

УДК 94(3)

**ОТ ВМЕСТИЛИЩ БОГОВ К МАГИЧЕСКИМ
ПОМОЩНИКАМ: РЕЦЕПЦИЯ ПЕРЕДНЕАЗИАТСКОГО
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О КУЛЬТОВЫХ ИЗОБРАЖЕНИЯХ
В ПОЗДНЕМ И ГРЕКО-РИМСКОМ ЕГИПТЕ**

И.А. Ладынин

Аннотация

В статье рассматривается эволюция древнеегипетских представлений о роли культовых изображений богов в контактах с ними от предэллинистического времени до II – I вв. до н. э. Показано постепенное нарастание в восприятии египтян значения переднеазиатского представления о возможности лишить побеждённый народ контакта с его божествами при помощи захвата его культовой утвари, а также «переключить» сам этот контакт на победителя. Высказано предположение, что в реминисценциях, бытовавших уже в исламское время, использование в борьбе с врагами культовых предметов полностью утрачивает свою исходную религиозную специфику и рассматривается как чисто магический приём.

Ключевые слова: культовые изображения, магия, Египет, Передняя Азия, держава Ахеменидов, «Стела Бентреш», «Роман об Александре», «Стела Сатрапа», «Оракул горшечника», «Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса».

Представление о том, что полезный контакт с божествами можно поддерживать только через посредство их чтимых изображений и при помощи иной употребляемой в ритуале утвари, следует назвать, по всей вероятности, общим не только для Ближнего и Среднего Востока (включая Египет), но и для архаики в целом. Сами древние египтяне полагали, что боги в их истинном, естественном качестве пребывают в некоей части мироздания, обозначавшейся обычно как «небо» и прочно отграниченной от земного мира. На земле они способны явиться людям, только воплотившись либо в особом существе или предмете¹, принимающем на себя функцию своего рода посредника, либо в чтимом изображении (мы ещё увидим при анализе одного из источников, что оно также может быть названо *ḥm(w)*). «Выявлению» божества в таком изображении содействовало прежде всего воскурение перед ним ладана: не случайно он служил для египтян важнейшим «стратегическим материалом», доставляемым из дальних стран, и обозначался причастием каузативного глагола *sntr* «делать божественным» [2, S. 180]. В случае же если ежедневный ритуал храмового служения прерывался, божество переставало проявляться в чтимом изображении

¹ Так называемое *ḥm(w)* – термин, традиционно и не слишком правильно переводящийся «Величество» в его частом употреблении применительно к особе царя (о его значении см. [1, с. 33–41]).

и становилось недоступно для контакта (о храмовом ритуале в Древнем Египте см. [3]). Именно такая ситуация описана в известной «Реставриционной стеле» Тутанхамона, в тех её строках, которые посвящены состоянию египетских храмов в эпоху Амарнской реформы².

Вместе с тем ещё с III тыс. до н. э. в сознании египтян укоренились представления об избранности их страны как единственного в мире места, где возможно полноценное совершение ритуала [4, с. 23–24], и о благожелательности богов к людям в типичной ситуации (прежде всего при наличии во главе их государства сакрального правителя, не пренебрегающего своим долгом поддержания универсального миропорядка-*маат*). Соответственно, для египтян не могло иметь никакой серьёзной ценности установление контроля над чужими культурами: боги чужих земель заведомо не могли быть сильнее богов Египта или хотя бы сопоставимы с ними по мощи, коль скоро полноценный ритуал мог совершаться лишь на территории страны. Само же нарушение этого полноценного ритуала в результате утраты какой-либо культовой утвари или изображения божества было, конечно, прискорбно, но, судя по всему, не влекло за собой немедленной и тяжкой катастрофы.

Похоже, что эти представления позволяют назвать египетскую религию уникальной в ряду мировоззренческих систем Переднего и Среднего Востока. Как показывает, в частности, пример Месопотамии, нормативные представления о великих богах пантеона рисуют их существами непредсказуемыми и совершенно произвольными в раздаче своих милостей и жестокостей; с этой точки зрения ритуал (прежде всего жертвоприношения) служит для людей единственным (хотя и отнюдь не гарантированным³) способом обеспечить себе их относительное расположение. Следовательно, для достижения этой цели чтимые статуи (как и культовая утварь в целом) были жизненно необходимы, и уже во II тыс. до н. э. складывается практика их изъятия в ходе войн, с тем чтобы приводить побеждённые народы в беспомощность перед воплощёнными в божествах силами мира, а также «переключать» контакт с этими силами на победителя [5, с. 343; 6, с. 205]⁴. Укоренившаяся в военных предприятиях великих

² «...Были храмы городские богов и богинь... впавшими в разрушение. <...> Была страна в переживании болезни; боги, отвернулись они от этой страны. <...> Если обращались к какому-нибудь богу, чтобы испросить у него совета, то он не приходил совсем; если зывали к какой-нибудь богине в качестве подобного (же), то не приходила она совсем. Сердца их [богов] были безразличны [букв.: слабы] в отношении образов [то есть статуй] их, вредили они сотворённому» (Urk. IV. 2027. 3–20).


