

ПРИЖИЗНЕННЫЙ ЦАРСКИЙ КУЛЬТ АЛЕКСАНДРА ВЕЛИКОГО: К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ ЕГИПЕТСКИХ И ГРЕЧЕСКИХ КОМПОНЕНТОВ

Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций. Сб. ст. М., 2001. С. 200-225.

[200]

Большинство современных исследователей признает почитание Александра Великого, сложившееся в его греко-македонском окружении на протяжении восточного похода и в 324 г. до н. э. вылившееся в требование о признании его богом греческими полисами, качественно новым для развития античной идеологии явлением¹. Вместе с тем вопрос о характере вошедших в культ Александра представлений и о соотношении в нем греческой и восточной (прежде всего египетской²) традиций нельзя

[200]¹ См., напр.: Badian E. The Deification of Alexander the Great // *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*. Thessaloniki, 1981. P. 33; Bosworth A. B. *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*. Cambridge, 1988. P. 278. На наш взгляд, культ Александра следует считать принципиально новым для античности явлением не только потому, что до этого обожествление правителей было свойственно греческому мировоззрению лишь в отдельных, спорадически встречавшихся чертах (Fredricksmeier E. A. *On the Background of the Ruler Cult* // *Ancient Macedonian Studies in Honor of Ch. E. Edson*. Thessaloniki, 1981. P. 146-154, с отсылками к более ранним работам: Habicht Ch. *Gottmenschtum und griechische Städte*. München, 1956; B., 1970²; Taeger F. *Charisma: Studien zu Geschichte des antiken Herrscherkulte*. Bd. I. Stuttgart, 1957), но и как исторически первую в рамках античной греческой истории форму последовательного и практического, а не теоретического по своей направленности идеологического обоснования автократии.

² О египетском влиянии на царский культ Александра позволяет говорить уже а priori известный эпизод его признания сыном божества при посещении египетского по своей религиозной специфике оракула Амона-Ра в оазисе Сива в Ливийской пустыне (историки Александра именуют это божество Зевсом, Юпитером, Аммоном либо Юпитером-Аммоном). См. о египетской традиции в памятниках оазиса Сива: Steindorf G., Ricke H., Aubin H. *Der Orakeltempel in der Ammonoase* // *ZÄS*. 1933. Bd. 69; Fakhry A. *Siwa Oasis: Its History and Antiquities*. Kairo, 1944; Kuhlmann K. *Das Ammoneion*. Mainz, 1988 (*Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo. Archäologische Veröffentlichungen*, 75); Colin F. *Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (Désert Libique): Autour d'un bronze de donation inédit* // *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to J. Quaegebeur*. Ed. W. Clarysse et al. Leiden, 1998 (*Orientalia Lovanensia Analecta*, 84). P. 329-355 (общий вывод данных работ состоит в том, что, при ряде местных особенностей в планировке святилища в оазисе Сива и особой роли в его функционировании, помимо фараона, местных ливийских вождей, египетская специфика отправлявшихся в нем культов и его религиозные связи с долиной Нила не вызывают сомнений); о месте этого культового центра в греческой религиозной жизни: Parke H. W. *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Cambridge (Mass.), 1967. P. 194ff. Работа, в которой тезис о преобладающем египетском влиянии на обожествление Александра, в силу египтологической ориентации ее автора, проводится особенно явно: Maspero G. *Comment Alexandre devint dieu en Égypte* // *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*. 1897. P. 5-31.

Помимо Египта, единственным древневосточным государством, оказавшим серьезное влияние на политическую традицию времени Александра, была ахеменидская Персия; однако это влияние затронуло только внешнее оформление его власти (статус Великого царя, персидские царские инсигнии и придворный церемониал и т.п.; Goukowsky P. *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*. T. 1. Nancy, 1978. P. 31) и никак не отразилось в ее обосновании (попытки некоторых исследователей увидеть в основе введения при дворе Александра проскинесиса персидскую концепцию почитания *фраваш* царя были в конечном счете признаны неосновательными: Schnabel P. *Die Begründung des hellenistisches Königskultes durch Alexander* // *Klio*. 1924. Bd. 19. S. 113-127; idem. *Zur Frage der Selbstvergötterung Alexanders* // *Klio*. 1926. Bd. 20. S. 398-414; Taylor L. R. *The Proskynesis and the*

назвать получившим общепринятое [201] однозначное разрешение. Мнение о том, что это явление укладывается полностью в рамки греческой традиции, преобладало в историографии середины XX в. и наиболее явно было высказано в середине XX в. У. Тарном³. Английский исследователь отнесся к сообщениям источников о значении провозглашения Александра сыном божества, восходящего к эпизоду в оазисе Аммона, со скепсисом, граничащим с гиперкритикой. Согласно мнению Тарна, эта идея “богосыновства” Александра могла иметь значение для него лично, но не для идеологии создаваемой им державы. Любые попытки именовать Александра сыном Аммона вызывали у него вспышки ярости, как профанация его глубоко личного переживания; при жизни сыном Зевса Александр был провозглашен без всякой инициативы с его стороны лишь в апологетическом сочинении его придворного историографа Каллисфена. Обожествление Александра, причем не как сына верховного божества, а в его собственном качестве⁴, было подготовлено высказываниями Исократа и Аристотеля, уподоблявшими богам соответственно Филиппа II как будущего завоевателя Азии (Isocr. Ep. III.5; cf. Phil. 114, 134) и благого правителя и законодателя полиса, в образе которого угадывается сам Александр (Arist. Pol. III. 8.1. 1284a 10-11)⁵; оно имело место в ограниченном масштабе (в 327 г. до н. э. в связи с попыткой введения обряда проскинесиса по отношению к царю и в 324 г. до н. э., в силу необходимости при возвращении в греческие полисы изгнанников выйти за рамки Коринфского договора, регулировавшего отношения македонского царя с греческим миром⁶) и не предполагало создания системы его культа⁷.

Наиболее подробно и аргументированно точка зрения Тарна была подвергнута критике в 70-е гг. А. Б. Босвортом⁸. Этот крупнейший для последней трети XX в. исследователь эпохи Александра выделил ряд эпизодов, свидетельствующих о значении идеи рождения македонского царя от божества еще при его жизни (например, недовольство ею, повторяющееся во всех оппозиционных выступлениях против него), в

Hellenistic Ruler's Cult // JHS. 1927. Vol. 47. P. [201] 53-62; idem. The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, 1934. P. 18-21; см. критику: Berve H. Die angebliche Begründung der Hellenistischen Königskultes durch Alexander // Klio. 1926. Bd. 20. S. 179-186; Tarn W. W. The Hellenistic Ruler Cult and the Daemon // JHS. 1928. Vol. 48. P. 206-219).

³ Tarn W. Alexander's Deification // Idem. Alexander the Great. Cambridge, 1948. Vol. 2. P. 347-358.

⁴ Мнение о том, что идея “богосыновства” Александра в идеологии его державы использовалась слабо или не использовалась вовсе, было высказано еще до появления работы Тарна У. Вилькеном: Wilcken U. Alexander Zug in die Oase Siwa // SbPAW. Phil.-hist. Kl. 1928. S. 598ff.

⁵ Эта идея Тарна была поддержана Ч. Б. Уэллесом (Welles Ch. B. The Greek City // Studi in Onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni. Milano, 1956. Vol. 1. P. 81 ff.); см. ее критику в работе В. Эренберга: Ehrenberg V. Some Aspects of the Transition from the Classical to the Hellenistic Age // Idem. Man, State and Deity: Essays in Ancient History. L., 1974. P. 60-63.

⁶ См. о Коринфском договоре, например: Фролов Э.Д. Панэллинизм в политике IV в. до н.э. // Античная Греция: Проблемы развития полиса. Т. 2. М., 1983. С. 188-204

⁷ Ср.: Robinson Ch. A. Alexander's Deification // AJPh. 1943. Vol. 64. P. 286-290.

⁸ Bosworth A. B. Alexander and Ammon // Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. B. – N.-Y., 1977. P. 53 ff.

том числе и тех, в которых божественный отец Александра фигурирует под именем Аммона (Арг. VI. 3.2, 19.4 – совершение Александром на пути из Индии религиозных ритуалов, адресованных Аммону или им санкционированных; id. VII. 14.3 – санкционирование оракулом Аммона в оазисе Сива посмертного обожествления [202] Гефестиона; Curt. X. 5.4; Iust. XII. 15.7; Diod. XVIII. 3.5 – предсмертное желание Александра быть погребенным в храме Аммона; и т. д.). “Реабилитировал” Босворт и тезис о значении в возникновении культа Александра его признания сыном божества оракулом оазиса Сива. Заметим, что вывод о высокой роли идеи “богосыновства” Александра в его царском культе свойственен работам не только Босворта, но и большинства авторов второй половины XX в.⁹

Вместе с тем отказ от гиперкритической оценки роли египетской традиции в системе царского культа Александра не привел к формированию сколько-нибудь четкого общего представления о соотношении в рамках этого явления греческих и восточных религиозно-идеологических категорий. Необходимость в выработке такого представления очевидна из ряда частных наблюдений, сделанных еще “гиперкритиками” середины века (например, об именовании божественного отца Александра в знаменитом апологетическом труде его придворного историографа Каллисфена исключительно Зевсом, но не Аммоном¹⁰), а также более поздними исследователями (А.Б. Босвортом и П. Гуковским – о значении греческих мифологических образов в идеологии эпохи Александра, в том числе при установлении его происхождения от божества¹¹, П. Педешем – о “гомеровском колорите” ряда фрагментов труда Каллисфена¹²). На наш взгляд, подобное представление невозможно получить при допущении серьезной методической ошибки, присущей большинству работ об обожествлении Александра и особенно ярко проявившейся в рассмотренной нами статье А. Б. Босворта (см. ссылку 8). Речь идет о рассмотрении исследователями

[202] ⁹ См. наиболее авторитетные исследования: Schachermeyr F. *Alexander der Grosse: Das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*. Wien, 1973 (русский перевод: Шахермайр Ф. *Александр Македонский*. М., 1984); Goukowsky. *Op. cit.* P. 12-71 (разделы, касающиеся возникновения и развития “мифа об Александре” при его жизни).

¹⁰ Wilcken. *Op. cit.* S. 597; Tarn. *Op. cit.* P. 350 (исследователь считает, что Каллисфен был первым греком, отождествившим Зевса и Аммона, отрицая более ранний синкретизм этих культовых образов в греческой традиции), 356-359; Bosworth. *Conquest and Empire...* P. 78. Об адаптации образа божества оазиса Сива в греческую религиозную традицию под именем Аммона, в т.ч. о его соотношении с греческим Зевсом, см.: Classen C. J. *The Libyan God Ammon in Greece before 331 B.C.* // *Historia*. 1959. Bd. 8; Павлова О. И. Зевс и Амон в античной традиции // *Восток*. 1997. № 6.

¹¹ Goukowsky. *Op. cit.* P. 18-19 (о роли в оформлении власти Александра на ранних этапах представлений, связанных с Гераклом как предком династии Аргеадов); Bosworth. *Alexander and Ammon*. P. 57-58 (о возможной аллюзии на происхождение Александра от Геракла в его молитве к Зевсу во время битвы при Гавгамелах: Plut. Alex. 33), 68 (о мотивировке путешествия Александра к оазису подражанием его предкам Гераклу и Персею: Strab. XVII. 1.43 = FGrH. 124. Kallisthenes. F. 14a; cf. Арг. III. 3.1-2); id. *Conquest and Empire...* P. 283 (о сходстве между признанием отцами Геракла и Зевса и Амфитриона, Александра – и Зевса-Аммона и Филиппа; cf. i. e. Diod. XVIII. 4. 5).

¹² Pedech P. *Historiens compagnons d'Alexandre: Callisthène – Onésicrite – Néarque – Ptolémée – Aristobule*. P., 1984. P. 45ff. (см. также настоящую работу, ниже).

всего комплекса сообщений об обожествлении Александра, вне зависимости от времени сложения содержащих их источников. Нельзя забывать, что аутентичная историческая традиция времени Александра до нас не дошла и нам приходится иметь дело лишь с ее более или менее адекватным отражением в произведениях I в. до н. э. – II в. н. э. Усвоение исходного прототипа вторичной традицией с неизбежностью предполагает реинтерпретацию и искажения [203] первого второй; особенно явно это должно проявляться именно в связи сюжетами идеологического характера, освещение которых предполагает как тенденциозность прототипа, так и определенное субъективное отношение к нему использующих его авторов¹³. Задачей настоящей работы представляется как раз обращение к неискаженному “ядру” сообщений источников о культе Александра, восходящих к прототипам его времени и наиболее адекватно отражающих его ситуацию. Наше основное внимание сосредоточится на источниках, которые непосредственно относятся ко времени жизни Александра или максимально ему близки; более поздняя вторичная историческая традиция об Александре будет привлекаться нами лишь в той части, в которой она может практически без сомнений быть возведена к современным македонскому царю прототипам¹⁴.

