежит к числу локальных божеств Западной пустыни, чье изображение фиксируется впервые в римское

<sup>6</sup> *ntr ʿ3*, за которым должно следовать слово *nb* — «владыка»: см.: Osing, 1985: 231. Anm.a.

<sup>7</sup> Подробнее о боге Туту см.: Karer 2003.

<sup>8</sup> Подробнее об Амоне-Нахте см.: Karer 1997: 65 ff.; Guerneur 436 ff..

время в храме эйн-Бирбеха (Капер 1997: 69). 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 Амон-Нахт перенимает его основные черты – не только иконографическую модель и функции повергателя врагов, но и систему эпитетов. В числе прочих, Амон-Нахт наделяется такими традиционными эпитетами Сета как «великий силой» (*ʕ phty*), «великий» (*ʕ3*), «владыка неба» (*nb pt*) (Капер 1997: 67–68).

При этом вплоть до позднего римского периода представления о Сете как о противнике змея сохраняются. Самый поздний по времени и необычайно примечательный пример изображения Сета, пронзающего копьем змея, относится к IV в. н. э. В месте Айн-Турба, располагающемся в оазисе Харга и являющимся частью древнего города в Хибисе, на одном из рельефов частного римского дома были изображены три фигуры всадника с копьем: первый — в образе человека, второй — с головой Сета и солнечным диском над ней, третий — с головой сокола и с крыльями, в двойной короне, а под этими фигурами помещено изображение змея<sup>9</sup> (Cruz-Uribe 2009: fig. 30) (рис. 5). Все три фигуры могут являться воплощением Сета (Cruz-Uribe 2009: 226), что вполне возможно ввиду традиции изображения Сета в оазисах с головой сокола и в двойной короне. По другой возможной трактовке три фигуры змееборцев могут представлять разных персонажей. Примечательно, что из трех фигур только центральная фигура с головой Сета увенчана солнечным диском, что восходит к достаточно давней традиции (Карлова 2019: 147). Сет сохраняет свою прерогативу защитника солнечного бога от змея, и эта ипостась остается определяющей в контексте его почитания в оазисах в римское время. Изображение крыльев, которые являлись обязательным атрибутом богов-копьеносцев в оазисах, сохраняется только у фигуры сокологолового всадника. Важнейшая деталь этой фрески заключается в том, что впервые в египетской традиции фиксируется изображение всадника-мужчины, пронзающего копьем змея. Очевидно, что в данном случае прослеживается

---

<sup>9</sup> К сожалению, изображение уже утрачено, поэтому его реконструкция возможна только по фотографии, сделанной в ходе экспедиции Метрополитен-музея в 1908–1909 гг. (Cruz-Uribe 2009: 224, 226).

римское влияние, поскольку в Египте змеборец никогда не изображался в виде человека, сидящего на коне. Таким образом, фреска из Айн-Турбы демонстрирует три хронологических этапа развития иконографического типа древнеегипетского змеборца — Сет, сокологоловый бог и человек. Образ всадника был привнесён римлянами, но традиционный египетский сюжет о поведении змея оказался востребованным в римской среде, через которую, трансформировавшись, он получил дальнейшее распространение.

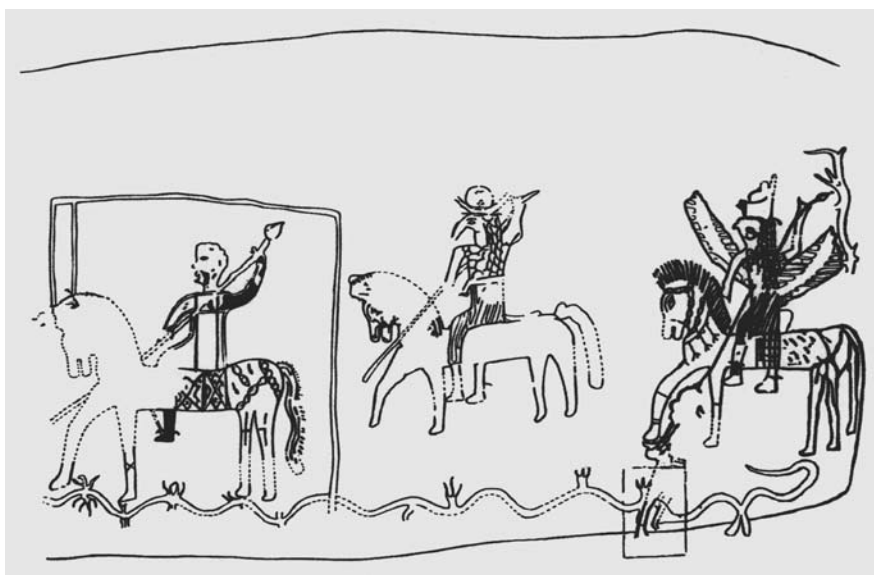


Рис. 5. Прорисовка фрески с тремя всадниками-змеборцами из Айн-Турбы. Египет, оазис Харга (Cruz-Urbe 2009: fig. 30).