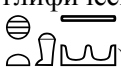

³ В хорошо известном месопотамском тексте I тыс. до н. э. под условным названием «Разговор господина с рабом» тщетность совершения жертвоприношений богам иллюстрируется следующей показательной фразой: «Приучишь ли ты своего бога ходить за тобой, как собака?» (ЛВА, с. 207).

⁴ Во II тыс. до н. э. наиболее яркий пример такого рода – это «приключения» статуи вавилонского бога Мардука: в 1595 г. до н. э. она была захвачена разгромившими Вавилон хеттами Мурсилиса I [7, с. 391], далее, очевидно, попала в царство Ханигальбат в среднем течении Евфрата и была возвращена (как указал нам А.А. Немировский, возможно, в начале правления там индоарийской династии, стремившейся к дружественным отношениям с сопредельными великими державами) касситскому царю Вавилонии Агуму II (сер. XVI в. до н. э.) [7, с. 418]. В конце XIII в. до н. э. она была захвачена ассирийским царём Тукульти-Нинуртой I и далее заменена вновь изготовленной [7, с. 427]. Вскоре после этого, во время погрома Вавилонии эламитами в середине XII в. до н. э., статуя Мардука вместе с целым рядом других памятников была увезена в Элам и возвращена оттуда Навуходоносором I после его победы над эламитами в конце XII в. до н. э. [8, с. 486–487]. В 689 г. до н. э. ассирийский царь Синаххериб вывозит статую бога Мардука и другие культовые предметы из разрушенного им Вавилона, а через одиннадцать лет Асархаддон, восстанавливая город, возвращает их обратно [8, с. 367]. Завершающие этапы злослучений этого культового предмета связаны с пребыванием Месопотамии под властью персов: в 481 г. до н. э., после подавления второго антиперсидского восстания

держав Месопотамии практика была перенята у них Ахеменидами⁵, благодаря которым её испытал на себе и Египет по крайней мере дважды – при подавлении восстания 486–484 гг. до н. э. Ксерксом I и в 343 г. до н. э. в ходе второго завоевания Египта Артаксерксом III [6, с. 210–214]. Некоторым наблюдениям над тем, каким образом эта практика была воспринята египетским сознанием и, на наш взгляд, модифицировала его исходные установки, и посвящена настоящая работа.

По-видимому, первым в египетской традиции текстом, фиксирующим своеобразную реакцию на конфискацию персами чтимых изображений богов в храмах, следует считать так называемую «Стелу Бентреш» (KRI II. 284–287; переводы см. в [10, с. 57–63; 11, р. 361–367]). На сегодняшний день этот текст известен в двух записях – на стеле Louvre C 284, в соответствии с которой он публикуется и переводится, и на неопубликованных пока блоках из Луксора, обнаруженных Эпиграфической экспедицией Восточного института Чикагского университета в 1978–1979 гг. [11, р. 361]. Первый из этих памятников в полном соответствии с упоминаниями в его тексте фиванских божеств был обнаружен на территории храма Хонсу, «подающего советы в Фивах» (*pꜣ ir šhrw m Wꜣst*), в восточной части Карнакского комплекса [12, р. 254, plan XXIII], и его датировки в исследованиях разнятся от XXV династии (VII в. до н. э.) до птолемеевского времени. Однако вторая запись относится ко времени XXX династии, и, думается, эта датировка и соответствует времени создания и актуальности данного текста.