Среди письменных источников времени Александра особое место занимает сохранившееся во фрагментарной передаче единственное произведение о нем, созданное при его жизни, – уже упоминавшийся труд его придворного историографа Каллисфена “Деяния Александра” (cf. Gnomol. Vatic. 367 = FGrH. 124. Kallisthenes. T. 26: Καλλισθένης... γεγραμὸς... Ἀλεξάνδρου Πράξεις...). Его фрагменты (FGrH. 124. Kallisthenes. F. 14, 28-38) оказываются для нас тем важнее, что, по признанию самого Каллисфена и ряда ссылающихся на него античных авторов, одной из целей этого

[203]¹³ Ряд античных авторы, использовавшие произведение Каллисфена об Александре, критиковали его за откровенно апологетический характер (Polyb. XII. 12b = FGrH. 124. Kallisthenes. T. 20; Philodem. περὶ κολακείας. I². 4 = T. 21), в ряде случаев приводящий к прямым искажениям (например, в описании битвы при Иссе: cf. Polyb. XII. 17-22 = FGrH. 124. Kallisthenes. F. 35; Bosworth A. B. Arrian and the Alexander Vulgate // Alexandre le Grand: Image et réalité. Vandœuvres – Genève, 1976 (Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretiens, 23). P. 25-26; Pedech. Op. cit. P. 59-60). Примером реинтерпретации сюжета о посещении Александром оазиса Аммона может послужить сообщение латинских авторов о том, что при этом он руководствовался исключительно прагматическим стремлением установить свое происхождение от божества (Curt. IV. 7. 5; Iust. XI. 11. 2), в том числе опираясь на некую предварительную договоренность со жрецами оракула (Iust. id. 6), а после посещения оракула приказал чтить себя как бога (Curt. IV. 7. 28, 30; Iust. XI. 11. 11). Столь грубо прямолинейная, по сравнению с другими авторами, версия представляет собой, на наш взгляд, не столько воспроизведение предшествующей традиции, сколько реконструкцию вероятных причин и следствий эпизода в оазисе ex post facto, возможно, осуществленную в несохранившемся основном латинском источнике об Александре – Historiae Philippicae Помпея Трога (ему было свойственно осуждение деспотических черт Александра и его стремления к обожествлению; см. Маринович Л. П. Время Александра Македонского // Источниковедение древней Греции (эпоха эллинизма) / Под ред. В. И. Кузищина. М., 1982. С. 50-51).

¹⁴ См., например, работы Н. Хэммонда: Hammond N. G. L. Three Historians of Alexander the Great: The So-Called Vulgate Authors, Diodorus, Justin and Curtius. Cambridge, 1983; id. Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandri. Cambridge, [204] 1993.

труда стало именно обоснование сверхчеловеческого статуса Александра (Arr. IV. 10.2 = FGrH. 124. Kallisthenes. T. 8: ἀπέφαινε... καὶ οὖν καὶ τοῦ θεοῦ τὴν μετουσίαν Ἀλεξάνδρῳ... ἀνηρτῆσθαι... ἐξ ὧν ἂν αὐτὸς ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ξυγγράψας ἐξενέγκῃ ἐς ἀνθρώπους... “он (Каллисфен – И.Л.) объявил... что и сопричастность божеству у Александра... зависит... от того, что он, записав, передал людям”; Philodem. περὶ κολακείας. I². 4 = T. 21: ...ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἱστορίαις ἀπεθέου τὸν Ἀλέξανδρον... “...в своих книгах истории обоготворял [204] Александра...”; Polyb. XII. 17-22 = F. 35 (со ссылкой на Тимея из Тавромения): τὸν δὲ φιλόσοφον αἰγίδα καὶ κεραυνὸν περιθέντα θνητῇ φύσει “...философа же, вручившего эгиду и перун смертному...”)¹⁵. В источниковедческой литературе о характере произведения Каллисфена сложилось два мнения. Согласно одному из них, которое представляется нам довольно странным, “Деяния Александра” выходили в свет в Греции по мере развития событий восточного похода в виде своего рода “серии выпусков с продолжением”¹⁶. В то же время было замечено, что ни один из фрагментов этого произведения не относится к событиям после битвы при Гавгамелах, изложение Каллисфеном предсказаний, полученных Александром в Египте (F. 14a = Strab. XVII. 1.43), предполагает его осведомленность об исходе этой битвы, а вина за удачное бегство во время нее Дария III возлагается им на Пармениона (F. 37 = Plut. Alex. 33)¹⁷. Как кажется, прав П. Гуковский, пришедший к выводу о завершении и единообразной редакции труда Каллисфена ок. 330 г. до н.э., т.е. после решающего разгрома персов и в то время, когда дискредитация старомакедонской оппозиции во главе с казненными Александром Филотой и Парменионом была злободневна¹⁸. Указанием на целостный характер этого произведения, предполагающий его единовременную публикацию, представляется и сохранение в античной традиции его единого названия “Деяния Александра” (Gnomol. Vatic. 367 = T. 26; см. выше). Таким

¹⁵ По мнению Босворта (Bosworth A. B. A Historical Commentary on Arrian’s History of Alexander. Vol. 2: Commentary on Books IV-VI. Oxford, 1995. P. 75-76 ad Arr. IV. 10.2), введение Каллисфеном в свое произведение мотива “богосыновства” Александра не было равнозначно его обожествлению (см. настоящую работу, ниже); поэтому прямые обвинения Каллисфена в этом Филодемом Годарским и Тимеем из Тавромения (в передаче Полибия) не соответствуют действительности. Очевидно, однако, что поводом к ним стало подчеркивание Каллисфеном чудесных эпизодов в судьбе своего героя (см. ниже).

¹⁶ Jacoby F. Kallisthenes (2) // RE. Hbd. XX. 1919. Sp. 1687. Brown. T. S. Callisthenes and Alexander // AJPh. 1949. Vol. 70. P. 234. Pearson. The Lost Histories of Alexander the Great. N. Y., 1960. P. 23 (помимо версии “выпусков с продолжением”, Пирсон допускает, что произведение Каллисфена было отредактировано в едином ключе кем-то из более поздних историков, но почему-то игнорирует возможность такой редакции самим его автором).

¹⁷ Bosworth. Arrian and the Alexander Vulgate... P. 29 ff. Goukowsky. Op. cit. P. 22-23. Pedech. Op. cit. P. 40, 57, 64. Отдельные фрагменты, которые могут быть возведены к Каллисфену (F. 38 = Strab. XI. 14.13: выход Александра к Яксарту (Сырдарье); Arr. IV. 1.1: содержащее характерную аллюзию на Гомера упоминание посольства к Александру скифов-абиев; Arr. IV. 15.8, Plut. Alex. 50-52, Curt. VII. 7.8: упоминание прорицателя Аристандра Телмесского) относятся к событиям вплоть до 328 г. до н.э. (Fränkel A. Die Quellen der Alexanderhistoriker. Breslau, 1883. S. 175; Pedech. Op. cit. P. 41); однако, по-видимому, они уже не входили в основное произведение Каллисфена об Александре.

¹⁸ Goukowsky. Loc. cit.; p. 40.

образом, труд Каллисфена увидел свет в условиях абсолютизации власти Александра по отношению к его греко-македонскому окружению¹⁹, когда поиск ее идеологического обоснования был особенно актуален.

[205] Все несомненные фрагменты труда Каллисфена относятся к событиям восточного похода Александра²⁰. Описание продвижения македонского царя со своим войском по Малой Азии, изобилующее аллюзиями на гомеровские поэмы (Strab. XIII. 1. 13 = F. 28; id. XIII. 4. 8 = F. 29; id. XIII. 4. 6 = F. 33; id. XIV. 4. 1 = F. 32)²¹, подводило читателя Каллисфена к рассказу о первом проявлении сверхчеловеческой исключительности Александра – о том, как в Памфилии перед ним отступило, открывая ему дорогу и как бы совершая перед ним проскинесис, море (Schol. T. Eust. Hom. II. XIII. 29 = F. 31: ὅπου γὰρ Καλλισθένης τὸ Παμφύλιον πέλαγος Ἀλεξάνδρου παρίοντος εἰ καὶ μὴ γηθὸς συνον διαστῆναι... ἀλλ' ἐξυπαναστῆναι λέγει αἰσθόμενον οἶον τῆς ἐκείνου πορείας καὶ οὐδ' αὐτὸ ἀγνοῆσαι τὸν ἀνάκτα, ἵνα ἐν τῷ ὑποκυρτοῦσθαι πως δοκῇ προσκυνεῖν; cf. Strab. XIV. 3.9, Curt. V. 3.22, VI. 3.16, Plut. Alex. 17, Arr. I. 20.1 et al.²²). Гомеровские коннотации этого эпизода ощущаются как в использованной в его изложении лексике, так и в явной аллюзии на строки “Илиады” о расступившемся перед Посейдоном море (Hom. II. XIII. 28-29), в схолии к которым данный фрагмент Каллисфена и сохранился (схолиаст Евстафий или же сам Каллисфен уточняет, что море все же “не расступилось радостно” перед Александром, как перед богом). Влияние героики гомеровских поэм ощущается и в описании битвы при Иссе, в котором Каллисфен, вопреки исторической реальности, заставляет своего героя искать единоборства со своим главным противником – царем Дарием (Polyb. XII. 17-22 = F. 35; Diod. XVII. 33.5 sq., Curt. III. 11.7 sq., Plut. De Alex. fort. I. 9 = FGrH. 125. Chares. F. 6; cf. Plut. Alex. 20). Наконец, кульминационным пунктом повествования Каллисфена становится посещение Александром оракула в оазисе Сива (Strab. XVII. 1.43 = F. 14a; Plut. Alex. 27 = F. 14b; см. также описания этого эпизода, относящиеся к т. н. “традиции вульгаты”, восходящей к автору нач. III в. до н. э. Клитарху Александрийскому: Curt. IV. 7.25-31,

¹⁹ См. оценку событий т. н. “переворота 330 г. до н. э.”: Goukowsky. Op. cit. P. 27-41 (Chapitre III: La personnalisation du pouvoir).

[205] ²⁰ По мнению П. Педеша, “Деяния Александра” могли совершенно не затрагивать событий детства и юности царя и открываться непосредственно эпизодом его высадки в Малой Азии и начала восточного похода: Pedech. Op. cit. P. 41, n. 5

²¹ Pearson. Op. cit. P. 41-45; Pedech. Op. cit. P. 45-49. Кроме того, Каллисфен ввел в описание действий Александра в Малой Азии “панэллинский” мотив возмездия персам, напомнив в связи со взятием им Милета о его погроме Дарием I и описании этого события в трагедии Фриниха: Strab. XIV. 1. 7. = F. 30; cf. Pedech. Op. cit. P. 42-43.

²² Goukowsky. Op. cit. P. 248, n. 63. Реплика этого сюжета спустя около ста двадцати лет возникает применительно к другому полководцу, успехи которого окружались ореолом сверхъестественного, – Сципиону Африканскому (Polyb. X. 14. 7-11; Liv. XXVI. 45. 8-9; App. Hiber. 82-83 – внезапный спад воды в озере, служившем естественным укреплением Нового Карфагена; см. Бобровникова Т. А. Сципион Африканский. М., 1998. С. 64, 72-77).

Diod. XVII. 51.1-3, Iust. XI. 11.2-12)²³. Сам [206] путь Александра к оазису через пустыню оказывается сопряжен с трудностями, которые преодолеваются при помощи явных вмешательств божества: начавшиеся ливни прекращают песчаную бурю, сбивавшую с пути отряд Александра, а на верную дорогу его выводят два ворона (F. 14a), созывавшие ночью своим криком заблудившихся спутников царя (F. 14b, cf. Arr. III. 3.4, id.6 = FGrH. 139. Aristoboulos. F. 14; Curt. IV. 7. 13-15, Diod. XVII. 49. 4-6). По достижении оазиса Александр оказывается единственным, кому жрецы позволяют войти в храм, не переменив одежду, и слушать изречения оракула, находясь не непосредственно в храме, а не снаружи него (F.14a). Наконец, вслед за описанием своеобразной практики прорицания оракула оазиса (id.; см. ниже), Каллисфен сообщает, что Александр услышал от жреца-предсказателя о своем рождении от божества (F. 14a: [Καλλισθένης φησὶ]... τοῦτο μὲντοι ῥητῶς εἰπεῖν τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν βασιλέα ὅτι τί εἴη Διὸς υἱός; ср. рассказ о вопросах Александра и ответах оракула у Плутарха и авторов “вульгаты” без прямой отсылки к Каллисфену: Plut. Alex. 27, Curt. IV. 7. 25-30, Diod. XVII. 51). Воздействие гомеровской традиции на описание Каллисфеном эпизода в оазисе проявилось в эпическом рассказе о пути через пустыню и prodigiaх во время него, а также в сопоставлении безмолвных прорицаний оракула оазиса со строкой “Илиады”: “Рек и во знамень черными Зевс помавает очами” (F. 14a; Hom. II. I. 538). После изложения эпизода в оазисе Каллисфен рассказывает о подтвердивших прорицания его оракула и ставших известными уже во время пребывания Александра в Египте свидетельствах о его божественном происхождении, которые исходили от оракулов Бранхид и Эритрейской Афинаиды (помимо этого, оракулу Бранхид были приписаны предсказания о грядущей победе Александра при Арбелах, т. е. Гавгамелах, гибели Дария и “восстании в Лакедемонѣ”, т.е. войне против Македонии спартанского царя Агиса в 331 г. до н.э.; F. 14a). Вслед за этим произведение Каллисфена, по-видимому, устремлялось к своей развязке, которой было описание битвы при Гавгамелах (Plut. Alex. 33 = F. 36). Каллисфен вновь уподобляет Александра эпическим героям Гомера, повествуя, как с копьем в левой руке и правой рукой, простертой к небу, он “призвал богов... моля, чтобы, если он в самом деле есть отпрыск Зевса, они защитили и укрепили греков” (id.:

²³ Теория “Клитарховой вульгаты” была сформулирована в источниковедении нарративной традиции об Александре в прошлом – начале нынешнего века немецкими исследователями: Schwartz E. Diodorus // RE. Hbd. IX. 1903. Sp. 682-684; Jacoby F. Kleitarchos (2) // RE. Hbd. XXI. 1921. Sp. 631; см. Маринович. Время Александра Македонского. С. 33-35, 46 сл. В 80-е гг. с критикой данной теории выступил Н. Хэммонд (Hammond. Three Historians of Alexander the Great; см. также: Маринович Л. П. Три историка Александра // ВДИ. 1990. № 1. С. 202-208); однако ему не удалось опровергнуть ее основной тезис, согласно которому произведение Клитарха является одним из главных общих источников ряда сюжетов, в том числе описания эпизода в оазисе, в произведениях Диодора, Квинта Курция Руфа и Юстина. Сторонники теории “вульгаты” считают, что описание Клитархом эпизода в оазисе восходило к произведению Каллисфена.