Этот иконографический образ был воспринят римскими императорами. Как известно из сообщения Евсевия Кессарийского император Константин повелел изобразить себя в качестве низвергателя змея. Это изображение было помещено над входом во дворец императора в Константинополе (Euseb. Vita Const. III. 3). Евсевий трактует его как символ победы императора над «врагом рода человеческого», подразумевая, что он выступает здесь в качестве защитника христианской церкви. Но, как представляется, более вероятной трактовкой этой сцены является поведение Константином своего политического врага в образе змея<sup>10</sup>. Из контекста источника, правда, не совсем понятно, подразумевается ли Константин в виде пешего или конного воина. Но, судя по всему, император был изображен в

<sup>10</sup> А. Грабар предполагает, что в виде змея мог подразумеваться временный соправитель Константина — император Лициний, который в итоге был им смещен (Grabar 1967: 43–44, 130).

виде всадника, поскольку похожая композиция представлена на золотой медали Констанция II, сына Константина, который представлен сидящим на лошади и делающим триумфальный жест руками над поверженным змеем (Lewis S. 1973: fig. 31) (рис. 6).



Рис. 6. Золотая медаль Констанция II в образе змееборца. Париж, Национальная библиотека Франции (inv. no. 462) (Lewis 1973: fig. 31)

Предположительно, в эпоху правления Константина возникает и культ Св. Георгия, центром которого становится возможное место его захоронения — Лидда (Диополис) в Палестине (Walter 1995: 299, 301, 314). Показательно, что приблизительно к этому времени — к IV в., относятся рассмотренные выше египетские памятники, связанные с сюжетом о змееборце. В совокупности с римскими данными это может указывать на то, что иконографический тип будущего Георгия-змееборца зарождается в этот период. Эти визуальные образы триумфа бога или императора над врагом в образе змея впоследствии были приняты в качестве модели для изобразительных представлений о христианских конных святах, побивающих копьем змея или дракона<sup>11</sup>. При этом важно отметить, что мотив змее-

<sup>11</sup> Считаю необходимым оговорить, что сознательно не привлекаем к сопоставлению образ фракийского всадника, чье почитание получило широкое распространение среди римских солдат. Это обосновывается

борчества оказался востребован именно среди императоров, которые таким образом представляли себя в виде триумфаторов или освободителей, поборовших силы зла. Так же, как и в Древнем Египте, в Римской империи мифологема борьбы со змеем, вероятнее всего, стала способом легитимации и укрепления власти в ходе борьбы с соперниками. Змееборцами становились только цари или императоры, которые и сами претендовали на божественное происхождение. В связи с этим актуализация змееборческого иконографического сюжета в IV в. оазисах Египта, где он и был наиболее востребован, видимо, имела под собой идеологические основания. В свою очередь, образ императора, попирающего своего врага, в т. ч. змея, представляется предшественником победоносных образов христианских воинов, которые унаследовали эти черты.

Таким образом, фреска с тремя всадниками из Айн-Турбы является важнейшим свидетельством того, что образ классического всадника-змееборца зародился в Древнем Египте, откуда позднее распространился на территорию поздней Римской империи. Однако появлению изображения трех всадников в египетской мифологии предшествовала давняя традиция изображения пешего Сета, пронзающего копьем змея, что являлось практически полностью его прерогативой за небольшими исключениями. Несмотря на долгую традицию табуирования исконного облика Сета, в Айн-Турбе он вновь изображен в своем традиционном обличье, что доказывает его устойчивую связь с мотивом змееборчества вплоть до позднего римского периода. В связи с этим, изображения соколового бога и всадника-мужчины в качестве змееборцев надо рассматривать как производные от образа Сета. При этом появление всех трех фигур на одной фреске отображает длительную трансформацию, которую претерпел иконографический образ змееборца в Египте. Изображение змееборца в мужском обличье в Айн-

---

тем, что фракийский всадник не является змееборцем. Его образ имеет иную семантику, отличную от образов египетских змееборцев и христианских всадников-драконоборцев. Это, прежде всего, герой-охотник, врачеватель, носитель плодородия, который также может выступать как проводник душ умерших воинов в загробный мир, в связи с чем он и получил такую популярность среди греческих и римских солдат (Топоров 1992: 5–6). Вероятно, с течением времени, когда образ фракийского всадника по мере своего распространения становился все более синкретическим, он мог приобрести черты индоевропейского бога-громовержца. Но они, тем не менее, никогда не являлись для него преобладающими.

Турбе можно считать одним из первых свидетельств зарождения образа святого всадника, пронзающего копьём змея. Конечно, нельзя утверждать, что устойчивый иконографический тип Св. Георгия-змееборца оформился в IV в., однако то, что он восходит к египетскому прототипу, представляется очень вероятным.

### Сокращения

- СТ – Buck A. de. *The Egyptian Coffin Texts. Vol. II, VII.* Chicago, 1938, 1961.  
Euseb. Vita Const. – *Eusebii Vita Constantini* («Жизнь Константина» Евсевия).  
KRI – Kitchen K.A. *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical. Vol. II.* Oxford, 1979.  
МН – *Medinet Habu. Vol. VI.* Chicago, 1963.  
PT – Sethe K. *Die altägyptische Pyramidentexte: 4bd.* Leipzig, 1904–1922.