Действие текста «Стелы Бентреш» отнесено к эпохе Рамсеса II (1290–1224 гг. до н. э.), который посылает своему тестю – правителю азиатской страны Бахтан – статую бога Хонсу, «подающего советы», чтобы при её помощи исцелить его младшую дочь Бентреш от душевной болезни. Комментаторы этого текста давно заметили присутствие в нём целого ряда действительных реминисценций рамессидского времени и, шире, времени Нового царства⁶. Само название страны

Бахтан (*Bḥtn*; ) должно восходить к фонетическому облику и иероглифическому написанию египетского обозначения Хеттского царства (*Hḫtꜣ*; ) [13, S. 205]; вместе с тем, по мнению большинства исследователей, оно также должно было соотноситься и с каким-то географическим обозначением I тыс. до н. э. Долгое время, согласно версии Ж. Познера, слово *Бахтан* сопоставлялось с иероглифическим эквивалентом хоронима *Бактрия* ()

в Вавилонии, её вместе с другой утварью вывез из храма Эсагила Ксеркс I [5, с. 343; 9, с. 137–138]; до этого, в начале персидского владычества в Вавилонии в 530-е годы до н. э., Кир II, напротив, вернул в храмы месопотамских городов статуи их богов, свезённые царем Набонидом в Вавилон накануне персидского вторжения [9, с. 36, 42]. Примеры такого рода весьма многочисленны и в связи с изображениями богов и культовыми предметами прочих религиозных центров древнего Переднего и Среднего Востока.

⁵ Особенно охотно прибегал к репрессивному вывозу культовых предметов из враждебных или мятежных стран Ксеркс I: помимо уже названной в предыдущем примечании его акции в Вавилонии, несколько позже, в ходе войн в Элладе, он вывез в Пасаргады, Сузы и Вавилон статуи греческих богов, которые спустя полтора века обнаружил там Александр (см. *Arr.* VII. 19.2), [5, с. 338]).

⁶ Так, имя дочери царя Бахтана и супруги египетского царя Нефрура может быть стяжённой формой египетского имени хеттской царевны Маатнефрухорра, выданной за Рамсеса II [10, с. 249, прим. 19]. В богазкейском дипломатическом архиве содержится переписка Рамсеса II и Хаттусилиса III о присылке последнему египетских врачей для исцеления его сестры [10, с. 251, прим. 27], а письмо царя Митани Тушратты Аменхотепу III сообщает о присылке последнему целительной статуи Иштар Ниневийской [10, с. 255–256, прим. 37].

[14, p. 77], однако в конце 80-х годов XX в. было вновь обосновано его соотнесение с названием мидийской, а затем и ахеменидской столицы Экбатаны, предложенное ещё в XIX в. Э. де Руже [13, S. 222]. Мы не готовы сделать выбор между этими двумя интерпретациями, однако обе они (в первом случае, вероятно, через аллюзию с Древнебактрийским царством, предшествовавшим на территории Центральной Азии завоеваниям Кира II) соотносили пресловутую азиатскую державу времени Рамсеса II с современной для создателей текста «Стелы Бентреш» великой азиатской державой Ахеменидов, как бы наследующей от Бахтана положение главного внешнеполитического соперника Египта.

Решение царя об отправке целительной статуи Хонсу, «подающего советы в Фивах», в Бахтан принимается при содействии оракула другой фиванской ипостаси Хонсу – Неферхотепа; при этом само перемещение статуи описывается как непосредственно путешествие божества в его земном проявлении, обозначенном как *hm(w)* (об этом прямо говорится при обращении царя к оракулу Хонсу Неферхотепа: «Дай защиту твою с ним [то есть со статуей Хонсу, «подающего советы в Фивах»], и дам я, чтобы шёл *Величество* его в Бахтан» (KRI II. 286.15)). Целительная статуя называется *hm(w)* божества и при взаимодействии с духом, владеющим разумом дочери царя Бахтана, которое приводит к её исцелению (сам этот дух обращается к статуе и воплощённому в ней божеству также *Величество твоё* (KRI II. 286.20)). Однако когда правитель Бахтана решает не возвращать эту статую в Египет и тем самым сохранить для себя явленного в ней бога, то спустя некоторое время видит во сне, что бог готов покинуть это вместилище и взмыть в образе сокола по направлению к Египту (KRI II. 286.24). В итоге, осознав, что находящаяся у него статуя может превратиться в совершенно бесполезный предмет, он решает вернуть её в Египет. Трудно понять этот текст иначе, как прямое указание на бессмысленность попыток чужеземцев (в связи с данным текстом, несомненно, персов, от власти которых незадолго до его создания, на исходе V в. до н. э., был освобождён Египет) подчинить себе мощь египетских богов при помощи конфискации их изображений. Переднеазиатское представление о действенности такой практики чётко противопоставлено здесь египетской идее о благоволении богов прежде всего к возлюбленной ими земле, которое побудит их покинуть предмет-*hm(w)*, оказавшийся во враждебных Египту руках.