...παρεκάλει τοὺς θεοὺς... εἴπερ ὄντως Διόθεν ἐστὶν γεγυνώς, ἀμῦναι καὶ συνεπιρρῶσαι τοὺς Ἕλληνας). Последний композиционно из дошедших до нас фрагментов произведения Каллисфена констатировал вину Пармениона в бегстве Дария и в плохом управлении войсками при Гавгамелах (Plut. Alex. 33 = F. 37).

Как видно, античные критики Каллисфена (см. выше) имели серьезные основания упрекать его в “обожествлении” своего покровителя: почти во всех фрагментах его произведения прослеживается мотив сверхчеловеческой исключительности Александра. При этом тезис о “богосыновстве” македонского царя играет в нем центральную, синтезирующую роль: появляясь в связи с эпизодом в оазисе, он объясняет все предшествующие чудеса, случившиеся с Александром, согласно Каллисфену, за время восточного похода и в то же время создает смысловую предпосылку для развязки произведения – описания битвы при Гавгамелах, в которой “богосыновство” Александра окончательно выявляется в помощи ему его небесного родителя. С исключительной ролью идеи рождения македонского царя от божества в сохранившихся фрагментах [207] Каллисфена согласуются сведения “вульгаты” о раздражении, которое испытывали в связи с этой идеей представители “старомакедонской оппозиции” в войске Александра во главе с Парменионом в 330 г. до н.э. (Curt. VI. 9.18, 10.26-29, 11.5-7, 23-25). По-видимому, появившееся в это время произведение Каллисфена, к тому же направленное, как отмечалось выше, против Пармениона, стало своего рода нормативным изложением концепции культа Александра, насаждавшейся им в ходе абсолютизации своей власти после окончательной победы над Персией²⁴.

Как уже отмечалось, провозглашение Александра сыном божества именно в оазисе Сива с необходимостью ставит вопрос о египетском влиянии на это

[207]²⁴ Абсолютизация власти Александра на основе системы его культа входила в расчет определенных кругов греческой полисной элиты (“интеллектуалов”), видевших в этом средство для реализации своих собственных целей (о характере этих целей см.: Goukowsky. Op. cit. P. 50-54; Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités: Texte arabe établi et traduit par J. Bielawski, comm. de M. Plezia. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1970; Кошеленко Г. А. Аристотель и Александр: К вопросу о подлинности “Письма Аристотеля Александру о политике по отношению к городам” // ВДИ. 1974. № 1. С. 22-44). В эпоху Александра происходит не только проработка деталей его культа учеником Аристотеля Каллисфеном (cf. Brown T. S. Callisthenes and Alexander // AJPh. 1949. Vol. 70. P. 225 ff.), но и включение самим Аристотелем абсолютной власти исключительного по своим личным качествам (“выделяющегося избытком добродетели”) правителя в число приемлемых политических форм (Arist. Pol. III. 8.1 1284a 4-12; 8.11 – 13 1288a 15-26, cf. Isocr. Nicocl. 14 ff.; о месте Александра в построениях Аристотеля см.: Доватур А. И. “Средний” государственный строй в “Политике” Аристотеля и историческая действительность (Pol. IV. 11. 1296a 38-40: Опыт интерпретации) // Античное общество: Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967. С. 274-277; Шахермайр. Ук. соч. С. 55; 356, прим. 12). Разочарование “интеллектуалов” в Александре наступило, когда они убедились, что в своей политике он склонен следовать интересам своей вновь созданной империи в большей степени, чем их построениям (см. Кошеленко Г. А. Восстание греков в Бактрии и Согдиане и некоторые аспекты греческой политической мысли IV в. до н. э. // ВДИ. 1972. № 1. С. 76; как известно, Каллисфен впервые оказывается в оппозиции Александру в связи с попыткой введения им проскинесиса).

принципиальное для системы его культа представление. Значение в египетской религиозной идеологии представления о рождении от божества любого легитимного обладателя царского сана хорошо известно²⁵; с высокой степенью вероятности в ходе своего пребывания в Египте (в том числе в таких культовых центрах, как Гелиополь и Мемфис: Arr. III. 1.3-4, Curt. IV. 7.4-5) Александр должен был узнать о нем и о том, что оно так или иначе было бы сформулировано и применительно к нему, как к фараону, при посещении любого египетского храма, в том числе и святилища в Сива²⁶. Как [208] представляется, серьезные основания говорить о специфически египетских истоках идеи о “богосыновстве” Александра в его культе у нас появятся, если уже в комплексе источников, восходящих ко его времени, получение сведений об этом окажется упомянуто как одна из целей его путешествия в оазис Сива²⁷.

С определенными вариациями об этих целях говорят практически все авторы исторической традиции об Александре, за исключением Плутарха; однако наибольший интерес представляет их изложение у Арриана. В первую очередь автор “Анабасиса” говорит, что “стремление отправиться к Аммону в Ливию” было вызвано у Александра точностью предсказаний его оракула и намерением сравняться с получившими их некогда мифологическими предками царя Персеем и Гераклом (Arr. III. 3.1-2: πόθος λαμβάνει αὐτὸν ἐλθεῖν παρ’ Ἀμμῶνα ἐς Λιβύην, τὸ μὲν τι τῷ θεῷ χρῆσόμενον, ὅτι ἀτρεκέες ἐλέγετο εἶναι τὸ μαντεῖον τοῦ Ἀμμῶνος καὶ χρήσασθαι αὐτῷ Περσέα καὶ Ἡρακλέα... Ἀλεξάνδρῳ δὲ φιλοτιμία ἦν πρὸς Περσέα καὶ Ἡρακλέα, ἀπὸ γένους δὲ ὄντι τοῦ ἀμφοῖν...). Вопрос о первоисточнике этой приводимой Аррианом мотивировки решается на редкость просто благодаря ее точной параллели во фрагменте Каллисфена в передаче Страбона (Strab. XVII. 1.43 = F. 14a: ὁ γοῦν Καλλισθένης φησὶ τὸν Ἀλέξανδρον φιλοδοξῆσαι μάλιστα, ἀνελθεῖν ἐπὶ τὸ χρ

²⁵ Из обширного спектра работ, посвященных египетской идеологии царской власти, выделим статью О. Д. Берлева, содержащую краткую сумму ее основных особенностей: Berlev O. D. The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt // Studies presented to H. J. Polotsky. Beacon Hill (Mass.), 1981. P. 362-365.

²⁶ О признании Александра легитимным фараоном свидетельствуют прежде всего его египетские титулатуры: см. Beckerath J. von. Handbuch der ägyptischen Königsnamen. München, 1984 (Münchener ägyptologische Studien, 20). S. 117; Ладынин И. А. Египетская царская титулатура Александра Великого // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 1999. № 2. С. 85-97; Burstein S. M. Pharaoh Alexander: A Scholarly Myth // Anc. Soc. 1991. Vol. 22. P. 139-145; Hölbl G. Königliche Legitimität und historische Umstände im Spiegel der pharaonischen Titulaturen der griechisch-römischen Zeit – Einige Interpretationen und Diskussionsvorschläge // Sesto congresso internazionale di egittologia. Atti. Vol. I. Torino, 1992. P. 273-274. О возможной [208] коронации Александра по египетскому обряду (что было бы невозможно вопреки его воле и должно свидетельствовать о принятии им сана царя Верхнего и Нижнего Египта с готовностью) см.: Bergman J. Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien. Uppsala, 1968. S. 92-94; Koenen L. Eine agonistische Inschrift aus Ägypten und frühptolemäische Königsfeste. Meisenheim, 1977 (Beiträge zur klassischen Philologie, 56). S. 30-31; Ладынин И. А. К вопросу о принятии Александром Македонским египетского царского статуса в 332-331 гг. до н. э. // Античность: события и исследователи. Казань, 1999. С. 68-73.

²⁷ Явные указания на это встречаются только в версии латинской “вульгаты”, которую, ввиду ее неаутентичности (см. выше, ссылку 13), мы специально рассматривать не будем.

ἡσθήριον, ἐπειδὴ καὶ Περσέα ἤκουσε πρότερον ἀναβῆναι καὶ Ἡρακλέα)²⁸. В то же время, согласно Арриану, помимо подражания Персею и Гераклу, Александром двигало и то, что “происходя из рода обоих, он возводил нечто в своем происхождении к Аммону, подобно тому как мифы [возводят] Геракла и Персея к Зевсу. Поэтому Александр и отправился к Аммону в надежде, что он более точно узнает то, что его касается, или же сможет сказать, что узнал” (Arr. III. 3. 2: καὶ τι καὶ αὐτὸς τῆς γενέσεως τῆς αὐτοῦ ἐς Ἀμμωνα ἀνέφερε, καθάπερ οἱ μύθοι τὴν Ἡρακλέους τε καὶ Περσέως ἐς Δία. Καὶ οὖν παρ’ Ἀμμωνα ταύτῃ τῇ γνώμῃ ἐστέλλετο, ὥς καὶ τὰ αὐτοῦ ἀτρεκέστερον εἰσόμενος ἢ φήσων γε ἐγνώκεναι). По сути дела, данная мотивировка представляет собой несколько завуалированное указание на веру Александра в его рождение от божества: как известно, Персей родился от близости Зевса с Данаей (Apollod. II. 4.1; Hygin. 63), а Геракл – с Алкменой (Apollod. II. 4. 7-8; Hygin. 29). Нет сомнения в том, что она не введена самим Аррианом, а восходит [209] к некоему прототипу: как показал У. Тарн, вариантом его цитирования является отчетливая параллель первой части приведенного отрывка, присутствующая в заключении “Анабасиса” (Arr. VII. 29.3: ὅτι δὲ ἐς θεὸν τὴν γένεσιν τὴν αὐτοῦ ἀνέφερεν)²⁹. Аналогично, параллель второй части отрывка Арриана с характерным противопоставлением содержится, как принято считать, в сообщении Курция Руфа о мотивах посещения Александром оазиса (Curt. IV. 7. 5: ...adeundi Iovem, quem generis sui auctorem... aut credebat esse aut credi volebat “...отправиться к Юпитеру, которого он либо считал виновником своего рождения... либо хотел, чтобы считали”; ср. у Арриана: “более точно узнает... или же сможет сказать, что узнал”)³⁰. По поводу прототипа второй приведенной Аррианом мотивировки посещения Александром оазиса высказывались разные мнения³¹; “опорными точками” нашего вывода на этот счет будут следующие наблюдения. Во-первых, параллель второй части данного отрывка Арриана у Курция должна, как и все описание эпизода в оазисе, восходить ко Клитарху, который, однако, не мог быть источником и Арриана, так как последний, насколько известно, труд Клитарха не

²⁸ В литературе обращалось внимание, что данная мотивировка посещения Александром оазиса распадается, по существу, на две: овладевший им иррациональный порыв (Arr. loc. cit.: πόθος, Strab. = F. 14a: φιλοδοξῆσαι μάλιστα; cf. Curt. IV. 7.8: ingens cupido; как видно, через посредство Клитарха эта мотивировка проникла и в традицию “вульгаты”) и собственно намерение сравниться с Персеем и Гераклом: Hamilton J. R. Plutarch Alexander: A Commentary. Oxford, 1969. P. 69. У. Вилькен (Wilcken. Op. cit. S. 582-583) считал это намерение официальной мотивировкой путешествия Александра к оазису, выдвинутой им в его начале и в дальнейшем зафиксированной Каллисфеном.

[209] ²⁹ Tarn. Op. cit. P. 157 and esp. n. 3.

³⁰ Hamilton. Op. cit. Ibid.

³¹ У. Вилькен (Wilcken. Op. cit. S. 581) полагал, что прототипом данной мотивировки у Арриана и Курция было сочинение Клитарха, Х. Штрассбургер (Strassburger H. Ptolemaios und Alexander. Leipzig, 1934. S. 29ff., 60) видел его в труде Птолемея; Пирсон считал, что обе мотивировки у Арриана восходят к Аристобулу, однако в первом случае к цитированию им Каллисфена, а во втором – к его личному мнению (Pearson. Op. cit. P. 161, n. 62).

использовал³². Во-вторых, первая из приводимых Аррианом мотивировок, несомненно, восходит к Каллисфену, хотя автор “Анабасиса”, гордящийся своей объективностью (Arr. Proem. 1-3), по-видимому, не желает “сознаваться” в использовании в этом случае столь тенденциозного автора. Наконец, в описании путешествия Александра к оазису, следующем за изложением его мотивов, Арриан использует помимо данных его основных информаторов Птолемея и Аристобула (Arr. III. 3. 3 = FGrH. 139. Aristoboulos. F. 13: расстояние, пройденное Александром по побережью до Паретония; Arr. III. 3. 6 = F. 14: спасение путников двумя воронами) еще какой-то не названный им прямо, но явно общеизвестный источник (Arr. III. 3. 4: τοῦτο ἐς τὸ θεῖον ἀνιηρέχθη “это было возведено к божеству” – об облегчившем путь Александра через пустыню ливне; id. 4: ἀνιηρέχθη δὲ ἐς τὸ θεῖον καὶ τόδε... “было возведено к божеству и это...”; id. 6: Ἀριστόβουλος δὲ καὶ ὁ πλείων λόγος ταύτῃ κατέχει... “Аристобул же – и рассказ многих [других] так сообщает...” – о спасении войска Александра воронами). Заметим, что эти ссылки даются в связи с топосами, присутствующими в соответствующем рассказе Каллисфена (cf. Strab. XVII. 1.43 = F. 14a) и предполагают характерное для этого автора подчеркивание роли божества в деяниях Александра; об их происхождении Арриан мог умалчивать по той же причине, что и в связи с первой мотивировкой посещения Александром оазиса. Таким образом, очевидное заимствование из труда Каллисфена первой из двух приводимых Аррианом мотивировок посещения Александром оазиса Сива и ряда фрагментов, тесно соположенных со второй из них, а также сходство этой последней с фрагментом Курция Руфа, через посредство Клитарха восходящим опять же к Каллисфену, позволяют заключить, что вторая из этих мотивировок [210] также восходит к труду придворного историографа Александра. Следовательно, уже Каллисфен указывал, что Александр рассчитывал на провозглашение оракулом оазиса своего рождения от божества. Завуалированная форма этого указания отчасти должна быть связана со стремлением Каллисфена затушевать религиозный прагматизм своего героя³³; в то же время реальные причины и последствия эпизода в оазисе были, по-видимому, ко времени окончательного оформления его труда столь очевидны, что просто замолчать их он не мог. Соответственно, намерение Александра использовать посещение оазиса Сива для включения в свою идеологическую концепцию сформулированного

³² E. g. Bosworth A. B. From Arrian to Alexander. Oxford, 1980. P. 93.

