

## Книжная полка

---

УДК 251(048.8)

DOI: 10.28995/2658-4158-2019-4-153-167

### Мифология, теология и историософия царской власти в Египте

Екатерина В. Александрова

*Российский государственный гуманитарный университет,  
Россия, Москва; ev-alexandrova@mail.ru*

#### Обзор книг:

*Астапова О.Р.* Истоки сакрализации власти.

Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля.

М.: Рипол-Классик, 2017 г. 490 с.

*Ладынин И.А.* Снова правит Египет!

Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах  
позднеегипетских историографии и пропаганды.

СПб.: Изд-во РХГА, 2017. 332 с.

Комплекс представлений, связанных с фигурой фараона – сакрального правителя Древнего Египта, – является одним из важнейших пластов древнеегипетской религии. Кроме того, он богато и разнообразно документирован: наиболее ранние архитектурные и письменные памятники так или иначе связаны именно с царским культом – прежде всего, заупокойным, но также и с различными аспектами его прижизненной космогонической деятельности. В виду важности этой темы большим подспорьем для российского религиоведения является публикация в 2017 г. двух оригинальных российских исследований, затрагивающих проблему царской власти в Древнем Египте.

Работа О.Р. Астаповой «Истоки сакрализации власти. Священная власть в древних царствах Египта, Месопотамии, Израиля»,

---

© Александрова Е.В., 2019

как явствует из названия, не ограничивается рассмотрением египетской царской идеологии, но нацелена на сравнительное изучение образов царственности в трех важнейших регионах Древнего Востока. Хронологические рамки работы: IV–I тыс. до н. э., «до персидского завоевания Вавилонии (539 г. до н. э.) и Египта (525 г. до н. э.)» (с. 27). Применительно к египетскому материалу это означает обращение прежде всего к таким источникам, как «Тексты Пирамид», «Тексты Саркофагов» и «Книга Мертвых».

Это тексты, имеющие отношение к заупокойному ритуалу и содержащие многочисленные космогонические и сотерические аллюзии, позволяющие определить религиозные коннотации самих понятий «царь» и «царство», а также проливающие значительный свет на генезис и место царственности в мировоззренческой системе древних обитателей долины Нила (с. 28).

Исследование И.А. Ладынина, напротив, сосредоточено на периоде начала македонского владычества в Египте и на том, как в это время в рамках официальной пропаганды и народной культуры переосмыслились основные топосы египетских представлений о царской власти и, шире, об истории.

На наш взгляд, эти работы очень удачно дополняют друг друга в хронологическом отношении, а также предлагают различные перспективы изучения феномена царской власти и позволяют на этом примере задаться вопросом о взаимодействии мифологии и истории как двух типов религиозного и политического дискурса.

Книга О.Р. Астаповой состоит из введения, трех глав и заключения. Во введении подробно рассмотрены источники, на которых основано исследование, и историография вопроса. Заголовки трех основных глав построены единообразно «Царь и царство...» – в Древнем Египте, Древнем Междуречье и Древнем Израиле. Это отражает подход автора к рассматриваемой проблеме: феномен священного царства и царственного священства задает парадигму рассмотрения процессов государствообразования в Египте и Междуречье.

Говоря о *царственном священстве*, мы имеем в виду священнические коннотации царственности как таковой. При этом роль царя как священника понимается не в узкокультовом плане (царь как совершитель ритуала), но расширительно, то есть как всякая деятельность, направленная на *освящение* подвластного ему пространства, превращение последнего в *царство*, а также на вовлечение в это царство своих верноподданных (с. 26).

Более конкретно, *освящение* пространства заключается в преодолении возникшего в какой-то «момент» разрыва между человеческим и божественным миром, возвращение мироздания в «идеальное» состояние – здесь автор опирается на исследования М. Элиаде, выявившего данную проблематику как одну из важнейших в религиях мира (с. 46). Вовлечение в *царство* верноподданных рассматривается далее сквозь призму личной эсхатологии (участи человека после смерти):

Особое внимание в работе будет уделено проблеме личной эсхатологии, которая проливает дополнительный свет на генезис и особенности функционирования царской власти и в Египте, и в Междуречье (с. 46–47).