Своего рода инверсию этой идеи мы наблюдаем в так называемом «Романе об Александре» – литературном источнике, который сложился окончательно довольно поздно (лишь около III в. н. э.) из чрезвычайно разнородных компонентов, но в интересующей нас его части восходит к раннеэллинистическому прототипу, появившемуся не позднее середины III в. до н. э. под мощным египетским влиянием [15]. Согласно «Роману...», последний египетский царь Нектанеб (исторический царь XXX династии Нектанеб II), предстающий здесь отцом Александра Великого, был славен своим искусством магии, позволявшим ему отражать от Египта нашествия чужеземцев: помещая в серебряный сосуд с водой восковые подобию вражеских кораблей и топя их, он с помощью колдовства достигал победы над реальным противником. Но однажды, взглядевшись в свои восковые модели, он увидел при их посредстве настоящие вражеские корабли, которыми правили египетские боги. Поняв таким образом, что боги «предали Египет», он поспешил его покинуть (Hist. Alex. Magni, rec. α'. I.1. 1–3).

Данный сюжет «Романа об Александре» интересен тем, что в нём магическое искусство Нектанеба, не имеющее, судя по всему, отношения к связанному с культом настоящему ритуалу, противопоставлено воле богов; более того, фрагментированный текст, известный под названием «Сон Нектанеба» (pLeiden I.396), внятно указывает причину гнева богов на царя – небрежность, допущенную при оформлении храма Онуриса в «родовом гнезде» его династии городе Севенните. Существенно и то, каким образом совершилось «предательство» Египта его богами: судя по словам «Романа...», в момент гибельного для него нашествия они должны были в буквальном смысле слова обрести свои проявления-*hm(w)* в кормчих пресловутых вражеских кораблей. Такой феномен, возможно, остался бы недоступен восприятию обычного смертного (подобно тому, как в средне-египетских сказках о царе Хуфу оказываются неузнаваемы боги, принявшие земное обличье танцовщиц и сопровождающего их носильщика (pWestc. 10.1ff)), однако Нектанеб, остающийся, несмотря на приверженность магии, всё же и сакральным царём, безошибочно опознаёт богов в любых их проявлениях.

Как видно, в данном сюжете чётко обозначилась принципиальная возможность помощи богов Египта в определённой ситуации его врагам – правда, по их собственной воле, а не в результате захвата их чтимых изображений чужеземцами. Последние в этом сюжете вроде бы и вовсе не фигурируют – однако похоже, что в момент колдовства Нектанеба египетские боги обретают свои проявления не только в кормчих реальных вражеских кораблей, но и в соответствующих им фигурках на восковых моделях. Тем самым эти фигурки оказываются в какой-то мере материальными вместилищами божеств в распоряжении врагов Египта – и, пожалуй, это сближает данную сцену с актуальным для персидского и затем эллинистического времени мотивом захвата чужеземцами египетских культовых изображений.

В эпоху Птолемеев представители этой династии постоянно ставят себе в заслугу в своих иероглифических надписях (включая трилингвы) возвращение в ходе так называемых Сирийских войн некогда похищенных персами культовых предметов. Самый ранний из этих текстов – это «Стела сатрапа», датирующаяся 311 г. до н. э., когда основатель династии Птолемеев ещё не был провозглашён царём, а имел статус наместника (сатрапа) царя формально ещё единой державы Аргеадов в Египте (Urk. II. 11–22; перевод см. в [11, p. 392–398]). Содержащееся в «Стеле...» упоминание о возвращении сатрапом Птолемеем из Азии культовых изображений, утвари и священных книг («душ Ра») может быть понято в свете сведений второй части «Стелы...» (о восстановлении Птолемеем ущерба, нанесённого в пору второго персидского владычества храмам Буто (Urk. II. 16.7 ff.)) и одного сообщения Диодора (*Diod.* XVI. 51.2) вполне однозначно как аллюзия на возмещение ущерба, понесённого египетскими храмами при втором персидском завоевании [6, с. 213–214, 220].