[210]³³ Сходным образом это стремление проявилось у самого Арриана в его кратком и уклончивом описании эпизода в оазисе: “Александр подивился этой земле (оазису) и спросил бога; услышав, то, что ему пришлось по душе, как он говорил, он вернулся в Египет” (Arr. III. 4. 5: ...ἐνταῦθα Ἀλέξανδρος τὸν τε χῶρον ἐθαύμασε καὶ τῷ θεῷ ἐχρήσατο· καὶ ἀκούσας ὅσα αὐτῷ πρὸς θυμοῦ ἦν, ὡς ἔλεγεν, ἀνέξευξεν ἐπ’ Αἰγύπτου). Этому же фрагменту в “Итинерарии Александра” – по существу, позднеантичной эпитоме “Анабасиса” Арриана (Kubitschek. Itinerarium Alexandri // RE. Bd. 9. Sp. 2363-2366; Bosworth. A Historical Commentary on Arrian’s History of Alexander. Vol. 1. P. 38-39) – соответствует более откровенная фраза, “реконструирующая” истинный смысл ее прототипа (Itin. 53: hinc patris dei oraculis confirmatus Memphin redit...; ср. нашу ссылку 13).

применительно к нему египетского представления о рождении царя от божества было очевидно для его современников и не должно вызывать сомнений у нас.

Египетские черты в самом акте признания Александра сыном бога оракулом оазиса Сива, очевидные современным исследователям в силу специфики этого культового центра³⁴, осознавались не менее отчетливо и в эпоху Александра. Так, Каллисфен констатирует различие между безмолвным прорицанием оракула оазиса “кивками и знаками” (очевидно, статуи божества), с истолкованием воли божества специальным жрецом-прорицателем, и греческой практикой словесного прорицания в Дельфах и у Бранхидов (Strab. XVII. 1.43 = F. 14a: <γενέσθαι δὲ> οὐχ ὥσπερ ἐν Δελφοῖς καὶ Βραγχίδαῖς τὰς ἀποθεσπίσεις διὰ λόγων, ἀλλὰ νεύμασι καὶ συμβόλοις τὸ πλεον... τοῦ προφήτου τὸν Δία ὑποκριναμένου...³⁵; правда, у Каллисфена это различие несколько стирается сопоставлением способа прорицания в оазисе со словами Гомера – см. выше). Известно, что прорицание египетских оракулов было действительно безмолвным: как правило, утвердительный или отрицательный ответ давался ими с помощью приближения (*nꜥy m ḥr.f* – “движение вперед него”, т.е. изображения бога³⁶) или отдаления (*nꜥy n ḥ3* – “движение назад, к тылу”)³⁷ ладьи со статуей божества, которую несли жрецы, либо ее наклона **211**] (термины *hn/hnn*³⁸; также *ḥdn* и *wšd* – соответственно, “гнев, несогласие” и “ответ, приветствие” бога в связи с вынесенным на его решение делом³⁹), что, по-видимому, и

³⁴ См. соответствующую литературу в ссылке 2. Заметим, что единственный оазис Западной пустыни, где есть памятники времени Александра – это не Сива, а Бахрия: Fakhry A. Bahria Oasis. Kairo, 1950. P. 41-47 (Chapter V: Temple of Alexander the Great).

³⁵ А. Босворт, без сомнения, прав, понимая глагол ὑποκρίνομαι в данном случае как “истолковывать”, а не “изображать”, “представлять”: Bosworth. Conquest and Empire... P. 73.

³⁶ Černý J. Egyptian Oracles // Parker R. A. A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum. Providence, 1962. P. 45 and ns. 1-2, со ссылкой на иератическую надпись XXI династии из Ком-Омбо (PM VI. 199; cf. Naville E. Inscription historique de Pinodjem III. P., 1883, horiz. l. 14). Cp. P. Brooklyn 47.218.3, col. A, l. 6: *3s r.f iy n ḥrw.f* “выдвижение к нему, выходжение на голос его (вопрошающего оракул)” как утвердительный знак; Parker. Op. cit. P. 7 and comm. p. 11, pl. 2.

³⁷ Černý J. Une expression désignant la réponse négative d'un oracle // BIFAO. 1930. T. 30. P. 491-496; id. Egyptian Oracles. P. 44 and n. 6; Лурье И. М. Очерки древнеегипетского права XVI – X [211] вв. до н. э. Л., 1960. С. 82 и ссыл. 4-6, со ссылками на P.BM 10335, остраконы CM 25555, Petrie 21, Genève 12550 и др. Стоит обратить внимание, что прорицание приближением и отдалением ладьи с изображением божества для оазиса Сива зафиксировано в описаниях его оракула Диодором и Курцием Руфом (Diod. XVII. 50. 6; Curt. IV. 7. 24); однако эти на редкость точные описания скорее восходят к прототипу Клитарха Александрийского, который, живя в Египте, должен был хорошо знать местные реалии, нежели к Каллисфену.

³⁸ Cf. Wb. II. 495. 7. В литературе высказывались мнения, что этот термин мог означать кивок статуи или движение ее руки (Naville. Op. cit. P. 12; Brugsch H. Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch. Bd. VI. Lpz., 1882. S. 155, 1; Moret A. Un jugement de dieu au court d'un proces sous Ramses II // CRAIBL. 1917. P. 140ff.; Лурье. Ук. соч. С. 80-81), ее внезапное “отяжеление” на плечах несущих ее жрецов (Legrain G. // BIFAO. 1917. T. 13. P. 48; id. // ASAÉ. 1916. T. 16. P. 165-169) либо ее движение вперед (аналогично термину *nꜥy m ḥr.f*: Černý. Egyptian Oracles. P. 44 and ns. 8-10).

³⁹ Černý. Op. cit. P. 45 and ns. 4-5; Лурье. Ук. соч. С. 82, со ссылками: для термина *ḥdn* – на P. BM 10335, l. 5, P. Anast. I 13-14; для термина *wšd* – на фрагменты вопрошений Амона верховным жрецом Пиноджемом о наследстве царевны Хенттауи (Maspero G. Les momies royales de Deir el-Bahari. P., 1889. P. 704-706) и об имуществе царевны Мааткара (Mariette A. Karnak. Étude topographique et archéologique. Planches. P., 1875. Pl. 41) и на статую CM 42185 (здесь термины *wšd* и *hnn*

имело место в описанном Каллисфеном случае. При этом истолкователем этих знаков служил жрец, именуемый *hm-ntr-whm* (“слуга бога возвещающий”)⁴⁰; по-видимому, именно он был обозначен как *проφήτης* в описании Каллисфена и позднее, в версии “вульгаты”, Диодором (Diod. XVII. 51. 1: *ὁ... προφητεύων ἀνὴρ πρεσβύτερος*)⁴¹. То, что, согласно Каллисфену, Александр один получил доступ внутрь храма оракула, в то время как его спутники оставались вне него, должно было означать признание за ним сопряженного с его качествами фараона и сына божества статуса главы египетских культов, имеющего доступ к самым закрытым помещениям храма в отличие от непосвященных и даже для ряда жрецов⁴². Эта деталь обнаруживает сходство с известным описанием признания Амоном своим сыном Тутмоса III, который, после того как в знак этого перед ним во время праздничной процессии остановилась статуя божества, был введен в закрытые для остальных помещения Карнакского храма (Urk. IV. 159. 1: *sḥ.kwi r ḥḥw n nb* “я был возведен в “Местопребывание владыки”⁴³; id. 11: *sn.f n.i ʿ3w ḥrt pt wn.f n.i sb3 3ḥt[.f]* “он отворил для меня “Врата неба”, он открыл для меня двери [своего] горизонта”).

[212] О том, какое значение события пребывания Александра в Египте имели для его политических целей, свидетельствует вполне целенаправленное привлечение к ним македонским царем внимания эллинского мира. Согласно Арриану, чьи свидетельства в этой связи должны восходить к Птолемею⁴⁴, еще до посещения оазиса Александр, принеся жертву разным богам, в том числе Апису, устраивает в Мемфисе “гимнический и мусический агоны”, ради чего к нему съезжаются “знаменитейшие мастера со всей Эллады” (Арт. III. 1.4: *...ἦκεν ἐς Μέμφιν· καὶ θύει ἐκεῖ τοῖς τε ἄλλοις θεοῖς καὶ τῷ Ἀπίδι καὶ ἀγῶν αἰετοποίησε γυμνικὸν τε καὶ μουσικόν· ἦκον δὲ αὐτῷ οἱ ἀμφὶ ταῦτα τεχνῖται ἐκ τῆς Ἑλλάδος οἱ δοκιμώτατοι*). По возвращении Александра из оазиса в Мемфис являются

тождественны: Lefebvre G. Inscriptions concernant les grands prêtres d'Amon Rôm-Roy et Amenhotep. P., 1929. P. 4ff).

⁴⁰ Kees H. Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit. Leiden-Köln, 1953. S. 208, 219; Parker. Op. cit. P. 32; Černy. Op. cit. P. 47 and n. 4.

⁴¹ В греко-египетских текстах птолемеевского времени греческое *проφήτης* всегда соответствует названию жреческой категории *hm-ntr*, образующему основу обозначения жреца-истолкователя оракулов: см. Канопиский декрет – Urk. II. 126.8 = OGIS I.56.3-4, Розеттский декрет – Urk. II. 172.3 = OGIS I.90.6. Характерно, что Диодор обозначает жрецов, несших ладью с изображением божества как *ἱερεῖς* (Diod. XVII. 50. 6), т. е. эквивалентом названия жреческой категории *wḥw* (cf. Urk. II. 126.11, 172.6 = resp. OGIS I.56.5, 90.7), опять же в полном соответствии с египетской практикой прорицания (cf. Kees H. Wèbpriester der 18. Dynastie in Trägerdienst bei Prozessionen // ZÄS. 1960. Bd. 85. S. 45-56; Parker. Op. cit. P. 3, pl. 1).

⁴² См., например: Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 56-58.

⁴³ Cf. BAR. II. P. 61, n. 'b'.

[212] ⁴⁴ По мнению Н. Хэммонда, во фрагменте Арт. II. 4 – III. 5 сведения, содержащие конкретные детали, должны восходить к прототипу Птолемея, использовавшего “Эфемериды” (придворный журнал) Александра: Hammond. Sources for Alexander the Great. P. 219. Это мнение может объяснить присутствие в рассказе Арриана о пребывании Александра в Мемфисе анализируемых нами сейчас сведений, уникальных в комплексе источников об Александре.

“многочисленные посольства из Эллады”; он приносит жертву “Зевсу-Царю”, устраивает торжественное шествие своего войска и проводит учрежденное им празднество, в котором вновь повторяются агоны (id. III. 5.1-2: εἰς Μέρφιν δὲ αὐτῷ πρεσβεῖαι τε πολλαὶ ἐκ τῆς Ἑλλάδος ἦκον... Ἐνταῦθα θύει τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ καὶ πομπεύει ξὺν τῇ στρατιᾷ ἐν τοῖς ὅπλοις καὶ ἀγῶνα ποιεῖ γυμνικὸν καὶ μουσικόν; cf. Itin. 53: ...Memphim redit quo sibi legationes Graecae convenerant)⁴⁵. Торжества с участием греческих мастеров были излюбленным приемом Александра в тех случаях, когда он желал привлечь всеобщее внимание к событиям, важным для его политического курса либо для него лично (празднества с жертвоприношениями Гераклу/Мелькарту в Тире в 331 г. до н. э. – Curt. IV. 8. 16, Plut. Alex. 29, Arr. III. 6. 1; знаменитое бракосочетание в Сузах в 324 г. до н. э. – Athen. XII. 538b-539a = FGrH. 125. Chares. F. 4; чуть позже оплакивание Гефестиона в Экбатанах – Arr. VII. 14.10, Plut. Alex. 72)⁴⁶. Как уже упоминалось, вслед за эпизодом в оазисе Каллисфен говорит о посольстве милетян, принесшем среди прочих предсказаний оракула Бранхид и сообщение о том, что Александр – сын божества (Strab. XVII. 1.43 = F. 14a:

καὶ μαντεῖα πολλὰ οἱ Μιλησίων πρέσβεις κομίσαεν εἰς Μέρφιν περὶ τῆς ἐκ Διὸς γένεσως τοῦ Ἀλεξάνδρου...)⁴⁷; по-видимому, через посредство [213] послов было доведено до Александра и упоминаемое в этом же фрагменте свидетельство Эритрейской Афинаиды о его “благом происхождении” (περὶ τῆς εὐγενείας). Очевидно, миссии малоазиатских полисов Милета и Эритреи находились в числе упоминаемых Аррианом посольств “из Эллады”, принятых в Мемфисе Александром по его возвращении из оазиса, причем как подготовка этих миссий, так и приглашение в Египет греческих артистов не могли не быть заблаговременными⁴⁸. Соответственно, получение в храме оазиса свидетельства о своем рождении от божества и, как

⁴⁵ Указание Арриана на устройство Александром агонов и до и после посещения оазиса может быть воспринято как удвоение первоначального сообщения прототипа: Koenen. Op. cit. S. 29 und Anm. 52. Ср. с однократным упоминанием мемфисских агонов до посещения Александром оазиса в “Итинерарии” (Itin. 48. 1: ibique diis Aegypti sacra facit et sacros agonas exsequitur).