### Литература

- Bagnall, R. S., Aravecchia, N., Cribiore, R., Davoli, P., Kaper, O. E., McFadden, S. 2015: *An Oasis City.* New-York (<http://dlib.nyu.edu/awdl/isaw/oasis-city/>). Дата обращения: 19. 03. 2020).  
Clermont-Ganneau, Ch. 1876: Horus et Saint Georges : d'après un bas-relief inédit du Louvre. *Revue Archéologique.* 32. 196–204.  
Clermont-Ganneau, Ch. 1880: *Études d'archéologie orientale. Tome premier.* Paris.  
Cruz-Uribe, E. 2009: *Stḥ ʿ3 pḥty* «Seth, God of Power and Might». *The Journal of the American Research Center in Egypt.* 45. 201–226.  
Davies, N. de G. 1953: *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis. Pt. III. The decoration.* New York.  
Erman, A. 1934: *Die Religion der Aegypter.* Berlin.  
Grabar, A. 1967: *The Beginnings of Christian Art.* London.  
Guermeur, I. 2005: *Les cultes d'Amon hors de Thèbes: recherches de géographie religieuse.* Brepols.  
Hengstenberg, W. 1912: Der Drachenkampf des heiligen Theodor. *Oriens Christianus.* 2. 78–106, 241–280.  
Kaper, O. E. 1997: *Temples and Gods in Roman Dakhleh: Studies in the Indigenous Cults of an Egyptian Oasis.* Groningen.  
Kaper, O. E. 2003: *The Egyptian God Tutu: a Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments.* Leuven.  
Karlova, K. F. 2016: [The winged Seth and his connection to the solar deity]. *Vostok (Oriens) [Orient (Oriens)].* 3. 6–19.  
Карлова, К. Ф. 2016: Крылатый Сет и его связь с солнечным божеством. *Восток (Oriens).* 3. 6–19.  
Karlova, K. F. 2019: [On some aspects of the veneration of Seth in the oases (on the example of the Smaller Dâkhla Stela)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya [Tomsk state university journal of history].* 58. 145–149.

- Карлова, К. Ф. 2019: О некоторых аспектах почитания Сета в оазисах (на примере «Малой стелы из Дахлы»). *Вестник Томского государственного университета. История*. 58. 145–149.
- Keel, O., Shuval, M., Uehlinger, C. 1990: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel III* (Orbis biblicus et orientalis, 100). Freiburg–Göttingen.
- Lazarev, V. N. 1953: [A new monument of easel painting of the XII c. and the image of George the Warrior of Byzantine and Old Russian art]. *Vizantiyskiy vremennik*. [Byzantine annals]. VI. 186–222.
- Лазарев, В. Н. 1953: Новый памятник станковой живописи XII в. и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве. *Византийский временник*. VI. 186–222.
- Lewis, S. 1973: The Iconography of the Coptic Horseman in Byzantine Egypt. *Journal of the American Research Center in Egypt*. 10. 27–63.
- Myslivec, J. 1933–34: Cvatý Jiří ve východokřesťanském umění. *Byzantinoslavica*. V. 304–375.
- Nagel, G. 1929: Set dans la barque solaire. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 28. 33–39.
- Osing, J. 1985. Seth in Dachla und Charga. *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institutes*. 41. 229–233.
- Privalova, E. L. 1977: *Pavnisi* [Pavnissi]. Tbilisi [Tbilisi].  
Привалова, Е. Л. 1977: *Павниси*. Тбилиси.
- Propp, V. Ya. 2002: Zmeyeborstvo Georgiya v svete fol'klora [Georgy's fighting with a serpent in the light of folklore]. *Fol'klor. Literatura. Istoriya* (Sobraniye trudov). [Folklore. Literature. History (Collected Works)]. Moskva [Moscow].  
Пропп, В. Я. 2002: Змееборство Георгия в свете фольклора. *Фольклор. Литература. История* (Собрание трудов). М.
- Senderovich, S. Ya. 2002: *Georgiy Pobedonosets v russoy kul'ture: Stranitsy istorii* [George the Victorious in Russian culture: Pages of history]. Moskva [Moscow].  
Сендерович, С. Я. 2002: Георгий Победоносец в русской культуре: Страницы истории. М.
- Toporov, V. N. 1992: [Once again about the Thracian horseman in the Balkan and Indo-European perspective]. In: *Obraz mira v slove i rituale. Balkanskiye chteniya* [The image of the world in word and ritual. Balkan conference]. 1. 3–32.  
Топоров, В. Н. 1992: Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе. В сб.: *Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения*. 1. 3–32.
- Walter, C. 1995: The Origins of the Cult of Saint George. *Revue des études byzantines*. 53. 295–326.
- Walter, C. 1999: Theodore, archetype of the warrior saint. *Revue des études byzantines*. 57. 163–210.