Вместе с тем ещё симптоматичнее сообщение «Стелы...», которое с наибольшей вероятностью относится к экспедиции, снаряжённой Птолемеем в 313–312 гг. до н. э. против Кирены [16, с. 184–188]. Подавление попытки этого полиса отделиться от владений Птолемея завершилось, согласно «Стеле...», уводом «народа их, в качестве мужчин и женщин, с богом их, в возмещение сделанного ими против Египта» (Urk. II. 15.14–15). Несомненно, что подобное описание следует

считать утрированным: в действительности поход против Кирены, конечно же, не обернулся тотальной депортацией её жителей в Египет. Примечательно, однако, что истоком подобного утрирования в данную эпоху, скорее всего, была именно традиция военных текстов переднеазиатских великих держав с их практикой депортации покорённых народов, получившей в I тыс. до н. э. необычайное развитие.

Равным образом едва ли имел место в реальности и увоз в Египет «бога» киренцев (то есть, конечно, его главного чтимого образа и, вероятно, утвари). Однако само упоминание такой акции – с очевидной целью если не поставить это божество на службу египтянам (для этого оно воспринималось бы слишком слабым по сравнению с их собственными богами), то по крайней мере лишить его поддержки оставшееся население побеждённой страны – всё же выглядит прямым (и, насколько нам известно, уникальным) примером заимствования данной переднеазиатской практики источником, описывающим военный успех Египта.

Пожалуй, ещё более серьёзное отношение к данной практике – как кажется, на уровне уже не фикции, а вполне реальных соображений – мы видим в грекоязычном тексте, известном как «Оракул горшечника» (pGraf+pRainer+pOxy. 2332; перевод см. в [17]). Сохранившиеся его списки датируются уже римским временем (II – III вв. н. э.), однако его исследователи без особых сомнений относят его ко II в. до н. э., когда египетское «сопротивление» греко-македонскому владычеству приняло особенно острые формы. Финал этого текста содержит обетование прихода к власти благого царя, рождённого от бога солнца, который сменит нелегитимную чужеземную династию (несомненно, дом Птолемеев). В предшествующих этому строкам содержится предсказание о запусении Александрии («города у моря»), поскольку перенесённые туда изображения богов вернутся в Египет, а бог Агатодаймон, тождественный Кнефу, окажется в древней столице Мемфисе (pRainer. II.34–40; pOxy. 2332. II.57 – III.66).

По смыслу этих строк чтимый в Александрии бог Агатодаймон оказывается аналогом имеющего, как и он, змеиное обличье египетского бога Кнефа (Кематефа) [17, S. 159, Komm. 62], и под его «уходом» в Мемфис следует, очевидно, понимать перемещение в этот город всего, что связано с его почитанием. Любопытно, однако, понять, какие именно конкретные реалии стоят за данным предсказанием. Характерно, что нам действительно известны культовые места в Александрии и вблизи неё, где были в изобилии собраны со всего Египта изображения местных богов: это храмы Сараписа на Ракотисе и в Канопе, отстроенные при Птолемее III в середине III в. до н. э. [18, p. 163–164]. Скорее всего, в предсказании «Оракула горшечника» имеется в виду святилище на Ракотисе, которое было основано ещё на заре эллинизма, но реконструировано и, в частности, снабжено особым храмом Исиды и Хора, аналогичным чисто египетским «домам рождения» божества, именно при Птолемее Эвергете. Данное строительство в Александрии было, судя по всему, предпринято в рамках самой последовательной за всё время Птолемеев попытки создать синтетическую греко-египетскую систему их династического культа, бывшей ответом на восстание против македонского владычества в середине 240-х годов до н. э.

С точки зрения египтян, этот идеологический демарш должен был восприниматься как попытка чужеземной династии поставить себе на службу египетские

культы, к тому же одновременная с новой масштабной акцией по возвращению египетских культовых предметов из Азии в конце 3-й Сирийской войны. Эта акция была разрекламирована окружением Эвергета столь широко, что весьма яркие воспоминания о ней дошли до позднеантичного и христианского времени [19]; в таком случае весьма вероятно, что именно по ассоциации с ней и по аналогии с уже давними действиями персов собирание египетских культовых предметов в александрийских святилищах могло быть воспринято как «пленение» чужеземной династией богов Египта. В предсказании «Оракула горшечника» для нас особенно существенно, что его автор, похоже, уже не считает египетских богов способными перестать по собственной воле проявляться в своих чтимых изображениях, доставшихся чужакам. Эти боги покинут пресловутый «город у моря» только вместе с их изображениями, и, прежде чем это произойдёт, должно рухнуть македонское могущество в Египте. Подобный ход мыслей кажется несравненно более соответствующим переднеазиатским представлениям о связи божества и предметов его культа, чем то, что мы видели в египетской традиции в её классическую пору.