⁴⁶ Cf. Bosworth. Op. cit. P. 263; Hamilton. Op. cit. P. 76. Создается впечатление, что Александр прибегал к услугам одной и той же “команды знаменитостей”, включавшей, в частности, участвовавших в торжествах и в Тире и в Сузах артистов Афинодора и Ликона из Скарфы. Согласно Плутарху, Афинодор – известнейший артист своего времени, бывший победителем на состязаниях во время Дионисий в 342 и 329 гг. до н. э. и, возможно, Леней в 342 г. до н. э. (cf. O’Connor J. B. Chapters in the History of Actors and Acting in Ancient Greece. Chicago, 1908. P. 73 ff.), – был оштрафован афинским полисом за то, что, участвуя в 331 г. до н. э. в торжествах Александра в Тире, он пропустил Великие Дионисии (Plut. Alex. 29). Очевидно, как это часто бывало при применении законов о нечестии в Афинах, карался не столько сакральный, сколько политический аспект проступка артиста – в данном случае сотрудничество с Александром, кстати, уплатившим за Афинодора штраф.

⁴⁷ Bosworth. Op. cit. P. 274.

[213]⁴⁸ Предположение У. Вилькена (Wilcken. Op. cit. S. 599), что посольства малоазиатских полисов были вызваны их энтузиазмом в связи с провозглашением оракулом оазиса “богосыновства” Александра, о чем стало известно через личную переписку его спутников, кажется совершенно невероятным.

показывает содержание привезенных малоазиатскими посольствами предсказаний⁴⁹, самое широкое его распространение в греческом мире планировалось Александром как минимум накануне посещения им оракула оазиса.

Среди упоминаний о “богосыновстве” Александра, связанных с более поздними эпизодами его царствования, следует выделить те, которые относятся к 324-323 гг. до н.э., т.е. ко времени выдвижения им требования о его признании божеством в полисах Балканской Греции, выраженном в принятых ими псефисмах (см. о требовании Александра: Ael. V. Н. II. 19, Plut. Apophth. lac. 219e⁵⁰; о его обсуждении, реализации и сопутствующих эпизодах, помимо сообщений, которые будут подробно рассмотрены нами ниже: Ael. V. Н. II. 19, V. 12, Athen. VI. 261b, Val. Max. VII. 2 ext.13, Dinarch. C. Dem. 94, PsPlut. Vit. X Orat. Lyc. 27, Plut. Apophth. reg. et imp. 187e, Diog. Laert. VI. 63, Arr. VII. 23. 2, Suidas, s. v. Ἀντίπατρος)⁵¹. Особенное значение именно этих сообщений определяется тем, что, во-первых, они относятся к этапу распространения царского культа Александра – несомненно, в некоей нормативной форме – на греческий мир и Македонию в неразрывной связи с абсолютизацией его власти над этими регионами⁵² и, во-вторых, их аутентичность, как мы увидим ниже, находится вне сомнений. В своей речи “Против Демосфена”, относящейся непосредственно к 324-323 гг.⁵³, афинский оратор Гиперид ставит Демосфену в вину, что тот “предоставил в собрании Александру [право] быть [сыном] и Зевса [214] и Посейдона, если он захочет” (Нур. С. Dem. Col. 31:

...ἐν τῷ δήμῳ συγχωρῶν Ἀλεξάνδρῳ καὶ τοῦ Διὸς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος εἶναι εἰ βούλοίτο...). Очевидно, что в приведенном отрывке присутствует хотя и ироническое, но вполне определенное указание на обсуждение в Афинах возможности официального признания Александра сыном божества в ответ на его требование об обожествлении. Согласно фрагменту произведения современника Александра Эфиппа, во время дионисийских празднеств в Экбатанах осенью 324 г. до н. э., т. е. в разгар обсуждения вопроса об официальном обожествлении Александра в греческих полисах,

⁴⁹ Предсказания о победе Александра при Гавгамелах и войне Македонии со Спартой (см. выше) были, разумеется, приписаны Каллисфеном оракулу Бранхид ex post facto. Однако как сама историчность упоминаемых им посольств, благодаря корреляции его сообщения с данными Арриана, так и принесение ими свидетельств о чудесном рождении Александра, в контексте предшествующего эпизода в оазисе и его значения, особых сомнений не вызывают.

⁵⁰ Единственным, насколько нам известно, исследователем, допускавшим собственную инициативу полисов в признании Александра богом, был Дж. Болдсон: Baldson J. P. V. D. The Divinity of Alexander // Historia. 1950. Bd. 1. S. 387-388.

⁵¹ См. обзор литературы примерно до начала 60-х гг. XX в. в работе: Seibert J. Alexander der Große. Darmstadt, 1972 (Erträge der Forschung, 10); а также: Atkinson K. M. T. Demosthenes, Alexander and Asebeia // Athenaeum. 1973. Vol. 51. P. 310-335; Goukowsky. Op. cit. P. 60-61; Badian. Op. cit. P. 54-58; Bosworth. Op. cit. P. 288-289; Маринович Л. П. Греки и Александр Македонский (К проблеме кризиса полиса). М., 1993. С.208-210.

⁵² Ладынин И. А. Обожествление Александра Македонского и греческое общественное сознание в 324-323 гг. до н. э. // Общественное сознание в кризисные и переходные эпохи. М., 1996. С. 21-25.

⁵³ Thalheim. Hyperides // RE. Bd. IX. 1916. Kol. 284.

военачальник Горг Иасосский объявил, что увенчивает золотым венком “Александра сына Аммона” (Athen. XII. 538a = Ephippos. FGrH. 126. F. 5: ...ἐκέλευσε τὸν κήρυκα ἀνειπεῖν ὅτι Γόργος ὁ ὀπλοφύλαξ Ἀλεξάνδρον Ἀμμώνος υἱὸν στεφανοῖ χρυσοῖς τρισχιλίους...⁵⁴); несмотря на то, что само обозначение божества “Аммон” могло появиться и в результате интерполяции, при непрямом, по мнению Ф. Якоби, цитировании Эфиппа Афинеем⁵⁵, несомненно, что в основе данного фрагмента лежит упоминание о рождении Александра от бога, существенно важном для его собственного обожествления (о том, что наделение золотым венком могло рассматриваться именно как божеская почесть см. применительно к Александру: Агг. VII. 23.2). Наконец, во фрагменте письма Александра афинянам относительно Самоса, который с достаточной уверенностью можно считать подлинным и относящимся к событиям 324-323 гг.⁵⁶, содержатся следующие слова: “я не отдал бы вам этого свободного и славного города: вы владеете им, получив его от [человека,] называвшегося тогда господином и отцом моим” (вариант перевода Дж. Гамильтона: ...from its former master, my “so-called” father; Plut. Alex. 28: ἐγὼ μὲν οὐκ ἂν ...ὑμῖν ἐλευθέραν πόλιν ἔδωκα καὶ ἔνδοξον. ἔχετε δ’ αὐτὴν λαβόντες παρὰ τοῦ τότε κύριου καὶ πατρὸς ἐμοῦ προσαγορευομένου). Очевидно, что подобная фраза, констатирующая мнимость отцовства Филиппа по отношению к Александру, должна исходить из признания его отцом кого-то иного, т.е., вне всякого сомнения, божества. Итак, с чисто “внешней” точки зрения, которая [215] часто упускается при обращении к апофеозу Александра в греческих полисах в 324-323 гг. до н.э., этот акт должен был представлять собой официальное провозглашение ими идеи “богосыновства” македонского царя, хотя и в сочетании с признанием его самого богом⁵⁷.

[214]⁵⁴ О деятельности Горга Иасосского по возвращению самосских изгнанников, отразившейся в цитировавшемся фрагменте Эфиппа и надписях в его честь (IG. IV². 616, 617; Syll³. 312. 14-16) см.: Errington R. M. Samos, Alexander and the Lamian War // Chiron. 1975. Bd. 5. S. 51-57; Rosen K. Der “göttliche” Alexander, Athen und Samos // Historia. 1978. Bd. 27. S. 23ff.; Heisserer A. J. Alexander the Great and Greeks: The Epigraphic Evidence. Norman (Oklahoma), 1980. P. 182-202; Маринович Л. П. Конец классической Греции (Ламийская война) // Эллинизм: экономика, политика, культура. М., 1990. С. 133-134.

⁵⁵ Jacoby F. Ephippos (4) // RE. Bd. V. 1905. Kol. 2858.

⁵⁶ О подлинности цитируемого Плутархом письма Александра, следующей из его стилистического сходства с другими македонскими официальными текстами данного периода, см.: Hamilton J. R. Alexander and His So-Called Father // CQ. 1953. N. S. Vol. 3. P. 155-157; Hammond. Sources for Alexander the Great. P. 175 and n. 30; о его отнесении к 324-323 гг. до н.э.: Hamilton. Op. cit. Idem. Plutarch Alexander. P. 73. Мнение Н. Хэммонда об отнесении данного письма к 334-333 гг. (Hammond. Ibid.) кажется маловероятным, так как, во-первых, его появление естественно отнести к тому моменту, когда права афинян на Самос оказались под вопросом из-за решения Александра о возвращении на родину всех изгнанников из греческих полисов, т.е. не ранее 324 г. (подробнее о “самосском вопросе” в конце царствования Александра см. литературу, указанную в ссылке 54) и, во-вторых, в тексте самого раннего этапа царствования Александра было бы трудно ожидать аллюзии на представление о его рождении от божества.

[215]⁵⁷ Приведенный в нашей диссертации (Ладынин И.А. Александр Македонский и Египет: Проблемы греко-египетского взаимодействия в эпоху генезиса эллинизма: Дисс. на соиск. уч. степени

Наконец, несомненным свидетельством значения представления об Александре как о сыне божества в его эпоху – причем представления, совершенно однозначно связанного в своем происхождении с Египтом и оазисом Сива, – оказывается возникающая спустя короткое время после его смерти традиция его монетных изображений с бараньими “рогами Аммона”⁵⁸. Очевидно, данная традиция восходит к реальному обычаю публичных появлений Александра по торжественным случаям с атрибутами своего божественного отца, о котором сообщается в одном из фрагментов Эфиппа (Athen. XII. 537e = Ephippos. FGrH. 126. F.5: “Εφίππος δὲ φησιν ὡς Ἀλέξανδρος καὶ τὰς ἱερὰς ἐσθήτας ἐφόρει ἐν τοῖς δείπνοις, ὅτε μὲν τὴν τοῦ Ἀμμωνος πορφύριδα καὶ περισχιδεῖς καὶ κέρατα καθάπερ ὁ θεός.. .). Наиболее ранним ее образцом оказывается тип, принятый в Александрии при сатрапе Птолемея уже на рубеже 320-310-х гг. до н.э.: на лицевой стороне монет этого типа изображалась голова Александра, покрытая шкурой слона с хоботом и бивнями, завязанной двумя змеями на шее эгидой и с “рогами Аммона”; “классический” же тип подобного изображения Александра, в котором акцентируются только “рога Аммона”, складывается в монетах Лисимаха, появившихся ок. 297 г. до н.э.⁵⁹ По единодушному мнению исследователей, данные монеты изображают Александра в его посмертной ипостаси божества; в то же время сам этот тип его изображения, несомненно, восходит к монетам с головой Аммона (т.е. чтимого в оазисе Сива Амона-Ра в греческом восприятии), появляющимся в контактировавшей с оазисом Кирене и других греческих полисах с начала V в. до н.э.⁶⁰ Очевидно, что идеей, отразившейся в монетных

канд. ист. наук. М., 1998. С.261) и одной из публикаций (Ладынин. Обожествление Александра Македонского и греческое общественное сознание в 324-323 гг. до н. э. С.21) со ссылкой на К.Мюллера (FHG. II. p. 121. Fr. 49 et comm. ad loc.) и К. Аткинсон (Atkinson. Op. cit. P. 334) тезис о том, что появление в религиозной практике Атики священной триеры Ἀμμωνιάς также связано с обожествлением Александра в Афинах в 324-323 г. до н.э., как кажется, не соответствует действительности (cf. Classen. Op. cit. S. 354).

⁵⁸ Goukowsky. Op. cit. P. 24, 252 et n. 86.

⁵⁹ Mørkholm O. Early Hellenistic Coinage: From the Accession of Alexander the Great to the Peace of Apamea (336-188 B. C.). Cambridge, 1991. P. 63 and fig. 90 (монеты Птолемея); p. 27 and 81, fig. 178-179, 181-182 (монеты Лисимаха; cf. Goukowsky. Op. cit. P. 121). Заметим, что изображения Александра с “рогами Аммона” нужно отличать: на лицевой стороне монет его времени – от изображений Геракла в львиной шкуре, один из “завитков” которой можно принять за рог (Idem. P. 42, e.g. figs. 9-10; cf. p. 52 and fig. 42); на монетах некоторых его преемников (например, Селевка I) – от изображений Александра в шлеме с бычьими рогами и ушами (Idem. P. 27 and fig. 139).