Первые две главы, в сущности, решают описательные задачи – представить в рамках предложенной автором парадигмы священно-го царства данные египетских и месопотамских источников.

Наиболее полно искомая модель может быть выявлена в египетских памятниках. Проблематика отпадения мира от Творца рассматривается через мифологему «разлада» *hnnw*, проявляющуюся в сюжетах смерти Осириса и противоборства Хора и Сета. Сотериологическая функция царя заключается в преодолении этого разлада – примирении Двух Владык, объединении Двух Земель, которое происходит в нем в момент восхождения на трон. В понимании последней мифологемы О.Р. Астапова принимает также не самую распространенную точку зрения, выраженную в работе А.Б. Зубова и О.И. Зубовой, что «две страны, объединяемые под единовластьем Хора, скорее всего, не географические, а космические области. Это – земля и небо. Нижняя страна – не что иное, как земля и ее преисподняя, Верхняя страна – Небо, обитель божественного блаженства» (с. 107).

Фараону, по замечанию автора, на заре формирования династического государства была безраздельно передана и главная функция в заупокойном ритуале (с. 172), от которого зависело превращение каждого покойного в просветленного духа (*ax*). Обретение покойными даже нецарского происхождения царских регалий объяснялось божественным и царственным статусом *axa*, а не демотизацией заупокойного культа. Отметим, что изложение автором современного понимания в научной литературе трансформаций в погребальных практиках после I Переходного периода, до недавнего времени интерпретировавшихся как «демократизация заупокойного культа» (с. 159–171), обладает отдельной ценностью для русскоязычного читателя.

Как и в Египте, в Месопотамии земная царственность воспринималась вторичной по отношению к небесной. Прекращение владычества Бога, «отпадение мира» и начало нисхождения царственности на землю представляются здесь в рамках мифологемы «удалившегося бога» (*deus otiosus*). Как и в случае с Египтом, функция правителя по восстановлению связи между миром людей и миром богов посредством строительства храмов и ритуальной деятельности ясно проговаривается в самих памятниках. То, что вызывает больше трудностей, но требуется логикой рассматриваемого исследования, – выявление сотериологической роли царя в отношении его подданных. Несмотря на известные пессимистические описания загробного мира, донесенные до нас месопотамскими письменными памятниками, О.Р. Астапова реконструирует для наиболее древних эпох и более оптимистичные представления, связанные с обретением человеком после смерти божественного статуса и пребывания на небе. Они транслируются такими топосами царской идеологии, как «пастырство», вступление в священный брак с богиней, наделяющее и ее смертного супруга божественностью, что далее позволяет ему стать победителем смерти:

Человек не бессилен в последней схватке со смертью, которая страшна и неотвратима, но не всевластна; смерть «чревата жизнью», она может и должна быть побеждена превращением ее в *переход*, залогом же победы, «оружием» умершего, является причастность его миру божественному, достигаемая через священный брак (с. 326).

Итак, в двух первых главах автором выделяются основные образы и мифологемы, которыми оформлялись в Египте и Месопотамии представления о царственности. Основная же исследовательская цель работы заключается в рассмотрении амбивалентности структуры библейских повествований, посвященных вопросам царственности:

Установление института царской власти в Израиле по образу *прочих народов* представлено в Библии как отступление от идеала непосредственной теократии, преступление против Яхве. Однако в ряде фрагментов, вошедших в библейское повествование о генезисе царской власти в Израиле, событию учреждения монархии дается позитивная оценка: его инициатором выступает даже Сам Бог (с. 428).

Поскольку установление института царской власти в Израиле обусловлено желанием уподобления «прочим народам» (1 Цар. 8:5), именно историко-религиозный контекст может дать целостное понимание места и роли монархии в религиозно-политической традиции библейского Израиля (с. 50).