Наконец, последний источник, к которому мы хотели бы обратиться, неожиданным образом вообще уводит нас за пределы египетской древности: это фрагмент произведения арабского автора ибн 'Абд ал-Хакама «Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса», созданного в IX в. (ЗЕМА). Стоит заметить, что египетские раннесредневековые тексты изобилуют сообщениями, в которых при внимательном взгляде на них обнаруживаются хорошо опознаваемые реалии египетской древности. Во фрагменте, обозначенном как «Рассказ о строительстве храмов», ибн 'Абд ал-Хакам говорит о некоей египетской волшебнице Тадуре, в своё время построившей посреди города Манф (несомненно, Мемфис) храм с четырьмя воротами. На каждом из них были сделаны «изображения лошадей, мулов, ослов, судов и людей», которые должны были зашевелиться, как только с какой-то из сторон света на Египет двинулось бы вражеское войско (ЗЕМА 46–48). Противдействие такой угрозе было аналогично магическим приёмам, которые, согласно «Роману об Александре», применял Нектанеб: ущерб, причинявшийся пресловутым изображениям в храме, немедленно обращался и на настоящее вражеское войско.

Учитывая, что «Роман об Александре» стал известен в эпоху Средневековья на арабском Востоке, нельзя исключить его влияние на данный сюжет в изложении ибн 'Абд ал-Хакама; однако его основа кажется нам более многообразной и, если можно так сказать, неожиданной. В храмовом комплексе богини Хатхор в Дендера, сооружённом в I в. до н. э., имелись особые крипты, предназначенные, согласно надписям, для укрытия культовых предметов на случай нападения «азиатов» (Dend. V. 97.3–4; 60.10–61.2). Стоит заметить, что само имя волшебницы Тадуры может ассоциироваться как раз с именем богини Хатхор в сочетании с определённым артиклем *ḥt*, что служило бы ещё одной (и весьма чёткой) привязкой данного сюжета именно к Дендера. Легко представить себе, каким образом значение надписей на этих криптах по мере забвения подлинных реалий религии Египта было переосмыслено и они трансформировались в позднем восприятии из мест укрытия культовой утвари от врагов в своего рода «лаборатории», предназначенные для того, чтобы сокрушить этих врагов с их помощью.

Наше предположение сталкивается с тем противоречием в рассказе ибн 'Абд ал-Хакама, что пресловутые магические изображения были размещены не внутри помещений храма, а, наоборот, на его воротах. Заметим, однако, что как раз в храмовом комплексе Дендера система крипт была встроена в массивные внешние стены [18, р. 216]. Далее, мы знаем по меньшей мере один египетский храм позднего времени, внешний пилон которого (Edfou I, pl. IV, V) и внутренняя сторона западной стены (Edfou VI. 108–132; XII, pl. 518–553) были оформлены изображениями, фиксирующими ритуал триумфа фараона над своими противниками: это знаменитый храм Хора в Эдфу, где соответствующие рельефы датируются рубежом II – I вв. до н. э. Вряд ли рассказу ибн 'Абд ал-Хакама сильно не соответствует то, что в Эдфу данная система рельефов была размещена всё же в большей части на внутренней стороне стены, а зафиксированный на ней ритуал был предназначен для достижения победы скорее над внутренними, нежели над внешними врагами царей Египта [20, с. 221, 304–305].

Более серьёзен вопрос, могли ли детали оформления именно этих двух храмов – в Дендера и в Эдфу – отразиться в поздних и, что закономерно, несравненно более обобщённых реминисценциях ибн 'Абд ал-Хакама. На наш взгляд, с определённой осторожностью на этот вопрос всё же можно ответить положительно. Реконструкция храма Хатхор в Дендера стала едва ли не самым важным строительным проектом времени Клеопатры VII [18, р. 221], так что стоит задуматься, не приписывает ли ибн 'Абд ал-Хакам вслед за своими информаторами сооружение пресловутого храма женщине именно по ассоциации с этим знаменитым царствованием⁷. Что касается Эдфу, программа строительства в этом храмовом центре осуществлялась на протяжении примерно полутора столетий при личном участии нескольких птолемеевских государей (по крайней мере Птолемея III, VIII и XII, присутствовавших на инаугурационных церемониях, посвящённых началу, промежуточному итогу и финалу его осуществления соответственно в 237, 142, 140 и 70 гг. до н. э. [18, р. 169, 200, 216]).