⁶⁰ Head B.V. Historia numorum. Oxford, 1911. P. 865 ff., figs. 385, 388, 389 (монеты Кирены); 492, fig. 260 (монеты Теноса); 537 (монеты Питаны), 530 (монеты Лампсака), 635 (монеты Нисира), 745 (монеты Кипра), 892 (монеты Мелоса); Classen. Op. cit. P. 354. Почитание эллинами божества оазиса, проникшего под именем Аммона через посредство Кирены в греческую религиозную традицию, по крайней мере с начала V в. до н.э. фиксируется в таких центрах, как Олимпия (Paus. V. 15. 11), Спарта (Paus. III. 18. 3, 21. 8; PsPlat. Alc. 2. 148d3), Афины (IG². II. [216] 1415. 6; 1421. 63; 1424a. 176; Ferguson W. S. The Treasurers of Athena. Cambridge (Mass.), 1932. P. 124ff., 179-180, 184 – упоминание посвященной Аммону серебряной чаши в списках священной утвари Афины от 375-368 гг. до н. э.), оказывается засвидетельствовано в произведениях Пиндара (Pind. Pyth. IV. 14 sq.; IX. 51 sq.; Paus. IX. 16.1) и афинских драматургов (Eurip. Alcestis. 784; Aristoph. Aves. 618, 716), интерес к святилищу в оазисе проявляется в трудах Геродота (Herod. II. 54-55; III. 26) и “последнего логографа” Гелланика

изображениях [216] Александра с “рогами Аммона”, может быть только его рождение от этого божества; следовательно, они фиксируют тесную связь представления об этом с личным обожествлением Александра, аналогично фрагментам источников, относящихся к эпизодам 324-323 гг., но более явно обращая внимание на египетские истоки данной идеологической конструкции.

Из вошедших в идеологический арсенал Александра представлений, помимо идеи его рождения от божества, предположительно к египетским истокам можно возвести тезис о непобедимости македонского царя, связанной с помощью ему его божественного отца. Покровительство богов героям, оказывающимся их детьми или любимцами (например, Зевса через посредство Афины Гераклу или Афины Одиссею) известно и в греческой мифологической традиции; вместе с тем свершениям греческих героев не была свойственна “обреченность на успех”, которая, по-видимому, должна была сопутствовать в изображении Каллисфена всем военным усилиям Александра. Особенно очевидной эта черта его труда оказывается в изображении битвы при Гавгамелах, победа в которой, обретенная благодаря молитве Александра, оказывается не только следствием его божественного происхождения, но в какой-то мере выявляющим его “пробным камнем” (Plut. Alex. 33 = F. 36; см. выше). В то же время идея власти царя над всем миром и предопределенности его побед над иноземными народами по причине его рождения от божества и сакрального характера его власти оказывается общим местом египетской идеологической традиции⁶¹; в этом смысле показательно (хотя, без сомнения, совершенно случайно) сходство молитвы Александра перед битвой при Гавгамелах со знаменитой сценой обращения Рамсеса II к Амону, как к своему отцу, с призывом о помощи в критический момент битвы при Кадеше в “Поэме Пентаура” (P.Sall. III. 92ff.)⁶². Характерным образом связь между непобедимостью Александра и его сверхчеловеческим и одновременно царским статусом (что особенно близко египетской традиции) прозвучала при его [217] обожествлении греческими полисами в 324-323 гг.: в уже цитировавшемся фрагменте Гиперид обвиняет Демосфена не только в признании “богосыновства” македонского царя, но и в том, что он “желал установить изображение Александра – царя [и]

Лесбосского (cf. Athen. XIV. 652a). См.: Classen. Op. cit.; Parke. Op. cit.; Павлова. Ук. соч.; а также ниже о случаях обращения эллинов к помощи оракула Аммона в доэллинистическое время.

⁶¹ Cf. Grimal N.-Ch. Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre. P., 1986. P. 683-702. Согласно авторам “вульгаты” и, вероятно, восходящему к этой же традиции сообщению Плутарха, власть над миром и непобедимость во всех военных предприятиях были предсказаны Александру как следствие его рождения от божества при посещении оракула оазиса (Curt. IV. 7. 26-27; Diod. XVII. 51.2-3; Iust. XI. 11.10; Plut. Alex. 27). Египетские коннотации этих предсказаний несомненны; в то же время неясно, присутствовало сообщение о них уже в исходной версии Каллисфена или же было привнесено Клитархом.

⁶² Русский перевод: Поэма Пентаура // Повесть Петеисе III: Древнеегипетская проза / Пер. и комм. М. А. Коростовцева. М., 1978. С. 126-128. См.: Posener G. De la divinité du pharaon. P., 1960 (Cahiers de la Société Asiatique, 15). P. 30; Зубов А.Б., Павлова О.И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: Образ царя // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 42.

непобедимого бога” (Нур. С. Dem. Col. 32: ἐβούλετο... στῆσαι εἰκόνα Ἀλεξάνδρου βασιλέως τοῦ ἀνικτήτου θεοῦ).

Наконец, стоит обратить внимание на “степень божественности” Александра, которой он был наделен в рамках его царского культа. Не возникает особых сомнений в том, что распространение этой идеологической конструкции на греческий мир в 324-323 гг. до н.э. предполагало его признание богом или существом, равным богам, во всяком случае наделенным принадлежащей ему лично прижизненной сакральностью⁶³. В то же время дискуссия при македонском дворе в связи со знаменитой попыткой введения ритуала проскинесиса по вопросу о том, следует обожествлять Александра при его жизни или нет (Arr. IV.10.5; Curt. VIII.5.10-12), показывает, что еще на рубеже 328-327 гг. до н.э. его личная божественность не была очевидна. Характерно, что главным противником введения проскинесиса в данной дискуссии (изложение которой у Арриана и Курция Э. Бэдиан считает аутентичным⁶⁴) оказывается Каллисфен, в произведении которого, как мы видели, Александр как раз должен был представать сыном божества. Несмотря на то, что политика Александра к этому времени уже должна была вызвать разочарование полисной элиты Греции, а разработка в ее кругах представлений о его исключительном праве на абсолютную власть, соответственно, утратить актуальность (см. нашу ссылку 24), вряд ли можно предполагать, что неприятие Каллисфеном введения проскинесиса и, соответственно, “полного” обожествления Александра⁶⁵ было сопряжено с его отказом от разработанной им самим концепции культа македонского царя: если в нее с самого начала входило обожествление [218] Александра, Каллисфену заведомо не удалось бы от этого отступить. Таким образом, следует допустить, что появившийся ок. 330 г. до н.э.

[217]⁶³ Помимо сообщений нарративных источников, цитировавшихся и указанных нами выше, это следует, хотя и менее отчетливо, из ряда эпиграфических памятников: надписи в честь Горга Иасосского из Эпидавра, где Александр упомянут как “богоравный царь” (IG IV². 616.6:...ἀντιθέω βασιλεῖ...; в то же время характерно, что данный эпитет хорошо известен применительно к героям гомеровских поэм – cf. Liddell J., Scott R., Jones S.H. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 155); надписи с Фасоса, упоминающая среди прочих местных религиозных празднеств праздник в честь Александра (Salviat F. Une nouvelle loi thasienne: Institutions judiciaire et fêtes religieuses à la fin du IV^e siècle av. J.-C. // BCH. 1958. T. 82. P. 240; cf. Goukowsky. Op. cit. P. 282, n. 64); декрета Митилен о возвращении изгнанников, устанавливающего празднование дня рождения Александра, в случае правильности его традиционной датировки и интерпретации (Tod. II. 201. 44-46, комментарий – p. 293; есть мнение о более ранней датировке этой надписи – 332 г. до н. э., – что, конечно, исключает ее соотнесение с обожествлением Александра в конце его царствования: Heisserer. Op. cit. P. 131-139; см. Маринович. Греки и Александр Македонский. С. 202-203).

⁶⁴ Badian. Deification of Alexander the Great. P. 28-30.

⁶⁵ Значение введения проскинесиса при дворе Александра должно было, без сомнения, определяться не столько его обязательностью в рамках персидского придворного этикета (cf. i.e. Frye R. N. Gestures of Deference to Royalty in Ancient Iran // Iranica Antiqua. 1972. Vol. 9), сколько его восприятием в греческой религиозной традиции как однозначно божеской почести (что в свое время привело к появлению у греков ложного представления об обожествлении персидских царей – Isocr. Paneg. 151; cf. Aesch. Agam. 919-920, 925; Xen. Anab. III. 2. 13). Подчеркнем, что именно целесообразность обожествления Александра становится предметом обсуждения при подготовке введения при его дворе проскинесиса. Cf. Tarn. Op. cit. P. 359 ff.; Badian. Op. cit. P. 48-50.

официозный труд Каллисфена предполагал признание Александра сыном божества, но не существом, вполне равным по своему статусу истинным небожителям. В связи с этим уместно вслед за П. Гуковским обратить особое внимание на слова Каллисфена о том, что “сопричастность Александра богу зависит не от того, что жлет Олимпиада о его рождении, а от того, что он (Каллисфен – И. Л.), записав об Александре, передал людям” (Arr. IV. 10.2 = FGrH. 124. Kallisthenes. T. 8: καὶ οὖν καὶ τοῦ θεοῦ τὴν μετουσίαν Ἀλεξάνδρῳ οὐκ ἐξ ὧν Ὀλυμπιάς ὑπὲρ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ψεύδεται ἀνηρτῆσθαι, ἀλλὰ ἐξ ὧν ἂν αὐτὸς ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ξυγγραψας ἐξενέγκη ἐς ἀνθρώπους)⁶⁶. Нельзя исключить (хотя равным образом и утверждать с определенностью), что под “сопричастностью” Александра божеству в сформулированном Каллисфеном первоначальном (“по состоянию” на начало 320-х гг. до н.э.) варианте его царского культа мог иметься ввиду тот, по сути дела, промежуточный между людьми и богами статус, который, по мнению ряда современных египтологов, был свойствен при жизни фараону, в восприятии своих подданных рожденному от божества и наделенному сакральным саном, но не только не трансцендентному земному миру, но и неоднократно предстающему по отношению к “истинным” богам в зависимом положении (в частности в позах адорации)⁶⁷. Окончательно сравняться в своей природе с небожителями в категориях религиозно-идеологической традиции [219] Александр смог лишь после своей смерти (см. более подробный анализ ряда фрагментов источников ниже).

[218] ⁶⁶ Goukowsky. Op. cit. P. 253, n. 90. По мнению А.Б.Босворта, присутствие в данном отрывке прямой и оскорбительной критики Олимпиады порождает сомнения в его аутентичности: Bosworth. A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander. Vol. 2. P. 76 ad Arr. IV. 10.2. Повидимому, под “ложью” Олимпиады имеется ввиду легенда о рождении Александра, акцентирующая близость его матери с божеством в образе змея (Plut. Alex. 2-3, Iust. XII. 16. 2; для установления связи данного представления с Олимпиадой и ее окружением принципиально важно как прямое указание Плутарха со ссылкой на Эратосфена – Plut. Alex. 3 = FGrHist. 241. Eratosthenes von Kyrene. F. 28 – так и вводимый этой легендой оттенок дискредитации Филиппа – Iust. XI. 11. 3-5). На самом деле единственное, что критика данной легенды действительно исключает, – это непосредственное возведение содержащего ее отрывка к официозным “Деяниям Александра”, в то время как сам отразившийся в этом отрывке выпад историографа Александра против Олимпиады и ее “лжи”, который мог получить огласку и войти в свидетельства современников Каллисфена (среди основных источников Арриана – скорее Аристубула, нежели Птолемея, хотя не исключено, что и кого-то еще) не через посредство его произведения, а “в частном порядке”, представляется вполне возможным. Более того, любая полемика с обожествлением Александра согласно “версии Олимпиады” была бы актуальна только при ее жизни и вряд ли стала бы вестись заинтересованными в ней лицами путем приписывания соответствующих замечаний Каллисфену, ссылка на объективность которого по сравнению с матерью Александра, учитывая общеизвестную тенденциозность его собственного произведения, заведомо не была бы весомым аргументом ни для кого, кроме него самого. Таким образом подлинность данных слов Каллисфена в передаче Арриана представляется весьма вероятной.

⁶⁷ Posener. Op. cit. P. 1-9; 16-21; 223-35; Goedicke H. Die Stellung des Königs im Alten Reich. Wiesbaden, 1960 (Ägyptologische Abhandlungen, 2). S. 3-5, 7-16 (сакральный характер титула *nsw-bit*), 17-37 (сакральный характер титула *nsw*), 90-92. О возможной античной реплике применительно к Александру египетского представления о сакральности царского статуса, определяющей происхождением царя от божества, см.: Ладынин И.А. Египетские идеологические представления в сообщениях Плутарха об Александре Македонском (Alex. 27; Apophth. reg. et imp. 180d) // Античность: Политика и культура. Сб. ст. Казань, 1998. С. 34-40.

Итак, в царском культе Александра, существовавшем при его жизни, удастся выделить ряд черт, с разной степенью определенности обнаруживающих сходство с египетской идеологической традицией. Заметим, что идея “богосыновства” Александра, египетские коннотации которой не вызывают сомнений, играет среди них синтезирующую роль: в значительной мере производными от нее оказываются представления о непобедимости Александра, его промежуточном статусе между людьми и богами и, к концу эволюции его культа, о его полной божественности. В то же время очевидно, что в рамках культа Александра – явления, как по конъюнктурному, так и по долговременному своему значению целиком принадлежащего идеологическому развитию античности, – все данные представления должны были подвергнуться определенному переосмыслению в категориях эллинского мировоззрения. С этой точки зрения закономерным оказывается само провозглашение идеи рождения Александра от божества для греко-македонской среды через посредство именно того египетского святилища, которое не только было широко известно в эллинском мире, но ко второй половине IV в. до н.э. оказалось, по сути дела, инкорпорировано в его культовую практику (обращения к оракулу оазиса Сива Кимона – Plut. Cim. 18, Лисандра – Plut. Lys. 20, 25; неоднократно на протяжении IV в. – афинского полиса⁶⁸). Как уже упоминалось, по справедливому наблюдению ряда исследователей Каллисфен называет божественного отца Александра, помощь которого содействовала всем его свершениям, во всех случаях именем Зевса (Strab. XVII. 1.43 = F. 14a; Plut. Alex. 33 = F. 36), а не Аммона⁶⁹. Восприятие культового образа, с которым было связано провозглашение “богосыновства” Александра, как вариации греческого Зевса должно было проявиться и в обозначении “Зевс-Царь”, употребленном по отношению к божеству, в честь которого Александр устраивает по возвращении из оазиса Сива в Мемфис торжества (Агг. III. 5.1-2), вероятно, связанные с предшествующим принципиально важным эпизодом⁷⁰. отождествление Зевса и божества оазиса, указывающее на их равнозначную роль в идеологии времени Александра, видно и в восходящем к Неарху фрагменте Арриана с упоминанием

[219]⁶⁸ Classen. Op. cit. S. 354; Parke. Op. cit. P. 217-218 (по мнению Г. Парка, афиняне предпочитают в это время обращаться за оракулами не в Дельфы, а именно в храм оазиса в силу политической конъюнктуры).