Возвращаясь к особому вниманию, уделяемому автором работы проблеме личной эсхатологии, нужно заметить, что именно через нее определяется и место, и роль монархии не только в библейской, но и в египетской и месопотамской традициях. Неслучайно в этом отношении указание на ее связь с самим генезисом царской власти. Такая постановка вопроса, надо полагать, проистекает из выбора методологии исследования, а именно феноменологии:

Как показано Р. Отто, внутренним ядром любой религии является религиозное переживание, называемое им переживанием нуминозного объекта – «совершенно иного», возвышающегося над любым творением. Именно это переживание, которое, по Р. Отто, впоследствии рационализируется, этизируется, обретает культовое выражение, и формирует вопрос, задающий внутреннюю логику той или иной религиозной традиции, представляющей собой исторически и культурно обусловленный ответ на данный вопрос (с. 51).

В качестве такового вопроса автором выявляется обретение человеком своей божественной сути, утраченной вследствие отпадения мира от Бога, и преодоление смерти. В то время как, по мнению О.Р. Астаповой, практика священного царства в Египте и Месопотамии решала эту задачу ритуальными средствами (заупокойного культа или священного брака), в библейской традиции перспектива достижения человеком определенного для него Богом идеального состояния формулируется в исторической перспективе в рамках апокалиптической традиции – «Израиль совершает исход из ритуального пространства и ритуального времени в историю» (с. 436):

Эсхатологический человек в апокалиптической традиции эпохи Второго Храма имеет все признаки царя, соответствующие системе древневосточных образов (с. 406).

В то время как в дальнейшем в раввинистическом иудаизме апокалиптическая составляющая минимизировалась, эта традиция стала идейной средой, в которой зародилось раннее христианство. Так, в последнем абзаце своей книги О.Р. Астапова следующим образом формулирует ответ на глубинный вопрос ближневосточных религий:

В Воскресшем Иисусе, «Царе Иудейском», Его ученики узнали Того, в Ком исполнились древнейшие религиозные чаяния человечества, приведшие в конце IV тыс. до н. э. к зарождению института царской власти: чаяния преобразования человека в Бога и победы над смертью (с. 438)

Характеризуя исследование в целом, необходимо отметить, что в рамках предложенной парадигмы оно построено чрезвычайно логично и полученные выводы представляются оправданными. Переходя в формат возможной научной дискуссии, можно поставить вопрос о том, насколько оптимальна данная парадигма для исследуемого материала<sup>1</sup>. В частности, предложенная феноменологическая перспектива представляется очень удачной при рассмотрении мотивации к учреждению института монархии в Израиле, где автору удается раскрыть противоречия между немногочисленной элитой создателей библейских текстов и народными массами, ищущими исполнения своих надежд на спасение в традиционных для данного региона ритуальных практиках (с. 363–390). Применительно к анализу царственности в Египте и Месопотамии это может приводить к спорным преувеличениям:

Кризис египетской государственности I, II, и III Переходных периодов и Саисской эпохи во многом следует рассматривать как следствие прогрессирующего упадка представлений об исключительной сотерической миссии царя среди египтян (с. 433).

Хотя эта проблематика, безусловно, имеет отношение к реформе Эхнатона, отменившей предшествующие стратегии посмертного воскресения (с. 203–206).

В связи с проблемой генезиса государственности можно отметить также, вероятно, слишком уверенную интерпретацию автором вслед за Ч.Л. Вулли сопутствующих погребений прислуги и/или придворных в некрополе Ура (и, по аналогии, в Абидосе) как «добровольного самопожертвования многих царских подданных» (с. 329), выражающего веру в посмертное спасение, возможное подле сакрального правителя. Исследования последних десятилетий

---

<sup>1</sup>Представляется уместным в качестве возможной альтернативы привести здесь методологические рассуждения Я. Ассмана: «В феноменологической перспективе религиозное действие обычно описывается как “ответ” человека на “предшествовавший” вызов со стороны сакральных сил. Тем самым исследователь принимает точку зрения того, кто это действие совершает, и сосредоточивает свое внимание на самосознании культуры. Ни в коей мере не подвергая сомнению правомочность этого метода, я все же предпочитаю придерживаться историко-аналитического подхода, при котором исследователь занимает по отношению к изучаемой им религии позицию “стороннего наблюдателя”. А с точки зрения такового “вызов”, на который человек отвечает своим действием, оказывается порождением культуры, культурным конструктом» [1 с. 24–25].

рисуют более сложную картину и как минимум вносят коррективы в понимание обстоятельств этих захоронений:

Вместо того, чтобы добровольно выпить некий смертельный или усыпляющий напиток, придворные были насильственно убиты ударом тупым предметом (по голове) [2 р. 38].

Хотя теоретически у этих придворных была возможность принять смерть добровольно, исследование эволюции данных практик в раннединастическом Египте с привлечением сравнительного материала позволяет предполагать изменения в идеологии, стоявшей за подобными сопутствующими погребениями даже на протяжении I династии:

Хотя ритуальные убийства придворных продолжались до конца I династии, акцент сместился с количества на качество по мере чередования царствований, начиная с Джера. Согласно китайскому причитанию, один благородный муж стоил ста обычных мужчин, и так можно мыслить ситуацию в Египте. По мере того, как жертвоприношений становилось меньше при нескольких последних правителях, погребенных в Абидосе, гробницы для придворных переместились внутрь структуры царской гробницы, а титулы на их стелах стали длиннее. Стела Сабефа, обнаруженная в погребальной камере, соседней с камерой фараона Каа, была намного больше и лучше сделана, чем те, что делались для убитых придворных до него [3 р. 85].

Повышение социального статуса и материальные выгоды, прижизненные и посмертные, для самого добровольно принимающего смерть и его семьи зафиксированы в различных культурах [3 р. 76–81], однако случай Абидоса показывает, судя по всему, что такие добровольные погребения скорее стали совершаться ближе к финалу этого обычая, чем стояли у его истоков. В ранней практике, когда погребения были гораздо более многочисленными – более 300 сопровождающих погребений при Джере, – их назначение явно заключалось в обеспечении посмертного комфорта фараона:

Если, следуя Брюсу Линкольну, «мы можем определить насилие как использование физической силы образом, направленным на превращение субъекта – индивидуального или коллективного, но в любом случае полностью человеческих акторов, – в деперсонализированные объекты», жертвоприношения придворных действительно должны быть классифицированы как акты насилия. Аналогично

можно смело сказать, что пекари, пивовары и солдаты, погребенные вместе с монархом, должны были умереть и что их собственные мысли на этот счет значили мало. Люди и вещи в таких погребениях были приравнены – и те, и другие погребены из-за их возможной пользы для умершего, а также поскольку богатство и власть, необходимые для обеспечения таких вещей и человеко-вещей, внушают трепет [З р. 75–76].

В таком случае данный пример свидетельствует скорее в пользу насильственных процессов, стоящих у истоков ранних государств [4], нежели теологических устремлений к воссоединению с Творцом. Мы углубились в рассмотрение этого специфического сюжета в виду того, что взаимосвязь проблемы личной эсхатологии и надежд на загробное спасение с формированием ранних государств особенно отмечается О.Р. Астаповой. Обращаясь при этом приходится к интерпретации прежде всего археологических и изобразительных памятников, поскольку доступные письменные источники «отражают лишь реликты религиозной традиции» (с. 31). Это, в общем, исключает однозначные интерпретации и приводит к необходимости всегда иметь в виду альтернативные объяснения.

Данное рассуждение ни в коей мере не призвано умалить ценность рассматриваемой работы для российского читателя, который найдет в ней, помимо уже рассмотренных положений, множество любопытных наблюдений и комментариев к разнообразным памятникам литературы и искусства Древнего Востока.

Книга И.А. Ладынина «Снова правит Египет! Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды» включает введение, две главы и заключение. Первая глава посвящена рассмотрению позиционирования начала эллинистического времени в рамках «циклической схемы» истории Египта, наиболее рельефно представленной в труде Манефона. Вторая глава посвящена реконструкции египетского варианта концепта «владычества над Азией», связанного с образом великого египетского правителя Сесонхосиса. Широко известное античное понимание истории как передачи «владычества над Азией» от одного народа к другому отчасти можно рассматривать как линейную схему. В египетских конструктах она, однако, также замыкается в рамках одного глобального цикла, так что воцарение Александра в Египте понимается как возвращение изначального египетского владычества над миром. К эпизоду «Романа об Александре», отражающему эту «народную» версию истории ойкуме-

ны, и апеллирует заглавие рассматриваемой работы. Как видно из подзаголовка, в центре внимания исследователя находится осмысление в различных слоях египетского общества (в первую очередь, сотрудничавших с новой властью) наступления нового периода иноземного владычества.

Специфика идеологической ситуации в Египте в I тыс. до н. э. заключается в необходимости согласования древних мифологем царственности с историческими реалиями, проявившимися в утрате государственного контроля над большей частью экономики и даже отчуждении царя от религиозной деятельности, то есть фактической утрате им статуса «владыки ритуала» – центрального топоса «классической» царской идеологии.

По-настоящему неизбежной эта перемена стала с появлением на египетском престоле в I тыс. до н. э. представителей иноэтнических династий. Надо думать, что уже в ливийское время (XI–VIII вв. до н. э.) формирование презентации царей в официальных памятниках при помощи топосов традиционной идеологии в значительной мере перешло к жречеству; а в эпоху первого персидского владычества (525–404 гг. до н. э.) этот переход произошел окончательно. Однако в конечном счете это привело к закреплению за официальной идеологией функции не просто обоснования прав царя на власть, но и его «внешней оценки», вплоть до жесткой критики и объяснения за счет его проступков потери им или его наследником власти (с. 8–9).

Такая «сомнительность» сакральных качеств иноземных правителей, угрожавшая эффективному исполнению ими ритуальных функций, находит отражение в частных памятниках знатных египтян:

Если по тем или иным мотивам чужеземный или даже египетский правитель был неприемлем как фараон, то в памятниках его качества, связанные с исполнением ритуалов, переносились на то или иное божество или, реже, на самого «владельца» памятника [5 с. 157].

Так, анализируя в другой работе композицию стелы Па-ди-Усир-па-Ра (Berlin, Äg. Mus. 7493) эпохи I Персидского владычества, задачей которой являлось обеспечение посмертного благополучия ее владельца, И.А. Ладынин отмечает:

Само изображение Дария I в образе сокола наводит на мысль о едва ли не полном поглощении в этом памятнике личности царя воплотившимся в нем божеством – по крайней мере в ритуальном контексте [6 с. 17].

Аналогичным образом божественность фараона «усиливалась» в скульптурных изображениях «Соколов-Нектанебов», культ которых был введен при последнем фараоне XXX династии (и последнем собственно египетском фараоне) Нектанебе II:

Совершенно особое значение имеет надпись на постаменте скульптуры из Таниса... эта надпись удостоверяет не просто тождество царя божеству, но и то, что в лице первого второе, по сути дела, осуществляет над Египтом и миром власть сакрального правителя, способного совершать ритуал [7 с. 6].

Так на протяжении I тыс. в ритуальной сфере официальной царской идеологии происходит постепенное смещение фактически к прямой теократии. Применительно к эпохе эллинизма И.А. Ладынин ранее отмечал, что «у нас, пожалуй, нет оснований считать, что вплоть до начала II в. до н. э. Птолемеи проходили египетские обряды, которые могли облечь их статусом фараона – коронацию или хотя бы менее значительную церемонию интронизации» [5 с. 155]. Тем самым иноземные правители не выражали стремления принять на себя ответственность за исполнение ритуальных функций. Примечательно в связи с этим, что для птолемеевского времени характерно сложение ритуала коронации священного сокола, ежегодно проходившее в Эдфу и ряде других религиозных центров:

Целью ритуала было обновление царской власти, и потому примечательно, что присутствие самого царя, в сущности, не представлялось необходимым. Как таковой ритуал достаточно хорошо иллюстрирует развитие нового подхода к репрезентации царственности в поздний период египетской истории. Священное царство теперь понималось воплощенным скорее в живом священном соколе, нежели в человеческом правителе. В исполнении ритуалов подтверждения и обновления царственности в отношении священного животного, обновление царской власти осуществлялось на культовом уровне жрецами, без необходимости присутствия человеческого правителя. Роль земного правителя как исторического персонажа теперь ограничивалась обеспечением средств храмового культа в форме строительства храмов и материального обеспечения культа [8 р. 7].

Нам представляется важным очертить этот контекст, хотя он отчасти и выходит за пределы хронологических и тематических рамок книги «Снова правит Египет!». Мы можем видеть, что в первичной для Египта на протяжении тысячелетий сфере царской идеологии –

культовой практике – точки соприкосновения между политической властью и ее подданными фактически исчезают. Как И.А. Ладынин отмечает в рассматриваемой работе, к наступлению эллинистического времени политический дискурс превратился из формы самопрезентации правителей в способ рефлексии египетской элиты относительно их деятельности (с. 9). Осмысление феномена царской власти перемещается в сферу историософии – представлений о закономерностях истории Египта и о месте Египта во всемирной истории. Таким образом, данное исследование посвящено анализу новых стратегий создания позитивного образа правителя, сформировавшихся в Египте в эллинистическое время.

Основным источником, освещающим представления об истории, характерные для образованной элиты Египта, является труд Манефона.

Существенно, что это произведение было создано в раннеэллинистическое время, не позднее времени Птолемея II Филадельфа (283/2–246 гг. до н. э.), – когда его автор имел возможность обобщить события не только III и II, но в значительной мере и I тыс. до н. э., включая и такой их исторический «итог», как установление в Египте македонского владычества (с. 30–31).

Подробно анализируя структуру труда Манефона, распределение по отдельным томосам тех или иных правителей и сопровождающие их характеристики (с. 30–74), И.А. Ладынин выделяет опорные образы в циклических представлениях египтян об истории: царь-«грюндер» (устроитель общества грядущей эпохи); период величия Египта; неправедный царь (чье отступление от норм *maat* предвещает упадок и бедствия); царь, в правление которого на страну обрушиваются бедствия, и кто их преодолевает. В частности, такое представление об истории заставляет Манефона поместить фараона Амменемеса (исторического Аменемхета I) в конец первого томаса вне какой-либо династии – современные историки по династическим и историческим причинам, естественно, причисляют его к XII династии, так же как и его сына Сенусерта I (Сесонхосиса у Манефона):

Именно в фигурах Амменемеса и Сесонхосиса, разнесенных, несмотря на связывающую их филиацию, по разным династиям, мы впервые в труде Манефона видим прием своего рода персонализации смены одного исторического цикла другим в паре «отец–сын»: царь-«грюндер» вновь наступившей исторической эпохи является сыном и преемником царя, избывшего беду предыдущей эпохи (с. 40).

Эта конструкция является показательным развитием в рамках исторического дискурса одной из базовых мифологем царской власти в Египте – передачи трона от отца-Осириса к сыну-Хору (с. 41). Интересны реализации данной «историософской констелляции» в двух регистрах дискурса – элитарном и «массовом».

Примером первого случая является торжественная процессия в Александрии, относящаяся к царствованию Птолемея II Филадельфа, хотя и адресованная, в принципе, публике из числа греков и македонян, содержащая ряд древнеегипетских мотивов. Процессия была частью Птолемея – празднеств, учрежденных Филадельфом в честь Птолемея I Сотера, и в связи с ней, вероятно, и зафиксирован впервые эпитет «Сотер» (с. 82). И.А. Ладынин обращается к анализу этой процессии с целью выявления мотивов, формировавших представление о Птолемее I в пропаганде начала правления его сына. Одним из интересующих нас здесь мотивов является «позиционирование в качестве династического предшественника Птолемея II Филадельфа не одного его отца, но вместе с ним и Александра Великого» (с. 83). Сближение этих правителей проявляется в одной из версий (исторически недостоверной) о том, что сам эпитет «Сотер» получен Птолемеем I за спасение Александра во время штурма города оксидраков в Индии (согласно труду самого Птолемея, он не участвовал в этом сражении). Учитывая другие египетские коннотации различных элементов процессии, И.А. Ладынин сопоставляет культовый эпитет «Сотер» с египетским *ndty* «защитник», характеризующим роль божественного сына в отношении отца: в качестве такого «защитника» мог выступать реальный царь по отношению к считавшемуся его отцом солнечному богу и, конечно, Хор по отношению к Осирису.

Любопытно, что мотивы, позволявшие как бы соотнести Птолемея с богом Хором при Александре-«Осирисе» можно было бы на самом деле обнаружить не только в его эпитете «Сотер». В первую очередь этому содействовала забота Птолемея о сохранении набальзамированного тела Александра, его погребении в Египте... и в установлении для него культовых почестей (с. 89).

Автор подчеркивает, что данные замечания проявляют не столько факт восприятия преемственности Птолемея I Александру в рамках мифологемы передачи власти от Осириса Хору: легенда о возникновении эпитета «Сотер» имела самостоятельное значение и для греко-македонской среды, равно как общеизвестным было и то, что они не были отцом и сыном. Принципиальнее то, что такое

сближение было значимо в рамках циклической схемы восприятия истории, в которой рубежные фигуры правителей, стоящих на стыке больших исторических эпох, находились в отношениях, аналогичных отношениям между Осирисом и Хором. Подтверждением именно такой мотивировки рассмотренных идеологом, связанных с Птолемеем I, исследователь обнаруживает в употреблении его имени царя Верхнего и Нижнего Египта *hpr-k3-R<sup>c</sup> stp.n-Imn*, совпадающего с аналогичным именем Сенусерта I, правление которого в труде Манефона начинает XII династию и второй большой цикл египетской истории. Такое же понимание рубежных фигур и, стало быть, личности «царя-устроителя» обнаруживается и в других текстах, отражающих концепции циклической истории, – «Пророчестве ягненка» и в сообщениях Тацита, связанных с появлением в Египте феникса.

Более прямолинейно этот комплекс представлений проявляется в «беллетристической» традиции – эпизодах «Романа об Александре», представляющих его рождение от близости царицы Олимпиады и бежавшего в Македонию египетского царя Нектанеба. Эти эпизоды содержат множество «египтизмов», в частности, «принятие Нектанебом при соблазнении Олимпиады обличия бога еще в конце XIX в. напомнило ряду исследователей тексты Нового царства о чудесном рождении царя, в которых бог Амон является его матери, чтобы соединиться с ней, в обличье ее супруга-царя» (с. 134).

Другим эпизодом «Романа...», подробно рассматриваемым автором, является вступление Александра в Египет, при котором жрецы провозглашали его «возрожденным Сесонхосисом, миродержавцем». Вторая глава книги посвящена подробному рассмотрению формирования образа этого царя-миродержца, в котором оказались слиты реалии нескольких исторических эпох. Согласно сведениям, отраженным в трудах ряда греческих авторов, в начале истории человечества власть от богов переходит к великому египетскому царю Сесонхосису – устроителю египетского общества и завоевателю Азии и большей части Европы. После поражения этого царя от скифов власть над Азией последовательно переходит от скифов к ассирийцам и далее – к мидянам и персам. Соответственно в «Романе...» восшествие Александра на египетский трон интерпретируется как возвращение миродержавия Египту, что и характеризует Александра как «возрожденного Сесонхосиса».

Как видно, в рамках этой картины всемирная история (понятая здесь как история земель, вошедших в культурно-исторический круг надрегиональных государств Передней Азии I тыс. до н. э., а также образующих его периферию) была сведена к одному сверхдолгому

циклу. Детерминантой движения исторических событий в рамках этого цикла явно считалась смена эпох «владычества над Азией» (βασιλεία τῆς Ασίας) ряда народов – топос, хорошо известный в античной традиции и имеющий основу в собственно восточных, в том числе в египетских, представлениях (с. 262).

Модификацией этих представлений в связи с образом Сесонхосиса является изображение именно его в качестве основоположника «владычества над Азией». Такие более «популярные», ориентированные не на элиту, а на хождение в народе интерпретации образа Александра в рамках египетской традиции не нашли отражения в официальной идеологии и пропаганде этого правителя.

Подводя итог, отметим, что работа И.А. Ладынина является скрупулезным исследованием разнообразных источников, – как египетских, так и трудов греческих и римских авторов, – отражающих мировоззрение периода существования египетской культуры, выходящего за пределы того, что можно было бы назвать «классикой». Выводы делаются автором на основе сравнения множества вариантов различных источников в мельчайших подробностях, при этом язык книги достаточно лаконичен. По постановке задач и манере изложения книга ориентирована в первую очередь на специалистов, но при должном внимании заинтересованный читатель и не из их числа будет вознагражден массой поводов для размышлений. Специфика привлекаемых автором источников позволяет нам яснее, чем в памятниках династической эпохи, увидеть расхождение между «официальной идеологией» и «народными легендами». Кроме того, рассмотренный материал касается интереснейших проблем развития исторического дискурса, взаимовлияния мифологии и истории в осмыслении египтянами прошлого и настоящего своей культуры в последние века ее существования.

### Библиография / References

1. *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. Assmann, J. (1999) *Egipet: teologiia i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: the Theology and Piety of an Early Civilization]. Moskwa: Pristsel's.
2. Baadsgaard, A., Monge, J., Cox, S., & Zettler, R.L. (2011) "Human sacrifice and intentional corpse preservation in the Royal Cemetery of Ur", *Antiquity*, 85(327): 27–42.

3. Morris, E.F. (2013) “(Un)Dying Loyalty: Meditations on Retainer Sacrifice in Ancient Egypt and Elsewhere” in *Violence and civilization: Studies of social violence in history and prehistory*, pp. 61–93. Oxford and Oakville: Oxbow Books.
4. Dickson, D.B. (2014) “Kingship as Racketeering The Royal Tombs and Death Pits at Ur, Mesopotamia, Reinterpreted from the Standpoint of Conflict Theory” in *Experiencing Power, Generating Authority Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* (pp. 311–328). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
5. Ладынин И.А. Основные этапы царского культа Птолемеев в контексте общей эволюции египетского эллинизма // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2004. Вып. 3. С. 145–184. Ladynin, I.A. (2004) «Osnovnye etapy tsarskogo kul'ta Ptolemeev v kontekste obshchei evoliutsii egipetskogo ellinizma» [The Main Stages of Royal Cult of the Ptolemies in the Context of the General Evolution of the Egyptian Hellenism], *Mnemon: Issledovaniia i publikatsii po istorii antichnogo mira*, 3:145–184.
6. Ладынин И.А. Статуя Дария I из Суз: к интерпретации памятника в свете религиозно-идеологических представлений Египта и Переднего Востока // Вестн. Древней истории. 2011. № 1 (276). С. 3–27. Ladynin, I.A. (2011) “Statuia Daria I iz Suz: k interpretatsii pamiatnika v svete religiozno-ideologicheskikh predstavlenii Egipta i Perednego Vostoka” [The Statue of Darius I from Susa: an Essay of Interpretation in the Light of Egyptian and Near Eastern Religious and Ideological Notions], *Journal of Ancient History*, 1 (276):3–27.
7. Ладынин И.А. «Соколы-Нектанебы»: скульптурные изображения Нектанеба II перед богом Хором и их концепция // Вестн. Древней истории. 2009. № 4 (271). С. 3–22. Ladynin, I.A. (2009) ““Sokoly-Nektaneby”: skul'pturnye izobrazheniia Nektaneba II pered bogom Khorom i ikh kontseptsiia” [“Nectanebos-the-Falcons”: Sculpture Images of Nectanebo II before the God Horus and their Concept], *Journal of Ancient History*, 4 (271):3–22.
8. Hoven, C. (2017). *The coronation ritual of the falcon at Edfu: Tradition and innovation in ancient Egyptian ritual composition*. PhD Thesis, Leiden University and École Pratique des Hautes Études.