Таким образом, оба храмовых комплекса вполне могли стать «знаковыми» и памятными вплоть до данных деталей не только для современных египтологов, но и для свидетелей финала древнеегипетской истории и их прямых наследников. Заметим, кстати, что сообщение ибн 'Абд ал-Хакама оставляет не вполне ясным, идёт ли речь об изображениях с внешней стороны храма или всё же и об «идолах», помещённых внутри него, что больше походило бы на упомянутые крипты Дендера. Эта неясность, как ни странно, может свидетельствовать в пользу нашего предположения о совмещении у этого автора реминисценций двух храмовых центров позднего Египта.

⁷ Против возможности такой ассоциации говорит, казалось бы, то, что Тадура совершенно внятно названа «старухой-волшебницей». Заметим, однако, что в исламской (да и не только исламской) традиции женщина, замышляющая и исполняющая действия столь высокой ответственности, должна не только быть сведущей в магических искусствах (что, кстати, само по себе предполагает значительный возраст), но и обладать свободным социальным статусом – скорее всего, быть немолодой вдовой. Подобное расхожее представление могло «поглотить» реальный (и, кстати, вполне исключительный – сопоставимый разве что со случаями правивших в эпоху Нового царства Хатшепсут и Таусерт) свободный статус Клеопатры. Нужно также учесть, что она была не только последней египетской царицей, фактически правившей самостоятельно, но и единственной представительницей дома Лагидов – наполовину египтянкой [21, р. 223]. Наконец, само описание ситуации, в которой находился Египет во времена Тадуры («Мы не можем быть уверены, что цари не пожелают [захватить нас]» (ЗЕМА 47)) идеально соответствует положению Египта по отношению к Риму не только при Клеопатре, но и в течение всего I в. до н. э.

Подведём итог наших наблюдений относительно того, как представления о культовых изображениях, характерные для Египта конца I тыс. до н. э., трансформировались в передаче ибн 'Абд ал-Хакама. Думается, эта трансформация вполне закономерна для восприятия реалий архаической религии через призму уже прошедшего этап становления монотеизма. В связи с магическими действиями Нектанеба в «Романе об Александре» мы допускали, что его автор довольно чётко отличал их от настоящих культовых действий, в рамках которых происходил бы контакт с собственно богами. Для адепта монотеизма разница между ритуалом языческой религии и магическими действиями более низкого уровня должна была окончательно стереться. Представление о том, что чтимые изображения, находящиеся в храмах, обеспечивают тем, кто с ними связан, исключительный контакт с некоей сверхъестественной силой, сохраняется, однако сам этот контакт теряет серьёзную религиозную окраску, а изображения божеств сливаются с «магическими помощниками», изготавливаемыми для использования в колдовстве.

Summary

I.A. Ladynin. From the Receptacles of Gods to the Magical Aides: The Reception of the Near Eastern Attitude towards Cult Images in Late and Greco-Roman Egypt.

The paper deals with the evolution of the Ancient Egyptian attitudes towards cult effigies as mediators in contacts with gods from the pre-Hellenistic time till the 2nd–1st centuries B.C. One can see that the Near Eastern idea about the possibility to deprive a vanquished people of contacts with its gods by confiscating its cultic utensils as well as by switching the contacts themselves to the victor gradually gained more importance for the Egyptians during that period. Presumably, the reminiscences belonging to the Islamic time seem to perceive the use of cult effigies in the Egyptian struggle with foreign enemies as a purely magical method void of its initial religious specificity.

Keywords: cult images, magic, Egypt, Near East, Achaemenid Empire, Bentresh Stela, “The Romance of Alexander”, Satrap Stela, “The Potter’s Oracle”, “The Conquest of Egypt, al-Maghrib and al-Andalus”.

Источники

- ЗЕМА – *Ибн 'Абд ал-Хакам, Абд ар-Рахман.* Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер. С.Б. Певзнера. – М.: Наука, 1985. – 440 с.
- ЛВА – «Я открою тебе сокровенное слово...»: Литература Вавилонии и Ассирии. – М.: Худож. лит., 1981. – 351 с.
- Arr – *Arrian.* Anabasis Alexandri / Ed. A.G. Roos. – Lipsiae: Teubner, 1907. – 333 p.
- Dend. V – *Chassinat É.* Le temple de Dendara. – Le Caire: l’Institut français d’archéologie orientale, 1952. – Т. V/1. – VIII, 174 p.
- Edfou I, VI, XII – *Chassinat É., Rochemonteix M.* Le temple d’Edfou. – Paris: Leroux, 1897. – Т. I. – XX, 614 p.; 1931. – Т. VI. – 363 p.; 1934. – Т. XII. – VII, 9 p.
- Hist. Alex. Magni, rec. α' – *Kroll W.* Historia Alexandri Magni. – Berlin.: Weidmannsche Buchhandlung, 1926. – XVI, 166 p.
- KRI II – *Kitchen K.A.* Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical. – Oxford: B.H. Blackwell Ltd., 1979. – V. 2. – XXXII, 928 p.

- pLeiden I.396 – *Koenen L.* The Dream of Nektanebos // *Bull. Amer. Soc. Papyrologists.* – 1985. – V. 22. – P. 171–194.
- pGraf+pRainer+pOxy. 2332 – *Koenen L.* Die Prophezeiung des Töpfers // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.* – 1968. – Bd. 2. – S. 178–209.
- pWestc. – *Blackman A.M.* The Story of King Kheops and the Magicians, Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033). – Reading: J.V. Books, 1988. – V, 34 p.
- Urk. II – *Sethe K.* Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit. – Leipzig: Hinrichs, 1904–1916. – 230 S.
- Urk. IV – *Sethe K., Helck W.* Urkunden der 18. Dynastie. – Berlin: Akademie-Verlag, 1961. – 2179 S.

Литература

1. *Берлев О.Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. – М.: Наука, 1972. – 364 с.
2. *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. – Bd. IV – Leipzig; Berlin: Akademie-Verlag, 1930. – 569 S.
3. *Moret A.* Le rituel du culte journalier divin en Égypte. – Paris: Leroux, 1902. – III, 288 p.
4. *Демидчик А.Е.* Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. – СПб.: Алетейя, 2005. – 272 с.
5. *Дандамаев М.А., Луконин В.Г.* Культура и экономика древнего Ирана. – М.: Наука, 1980. – 416 с.
6. *Ладынин И.А.* Сведения о возвращении из Азии египетских культовых предметов правителями династии Птолемеев // *Μνημα: Сб. науч. тр., посвящ. памяти проф. В.Д. Жигунина.* – Казань: Ритор, 2002. – С. 202–225.
7. История Древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации: в 2 ч. – М.: Наука, 1983. – Ч. 1: Месопотамия. – 534 с.
8. История Древнего Востока: От ранних государственных образований до древних империй. – М.: Вост. лит., 2004. – 894 с.
9. *Дандамаев М.А.* Политическая история Ахеменидской державы. – М.: Наука, 1985. – 319 с.
10. Сказки древнего Египта. – М.: Алетейя, 1998. – 350 с.
11. The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry. – New Haven; London: Yale Univ. Press, 2003. – 598 p.
12. *Porter B., Moss R.L.B.* Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – V. II: Theban Temples. – XXXVI, 586 p.
13. *Morschauser S.N.* Using History: Reflections on the Bentresh Stela // *Studien zur Altägyptischen Kultur.* – 1988. – Bd. 15. – S. 203–223.
14. *Posener G.* À propos de la stèle de Bentresh // *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.* – 1934. – T. 34. – P. 75–81.
15. *Berg B.* An Early Source of the Alexander Romance // *Greek, Roman and Byzantine Studies.* – 1973. – V. 14. – P. 381–387.
16. *Ладынин И.А.* К датировке «Стелы Сатрапа» и интерпретации её исторической части (Urk. II. 12.12–15.16) // *Межгосударственные отношения и дипломатия в античности.* – Казань: Мастер-Лайн, 2000. – С. 178–200.

17. *Koenen L.* Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel // Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten (*Orientalia lovanensia analecta*, 107). – Leiden: Peeters, 2002. – S. 139–188.
18. *Arnold D.* Temples of the Last Pharaohs. – N. Y.; Oxford: Oxford Univ. Press, 1999. – 373 p.
19. *Ладынин И.А.* 3-я Сирийская война и захват Птолемеем III в Азии культовых предметов в сведениях книги Даниила и Порфирия Тирского // *Antiquitas aeterna: Поволжский антиковедческий журн.* – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2007. – Вып. 2: Война, армия и военное дело в античном мире. – С. 273–287.
20. *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы // Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. – М.: Вост. лит., 1996. – С. 147–309.
21. *Hölbl G.* A History of the Ptolemaic Empire. – London; N. Y.: Routledge, 2001. – 373 p.

Поступила в редакцию
10.02.2014

Ладынин Иван Андреевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Древнего мира, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Россия.

E-mail: *ladynin@mail.ru*