⁶⁹ См. ссылку 10.

⁷⁰ По мнению В. Эренберга и А. Босворта, эпитет “Зевс-Царь” употребляется в данном случае для обозначения чисто египетского божества, жертвы которому приносились в соответствии с местными обрядами (Ehrenberg V. Alexander und Ägypten. Leipzig, 1926 (Beihefte zum “Alten Orient”, 7). S. 39; Bosworth. Alexander and Ammon. P. 54-55); Босворт приводит в пользу этого такие аргументы, как четкое отделение в соответствующем фрагменте Арриана жертвоприношения этому божеству от последующих уже чисто греческих военного шествия и агоний, а также использование этого же обозначения применительно к негреческим божествам в других фрагментах (Агг. II. 3.4, 6). О возможной связи эпиклезы божества “Царь” в данном фрагменте Арриана с египетским представлением о верховной царской власти солнечного бога см.: Ладынин. Египетские идеологические представления в сообщениях Плутарха об Александре Македонском. С. 36.

клятвы македонского царя “Зевсом греков и Аммоном ливийцев” (Arr. Ind. 35.8 = FGrH. 133. Nearchos. F.1: τὸν τε Δία τῶν Ἑλλήνων καὶ τὸν Ἀμμῶνα τῶν [220] Λυβίων). Помимо сближения образов Зевса и Аммона в греческой традиции, предшествующей времени Александра (Pindar. Pyth. IV. 16 (28): Διὸς ἐν Ἀμμωνος θεμέθλοις; Fr. 36 = Paus. IX. 16.1: Ἀμμῶν Ὀλύμπου δέσποτα)⁷¹, основой для их отождествления и обозначения отца македонского царя как Зевса в рамках его царского культа должно было стать само представление о его “богосыновстве”. Поскольку в греческой мифологии появление на свет от близости Зевса со смертными женщинами приписывалось целому ряду героев (см. наиболее подробно: Hygin. 155), именно сближение с этим топосом египетской по своему происхождению идеи о рождении Александра от божества должно было обеспечить ее “перевод” в греческие категории и успешное восприятие в греко-македонской среде. В чистом виде подобное сближение мы уже наблюдали во второй из приводимых Аррианом мотивировок посещения Александром оазиса Сива, по-видимому, восходящей к Каллисфену, где в связи со стремлением царя узнать о своем “происхождении” констатировалась его аналогия с рождением Геракла и Персея (Arr. III. 3.2). Характерно, что при этом первая из данных мотивировок, несомненно восходящая к Каллисфену (Arr. III. 3.1; cf. Strab. XVII. 1.43 = F. 14a) – стремление Александра сравняться с побывавшими в оазисе Сива теми же Гераклом и Персеем, – с самого начала вписывает эпизод в оазисе в чисто греческий мифологический контекст. Наконец, вопреки отмеченному нами египетскому колориту эпизода в оазисе в изображении Каллисфена, упоминаемые им же пророчества милетского оракула Бранхид и Эритрейской Афинаиды (Strab. id.; см. выше) не оставляли у его читателя сомнений, что свидетельство оракула оазиса должно быть истолковано как признание Александра сыном греческого Зевса. Заметим, что “грецизация” идеологической концепции, представленной у Каллисфена, усиливается той “гомеровской” стилистикой и системой образов в описании им ряда связанных с Александром эпизодов, о которой мы уже имели случай сказать подробнее.

В связи с контаминацией египетской и греческой “моделей” представления о “богосыновстве” Александра неизбежно встает вопрос о влиянии на него мифологических сюжетов, связанных с Гераклом. Строго говоря, “Гераклов пласт” в идеологии эпохи Александра должен быть объектом изучения со стороны антиковедов, уже неоднократно делавших обобщения материала по данной проблеме⁷². Для целей

[220]⁷¹ Cf. Tarn. Op. cit. P. 349; Classen. Op. cit. P. 350 and n. 5. Заметим, что данные фрагменты Пиндара являются едва ли не единственным случаем явного отождествления Аммона и Зевса в греческой традиции периода классики. Признавая излишне категоричным мнение Тарна о фактическом отсутствии до Александра этого отождествления, следует, видимо, согласиться, что лишь с этого времени оно приобрело окончательный и общеизвестный характер.

⁷² Anderson A.R. Herakles and His Successors // Harvard Studies in Classical Philology. 1928. Vol. 39. P. 13-29; Mederer E. Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern. 1936. S. 94 ff.; Derichs W. Herakles als Vorbild des Herrschers in der Antike. Diss. Köln, 1950. S. 9-11; Edmunds L. The Religiosity of Alexander // GRBS. 1971. Vol. 12. P. 374-375; Goukowsky. Op. cit. P. 243, n. 18; Pedech. Op. cit. P. 50-51.

настоящей работы достаточно сказать, что, во-первых, сам характер деяний Александра, в частности, его восточный поход, начавшийся с покорения Малой Азии (ср. с сюжетами о войнах Геракла в этом регионе: Apollod. II. 5.9, 6.4, III. 12.5; Diod. IV. 16. 1-4, 28 et al.; актуальное сопоставление деяний Геракла с возможностями, открывавшимися перед Филиппом Македонским при объединении Эллады под [221] его эгидой, – Isocr. Phil. 109-115), располагал к его сопоставлению в греческих категориях именно с этим, пожалуй, самым известным из сыновей Зевса; во-вторых, реальное влияние образа Геракла на идеологию времени Александра несомненно и прослеживается, прежде всего, по господствовавшему при его жизни и сохранившемуся после его смерти типу лицевой стороны серебряных и бронзовых монет с изображением Геракла в львиной шкуре, в котором с определенного этапа (ок. 326/325 г. до н.э.) ряд исследователей видит идеализированный портрет самого Александра⁷³. Заметим, что легендарное происхождение Аргеадов от Геракла (i.e. Isocr. Phil. 113-115) неоднократно приводило к появлению его изображений на их монетах; однако как раз при предшественнике Александра Филиппе подобной практики не было, и возвращение к ней, равно как и воздание в ряде случаев особых почестей Гераклу, (например, после взятия Тира: Diod. XVII. 46. 6; Arr. II. 25. 6), приходится считать собственной и вполне целенаправленной инициативой Александра⁷⁴. Чеканка “Герাকловых монет” Александра началась не только до его признания сыном божества в оазисе Сива, но и до начала восточного похода; очевидно, что с оформлением идеи его “богосыновства” аналогия между Александром и Гераклом могла стать эффективным средством ее “перевода” в категории эллинского мировоззрения. Более того, отсутствие в эпоху Александра не только реальной идеологической практики, но и внемифологических реминисценций провозглашения правителя сыном божества делало для претендента на подобный статус проведение аналогии между ним и кем-либо из мифологических детей богов не только возможной, но и действительно необходимой. Достаточно важным свидетельством того, что подобная аналогия между Александром и Гераклом проводилась, может считаться уже рассматривавшаяся мотивировка посещения царем оазиса Сива его стремлением сравняться с Гераклом и Персеем, очевидно, вписывающая это его свершение и одновременно признание его сыном бога в реминисценции о подвигах Геракла в Ливии и Египте (i.e. Apollod. II. 5. 11).

Влияние на конкретную форму обожествления Александра связанной с Гераклом традиции прослеживается в обсуждавшейся афинским народным собранием

[221]⁷³ Mørkholm. Op. cit. P. 42 and fig. 9-11, 52 and fig. 42 (умеренная критика мнения о “портретном характере” монет с изображением Геракла), 56f. (сохранение чекана Александра в годы после его смерти). Cf. Goukowsky. Op. cit. P. 18.

⁷⁴ Goukowsky. Op. cit. P. 242, n. 14 (со ссылкой на: Head B.V. Catalogue of the Greek Coins in the British Museum: Macedonia. L., 1879. V. P. 163, No. 3; 165, No. 10-11; 166, No. 13; 171, No. 2; 172, Nos. 6, 11; 174, Nos. 17-23; 175, Nos. 1-2).

инициативе Демада о провозглашении македонского царя тринадцатым богом (по мнению К. Аткинсон, в дополнение к двенадцати богам, традиционно признаваемым и чтимым афинским полисом⁷⁵; Ael. V. H. V. 12: ἐκκλησίας οὔσης Ἀθηναίοις παρελθὼν ὁ Δεμάδης ἐψηφίσαντο θεὸν τὸν Ἀλέξανδρον...; Athen. VI. 251b: ...ὅτι θεὸν εἰσηγήσατο Ἀλέξανδρον...; cf. Val. Max. VII. 2 ext. 13). Согласно греческим авторам, Зевс после смерти Геракла причислил его к двенадцати олимпийским богам, заставив Геру усыновить его и даже имитировать для этого его рождение (Diod. IV.39.2; Pind. Isthm. IV.59, Nem. X.18; Apollod. II.7.7; Tzetzes. Schol. in Lycophr., ed. Müller, 1349-1350). Попытка [222] обожествления Александра согласно этой модели⁷⁶ вызывает отчетливую ассоциацию с присоединением статуи Филиппа Македонского к изображениям двенадцати богов в свадебной процессии его дочери и эпирского царя в Эгах (Diod. XVI. 92. 5, 95. 1), ставшим одним из симптомов стремления отца Александра к созданию собственного культа⁷⁷. В то же время, если Филипп мог быть причислен подобным образом к богам лишь в его собственном качестве, то применительно к Александру при этом должно было сохраниться представление о его “богосыновстве”, как мы видели, вполне актуальное при его обожествлении в греческих полисах. По мнению П. Гуковского, календарная близость на Фасосе праздников Δωδεκάθεια и Ἀλεξάνδρεια показывает, что по крайней мере на этом острове его обожествление было осуществлено как раз в форме его провозглашения “тринадцатым богом”⁷⁸; в случае, если это мнение верно, возможно, что Демад исходил в своем предложении афинской экклесии из некоей модели включения Александра в греческий пантеон, единой для греческих полисов, рекомендованной им в рамках требования об обожествлении македонского царя и, может быть, действительно восходящей к идеологической традиции его отца Филиппа.

По-видимому, под влиянием греческой религии сложилось и примыкающее к прижизненному культу Александра представление о его трансформации после смерти в божество “в полном смысле слова”⁷⁹. В ряде текстов – как в относящихся к первым

⁷⁵ Atkinson. Op. cit. P. 321.

[222]⁷⁶ П. Гуковский считает, что предложение Демада было принято (Goukowsky. Op. cit. P. 61); по мнению К. Аткинсон, которое кажется более основательным, Афины отказали Александру в любых вводимых официально, от имени полиса культовых почестях, но установили, что полис не оспаривает его божественности и не запрещает на основании γραφή ἀσεβείας воздание ему любых почестей в частном порядке. Именно в этом состоял смысл слов Демосфена, что “не следует, чтобы народное собрание дискутировало о почестях [дарованных] Александру на небе” (Din. C. Dem. 94: οὐ δέϊ τὸν δῆμον ἀμφισβητεῖν τῶν ἐν οὐρανῷ τιμῶν Ἀλεξάνδρῳ; Atkinson. Op. cit. P. 321).

⁷⁷ Fredricksmeyer. On the Background of the Ruler Cult. P. 147.

⁷⁸ Goukowsky. Op. cit. P. 282, n. 64; со ссылкой на: Salviat. Op. cit.

⁷⁹ Известен ряд культовых центров, где в эллинистическое время Александр чтился как бог под его собственным именем: Nock A. D. Notes on the Ruler-Cult. I: Alexander and Dionysos // JHS. 1928. Vol. 48. = Essays on Religion and the Ancient World. Cambridge (Mass.), 1972. P. 139. Наиболее развитым и известным было почитание Александра в основанной им Александрии Египетской как местного богатиста и как покровителя династии Птолемеев, имевшего в этом качестве свое эпонимное жречество: Otto W. Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Leipzig-B., 1905. Bd. I. S. 138-143, Plaumann G.

десятилетиям после смерти Александра (диаграмма Полиперхонта ок. 319 г. до н. э. – Diod. XVIII. 56. 2: ...Ἀλεξάνδρου μεταλλάξαντος ἐξ ἀνθρώπων...; декрет несиотов в честь Терсиппа кон. IV в. до н.э. – OGIS I.4.5: ...ὅτα δὲ ἔ᾽ Ἀλέξανδρος διὰ λ[α]λῆεν τὸν μετ' ἀνθρώπων; документальный характер данных источников показывает, что отразившиеся в них представления могут рассматриваться как часть официальной идеологии), так и в более поздних (Marmor Parium. FGrH. 239. B8: ἀπὸ τῆς Ἀλεξάνδρου [223] μεταλλαγῆς; Chron. Oxyrh. Col. V. 29: ...Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεὺς μετήλλαξε...; Eratosth. apud Clem. Alex. Strom. I. 138: ...ἐπὶ τὴν Ἀλεξάνδρου μεταλλαγὴν) – кончина македонского царя описывается при помощи слов с буквальным значением “менять”, “перемена”⁸⁰, что должно, по-видимому, указывать на произошедшее со смертью Александра окончательное замещение его смертного естества природой небожителя. Полная трансформация Александра в божество сопряжена и с его вознесением на небеса: в качестве бессмертного божества, находящегося в кругу подобных себе, в том числе мифологического предка Аргеадов и Птолемеев Геракла и обожествленного Птолемея Сотера, он предстает, в частности, в “Энкомии Птолемею” Феокрита (Theocr. XVII. 13-27)⁸¹. Мотив перемены смертной природы героя на божескую и его вознесения после его кончины известен в античной мифологической традиции прежде всего применительно к Гераклу (Ovid. Metamorph. IX. 261-270; Hygin. 102; очень показательное употребление Исократом применительно к его посмертной судьбе выражения, обнаруживающего сходство с рассмотренными нами обозначениями смерти Александра – Isocr. Archid. VI.17: ἐπειδὴ γὰρ Ἡρακλῆς μετήλλαξε τὸν βίον θεὸς ἐκ θνητοῦ γενόμενος). В то же время стоит упомянуть в этой связи и схожие египетские представления, согласно которым

Probleme des alexandrinischen Alexanderkultes // Archiv für Papyrusforschung. 1920. Bd. 6. S. 77-99, Visser E. Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien. Amsterdam, 1938. S. 5-8, 65-66, Habicht. Gottmenschentum und griechische Städte. S. 36 (cf. Seibert. Alexander der Große. S. 113-115); Fraser P. M. Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. 1. P. 213-216; Minas M. Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige: Ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri. Mainz am Rhein, 2000 (Aegyptiaca Treverensia: Trierer Studien zum Griechisch-Römischen Ägypten, 9).

[223]⁸⁰ Liddell, Scott, Jones. A Greek-English Lexicon. P. 403 (διαλλάσσω), 1113 (μεταλλάσσω, μεταλλαγή). Как отмечает У. Вилькен (UPZ. Bd.I. S. 125. Komm. zu 4.8), в эллинистическое время данное выражение, а также близкое к нему μεθελλεῖν εἰς θεόν (OGIS I.56.55; cf. Liber de mort. et test. Alex. 114: hic concursu magno per praeconem silentio facto verba Perdiccas fecit: “scitote, Macedones, regem vestrum Alexandrum ad deos abisse”) употреблялись сначала в связи со смертью правителей, но затем также и для обозначения кончины “простых смертных” (UPZ. 4.8, 9.4-5, 14.8 – заметим, что данные фрагменты папирусов мемфисского Серапеума отражают словоупотребление людей, заведомо веривших в загробный мир и ждущее в нем не только царей, но и простых смертных преобразование их смертной сущности; P.Petr.II.13, 19.7).

⁸¹ См.: Lévêque P. Idéologie et pouvoir sous les deux premiers Lagides. // Krakow. Uniwersytet. Zeszyty naukowe. 536. 1980. P. 94-95; Ладынин И.А. Проблемы греко-египетского синтеза в царском культе при первых Лагидах (Theocr. XVII) // Античность и средневековые Европы. Межвуз. сб. науч. трудов. Пермь, 1996. С. 23.

умерший фараон, в отличие от простых смертных, не попадает в загробное царство Осириса, а возносится на небо и становится божеством или даже сливается с породившим его верховным солнечным богом (см. значительное число речений “Текстов Пирамид”⁸²; Sin. R 6-8: *ʿr ntr r 3ht.f nsw-bit Šhtp-ib-Rʿ šhr.f r pt hnm m itn hʿ ntr 3bh m ir sw* “поднялся бог к горизонту своему; царь Верхнего и Нижнего Египта Схотепибра, восхищен он на небо, воссоединившись с солнечным диском, плоть божественная слившись с создавшим ее”)⁸³. Заметим, что именно посмертная судьба Александра должна была стать моделью для апофеозов более поздних эллинистических правителей (см., например, пребывание среди богов Птолемея Сотера – i.e. Theocr. XV. 46-47; “восхищение” богами на небо Береники и [224] Арсинои Филадельфы – cf. resp. Theocr. XVII. 44-50, Callim. Dieg. X. 10)⁸⁴ и римских императоров (i.e. Suet. Div. Iul. 88), в том числе и для таких откровенно пародийных реплик этого идеологического топоса, как “Отыквление”, написанное Сенекой вслед за посмертным обожествлением Клавдия.

Следует особо подчеркнуть, что подробного изложения сюжета о рождении Александра от близости Олимпиады и бога Аммона в образе змея или какой бы то ни было отсылки к нему как к элементу нормативной идеологической концепции нельзя обнаружить ни в источниках, непосредственно восходящих ко времени Александра, ни даже в “романтической” традиции Клитарха (как представляется, соответствующие фрагменты эпитафы Юстина – Iust. XI. 11. 3-5, XII. 16. 2 – должны восходить не к Клитарху, а к иному кругу источников, использованному при изложении данных сюжетов Плутархом и включавшему, по-видимому, сообщения эллинистического историка Эратосфена: Plut. Alex. 2-3; cf. PsCall. A. I.6.3 et sq., 10.2). О единственном (и крайне негативном) возможном косвенном упоминании Каллисфеном данной версии рождения Александра, а также о ее тенденциозности мы уже говорили выше (см. ссылку 66). Вопрос о времени и обстоятельствах сложения этой версии заслуживает отдельного изучения; сейчас необходимо и достаточно сказать, что ее возможные египетские коннотации (прежде всего представления о рождении царя от сакрального брака, с наибольшей детализацией отраженные в циклах рельефов Хатшепсут в Дейр

⁸² Kees H. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. B., 1956. S. 67 ff. (Kap. V: Das himmlische Jenseits des Königs).

⁸³ Posener. Op. cit. P. 19. Берлев О. Д. Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М., 1978. С. 278. Характерно, что в связи с вознесением на небо дочери Ра Хатхор-Тэфнут, в греческом тексте Канопского декрета употреблено выражение, аналогичное известным нам упоминаниям посмертной судьбы Александра: ἐν τῷ Τυβὶ μῆτι ἐν ᾧ περ καὶ ἡ τοῦ Ἡλίου θυγάτηρ ἐν ἀρχῇ μετέλλαξεν τὸν βίον (OGIS. I. 56. 55; ср. егип. Urk. II. 145.12: *3bd pw ʿk s3t-Rʿ r pt im.f hnt*).

[224]⁸⁴ Préaux C. Le monde hellénistique. P., 1978. T.II. P. 253. На наш взгляд, в описании апофеоза Береники Феокритом довольно отчетливо прослеживается мотив “изъятия” усопшего правителя из-под власти владыки загробного мира другим божеством, характерный для некоторых египетских фрагментов (i.e. Руг. 145; Ладынин. Проблемы греко-египетского синтеза в царском культе при первых Лагидах. С.25).

эль-Бахри и Аменхотепа III в Луксоре)⁸⁵ кажутся нам менее вероятными, нежели связь с некоторыми греческими религиозными представлениями. К числу последних относятся легенды о рождении Диониса Загрея от Зевса (i.e. Nonn. Dion. V. 566-570; VI. 156-154) и Дриопа – от Аполлона (Ant. Lib. Metamorph. 32); принципиально важным “маркером” вероятной связи данной версии рождения Александра с этими сюжетами кажется принятие в них божеством змеино-го облика⁸⁶. Аналогичный мотив “рождения от змея” проявляется в одной из надписей храма Асклепия в Эпидавре, сообщающей о рождении близнецов у женщины, которой во время инкубации в этом храме явилось в облике змея [225] божество⁸⁷. Впоследствии именно сюжет о рождении Александра от Аммона в облике змея становится в античной (и более поздней) памяти о характере его обожествления преобладающим и порождает значительное число реплик применительно к другим выдающимся людям (Арату Сикионскому – Paus. IV. 14.8, Сципиону Африканскому – Aul. Gell. N.A. VII. 1, Dio. LVI. 38-39, Val. Max. I.2.2, De vir. illustr. 49, Liv. XXVI. 19.7; cf. Dio. LVII. 63, Plin. H.N. XVI. 234-235; Октавиану Августу – Suet. Div. Aug. 94, со ссылкой на Асклепиада Мендетского; по-видимому, в экстраполяции этого представления на историческое прошлое применительно к Аристомену Мессенскому – Paus. IV. 14.7; ср. со слухами о змеях, сопутствовавших в детстве Нерону и Аврелиану – Tac. XI.11; SHA. Div. Aug. 4). Характерно, что одна из наиболее значительных подобных реплик, возводящая появление на свет Августа к близости его матери Атии с принявшим змеиный облик Аполлоном, оказывается вписана в подчеркнуто античный религиозный контекст, возможно, общий для всех перечисленных сюжетов “рождения от змея”.

В заключение предложенного обзора сообщений источников о царском культе Александра Великого, существовавшем в его время, нам представляется возможным сформулировать следующие общие выводы. Египетское происхождение ряда из вошедших в состав этой концепции представлений, прежде всего идеи “богосыновства” Александра, играющей в их системе синтезирующую роль, а равно его четкое осознание современниками македонского царя кажутся нам не вызывающими

⁸⁵ Naville Ed. The Temple of Deir-el-Bahari. L., 1902. Vol. II. Pl. LXVI-LV. Gayet A. J. Le temple de Louxor. 1894. (Mission archeologique française. Memoirs, 15). Pl. LXIII-LXVII. Moret A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. P., 1902. P. 39-70. Cf. Brunner H. Die Geburt des Gottkönigs. Wiesbaden, 1964 (Ägyptologische Abhandlungen, 10).

⁸⁶ Бобровникова. Сципион Африканский. С. 331, прим. 19. В свое время нами высказывалось предположение о возможных египетских прототипах образа змея в предании о чудесном рождении Александра, а именно “змеиных ипостасях” бога Амона Кематефе и Ир-та (Ладынин И.А. Памятники Александра Великого в Египте: опыт интерпретации // Древний Восток и античный мир: Сборник научных трудов кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 1998. Вып. 1. С. 44-45). Не отказываясь пока категорически от этого предположения, мы считаем теперь наиболее правдоподобной по крайней мере сильную контаминацию в традиции об Александре этих вероятных прототипов с греческими мифологическими образами.

[225]⁸⁷ Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften. Hrsg. von H. Collitz und F. Bechtel. Bd. III, 1. Hälfte. Göttingen, 1899. S. 161 (Nr. 3340, l. 129-133); см. Томсен Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958. С. 213.

сомнений. В то же время адресатом данной системы культа Александра были не люди Востока, для которых ее настойчивая пропаганда в качестве обоснования прав македонского царя на неограниченную власть была бы излишней, а его греческие и македонские подданные. Тем самым эффективное распространение этой концепции в их среде могло быть достигнуто лишь с помощью “перевода” ее составных частей в более привычные для них категории. В итоге в рамках системы царского культа Александра произошло фактическое отождествление либо сближение лежащих в ее основе египетских прототипов с конкретными образами, топосами и стилистикой греческой мифологической и эпической традиции⁸⁸. Сама возможность подобного идеологического синтеза, помимо его политической целесообразности и сравнительно давнего включения принципиально важного для культа Александра образа божества оазиса Сива в греческую религиозную традицию, могла также определяться и представлением о принципиальном сходстве греческих и египетских культов, восходящим еще ко времени Геродота (Herod. II. 49ff.)⁸⁹.

⁸⁸ Автор считает необходимым обратить внимание, что как в конкретных, так и в обобщающих выводах настоящей статьи корректирует некоторые тезисы своей диссертационной работы в сторону признания большего влияния античной греческой традиции на формы царского культа Александра.

⁸⁹ Froidefont C. *Le mirage égyptien dans la littérature grecque*. P., 1971. P. 124-125, 136. Lloyd A. B. *Herodotus*, Book 2. Leiden, 1975. P. 49-60. Hartôg F. *Les grecs égyptologues* // *Annales: É.S.C.* 1985. Nr. 5. P. 95-96.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	Вестник древней истории. М.
AJPh.	American Journal of Philology. Baltimore.
Anc. Soc.	Ancient Society. Leuven.
ASAÉ	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Cairo.
BAR	Breasted J. H. Ancient Records of Egypt. Vol. 1-5. 3rd ed. Chicago, 1927.
BCH	Bulletin de correspondances hellénique. Paris – Athènes
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français de l'Archéologie Orientale. Le Caire
CQ	Classical Quarterly. Oxford.
CRAIBL	Comptes-Rendus d'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P.
FGrH	Die Fragmente der griechischer Historiker. Hrsg. von F. Jacoby. B., 1923-1958.
FHG	Fragmenta historicorum Graecorum. Ed. K. Müller. P., 1841-1885.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham.
IG	Inscriptiones Graecae. B.
JHS	Journal of Hellenic Studies. L.
OGIS	Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Ed. W. Dittenberger. Leipzig, 1903-1905.
PM	Porter B., Moss R. L. B. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. 1st ed. Vol. 1-7. Oxford, 1927-1951.
Pyr.	Sethe K. Die altägyptische Pyramidentexte. Bd. 1-4. Leipzig, 1908-1921.
RE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll. Stuttgart
SbPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaft. B.
Syll. ³	Sylloge Inscriptionum Graecarum. A G. Dittenbergero condita et aucta. 3-um ed. Vol. I. Lipsiae, 1915.
Tod. II.	A Selection of Greek Historical Inscriptions. Ed. by M. N. Tod. Vol. 2. Oxford, 1968.
UPZ	Wilcken U. Urkunden der Ptolemäerzeit. Leipzig-B.
Wb.	Erman A., Grapow H. Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Bd. I-V. Leipzig – B., 1926-1953.
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig.