

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского»

На правах рукописи

ЧИСТАЛЕВ Марк Сергеевич

**ВОСПРИЯТИЕ ЕГИПТА И ЕГИПЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ В РИМСКОМ
ОБЩЕСТВЕ (СЕРЕДИНА I В. ДО Н.Э. – НАЧАЛО III В. Н.Э.)**

Специальность:
07.00.03 – Всеобщая история (древний мир)

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель -
д.и.н., проф. Махлаюк А.В.

Нижегород, 2014

Содержание

Введение.....	3
Глава I. Египетские мотивы и образы в римской литературе	47
I.1. Цицерон о Египте	49
I.2. Антиегипетская пропаганда Октавиана Августа в римской поэзии.....	52
I.3. Образы Египта в римской литературе I–III в. н.э.	69
I.4. Египетская история в сочинениях греческих и римских авторов I в. до н.э. – III в. н.э.....	79
Глава II. Египет в контексте римской религиозной политики	
II.1. Политика римских властей в отношении египетских культов....	102
II.2. Египетская религиозная экзотика: между предубеждением и почитанием	133
Глава III. Египетские достопримечательности глазами античных путешественников	155
Глава IV. Aegyptiaca Romana: египетские артефакты, изобразительные и архитектурные памятники в Риме и Италии	179
IV.1. Aegyptiaca в религиозном контексте.....	184
IV.2. Aegyptiaca в секулярном контексте и предметно-бытовой среде	
IV.2.1. Нильские сцены.....	194
IV.2.2. Обелиски и пирамиды	200
IV.2.3. Прочая Aegyptiaca.....	205
IV.3. Aegyptiaca в политическом контексте	208
Заключение	217
Список сокращений	223
Библиография	224
Приложения	264

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена тем, что формирование образа «чужой» культуры в римском обществе, да и в античном мире в целом – сложная дискуссионная тема, привлекающая новые поколения исследователей, часто подходящих к ней с диаметрально противоположных и даже взаимоисключающих позиций. Для любого общества кросс-культурные контакты имеют как положительное, так и отрицательное значение: с одной стороны, они способствуют взаимообогащению культур и сближению народов, а с другой, интенсивное и слабо контролируемое заимствование повышает потенциальную опасность утраты той или иной общностью своей культурной самобытности. Именно поэтому проблемы взаимоотношения культур, тем более таких различных как римская и египетская, позволяют нам по-новому взглянуть на аналогичные процессы, происходящие в современном мире. Глобализация, демократизация общественной жизни, открытость и доступность самых последних достижений мировой культуры позволяют огромному числу людей узнавать много нового о поведении и образе жизни других народов. Изучение процессов межкультурной коммуникации и определение факторов, влияющих на формирование образа «чужой» культуры, может способствовать более глубокому пониманию культурных особенностей «других» народов и правильному восприятию их культуры.

Следует отметить, что в настоящее время изучение «образа другого» – это активно разрабатываемое направление в гуманитарных науках. Междисциплинарный характер обращения к данной тематике обусловлен нарастающей популярностью имагологии¹, задача которой состоит в обобщении и разработке общей парадигмы восприятия «образа других» в

¹ Имагология - научная дисциплина, имеющая в качестве предмета изучения образы «других» культур (стран, наций). Подробнее см. Папилова Е.В. Имагология как гуманитарная дисциплина // Вестник МГГУ им. М.А. Шолохова. Филологические науки. 2011. №4. С. 31–40.

пространстве того или иного национального сознания. Начиная с 1990-х гг. в зарубежной и с начала 2000-х гг. в отечественной историографии имагология закрепились как одно из направлений исторической науки. Поэтому не случайно, что за последние двадцать лет в академической науке значительно возрос интерес к теме взаимодействия между Египтом и Римом, между римской и египетской культурами. Причем дебаты по данной тематике позволили по-новому взглянуть не только на процессы романизации Египта в период принципата, но также выявили новые аспекты обратного культурного воздействия Египта на Рим². Одним из значимых аспектов такого воздействия является проникновение египетских культов в Рим и реакция римских властей на этот процесс. Римская религиозная система была неотъемлемой частью римского общества и была неразрывно связана с политикой³. Многие аспекты отношения римлян к египетской религиозно-культовой практике все еще остаются дискуссионными. Это, в частности, такие вопросы, как наличие предубеждений против египетских культов в Риме, влиявших на их восприятие со стороны римских властей; принадлежность некоторых римских императоров к последователям египетских культов и другие. Кроме того, по-прежнему ведутся дебаты о характере и степени распространения египетских и египтизированных предметов на территории Римской империи. Ключевыми для данных дебатов являются вопросы интерпретации *Aegyptiaca Romana*, а также роль египетских религиозных культов в увеличении популярности египетской тематики в Риме. Таким образом, наше исследование представляет собой попытку, опираясь на критический анализ существующих в современной историографии подходов, определить характер и содержание межкультурной коммуникации между Римом и Египтом, особенности восприятия египетской культуры в римском обществе.

² Nile into Tiber. Egypt in the Roman World / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. Leiden, 2007. P. 2.

³ Wardman A. Religion and Statecraft among the Romans L., 1982. P. 37.

Объект исследования составляют межкультурные коммуникации в рамках Римской империи и взаимоотношения греко-римской и египетской культур как их составная часть.

Предметом нашего изучения являются представления о Египте и египетской культуре в римском обществе и факторы, влиявшие на их формирование и распространение: ментальные стереотипы римлян, знания и образы, заимствованные у греческих авторов, конкретно-исторические обстоятельства, в частности, гражданские войны в Риме и, как следствие, политическое противостояние между Марком Антонием и Октавианом Августом, официальная римская пропаганда. Основное внимание уделяется религиозному аспекту, а именно отношению римлян к египетским религиозным культам как эллинизированным (например, к культу Исиды, занимавшему в обозначенный период особое положение в римской политической и культурной жизни), так и не затронутым эллинизацией, в основе которых лежит поклонение животным. За рамками нашего исследования останется изучение самого процесса проникновения египетских культов на территорию Рима, Италии и провинций, поскольку данная тема получила глубокую и разностороннюю разработку в мировой историографии⁴.

Рассматривая римское восприятие Египта, нельзя не учитывать то особое влияние, которое оказывала греческая литературная традиция на римлян. Знакомство с классической греческой литературой, а также произведениями греческих авторов эпохи эллинизма обогатило не только римскую литературу, но и историографию. С установлением принципата греческая интеллектуальная элита стала активно приспосабливаться к традициям и

⁴ См., например: Захаров А.А. Эллинистические молитвы к Исиде // Сборник египтологического кружка при ЛГУ. 1930. № 4. С. 7–14; Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996; Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта. СПб., 2000; Beard M., North J., Price S. Religions of Rome. Cambridge, 2007. Vol. I; Cleveland I.T. The Egyptian Cults in Ancient Rome: A Study of the Diffusion and Popularity of the Cults in Roman Society. Warrensburg, 1987; De Memphis à Rome: Actes du I^{er} Colloque International sur les Études Isiaques / Ed. L. Bricault. Leiden, 2000; Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. Leiden, 1997; Gallo P. Luoghi di culto e santuari isiaci in Italia // Iside: Il Mito, Il Mistero, la Magia / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 290–296; Witt R.E. Isis in the Ancient World. Baltimore, 1997.

потребностям римских правителей. Крупнейшие философы и ученые (Полибий, Диодор Сицилийский, Страбон, Плутарх, Аппиан, Дион Кассий) отождествляли себя с Римом и постепенно становились частью политической и интеллектуальной элиты Римской империи. Уже для раннеимперского периода подчас невозможно отделить представления грекоязычных авторов от собственно римских. Греческие литераторы и историки в значительной степени переняли ценности римской культуры и ориентировались, прежде всего, на римскую читательскую аудиторию. Таким образом, говорить о специфике восприятия образа египетской культуры грекоязычными авторами имперского периода по сравнению с собственно римскими вряд ли возможно.

Хронологические рамки исследования определяются проблематикой работы и охватывают период от середины I в. до н.э., когда мы находим в римской литературе первые упоминания о египтянах и египетской религии, до III в. н.э., когда наблюдается широкое распространение египетских культов не только в Риме, но и в империи в целом. Внутренняя логика исследования требует иногда обращаться к более ранним или более поздним источникам не только римского, но и греческого происхождения.

Географические рамки исследования ограничиваются территорией Италии, поскольку этот регион наиболее точно отражает именно римское отношение к египетской культуре и наименее зависим от исторических предубеждений жителей других провинций, входивших в состав Римской империи.

Цель и задачи исследования. Исходя из актуальности и дискуссионного характера обозначенных проблем целью исследования является проведение комплексного анализа всей совокупности представлений римлян об образе египетской культуры (как древнего, так и эллинистического периода), начиная с первых упоминаний о Египте в римской литературе 50-х гг. I в. до н.э. и заканчивая утверждением египетских религиозных культов в качестве *sacra publica populi Romani*.

Данная цель предполагает постановку и решение следующих основных исследовательских задач:

- 1) рассмотреть связь между внешней политикой Рима и формированием образа Египта в римском обществе;
- 2) проанализировать характер и степень влияния политических событий времен Второго триумvirата и правления Октавиана Августа на представление римлян о Египте и египетской культуре;
- 3) определить, как различные источники информации о Египте, а также предубеждения в отношении Египта, использованные в пропаганде Октавиана Августа, сказывались на том образе жителей долины Нила, который римские поэты и прозаики создавали в своих произведениях;
- 4) исследовать отношение римских официальных властей к египетским религиозным культам, а также рассмотреть причины тенденциозности и предубеждений в восприятии египетской религии римлянами;
- 5) выявить причины появления и культивирования сложившихся стереотипов в восприятии египетской религии в римском обществе, обратив внимание на то, как египетские жрецы в Риме и в самом Египте поддерживали образ, созданный в отношении них римлянами;
- 6) исследовать значение египетских и египтизированных предметов и артефактов из Рима и других частей *Imperium Romanum* и определить, как увлечение римлян египетской тематикой соотносится с теми образами Египта, что были распространены в среде римской интеллектуальной элиты.

Методологическая база исследования. В основе исследования лежит проблема дихотомии «Свой – Чужой», которая является неотъемлемой частью мироощущения человека в пространстве культуры. Интерес

современной гуманитарной науки к данной проблеме очевиден, а междисциплинарный характер исследования предполагает необходимость поиска новых подходов и методов, наилучшим образом помогающих исследовать данную проблематику.

Исследование строится на использовании как общих, так и специальных методов научного исследования. Аксиологический подход к изучению культуры предполагает анализ отношения носителей одной культуры к нормам и ценностям другой. В контексте данной методологической установки возможно исследование влияния римских культурных ценностей на формирование представлений о египетской культуре.

Представляется продуктивным применение имагологического подхода, который позволяет выявить причины и характер непонимания или негативного восприятия образа «другого». Ключевыми методологическими принципами имагологического подхода являются: 1) необходимость понимания, что процесс формирования этнических представлений состоит не только из трезвых наблюдений, но и грубых заблуждений – предубеждений в отношении «других» и завышенных самооценок; 2) формирование идентичности происходит через отрицание негативных черт собственного народа и приписывание их «другим». В этой связи изучение представлений о других народах дает возможность проникнуть в духовную жизнь того общества, в котором такие представления формируются и функционируют. В целом, инструментарий, выработанный имагологией, использовался при анализе литературных источников.

Кроме того, использовалась методология изучения группового сознания, разработанная в рамках теории социальной идентичности⁵. Следует отметить следующие положения данной теории: 1) групповая принадлежность является продуктом соответствующих представлений; 2) в процессе

⁵ Tajfel H. Social Identity and Intergroup Relations. Cambridge, 1982; Tajfel H., Turner J. The social identity theory of intergroup behavior // The psychology of intergroup relations / Eds. S. Worchel, W.G. Austin. Chicago, 1986. P. 7–24.

формирования представлений об окружающем мире индивид неизбежно противопоставляет свою общность какой-то другой.

Еще одним значимым подходом является методология изучения кросс-культурной коммуникации, разработанная, в частности, И.В. Наместниковой. Автор рассматривает межкультурную коммуникацию как социальный феномен, который выявляет социокультурные особенности и отличия как внутри отдельного общества, так и между различными обществами в процессе их взаимодействия⁶. Для И.В. Наместниковой межкультурная коммуникация предстает как процесс взаимодействия: а) культур, передающих своеобразие общественно-исторических условий и специфику культурной жизни; б) языка, отражающего культуру народа и выступающего определенной формой культурного поведения; в) субъекта – носителя культуры. Именно такое осмысление кросс-культурных коммуникаций позволяет понять, что диалог культур протекает в соответствии с национальными особенностями и отражает конкретно-историческое содержание эпохи.

Общенаучный метод системного анализа предполагает рассмотрение явления во взаимосвязи и развитии, в совокупности всех его составляющих существенных элементов. Важной составляющей научной методологии стал принцип историзма как способ изучения явлений в процессе их возникновения и эволюции, в тесной связи с конкретными историческими условиями, что способствует выявлению качественного своеобразия явлений, общего и особенного. Исследование конкретных исторических сюжетов осуществляется на основе историко-критического метода, а также с помощью разработанных современными антиковедами методов интерпретации разнообразных исторических источников с целью объективной реконструкции явлений и процессов прошлого.

⁶ Наместникова И.В. Межкультурная коммуникация как социальный феномен: автореф. дис. д-ра. филос. наук: 09.00.11 / Наместникова Ирина Викторовна. М., 2003. С. 35.

Теоретическая база исследования. В философии проблематика инаковости разрабатывалась еще Платоном и Аристотелем. Г. Гегель под инаковостью в диалектике понимал категорию противоречия как единства взаимоисключающих и одновременно взаимоопределяющих противоположностей⁷. В неклассической и постнеклассической философии также много работ посвящено проблематике «другого» и его взаимодействию с «Я»-идентичностью. В эпоху неклассической и постнеклассической философии, модерна и постмодерна феномен «другого» приобрел статус базового. К нему обращались многие авторы, в частности, З. Бауман, М. Бахтин, В. Библер, Ж. Бодрийяр, М. Бубер, А. Вендт, Г. Гадамер, Э. Гуссерль, Ж. Делез, Ж. Деррида, Г. Зиммель, Ю. Кристева, Ж. Лакан, Э. Левинас, Ш. Муфф, Ф. Ницше, П. Рикер, Ж-П. Сартр, Л. Фейербах, М. Фуко, М. Хайдеггер.

Проблематику формирования цивилизационной идентичности и актуальность темы кросс-культурного взаимодействия в числе первых выдвинули А. Тойнби⁸ и С. Хантингтон⁹. Во второй половине XX в. Э. Саид стал автором новой концепции понимание феномена «ориентализма»¹⁰. Поскольку Э. Саид подчеркивает сквозной исторический характер враждебного отношения Запада к Востоку, его «ориентализм» оказывается чем-то внеисторическим, однако при этом, упрекая Запад в создании негативного образа Востока, автор сам создает образ враждебного Востоку Запада начиная с гомеровских времен.

Несомненную теоретическую значимость для исследования восприятия образа «другого» представляют работы К. Бреттелл¹¹, Б. Андерсона¹², И.

⁷ См. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. М., 1970. Т. 1.

⁸ Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 2003.

⁹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

¹⁰ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М., 2006.

¹¹ Brettell C.V. Introduction: Travel Literature, Ethnography, and Ethnohistory // Ethnohistory. 1986. Vol. 33. № 2. P. 127–138.

¹² Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

Нойманна¹³ и Э. Грюэна¹⁴. Авторы исследуют формирование национальной идентичности, рассматривая обстоятельства и пути распространения в обществе стереотипных представлений, соотношение в них истинного и вымышленного. Отдельно следует выделить работу Э. Грюэна, центральной темой которой является изучение процессов самоидентификации народов в период античности. Автор пытается развенчать сложившееся в академической науке представление о том, что древние греки, римляне и евреи формировали собственную идентичность исключительно за счет противопоставления себя другим народам (египтянам, финикийцам, эфиопам или галлам), которых они презирали и демонизировали¹⁵.

Нельзя не отметить значимость фундаментальных трудов отечественных ученых М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана и В.С. Библера, посвященных анализу диалога как устойчивого фактора и формы кросс-культурной коммуникации. По мнению М.М. Бахтина, формы отношения к «другому» и его самовыражению делают каждый шаг в открытии собственного внутреннего мира индивидуально-ценностным¹⁶. В диалоге возможно возникновение нового отношения к миру, другим и самому себе. Схожее понимание диалога представлено у В.С. Библера: диалог осуществляется между осмыслением предмета как «точки, занимающей пространство только на самой себе» и как «точки, занимающей место вокруг себя, вне собственного бытия, и тем самым присутствующей в другом»¹⁷. Согласно теории диалога культур М.М. Бахтина и В.С. Библера, «другой» позволяет открывать новые личностные смыслы собственных эмоциональных переживаний, тем самым по-новому осознавать собственный внутренний мир.

С точки зрения Ю.М. Лотмана, диалог культур сопровождается нарастанием неприязни принимающего к тому, кто над ним доминирует, и

¹³ Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейской идентичностей. М., 2004.

¹⁴ Gruen E.S. Rethinking the Other in Antiquity. Princeton, 2010.

¹⁵ Ibid. P. 352.

¹⁶ Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7-ми томах. М., 1997. Т. 1. С. 195.

¹⁷ Библиер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 125.

острой борьбой за духовную независимость. Среди других типологических черт культурного диалога Ю.М. Лотман выделяет асимметричное отношение диалогического партнерства: «В начале диалога доминирующая сторона, приписывая себе центральную позицию в культурной ойкумене, навязывает принимающим положение периферии. Эта модель усваивается ими, и они сами себя оценивают подобным образом. Однако по мере приближения к кульминационному моменту «новая» культура начинает утверждать свою «древность» и претендовать на центральную позицию в культурном мире»¹⁸.

В целом и М.М. Бахтин, и Ю.М. Лотман, и В.С. Библиер сходятся в том, что при всей типологической общности разнообразных диалогов культур каждый из них протекает своеобразно в соответствии со своими историческими условиями.

Вклад в изучение теории проблемы межкультурной коммуникации внес и С.В. Чугров¹⁹. Автор принимает стереотипы человеческого сознания за основу для поиска границы между предрассудками и нормальным видением образа «другого». С.В. Чугров разделяет понятия «стереотипа», «предрассудка» и «образа», а его исследование в целом является одной из первых попыток систематизации данных понятий с целью последующего осмысления на их основе исторического материала.

Особое внимание проблемам межкультурного взаимодействия, а также этнической и национальной идентичности уделяет и Л.П. Репина в работе «“Национальный характер” и “образ другого”»²⁰. Автор отмечает, что на разных этапах исторического развития сложившиеся в коллективном сознании того или иного народа образы «других» выполняют различные функции. Но в определенных провоцирующих условиях могут возобновляться старые антагонизмы, актуализируя полузабытые образы и стереотипы, уходящие корнями в далекую древность²¹. Таким образом,

¹⁸ Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 123.

¹⁹ Чугров С.В. Россия и Запад: метаморфозы взаимовосприятия. М., 1993.

²⁰ Репина Л.П. «Национальный характер» и «образ другого» // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 9–19.

²¹ Там же. С. 17.

понимание механизмов превращения образа «чужого» в образ «врага» возможно только при рассмотрении этого процесса в историческом контексте межкультурных контактов и в контексте конкретной исторической ситуации. Как верно подметила Л.П. Репина, «навязывание собирательного конфронтационного “образа врага” пропагандистскими структурами разного уровня и в разных формах облегчается наличием в глубинах обыденного сознания укорененного негативного стереотипа, некогда возникшего на основе неадекватного восприятия внешнего мира и всплывающего на поверхность в благоприятных для этого и намеренно усугубляемых обстоятельствах»²². Для нас подобное теоретическое обоснование особенно актуально при рассмотрении антиегипетской политической пропаганды Октавиана Августа в период его противостояния с Марком Антонием.

Анализ специфики эллинистической культуры в Египте в период Римской империи, процессов культурного и религиозного синтеза египетской и греко-римской культур, а также порожденных ими особенностей внутренней жизни египетского общества стали основой для исследования профессора Бостонского университета Дэвида Франкфуртера²³. Проанализировав два представления о египетской религии: с позиции египтян как носителей культуры, а также с позиции иностранцев, для которых религиозные традиции египтян были экзотикой, американский историк попытался обосновать внутренние причины, по которым египетские жрецы стали восприниматься в греко-римском мире не только как служители религиозных культов и хранители священных традиций, но и как чародеи, носители сакрального знания и мудрости. Для этого он вводит специальный термин «*стереотипное присвоение*»²⁴. Согласно Д. Франкфуртеру, под «стереотипным присвоением» подразумевается множество способов,

²² Там же. С. 18.

²³ Frankfurter D. Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician' // *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* / Ed. P. Schäfer, H.G. Kippenberg. Leiden, 1997. P. 130–135; Frankfurter D. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton, 2000; Frankfurter D. The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors // *Archiv für Religionsgeschichte* / Ed. J. Assman. B., 2000. Bd. 2. P. 162–194.

²⁴ Frankfurter D. *The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt*. P. 167.

которыми культуры коренных народов принимают и поддерживают стереотипы, созданные в отношении них завоевателями или представителями доминирующей иноземной культуры²⁵. В то время как последние создают экзотический образ, согласно своим представлениям, потребностям и некомпетентности в вопросах чужой культуры, ее истинные носители приспособливают этот образ для получения политических и экономических преференций от доминирующей культуры. Разумеется, этот образ далек от истинного и только в незначительной степени отражает реальную культурно-религиозную среду, а сам процесс «стереотипного присвоения» означал своего рода «материализацию» многих стереотипов в отношении египтян и отчасти «переориентацию самой египетской культуры»²⁶. Концепция «стереотипного присвоения» Д. Франкфуртера может выступать в качестве теоретической основы не только при исследовании представлений о египетской религии в римском обществе, но и при рассмотрении механизмов появления искаженного восприятия египетской истории среди греко-римских туристов, посещавших Египет.

В целом применение указанных методологических и теоретических подходов может способствовать решению поставленных в настоящей работе исследовательских задач.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что она дает возможность выявить механизмы формирования и бытования культурных топосов, а также расширить знания о формах и механизмах представления «другого» и самоидентификации человека не только в античном, но и в современном обществе. Используемые в исследовании методы и полученные результаты открывают новые ракурсы для сравнительного, в том числе имагологического, анализа восприятия «образа другого» в античный период.

²⁵ Frankfurter D. Religion in Roman Egypt. P. 225.

²⁶ Ibid.

Практическая значимость работы заключается в том, что она дает целостное представление об образе Египта в римском обществе, а это позволяет скорректировать некоторые общепринятые взгляды на отношение римлян к культуре древнего Египта. Материалы, выводы и теоретические положения настоящего исследования также могут быть использованы при разработке учебных и учебно-методических материалов не только по истории античности и культурологии, но и по такой дисциплине, как межкультурная коммуникация.

Источниковая база исследования

Тема обеспечена источниками неравномерно: наибольшее количество нарративных источников относится к концу I в. до н.э. – I в. н.э., а значительная часть археологического материала датируется концом I – III в. н.э. При этом содержащаяся в них информация зачастую представлена неоднозначными и подчас тенденциозными свидетельствами. Источники можно разделить на три группы.

1. Литературные. Они являются наиболее обширной и информативной группой источников, использованных в работе.

Рассматривая вопросы отношения римского общества I в. до н.э. – II в. н.э. к египетской религии, следует отметить, что первым римским автором, выразившим свое отношение к традиционным египетским верованиям, был Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н.э.). Реакция со стороны Цицерона вызвана тем, что египетские культы оказывали определенное, с его точки зрения негативное, влияние на римлян, приобретая среди них многочисленных последователей. Он был восприимчив к настроениям римского общества и отразил свое отношение к культам, противоречащим традиционным римским взглядам (*Tusc.* I. 108; *Nat. deor.* I. 101). В целом отношение Цицерона к египтянам носит двойственный характер. Он отзывался о них как о самом неиспорченном народе (*Rep.* III. 14), вместе с тем называя египтян варварами (*Nat. deor.* I. 81; *Verr.* II. 5. 157). Применительно к сочинениям Цицерона необходимо учитывать значение

субъективного фактора: «политическую подоплеку» или «полемический накал страстей», относящийся преимущественно к речам римского оратора²⁷.

Но далеко не все римские авторы характеризовали египетскую религию исключительно в негативном ключе. Так, Альбий Тибулл (50–19 гг. до н.э.), будучи приближенным республиканца Валерия Мессаллы Корвина, не поддерживал критические постулаты своих современников. Тибулла можно назвать поэтом безразличным к вопросам политики²⁸, возможно, именно поэтому он не пытался использовать описание египетских религиозных традиций в качестве иллюстрации нелепых и отталкивающих культов, наоборот, для него египетская религия представлялась неким удивительным феноменом из далекой и непонятной страны.

Наиболее значимыми источниками в контексте пропаганды, относящимися к концу I в. до н.э., являются произведения поэтов Горация, Вергилия и Проперция. И хотя, по утверждению Артура Писа, «современная историческая критика должна с большим сомнением относиться к описанию исторических событий или биографий, когда эти темы поднимаются в поэзии»²⁹, нельзя недооценивать значимость литературных произведений, относящихся к эпохе Октавиана Августа, т.к. в нашем случае они являются важным источником для понимания того, на чем основывалась пропаганда Августа, и как она отразилась на формировании негативных стереотипов в отношении Египта.

Квинт Гораций Флакк (65–8 гг. до н.э.), как очевидец и участник описываемых событий, во многом заложил основы того образа Клеопатры и Египта, который позднее будет неоднократно затронут различными римскими авторами. Гораций допускает преувеличения и искажения событий

²⁷ Никишин В.О. Чужеземцы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия (К вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.): автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Никишин Владимир Олегович. М., 1999. С. 12. Подробнее о политической подоплеке произведений Цицерона см. Lintott A.W. Cicero as Evidence: A Historian's Companion. Oxford, 2010.

²⁸ Putnam M.C.J. Tibullus: a Commentary. Norman, 1979. P. 146.

²⁹ Publi Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus / Ed. A.S. Pease. Harvard, 1935. P. 238.

в пользу Октавиана (Od. I. 37; Erod. 9. 10) с целью повысить значимость его победы в противостоянии с Антонием и Клеопатрой³⁰.

«Энеида» Публия Вергилия Марона (70–19 гг. до н.э.) является героическим эпосом в 12 книгах, в котором, помимо всего прочего, отражены и представления римлян об иноземных народах. Важным элементом в его описании противостояния Октавиана и войск с Востока является религиозный фактор: в тексте Вергилия отражена неприязнь римлян к божествам, в иконографии которых присутствуют изображения животных, например, к шакалоголовому богу Анубису (Aen. VIII. 699)³¹.

Секст Аврелий Проперций (50–15 гг. до н.э.) был автором четырех книг «Элегий». Внимание, оказанное Проперцию Мecenатом, старавшимся всех поэтов включить в круг авторов, воспевающих действия Октавиана, заставило его обратиться к прославлению Августа и в духе его политики возвеличить римскую старину. Тема Египта нашла свое отражение и в религиозных вопросах (Eleg. III. 33. 1–22), затрагиваемых Проперцием, и при упоминании смерти Помпея (Eleg. III. 11. 36), и, что наиболее значимо, в образе Клеопатры – главного врага Рима (Eleg. III. 11. 39–40)³².

Горация, Вергилия и Проперция объединяет в целом близкий образ Египта и Клеопатры, максимально удовлетворяющий политическим интересам Октавиана, желавшего представить гражданскую войну как противостояние между Востоком и Западом.

Другой поэт эпохи, Публий Овидий Назон (43 г. до н.э. –17 г. н.э.), хотя и не сформулировал однозначного отношения к египетской религии, может быть отнесен к числу источников по данной тематике. В целом нельзя

³⁰ См. Гаспаров М. Поэзия Горация // Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1968. С. 5–38; Maehler H. Roman poets on Egypt // Ancient perspective on Egypt / Ed. R. Matthews, C. Roemer. L., 2003. P. 203–216; Oliensis E. Horace and the Rhetoric of Authority. Cambridge, 1998. P. 130–152; Pearce D. Horace and Cleopatra: Thoughts on the Entanglements of Art and History // The Yale Review. 1962. №51. P. 236–253.

³¹ См. Paladini M.L. A Proposito della Tradizione Poetica Sulla Battaglia di Azio // Latomus. 1958. Bd. 17. P. 240–269; Pani M. Cleopatra // Enciclopedia Virgiliana. Rome, 1984. Vol. I. P. 822–825; Syed Y. Vergil's Aeneid and the Roman Self: Subject and Nation in Literary Discourse. Ann Arbor, 2005.

³² Подробнее см. Fantham E. The Image of Woman in Propertius' Poetry // Brill's Companion to Propertius / Ed. H.-C. Gunther. Leiden, 2006. P. 198; Hubbard M. Propertius. L., 2001. P. 108; Maehler H. Op. cit.; Shepherd W.G. Propertius: The Poems. Harmondsworth: Penguin, 1985; Pelling C. Anything Truth Can Do, We Can Do Better: the Cleopatra Legend // Cleopatra of Egypt: from History to Myth / Ed. S. Walker, P. Higgs. L., 2001. P. 292–301.

сказать, что Овидий испытывал особое почтение по отношению к египетским культам. Для него использование известных римлянам типично египетских имен и объектов было скорее попыткой заимствования популярных образов для привлечения читательской аудитории³³.

Валерий Максим, живший в первой половине I в. н.э., был известен в Риме как автор своеобразной моральной или нравоучительной истории. Его главный труд «Достопамятные деяния и изречения» был издан около 30 г. н.э. Автор представляет себя сторонником традиционных римских ценностей и идеологии³⁴. Сведения, оставленные Валерием Максимом, дополняя иные источники, позволяют нам понять масштаб распространения египетских культов среди римлян в I в. до н.э. (Val. Max. I. 3. 4).

Луций Анней Сенека Младший (ок. 4 г. до н.э. – 65 г. н.э.) – один из немногих римских авторов, который прожил несколько лет в Египте, поскольку его дядя Гай Галерий был префектом Египта³⁵. Он посещал не только Александрию, но и Верхний Египет, что позволяет предположить, что он получил достаточно впечатлений и сведений о Египте, чтобы сделать собственные выводы о египетской культуре и египтянах. Тем не менее его позиция по отношению к Египту во многом схожа с представлениями современников, которые Египет не посещали: Сенека негативно отзывается о египетском народе (Cons. Helv. 12(11). 19. 6), подчеркивая предательский характер египтян в связи с убийством Помпея (Brev. Vit. X. 13. 7)³⁶.

«Естественная история» Плиния Старшего (23–79 гг. н.э.) интересна философским подходом автора к религии, в частности к попыткам отыскать облик и форму бога. Хотя Плиний Старший напрямую и не указывает на

³³ См. Hardie P.R. *Ovid's Poetics of Illusion*. Cambridge, 2002; Hardie P.R. *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge, 2002. P. 48–53.

³⁴ См. Bloomer W.M. *Valerius Maximus & the Rhetoric of the New Nobility*. Chapel Hill, 1992; Skidmore C. *Practical Ethics for Roman Gentlemen: The Works of Valerius Maximus*. Exeter, 1996.

³⁵ Грималь П. Сенека, или Совесть империи. М., 2003. С. 124.

³⁶ См. André J.–M. *Sénèque et l'Égypte: esquisse d'un bilan* // *Revue des études latines*. 2003. Vol. 81. P. 174–189; Cesaretti M. *Nerone e l'Egitto: messaggio politico e continuità culturale*. Rome, 1989; Hine H.M. *Rome, the Cosmos, and the Emperor in Seneca's "Natural Questions"* // *JRS*. 2006. Vol. 96. P. 42–72.

египтян, его суждения о народах, поклоняющихся животным достаточно критичны (см., например NH. II. 5. 16, VIII. 37, X. 40)³⁷.

Отдельные сведения, связанные с египетскими культами мы можем найти в трудах Публия Корнелия Тацита (ок. 56 – ок. 117 гг. н.э.). Он, характеризуя свою деятельность как «историка Римской империи, в отличие от своих предшественников, писавших о республике, отмечает, что его труд ограничен тесными рамками и не сулит ему славы»³⁸ (Ann. IV. 32). «История» Тацита представляет собой изложение событий правления династии Флавиев, начиная с гражданской войны 69 г., благодаря которой им удалось прийти к власти, и до гибели Домициана. Другой труд Тацита, который автор однажды называет «анналами» (Ann. IV. 32), охватывает период от кончины Августа и до смерти Нерона и соединяется с «Историей», которая таким образом становится их продолжением. Следует отметить, что Тацит относится благожелательно только к тем покоренным народам, чья аристократическая элита перенимала римские традиции. Что касается населения восточной половины империи, где особое влияние имела греческая культура, то оно не вызывает симпатий у римского автора. И хотя наиболее негативное отношение у Тацита было к иудеям и их религиозным представлениям (Hist. V. 2–5), египтяне в его глазах выглядели не менее суеверными, а отношение автора к египетским культам также недоброжелательное. В контексте нашей темы в работах Тацита наибольший интерес представляет описание чудес, происходивших с Веспасианом (Hist. IV. 81–82), спасение Домициана, переодетого в жреца Исиды (Hist. III. 74), и другие сведения, характеризующие религиозную деятельность римских императоров (Ann. II. 59–61, XI. 15)³⁹.

³⁷ См. Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt // ANRW. Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y., 1984. P. 1960; Murphy T. Pliny the Elder's Natural History: The Empire in the Encyclopedia. Oxford, 2004; Pliny the Elder: Themes and Contexts / Ed. R. Gibson, R. Morello. Leiden, 2011.

³⁸ Тронский И.М. Корнелий Тацит // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 2. С. 203.

³⁹ См. Manolaraki E., Augoustakis A. Silius Italicus and Tacitus on the Tragic Hero: The Case of Germanicus // The Blackwell Companion to Tacitus / Ed. V. Pagán. Malden, 2012. P. 386–402; Miravalles A.C. Excursio per Orientem: Eastern Subjects in Tacitus' Histories and Annals. Masters thesis. Durham, 2004; Santoro L'Hoir F. Tragedy, Rhetoric, and the Historiography of Tacitus' Annales. Ann Arbor, 2006.

Представления Марка Аннея Лукана (39–65 гг. н.э.) о Клеопатре и Египте в целом во многом схожи с представлениями Вергилия. При этом сам автор уделяет значительное внимание популярному антиегипетскому топосу, связанному с восприятием Египта как «предательской земли» (*perfida tellus*. Лис. VIII. 539), виновной в смерти Помпея. Это связано с тем, что Лукан находился под впечатлением от событий гражданской войны, и перехода от республики к империи, а самого Помпея воспринимал как защитника традиционных республиканских порядков. Однако в диалоге Цезаря с египетским жрецом о Ниле (IX. 173–331) позиция Лукана меняется, более того, монолог Ахорея можно назвать самым внушительным и самым торжественным описанием Нила, оставленным римским автором⁴⁰. Э. Манолараки связывает такое почтительное отношение к Нилу с ответом на увлечение Нерона (к которому Лукан был близок) египетской тематикой⁴¹.

Ко времени Децима Юния Ювенала (60–127 гг. н.э.) пропагандистски заостренные оценки римских авторов, сформированные в последней трети I в. до н.э., утратили свою политическую актуальность, но это не мешало ему создать весьма эмоциональные произведения, посвященные египетской религии и Египту в целом. XV сатира Ювенала, безусловно, наиболее яркий пример отношения автора к египетской религии. Она заслуживает отдельного анализа ввиду множества версий⁴², высказанных в научной литературе о причинах столь негативного образа Египта, который был создан Ювеналом⁴³.

Плутарх (ок. 45–127 гг. н.э.), грек из беотийской Херонеи, посвятил специальный труд («Об Исиде и Осирисе») египетской религии. Несмотря на то, что сочинение Плутарха было написано на греческом языке, оно в полной мере может быть использовано в качестве источника по нашей тематике, поскольку было ориентировано в первую очередь на римскую читательскую

⁴⁰ Manolaraki E. *Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucan to Philostratus*. B., 2013. P. 116.

⁴¹ Ibid.

⁴² Anderson W.S. *Juvenal Satire 15: Cannibals and Culture // Ramus*. 1989. Vol. 16. P. 203–214; Hight G. *Juvenal the Satirist*. Oxford, 1961. P. 28; Gruen E.S. *Op. cit.* P. 110.

⁴³ См. § II.2. Египетская религиозная экзотика: между предубеждением и почитанием.

аудиторию – образованную часть римской аристократии, которая свободно владела и латинским, и греческим языками. В своей благосклонной оценке египетской религии Плутарх превзошел, пожалуй, всех своих предшественников, включая Геродота, которого он сам называл «варварофилом» (φιλοβάρβαρος. *Plut. Herod. mal.* 12). Произведение Плутарха показывает не только его большой интерес к Египту, но и готовность использовать египетскую теологию для формирования собственных религиозных концепций⁴⁴.

Два автора II в. н.э. Лукиан Самосатский (ок. 120–180 гг. н.э.) и его младший современник Луций Апулей (ок. 124–180 гг. н.э.) представляют контрастирующие между собой взгляды на египетскую религию. Лукиан выбирает египетскую религию, равно как и другие религиозно-культовые практики своего времени, в качестве объекта для острот и насмешек (*Deog. Conc.* 10; *Pro imag.* 27; *Imag.* 11)⁴⁵. В конце своей жизни он был назначен на должность прокуратора Египта, однако к этому времени его отношение к египетской культуре уже сформировалось, и поэтому данное назначение никак не повлияло на критический тон его произведений.

Отношение Апулея к египетским культам, напротив, почтительное и уважительное. В «Метаморфозах» он подробно описывает посвящения в таинства культа Иисиды (*Met.* XI. 21–25) и первым из римских авторов создает, бесспорно, самый позитивный образ египетской богини и ее культовой практики⁴⁶. Роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел» на

⁴⁴ Подробнее см. Brenk F.E. Isis is a Greek Word: Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion // *Plutarco, Platón y Aristóteles: actas del V Congreso internacional de la I. P. S., Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999* / Ed. A.P. Jiménez, J.G. López, R.M. Aguilar. Madrid, 1999. P. 227–238; Nimis S. Egypt in Greco-Roman history and fiction // *Journal of comparative poetics.* 2004. Vol. 24. P. 34–67; Richter D.S. Plutarch On Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation // *TAPhA.* 2001. Vol. 131. P. 191–206.

⁴⁵ См. Mestre F., Vintró E. Lucien ne sait pas dire bonjour // *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen* / Ed. F. Mestre, P. Gomez. Barcelona, 2010. P. 203–215; Jones C.P. Two enemies of Lucian // *Greek, Roman and Byzantine Studies.* 1979. Vol. 13. № 4. P. 475–487.

⁴⁶ Подробнее см. A companion to the Prologue of Apuleius' *Metamorphoses* / Ed. A. Kahane, A. Laird. Oxford, 2001; Bommas M. Das Isisbuch des Apuleius und die Rote Halle von Pergamon. Überlegungen zum Kultverlauf in den Heiligtümern für ägyptische Gottheiten und seinen Ursprüngen // *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches : internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama* / Ed. A. Hoffmann. Istanbul, 2005. P. 227–245; Nimis S. Op. cit. P. 42; Egelhaaf-Gaiser U. Kulturräume im römischen Alltag: das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom. Stuttgart, 2000.

протяжении нескольких веков является предметом научного анализа⁴⁷. Одной из ключевых тем в историографии длительное время считался вопрос об источниках произведения Апулея. Известно о существовании трех произведений, сюжет которых составляет одна и та же история приключений Луция, превратившегося в осла: 1) греческие «Метаморфозы» Луция Патрскога, о которых сообщает Фотий; 2) небольшая сатирическая повесть, дошедшая в корпусе Лукиана под названием «Луций, или Осел»; 3) собственно роман Апулея. В настоящее время в историографии сложилось определенное представление, согласно которому роман Апулея, равно как и произведение Псевдо-Лукиана, независимо друг от друга имеют в своей основе единый источник, а именно греческие «Метаморфозы» Луция Патрскога⁴⁸.

«Римская история» Диона Кассия Коккеяна (ок. 163 – ок. 230 гг. н.э.) – важный источник в вопросе об отношении официальных римских властей к египетской религиозной практике в Риме. У него была возможность использовать труды не только латинских, но и греческих авторов, многие из которых до нас не дошли. Так же как и Плутарх, Дион писал свое сочинение на греческом языке, однако он как римский сенатор, принадлежавший к правящей элите, полностью разделял взгляды римской аристократии своего времени, на которую и был ориентирован его труд, что позволяет нам использовать Диона в качестве источника. «Римская история» в 80 книгах охватывает историю Рима от основания города до времен Александра Севера. Целиком сохранились только кн. XXXVI–LX (т. е. относящиеся к 68 г. до н. э. – 57 г. н. э.), из которых для нас представляют интерес книги XXXIX–LIV. Однако нужно иметь в виду, что вся история Рима в период поздней Республики и ранней Империи излагается Дионом «с оглядкой на

⁴⁷ Ахунова О.А. Роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел»: история и генезис сюжета: автореф. дис. д-ра. филолог. наук: 10.02.14 / Ахунова Ольга Леонидовна. М., 2013. С. 1.

⁴⁸ Mason H. Greek and Latin Versions of the Ass-story // ANRW. Tl. II. Bd. 34.2. В.–N. Y., 1994. P. 1665–1707; Griffiths J.G. The Isis-Book. Metamorphoses, Book XI. Leiden, 1975. P. 1–2.

политические проблемы северовского времени»⁴⁹. Будучи современником гражданской войны 193–197 гг., он мог проводить параллели с последними десятилетиями Республики и эпохой правления Августа, тем более что Септимий Север «стремился представить себя вторым Августом»⁵⁰. Огромный политический опыт, приобщенность к тайнам правления, хорошее образование и несомненные аналитические способности позволили Диону Кассию создать подробную, изложенную в анналистическом ключе историю Рима, в которой древность и современность «образуют нерасторжимое единство, обуславливающее идейно-политическое содержание взглядов Диона»⁵¹. О самом Египте Дион Кассий оставил немного сведений: в основном они касаются политических событий гражданской войны и периода Второго триумvirата (XLII. 34. 2, 44. 1–4; L. 4. 1–5; LI. 5–10), при этом его интерес к Египту обусловлен исключительно взаимоотношениями Клеопатры с Цезарем и Антонием.

Еще одним источником является сборник «*Scriptores Historiae Augustae*» (Авторы жизнеописаний Августов - SHA), который представляет собой собрание биографий римских императоров I–III вв. н.э.⁵² Биографии, безусловно, являются компиляцией сведений из трудов более ранних авторов. При этом необходимо отметить, что SHA один из наиболее противоречивых источников императорского периода. В историографии по-прежнему ведутся дебаты о времени составления сборника, а также его авторстве⁵³. Кроме того не вызывает сомнений и наличие в сборнике вымышленных событий, лиц, а также указаний на мнимые документы.

⁴⁹ Махлаюк А.В. Историк «века железа и ржавчины» // Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LXIV-LXXX / пер. с древнегреч. под ред. А. В. Махлаюка. СПб., 2011. С. 395.

⁵⁰ Махлаюк А.В., Марков К.В. Прошлое и современность в «Римской истории» Кассия Диона // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2007. № 6. С. 186.

⁵¹ Там же. С. 185.

⁵² Штаерман Е.М. «*Scriptores Historiae Augustae*» как исторический источник // ВДИ. 1957. № 1. С. 233–234.

⁵³ Подробнее см.: Доватур А.И. История изучения *Scriptores Historiae Augustae* // ВДИ. 1957. № 1. С. 245–256; Chastagnol A. Le probleme de l'histoire Auguste: etat de la question // *Bonner Historia Augusta Colloquium* 1963. Bonn, 1964. P. 43–71; Gurney P.J., Gurney L.W. Authorship Attribution of the *Scriptores Historiae Augustae* // *Literary and Linguistic Computing*. 1998. Vol. 13. № 3. P. 119–131; Mellor R. *The Roman Historians*. L., 1999; Syme R. *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta*. Oxford, 1971; Syme R. *Historia Augusta papers*. Oxford, 1983; White P. The Authorship of the *Historia Augusta* // *The Journal of Roman Studies*. 1967. Vol. 57. P. 115–133.

Однако обращение к данному источнику при рассмотрении вопросов, связанных с отношением римских императоров к египетским религиозным культам, является оправданным, если в качестве сравнения дополнительно будут использованы иные источники.

Сочинения других авторов, использованные в данном исследовании, позволяют уточнить сведения наших основных источников. Источники часто дополняют друг друга, что позволяет выявить расхождения и попытаться приблизиться к установлению наиболее полной и разносторонней картины.

2. Среди эпиграфических источников наибольший интерес для нашей темы представляют граффити, оставленные античными «туристами» на египетских монументах и памятниках: они выполнены как на греческом, так и на латинском языке⁵⁴. Хронологически надписи охватывают значительный временной промежуток с начала III в. до н.э. по IV в. н.э., а по своему содержанию носят выраженный личностный характер. Это позволяет использовать их в качестве одного из основных источников при изучении путешествий в Египет не только высокопоставленных «туристов» (в том числе и императоров), но и «рядовых» римлян.

Эпиграфические источники египетского происхождения анализируются с учетом специфики места их обнаружения, что позволяет определить наиболее популярные у античных «туристов» египетские памятники, а это, в конечном итоге, позволит выявить, как они влияли на формирование топосов восприятия египетской культуры.

Кроме того, в качестве вспомогательных источников привлекались отдельные votive надписи, посвященные египетским богам, а также надписи, относящиеся к египетским культам, найденные во время археологических раскопок на постаментах и иных сооружениях в Риме и

⁵⁴ См. Baillet J. Les Inscriptions Grecques des Tombeaux des Rois ou Syringes à Thèbes. Caire, 1926; Bataille A. Les Inscriptions Grecques du Temple de Hatshepsout à Deir-el-Bahari. Cairo, 1951; Bernard A., Bernard É. Les Inscriptions Grecques de Philae. Paris, 1960; Bernard A., Bernard É. Les Inscriptions Grecques et Latines du Colosse de Memnon. Cairo, 1960; Bernard A., Masson O. Les Inscriptions Grecques d'Abou Simbel // Revue des Études Grecques. 1957. Vol. 70. P. 1–46; Bernard É. Pelerinage au grand Sphinx de Gizeh. Bonn, 1983; Perdrizet P., Lefebvre G. Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos. Nancy, 1919.

Италии. Эти надписи в основном краткие и фрагментарные, но с их помощью можно дополнить и проверить сведения, представленные другими источниками. Главным образом они собраны в *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

3. Археологические источники при всей сложности их интерпретации представляют собой богатый материал, на основании которого можно исследовать вопросы распространения *Aegyptiaca Romana* в Риме и Италии⁵⁵.

Для нас представляют интерес результаты раскопок храмов, посвященных египетским богам, материалы, связанные с реконструкцией данных религиозных сооружений, а также исследования обелисков, пирамид и иных объектов и сооружений, находившихся на территории Рима и Италии, которые мы можем отнести к категории *Aegyptiaca*.

Также можно выделить отдельную подгруппу **иконографических** источников, которая представлена мозаикой и фресками с разнообразными египетскими сценами и мотивами⁵⁶. Данный тип источников проливает свет на восприятие египетской природы и культуры. Образный строй и стилистические особенности соответствующих изображений требуют искусствоведческого анализа.

Следует также подчеркнуть значимость **нумизматических** источников. Религиозная политика императоров нашла свое отражение в монетной

⁵⁵ Интересующие нас результаты археологических раскопок храмовых комплексов, различных религиозных объектов, общественных римских сооружений, а также частных домовладений представлены в ряде современных публикаций: Coarelli F. *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche // La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano / Ed. U. Bianchi, M.J. Vermaseren. Leiden, 1982. P. 33–67; Iversen E. Obelisks in Exile: The Obelisks of Rome. Copenhagen, 1968; Kater- Sibbes G.J.F., Vermaseren M.J. Apis: Monuments from Outside Egypt. Leiden, 1975. Vol. I, II; Lembke K. Das Iseum Campense in Rom: Studie über den Isiskult unter Domitian. Heidelberg, 1994; Malaise M. La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain // ANRW. Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y., 1984. – P. 1615–1691; Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. Leiden, 1972; Müller H.W. Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent. B., 1969; Rouillet A. The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome. Leiden, 1972; Swetnam-Burland M. Egyptian Objects, Roman Contexts: A Taste for *Aegyptiaca* in Italy // Nile into Tiber. Egypt in the Roman World / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. Leiden, 2007. P. 113–136.*

⁵⁶ При обращении к данным материалам использовались следующие работы: Blake M.E. Roman mosaics of the late Empire in Rome and vicinity // *Memoirs of the American Academy in Rome*. 1940. Vol. 17. P. 81–130; Meyboom P.G.P. *I mosaici pompeiani con figure di pesci // Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome*. 1977. Bd. 39. P. 49–93; Meyboom P.G.P. *The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*. Leiden, 1995; Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden, 2002.

чеканке Римской империи, поскольку изображение на монетах богов и связанных с ними легенд определялось в том числе и стремлением того или иного императора отдать предпочтение определенным культам. Так, религиозными предпочтениями объясняется появление Исиды и Сераписа в чеканке Флавиев⁵⁷. Именно при Флавиях на монетах появляются изображения храмов Исиды и Сераписа: Iseum Campense фигурирует в чеканке и Веспасиана, и Домициана⁵⁸. Многие императоры связывали свои военные победы с покровительством восточных божеств. Например, на монетах Адриана, отчеканенных по случаю прибытия императора в Александрию для подавления беспорядков, изображены Исида и Серапис, олицетворяющие самого Адриана и его супругу Сабину (RIC II. № 877).

Анализ нумизматических источников показывает, что Юлии-Клавдии под влиянием Августа, не одобрявшего восточные культы, ориентировались на традиционную римскую религию. Именно поэтому даже увлечение Калигулы культом Исиды не нашло отражения на монетах периода его правления. Однако монеты Флавиев уже позволяют проследить изменения в религиозных представлениях правителей Рима, которые получили свое продолжение в правление Антонинов, когда изображения Исиды и Сераписа появились на реверсе ряда монет. Монеты династии Северов отражают их покровительство восточным (в том числе египетским) культам, которые получили наибольшее распространение среди военной и бюрократической верхушки общества. Совокупность использованных нумизматических источников позволяет дополнить сведения о религиозной и культурной политике Римской империи, религиозных устремлениях отдельных императоров.

Историография

Изучение культурного взаимодействия между Римом и Египтом началось со второй половины XIX в. Обращает на себя внимание то значительное

⁵⁷ Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. М., 1995. С. 293.

⁵⁸ Там же. С. 384.

место, которое во всех исследованиях этого периода занимает культ Исиды. Начало было положено Георгом Лафайе, который первым исследовал роль египетских богов за пределами Египта в работе 1884 г.⁵⁹ Хотя в своей монографии он опирался прежде всего на литературные и эпиграфические источники, отдельная часть его исследования посвящена изучению археологического материала из Исеума в Помпеях и египетских храмов в Риме. Во второй половине XIX в. на территории Италии были обнаружены многочисленные египтизированные предметы (*Aegyptiaca*) и египетские артефакты, которые ввиду тематики исследования были автоматически отнесены Лафайе к категории религиозных предметов, связанных с египетскими культами. Такая интерпретация археологических данных согласовывалась со сложившимися в XIX в. взглядами на распространение египетской культуры в Италии главным образом в связи с культом Исиды. Этой же позиции придерживался и Франц Кюмон, чья монография по исследованию восточных культов в Риме появилась в 1911 г.⁶⁰

Такой повышенный интерес к культу Исиды, по мнению В. Тран Там Тинха, объясняется тем, что духовное влияние Востока на Запад начиная с конца XIX в. снова стало настолько очевидным, что представления о мистическом культе Исиды в европейском обществе того времени нашли «благодатную почву» для развития⁶¹.

С другой стороны, необходимо учитывать, что большая часть исследователей, которые в конце XIX – начале XX в. занимались изучением роли египетских богов в римской культуре, были в первую очередь египтологами. Тот факт, что именно египтологи стояли у истоков этой значимой проблемы историографии античного мира, конечно, сыграл свою

⁵⁹ Lafaye G. Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école Néo-Platonicienne. P., 1884.

⁶⁰ Cumont F. Oriental Religions in Roman Paganism. Chicago, 1911 (русск. перевод: Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве / Пер. с фр. А.П. Саниной. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002).

⁶¹ Tran Tam Tinh V. Etat des études iconographiques relatives à Isis, Sarapis et aux Sunnaoi Theoi // ANRW. Tl. II. Bd. 17.3. В.–N. Y., 1984. P. 1710–1730.

роль в подчеркивании именно религиозного характера египетских артефактов на территории Рима.

В этот же период появляются первые работы, посвященные археологическим находкам, сделанным на территории Рима и Италии: в 1903 г. К. Хулсен впервые создал реконструкцию Исеума, находившегося на Марсовом поле⁶². Несмотря на то, что последующие работы по данной тематике были в значительной степени дополнены новыми сведениями, в их основе по-прежнему лежало исследование К. Хулсена⁶³.

Первые всесторонние исследования исконно египетских (неэллинизированных) культов были предприняты также в начале XX века. Два исследователя Ф Циммерман⁶⁴ и Т. Хопфнер⁶⁵ впервые попытались определить, насколько сведения о египетском поклонении животным, представленные в античной литературе, соответствовали египетским источникам. Результаты их работы способствовали формированию целого направления в сравнительном анализе не только египетских, но и греческих, и римских источников по поклонению животным в Древнем Египте.

Исследования отношения к египетской религии в римском мире, как части общего интереса римлян к восточным верованиям, получили в 1950-х гг. новый импульс благодаря работам Ж. Леклана⁶⁶ и М. Дж. Вермасерена. Положив начало целой серии «*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*», М. Дж. Вермасерен предпринял попытку сделать все памятники и артефакты, связанные с восточными культурами в Римской Империи, доступными широкому кругу историков⁶⁷. Уже к середине XX в. объем научной литературы, связанной с культурами Исиды и др. египетских

⁶² Hülsen C. Porticus Divorum und Serapeum im Marsfelde // *Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts*. 1903. Bd. XVIII. S. 17–57.

⁶³ См., например, Lembke K. *Op. cit.*

⁶⁴ Zimmermann F. *Der ägyptische Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler*. Bonn, 1912.

⁶⁵ Hopfner T. *Der tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen berichten und den wichtigeren Denkmälern*. Wien, 1913.

⁶⁶ Leclant J. *Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens, en Occident, à l'époque impériale* // *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1956. Vol. 1. P. 173–179.

⁶⁷ К настоящему времени в этой серии издано более 100 томов.

богов, стал настолько велик, что Ж. Леклан выпустил специальную монографию, посвященную исключительно библиографическому описанию подобных исследований⁶⁸.

Именно с середины XX в. в целом ряде работ поднимается вопрос об изменении отношения римлян к культам Исиды, Сераписа и их последователям в Риме в эпоху Принципата⁶⁹. Так, П. Ламбрехтс выделяет две категории императоров: поддерживавших культ Кибелы, имевших доброжелательные отношения с сенатом и предпочитавших культ Исиды, более негативно настроенных по отношению к сенату⁷⁰. Ж. Леклан пошел еще дальше, утверждая, что именно благодаря сенаторам императоры-тираны впоследствии стали считаться египтофилами⁷¹. И хотя подобные утверждения, как было показано впоследствии, не выдерживают критики, само их появление способствовало увеличению интереса к теме, что отразилось на работах других историков, например, в изысканиях Э. Кеберлейна⁷², который исследовал отношение Калигулы к египетской религии и пришел к выводу, что император, пытаясь представить себя в образе восточного или эллинистического монарха, подражал египетским традициям и всячески старался подчеркнуть свое положительное отношение к культу Исиды.

В начале 1970-х гг. появились сразу две монографии по египетским и египтизированным артефактам, найденным в Италии. Работа М. Малеза⁷³, равно как и обширный каталог А. Руле⁷⁴, имели один серьезный недостаток: систематизация и интерпретация многих источников не учитывала тот факт, что далеко не вся *Aegyptiaca* имела прямое отношение к египетской религии.

⁶⁸ Leclant J., Clerc G. Inventaire bibliographique des Isiaca (Ibis). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940-1969. Leiden, 1972.

⁶⁹ См. Beaujeu J. La Religion romaine à l'apogée de l'Empire. P., 1955; Lambrechts P. Augustus en de Egyptische Godsdienst. Brussel, 1956; Leclan J. Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes // Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg. 1959. № 6. P. 303–308; Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie.

⁷⁰ Lambrechts P. Op. cit. P. 24.

⁷¹ Leclan J. Reflets de l'Égypte dans la littérature latine. P. 305.

⁷² Köberlein E. Caligula und die ägyptischen Kulte. Meisenheim, 1962.

⁷³ Malaise M. Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. Leiden, 1972.

⁷⁴ Rouillet A. Op. cit.

Работа М. Малэза, как отметил сам автор, представляет собой собрание *Aegyptiaca*, относящихся к египетским религиозным культам⁷⁵, что нашло свое отражение и в пояснительной части монографии, где автор исследует распространение культов египетских богов в Риме и Италии.

Монография А. Руле, в сравнении с работой М. Малэза, имеет значительно более узкие хронологические рамки, кроме того, автор практически не уделяет внимания интерпретации опубликованных источников. Еще во введении А. Руле по сути приравнивает все египетские артефакты к религиозным, хотя в целом по ходу работы несколько раз подчеркивает, что значение этих предметов для римлян могло быть иным.

Тем не менее, несмотря на недостатки, свойственные практически всем исследованиям вплоть до 1990-х гг., связанным с экспансией египетской культуры в античном мире, работы М. Малэза и А. Руле и по сей день представляют ценность в качестве каталогов *Aegyptiaca Romana*. Более того, монография М. Малэза была выбрана в качестве основы для исследования М. Де Воса⁷⁶, появившегося почти десятилетие спустя и изданного в уже упомянутой нами серии EPRO. Впервые *Aegyptiaca* рассматривалась с новой концептуальной позиции, где главная роль отводилась не египетским религиозным культам, а культурным процессам, которые сам автор назвал «египтоманией». Однако появление работы М. Де Воса не привело к широкому пересмотру подходов по изучению египетских и египтизированных предметов и артефактов, о чем свидетельствуют, например, две статьи Ф. Коарелли 1982 г.⁷⁷ и 1984 г.⁷⁸, в которых дан краткий обзор сооружений в Риме, посвященных египетским богам. Как и М. Малэз, Ф. Коарелли делает акцент на религиозной интерпретации *Aegyptiaca*, при этом фактически отказывается от иных трактовок.

⁷⁵ Malaise M. *Inventaire préliminaire*. P. xiii.

⁷⁶ De Vos M. *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*. Leiden, 1980.

⁷⁷ Coarelli F. *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche // La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano / Ed. U. Bianchi, M.J. Vermaseren*. Leiden, 1982. P. 33–67.

⁷⁸ Coarelli F. *Iside Capitolina, Clodio ei mercanti di schiavi // Alessandria e il mondo ellenistico-romano*. Roma, 1984. P. 461–475.

Отдельно хотелось бы отметить существование обширной проблемы *interpretatio Graeca et Romana*, касающейся восприятия и объяснения иноземной (в том числе египетской) религии в греко-римском мире. Одним из аспектов данной проблематики является также процесс распространения египетских культов в римской державе, который хронологически относится к более позднему периоду, нежели сама интерпретация. Основная суть феномена *interpretatio Graeca et Romana* заключается в наличии сложностей в трактовке «чужих» религиозных традиций, что сказывается на объективности восприятия религиозных культов. Античные авторы в своих попытках дать обобщающее описание египетской мифологии и религии неизбежно допускали искажения египетского религиозного мировоззрения. В целом, работы греко-римских авторов, писавших о египетской религии, достаточно широко изучались в историографии (особенно это касается трудов Плутарха⁷⁹), и по данному вопросу накоплен богатый историографический материал⁸⁰, поэтому у нас нет необходимости в подробном и обстоятельном рассмотрении проблематики греко-римской интерпретации как отдельной темы в рамках диссертационного исследования.

Вплоть до второй половины XX в. в зарубежном антиковедении не было специальных работ, посвященных формированию образа «чужой» культуры в римском обществе. Египетская тематика, несмотря на очевидную популярность среди историков, продолжала рассматриваться преимущественно с позиции проникновения культов Исиды и др. египетских богов в Рим. Лишь начиная с 1980-х гг. стали появляться труды, посвященные отдельным аспектам формирования образа египтян в римском обществе.

⁷⁹ Griffiths J.G. *Interpretatio Graeca* // *Lexikon der Ägyptologie*. Ed. W. Helck, E. Otto. Wiesbaden, 1980. Bd. III. P. 167-172; Griffiths J.G. *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cambridge, 1970; Hopfner T. *Plutarch über Isis und Osiris*. Prague, 1940–1941. Bd. I–II.

⁸⁰ Васильева О.А. Миф об Исиде и Осирисе в греко-римской и позднеантичной традиции: дис. канд. ист. наук: 07.00.09 / Васильева Ольга Александровна. М., 2004; Burton A. *Diodorus Siculus Book I. A Commentary* // *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*. 1972. Vol. 29; Griffiths J.G. *The Isis-Book. Metamorphoses, Book XI*. Leiden, 1975; Hani J. *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*. P., 1976; Donadoni S., Curto S., Donadoni-Roveri A.M. *Egypt from Myth to Egyptology*. Milano, 1990; Ando C. *Interpretatio Romana* // *Classical Philology*. 2005. Vol. 100. P. 41–51.

На сегодняшний день самым полным исследованием влияния исконно египетских культов на формирование образа Египта в древнем мире является труд Е. Хамелрик и К. Смелика⁸¹. В своей работе авторы ставят задачу не столько дать полное описание египетского поклонения животным, сколько изучить представления римлян, греков и «отцов церкви» об этой стороне египетской религии, которая, безусловно, оказала серьезное влияние на формирование образа Египта в античном мире. Е. Хамелрик и К. Смелик комплексно анализируют политические и экономические взаимоотношения между Египтом и его средиземноморскими соседями в I в. до н.э. – IV в. н.э. В заключении авторы дают сравнительный анализ представлений о египетском поклонении животным у разных народов Средиземноморья и предпринимают попытку объяснить различия в оценке этих религиозных культов.

Следующим этапом интереса к теме взаимоотношений между Египтом и Римом можно считать середину 1990-х – начало 2000-х гг. Новые подходы позволили по-новому оценить характер и степень влияния Египта на Рим. Своеобразное «возрождение» интереса к культу Исиды началось с публикации данных по некоторым важным храмовым комплексам⁸² и с первой международной конференции, проходившей в 1999 г.⁸³ Дальнейшее развитие эта тема получила в основном благодаря публикации источников и новым международным конференциям⁸⁴. Важной особенностью лейденской конференции, посвященной изучению культа Исиды, которая проходила в мае 2005 г.⁸⁵, являлось применение порой противоположных подходов, а также представительный состав участников конференции, среди которых были практически все ведущие западные историки-антиковеды,

⁸¹ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit.

⁸² Lembke K. Op. cit.

⁸³ De Memphis à Rome: Actes du Ier Colloque International Sur les Études Isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8–10 avril 1999 / Ed. L. Bricault. Leiden, 2000.

⁸⁴ Aegyptus et Pannonia, I Acta Symposii anno 2000 / Ed. H. Győry, Zs. Mráv. Budapest, 2002.; L'Égypte à Rome. Actes du colloque international (Caen 28–30 septembre 2002) / Ed. F. Lecocq. Caen, 2005.

⁸⁵ Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11-14 2005 / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. Leiden, 2007.

занимающиеся вопросами межкультурных контактов египетской и античной (греко-римской) цивилизаций. Отдельно следует отметить доклады М. Малэза и М. Сьютнем-Барленд. М. Малэз⁸⁶ обзорно передает содержание своей монографии, опубликованной в 2005 г.⁸⁷ В первую очередь он уделяет внимание вопросу: что из себя представлял культ Исида за пределами Египта? Затем он анализирует особенности поклонения Исиде в самом Египте, а в заключительной части М. Малэз рассматривает религиозную интерпретацию *Aegyptiaca Romana*. Что особенно примечательно, М. Малэз отвергает использование термина *Aegyptiaca* применительно к египетским и египтизированным предметам, найденным на территории Италии, и предлагает использовать вместо него термин «египтиана» (*egyptiana*). Кроме того, среди египтианы он выделяет несколько подкатегорий: *pharaonica*, *nilotica* и египтомания. Хорошо аргументированные доводы М. Малэза относительно терминологии и интерпретации *Aegyptiaca*, однако, не являются бесспорными, о чем свидетельствует работа М. Сьютнем-Барленд⁸⁸. Она четко следует новому подходу, подразумевающему отказ от поиска исключительно религиозной подоплеки в интерпретации египетских предметов, найденных на территории Италии. По мнению М. Сьютнем-Барленд, найденные предметы должны быть сначала достоверно отнесены к *Aegyptiaca Romana*, и лишь затем следует предпринимать попытки по интерпретации находок. Причем автор делает акцент на том, что религиозная трактовка в большинстве случаев является не более чем одним из возможных вариантов. В своей статье М. Сьютнем-Барленд предлагает отказаться от прямолинейного поиска смысловых аналогий в интерпретации *Aegyptiaca Romana* с тем, как использовались эти предметы в самом Египте. На примере *Aegyptiaca* из Исеума в Помпеях она пытается обосновать свою точку зрения и указывает на «общесмысловую»⁸⁹ направленность египетских и

⁸⁶ Malaise M. La diffusion des cultes isiaques: Un problème de terminologie et de critique // Nile into Tiber. Egypt in the Roman World / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. Leiden, 2007. P. 19–39.

⁸⁷ Malaise M. Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques. Bruxelles, 2005.

⁸⁸ Swetnam-Burland M. Op. cit.

⁸⁹ Ibid. P. 134.

египтизированных артефактов, называя это явление «смысловым диалогом»⁹⁰.

Немалый вклад в изучение кросс-культурных контактов между Египтом и Римом внесли и увидевшие свет в этот период монографии и некоторые статьи, поставившие под сомнение целый ряд устоявшихся концепций и интерпретаций⁹¹. Наиболее значимой была работа Саролты Такаш «Исида и Серапис в римском мире»⁹². С. Такаш рассматривает проблему интеграции культа Икиды в римскую религиозную систему и утверждение Икиды и Сераписа в качестве государственных богов Рима. Она стремится развенчать мнение о том, что консервативные круги Рима, опекавшие традиции римской религии, старались всячески препятствовать укреплению влияния культа Икиды, и приходит к выводу, что в действиях римских властей в I в. до н.э. не было предубеждения и антипатии именно к египетским культам.

В 1999 г. группа итальянских историков представила первую часть нового каталога *Aegyptiaca Romana*, имеющих прямое отношение к египетским культам⁹³. Во многом появление этой работы было связано со статьей К. Альфано, появившейся еще в 1992 г.⁹⁴, в которой автор подвергла сомнению реконструкцию культовых мест, посвященных египетским богам в Риме. Л. Бонграни, М. Паскуале и М. Чичерони указывают на существование египетского или египтизированного стиля, который не имеет ничего общего с культом Икиды, а соответственно значительное количество предметов и памятников авторы предлагают интерпретировать исключительно как элементы художественного оформления.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Среди этих работ также стоит выделить монографию М. Дж. Верслюйса, о которой мы скажем подробнее при рассмотрении историографии изучения Нильских сцен.

⁹² Takács S.A. Op. cit.

⁹³ Bongrani L., Pasquali M.I., Ciceroni M. Attestazioni di culti Egizi nella zona sud-occidentale dell'antica Roma // Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12–17, 1998 / Ed. R. F. Docter, E. M. Moorman. Amsterdam, 1999. P. 80–86.

⁹⁴ Alfano C. Problemi archeologici relativi all'identificazione dei luoghi di culto egizio a Roma // Roma e l'Egitto nell'antichità classica / Ed. G.P. Carratelli. Rome, 1992. P. 41–46.

Еще одной значимой работой является статья М. Золднера, посвященная использованию египетских мотивов в эпоху Августа⁹⁵. Автор полностью отклоняет религиозную интерпретацию Аегуртиаса в правление Октавиана, равно как и концепцию «египтомании», выдвинутую М. Де Восом. Он подчеркивает политический подтекст египетских мотивов как напоминания о победе Августа в битве у м. Акций и наступления *aurea aetas*. В своем исследовании М. Золднер во многом опирается на концептуальный подход П. Цанкера, чья интерпретация египетских мотивов, относящихся к эпохе Августа, основывается на необходимости использования их в качестве элементов пропаганды⁹⁶.

Одним из результатов недавних дискуссий в научных кругах является признание того, что во многих исследованиях вплоть до середины XX в. наблюдается необоснованное преувеличение значимости религиозного аспекта во взаимоотношениях Египта и Рима. Если раньше культы египетских богов часто были единственной темой этих взаимоотношений, то теперь появилось понимание необходимости их изучения в рамках более широкого процесса кросс-культурной коммуникации, в котором необходимо учитывать, что не существует определенной модели в формировании образа «другого», которую можно было бы отнести к римскому представлению о египтянах. Так или иначе, этот процесс осуществлялся под воздействием различных исторических обстоятельств и факторов.

Следует также отметить, что в историографии крайне незначительное число работ посвящено изучению образа Египта в римской литературе. Примечательно, что большая часть исследований по данной тематике увидела свет в периодической литературе и сборниках статей, что еще раз подчеркивает отсутствие масштабных исследований в этом направлении. Из

⁹⁵ Söldner M. Ägyptische Bildmotive im augusteischen Rom. Ein Phänomen im Spannungsfeld von Politik, Religion und Kunst // Ägypter, Griechen, Römer: Begegnung der Kulturen / Hrsg. H. Felber, S. Pfisterer-Haas. Leipzig, 1999. S. 95–113.

⁹⁶ Zanker P. Augustus und die Macht der Bilder. B., 1987.

последних работ можно выделить статьи Катель Бертхелот⁹⁷, Хервига Мэхлера⁹⁸ и Стефена Нимиса⁹⁹. К. Бертхелот исследует прежде всего стереотипы отношения греков и римлян к египтянам и их влияние на формирование отношения к египтянам у еврейских авторов, таких как Иосиф Флавий и Филон Александрийский. Таким образом, автор мало внимания уделяет анализу собственно римских стереотипов в отношении египтян и не углубляется в изучение причин формирования этих стереотипов.

С. Нимис пытается найти в представлениях о Египте в римской литературе стереотипы, заложенные греческими авторами, и делает главный акцент на образе царицы Клеопатры. Однако проблема использования этого поэтического образа в пропаганде Октавиана (Августа) не получает у него должного развития.

Наиболее фундированной является работа Х. Мэхлера, который концентрирует свое внимание на образе Египта в римской поэзии и анализирует влияние пропаганды Октавиана на римских авторов I–II вв. н.э.

Тематически близким к теме образа Египта в римской литературе является изучение образа Нила в античности, которое длительное время являлось самостоятельным направлением историографии. Начиная с середины 1960-х и вплоть до начала 1990-х гг. можно выделить четыре значимые монографии, три из которых принадлежат французскому папирологу Даниэлю Бонно. В работе 1964 г.¹⁰⁰ Д. Бонно анализирует сведения о ежегодном разливе Нила в источниках со времен Птолемея и до арабского завоевания Египта. Первая часть книги посвящена экономическим и социальным последствиям разлива, вторая греческому и римскому восприятию этого уникального природного явления, а в третьей части автор рассматривает культовую практику, посвященную богу Нилу на основании

⁹⁷ Berthelot K. The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' Against Apion // Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999 / Hrsg. J.U. Kalms. Münster, 2000. P. 185–221.

⁹⁸ Maehler H. Op. cit.

⁹⁹ Nimis S. Op. cit.

¹⁰⁰ Bonneau D. La crue du Nil: divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire. P., 1964.

греко-римских источников. В другой монографии Д. Бонно¹⁰¹ изучает вопрос о том, как отражалась засуха, нерегулярные разливы Нила и прочие факторы на местном (египетском) и имперском уровне. Наконец, в монографии 1993 г.¹⁰² Д. Бонно исследует богатую терминологию и различные явления, связанные с Нилом в греко-римский период. В этот же период выходит монография немецкого историка Б. Постл¹⁰³, которая в своей работе по изучению образа Нила акцентирует внимание на литературных источниках. Заимствуя методологический подход Д. Бонно, Б. Постл рассматривает как египетские папирусы, так и римские источники, в которых в аллегорической форме представлен образ Нила.

В целом работы Д. Бонно и Б. Постл внесли значительный вклад в изучение образа Нила в античности, однако широкие хронологические рамки данных исследований, а также недостаточное внимание, которое авторы уделили анализу римских литературных источников, способствовали появлению новых исследований, в частности, одной из последних работ является монография Э. Манолараки¹⁰⁴, в которой рассматриваются представления римлян о Ниле в римской литературе, начиная с *Bellum Civile* Лукана и вплоть до Филострата Старшего. В качестве отправной точки своего исследования Э. Манолараки выбирает образ Нила, который в представлении римлян неразрывно связан с образом Египта. Автор объясняет активную эксплуатацию образа Нила в римской литературе постепенным становлением Египта как неотъемлемой части Римской империи, а также подчеркивает, что изучение образа Египта в римской литературе способствует пониманию римской идентичности.

Следует отметить, что в нашей работе не затрагивается тематика образа Нила в римской литературе, поскольку это – самостоятельная объемная тема

¹⁰¹ Bonneau D. Le fisc et le Nil: incidences des irrégularités de la crue du Nil sur la fiscalité foncière dans l'Égypte grecque et romaine. P., 1971.

¹⁰² Bonneau D. Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte Grecque, Romaine et Byzantine. Leiden, 1993.

¹⁰³ Postl B. Die Bedeutung des Nil in der römischen Literatur. Mit besonderer Berücksichtigung der wichtigsten griechischen Autoren. Wien, 1970.

¹⁰⁴ Manolaraki E. Op. cit.

для исследования, требующая не только систематизации и анализа разрозненных сведений о Ниле у римских авторов, но и поиска интертекстуальных связей между греческими и римскими литературными источниками, что наглядно доказывает монография Э. Манолараки. Это, в свою очередь, выходит за рамки нашего исследования, поэтому основной акцент в изучении данной тематики будет перенесен на другую составляющую образа Нила – так называемые Нильские сцены. Долгое время Нильские сцены в историографии связывались с культом Исиды¹⁰⁵, что, в свою очередь, проистекало из двух основных стереотипов, сформировавшихся еще в XIX в. в отношении элементов египетской культуры на территории Италии. Первый заключается в том, что «цивилизованные римляне не могли сами начать поклоняться восточной (а значит варварской) богине», и что «этому способствовало влияние низших слоев населения»¹⁰⁶. Второй сводится к тому, что египетские и египтизированные монументы и артефакты в Италии должны быть априори связаны с египетскими культами. Тематика Нильских сцен неоднократно затрагивалась в научной литературе. Еще М.И. Ростовцев рассматривал Нильские сцены главным образом как элемент экзотического внутреннего убранства (экзотизма), сравнивая их с шинуазри в европейской живописи и декоративно-прикладном искусстве¹⁰⁷. М. Блэйк в свою очередь предположила, что Нильские сцены берут свое начало на эллинистическом Востоке и попали на Запад вместе с искусством мозаики¹⁰⁸. Первым обобщенную интерпретацию египтизированных сцен, среди которых были и Нильские сцены, дал К. Шефолд в своих публикациях по римской настенной живописи, приписывая Нильским пейзажам прямой или косвенный

¹⁰⁵ Vidman L. Isis und Sarapis // Die orientalischen Religionen im Römerreich / Hrsg. M. Vermaseren. Leiden, 1981. P. 133–134.

¹⁰⁶ Lambrechts P. Op. cit. P. 7.

¹⁰⁷ Rostovtzeff M.I. Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung. 1911. Bd. XXV. S. 71.

¹⁰⁸ Blake M.E. Op. cit.

религиозный контекст¹⁰⁹. В начале 1960-х гг. А. Адриани отметил, что истоки популярности Нильских сцен в Риме, возможно, следует искать в изображении бога Нила из Ватиканского музея (см. прил. 3.6)¹¹⁰. Подобную связь с богом Нила находит и И. Лэвин в своей монографии о мозаике из Антиохии¹¹¹. Множество комментариев к Нильским пейзажам триклиния в доме Юлии Феликс в Помпеях дала Х. Уайтхаус¹¹².

Одним из первых исследователей, кто отказался от безоговорочной религиозной трактовки Нильских сцен в пользу общего культурного влияния, был М. Малэз¹¹³. Он ясно дает понять, что религиозный аспект хотя и играет определенную роль, но не является основным¹¹⁴. Эта тенденция во многом была продолжена П. Мэйбумом, который исследовал Нильские сцены, датируемые I в. до н.э., изучая Нильскую мозаику Палестрины (древний Пренесте)¹¹⁵. *Aegyptiaca Romana* в его монографии рассматривается на фоне отношений между Римом и Египтом, при этом П. Мэйбум, как и М. Малэз, приходит к выводу, что в Нильских сценах довольно сложно найти религиозный подтекст. По его мнению, более вероятным является их предназначение в качестве экзотического декора, чье символическое значение предполагает благосостояние и богатство¹¹⁶. Однако сам автор позднее парадоксально объясняет появление мозаики в Пренесте отождествлением Исиды с Фортуной, культ которой был основным в Пренесте¹¹⁷.

Иную интерпретацию Нильских сцен предложила и С. Такаш: согласно ее трактовке, в Нильских сценах отчетливо прослеживаются элементы символики культа Исиды, однако они уже оторваны от изначального

¹⁰⁹ Schefold K. Die Wände Pompejis. Topographisches Verzeichnis der Bildmotive. B., 1957.; Schefold K. Pompejanische Malerei: Sinn und Ideengeschichte. B., 1952.

¹¹⁰ Adriani A., Pensabene P. Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano. Palermo, 1961. Vol. II. P. 55.

¹¹¹ Lavin I. The Hunting Mosaics of Antioch and Their Sources: A Study of Compositional Principles in the Development of Early Mediaeval Style. Washington, 1963. P. 225, 273.

¹¹² Whitehouse H. Shipwreck on the Nile: A Greek Novel on a "Lost" Roman Mosaic? // American Journal of Archaeology. 1985. Vol. 89. P. 129–134.

¹¹³ Malaise M. Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie.

¹¹⁴ Malaise M. La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain. P. 1627.

¹¹⁵ Meyboom P.G.P. The Nile Mosaic of Palestrina.

¹¹⁶ Ibid. P. 84.

¹¹⁷ Ibid. P. 90.

(религиозного) контекста и являются частью нового римского стиля, отображающего экзотический мир¹¹⁸.

Самым последним и наиболее полным изданием Нильских сцен является монография Мигеля Верслюйса¹¹⁹, в которой автор отказывается от сложившейся традиции классифицировать все египетские сюжеты в римском декоре как религиозные, а также указывает на необходимость выделения Нильских пейзажей в отдельный жанр живописи. М. Верслюйс убедительно доказывает, что значение Нильских сцен в значительной степени контекстно-зависимое, и приходит к заключению, что римская *Aegyptiaca* тематически может быть отнесена к трем категориям: религиозной, декоративной, политической. В целом, основываясь на распространении египетских мотивов в римском декоративном контексте, он предполагает, что римляне не могли не восхищаться Египтом и его культурой. При этом М. Верслюйс отрицает¹²⁰ наличие египтомании в римском обществе в последней трети I в. до н.э., на чем настаивает М. Де Вос¹²¹.

К сожалению, в отечественной историографии практически отсутствуют специальные исследования, посвященные формированию образа египетской культуры в римском обществе. Однако представления римских и греческих авторов о других народах нашли свое отражение в работах некоторых отечественных историков. Особо можно выделить труды В.О. Никишина. Ряд его публикаций¹²², а также диссертация посвящены теме римского «шовинизма» в I в. до н.э. и основаны на материале произведений Цицерона, Цезаря и Саллюстия. Он изучает отношение к чужеземцам каждого из названных авторов в отдельности, при этом акцентируя внимание на особенностях стереотипного восприятия римлянами тех или иных

¹¹⁸ Takács S.A. Op. cit. P. 34.

¹¹⁹ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*.

¹²⁰ Ibid. P. 14.

¹²¹ De Vos M. *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*. Leiden, 1980.

¹²² Никишин В.О. Эллинский шовинизм в архаическую и классическую эпохи: возникновение и развитие // Труды кафедры древних языков: к 50-летию кафедры. М.–СПб.: Алетейя, 2000. С.46-51.; Никишин В.О. "Национальный вопрос" в произведениях Тацита // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. М., 2001. Вып. IV. С. 93–108.

чужеземных народов, на характерных чертах их собирательных образов и глубине «шовинистического» чувства, которое испытывали по отношению к ним Цицерон, Цезарь и Саллюстий. В.О. Никишин приходит к выводу, что, несмотря на общую неприязнь и враждебность римлян к другим культурам и их носителям, в рамках империи «происходило активное взаимодействие, взаимопроникновение и взаимовлияние разных культур, результатом чего стал всеобъемлющий культурный синтез в масштабах римского Средиземноморья»¹²³.

Исследование мифа об Исиде и Осирисе в греко-римской и позднеантичной традиции, с акцентом именно на позднеантичных и в особенности христианских авторах, было предпринято О.А. Васильевой¹²⁴. В основе методологии ее исследования лежит компаративная методика по проблеме *interpretatio Graeca et Romana*, наиболее ярким образцом которой можно считать монографии Дж. Гриффитса и его учеников. Автор приходит к выводу о преемственности внутри исследуемой традиции, а также выявляет наиболее типичные искажения мифа, возникшие вследствие неправильного понимания первоисточников. Учитывая отсутствие в отечественной историографии фундаментальных работ по проблеме *interpretatio Graeca et Romana*, можно уверенно констатировать, что исследование О.А. Васильевой содержит в себе значимые предпосылки к разработке тематики образа Египта и египетской культуры в римском обществе.

Следует отметить, что в начале XXI в. изучение темы кросс-культурных контактов между Римом и Египтом в западной историографии выходит на новый качественный уровень, свидетельством чего является появление целого ряда работ, посвященных образу Египта в римской литературе, а также переосмысление влияния религиозного фактора на формирование представлений о египетской культуре в римском обществе. Однако наша

¹²³ Никишин В.О. Чужеземцы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия (К вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.): автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Никишин Владимир Олегович. М., 1999. С. 16.

¹²⁴ Васильева О.А. Указ. соч.

позиция далека от того, чтобы относиться к зарубежным работам с чрезмерным пиететом, что отразилось на выявлении не только их достоинств, но и недостатков. По-прежнему не уделяется должного внимания теме египетской истории в римской литературе и влиянию греческих топосов и знаний на собственно римские представления об исторических процессах, происходивших в древнем и эллинистическом Египте. Кроме того, отсутствуют комплексные исследования, объединяющие изучение влияния эллинизированных культов египетских богов и традиционных египетских верований, в основном связанных с зооморфной тематикой, на формирование образа Египта. Изучение использования египетских мотивов в политической пропаганде Октавиана Августа также далеко не исчерпывает всех аспектов данной темы.

Именно вышеперечисленными обстоятельствами и обусловлены, во-первых, актуальность нашего обращения к теме образа Египта и египетской культуры в римском обществе, а во-вторых, научная новизна данного исследования.

Научная новизна работы заключается в комплексном подходе к изучению образа Египта в римском обществе: в диссертации впервые поставлена проблема формирования представлений римлян о египетской культуре в столь широких хронологических границах, что позволяет проследить изменение образа Египта, а также проанализировать влияние римской интеллектуальной элиты на популярность египетской тематики в Риме. Отдельными исследователями предпринимались попытки проанализировать воздействие единичных факторов на формирование представлений римлян о египтянах и египетской культуре, однако ни в зарубежной, ни в отечественной историографии подобных комплексных исследований пока проведено не было.

Также впервые предпринята попытка реконструкции сложившегося у римлян образа египетской культуры с учетом политических и исторических реалий взаимоотношений между Египтом и Римом в указанный период.

К числу особенностей работы можно также отнести то, что она является первой попыткой в отечественной историографии исследовать влияние египетских религиозных культов на отношение римлян к Египту с учетом подхода, закрепившегося в зарубежной историографии в последние 10 лет и подразумевающего переосмысление значимости религиозного аспекта во взаимоотношениях Египта и Рима.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Политическая пропаганда Октавиана в период противостояния с Антонием и Клеопатрой оказала влияние на формирование в римском обществе целого ряда стереотипов в отношении Египта.

2. Репрессии римских властей в I в. до н.э. были направлены на местных последователей египетских культов, а не против египетской религиозной практики как таковой.

3. Распространение египетских культов среди римлян оказывало воздействие на изменение отношения к ним римских властей. Именно влиянием религиозной моды в римском обществе можно объяснить возросший интерес к египетским культам со стороны династии Флавиев, представители которой использовали популярные образы египетских богов для упрочения собственной власти.

4. Большинство римских авторов объединяет отсутствие глубокого и адекватного понимания египетской религии.

5. Экзотический образ Египта, созданный римлянами согласно их представлениям, был приспособлен египтянами для получения политических и экономических преференций.

6. Распространение *Aegyptiaca Romana* проходило не под воздействием расширения популярности египетских культов, а скорее оба этих процесса шли параллельно друг другу и являлись частью более общего явления, которое можно классифицировать как моду на египетские культурные топосы.

7. Восприятие римлянами египетской культуры в первые века н.э. можно охарактеризовать как «египтоманию». При этом можно констатировать наличие очевидного противоречия: археологические источники указывают на то, что римляне были очарованы экзотическим характером египетской культуры, а литературные источники подчеркивают наличие у римлян предубеждений в отношении Египта. Данное противоречие и составляет основу характеристики римской «египтомании» как культурного феномена.

Структура диссертации подчинена логике, обусловленной целями и задачами работы. Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав (девяти разделов), заключения, списка сокращений и списка использованных источников и литературы, а также приложений.

Апробация исследования. Основные положения и выводы диссертации обсуждались на заседаниях кафедры истории Древнего мира и Средних веков ННГУ им. Н.И. Лобачевского, а также были представлены в виде докладов на следующих конференциях:

- Международная научная конференция XIII чтения памяти профессора Николая Петровича Соколова (Средиземноморский мир в античную и средневековую эпохи: кросс-культурные коммуникации в историческом пространстве и времени. Нижний Новгород, 25–27 сентября 2012 г.);
- Всероссийская научная конференция XVIII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР С.И. Архангельского (Образы власти в гуманитарных исследованиях. Нижний Новгород, 11–12 апреля 2013 г.);
- Форум молодых учёных Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (Нижний Новгород, 16–18 сентября 2013 г.);
- Международный форум, посвященный 100-летию со дня рождения профессора А.С. Шофмана (Казань, 13–15 ноября 2013 г.);

- II авторско-читательская конференция альманаха «ANTIQUITAS AETERNA» История понятий, категориальный аппарат современной исторической науки и проблемы (ре)конструкции прошлого (Нижний Новгород, 25–26 апреля 2014 г.);
- Научная конференция «Проблемы межкультурного взаимодействия: история и современность» (Нижний Новгород, 29 апреля 2014 г.).

Кроме того, основные положения диссертации освещены в ряде публикаций.

Статьи в журналах, рекомендованных ВАК РФ:

1. Реакция римских властей на распространение египетских культов в Риме (I в. до н.э. – I в. н.э.) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 5(1). С. 193–200.

2. Поклонение животным: египетская религиозная экзотика в восприятии римлян // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 6(3). С. 186–194.

3. Aegyptiaca Romana: Нильские сцены и римское восприятие Египта // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. 2013. № 22(165). Вып. 28. С. 16–22.

4. Представления о древней египетской истории в римском обществе периода империи // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2014. № 2(1). С. 245–256.

Публикации в иных изданиях:

1. Римское восприятие египетской религии: между предубеждением и почитанием // Средиземноморский мир в античную и средневековую эпохи: кросс-культурные коммуникации в историческом пространстве и времени / XIII чтения памяти профессора Николая Петровича Соколова:

материалы международной научной конференции. – Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета, 2012. С. 34–37.

2. Высокопоставленные римские «туристы» в Египте: религиозное любопытство и историческая экзотика // Образы власти в гуманитарных исследованиях: сборник статей по материалам всероссийской научной конференции XVIII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР С.И. Архангельского / Под ред. А.В. Хазиной, Ф.В. Николаи. – Нижний Новгород: НГПУ им. К. Минина, 2013. С. 165–169.

3. Антиегипетская политическая пропаганда Октавиана Августа в римской поэзии: образ Клеопатры как врага Рима // Форум молодых ученых. Тезисы докладов. Том 2. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2013. С. 26–28.

4. Aegyptiaca Romana: Нильские сцены и римское восприятие Египта // Историк в историческом и историографическом времени: Материалы Международного форума, посвященного 100-летию со дня рождения профессора А.С. Шофмана; Казань, 13–15 ноября 2013 г. / Сост. и отв. ред. Г.П. Мягков, Е.А. Чиглинцев. – Казань: Изд-во «Яз», 2013. С. 167–171.

Глава I. Египетские мотивы и образы в римской литературе

Первые дипломатические контакты между римским сенатом и Птолемеями установились лишь в III в. до н.э. Одним из таких контактов можно считать обмен торговыми делегациями в 273 г. до н.э. Следующее упоминание об официальных контактах между Римом и Египтом, как указывает Полибий, относится к 215 г. до н.э.: из-за нехватки продовольствия в Риме, вызванной опустошительным нашествием Ганнибала, сенат отправил делегацию в Александрию, чтобы договориться о поставках зерна (Plb. IX. 44). В 210 г. до н.э. в Александрию было направлено новое посольство во главе с Марком Атилием и Манием Ацилием, чтобы «напомнить о старой дружбе и возобновить ее» (*ad commemorandam renouandamque amicitiam*. Liv. XXVII. 4. 10).

В первой половине II в. до н.э. политические контакты между Египтом и Римом становятся более интенсивными: римский сенат активно вмешивается распри между представителями династии Лагидов¹, а после того как в 168 г. до н.э. благодаря римскому посольству во главе с Гаем Попиллием Ленатом, Антиох IV Эпифан покинул едва завоеванное царство Птолемеев (App. Syr. 66, Liv. XLV. 12. 1–6), Египет фактически попал под протекторат Рима. Подобное положение дел, когда Египет формально являлся независимым государством, а в действительности находился в подчиненном положении по отношению к Риму, продолжалось более века. Сохранились сведения и о посещениях Египта в указанный период отдельными высокопоставленными римскими «туристами». Так, сенатор Луций Меммий побывал в Египте в 112 г.

¹ Подробнее о политических контактах Рима и Египта см.: Heine H. Die politischen Beziehungen zwischen Rom und dem Ptolemäerreich von den Anfängen bis zum Tag von Eleusis (273-168 v. Chr.) // ANRW. Tl. I. Bd. 1. B.–N.Y., 1972. P. 633–659; Fraser P.M. Ptolemaic Alexandria. Oxford, 1972. Vol. I; Van't Dack E. Les relations entre l'Égypte ptolémaïque et l'Italie. Un aperçu des personnages revenant ou venant d'Alexandrie ou d'Égypte en Italie // Egypt and the Hellenistic world: proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24-26 May 1982 / Ed. E. van 't Dack, P. van Dessel, W. van Gucht. Leuven, 1983. P. 383–406; Sonnabend H. Fremdenbild und politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit. B., 1986. S. 19–49; Meyboom P.G.P. The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy. Leiden, 1995. P. 164–166; Versluys M.J. Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt. Leiden, 2002. P. 4–15.

до н.э., о чем нам известно благодаря копии письма, отправленного чиновником из Александрии в Фаюм, в котором даются инструкции по приему высокопоставленного гостя и подготовленных для него развлечения².

Принципиальные изменения во взаимоотношениях Египта и Рима происходят после 48 г. до н.э., когда Цезарь лично вмешивается в противостояние между Птолемеем XIII и его сестрой Клеопатрой VII, а Египет постепенно оказывается вовлеченным в гражданскую войну в Риме.

В этой связи неслучайно, что до 50-х гг. I в. до н.э. в римской литературе можно найти не так много сообщений о Египте, египтянах или египетских богах. Небольшое упоминание есть у Плавта в «Привидении»: старый торговец Феопропид возвратился из поездки в Египет (*Most.* 440). Однако это вряд ли можно считать именно римским упоминанием о Египте, т.к. источником произведения являлась эллинистическая комедия Филемона с одноименным названием³. К I в. до н.э. появляются отдельные сообщения о египетской религии. Так, Мавр Сервий Гонорат в своих комментариях к Энеиде Вергилия цитирует Варрона как противника египетских религиозных культов в Риме (*Serv. Ad. Aen.* VIII. 698). Краткое упоминание о Сераписе сохранилось и у Гая Валерия Катулла, который пишет, что подруга Вара хочет, чтобы ее взяли в храм Сераписа в Риме (*Ad Varum.* X. 25–27.). В целом, подобные упоминания носят единичный характер, и по ним практически невозможно проследить отношение римлян к Египту и египетской культуре.

² Solieman N.M.S. *Tourism as a Two-sided Coin: New Considerations on Some Aspects of Tourism and Hospitality from Graeco-Roman Egypt* // *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality*. 2010. Vol. 7. P. 17.

³ Maehler H. *Roman Poets on Egypt*. L., 2003. P. 205. В другом произведении Плавта упоминается египетский мед и смола, использовавшиеся как лекарственное средство (*Merс.* I. 140).

1.1. Цицерон о Египте

Важно отметить, что вынесение вопроса об отношении Цицерона к египтянам в отдельный параграф обусловлено тем, что римский политик был фактически первым автором, уделившим в своих произведениях внимание отношению к египтянам и египетской культуре.

Расцвет политической и литературной деятельности Цицерона приходится на переломный период в развитии римского государства. Становление Рима, как мировой державы, имевшей заморские провинции, населенные иноземными племенами и народами, приводило к тому, что космополитизм и открытость римского общества к чужеземному влиянию, соседствовало с тем, что В.О. Никишин называет «специфическим римским "шовинизмом"»⁴. Подобное неоднозначное отношение к иноземцам было свойственно и Цицерону: с одной стороны, он всегда стремился представить себя как патриота и ревностного приверженца римских ценностей, что закономерно сочеталось с преисполненностью чувством римской исключительности по отношению к другим народам, а с другой стороны его отзывы об иноземцах подчас носят идеалистический характер.

Цицерон, руководствуясь в первую очередь сложившейся традицией, как отметил В.О. Никишин, чисто механически («инстинктивно»)⁵ относит египтян к варварским народам (*Nat. deor.* I. 81.; *Verr.* II. 5. 157). Не последнюю роль в убеждении римского оратора сыграли и некоторые египетские представления, которые он называет достойными презрения (*Tusc.* I. 108) и осмеяния (*Nat. deor.* I. 101). Кроме распространенного в античном мире неприятия египетского поклонения животным, Цицерон акцентирует внимание и на египетском погребальном обряде,

⁴ Никишин В.О. Чужеземцы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия (К вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.): автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Никишин Владимир Олегович. – М., 1999. С. 8.

⁵ Никишин В.О. Чужеземцы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия (К вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.): дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Никишин Владимир Олегович. М., 1999. С. 145.

предусматривающем бальзамирование умерших и сохранение их у себя дома (Tusc. I. 108).

В своей «Речи в защиту Гая Рабирия» Цицерон негативно описывает Александрию с целью оклеветать противников своего подзащитного (Rab. Post. XII. 35). Этот случай определенно можно назвать «Египетским делом»: он хорошо иллюстрирует политические взаимоотношения между государствами в I в. до н.э. и вносит весомый вклад в формирование образа Египта у римлян этого периода. Гай Рабрий Постум занимался денежными спекуляциями. В то время как свергнутый египетский царь Птолемей XII Авлет продолжал жить роскошной жизнью в Риме, Рабрий ссужал ему денежные средства⁶. Когда Птолемею XII при помощи подкупов различных влиятельных лиц в Риме удалось вновь утвердиться на престоле Египта, его долг Рабрию намного превышал годовой бюджет страны. Рабрий был назначен первым казначеем в Александрии, чтобы удостовериться, что римские кредиторы, в числе которых наиболее значимыми кроме него были Авл Габиний и Помпей, смогут получить свои деньги⁷. На своем посту Рабрий позволил себе столь бесцеремонные вымогательства, что Птолемей вынужден был его арестовать. Рабрий бежал в Рим, но здесь он был обвинен в вымогательствах (*peretundae*) как участник незаконных деяний Габиния. Цицерон на защите Рабирия пытался доказать, что последний «пал жертвой» заговора⁸. Безусловно, критика Цицерона была направлена именно на александрийцев⁹, а не на этнических египтян, но при этом следует отметить,

⁶ Alexander M.C. The Case for the prosecution in the Ciceronian era. Ann Arbor, 2003. P. 118.

⁷ Ibid. P. 119.

⁸ Tyldesley J.A. Op. cit. P. 34.

⁹ Здесь важно отметить, что положение «александрийских граждан» (*Ἀλεξανδρεῖς*) существенно отличалось в правовом отношении от других групп, а по значимости александрийское гражданство в правление Августа занимало третье место после гражданства римского и латинского (Машкин Н.А. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.-Л., 1949. С. 493). Если судить по переписке Плиния Младшего и Траяна, то можно сделать вывод, что в правление Антонинов ценность александрийского гражданства еще более возросла (Plin. Ep. X. 6–7). Жители Египта могли получить римское гражданство только став гражданами Александрии (Sherwin-White A.N. The Roman Citizenship. Oxford, 1973. P. 391), хотя в виде исключения, как показывает вышеупомянутая переписка, могло быть и наоборот.

что, по меткому замечанию Дж. Балсдона, римляне едва различали собственно египтян и египетских греков¹⁰.

Однако позицию Цицерона в отношении Египта нельзя назвать однозначно негативной: будучи моралистом¹¹, критично относившимся ко многим событиям в Республике, он указывает на отсутствие у египтян того упадка нравов, о котором применительно к Риму неоднократно писали многие его современники. В представлении римского оратора египтяне являются «самым неиспорченным народом» (*incorrupta maxime gente*) с высокой культурой, располагающим летописями событий за много веков (Рер. III. 14). Как верно подметил В.О. Никишин, такая позиция Цицерона во многом содержит элементы идеализации образа Египта¹², которую сам автор использует для обоснования собственных моралистических постулатов.

Таким образом, отношение римского оратора к египтянам имеет двойственный характер. С одной стороны, Цицерон использует различные литературные штампы и стереотипы, которые разделяли многие его современники. Он с неприятием относится к тем египетским традициям, которые считает «варварскими». С другой стороны, при всем довольно значительном объеме критических высказываний о египтянах, у Цицерона можно встретить и достаточно благоприятные отзывы о культуре древнего Египта. Тем более нужно учитывать, что многие негативные характеристики, которые римский оратор давал египтянам, зачастую имели судебную (как это было, например, с речью в защиту Гая Рабирия) или политическую подоплеку.

¹⁰ Balsdon J.P.V.D. *Romans and Aliens*. Chapel Hill, 1980. P. 68. Действительно для Цицерона александрийцы являлись вполне самостоятельной этнополитической общностью, но можем ли мы однозначно утверждать, что они аналогичным образом воспринимались его читательской аудиторией? Ответ на этот вопрос можно дать скорее отрицательный, чем положительный. То, что значительная часть римлян не видела или не хотела видеть разницы между греческим и коренным египетским населением уже в правление Августа подтверждает даже Тит Ливий, который писал, что македоняне основавшие в Египте Александрию выродились в конце концов в египтян (*Macedones, qui Alexandriam in Aegypto, qui Seleuciam ac Babyloniam, quique alias sparsas per orbem terrarum colonias habent, in Syros Parthos Aegyptios degenerarunt*. Liv. XXXVIII. 17. 11). См. также Lewis N. *Life in Egypt under Roman Rule*. Oxford, 1999. P. 31–32.

¹¹ Утченко С.Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина // Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993. С. 165.

¹² Никишин В.О. Указ. соч. С. 144.

I.2. Антиегипетская пропаганда Октавиана Августа в римской поэзии

Несмотря на то, что слово «пропаганда» имеет латинский корень (*propago*), в Древнем Риме, да и в период античности в целом, не было специальных терминов для характеристики идеологического воздействия на общественное мнение¹³. Тем не менее, анализ внутривластной борьбы в течение последних лет существования Республики, проведенный С.Н. Ахиевым, позволяет сделать вывод о наличии такого общественного явления, которое в наши дни обозначается как «политическая пропаганда»¹⁴ и, в свою очередь, подразумевает популяризацию и распространение политических идей в обществе посредством устной речи, письменных материалов, визуальных и иных средств воздействия с целью формирования у населения определенного политического мировоззрения¹⁵.

Вопросы политической пропаганды конца 30-х гг. до н.э. хорошо изучены в историографии гражданских войн в Риме, однако в контексте темы данного исследования важно рассмотреть одно из направлений этой пропаганды, которому в меньшей степени уделялось внимание со стороны историков. Западными исследователями темы воздействия на общественное мнение в Риме этого периода – Кеннетом Скоттом¹⁶, Уильямом Тарном и Мартином Чарлзвортом¹⁷ – был изучен большой объем материала по пропаганде как со стороны Октавиана, так и со стороны Антония, но никто из них не рассматривал тему Египта как основную, хотя именно египетская тематика стала «козырной картой» в руках Октавиана в его борьбе с Марком Антонием.

¹³ Ахиев С.Н. Политическая пропаганда времени Второй гражданской войны в Риме, 49-30 гг. до н. э.: дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Ахиев Сергей Николаевич. Саратов, 2001. С. 3.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. С. 721.

¹⁶ Scott K. The Political Propaganda of 44–30 BC // *Memoirs of the American Academy in Rome*. 1933. Vol. 11. P. 7–49; Scott K. Octavian's Propaganda and Antony's De Sua Ebrietate // *Classical Philology*. 1929. Vol. 24. P. 135–141.

¹⁷ Charlesworth M.P., Tarn W.W. Octavian, Antony and Cleopatra. Cambridge, 1965; Charlesworth M.P. Some Fragments of the Propaganda of Mark Antony // *Classical Quarterly*. 1933. Vol. 27. Iss. 3–4. P. 173–175.

Еще в период республики можно обнаружить политические мотивы в римской литературе, но начиная со времен второго триумvirата (и особенно в период становления Принципата)¹⁸ римская поэзия стала использоваться как средство политической пропаганды. Кроме того, именно на правление Октавиана Августа пришелся расцвет творчества великих римских поэтов – Горация, Вергилия, Овидия, Проперция. Как отметил Я.Ю. Межеричкий, они «приветствовали власть Августа, так или иначе выступив глашатаями идеологии нового режима»¹⁹. И.Ш. Шифман подчеркивал, что создав через Мecenата свой литературный кружок, Октавиан сумел «превратить крупнейших и авторитетнейших писателей эпохи в рупор тех общественных идей и настроений, которые были нужны режиму, являлись его идеологическим фундаментом»²⁰. Лояльность поэтов Октавиану в историографии часто объяснялась их «меркантильными интересами» и страхом перед наказанием за публичное осуждение действий правителя, при этом исследователями акцентировалось внимание и на покровительстве, которое оказывал Мecenат, привлекая на сторону власти выдающихся писателей и поэтов²¹. Тем не менее, нельзя считать поэзию эпохи Августа исключительно придворной, равно как было бы неверным утверждать, что главным ее содержанием являлось восхваление Октавиана по его собственному приказу. Творчество римских поэтов «Золотого века» более многообразно и касается различных сторон человеческой жизни. Однако принцепс и его окружение стремились обратить внимание на гражданские

¹⁸ Рассмотрение темы римской литературы в Век Августа ввиду значительного объема материала для нас не представляется возможным, поэтому данное отступление носит фрагментарный характер. См. подробнее об особенностях римской поэзии в указанный период: Griffin J. *Augustus and the Poets: "Caesar qui cogere posset"* // *Caesar Augustus: Seven Aspects* / Ed. F. Millar, E. Segal. Oxford, 1984. P. 189-218; Griffin J. *Latin Poets and Roman Life*. Chapel Hill, 1986; Williams G.W. *Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire*. Berkeley, 1978; *Poetry and Politics in the Age of Augustus* / Ed. A.J. Woodman, D.A. West. Cambridge, 1984; Phillips C.R. *Rethinking Augustan Poetry* // *Latomus*. 1983. Vol. 42. P. 780–817.

¹⁹ Межеричкий Я.Ю. «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М.–Калуга, 1994. С. 326.

²⁰ Шифман И.Ш. Цезарь Август. Л., 1990. С. 148. См. также: Little D. *Politics in Augustan Poetry* // *ANRW*. Tl. II. Bd. 30.1. В.–N. Y., 1982. P. 255.

²¹ О литературном покровительстве в период поздней Республики и ранней Империи см.: Williams G.W. *Phases in political patronage of literature in Rome* // *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome* / Ed. B.K. Gold. Austin, 1982. P. 3–27; White P. *Positions for poets in early imperial Rome* // *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome* / Ed. B.K. Gold. – Austin: University of Texas Press, 1982. – P. 50–66; Gold B.K. *Literary Patronage in Greece and Rome*. Chapel Hill, 1987.

мотивы, и поэты охотно пропагандировали идеи, оправдывающие его деятельность²². Таким образом, не смотря на то, что в творчестве Горация, Вергилия и Проперция мы найдем немало политизированных высказываний, у нас нет оснований сомневаться в искренности многих произведений, созданных в эту эпоху.

Стремление Октавиана к политическому господству и, как следствие, желание привлечь на свою сторону общественное мнение, привели к активной пропагандистской деятельности, которую можно разделить на несколько этапов²³:

1) Период соперничества между Октавианом и Антонием, который продлился с мая 44 г. до н.э. до формирования Второго Триумvirата в ноябре 43 г. до н.э.;

2) Период Перузинской войны 41–40 гг. до н.э. с взаимными подозрениями между Антонием и Октавианом;

3) Война против Секста Помпея 38–36 гг. до н.э.;

4) Финальное противостояние между двумя оставшимися триумвирами (после смещения Лепида в 36 г. до н.э.) вплоть до взятия Александрии в августе 30 г. до н.э.

Именно последний этап представляет наибольший интерес в контексте данной работы, т.к. в этот период происходит активное вовлечение образа Египта в пропаганду против Антония. Поэзия эпохи Августа не была, в сущности, направлена на очернение образа Египта, но основой политической тактики Октавиана являлось преобразование в умах общественности де факто гражданской войны против Марка Антония и его сторонников в *bellum externum* против Клеопатры, царицы Египта²⁴, которая изображалась как демоническая женщина, завлекшая в свои сети и погубившая благородного, но чрезмерно увлекающегося римского полководца²⁵. Именно поэтому

²² Машкин Н.А. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.–Л., 1949. С. 581.

²³ Scott K. Op. cit. P. 8.

²⁴ Wallman P. *Triumviri Rei Publicae Constituendae. Untersuchungen zur Politischen Propaganda im Zweiten Triumvirat (43-30 v. Chr.)*. Frankfurt, 1989. S. 249.

²⁵ Циркин Ю.Б. Гражданские войны в Риме. Победенные. СПб., 2006. С. 274.

Октавиан будучи фециалом, соблюдая древние обычаи, лично исполнил обряд объявления войны (*bellum iustum*) именно Клеопатре, а не Антонию (Plut. Ant. 60; Dio Cass. L. 4. 4–5). Вовлечение образа Египта в римскую поэзию способствовало формированию целого ряда негативных штампов в отношении Клеопатры, которые оказали свое влияние на восприятие Египта и египетской культуры в целом: кровосмешение (Luc. VIII. 693); использование колдовства и дурманящего зелья для того, чтобы пленить Антония (Plut. Ant. 37); прелюбодеяние с рабами (Prop. Eleg. III. 11. 30, 39); поклонение животным (Verg. Aen. VIII. 699). Как верно отметил Уильям Тарн, против Клеопатры «была инициирована одна из самых масштабных вспышек ненависти в истории; любое даже самое низкое обвинение использовалось против нее, отзываясь эхом в мировой истории, часто становясь неоспоримым фактом»²⁶.

С 36 по 32 гг. до н.э., несмотря на мир между Антонием и Октавианом, каждый из них готовил силы к решающему сражению за господство в римском мире²⁷. Одно из важнейших мест в этой подготовке занимала пропаганда. Однако попытки Антония заслужить симпатию в Египте приводили к тому, что эти действия трактовались против него сторонниками Октавиана, что, несомненно, негативно сказывалось и на образе самого Египта и египтян (Plut. Ant. 29. 1–2).

В своей пропаганде Октавиан использовал два основных утверждения: 1) Антоний, оказавшись под влиянием египетской царицы, предал интересы Рима²⁸, и 2) влиятельная египетская царица (а вместе с ней и Антоний) является угрозой для Рима. Поведение Антония в Александрии, его чрезмерное пьянство в компании Клеопатры и их друзей, которые называли себя «Союзом неподражаемых», являлось подтверждением первого

²⁶ Charlesworth M.P., Tarn W.W. Op. cit. P. 122.

²⁷ Lange C.H. *Res Publica Constituta. Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*. Leiden: Brill, 2009. P. 49-53

²⁸ Дион Кассий подчеркивает, что Антоний даже одевался не как римляне (Dio Cass. L. 5. 2). В этой связи показательным выглядит указание Вергилия на то, что римлянам нельзя «речь ли родную менять, в чужеземное ль платье рядится» (Verg. Aen. XII. 825. Пер. С. Ошерова). Возможно, Вергилий имел ввиду именно Антония.

предубеждения (Plut. Ant. 28. 2.), в то время как успехи Клеопатры в восстановлении территорий, которые когда-то принадлежали Птолемеям, казалось, подтверждали второе. К Египту был присоединен Кипр (который был захвачен Римом в 58 г. до н.э. и был передан Цезарем Клеопатре в 47 г. до н.э.), часть Ливана, финикийское и киликийское побережья²⁹. И это при том, что они были частью римских владений и поэтому находились под юрисдикцией Сената. Как отметил Я.Ю. Межеричский, негодование, страх, ненависть по отношению к Антонию и Клеопатре накладывались на римское высокомерие, порождая чувство оскорбленного национального достоинства у римлян³⁰.

В своем желании подчеркнуть масштаб опасности, угрожавшей Риму, поэты, приближенные к Октавиану, часто старались создать образ Клеопатры как исконно египетской царицы, не упоминая о ее греческом происхождении. Клеопатра олицетворяла собой Египет³¹ и, разумеется, все негативные послы в ее адрес сказывались и на отношении к Египту в целом. Поэтому, рассматривая вопросы использования египетских мотивов в политической пропаганде Октавиана Августа, мы не можем отделить тему отношения к образу царицы Клеопатры от восприятия Египта как восточного государства, одновременно непонятного и отталкивающего своими диковинными традициями.

В нарастающей конфронтации между Марком Антонием и Октавианом каждый из них прилагал все усилия, чтобы завоевать поддержку Рима и повлиять на общественное мнение. В источниках сохранились сведения о взаимных обвинениях Антония и Октавиана. Основная суть претензий, предъявленных Антонием Октавиану в изложении Плутарха заключается в следующем: 1) отвоевав у Секста Помпея Сицилию, он не выделил части острова в распоряжение Антония; 2) он не вернул суда, которые занял у

²⁹ Abdullatif A. Aly. Cleopatra and Caesar at Alexandria and Rome // Roma e l'Egitto nell'antichita classica / Ed. G.P. Carratelli. Rome, 1992. P. 49.

³⁰ Межеричский Я.Ю. Указ. соч. С. 164.

³¹ Tyldesley J.A. Cleopatra: Last Queen of Egypt. L., 1998. P. 206.

Антония для войны с Секстом Помпеем; 3) лишил власти и гражданского достоинства их общего соправителя Лепида; 4) он поделил между своими воинами все земли в Италии, не оставив ничего солдатам Антония (Plut. Ant. 55). В свою очередь Дион Кассий также повторяет первое и третье обвинения, упомянутые Плутархом, но при этом добавляет, что Антоний потребовал от Октавиана не только половину Сицилии, но и половину африканских владений Лепида, а также половину войск, находившихся в подчинении Секста Помпея и Лепида (Dio Cass. L. 1. 3).

Отвечая на обвинения, предъявленные Антонием, Октавиан сформулировал и собственные претензии в адрес своего соперника: 1) Октавиан готов поделиться военной добычей с Антонием, если он предоставит в распоряжении Октавиана половину завоеваний на Востоке – в Армении, Мидии, Парфии (Plut. Ant. 55); Дион Кассий также добавляет 2) Антоний владел Египтом, хотя он не получал его в управление; 3) Антоний должен отдать Октавиану то, что подарил Клеопатре и ее детям³²; 4) Антоний не должен был вводить Цезариона в род Цезаря (Dio Cass. XLIX. 41. 2); 4) Антоний обманным путем он пленил царя Армении; 5) Антоний виновен в убийстве Секста Помпея (Dio Cass. L. 1. 3–5)³³.

К сожалению, ответ Антония на претензии Октавиана нам неизвестен. Однако если анализировать первоначальные обвинения, исходившие от самого Антония, то можно сделать вывод, что он выступал в первую очередь как триумвир, а его слова рассчитаны на поддержку исключительно со стороны солдат: он не делает реверансов ни сенату, ни гражданскому населению. Октавиан же, напротив, в соответствии с политикой расширения

³² Речь идет о так называемых «александрийских дарениях» 34 г. до н. э. Клеопатре и ее детям (об этом см.: Plut. Ant. 54; Dio Cass. L. 1. 3–5). В.Н. Парфенов отмечает, что с Октавианом в этом вопросе были солидарны весьма влиятельные социальные слои, заинтересованные в эксплуатации римского Востока (Парфенов В.Н. Битва при Акции: легенда и действительность // Античный мир и археология. 1986. Вып. 6. С. 58).

³³ Как показал в своем исследовании Б. де Вет (Wet de В.Х. Contemporary Sources in Plutarch's Life of Antony // Hermes. 1990. Bd. 118. Hft. 1. P. 89), Плутарх использовал в качестве источника письма самого Антония. По мнению С.Н. Ахиева, дублирование Дионом Кассием части информации, которую также приводит Плутарх, позволяет предположить, что с Дионом работал с аналогичным источником (Ахиев С.Н. Указ. соч. С. 245).

социальной опоры собственной власти, демонстративно подчеркивает свое уважительное отношение к интересам всех римлян, и именно поэтому указывает, что он отрешил Лепида от власти за наглые бесчинства (Plut. Ant. 55).

Как отмечает Дион Кассий, активная пропаганда велась в этот период не только в переписке двух триумвиров: сторонники Антония публично зачитывали его послания к сенату и народу Рима, аналогичные действия предпринимал и Октавиан (Dio Cass. L. 2. 1). Основываясь на цитатах из писем Антония и Октавиана с взаимными обвинениями личного характера, которые приводит Светоний (Suet. Aug. 2–4, 7. 1, 10. 4, 16. 2, 68, 69. 1–2, 86. 2), можно сделать вывод, что методы использованные соперниками мало чем отличались друг от друга³⁴. Они выступали с обвинениями в обмане, коварных замыслах, обвинениями в супружеской измене, распространении сплетен, трусливом поведении в бою, «неблагородном» происхождении и т.д. Как подчеркивает С.Н. Ахиев, все это «смаковалось римской чернью, становясь предметом насмешек и сплетен»³⁵.

Кроме того, Дион Кассий замечает, что в 33 г. до н.э. (уже после обмена взаимными претензиями с Октавианом) Антоний в письме к сенату заявил, что готов сложить с себя все полномочия и передать власть в руки сената и народа (Dio Cass. XLIX. 41. 6). При этом сам Дион предположил, что Антоний в действительности не стремился отказаться от власти, а лишь хотел вызвать ненависть по отношению к Октавиану. К. Скотт счел данную ремарку античного историка убедительной, отметив, что Антоний не мог искренне написать подобное обращение и, возможно, подобными действиями искал поддержки со стороны республиканцев³⁶.

³⁴ Broadbent V. Augustus, Egypt, and Propaganda. Waterloo, 2012. P. 14.

³⁵ Ахиев С.Н. Указ. соч. С. 247.

³⁶ Scott K. The Political Propaganda. P. 44. Примечательно, что спустя всего год в 32 г. до н.э. Антоний изменил формулировку своего предложения: он был готов сложить с себя полномочия только спустя два месяца после победы (Dio Cass. L. 7. 1-2). По мнению С.Н. Ахиева, отсутствие слов о победе в заявлении от 33 г. до н.э. свидетельствует, что Антоний на тот момент все еще надеялся достичь компромисса во взаимоотношениях с Октавианом (Ахиев С.Н. Указ. соч. С. 251).

Таким образом, как отметил В.Н. Парфенов, «было бы неверно недооценивать влияние пропаганды Антония и приписывать ему только политические промахи»³⁷: его пропаганда не была пассивной, как это может показаться на первый взгляд, если судить на основании незначительных сведений, сохранившихся в источниках. С.Н. Ахиев даже допускает, что отсутствие в источниках ответов Антония «может являться результатом позднейшей редакции текстов»³⁸. Однако, как подчеркивает В.Н. Парфенов, своими действиями Октавиан вынудил Антония проводить такую политику, которую позднее он представлял и критиковал как измену родине и полнейшее безумие³⁹. Октавиан развернул пропагандистскую кампанию против Антония сыграв на патриотических чувствах сограждан. С одной стороны он всячески подчеркивал свое уважительное отношение к традициям республиканского Рима: показательным примером может служить строительство усыпальницы Августа – мавзолея, которое началось в 30 г. до н.э. Совершенно очевидно, что столь молодому правителю было незачем думать о месте своего вечного упокоения, но как показал К. Крафт, Октавиан преследовал в первую очередь идеологические цели⁴⁰. Когда в 32 г. до н.э. стало известно о желании Антония быть похороненным в Александрии (Suet. Aug. 17. 1; Plut. Ant. 58; Dio LIII. 3–5.), то эта новость с подачи Октавиана была воспринята в римском обществе как прямая измена Риму. Воспользовавшись подобными настроениями, Октавиан и принял решение о строительстве своего мавзолея в Риме⁴¹. С другой стороны Октавиан способствовал распространению различных (в том числе самых нелепых) слухов о действиях Антония: искажая действительность, он добился

³⁷ Парфенов В.Н. Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории. Саратов, 1987. С. 122.

³⁸ Ахиев С.Н. Указ. соч. С. 246.

³⁹ Парфенов В.Н. Указ. соч. С. 117.

⁴⁰ Kraft K. Der Sinn des Mausoleums des Augustus // Historia. 1967. Bd. 16. Hft. 2. S. 193.

⁴¹ П. Цанкер указывает, что не смотря на то, что строительство мавзолея началось уже после смерти Антония, нельзя недооценивать значимость данного события в пропагандистской войне между триумвирами. По его мнению, «неважно когда мавзолей начали строить, гораздо важнее, когда сообщили о намерении возвести данное сооружение» (Zanker P. The Power of Images in the Age of Augustus. Ann Arbor, 1988. S. 74–76).

усиления патриотических настроений в римском обществе, что способствовало росту его популярности на территории Италии.

Существенную перемену в восприятии Египта и египтян римской элитой принесла битва у мыса Акции в 31 г. до н.э. Естественно, что во время пропагандистской войны⁴² тема Египта становится ключевой.

Первый отклик в литературе на победу Октавиана над флотом Антония и Клеопатры при м. Акции исходил от Горация. В девятом эподе, который он написал вскоре после сражения, он просит лучшего цекубского вина, которым он хочет отпраздновать победу вместе с Меценатом (Erod. 9. 3). Несмотря на победу, настроение эпода кажется мрачным⁴³. В действительности враг был побежден, но не уничтожен: где он еще мог себя проявить, было неизвестно, поэтому Октавиан испытывал определенное чувство беспокойства и страха. Имя Клеопатры не упоминается ни разу, однако Гораций указывает, что Антоний приказал своим легионерам выполнять все ее приказы и пожелания (*emancipatus feminae fert vallum et arma miles et spadonibus servire rugosis potest*. Erod. 9. 12–13). Патриотически настроенный Гораций, по сути, высказывает возмущение, когда пишет о деградации римских легионеров, поставленных для обслуживания развратной восточной царицы, которая обольстила и нравственно развратила великого римского полководца. Мы видим здесь самый ранний пример отражения в поэзии наиболее эффективного аргумента в пропаганде Октавиана: Клеопатра – развратная царица, которая не остановится ни перед чем в достижении власти.

Окончательное поражение Марка Антония и Клеопатры в августе 30 г. до н.э. меняет страх на ликование. Настроение в Риме того времени наиболее ярко отражает ода Горация, в которой он обращается к событию, описанному ранее в девятом эподе, но уже после смерти Антония и Клеопатры (Od. I. 37).

⁴² Термин «пропагандистская война» неоднократно употребляет в своей диссертации С.Н. Ахиев, при этом аргументация и выводы автора не оставляют сомнения в обоснованности использования этого термина применительно к событиям конца 30-х гг. до н.э.

⁴³ Paladini M.L. A Proposito della Tradizione Poetica Sulla Battaglia di Azio // *Latomus*. 1958. Vol. 17. P. 243.

Первая часть стихотворения представляет собой обличительную речь, в которой «безумная» (*dementis*) Клеопатра, желавшая разрушить Капитолий, сталкивается с суровой реальностью и поражением: она потеряла почти весь свой флот и вынуждена бежать⁴⁴, преследуемая Октавианом. Гораций смело искажает факты: корабли Клеопатры смогли покинуть место сражения в относительной целостности, в отличие от судов Антония, принявших на себя основную часть удара, а Октавиан не преследовал Клеопатру с целью захватить ее для собственного триумфа. Однако Гораций даже не упоминает Антония, все произведение сконцентрировано на Клеопатре, посмеившей угрожать Капитолию (*dum Capitolio regina dementis ruinas funus et imperio parabat. Od. I. 37. 7*). Своего апогея оскорбления царицы достигают в тот момент, когда Гораций называет ее *fatale monstrum* (*Od. I. 37. 21*) – роковым чудовищем, подчеркивая тем самым масштаб антипатии римской элиты к Клеопатре.

В тоже время Клеопатра стремилась уйти из жизни благородно, а не шествовать в цепях в триумфальной процессии Октавиана по Риму, будучи лишенной царского статуса:

Чтобы всем телом впитать отраву:

Она решилась твердо на смерть идти

Из страха, что царицей развенчанной

Ее позорно для триумфа

Гордого вражья умчит либуерна

(*Hor. Od. I. 37. 30–33. Пер. Г.Ф. Церетели*).

Гораций подчеркивает ее самообладание и смелость в решении покончить жизнь самоубийством. Здесь мы сталкиваемся с известным римским стереотипом *nobile letum* – «благородной смерти», т.е. стремлением «сохранить лицо» в условиях связанного с бесчестьем судебного

⁴⁴ В. Тарн (*Tarn W.W. The Battle of Actium // Journal of Roman Studies. 1931. Vol. 21. P. 196–198.*) утверждает, что предполагаемое предательство Клеопатры было сфабриковано в угоду пропаганды Октавиана. См. также: *Chauveau M. Cléopâtre au-delà du Mythe. P., 1998. P. 99–100; Maehler H. Op. cit. P. 207; Monaco G. Connotazioni dell'egitto negli autori Latini // Roma e l'Egitto nell'antichità classica / Ed. G.P. Carratelli. Rome, 1992. P. 263–264; Scott K. Op. cit. P. 45–46.*

преследования или после поражения на поле брани⁴⁵. В этой связи, как подчеркивает В.О. Никишин, действия Клеопатры, равно как и «самоубийство Иуды Искарюта, о котором пишет апостол Матфей, должно рассматриваться скорее как способ некой “реабилитации”»⁴⁶.

Преувеличения Горация в угоду Августу прослеживаются на протяжении всей оды (Od. I. 37). По мнению С. Коммагера, Гораций представляет сражение у м. Акции не как противостояние между Октавианом и Клеопатрой, а как противостояние между Востоком и Западом⁴⁷. Октавиан и Рим воплощают собой Западный мир, в то время как Антоний и Клеопатра – Восточный, причем под Востоком нужно понимать именно эллинистический мир⁴⁸. Особо символичным в этой связи выглядит тот факт, что само сражение проходило на границе между этими двумя мирами, которая проходит в Ионическом море. Преувеличивая угрозу, исходившую от Клеопатры, Гораций тем самым повышает значимость победы Октавиана. У. Александер характеризует Горация в этой связи, как «переполняемого римским патриотизмом, вложенным в эту недружественную и мстительную оду»⁴⁹.

Представления Вергилия о сражении при м. Акции отражено в описании украшения щита Энея (Aen. VIII. 675–713), что, по мнению П. Цанкера, является образцовым примером представления иноземцев в поэзии, относящейся к эпохе Августа⁵⁰. Октавиан и Агриппа вместе с «римским народом, отцами, и великими богами, и пенатами» (*cum patribus populoque, penatibus et magnis dis*. Aen. VIII. 679. Пер. С. Ошерова) противостоят Антонию и войскам с Востока, из Египта и далекой Бактрии. В то время как Клеопатра подает знак своему войску с помощью систра, «чудища-боги идут

⁴⁵ Никишин В.О. Феномен *Mors Romana* в период принципата Юлиев-Клавдиев // Ставропольский альманах Российского общества интеллектуальной истории. Выпуск 13. Ставрополь, 2012. С. 92. См. также Никишин В.О. О некоторых аспектах феномена *mors Romana* // *Studia historica*. Вып. X. М., 2010. С. 130–141.

⁴⁶ Там же. С. 90.

⁴⁷ Commager S. Horace, Carmina 1.37 // *The Phoenix*. 1958. Vol. 12. № 2. P. 47.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Alexander W.H. Horace's Odes and Carmen Saeculare // *University of California Publications in Classical Philology*. 1947. Vol. 13. № 7. P. 194.

⁵⁰ Zanker P. Augustus und die Macht der Bilder. В., 1987. S. 45.

и псоглавый Анубис с оружием» (*omnigenumque deum monstra et latrator Anubis*) против римских богов: Нептуна, Венеры и Минервы (*Aen. VIII. 699*. Пер. С. Ошерова). В этом отрывке Вергилия презрение римлян ко всем народам Востока, включая египтян, смешивается со стереотипным предубеждением в отношении Клеопатры как честолюбивой восточной царицы⁵¹. Мы уже не находим упоминаний о «благородной смерти» египетской царицы, о которой писал в своей оде Гораций. Очевидно, в тексте Вергилия прослеживается эхо пропаганды Октавиана, целью которого было очернение образа Клеопатры, но не Антония. Клеопатра предстает как «Новая Исида», поэтому и изображена она с систром, как традиционно изображалась богиня Исида в древнем Египте⁵². Клеопатра часто появлялась в священном одеянии Исиды, как, к примеру, это было в 34 г. до н.э. в Александрии, что очень сильно рассердило римлян (*Plut. Ant. 54. 5–9*). В тексте Вергилия отражена также и неприязнь римлян к божествам, в иконографии которых присутствуют изображения животных, например, к шакалоголовому богу Анубису. Возможно, именно эта неприязнь и была одной из причин, по которой в римском обществе задолго до противостояния Октавиана и Марка Антония сформировалась устойчивая оппозиция к египетским зооморфным культам, что мы подробно рассмотрим в следующей главе.

Отдельные эпизоды Энеиды Вергилия находят свое отражение в «Поэме об Актийской войне» неизвестного автора, дошедшей до нас в отрывках на папирусе из Геркуланума⁵³. Один из отрывков поэмы касается Клеопатры как «основной причины войны, и одного из лидеров противостояния», что соответствует позиции Октавиана: война была объявлена только Клеопатре и именно она играла главную роль в сражении при Акции. Безусловно, сам факт того, что женщина стояла во главе армии, римляне считали позорным.

⁵¹ Wilson M. Paragon or Monster: Images of Powerful Women in Ancient Rome // John C. Young Scholars Journal. 2002. P. 6.

⁵² Wilkinson R.H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt. L., 2003. P. 148.

⁵³ Benario H.W. 'Carmen de Bello Actiaco' and Early Imperial Epic // ANRW. Tl. II. Bd. 30.2. B.–N. Y., 1983. P. 1657.

Далее описывается взятие Александрии войсками Октавиана и особо подчеркивается, что он прибыл с «некоторыми сенаторами», чтобы взять штурмом «стены града народа Александра»⁵⁴. И снова можно найти свидетельства, указывающие на то, что война преподносится не как гражданское противостояние между римлянами, а как столкновение римлян с варварами⁵⁵.

Похожие представления мы находим и у Проперция: для него Египет неразрывно связан с событиями гражданской войны (Eleg. IV. 6. 14–60). Проперций крайне негативно отзывается о празднестве в честь богини Исиды, поскольку его возлюбленная Цинтия должна была воздержаться от близких отношений с ним в течение десяти дней. Проперций называет Исиду *saeva* (жестокой) и угрожает выгнать богиню и ее египетских последователей из города, в котором «Тибр никогда не жаловал Нильских жителей» (*cum Tiberi Nilo gratia nulla fuit*. Eleg. II. 33a. 20). Самую большую вспышку негодования против Египта и Клеопатры мы находим в стихотворении, в котором Проперций отвечает на обвинения в том, что он сам поработен женщиной: он перечисляет примеры влиятельных женщин, которые подчинили себе мифических героев и даже Юпитера⁵⁶. В этом списке были восточные царицы и принцессы, и сюда же Проперций включил Клеопатру, которой он посвятил большую часть стихотворения (Eleg. III. 11).

Таким образом, характеристика Клеопатры представлена как кульминационный момент всей элегии, и именно она выбрана автором для наиболее яростных нападок⁵⁷. Проперций использует целый ряд утверждений, очерняющих образ Египта и Клеопатры: 1) она опозорила военную мощь Рима; 2) она имела близкую связь с рабами и требовала власти над Римом как «платы» за союз с Антонием; 3) Египет именуется

⁵⁴ Ibid. P. 1661.

⁵⁵ Capasso M. L'Egitto nei Papiri Ercolanesi: il Carmen de Bello actiaco e il de signis di Filodemo // L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo / Ed. N. Bonacasa, M.C. Naro, E.C. Portale, A. Tullio. Rome, 1998. P. 52.

⁵⁶ Pelling C. Anything truth can do, we can do better: the Cleopatra legend // Cleopatra of Egypt: from history to myth / Ed. P. Higgs, S. Walker. L., 2001. P. 295.

⁵⁷ Hubbard M. Propertius. L., 2001. P. 108.

лживым и запачканным кровью, т.к. именно там был убит Помпей; 4) непристойная царица, «позор, заклеянный (на Риме) кровью Филиппа»⁵⁸, посмела бросить вызов Риму (здесь же снова с Анубисом и сестром Исиды, что, по всей видимости, говорит о заимствовании из Вергилия); 5) наглость Клеопатры была наказана, и ее «пьяный язык» должен признать, что с Октавианом у Рима нет причин бояться ее. Обвинение в чрезмерном пьянстве, возможно, восходит к Горацию, который утверждал, что ее ум «плавает в мареотийском вине» (*mentemque lymphatam Mareotico*. *Od. I. 37. 14*).

Безусловно, тон Проперция в данной элегии носит оскорбительный для Египта и Клеопатры характер, однако то презрение, с которым он описывает Клеопатру, не мешает ему показывать недовольство и Римом. Он возмущен тем, что главный враг Рима – женщина⁵⁹ (*Eleg. III. 11. 30*). Правление царицы автор связывает с двумя египетскими городами, которые ассоциировались у римлян с обманом, предательством и кровопролитием: Александрией и Мемфисом⁶⁰ (*noxia Alexandria, dolis aptissima tellus, et totiens nostro Memphi cruenta malo*. *Eleg. III. 11. 33–34*). Называя Клеопатру царицей, Проперций тут же добавляет, что она правительница кровосмесительного Канопы (*scilicet incesti meretrix regina Canopi*), единственная имеющая дурную славу из династии Птолемеев, ведущей свое происхождение от прославленных Македонских царей (*una Philippeo sanguine adusta nota*. *Eleg. III. 11. 39–40*). В процессе потока оскорблений в адрес Клеопатры и Египта, целью которого было вызвать чувство стыда за то, что Рим боится женщины, Проперций отходит от изначальной темы и углубляется в рассуждения о египетском городе Мемфисе, используя эту возможность для того, чтобы высказать свое

⁵⁸ Wyke M. Augustan Cleopatras: Female power and poetic authority // *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus* / Ed. A. Powell. Bristol, 1992. P. 112. Под фразой «Кровь Филиппа» подразумевается, что основатель Македонской династии в Египте Птолемей I сын Лага, был в действительности сыном Филиппа II Македонского.

⁵⁹ Fantham E. The Image of Woman in Propertius' Poetry // *Brill's Companion to Propertius* / Ed. H.-C. Gunther. Leiden, 2006. P. 198.

⁶⁰ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt // *ANRW*. Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y., 1984. P. 1929.

мнение об убийстве Помпея. По его мнению, Египет «виновен» в преступлении – убийстве Помпея, но преступление Египта – позор Рима. Проперций акцентирует внимание на том, что с течением времени этот позор не будет забыт (Eleg. III. 11. 36). Однако, обращаясь к сюжету убийства римского полководца и указывая на очевидного виновника в лице Египта, автор оставляет нерешенным вопрос о первопричине данного преступления, тем самым предлагая читателям размышлять над тем, кто должен нести за это ответственность. По сути Проперций намекает на то, что истинная причина смерти Помпея в Египте – это гражданская война в Риме⁶¹, и тем самым отклоняется от основной линии элегии, чтобы перенести часть вины за смерть римского полководца на Рим. Данное отступление не мешает автору далее вернуться к вопросу конфронтации между Египтом и Римом (Eleg. III. 11. 39–46), где его риторика снова отражает негативный настрой в отношении Клеопатры и Египта⁶². Кульминация повествования Проперция иллюстрирует столкновение национальных символов, богов, рек Нила и Тибра и, наконец, самих правителей (Eleg. III. 11. 47–50).

В целом в произведении Проперция мы не находим того восхищения победой над Клеопатрой и Египтом, как это было у Горация. Общее настроение его элегии говорит о том, что не в этом слава Рима, а у Октавиана есть множество других достижений, которыми он может гордиться. При этом его отношение к Египту однозначно негативное, причиной тому служит в том числе необходимость логического противопоставления символов Египта и Рима: египетского бога Анубиса римскому Юпитеру, египетского систра римским трубам и т.д. Возможно, именно покровительство Мecenата, приближенного к Октавиану и старавшегося направить деятельность римских авторов в сторону прославления Рима и Августа, предопределило «шовинистический» настрой элегии Проперция. Отсюда же происходит и его ярко выраженный патриотизм, схожий по своему эмоциональному накалу с

⁶¹ Gurval R.A. *Actium and Augustus: The Politics and Emotions of Civil War*. Chicago, 1998. P. 198.

⁶² Stahl H.P. *Propertius: love and war. Individual and state under Augustus*. Berkeley, 1985. P. 242.

чувствами Вергилия и Горация⁶³. Его ненависть к Египту усиливается, когда он затрагивает вопрос о смерти Помпея. Египет в этой связи у него приобретает эпитет «кровавый», ассоциирующийся с бессмысленной агрессией и кровопролитием. Но, несмотря на это, сам Проперций не пытается искать причину гибели римского полководца в исторической жестокости египтян и даже перекладывает часть ответственности за его гибель на Рим.

При этом мы не можем согласиться с мнением Роберта Гурвала, который указывает, что Проперций постепенно переходит от непреклонно негативного образа Клеопатры к большей сдержанности и беспристрастности⁶⁴. Очевидно, что это не более чем литературный прием, используемый Проперцием для описания умирающего врага Рима, а слова побежденной Клеопатры на смертном одре должны еще больше подчеркнуть значимость победы (Eleg. III. 11. 55–56).

К концу 30-х гг. I в. до н.э. неоспоримую победу в пропагандистской войне одержал Октавиан. Антоний не смог выдвинуть конкретные цели в своей пропаганде, к тому же, как отметила Р. Скудери, защита Клеопатры не вызывала особого энтузиазма у сторонников Антония⁶⁵. Сражение у м. Акций стало апогеем противостояния и своего рода «крестовым походом»⁶⁶ против Клеопатры. Со времени Ганнибала не было такого врага у Рима, который вызывал бы столько страха и ненависти, как Клеопатра⁶⁷. После смерти египетской царицы эксплуатация ее образа в качестве неотъемлемого элемента пропаганды Октавиана только усилилась⁶⁸, поскольку победа над Клеопатрой, последней из династии Птолемеев, наследницей Александра Великого, придавала особую значимость достижениям Августа.

⁶³ Maehler H. Op. cit. P. 210.

⁶⁴ Gurval R.A. Op. cit. P. 202.

⁶⁵ Scuderi R. Marco Antonio dell'opinione pubblica dei militari // Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico. Milano, 1978. P. 135.

⁶⁶ Huzar E. Mark Antony: A Biography. Minneapolis, 1978. P. 238.

⁶⁷ Gurval R.A. Op. cit. P. 30.

⁶⁸ Broadbent V. Op. cit. P. 14.

В целом, для римлян определяющим мотивом в действиях Клеопатры было желание завлечь в свои сети благородных римлян⁶⁹. Здесь уместно было бы вспомнить греческого трагика Эсхила, который более чем за четыре столетия до римских авторов с негативным подтекстом описывал египтян как похотливых людей, привлекая для этого целый ряд стереотипов (Supp. V. 741–742). Похожие образы сладострастного правителя можно найти и у другого греческого трагика Еврипида (Hel. 1230, 1622). Получается, что пропаганда Октавиана использовала давно устоявшийся в греческой литературе образ правителя Египта, который благодаря действиям Цезаря и Антония укрепился и в представлении римлян.

Успех пропаганды Октавиана был отчасти вызван тем, что общественное мнение тяготело к тому, чтобы обвинить египетскую царицу в развязывании гражданской войны в Риме, но и пропагандистские преувеличения римских авторов в какой-то степени отражали растущую ненависть римлян к Клеопатре. Однако принципиально важно определить, как пропаганда Октавиана отразилась на отношении к самому Египту и его культуре. Иными словами, насколько образ Клеопатры как царицы Египта, сформированный у римских авторов, соотносился с интересом к египетской культуре в римском обществе, и был ли он определяющим? Как нам представляется, ответ на этот вопрос можно получить, только комплексно рассмотрев все составляющие египетской культуры, с которыми римляне сталкивались за пределами Египта.

Разумеется, пропаганда Октавиана оказала влияние на формирование целого ряда стереотипов в отношении Египта и Клеопатры: отчасти мы рассмотрим этот вопрос в следующем параграфе, изучая тему Египта в иной, не носящей пропагандистского характера, римской литературе. При этом следует заметить, что чем позднее написано произведение, тем меньше в нем можно найти попыток автора быть беспристрастным и не преувеличивать созданные ранее пропагандистские постулаты. К примеру, историк IV в. н.э.

⁶⁹ Грант М. Клеопатра. Последняя из Птолемеев. М., 2004. С. 7.

Секст Аврелий Виктор вообще утверждал, что Клеопатра занималась проституцией, при этом мужчины платили своей жизнью за ночь с царицей (Vir. ill. 86. 2). Эти более поздние авторы отличались плохой информированностью о событиях и в своих описаниях исходили из стереотипных суждений предшественников и реалий своего времени.

Очевидно, Октавиан сыграл на «националистических» чувствах римлян⁷⁰ и сумел представить свою борьбу за власть как столкновение Запада с Востоком, угрожавшим жизненным интересам Рима⁷¹. Египет фактически был вовлечен в «информационную войну», которая в одностороннем порядке велась против него со стороны Рима. Однако в пропаганде Октавиана мы можем констатировать желание очернить не столько сам Египет как таковой, сколько Египет как государство, подвластное царице Клеопатре, объявленной врагом Рима. И именно с этой позиции нужно концептуально рассматривать образ Египта в литературе конца I в. до н.э.

I.3. Образы Египта в римской литературе I–III в. н.э.

После того как Египет становится римской провинцией, постоянная взаимная враждебность и «недоверие между римлянами и египтянами становятся повсеместной»⁷². Литературные источники эпохи принципата тяготеют к повторению многочисленных отрицательных *clichés* в отношении Египта: убийство Помпея Птолемеем XIII, военные действия против Рима со стороны Клеопатры, причудливое поклонение животным, образ египтян как трусливых варваров и т.д. В целом мы можем наблюдать в римской

⁷⁰ Борухович В.Г. После мартовских ид 44 г. до н.э. // Античный мир и археология. 1983. Вып. 5. С. 154.

⁷¹ Беликов А.П. Рим и эллинизм. Основные проблемы политических, экономических и культурных контактов: дис. д-ра. ист. наук: 07.00.03 / Беликов Александр Павлович. Ставрополь, 2003. С. 391.

⁷² Reinhold M. Roman Attitudes toward Egyptians // The Ancient World. 1980. Vol. 3. P. 100. С этим высказыванием, однако, не согласен С.А. Бари. Подробнее см. Bari S.A. Economic Interests of Augustan Rome in Egypt // Roma e l'Egitto nell'antichità classica / Ed. G.P. Carratelli. Rome, 1992. P. 69–76.

литературе намного более негативное отношение к египтянам, нежели в литературе греческой⁷³.

Необходимо отметить, что отношение римских авторов к египетской религии требует отдельного углубленного рассмотрения, объединяющего восприятие популярных эллинизированных египетских культов и традиционных египетских верований, поэтому логично было бы совместить его с изучением религиозной политики римских властей, что позволит выявить возможное влияние их позиции на общее восприятие египетской религии, а также определить причины тенденциозности по отношению к египетской религиозной практике со стороны римлян. В связи с этим мы ограничим круг авторов, чьи произведения будут использованы для анализа в данном параграфе, дабы избежать повторений.

Среди поэтов и прозаиков I века н.э. преобладает преимущественно отрицательный образ Египта и египтян. Сенека Младший, Плиний Старший, Лукан в основном повторяют стереотипы, сформулированные еще в I в. до н.э.: Клеопатра являлась опасной женщиной и желала подчинить своей власти Рим, поклонение животным в Египте является абсурдным, культ Исиды в Италии таит в себе скрытый эротический смысл⁷⁴.

Сенека, проживший в Египте несколько лет⁷⁵, имел возможность побывать не только в Александрии, но и в Верхнем Египте, и как мы можем предположить, получил достаточно впечатлений о Египте, чтобы сделать собственные выводы о египетской культуре. Тем более странным на этом фоне выглядит то, что в основном позиция Сенеки отражает сложившуюся традицию среди его современников принимать на веру все стереотипы, касающиеся Египта⁷⁶.

⁷³ Berthelot K. The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' Against Apion // Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999 / Hrsg. J.U. Kalms. Münster, 2000. P. 10.

⁷⁴ Von Albrecht M., Schmelting G.L. A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius. Leiden, 1997. P. 1267.

⁷⁵ Грималь П. Сенека, или Совесть империи. М., 2003. С. 124.

⁷⁶ Isaac B. The Invention of Racism in Classical Antiquity. Princeton, 2006. P. 356.

Сенека характеризует Египет как провинцию с болтливым и постоянно оскорбляющим своих префектов населением (*Cons. Helv.* 12(11). 19. 6). Он использует один из излюбленных стереотипов авторов I в. до н.э., связанный с убийством Помпея. Сенека пишет, что Помпей, обманутый александрийским вероломством, подставил горло под нож последнего из рабов (*at idem postea Alexandrina perfidia deceptus ultimo mancipio transfodiendum se praebuit.* – *Brev. Vit.* X. 13. 7), тем самым подчеркивает лживый и предательский характер египтян. Каноп – город в устье Нила, место отдыха жителей Александрии, он называет не иначе как «курортом порока» (*deversorium vitiorum.* – *Epist.* LI. 3).

Другой современник Сенеки Плиний Старший имеет еще более ярко выраженный негативный настрой по отношению к Египту и египтянам. В своей «Естественной истории» он обращается к читателям с просьбой не поддаваться очарованию египетской экзотики, утверждая, что иные сооружения в Риме не менее поразительны, чем египетские пирамиды⁷⁷ (*NH.* XXXVI. 103–104). Исходя из своих философских воззрений на религию⁷⁸, Плиний считает большим недостатком человека попытки приложить усилия, с целью найти сходство между людьми и богами, отвергая, таким образом, антропоморфную концепцию божества (*NH.* II. 5. 16).

Марк Анней Лукан перенимает представления Вергилия о Клеопатре и Египте и адаптирует их к своей основной теме: смерти Помпея и упадку старой республики⁷⁹. И снова прослеживается тематика, связанная с египетскими богами, когда Лукан описывает празднество Цезаря и Клеопатры в Александрии в 48 г. до н.э.: «В золоте яства лежат, что дали земля или воздух... Здесь и птицы, и звери, в Египте чтимые как божества» (*X.* 158–159. Пер. Л.Е. Остроумова). Выпады Лукана против Клеопатры

⁷⁷ *pyramidas regum miramur, cum solum tantum foro exstruendo HS [M] Caesar dictator emerit et... quod equidem non secus ac regum insaniam miror*

⁷⁸ *Pliny the Elder: Themes and Contexts* / Ed. R.K. Gibson, R. Morello. Leiden, 2011. P. 15.

⁷⁹ *Turner A.J. Lucan's Cleopatra // Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World* / Ed. A.J. Turner, J.H. Kim On Chong-Gossard, F.J. Vervaeke. Leiden, 2010. P. 199.

повторяют другие элементы пропагандистской войны Октавиана с Антонием до битвы при м. Акции:

«Тайно от цезарских глаз пробралась во дворец Эмафийский;

Это - Египта позор, Эриния Лация злая!

Рима распутная смерть! Как спартанка губительным ликом

Кинула в прах Илион и Аргоса домам навредил» (X. 58–61. Пер. Л.Е. Остроумова).

Далее, о самой битве у м. Акции, Лукан пишет:

«Систром своим – скажу ль! – возмечтав устрасить Капитолии,

Против латинских знамен поднять Каноп боязливый,

Цезаря, взятого в плен, повести в триумфах фаросских»

(X. 63–65. Пер. Л.Е. Остроумова).

Здесь Лукан очевидно заимствует сюжет у Вергилия⁸⁰, разделяя его позицию в отношении Клеопатры не только по поводу ее моральной распущенности (она состояла в кровосмесительном браке со своим братом) (VIII. 693), но и его презрение к «женоподобным толпам Каноп» (*tam mollis turba Canopi*), т.е. к Египту в целом (VIII. 543). Кроме этих довольно банальных предубеждений, у сильного отвращения Лукана к Египту есть вполне определенная причина: Египет – «предательская земля» (*perfida tellus*) (VIII. 539), «виновная» (*noxia*. VIII. 823) и «ненавистная» (*inuisa*. VIII. 840), потому что его главный герой Помпей был там убит и теперь египетский песок хранит в себе его прах. Лукан негодует, что убийством Помпея египтяне отплатили римлянам за то, что они допустили в Рим египетских богов (VIII. 542–549). Этот аргумент обеспечивает риторически эффективный контраст⁸¹. Мы не находим у Лукана действительного знания или интереса к египетской религии или культуре. В его труде можно проследить общее предвзятое мнение о Египте, которое он часто заимствует

⁸⁰ Maehler H. Op. cit. P. 211.

⁸¹ Manolaraki E. *Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucan to Philostratus*. B., 2013. P. 45.

у других римских авторов и таким образом пытается представить Помпея как великого героя с трагической судьбой.

Критические замечания в отношении египтян, находящихся в Риме, высказывает в «Сатириконе» Петроний⁸². Он обвиняет египтян в том, что они «донельзя упростили высокое искусство римской живописи» (*postquam Aegyptiorum audacia tam magnae artis compendiarium invenit. Sat. 2*). Контекст этой реплики Петрония, однако, не позволяет сказать о какой именно живописи идет речь. Тему о египтянах, живущих в Риме, продолжает Стаций, демонстрирующий хорошее знание египетской религии⁸³. Он пишет о молодых египтянах, которых привозят в Рим для занятий проституцией (*Silv. V. 5. 66–69*).

Ко времени Ювенала римские авторы, кажется, уже перестали повторять многочисленные пропагандистские штампы о битве при м. Акции и Клеопатре, но при этом популярные предубеждения о «женоподобных» египтянах и их «варварских» религиозных практиках продолжали существовать⁸⁴. Ювенал откровенно презирал Египет, Александрию и самих египтян (*Sat. XV. 2–4; VI. 83*). Для него Александрия – это город, пользующийся дурной славой за распущенность (*Sat. VI. 83–84*), культы египетских богов Ювенал считал нелепыми, а жрецов – мошенниками, которые одеваются как Анубис и «глумятся над поникшим народом» (*plangentis populi currit derisor Anubis*), оплакивающим Осириса (*Sat. VI. 534*). Нелестные характеристики от Ювенала получают и египтяне, жившие в Риме, как, например, Криспин, протеже Домициана. Его сатирик называет «нильским прохвостом» и «рабом из Канопы» (*cum pars Niliacae plebis, cum uerna Canopi. – Sat. I. 26*), который нажил состояние в Риме, но «ни одна добродетель не искупает пороков его и большого распутства» (*monstrum nulla uirtute redemptum a uitiiis, aegrae solaque libidine fortes. – Sat. IV. 2–3*). Ювенал

⁸² Bastet F.L. *Satyricon en de schilderkunst // De horizon voorbij. Wandelingen door de antiekewereld. 1987. Vol. V. S. 199.*

⁸³ Malaise M. *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain // ANRW. Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y., 1984. P.1644.*

⁸⁴ Maehler H. *Op. cit. P. 212.*

приходит в бешенство от любовных практик в храме Исиды, от ритуальных периодов сексуального воздержания, «вызывающего поведения жрецов и абсурдных церемоний»⁸⁵.

В своей пятнадцатой сатире Ювенал сводит воедино все вообразимые оскорбительные высказывания о Египте (Sat. XV. 1–8). Он называет египетские культовые обряды абсурдными: в то время как египтяне запрещают резать молодых коз, они разрешают есть человеческую плоть (Sat. XV. 11–13). Разумеется, доказательств этого ужасного утверждения у Ювенала не было, если не считать сомнительной истории о случае каннибализма в борьбе между жителями Дендеры и Омбоса, которые он описывает в деталях⁸⁶. Ювенал утверждал, что вся эта история произошла «недавно, в консульство Юнка» (*set nuper consule Iunco*), т.е. в 127 г. н.э. (Sat. XV. 27). Сейчас трудно определить действительно ли данный инцидент имел место именно в таком виде, в котором его описывает Ювенал, хотя распри между соседними городами на религиозной почве были засвидетельствованы в источниках, как, например, между Оксирином и Канопом (Plut. Mor. 72). Для Ювенала этот инцидент был прекрасным предлогом для того, чтобы подвергнуть критике развращенность египетского общества. В своей сатире Ювенал выстраивает две основные линии, которые устанавливают различия между египтянами и римлянами⁸⁷. Первая линия его повествования – это каннибализм. Здесь следует отметить, что обвинение в каннибализме в древнем мире часто было способом обозначения «других» и сопровождалось обвинениями в человеческих жертвоприношениях и кровосмесительных браках⁸⁸, что встречается не только у Ювенала, но и у других римских авторов. Склонность к каннибализму – четкая характеристика общества, позволяющая отделить «цивилизованный» народ от «нецивилизованного»⁸⁹.

⁸⁵ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden, 2002. P. 432.

⁸⁶ Nimis S. *Op. cit.* P. 41.

⁸⁷ Alston R. *Conquest by text: Juvenal and Plutarch on Egypt // Roman imperialism: post-colonial perspectives / Ed. J. Webster, N. Cooper*. Leicester, 1996. P. 101.

⁸⁸ Hall E. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford, 1991. P. 53.

⁸⁹ Arens W. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford, 1980. P. 24.

Как убедительно доказывает Уильям Аренс, обвинения в каннибализме, будучи сравнительно распространенными, в действительности крайне редко находят свое подтверждение⁹⁰.

Вторая линия противопоставления Ювеналом римлян и египтян – это поклонение животным. Он упоминает необычную для римлян культовую практику, чтобы обосновать собственные суждения о каннибализме египтян. Для Ювенала поклонение животным и каннибализм являлись инверсией нормальной иерархии жизни между богами, людьми и животными. Эта иерархическая «неразбериха», в некотором роде, также представляла египтян иррациональными и бесчеловечными.

Таким образом, негативные эпитеты Ювенала обращены не только к жителям Дендеры и Омбоса, а ко всем египтянам и Египту в целом. Он называет египтян «варварской толпой» (*barbara... turba*. – Sat. XV. 46), Египет – «сумасшедшим», «грубым» (*horrida sane*. – Sat. XV. 44) и «более жестким, чем алтари Меотиды» (*tale quid excusat: Maeotide saevior ara*), т.е. чем Скифы (Sat. XV. 115). Как и другие римские поэты, Ювенал не интересуется Египтом как таковым, он обращается к предполагаемому случаю людоедства, о котором сообщили из Верхнего Египта, потому что это отличный предлог для объединения любимой темы сатирика – негодования об упадке нравственности у его современников – со старыми предубеждениями в отношении Египта, которые стали традиционными для римских интеллектуалов еще со времени пропаганды Октавиана против Клеопатры. К тому же нужно учитывать ту историческую среду, в которой находился Ювенал: уже к началу II в. н.э., во время правления императора Адриана, увлечение Египтом и египетской тематикой становится популярным в римском обществе⁹¹. Отсюда же происходит и желание Ювенала не только в очередной раз подчеркнуть варварский характер египтян, но и высмеять

⁹⁰ Ibid. P. 118.

⁹¹ De Franceschini M. *Villa Adriana – Mosaici, pavimenti, edifice*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1991. P. 278.

своих современников, поддавшихся увлечению Египтом, подвергая сомнению достижения египетской культуры.

Некоторые представления об отношении к Египту в римском обществе можно найти и в «*Scriptores historiae Augustae*», собрании из 30 биографий римских императоров, датируемом концом III – нач. IV вв. н.э.⁹² В биографии тридцати тиранов автор критически высказывается по поводу египетского народа, которому «свойственно, подобно одержимым и безумным, доходить по каким-нибудь ничтожным поводам до поступков, влекущих за собой крайне опасные последствия для государства» (SHA. Trig. Tyr. 22. 1. Пер. С.П. Кондратьева). Похожие характеристики можно найти у Плиния Младшего (Paneg. 31. 2) и Диона Кассия (XXXIX. 58. 1–2), которого М. Рейнхолд ставит на второе место после Ювенала по его презрению к египтянам⁹³. Аммиан Марцеллин даже указывает, что у египтян «стыдится тот, кто не может показать множество шрамов на теле за отказ платить подати» (*Erubescit apud eos siqui non infitiando tributa, plurimas in corpore vibices ostendat.* – XXII. 16. 23, ср. XXII. 11. 4). Все эти высказывания продиктованы скорее римским неприятием сопротивления собственной власти в завоеванных провинциях, нежели попытками понять истинный характер египтян.

В другой биографии «Жизнеописаний» суждения уже не столь однозначные. С одной стороны, автор пишет, что египтяне «ветреные, неистовые, беспокойные, своевольные, крайне легкомысленные, необузданные» (*ventosi, furibundi, iactantes, iniuriosi, atque adeo vani, liberi*), но при этом тут же подчеркивает и их положительные стороны: жажду всего нового, увлечение астрологией, гаданием и врачеванием (SHA. Quad. Tyr. 7. 4). Опасаясь гнева египтян и не желая брать на себя ответственность за негативные постулаты в адрес египетского народа, автор цитирует

⁹² Mehl A. *Roman Historiography: An Introduction to its Basic Aspects and Development*. Oxford, 2011. P. 171.

⁹³ Reinhold M. *Roman Attitudes toward Egyptians // The Ancient World*. 1980. Vol. 3. P. 101.

сфаальсифицированное письмо Адриана⁹⁴, в котором показывает всю неоднозначность египетского менталитета (SHA. Quad. Tug. 8. 1–10). В целом к III–IV вв. н.э. можно констатировать отсутствие в римской литературе ярко выраженных религиозных предубеждений в отношении египтян. Римские авторы больше заостряют свое внимание на тех характеристиках египетского народа, которые имеют явную политическую подоплеку, что более соответствовало историческим реалиям нестабильности внутри империи и борьбе за власть, в том числе внутри провинций.

Резюмируя вышесказанное, можно утверждать, что среди римских авторов от I в. до н.э. и до IV в. н.э. мы не найдем ни одного, кто пытался бы осмыслить египетскую культуру. Они не видели различий между коренными египтянами, александрийцами и другими греками, проживавшими в стране, и это при том, что даже официальное обозначение Александрии было «Александрия при Египте» (*Alexandria ad Aegyptum*), а сам город был, по сути, полисом, большим и процветающим, но совершенно оторванным от жизни царства, существовавшим в нем как инородное тело⁹⁵. Для римлян все они были египтянами, и, неудивительно, что это нашло свое отражение в официальном обозначении всех жителей Египта (кроме граждан Рима), начиная с римского правления в стране в 30 г. до н.э., как «местных» или провинциалов⁹⁶. Римские авторы практически не посещали Египет⁹⁷, а их осведомленность о стране и ее культуре основывалась на слухах и домыслах, что делало эти знания чрезвычайно ограниченными и поверхностными. Большинство из них могли слышать о некоторых городах Нижнего Египта: Александрии и Канопе, Мемфисе и Пелусии, а также о включенных в описание Ювеналом Дендере и Омбосе, в которых он, скорее всего, также не был. Египетские боги казались римлянам странными и неестественными, но мы не видим никаких попыток с их стороны понять природу египетской

⁹⁴ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit. P. 1936.

⁹⁵ Bell H.I. *Alexandria ad Aegyptum* // *Journal of Roman Studies*. 1946. Vol. 36. P. 130–132.

⁹⁶ Lewis N. Op. cit. P. 31.

⁹⁷ Balsdon J.P.V.D. *Romans and Aliens*. P. 68.

религии или мифов, осмыслить те религиозные представления, что стояли за ритуалами и культовыми практиками.

Всякий раз, когда римские поэты и прозаики обращались к теме Египта, они делали это в контексте своих собственных замыслов, а не ради темы Египта как таковой. Для Горация и Вергилия основная идея заключалась в прославлении Октавиана; Проперций делает акцент на страстном увлечении Антония Клеопатрой, как аналогии «пленения» его самого Синтией; Лукан рассматривает Египет как предательскую страну, виновную в убийстве его великого трагического героя Помпея. Большая часть того, что написано римскими авторами периода Принципата о Египте повторяет пропагандистскую кампанию Октавиана против Клеопатры перед сражением у м. Акций, целью которой было представление войны не как конфликта между римлянами (т.е. гражданской войны), а как войны против иностранного врага. Это объясняет, почему Клеопатра выступает в роли главного злодея, в то время как Антоний предстает как жертва ее соблазна (Plut. Ant. 60) или даже колдовства (Dio Cass. L. 5. 3)⁹⁸. Пропагандистская война Октавиана против Антония, истинной целью которой была Клеопатра, определила образ Египта в глазах римлян более чем на столетие.

Однако к концу I в. н.э. образ Клеопатры и битвы у м. Акций перестает преследовать римлян. На первый план выходят различные сочетания старых предубеждений, считавшихся среди римской интеллигенции на протяжении длительного времени банальными⁹⁹. Часто такие предубеждения дополнялись разного рода слухами о вызывающих особое отвращение случаях, как это было у Ювенала, который обвинил египтян в каннибализме. С другой стороны, похоже, что негативный образ Египта был популярен в большей степени именно среди римской интеллигенции, а не основной массы населения. Египетские культы продолжали завоевывать популярность по

⁹⁸ Scott K. Op. cit. P. 43.

⁹⁹ Versluys M.J. Aegyptiaca Romana. P. 42.

всей империи, а их популяризации способствовали даже некоторые императоры¹⁰⁰.

I.4. Египетская история в сочинениях греческих и римских авторов I в. до н.э. – III в. н.э.

Египетская культура выделяется среди прочих культур древнего мира тем, что она сумела придать своей традиции столь притягательную и узнаваемую форму, что и в наше время остается, говоря словами Я. Ассмана, «фактором идентичности» египетской цивилизации¹⁰¹. Однако учитывая общее восприятие римскими авторами египетской культуры, о котором мы говорили в предыдущем параграфе, закономерно возникает вопрос: что знали римляне об истории Египта и была ли у них необходимость в ее изучении? Несмотря на увеличение интереса к египетским религиозным культам в римском обществе и росту популярности египетской тематики в Риме и Италии в I в. до н.э. – III в. н.э., ответ на этот вопрос не является очевидным. В узком смысле история Египта – это история весьма специфической цивилизации, очень древней, но ограниченной узкими географическими рамками. История Римской империи, напротив, воспринималась самими римлянами в контексте становления мировой державы, в которой Египту отводилась роль провинции, хотя и с особым политическим статусом. При этом следует отметить, что занятия историей признавались в Риме заслуживающими внимания лишь постольку, поскольку они могли быть обращены на благо государства, а внимание и интерес римских историков

¹⁰⁰ См. подробнее: Maehler H. Op. cit. P. 214; Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. Leiden, 1972. P. 407–436; Cleveland I.T. The Egyptian Cults in Ancient Rome: A Study of the Diffusion and Popularity of the Cults in Roman Society. Warrensburg, 1987; Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. Leiden, 1997. P. 112–114; Gagé J. La mystique impériale et l'épreuve des 'jeux.' Commode-Hercule et l'anthropologie' héracléenne // ANRW. Tl. II. Bd. 17.2. В.–N. Y., 1981. P. 662–683; Witt R.E. Isis in the Ancient World. Baltimore, 1997.

¹⁰¹ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 177.

были сосредоточены главным образом на истории родного города и римской державы. Если же они и обращались к истории других стран, то подобного рода материал всегда имел вспомогательное значение: как правило, это сравнительно краткие экскурсы, написанные лишь для того, чтобы лучше уяснить основной сюжет, т. е. некий аспект или раздел римской истории¹⁰². Поэтому неудивительно, что в римской историографии нет ни одной работы, автор которой с гордостью мог бы утверждать, что он хорошо знает египетскую историю. Древняя история Египта была для римлян малознакомой, основанной на мифологических сюжетах, но в то же время отношение римлян именно к этому периоду представляет для нас наибольший интерес, т. к., рассматривая историю древнего Египта, римские авторы часто высказывали собственные оценочные суждения о самих египтянах и египетской культуре. Иначе обстоит дело с эллинистическим периодом в истории Египта. Римские историки уделяли эллинистической истории значительно больше внимания, поскольку для них этот период был не только ближе хронологически, но и воспринимался как часть общего греко-римского прошлого. Однако при описании эллинистического Египта римские авторы в основном выделяли события, связанные с походами Александра Македонского и деяниями представителей династии Лагидов, либо с противостоянием между Антонием и Октавианом, и фактически не интересовались самими египтянами. Поэтому мы не будем акцентировать внимание на сведениях об эллинистическом периоде в истории Египта.

Следует оговорить, что когда мы говорим о представлениях о египетской истории в римском обществе, то подразумеваем исключительно интеллектуальную элиту империи, чьи взгляды представлены в дошедших до нас текстах. В связи с этим задача данной статьи – определить объем и характер этих знаний, оставляя в стороне, по причине отсутствия источников, вопрос о более или менее массовых представлениях. При этом нельзя не отметить, что в широких слоях римского общества уже в I в. н.э.

¹⁰² Утченко С.Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977. С. 104.

можно констатировать наличие интереса к египетской экзотике, а также эллинизированным религиозным культам, но в какой степени и как этот интерес коррелировал с представлениями о египетской истории, сказать невозможно.

Безусловно, особое влияние на формирование римских представлений об истории египетской культуры, оказывала греческая историографическая традиция. Более того, интеллектуальная элита римского общества периода ранней империи, фактически была греко-римской. Римские интеллектуалы были воспитаны и «пропитаны» греческой культурой. Начиная с Цицерона изучение произведений греческих историков становится уже неотъемлемой частью образования римской элиты. Сам римский оратор не только писал по-гречески и поддерживал тесные контакты с целым рядом греческих интеллектуалов того времени, но и являлся ценителем и глубоким знатоком греческой литературы¹⁰³. Он был хорошо знаком с «Историей» Геродота и высоко оценил труд греческого историка, назвав его «отцом истории» (*De leg.* I. 1). В целом ряде своих сочинений Цицерон упоминает и Фукидида, с уважением отзываясь о его сочинении (*Brut.* 287; *Orat.* 30; *De orat.* II. 56). Кроме этого, Цицерон интересовался произведениями Ксенофонта (*De orat.* II. 57), и с особым пиететом относился к труду Полибия (*Rep.* I. 21. 34; XIV. 27; *De off.* 32. 113–114).

Достижения греческой классической и эллинистической историографии составили фундамент для римского историописания, которое возникает в Риме только в эпоху Пунических войн во второй половине III в. до н.э.¹⁰⁴. Первые римские историки писали на греческом языке согласно образцам эллинистической историографии¹⁰⁵, что было продиктовано отсутствием собственной литературной традиции¹⁰⁶. Соответственно, их произведения писались с расчетом на образованные слои эллинистического

¹⁰³ Никишин В.О. Цицерон и греки // *Studia historica*. Вып. XI. М., 2011. С. 175.

¹⁰⁴ Marincola J. *Approaching Classical Historiography // A Companion to Greek and Roman Historiography* / Ed. J. Marincola. Oxford, 2010. P. 7–8.

¹⁰⁵ Conte G.B. *Latin Literature: A History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999. P. 13.

¹⁰⁶ *Ibid.* P. 13.

общества¹⁰⁷. С другой стороны, уже со II в. до н. э. греческие образованные круги стали приспосабливаться ко вкусам и потребностям римского общества, и этот процесс пошел еще более активно с установлением Империи. Многие греческие ученые стали открыто заявлять о себе как сторонниках римлян, восхваляя римскую военную мощь и мудрость римского государственного устройства. В I в. до н. э. некоторые греческие историки уже сами приезжали в Рим, где делали блестящую карьеру, вращаясь в высшем римском обществе и достигая почестей и богатства. Посещал Рим и, возможно, жил там в течение длительного времени автор «Исторической библиотеки» Диодор Сицилийский¹⁰⁸. Среди других греческих ученых приезжал в Рим историк и географ Страбон¹⁰⁹. Бывал в Риме и Плутарх, завязавший там дружбу со многими выдающимися людьми, в том числе с Кв. Сосием Сенеционом, другом императора Траяна¹¹⁰.

Некоторые сведения об истории древнего Египта мы можем найти и у Иосифа Флавия, также писавшего свои произведения на греческом языке. Возникает вопрос, возможно ли на основании использования Иосифом Флавием греческого языка и его стремления адаптировать свой рассказ к традициям греческой историографии отнести его к греко-римским историкам? С определенными оговорками можно дать утвердительный ответ на этот вопрос. Несмотря на то, что Иосиф – иудей по рождению и воспитанию, получивший образование в соответствии с иудейской традицией своего времени, он еще в юности имел возможность приобщиться к эллинистической культуре. Переехав в Рим, который был политической и интеллектуальной столицей империи, Иосиф не только обращался в своем труде к людям, так или иначе воспринявшим идеалы и ценности греко-

¹⁰⁷ Фон Альбрехт М. История римской литературы / Пер. с нем. А.И. Любжина. М., 2004. Т. 1. С. 408–409.

¹⁰⁸ Строецкий В.М. Введение к «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского и его историко-философское содержание // ВДИ. 1986. № 2. С. 71.

¹⁰⁹ Стратановский Г.А. Страбон и его «География» // Страбон. География в 17 книгах. М., 1994. С. 776.

¹¹⁰ Brenk F.E. An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia // ANRW. Tl. II. Bd. 36.1. В.–N. Y., 1987. P. 254.

римской культуры¹¹¹, но и сам в значительной мере уже принадлежал к их числу¹¹².

Данные обстоятельства позволяют рассматривать сочинения названных авторов в качестве источников, отражающих общее греко-римское отношение к египетской истории. При этом нужно сделать оговорку, что большая часть греческой египтологической литературы утеряна¹¹³, поэтому ее объем и разнообразие трудно оценить в полной мере.

В целом для греческих историков связующей нитью всей истории была преемственность азиатских империй (Ассирии, Мидии и Персии), конфликт между Ахеменидской Персией и греческими городами-государствами и окончательное поражение персов от греков¹¹⁴. Описание Египта в этом контексте, как правило, принимало следующие формы: 1) этнографических монографий, посвященных только Египту; 2) более или менее обширных экскурсов в общей истории с описанием взаимоотношений Египта с той или иной державой. Это обстоятельство позволяет выделить три значимые черты, характеризующие отношение эллинов к истории Египта. Во-первых, изложение египетской истории не занимало центрального места в рассказе о Египте, а было лишь одной из многочисленных тем¹¹⁵, причем не всегда самой важной. Во-вторых, египетская история излагалась как хроника деяний великих правителей и как преимущественно беглый обзор основных исторических событий. В-третьих, она преподносилась исключительно в эллино-центрическом ракурсе с претензией на поиск предполагаемых связей

¹¹¹ См. подробнее: Раджак Т. Иосиф Флавий. Историк и общество. М., 1993; Barclay J.M.G. *Josephus v. Apion: Analysis of an Argument // Understanding Josephus. Seven perspectives / Ed. S. Mason. Sheffield, 1998. P. 194–221*; Bartlett R.J. *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus. Cambridge, 1985. Vol. I. Pt. 1*; Cohen S.J.D. *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development As a Historian. Leiden, 2002*; Edmondson J.C., Mason S., Rives J.B. *Flavius Josephus and Flavian Rome. Oxford, 2005*; Feldman L.H. *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. Princeton, 1996*; Jones S., Pearce S. *Introduction: Jewish Local Identities and Patriotism in the Graeco-Roman Period // Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period / Ed. S. Jones, S. Pearce. Sheffield, 1998. P. 13–28.*

¹¹² Berthelot K. *Op. cit.* P. 211.

¹¹³ Burstein S. *Images of Egypt in Greek historiography // Ancient Egyptian literature: History and Forms / Ed. A. Lopriero. Leiden, 1996. P. 592.*

¹¹⁴ Momigliano A. *On Pagans, Jews, and Christians. Middletown, 1987. P. 42–43.*

¹¹⁵ Burstein S. *Hecataeus, Herodotus and the birth of Greek Egyptology // Graeco-Africana: Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia. New Rochelle, 1994. P. 5.*

между Грецией и Египтом (прежде всего культурных, но также и политических). Все эти особенности видны уже в самых ранних из дошедших до нас греческих произведений о Египте, которые, в свою очередь, послужили моделями для более поздних обращений не только к теме египетской истории, но и к истории других восточных народов в римской литературе.

Одним из самых популярных греческих топосов о египетской истории были представления о древности египтян. Уже Геродот воспринимал Египет как очень древнее государство (Hdt. II. 2), чья культура намного старше греческой и чья земля впечатляет различными чудесами: как естественного происхождения (река Нил), так и созданными человеком (например, пирамиды). Платон в своем повествовании о беседе Солона с египетскими жрецами, подчеркнул масштаб своеобразной «исторической пропасти», отделяющей очень древний египетский народ и современных Платону греков: «Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца» (Plat. Tim. 22b. Пер. С.С. Аверинцева). Вряд ли этот разговор между прославленным афинским мудрецом и египтянином когда-либо имел место в действительности¹¹⁶, но здесь важна не точность и скрупулезность передачи конкретных фактов, а общий контекст, свидетельствующий о распространении в греческой литературе представления о древности египетского народа. В то же время необходимо отметить, что древность Египта в глазах греков скорее ассоциировалась с постоянством и консервативностью, что противопоставлялось греческой прогрессивности¹¹⁷.

Идея древности египетского народа поддерживалась и более поздними греко-римскими авторами. Так, Диодор, повествуя о египетской истории, в полной мере повторяет существовавшие уже к V–IV вв. до н.э. греческие топосы¹¹⁸ в отношении Египта, подчеркивая богатство и изобилие долины Нила (I. 34; 36), великолепную архитектуру (I. 64. 11–12), необычную

¹¹⁶ Суриков И.Е. Очерки об историописании в классической Греции. М., 2011. С. 11.

¹¹⁷ Vasunia P. The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander. Berkeley, 2000. P. 110.

¹¹⁸ Burstein S. Images of Egypt in Greek historiography. P. 594.

природу (I. 35), древность египетских законов и традиций (I. 14. 3), а также делает, как и Геродот¹¹⁹, акцент на том, что многие научные и культурные достижения появились впервые именно в Египте (I. 50. 1–2; 69. 5). Большинство этих топосов носят позитивный характер, но встречаются и указывающие на искажение привычных (традиционных) для греков обычаев, как, например, браки между братьями и сестрами: «У египтян, вопреки общему обычаю людей, законом установлено жениться на сестрах - по причине удачного примера Исиды. Ведь она жила как жена со своим братом Осирисом...» (I. 27. 1. Пер. О.А. Васильевой). При этом следует отметить, что кровосмесительные браки не были распространенным явлением в Древнем Египте. Во времена фараонов браки между братом и сестрой изредка имели место внутри царской семьи по династическим соображениям. Для лиц нецарского происхождения браки между родным братом и сестрой засвидетельствованы только с греко-римского периода¹²⁰.

По всей видимости, Диодор достаточно высоко оценивал Египет, поскольку именно с египетской истории начинает свой труд, называя Египет местом зарождения человечества (I. 10. 1–7), хотя при этом и относит египтян к варварам, а свой выбор порядка изложения материала объясняет композиционной необходимостью (I. 9. 5).

Иосиф Флавий также подчеркивает древность египтян, но делает это в своих целях: он пытается привлечь египтян в свидетели древности своего народа (СА. I. 15. 93). Более того, Иосиф опровергает наличие у греков древнего летописания, опять же сравнивая эллинов с египтянами, у которых традиция сохранения исторических сведений является весьма древней (СА. I. 1. 6).

В отличие от своих предшественников, Помпей Трог опровергает устоявшееся в античной историографии и литературе представление о

¹¹⁹ В целом рассказ Диодора не зависит от геродотовской традиции и восходит к фольклорному источнику египетского или греко-египетского происхождения. Ср. рассказ Диодора о Сесоосисе и «Поучение Аменемхета I его сыну Сенусерту I», которое не было забыто в Египте до позднего времени: Malaise M. Sésostris, Pharaon de légende et d'histoire. P. 258–261.

¹²⁰ Bell H.I. Brother and Sister Marriage in Graeco-Roman Egypt // RIDA. 1949. Vol. II.1. P. 83–92.

египтянах как о самом древнем народе, более того, он называет Египет страной «с самым молодым по возрасту населением... самой юной из всех» (Just. II. 1. 20. Пер. А.А. Деконского), указывая, что самым древним народом являются скифы. Трог сначала приводит соображения в пользу древности египтян, затем – в пользу древности скифов, и отдает предпочтение последним. По всей видимости, доказательства Трога основываются на сведениях, заимствованных из более раннего источника¹²¹, который до наших дней не сохранился. В целом выбор скифов и египтян не случаен, поскольку именно они нередко воспринимались в античности как антиподы¹²².

Аммиан Марцеллин, являющийся последним по времени значительным представителем греко-римской историографии, полностью соглашается с греческими историками в признании египтян самым древним народом (XXII. 15. 1), а сам Египет он считает колыбелью «божественного разума» (*intelligendi divini*), распространившегося затем по всему миру (XXII. 16. 19). Известно о путешествии Аммиана Марцеллина по Египту (XVII. 4. 6; XXII. 15. 1, 24), во время которого он посетил Александрию (XXII. 16. 12) и Фивы (XVII. 4. 6). Однако истории Египта в его «Деяниях» уделяется крайне незначительное место: фактически это лишь несколько упоминаний, дающих не столько подробные сведения, сколько обобщенную информацию, не всегда отражающую реальные факты. Так, Аммиан указывает, что, согласно древним летописям, в Египте в древности правили дружественные Риму цари (*Id autem notum est, ut annales veteres monstrant, quod Aegyptus omnis sub amicis erat antea regibus. XXII. 16. 24*), а его исторический экскурс, связанный с древнеегипетскими обелисками, ограничивается замечанием о том, что «древние цари Египта по случаю покорения чужих народов или в гордой радости о цветущем состоянии государства, высекали обелиски, отыскивая подходящую породу камня иногда даже на краю земли, и, воздвигнув

¹²¹ Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М., 2005. С. 211.

¹²² Каллистов Д.П. Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи. Л., 1949. С. 91.

обелиск, посвящали его верховным богам» (XVII. 4. 6. Пер. Ю.А. Кулаковского, А.И. Сонни).

Учитывая, что грекам в значительной степени была свойственна мифологизация истории¹²³ (как собственной, так и истории других народов), неудивительно, что, обращаясь к истории древнего Египта, они во многом опирались на многочисленные мифологические сказания о легендарных правителях. Одним из таких царей был сын Посейдона Бусирис, правивший в Египте. Миф о Бусирисе тесно связан с названием одного из крупных городов Дельты Египта – Джеду: по-египетски – Пер Усир Неб Джеду (Pr-Wsjr-nb-Ddw), т.е. «дом Осириса, господина Джеду»¹²⁴. Сокращенное название этого города звучало Ww-Wsjr (место Осириса), что соответствовало греческому названию «Бусирис». Характерная для греков тенденция объяснять названия городов, связывая их с именами мифических основателей, вероятно, и привела к созданию представления о египетском царе Бусирисе. Сам образ недружественного к иноземцам египетского правителя, скорее всего, возник в среде греческих моряков в архаическую эпоху (не позднее VII в. до н. э.)¹²⁵.

Еще Геродот, не называя имени египетского царя, отмечал, что рассказ о Бусирисе – это пример нелепых и вздорных сказаний, которые греки придумали о египтянах¹²⁶ (II. 45). Афинский ритор Исократ, напротив, приписывал Бусирису даже поедание иноземцев, принесенных в жертву (Isoc. 11. 7), что, однако, не мешало ему идеализировать политической строй и быт египтян в правление Бусириса. О том, что египетский царь Бусирис закалывал на алтаре Зевса всех чужестранцев, пребывавших в страну, пишет и Псевдо-Аполлодор (Apollod. II. 5. 11). Упоминание александрийским

¹²³ Суриков И.Е. Очерки об историописании в классической Греции. С. 32.

¹²⁴ Papillon T.L. Rhetoric, Art, and Myth: Isocrates and Busiris // The Orator in Action and Theory in Greece and Rome. Leiden, 2001. P. 74.

¹²⁵ Miller M.C. The Myth of Bousiris. Ethnicity and Art // Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art / Ed. B. Cohen. Leiden, 2000. P. 413.

¹²⁶ λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληνας, εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὄδε ὁ μῦθος ἐστὶ τὸν περὶ τοῦ Ἡρακλέους λέγουσι, ὡς αὐτὸν ἀπικόμενον ἐς Αἴγυπτον στέψαντες οἱ Αἰγύπτιοι ὑπὸ πομπῆς ἐξῆγον ὡς θύσοντες τῷ Διὶ· τὸν δὲ τέως μὲν ἠσυχίην ἔχειν, ἐπεὶ δὲ αὐτοῦ πρὸς τῷ βωμῷ κατάρχοντο, ἐς ἄλκην τραπόμενον πάντας σφέας καταφονεῦσαι

автором¹²⁷ Бусириса происходит в контексте его рассказа о деяниях Геракла, который, согласно греческой традиции, и убил мифического правителя Египта.

В середине I в. до н.э. к образу Бусириса обращается и Диодор (I. 45. 4), однако он дает свое толкование популярному стереотипу о неприветливости египетского царя. Диодор ставит под сомнение существование жестокого обычая у Бусириса (I. 67. 11), а убийства иноземцев связывает с преданиями о Тифоне-Сете: «Говорят, что в древности и людей, похожих по цвету волос на Тифона, по царскому приказу приносили в жертву перед гробницей Осириса: среди египтян рыжих было немного, а среди чужеземцев – немало, почему среди эллинов и укоренилось предание об убийстве чужеземцев при Бусирисе, хотя это не царь именовался Бусирисом, но такое название на местном наречии носила гробница Осириса» (I. 88. 5. Пер. А.Г. Алексаняна, Д.В. Мещанского).

Развивая тему неприветливости египетского правителя, Страбон отвергает существование царя или тирана по имени Бусирис, миф о котором, по его мнению, был сочинен позднейшими писателями, желавшими возвести на египтян ложное обвинение в негостеприимстве (XVII. 1. 19). Он пишет, что прежние цари Египта обеспечивали самодостаточность Египта и не нуждались во ввозимых извне товарах, а потому были враждебно настроены против всех мореплавателей, особенно против греков (XVII. 1. 6). Однако Страбон не пытается подчеркнуть историческую неприязнь египтян по отношению к иностранцам, напротив, он оправдывает их, поясняя, что греки «в силу скудости своей земли были грабителями, алчными на чужое добро» (XVII. 1. 6. Пер. Г.А. Стратановского).

У римских авторов тоpos о неприветливости египетского царя Бусириса, оставался таким же популярным, как и в Греции классического периода, поэтому мы находим упоминание о нем и у Цицерона в трактате «О

¹²⁷ Борухович В.Г. Античная мифография и «Библиотека» Аполлодора // Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 109.

государстве»: «Как много было народов, – как, например, тавры на берегах Аксинского Понта, как египетский царь Бусирид, как галлы, как пунийцы, – считавших человеческие жертвоприношения делом благочестия, весьма угодным богам!» (Рер. III. 15. Пер. В.О. Горенштейна). В целом следует отметить, что в египетских источниках имя царя Бусириса не упоминается ни разу, равно как в них сложно найти сведения о человеческих жертвоприношениях в Египте. Одно из немногих свидетельств насильственного ритуального умерщвления людей было обнаружено Уолтером Эмери во время раскопок гробниц I династии. Британским археологом были найдены останки ремесленников и слуг, принесенных в жертву после смерти хозяина¹²⁸, однако У. Эмери затруднялся сделать вывод о том, добровольно или по принуждению они были лишены жизни.

Существенной частью античной мифолого-историографической традиции о Древнем Египте являются предания о фараоне Сесострисе (Σέσωστρις). Эта традиция восходит к собирательному образу египетского правителя, в рассказах о котором фольклорные сюжеты соединились с воспоминаниями о былом величии египетской державы и походах нескольких древних фараонов, хотя в основном его образ связывают с правителем XII династии Сенусертом III¹²⁹. Наиболее полный рассказ о нем, изложенный Геродотом, неоднократно анализировался и достаточно хорошо изучен¹³⁰. О легендарном египетском царе Сесострисе пишет и Диодор, однако его рассказ сильно отличается от изложения Геродота и от сформировавшихся в IV–III вв. до н.э. на основе этого рассказа «стандартных» представлений о Сесострисе¹³¹. В изложении Диодора он выступает под именем Сесоосис (Σεσόωσις), что, как указывает А.И.

¹²⁸ Эмери У.Б. Архаический Египет. СПб., 2001. С. 159.

¹²⁹ Vasunia P. Op. cit. P. 78.

¹³⁰ Malaise M. Sésostris, Pharaon de légende et d'histoire // Chronique d'Égypte. 1966. Vol. 41. P. 244-272; Armayor O.K. Sesostris and Herodotus' autopsy of Thrace, Colchis, inland Asia Minor, and the Levant // Harvard Studies in Classical Philology. 1980. Vol. 84. P. 51-74.; Pritchett W.K. Studies in Ancient Greek Topography. Part 4: Passes. Berkeley, 1982. P. 234-285; Pritchett W.K. The Liar School of Herodotus. Amsterdam, 1993.; Obsomer C. Les campagnes de Sésostris dans Hérodote. Bruxelles, 1989.

¹³¹ Иванчик А.И. Античная традиция о фараоне Сесострисе и его войне со скифами // ВДИ. 1999. № 4. С. 15.

Иванчик, точнее передает произношение имени S-n-Wšrt¹³². Кроме того, А.И. Иванчик полагает, что в ряде деталей, сообщаемых Диодором, проявляется независимость его рассказа от труда Геродота, и возводит его, в конечном счете, к аутентичному египетскому фольклору конца IV в. до н.э.¹³³. Если рассказ Геродота о завоеваниях Сесостриса основывается на предании о египетском царе, завоевавшем те же самые земли, что и персы, но в отличие от них покорившем еще и скифов, то в повествовании Диодора место персов занимает уже Александр Македонский¹³⁴.

Приступая к рассказу о египетском царе, Диодор замечает, что в сообщениях о нем между собой расходятся не только греческие историки, но и египетские жрецы (I. 53. 1). Упоминание египетских жрецов является традиционной ссылкой для всех греческих авторов, которые таким образом пытались показать истинность своих сведений о Египте. Кроме Сесостриса, Диодор также повествует о жизни нескольких египетских царей, начиная с первого царя, правившего сразу после богов, которого он называет Менас (Μηνᾶν) (I. 45. 1). Подчеркивая значимость цивилизаторской деятельности Менаса, он, однако, указывает, что потомки этого царя, правившие в течение полутора тысяч лет, не совершили ничего достойного записи (I. 45. 3). О походах против восставших бактрийцев другого египетского царя Осимандия Диодор пишет в связи с рассказом о рельефах в его гробнице (I. 47. 1–6). В памяти народов античного мира под этим именем остался египетский фараон Рамсес II, названный в соответствии с греческой транскрипцией своего тронного имени – Wšr-m^{3c}t-R^c¹³⁵. Под гробницей Осимандия, по всей видимости, подразумевается один из храмовых комплексов Рамсеса II, на стенах которого были запечатлены сцены его похода против хеттов и битвы при Кадеше¹³⁶.

¹³² Там же.

¹³³ Там же. С. 16.

¹³⁴ Иванчик А.И. Накануне колонизации. С. 202.

¹³⁵ Стучевский И.А. Рамсес II и Херихор. Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов. М., 1984. С. 45.

¹³⁶ Hartman T.C. The Kadesh Inscriptions of Ramesses II: An Analysis of the Verbal Patterns of a Ramesside Royal Inscription. Waltham, 1967. P. 44–45.

Диодор, вслед за Гекатеем Абдерским, сообщает и о правителе по имени Ухоревс (Οὐχόρευς)¹³⁷, основавшем Мемфис и построившим большую плотину для защиты от наводнений (I. 50. 3–5). Вероятно, Ухоревс – это солнечное имя фараона из IX (Гераклеопольской) династии Хети III (W3ḥ-k3-R^c)¹³⁸, а указание на основание Мемфиса именно Ухоревсом можно объяснить тем, что египетские источники Гекатея хотели возвысить мемфисских правителей и принизить роль фиванских.

Диодор посещал Египет и иногда ссылается на личные впечатления (I. 83. 9), а это значит, что источником сведений о Египте для него была не только греческая литература, но и его собственные наблюдения и общение с местными жителями. Сложно точно определить все первоисточники Диодора, но среди авторов, сочинения которых он использовал, были и Геродот (I. 37, 38, 69), и Гекатей Абдерский (I. 46. 8), и Агатархид Книдский (I. 41. 4). Неоднократные ссылки Диодора на встречи с египетскими жрецами (I. 53. 1; III. 11. 13), скорее всего, указывают не только на приверженность автора греческой историографической традиции, но и на его реальные контакты со служителями культа в Египте. Об этом свидетельствует тот факт, что историк перечисляет общение с египетскими жрецами, наряду с другими значимыми для него встречами, в частности с послами из Эфиопии, находившимися в то время в Египте (III. 11. 3). Многие сведения, которые приводит Диодор, подтверждаются египетскими источниками и археологическими находками. К примеру, сведения о землевладении в Египте, которые приводит историк (I. 21. 1–11), практически полностью совпадают с египетскими текстами, подробный анализ которых был проведен О.Д. Берлевым¹³⁹. Упоминание о разночтениях в жизнеописании фараона Сесоосиса среди греческих историков, египетских жрецов и «тех, кто воспел

¹³⁷ Согласно исторической схеме Диодора/Гекатея Абдерского, Ухоревс - восьмой преемник Осимандия (Рамсеса II), находившегося в ряду фиванских царей, шедшем от основателя Фив Бусириса (Diod. I. 45. 1–3).

¹³⁸ Ладынин И.А. Царь Ухоревс (Diod. I. 50. 3–5) и его место в схеме истории Египта Гекатея Абдерского и Диодора Сицилийского // Восток в эпоху Древности. Новые методы исследований: междисциплинарный подход, общество и природная среда. Тез. докл. Междунар. научно-практической конф. памяти Э.А. Грантовского и Д.С. Раевского. М., 2007. С. 53.

¹³⁹ Берлев О.Д. Наследство Геба // Подати и повинности на древнем Востоке. СПб., 1999. С. 6.

его в песнях» (I. 53. 1), позволяет предположить, что Диодор мог использовать также и египетский фольклор. На широкий круг источников Диодора указывает и упоминание им неких «царских записей» (Ἀλεξανδρεῖα βασιλικῶν ὑπομνημάτων), с которыми он имел возможность ознакомиться в Александрии (III. 38. 1).

Не опровергая в целом мнения, что Диодор действительно при описании Египта основывался на сочинениях более ранних греческих авторов, все же необходимо указать на определенную самостоятельность историка. Диодор не просто переписывал свои источники, он выбирал нужные ему факты и давал собственную оценку. Поэтому мы не можем согласиться с теми исследователями¹⁴⁰, которые приписывают Диодору исключительно «слепое» копирование более древних авторов. Напротив, текст Диодора, как указывает М.П. Трофимов, свидетельствует о том, что он не всегда соглашался с информацией, содержащейся в его источниках¹⁴¹, и в ряде случаев критиковал ее (как например, в рассказе об истоках Нила – I. 37–41). Именно поэтому есть все основания полагать, что отдельные суждения Диодора о египетской истории являются его собственными, а не заимствованными из других сочинений.

Упоминания о фараоне Сесострисе есть и у Страбона (XVII. I. 5, 25), однако, в отличие от Геродота и Диодора Сицилийского, он не передает весь сюжет рассказа о египетском царе и не делает обзора сложившейся античной традиции, но лишь по ходу изложения основного материала упоминает достижения египетского царя. Страбон уделяет много внимания описанию климата, флоры и фауны Египта и иным географическим особенностям, но почти не делает отступлений, касающихся его древней истории. Однако редкие оценки египтян со стороны Страбона всегда носят положительный

¹⁴⁰ Burton A. Diodorus Siculus Book I. A Commentary // Etudes Preliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain. 1972. Vol. 29. P. 1-34.; Solmsen F. Isis among the Greeks and Romans. Harvard, 1979. P. 29; Fraser P.M. Op. cit. P. 503.

¹⁴¹ Трофимов М.П. Историческая концепция Диодора Сицилийского: автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03. Саратов, 2009. С. 14.

характер¹⁴², а то внимание, которое он уделил описанию Египта, в очередной раз подчеркивает интерес к его культурному наследию, впечатлявшему не только греков, но и римлян.

Во второй половине I в. н. э. к истории фараона Сесостриса обращается Иосиф Флавий, который адресовал свои произведения в первую очередь греко-римской публике. Полемизируя с александрийским историком и грамматиком Апионом, который доказывал превосходство египтян над иудеями, Иосиф указывает, что, ссылаясь на несчастья иудеев, египетский автор позабыл обо всех испытаниях, постигших Египет. Иосиф иронически замечает, что причиной тому послужил «мифический царь Египта Сесострис», который «положительно ослепил Апиона» (СА. II. 132)¹⁴³. Таким образом, Иосиф Флавий ставит под сомнение не только утверждения Апиона, но и существование прославленного египетского правителя. Кроме того, Иосиф отвергает и описание деяний Сесостриса, которое дает Геродот, мотивируя это тем, что греческий историк перепутал его с египетским царем Шешонком, о котором говорится в Библии (АИ. VIII. 253–262).

Наряду с представлениями о завоеваниях Сесостриса, в которых подчеркивались победы мифического египетского царя, в греко-римской литературной традиции можно обнаружить и противоположные сведения, указывающие на поражение правителя Египта от скифов. Так, Помпей Трог пишет о легендарном египетском царе, который у него носит имя Везосис (Just. II. 3. 8). В изложении римского автора, Везосис, желая подчинить скифов, потерпел от них поражение и был вынужден бежать в Египет. Вторжению скифов в Египет помешали лишь болота (Just. II. 3. 13–14). Как утверждает А.И. Иванчик, в основе сообщений Помпея Трога лежит сочинение некоего позднеэллинистического автора, относящееся ко времени не раньше II в. до н.э.¹⁴⁴. При этом данному автору, вероятно, было знакомо сочинение, являвшееся источником для изложения сказаний о Сесострисе у

¹⁴² Gruen E.S. Op. cit. P. 100.

¹⁴³ Иванчик А.И. Накануне колонизации. С. 207.

¹⁴⁴ Там же. С. 211.

Диодора. Содержавшиеся там сведения с «проегипетской» ориентацией сюжета были заменены на противоположную – «проскифскую»¹⁴⁵.

Похожие представления можно обнаружить и у Плиния Старшего. Он пишет о победе над египетским царем Сесострисом, но не скифского правителя, а царя колхов (NH. XXXIII. 52). По мнению А.И. Иванчика, источники информации Плиния были достаточно поздними, однако отдельные фрагменты, как например, описание ежегодной традиции Сесостриса запрягать побежденных царей в свою колесницу, явно восходят к тем же источникам, что и у Диодора (Diod. I. 58. 2)¹⁴⁶.

В итоге можно констатировать, что античная традиция о легендарном фараоне Сесострисе развивалась и постепенно трансформировалась. Кроме того, можно наблюдать появление противоположной традиции, в которой победа в скифо-египетской войне приписывалась скифам. Однако, несмотря на изменения, вызванные, в том числе историческими обстоятельствами, в основе сказания, безусловно, лежит египетский патриотический фольклор, который в целом формировал позитивный образ Египта, как державы с великим историческим прошлым, правитель которой благодаря завоеваниям и мудрой политике спустя столетия стал национальным героем, сравнимым с Александром Македонским.

Совершенно уникальным выглядит и обращение греко-римских авторов к египетской мифологии, которая служила и для реконструкции исторического прошлого Египта. Удивительно, но в египетских источниках невозможно найти полное изложение мифа об Осирисе и Исиде: только отдельные сюжеты и эпизоды встречаются в различных текстах в виде кратких упоминаний. Лишь в античной традиции все эпизоды этого мифа впервые оказались собраны воедино¹⁴⁷. Действительно целостный рассказ об Осирисе и Исиде, наиболее близкий к египетским первоисточникам,

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же. С. 215.

¹⁴⁷ Васильева О.А. Легенда об Исиде и Осирисе (Диодор Сицилийский. «Историческая библиотека») // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. М., 2000. Вып. III. С. 108.

сохранился у Плутарха¹⁴⁸; свою трактовку этого мифологического сюжета дает в первой книге «Исторической библиотеки» и Диодор Сицилийский. Этот рассказ в труде Диодора относится к разделу так называемых θεολογούμενοι, т.е. к мифологической истории Египта, которому предшествует введение и рассказ о космогонии.

Диодор, по всей видимости, был последователем известной в эллинистическом мире концепции Эвгемера Мессенского¹⁴⁹, пытавшегося вернуть своим современникам доверие к мифологии, выдвинув предположение, что боги в далекие времена были смертными людьми, которые после кончины удостоились от потомков почестей¹⁵⁰. Именно поэтому он включил θεολογούμενοι в общий очерк по истории Египта. И Осирис, и Исида у него предстают в роли некогда реально существовавших людей (I. 17. 2; 22. 1–2).

В целом идеи эвгемеризма вполне закономерно появились в эпоху обожествления эллинистических правителей¹⁵¹, однако концепция Эвгемера также соответствовала и восприятию египетской истории античными авторами, которые таким образом подтверждали египетские представления о богах как первых правителях, царствовавших в Египте до фараонов.

Обращение к мифологическому сюжету, связанному с Осирисом и Исидой именно у Плутарха более напоминает реконструкцию древней истории Египта¹⁵². Сложно найти другой мифологический цикл, схожий по интенсивности и многообразию своих связей с жизнью египетской культуры. Как отметил Я. Ассман, миф в Египте был скорее политическим, нежели религиозным феноменом¹⁵³, поэтому и обращение к нему у античных авторов можно отчасти считать обращением к политической истории Египта,

¹⁴⁸ Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 192–193.

¹⁴⁹ De Angelis F., Garstad B. Euhemerus in Context // *Classical Antiquity*. 2006. Vol. 25. № 2. P. 222.

¹⁵⁰ Gruen E.S. Op. cit. P. 93.

¹⁵¹ Васильева О.А. Указ. соч. С. 108.

¹⁵² Griffiths J.G. *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cambridge, 1970. P. 17.

¹⁵³ Ассман Я. Египет. С. 193. Я. Ассман указывает, что миф об Осирисе имеет ясно выраженное политическое смысловое измерение, которое можно определить как «мифологическую артикуляцию египетской государственной мысли» (mythische Artikulation des ägyptischen Staatsgedankens bezeichnet werden kann).

конечно, с оговоркой, что религиозная составляющая отчетливо присутствует и доминирует у Плутарха в его попытках дать рационалистическое или аллегорическое толкование египетскому поклонению животным. Более того, ни один другой миф не был даже отдаленно столь популярен в литературе или, например, в сфере магического целительства.

Не смотря на то, что наибольшей популярностью среди египетских религиозных культов в греко-римском мире пользовался культ Исиды, Плутарх в своем произведении выводит на первый план именно Осириса (хотя в заголовке трактата имя Исиды предшествует имени Осириса)¹⁵⁴. По прежнему остается дискуссионным вопрос об источниках Плутарха¹⁵⁵. Сам автор ссылается в основном на раннеэллинистических писателей, но очевидно, что главным источником являлись сочинения гелиопольского жреца Манефона¹⁵⁶, а также «История Египта» Гекатея Абдерского, с которой также был хорошо знаком Диодор Сицилийский.

В отличие от Геродота, который в основном говорит о ритуалах, связанных с бальзамированием и погребением Осириса, Плутарх в русле эллинистической и позднеантичной традиции¹⁵⁷ уделяет внимание и земному царствованию Осириса. Особенно важно отметить, цивилизаторская деятельность Осириса, согласно Плутарху, не ограничивалась территорией Египта, а распространилась на «всю землю» (*De Is. et Osir.* 13). В целом с помощью египетской мифологии Плутарх, так же как и Диодор Сицилийский, хотел показать предысторию человечества в мифологическое время, поэтому и интерпретация осирического мифа у Плутарха дается в контексте «реально происходивших» исторических событий.

Следует отметить, что кроме популярных еще в Греции классического периода топосов египетской истории, связанных с древностью Египта и

¹⁵⁴ Griffiths J.G. *Op. cit.* P. 45–46.

¹⁵⁵ См. подробнее об исторических источниках Плутарха Griffiths J.G. *Op. cit.* P. 75–100.

¹⁵⁶ Васильева О.А. «Потерянный ребёнок» Исиды: к проблеме интерпретации мифа об Исиде и Осирисе в позднеантичной традиции // ВДИ. 2009. № 1. С. 150.

¹⁵⁷ Heyob S.H. *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World.* Leiden, 1975. P. 41.

правлением легендарных царей, греко-римские авторы упоминают и другие эпизоды из древней истории Египта. Особо можно выделить рассказ Иосифа Флавия о таком значимом эпизоде древнеегипетской истории, как завоевание Египта гиксосами. Рассказывая о правлении гиксосов в Египте, Иосиф подчеркивает их бесславное происхождение и указывает на то, что они «безжалостно предали города огню и святилища богов разрушили» (СА. I. 14. 75. Пер. Г.Г. Генкеля). Иосиф, видимо, отождествляет гиксосов с предками евреев, хотя сам их евреями не называет (СА. I. 14. 91). Тем не менее такое восприятие гиксосов не встречается ни у более ранних, ни у более поздних античных историков.

В своих трудах Иосиф Флавий активно использует устоявшиеся античные стереотипы в отношении египтян¹⁵⁸: он называет их преданными удовольствиям и легкой наживе (АЖ. II. 9. 1), а также, пересказывая предания о поездке Авраама в Египет, обвиняет египетского фараона в безумной слабости к женщинам, переходящей в «гнусную страсть» (τὴν ἄδικον ἐπιθυμίαν) (АЖ. I. 8. 1). Иосиф дополняет эти топосы еврейской литературной традицией, не затронутой античным влиянием, которая формировала образ Египта, связывая его с Исходом и конфликтами между евреями и египтянами¹⁵⁹, что способствовало созданию скорее негативного образа египтян, на протяжении веков враждебно относившихся к иудеям.

Некоторые сведения о древней египетской истории можно найти у Плиния Старшего: описывая египетские сооружения, он упоминает некоторых правителей, среди которых называет царя Месфреса, правившего в Городе Солнца, первого создателя обелиска, посвященного египетскому солнечному божеству (XXXVI. 14. 64), а также царей Сесотеса и Рамсеса, при котором был взят Илион (XXXVI. 14. 65). Плиний Старший, хотя и писал естественнонаучную историю, был моралистом, который в том числе хотел

¹⁵⁸ Feldman L.H. Pro-Jewish Intimations in Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus' "Against Apion" // *The Jewish Quarterly Review*. 1988. Vol. 78. № 3/4. P. 229–230.

¹⁵⁹ Aziza C. L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins // *ANRW*. Tl. II. Bd. 20.1. B.–N. Y., 1987. P. 45.

поразить своего читателя¹⁶⁰. Отсюда проистекает, например, его оценка египетских пирамидам как «праздного и глупого выставления напоказ царями своего богатства» (XXXVI. 16. 75). В целом Плиний Старший, живший в эпоху, когда укреплялась идея мирового государства, воплощенного в Римской империи, старался передать особенности различных ее уголков, хотя исторические экскурсы в его сочинении являются лишь дополнением к многоплановому изложению сведений из разных областей знания. У Плиния наблюдается наглядное смешение исторических мотивов с мифологическими, что свойственно не только римскому автору, но и практически всем его предшественникам. Безусловно, Плиний тенденциозен, особенно, когда пытается дать моральную оценку действиям исторических фигур, однако в целом его сочинение, видимо, отражает общие культурно-исторические представления греков и римлян.

Тацит вскользь касается вопроса древней египетской истории при описании поездки Германика в Египет (Ann. II. 60). Свой рассказ он представляет в виде перевода текстов, сохранившихся на развалинах зданий древних Фив, выполненного старейшим из жрецов в духе египетского патриотизма. Как и Диодор Сицилийский, Тацит упоминает военные походы Рамсеса II, а также сообщает о той дани, которую египетские цари взымали с завоеванных стран (Ann. II. 60). Население восточной половины империи, где господствовала греческая или иные культуры, не пользовалось симпатиями Тацита¹⁶¹, поэтому неудивительны его негативные суждения о Египте, повторяющие постулаты об чрезмерной суеверности египтян (Hist. IV. 81). Однако сложно определить, к кому в большей степени относились подобные оценки: к коренным египтянам или, что более вероятно, к грекам, жившим в

¹⁶⁰ Подробнее см.: Baldwin B. The Composition of Pliny's Natural History // *Symbolae Osloenses*. 1995. Vol. 70. P. 72–81; Burns M.A. Pliny's Ideal Rome // *Classical Journal*. 1964. Vol. 59. P. 253–258; Clarke K. Between Geography and History: Hellenistic Constructions of the Roman World. Oxford, 1999; Doody A. Pliny's Encyclopedia: The Reception of the Natural History. Cambridge, 2010; Laehn T.R. Pliny's Defense of Empire. N.Y., 2013; Murphy T. Pliny the Elder's Natural History: The Empire in the Encyclopedia. Oxford, 2004; Pliny the Elder: Themes and Contexts / Ed. R. Gibson, R. Morello. Leiden, 2011.

¹⁶¹ Тронский И.М. Корнелий Тацит // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 2. С. 232.

Александрии. Тем не менее на фоне неприязни Тацита к иудеям (Hist. V. 4), его отношение к египтянам не выглядит столь отторгающим.

Нейтральное отношение к Египту Аммиана Марцеллина лишь дважды прерывается ярко выраженным чувством превосходства римлян, когда он пишет о характере египтян: «Любители каверз, которым доставляет величайшее удовольствие запутывать тяжбы...» (XXII. 6. 1. Пер. Ю.А. Кулаковского, А.И. Сонни). В другом параграфе он описывает характер египтян следующим образом: «Жители Египта... легко приходят в возбуждение по любому поводу, спорщики и жестокие упрямы» (XXII. 16. 23. Пер. Ю.А. Кулаковского, А.И. Сонни). При этом у нас нет оснований сомневаться в том, что Аммиан пишет именно о коренных египтянах, а не о греках из Александрии или иных греческих полисов на территории Египта, поскольку автор предварительно дает подробное описание внешнего облика египтян. К тому времени, когда Аммиан Марцеллин писал свои «Деяния», интерес к Египту и его культуре постепенно угас. По всей видимости, именно с этим связано столь незначительное место, которое римский автор уделит описанию истории Египта. Другой возможной причиной было то, что его в большей степени интересовала политическая сфера общества, так как в поздней античности именно политика, а не экономика или социальные отношения, рассматривалась как «историческая реальность»¹⁶². Тем не менее, Аммиан по-прежнему подчеркивает высокий уровень древнеегипетской культуры, наследие которой во многом было использовано греко-римскими учеными, писателями, но эти его оценки в основном повторяют суждения предшественников. Поэтому и эмоциональная составляющая его описания Египта носит нейтральный характер.

Резюмируя, нужно отметить, что знания греко-римских авторов I в. до н.э. – IV в. н.э. об истории Древнего Египта в большинстве своем носят бессистемный характер. Первой причиной такой бессистемности является

¹⁶² Szidat J. Ammian und die historische Realität // Cognitio gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus. Amsterdam, 1992. P. 109.

отсутствие возможности получить всеобъемлющие и разносторонние сведения о египетской истории. Не случайно многие авторы, жившие после Манефона, так или иначе касаясь вопросов истории древнего Египта, заимствуют информацию либо из его сочинения, либо пользуются пересказами Манефона, сделанными греческими историками¹⁶³. Манефон, будучи египетским жрецом, по всей видимости, имел доступ к храмовым архивам, а знание языка первоисточников, так необходимое для анализа сведений о ранней истории Египта, позволило ему написать серьезное историческое сочинение. Второй, но не менее значимой причиной можно считать отсутствие у римлян практического интереса к изучению истории Египта, особенно древнего. Это может быть связано с тем, что римляне не имели длительной истории взаимных контактов с Египтом, в отличие от греков, установивших с египтянами непрерывные связи уже в начале I тыс. до н.э.¹⁶⁴. Очевидно, что римские авторы во многом заимствовали у греков не только знания о египетской истории, но и подход к ее описанию, при котором изложение исторического материала не занимало центрального места. Такова специфика римской культурно-исторической памяти, формировавшейся на основе знаний, топосов и образов, полученных «из вторых рук»¹⁶⁵ [44, с. 200].

Деяния правителей были наиболее востребованными сюжетами истории Египта, поэтому неудивительно, что у римских историков нередко в различном контексте упоминаются имена египетских царей. Определенное раздражение у отдельных римских авторов вызывало отношение правителей Египта к роскоши, которая оценивалась римскими историками и

¹⁶³ Moyer I.S. *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge, 2011. P. 95–97.

¹⁶⁴ La'da C.A. *Encounters with Ancient Egypt: The Hellenistic Greek Experience // Ancient Perspective on Egypt / Ed. R. Matthews, C. Roemer. L., 2003. P. 157.*

¹⁶⁵ Махлаюк А.В. Ахеменидская Персия в римской литературе: образ «инога» и специфика исторической памяти // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2012. № 3(1). С. 200.

моралистами как порок, противопоставлявшийся исконным римским нравам¹⁶⁶.

Как бы то ни было, греко-римская историческая литература, за некоторым исключением, способствовала формированию позитивного образа Египта, в отличие от римских поэтов и прозаиков, которые часто использовали многочисленные топосы, принижавшие египетскую культуру. Даже большинство сказаний о легендарном фараоне Сесострисе фактически повторяли египетский фольклор, в котором в духе египетского «национализма» Сесострису приписывалось покорение всех народов. Сохраняя эту египетскую патриотическую направленность античные историки поднимали авторитет Египта в глазах просвещенной части эллинистического мира, превознося великое прошлое страны фараонов.

¹⁶⁶ Evans R. Learning to be Decadent: Roman Identity and the Luxuries of Others [Электронный ресурс] // 32nd Annual Conference of the Australasian Society for Classical Studies. Selected Proceedings / Ed. A. Mackay. Режим доступа: <http://www.ascs.org.au/news/asc32/Evans.pdf>.

Глава II. Египет в контексте римской религиозной политики

II.1. Политика римских властей в отношении египетских культов

Расширение влияния Рима на Восток отражалось на осведомленности общества о недавно завоеванных территориях. Восточные культы начали проникать через Италию непосредственно в Рим. К середине II в. до н.э. египетские культы достигли Поццуоли и Помпеев, и вскоре там появились храмы Исиды и Осириса¹.

С другой стороны, начиная с VIII столетия до н.э. в Египте наблюдается тенденция снижения влияния официальной религии и усиления местных народных культов². Народные культы представляли собой, как правило, поклонение животным в различных формах³. Причина такой трансформации кроется в попытках египтян найти в популярных у простых людей верованиях новый «национальный» символ Египта. Антропоморфные божества довольно быстро стали частью процесса эллинистического религиозного синтеза, в то время как поклонение животным было популярным только у египтян. Римское и греческое отношение к животным сильно отличалось от традиционного египетского⁴, поэтому, сохраняя зооморфных богов, египтяне могли показать свою идентичность как единого народа: они «цеплялись» за собственную культуру, демонстрируя всем иностранцам свое своеобразие.

Рассматривая вопросы отношения римского общества I в. до н.э. – II вв. н.э. к египетской религии и, как следствие, восприятие самого Египта, мы должны выделить два уровня: 1) Отношение официальных римских властей к египетской религиозной практике в Риме; 2) Отношение к египетским культам со стороны римских авторов. При этом следует отметить

¹ Donalson M.D. *The cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta*. Lewiston, N.Y., 2003. P. 62.

² Bonnet H. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. B., 2000. S. 816.

³ Clarysse W. *Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman // A Companion to Ancient Egypt* / Ed. Alan B. Lloyd. Malden, Mass., 2010. P. 278.

⁴ Toynbee J.M.C. *Animals in Roman Life and Art*. Baltimore, 1996. P. 13.

необходимость разграничить, во-первых, реакцию на набиравшие популярность эллинизированные культы египетских богов, с которыми римляне сталкивались уже и в самом Риме; во-вторых, попытки римских авторов осмыслить и высказать свое отношение к образам традиционных египетских богов, в основном связанных с зооморфной тематикой. Для нас в большей степени значим именно последний аспект, поскольку исконно египетские верования, не затронутые процессом эллинизации, вызывали больше интереса у римских авторов.

Готовность римского общества к интеграции иноземных культов в свою религиозную систему неоднократно подчеркивалась историками⁵, впрочем, сам процесс интеграции проходил по-разному, поэтому тема восприятия римлянами египетской религии занимает «особое положение в научном мире»⁶. Тем не менее далеко не все вопросы отношения римлян к египетским культам остаются до конца раскрытыми. Культы египетских божеств, проникших в Рим, «вливались» в местную религиозную среду и приобретали местный колорит, часто отличный от их египетского оригинала. Исследование нового облика египетских божеств и их культа не входит в нашу задачу, ибо это не имеет непосредственного отношения к формированию образа Египта в римском обществе. Настоящая глава преследует более узкую цель: изучить отношение римских официальных властей к египетским религиозным культам, а также рассмотреть возможные причины тенденциозности в восприятии египетской религии римлянами.

Перед тем как приступить непосредственно к изучению темы восприятия Египта в контексте римской религиозной политики, необходимо коснуться

⁵ См. подробнее: Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1994. С. 267; Ando C. *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley, 2008. P. 100–105; *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive: Abschlussbericht zum Schwerpunktprogramm 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft "Römische Reichsreligion und Provinzialreligion"* / Hrsg. J. Rüpke. Tübingen, 2007; Beard M., North J., Price S. *Religions of Rome*. Cambridge, 2007. Vol. I; Chaniotis A. *The Dynamics of Ritual in the roman Empire // Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)* / Ed. O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, C. Witschel. Leiden, 2009. P. 20–22; Noy D. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*. L., 2000. P. 31–50; Orlin E.M. *Foreign cults in Rome*. Oxford, 2010; Turcan R. *Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin // Nile into Tiber. Egypt in the Roman World* / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. Leiden, 2007. P. 73–88; Turcan R. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford, 1997.

⁶ Nimis S. *Egypt in Greco-Roman history and fiction // Journal of comparative poetics*. 2004. Vol. 24. P. 34.

вопроса отношения римлян к восточным культам в целом. Впервые в историографии распространение восточных культов и отношение к ним римлян было выделено в качестве отдельной темы для изучения в начале XX в. Ф. Кюмоном. Для бельгийского историка ключевым моментом в понимании религиозной истории ранней империи служило проникновение в Рим восточных религиозных верований, имевших целый ряд общих признаков, отличавших их от традиционных римских гражданских культов⁷. Многие из таких культов действительно преподносились как тесно связанные с восточной мудростью, однако совершенно очевидно, что в процессе адаптации этих культов к римским реалиям и религиозным потребностям римских граждан, они претерпевали значительные изменения. Кроме того, термин «восточный» не самый удачный для определения столь неоднородных религиозных верований в единую категорию, как, например, культ персидского бога Митры, который имел мало общего с египетскими культами Исида и Сераписа⁸. Все вышесказанное относится к общим замечаниям относительно восточных культов в Риме. Что же касается сути вопроса, то хотелось бы отметить, что восточные культы начали проникать в Рим еще во время Пунических войн, завоевав ко времени поздней республики значительную популярность. В первую очередь речь идет о культе Вакха-Диониса⁹, который был ограничен сенатским декретом в 186 г. до н.э.¹⁰ (Liv. XXXIX. 18. 9). Вакхический культ был, очевидно, очень широко распространен на севере и юге Италии, непосредственно на территории Рима, не только в римских, но и в союзнических общинах¹¹. Столь широкое распространение верований среди римского населения

⁷ Cumont F. *Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago, 1911.

⁸ См. Burkert W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass., 1987, где автор призывает отказаться от использования в исследованиях категории «Восточные культы». Об общей критике ориентализма см. Сайд Э.В. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. М., 2006.

⁹ Подробнее о культе Вакха-Диониса см.: Иванов В. *Дионис и прадионисийство*. СПб., 2000; Кузина Н.В. *Култ Диониса в античных государствах Северного Причерноморья: содержание, общественно-политический аспект, локальная специфика*: дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Кузина Наталья Владимировна. – Нижний Новгород, 2008; Beard M., North J., Price S. *Religions of Rome*. Cambridge, 2007. Vol. I; Burkert W. *Op. cit.*; Warrior V.M. *Roman Religion*. Cambridge, 2006.

¹⁰ Штаерман Е.М. *Социальные основы религии Древнего Рима*. М., 1987. С. 125.

¹¹ Beard M., North J., Price S. *Op. cit.* P. 92–95.

стирало границы между социальными группами, поскольку известно о приверженцах этого культа среди рабов и свободных, среди римлян и союзников, мужчин и женщин, деревенских жителей и обитателей города, как богатых так и бедных¹². Очевидно, что основные действия римских властей были направлены не на то, чтобы запретить восточные культы как таковые, а на то, чтобы ограничить религиозные обряды новых культов определенными рамками, которые должны были способствовать защите «добрых нравов» традиционного римского общества и препятствовать созданию тайных организаций. Ограничения коснулись и культа Кибелы¹³: так, евнухи, обслуживавшие религиозные обряды богини, могли вербоваться только из паломников, а римским гражданам запрещалось участвовать в ее оргиях¹⁴.

С установлением принципата отношение римских властей к восточным культам в целом не изменилось. Октавиан с почтением относился только к древним, издавна установленным чужеземным обрядам, презирая все остальные (Suet. Aug. 93). Посещая Афины в 30 г. до н.э., он принял посвящение в элевсинские мистерии Деметры (Цереры), но в то же время хвалил своего внука Гая за то, что, проезжая через Иудею, он не пожелал совершить молебен в Иерусалиме (Suet. Aug. 93). Тиберий пошел еще дальше наложив запрет на проведения обрядов и священнодействия иудеев, а также выслал их единоверцев из Рима (Suet. Tib. 36). В правление Клавдия были сняты некоторые ограничения в отношении культа Кибелы и в честь богини было учреждено празднество, получившее название Хилария¹⁵. Преемник Клавдия Нерон не скрывал свою симпатию к эллинистическим и восточным мистериям. В 66 г. н.э. состоялся визит армянского царя Тиридата в Рим, где

¹² Takács S.A. *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion*. Austin, 2007. P. 91–92.

¹³ Подробнее о культе Кибелы см.: Alvar J. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden, 2008; Cybelle, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren / Ed. E.N. Lane. Leiden, 1996; Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro / Ed. C.G. Scibona, A. Mastrocinque. Stuttgart, 2012; Roller L.E. *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley, 1999.

¹⁴ Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 126.

¹⁵ Warrior V.M. Op. cit. P. 85.

он получил корону из рук Нерона (Suet. Nero. 13): в своем обращении к императору Тиридат указывал, что поклоняется Нерону как богу Митре, ибо Нерон является творцом его судьбы и счастья (Dio Cass. LXIII. 5. 2). Безусловно, Тиридат льстил Нерону¹⁶, однако отсутствие у римского правителя антипатии к этому восточному культу очевидно.

Мистерии персидского бога Митры проникли в Рим, как указывает Плутарх, еще во второй половине I в. до н.э. после походов Гнея Помпея¹⁷ (Rompr. 24), однако наибольшее распространение в пределах Римской империи культ получил уже во II–IV вв. н.э. Подобно христианству, митраизм привлекал, прежде всего, низшие слои населения, обремененные тяготами: среди его поклонников было много солдат и рабов. Несмотря на мистический характер культа и замкнутость его приверженцев, митраизм не вызывал у римских властей подозрений в лояльности по отношению к императорской власти. Тем не менее нет оснований говорить об особом расположении властей по отношению к культу. Митраизм никогда не был государственной религией, хотя некоторые императоры (Коммод, Юлиан) были адептами культа¹⁸.

В правление Флавиев началось значительно более активное распространение мистериальных культов восточного происхождения: Исида и Сераписа, Кибелы и Аттиса, Митры¹⁹. Уже в правление Северов восточные культы охватывают практически всю территорию Италии²⁰. Примечательно, что религиозно-культурные сооружения мистериальных культов возникают не только в Риме и крупных городах, но и на италийской периферии²¹. Именно

¹⁶ В угоду Нерону Тиридат даже переименовал свою столицу Артаксату в «Нероний» (Dio Cass. LXIII. 7).

¹⁷ Подробнее о митраизме см.: Иванов П.В. Мифологические представления италийских митраистов (опыт реконструкции и интерпретации по данным иконографии и эпиграфики) // Вестник Тамбовского Университета. 1998. Вып. 1. С. 76–83; Кюмон Ф. Мистерии Митры / Пер. с фр. С.О. Цветковой. СПб., 2000; Beck R. The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun. Oxford, 2006; Clauss M. The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries. N.Y., 2001; Nabarz P. The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World. Rochester, Vt., 2005; Ulansey D. The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World. N.Y., 1989.

¹⁸ Иванов П.В. Восточные культы в духовной жизни Италии времени империи (распространение митраизма): автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Иванов Павел Васильевич. М., 1996. С. 15.

¹⁹ Alvar J. Op. cit. P. 164.

²⁰ Heyob S.H. The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World. Leiden, 1975. P. 29–30.

²¹ Alvar J. Op. cit. P. 357.

мистериальные культы, в особенности культ Митры, оставались наиболее влиятельными в Римской империи вплоть до окончательного утверждения христианства в IV в. н.э.

В целом, римская политическая власть старалась поставить под свой контроль появляющиеся новые культы. Несмотря на лояльное отношение к религиям покоренных народов, заимствование иностранных богов и элементов культовой практики, политические власти Рима оберегали чистоту своих религиозных традиций, в которых видели залог единства римского общества и его особое, отличное от других народов, положение. По этой причине политическая власть вела определенную борьбу²² с излишним влиянием не признанных официально культов и обрядов в сфере религиозной жизни.

Возвращаясь к египетским религиозным верованиям, остановимся подробнее на вопросе отношения римских властей к эллинизированным египетским культам в Риме. Говоря об эллинизированных культах, мы имеем в виду в первую очередь культ богини Исиды, который в значительной степени привлекал внимание академической науки благодаря его выдающемуся положению в римской политической и культурной жизни. Первое упоминание Исиды в римской литературе мы находим у Варрона, который описывает как в 59 г. до н.э. культы Сераписа, Исиды, Хорпократа и Анубиса были изгнаны сенатом с Капитолийского холма, а затем их алтари, разрушенные по приказу сената, были снова восстановлены в 58 г. до н.э. под влиянием популяров (*populares*)²³ (Varro apud Tert. Ad. Nat. 10.). Ламбрехтс аргументированно доказывает, что причиной поддержки египетских культов со стороны популяров была их широкая распространенность среди городского населения, в то время как для оптиматов эти культы были средоточием опасной политической активности²⁴.

²² Подробнее см. одно из последних исследований о преследовании вакханалий римскими властями: Сухарев А.К. Процесс о вакханалиях в Риме: социально-политические, правовые и религиозные аспекты: дис. канд. ист. наук: 07.00.03. М., 2013.

²³ Lambrechts P. Augustus en de Egyptische Godsdienst. Brussel, 1956. S. 10.

²⁴ Ibid. S. 10–12.

Как сообщает Дион Кассий, пять лет спустя в 53 г. до н.э. сенат издал декрет о сносе построенных частными лицами храмов Сераписа и Исиды, хотя они находились за пределами померия (XL. 47. 3). Однако спустя еще пять лет, в 48 г. до н.э., после появления знамения возле статуи Геракла, сенат распорядился, чтобы все строения, имеющие отношение к Исиде и Серапису, были стерты с лица земли (Dio Cass. XLII. 26). Обратим внимание на некоторые факты, указанные в источниках. Наиболее очевидным является появление культа Исиды в Риме задолго до 59 г. до н.э., причем, очевидно, что значимость культа была столь велика, что алтари богини стояли на Капитолийском холме в религиозном центре города, что соответствует сведениям, которые мы можем получить из других источников, например, из заупокойных надписей жрецов Исиды (CIL. I(2). 1263; VI. 2247)²⁵. Также можно отметить тенденцию к ужесточению мер, направленных против культа Исиды: от запрета на размещение алтарей на Капитолийском холме до уничтожения храмов до основания. Очевидно, что эти меры не могли привести к полному искоренению культа Исиды²⁶, о чем свидетельствует история побега эдила М. Волузия в 43 г. до н.э., переодевшегося в одежды жреца Исиды (Val. Max. VII. 3. 8; App. B. civ. IV. 47).

Тем же годом датировано сообщение Диона Кассия, согласно которому триумвиры Октавиан, Антоний и Лепид дали обет о строительстве к концу 43 г. до н.э. храма Сераписа и Исиды (XLVII. 15. 4). При этом нет никаких сведений о выполнении этого обета, что может быть связано с надвигавшимся противостоянием между Марком Антонием и Октавианом. Но поскольку данный обет был дан Антонием еще до выступления на его стороне Клеопатры, можно полагать, что Антоний преследовал собственные цели, не связанные с борьбой за власть в Риме.

Примечательно, что все вышеперечисленные негативные действия официальных римских властей в отношении египетских культов в Риме,

²⁵ T. Sulpici T. f(i)lii {Caecili}, sac(erd)otis Isid(is) Capitoli(nae).

²⁶ Orlin E.M. Foreign cults in Rome. Oxford, 2010. P. 204.

имели место до того, как Клеопатра, будучи царицей Египта, заняла видное положение во взаимоотношениях двух государств. Это, в свою очередь, означает, что многочисленные попытки сената пресечь распространение культа Исиды в Риме в этот период не имеют отношения к представлению Клеопатры как богини Исиды, а также не являются ответом на честолюбивые устремления царицы Египта. Можно предположить, что более вероятным объяснением действий сената было особое положение Египта в римской политике этого периода. Вопрос о статусе Египта оставался нерешенным с 87 г. до н.э., когда Птолемей XI под нажимом Суллы завещал Египет после своей смерти римлянам. Но даже к 63 г. до н.э. римляне, по всей видимости, формально так и не приняли наследство²⁷ (Cic. Leg. agr. II. 41).

Птолемей XII Авлет, унаследовавший трон, много лет пытался получить признание своих прав на египетский престол, растратив огромные суммы денег в Риме с целью заполучить статус союзника и друга римского народа (Dio Cass. XXXIX. 12. 1). Однако, когда в 58 г. до н.э. он проигнорировал аннексию Римом Кипра (инициированную трибуном Клодием), где правил его брат, восстание в Александрии вынудило его бежать в Рим. Между тем Помпей, приняв Авлета, рекомендовал его сенату и добился его восстановления на престоле. Жители Александрии, не желавшие воцарения Авлета, прислали в Рим посольство, но большинство послов были убиты (Strabo. XVII. 1. 11; Cic. Pro Cael. X. 23-25, XXI. 51). Сирийский проконсул Габиний, выдворивший алтари Исиды в 59 г. до н.э., которому Птолемей пообещал за помощь 10000 талантов, с римским войском вернул Птолемею его державу (Strabo. XVII. 1. 11).

Политические интриги и постоянно меняющиеся политические союзы в Риме в итоге и обеспечили принятие целого ряда мер против египетских культов, но при этом вряд ли правомерно расценивать действия римских властей как проявление негативного восприятия римлянами египетской религии. Скорее мы можем говорить о том, что Египет был втянут в

²⁷ Shatzman I. The Egyptian Question in Roman Politics (59–54 BC) // Latomus. 1971. Vol. 30. P. 363.

противостояние между теми, кто боролся за власть в Риме. Таким образом, мы не можем согласиться с позицией тех историков, которые видят в действиях римских властей исключительно критический настрой по отношению к египетским культам в Риме²⁸. Напротив, ключевым в рассмотрении этих событий должен быть вопрос: кому было выгодно и кто мог извлечь политическое преимущество от повторных нападений на египетских богов в Риме? Связь между культом Исиды и Помпеем, отмеченная Л. Хэйном²⁹, и между культом Исиды и Клодием, наличие которой аргументированно предположил Ф. Коарелли³⁰, дает основание полагать, что все действия против культа Исиды могут трактоваться как политические шаги, направленные на ослабление самих политических лидеров, а именно Помпея и Клодия. Более осторожна в своих выводах С. Такаш, которая не склонна видеть политический подтекст в реакции римских властей на египетские культы³¹. Однако, если всё же опираться на предположение о политических мотивах, то становится понятен подтекст действий Габиния, который в зависимости от текущей политической ситуации сначала принимал участие в разрушении алтарей Исиды в 59 г. до н.э., а затем с помощью римской армии возвращал власть Птолемею XII в 55 г. до н.э. Следует отметить, что в силу отсутствия достаточного количества источников мы не можем определить, кто именно из римских политиков мог инициировать действия, направленные против египетских культов в Риме, и какие цели он преследовал.

С другой стороны, в источниках сенат предстает единодушным в вопросе о противодействии культу Исиды, который привлекал большое количество последователей из неаристократических слоев³². Широкое распространение египетских культов среди римлян подтверждает и сообщение Валерия

²⁸ Orlin E.M. Foreign cults in Rome. P. 207.

²⁹ Coarelli F. Iside Capitolina, Clodio ei mercanti di schiavi // *Alessandria e il mondo ellenistico-romano*. Roma, 1983. P. 468.

³⁰ Hayne L. Isis and Republican Politics // *Acta Classica*. 1992. Vol. 35. P. 145.

³¹ Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. P. 134.

³² Ciceroni M. Introduzione ed evoluzione dei culti egizi a Roma in età repubblicana: la testimonianza delle fonti letterarie // *Roma e l'Egitto nell'antichità classica* / Ed. G.P. Carratelli. Roma, 1992. P. 106.

Максима о том, что консул Эмилий Павел, который должен был по воле сената разрушить алтари Исиды и Сераписа в Риме, не смог найти исполнителей для этого дела и был вынужден сам приступить к нему (Val. Max. I. 3. 4). В этой связи действия сената можно расценить как попытку подтвердить свою власть в вопросах религии, одной из традиционных сфер сенатского контроля. Здесь нельзя не согласиться с С. Такаш, которая трактует данный эпизод как попытку сената воспользоваться возможностью восстановить свое главенствующее положение в вопросах принятия значимых решений перед лицом регулярно возникавших в этот период вызовов сенаторской власти³³.

Все вышесказанное, в свою очередь, позволяет сделать вывод (разумеется, с поправкой на скудность источников) об отсутствии в действиях римских властей этого периода ярко выраженной антипатии именно к египетским культам в Риме, основанной на неприятии религиозной концепции, чуждой римским традициям. Начиная с I в. до н.э. римляне сталкивались с необходимостью интеграции иноземных религиозных культов в свою религиозную систему, поскольку это было неизбежным следствием становления Римской республики как мировой державы. Но при этом новые религиозные культы влияли на изменения в римской жизни, что в свою очередь приводило к внутренним конфликтам. Именно в I в. до н.э. происходит формирование римского отношения к египетской религиозной практике, и, разумеется, на отношение римлян к иноземным культам и жрецам свой отпечаток наложили гражданские войны. Однако готовность римлян к принятию иноземных религиозных культов, с одной стороны, способствовала укреплению Рима как мировой державы, а с другой стороны, создавала для римлян определенные трудности в их стремлении подчеркнуть свою идентичность.

³³ Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. P. 65.

В правление Октавиана отношение к иноземным культам в целом и к египетским в частности по-прежнему оставалось неоднозначным³⁴. Дион Кассий сообщает, что в 28 г. до н.э. Октавиан запретил проведение египетских церемоний в пределах померия, но при этом храмы, построенные частными лицами, он приказал восстановить сыновьям или потомкам тех, кто их строил, остальные восстановил сам³⁵ (LIII. 2. 4). Хотя Дион Кассий напрямую и не пишет об отмене декрета, принятого в 53 г. до н.э., но, по всей видимости, это означает, что он был отменен. Рейнхолд убежден, что указ Октавиана свидетельствует о его личном отвращении к египетским богам и религиозным обрядам³⁶. Действительно, отношение Октавиана к египетским культам нельзя назвать позитивным. Во время своего пребывания в Египте Октавиан благожелательно отзывался о боге Сераписе, хотя и отказался поклониться Апису, заметив, что он почитает богов, а не крупнорогатый скот (Dio Cass. LI. 16. 4–5). Рейнхолд подчеркивает, что почитание Октавианом Сераписа было лишь тонким политическим ходом, скрывавшим его глубокую антипатию к египетским культам³⁷. Развитие этой мысли мы находим у Ламбрехтса, который утверждал, что отношение Октавиана к египетским культам значительно изменилось за период между 43 и 10 гг. до н.э. Несмотря на то, что политику Октавиана всегда определяла сдержанность и гибкость, в том числе и по отношению к египетским религиозным традициям, по мнению Ламбрехтса, за этот период его отношение стало более враждебным³⁸. Тем не менее довольно сложно разглядеть ярко выраженную антиегипетскую религиозную кампанию в действиях Октавиана: запрет на египетскую религиозную практику в пределах померия можно отнести к попытке восстановить исконный принцип, согласно которому поклонение иноземным богам не должно

³⁴ Orlin E.M. Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness // *The American Journal of Philology*. 2008. Vol. 129. № 2. P. 232.

³⁵ Becher I. Augustus und der Kult der ägyptischen Götter // *Klio*. 1985. Bd. 67. Hft. 1. S. 62.

³⁶ Reinhold M. Roman Attitudes toward Egyptians // *The Ancient World*. 1980. Vol. 3. P. 98.

³⁷ *Ibid.* P. 99.

³⁸ Lambrechts P. *Op. cit.* S. 18.

осуществляться в пределах священных границ Рима³⁹. Октавиан хотел подчеркнуть различия между римскими и иноземными религиозными традициями с целью восстановить римскую идентичность, но при этом римское государство оставалось открытым для иностранных религиозных культов⁴⁰.

По всей видимости, несмотря на отсутствие официального признания египетских культов со стороны римских властей (как это было, например, в эпоху республики с культом Кибелы), мы можем говорить об их процветании в Риме и о расширении их влияния на горожан, о чем свидетельствует тот факт, что Агриппа в 21 г. до н.э. был вынужден принять меры, ограничивающие проведение египетских ритуальных обрядов в пределах города (Dio Cass. LIV. 6. 6). Кроме того, к концу I в. до н.э. наблюдается увеличение интереса к египетским мотивам в изобразительном искусстве, что говорит о росте популярности в Риме египетской тематики в целом: самым поразительным здесь является то, что даже во дворце Октавиана на Палатине изображены египетские уреи, также именуемые короной из уреев Исида, нильские сцены и другие египетские мотивы⁴¹.

При приемнике Октавиана – Тиберии – последователи культа Исида снова подверглись гонениям в Риме в 19 г. н.э. Однако и здесь не обошлось без политических мотивов. Виной всему были опрометчивые действия в Египте усыновленного Тиберием Германика (Suet. Tib. 15). До Германика дошла весть о сильном голоде в Египте, и он не стал тратить времени и ожидать разрешения Тиберия на поездку⁴², хотя запрет на посещение Египта для сенаторов и видных всадников, введенный еще Октавианом, продолжал действовать (Tac. Ann. II. 59). Последний урожай был плохим, но в амбарах хранилось достаточно зерна, собранного там за два года до этого.

³⁹ Beard M., North J., Price S. Op. cit. P. 180.

⁴⁰ Orlin E.M. Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomerial Rule // *Memoirs of the American Academy in Rome*. 2002. Vol. 47. P. 24.

⁴¹ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden, 2002. P. 23.

⁴² Германик, будучи членом дома цезарей, вполне мог считать, что запрет, наложенный Августом на посещения Египта сенаторами, его не касается: Koestermann E. *Die Mission des Germanicus im Orient* // *Historia*. 1958. Bd. VII. Hft. 3. S. 350.

Спекулянты поддерживали высокие цены, поставляя на продажу зерно в очень небольшом количестве. Он открыл зернохранилища и таким образом наполнил рынок зерном (Suet. Tib. 52). Однако результатом новых спекуляций стала нехватка зерна и голод уже в столице империи. Кроме того, он посещал Мемфис, чтобы увидеть святилище Аписа, где ему было явлено дурное предзнаменование, когда бык отказался брать у него с рук еду (Plin. NH. VIII. 46; Ann. 22. 14. 8). Важно отметить, что Германик посетил святилище именно зооморфного бога Аписа, более того, он воспользовался оракулом этого бога, что было несвойственно представителям римской верховной власти до него, учитывая негативное отношение римлян к поклонению животным. Следует также обратить внимание и на то, что во время поездки по Нилу Германик не просто осматривал египетские достопримечательности, но и приказал перевести для него египетские надписи (Tac. Ann. II. 59), таким образом проявляя интерес к египетской культуре. Исходя из реакции Тиберия (Tac. Ann. II. 59), определенно можно сказать, что «проегипетские» действия Германика не нашли поддержки со стороны императора. Кроме того, Германик был внуком Антония, и Тиберий не мог не помнить об опоре Антония на Египет и его царицу⁴³.

По мнению Саролты Такаш, действия Тиберия против Исиды, которая олицетворяла в глазах императора Египет, имели в своей основе цель продемонстрировать и подтвердить свою власть, которая не только была поставлена под угрозу несанкционированным посещением Египта Германиком, но и отчасти подорвана открытием зернохранилищ⁴⁴. Однако, говоря об отношении Тиберия к культу Исиды, нельзя игнорировать скандальную историю с добродетельной матроной Паулиной, подвергшейся соблазнению влиятельным всадником Децием Мундом, которому удалось осуществить свой замысел благодаря действиям жрецов культа Исиды (Joseph. Ant. Iud. XVIII. 65–80). Реакция Тиберия была довольно жестокой:

⁴³ Циркин Ю.Б. События 41 года в истории принципата // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2008. Вып. 7. С. 218.

⁴⁴ Takács S.A. Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons. P. 78.

жрецов храма Исиды приговорили к распятию, сам храм был разрушен, а изображения богини были сброшены в реку Тибр (Joseph. Ant. Iud. XVIII. 80). На наш взгляд, именно покушение на значимое для римлян добродетельное начало и явилось основной причиной гонений на последователей культа Исиды в правлении Тиберия. Он стремился продолжать действия Октавиана, направленные на восстановление римской добродетели, противопоставляя ее «распущенному» поведению последователей восточных культов. Жрецы Исиды в этом случае выступали для знатных римлян главными распространителями вольнодумства, вседозволенности и непристойности⁴⁵.

При этом последователи египетских культов имели совсем иное представление о жрецах из Египта. Для них египетский храм был местом познания и посвящения, Исида являлась повелительницей заклинаний и тайных молитв, а египетские жрецы - носителями сакрального знания и мудрости⁴⁶. Сейчас довольно сложно проследить происхождение таких представлений, однако наиболее вероятно, что их основу составляли египетские религиозные идеи, выраженные в основном в греческой литературе, и опыт взаимоотношений римлян с самими египетскими жрецами⁴⁷. Определяющее значение в этом процессе имели эллинистические представления о египетских религиозных обрядах и тайных знаниях отправителей культа, но и сами жрецы играли активную роль в формировании этого образа. Манефон, Херемон Александрийский создавали апологетические работы для эллинистической элиты, которые также были известны и в Риме, а жрецы Исиды и Сераписа активно представляли Египет за пределами своей родины. Внутри самого Египта жрецы, по сути, удовлетворяли спрос со стороны греко-римских туристов, которые посещали страну в поисках откровений и посвящений. Вероятно, местное жречество было готово подстроиться под устоявшиеся представления туристов о

⁴⁵ Heyob S.H. Op. cit. P. 22.

⁴⁶ Dieleman J. Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE). Leiden, 2005. P. 244.

⁴⁷ Frankfurter D. Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance. Princeton, 2000. P. 218.

египетской религии, чтобы обеспечить себе возможность получения приемлемого вознаграждения от них. Египетские жрецы в самом Риме также поддерживали образ Египта как колыбели знаний. Дэвид Франкфуртер обозначил подобное явление специальным термином «*стереотипное присвоение*»⁴⁸. По мнению Д. Франкфуртера, египетские жрецы уже к I в. до н.э. постепенно начинают выполнять неестественную для себя роль: как только они становятся частью эллинистического мира, в котором их ритуальная практика воспринимается представителями «других» культур, скорее, как часть экзотической атмосферы древней цивилизации, нежели традиционной религиозной службой, они «начинают терять внутреннюю связь с местным религиозным мировоззрением, а их деятельность все больше становится похожей на магию»⁴⁹. Американский исследователь отмечает, что широкое распространение египетских религиозных культов в Римской империи в I – III вв. н.э. свидетельствует о вовлечении в этот процесс значительного количества египетских жрецов, которые в том числе адаптировали религиозные представления египтян под духовные запросы римского общества⁵⁰. Ссылаясь на исследования Ф. Брюно⁵¹, Ф. Дюнана⁵² и М. Малеза⁵³, он утверждает, что некоторые жрецы прибыли на территорию Италии уже после того как там были основаны культовые сооружения, посвященные египетским богам. Приглашение жрецов из самого Египта в этом случае, по его мнению, представляется как попытка воссоздать атмосферу подлинно восточных культов.

В целом, схема Франкфуртера, позволяет понять причины культивирования стереотипов в отношении египетской религии со стороны

⁴⁸ Frankfurter D. The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors // Archiv für Religionsgeschichte / Ed. J. Assman. B., 2000. Bd. 2. P. 167.

⁴⁹ Ibid. P. 171.

⁵⁰ Frankfurter D. Religion in Roman Egypt. P. 217–218.

⁵¹ Bruneau P. Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie. Leiden, 1975. P. 104–105.

⁵² Dunand F. Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. Leiden, 1973. P. 138–142.

⁵³ М. Малезз утверждает, что египетские культы были принесены на территорию Италии не египтянами, а последующее выраженное египетское влияние на эти культы было следствием египтомании в период империи. Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. Leiden, 1972. P. 257–259, 321–330.

римлян, а также дает представление о механизмах межкультурного взаимодействия, что представляется нам значимым аспектом в вопросе восприятия египетской культуры в римском обществе.

Возвращаясь к теме отношения к египетским культам со стороны римских властей, следует сказать, что культ Исиды получил официальное признание уже при преемнике Тиберия Калигуле. Одним из первых шагов, предпринятых Калигулой, была постройка храма Исиды на Марсовом поле⁵⁴. Первое литературное описание этого храма можно найти у Лукана, когда он ссылается на культовые похороны и погребение Осириса (Luc. *Phar.* VIII. 831–833). Но здесь нужно отметить, что храм был построен вне померия, и у нас нет оснований считать, что запрет на строительство храмов иноземным богам в пределах священных границ Рима был отменен⁵⁵. Именно в период правления Калигулы празднество в честь Исиды стало *sacra publica populi Romani*⁵⁶. Однозначного мнения относительно приверженности Калигулы к культу Исиды нет. М. Верслюйс считает, что интерес Калигулы к Востоку в целом и Египту в частности нужно рассматривать через призму его желания походить на Александра Великого (Suet. *Cal.* 52), а не с точки зрения увлечения египетской культурой как таковой⁵⁷. Однако, как показал Э. Кёберлейн, император подражал египетским обычаям практически в каждом аспекте своей жизни: начиная с амнистии для беглецов и изгнанников по восшествии на престол, ежедневного ритуала по одеванию собственной статуи и принесению ей в жертву птицы, заканчивая кровосмесительными отношениями со своей сестрой Юлией Друзиллой⁵⁸. Его желание походить на божественных правителей Египта влияло и на его политику в отношении

⁵⁴ Köberlein E. *Caligula und die ägyptischen Kulte*. Meisenheim, 1962. S. 12.

⁵⁵ Сам храм состоял из двух отдельных сооружений, Исеума и Серапеума. Подробнее о самом сооружении см.: McCabe E.A. *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*. Lanham, 2007; Nash E. *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*. N.Y., 1981; Palmer R.E.A. *Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome*. Philadelphia, 1990.

⁵⁶ Salzman M.R. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley, 1990. P. 171.

⁵⁷ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 23.

⁵⁸ Köberlein E. *Op. cit.* S. 34.

египетских культов в Риме⁵⁹. Однако, даже исходя из столь явно выраженной увлеченности Калигулы египетской тематикой, его стремление сделать культ Исиды частью государственной религии Рима остается сомнительным, а влияние египетской культуры на императора не может быть интерпретировано в качестве признака его личной приверженности культу Исиды⁶⁰. Ни один из существующих источников не указывает напрямую на отношение Калигулы к культу Исиды, если не считать указания Светония, что в день смерти императора готовилось представление, в котором египтяне и эфиопы должны были изображать сцены из загробной жизни (Cal. 57).

Мало сведений дают источники об отношении к культу Исиды Клавдия и Нерона, что позволяет нам сделать осторожное предположение, что их правление было периодом терпимости по отношению к иноземному культу. Несмотря на то, что Клавдий негативно относился к чужеземным суевериям (Tac. Ann. XI. 15), он проявлял интерес к греческой религии, который, возможно, распространился и на эллинизированный культ Исиды⁶¹. Что касается Нерона, то он иногда выделяется историками как последователь культа Исиды из-за нехарактерного для благочестивого римлянина поведения и по причине того, что в его образовании принимал участие Хермон Александрийский⁶². Однако в действительности нет никаких серьезных оснований для столь тенденциозного заявления.

Интерес к египетским культам возрос в правление династии Флавиев, но подтекст этого интереса лежит больше в политической плоскости, нежели религиозной⁶³. В случае победы Марка Антония в борьбе с Октавианом концепция божественного правителя могла быть принята в Риме еще в конце I в. до н.э., но с утверждением принципата отошла на задний план и очень

⁵⁹ Balsdon J.P.V.D. Gaius and Egyptian Cults // *The Classical Review*. 1964. Vol. 14. № 1. P. 91.

⁶⁰ Существует мнение, что в действиях Калигулы кроется не столько желание отойти от традиционных римских ценностей, сколько стремление преодолеть последствия гражданской войны, примирить западную и восточную части империи: Ceaușescu P. Caligula et le legs d'Auguste // *Historia*. 1973. Bd. XXII. Hft. 2. P. 269–283. Даже если это предположение верно, явный перекокс в пропаганде восточных традиций несомненен: Циркин Ю.Б. Указ. соч. С. 220–221.

⁶¹ Heyob S.H. Op. cit. P. 25.

⁶² Cesaretti M. Nerone e l'Egitto. Messaggio politico e continuità cultural. Bologna, 1989. P. 58.

⁶³ Adamo Muscettola S. I Flavi tra Iside e Cibebe // *La Parola del Passato*. 1994. Vol. 49. P. 94.

медленно укреплялась до тех пор, пока не обрела конкретные очертания в правление Флавиев. Концепция живущего божественного императора была абсолютно чужда римской культуре, но с появлением и распространением восточных культов это неприятие постепенно сдавало свои позиции. Честолюбивые императоры поощряли египетские культы в том числе потому, что они служили средством укрепления абсолютной власти.

Свидетельства возросшего интереса к египетским культам со стороны Флавиев мы во множестве находим в римских источниках. Согласно сообщению целого ряда источников, с Веспасианом произошло несколько «чудесных» событий, связанных с богом Сераписом (Tac. Hist. IV. 81–82; Suet. Vesp. 7; Dio Cass. LXVI. 8)⁶⁴. При этом в источниках они истолковываются исключительно как предзнаменования его будущей власти⁶⁵. Светоний указывает, что «новому и неожиданному императору» (*inopinato et adhuc novo principi*. Suet. Vesp. 7) недоставало величия, и оно было обеспечено исцелением увечных. По мнению Барбары Левик, «чудеса исцеления» являются метафорическим описанием «заживающих» благодаря действиям Веспасиана «ран» империи⁶⁶. Примечательно, что для этого используется образ египетского бога, который сам выбирает Веспасиана в качестве «посредника»⁶⁷ для исполнения своей воли.

Столь значительное внимание египетской культуре, которое уделял Веспасиан, не выглядит таким удивительным, если учесть, что в его ближайшем окружении был человек, происходивший родом из Египта и достигший пика своей карьеры именно в правление Флавиев. Речь идет о Тиберии Юлии Александре, который будучи префектом Египта и

⁶⁴ Один из этих эпизодов удивительно напоминает исцеление Христом «сухорукого» и слепого (Mark. 3.5; 10.46; 8.22)

⁶⁵ Все три варианта истории пересказанные Тацитом, Светонием и Дионом Кассием схожи, поэтому большинство историков традиционно объединяют их между собой, однако некоторые исследователи (например, Hubaux J. *Vespasien au Serapeum* // *Latomus*. 1953. Vol. 12. P. 39–53) обращают внимание и на отличия в изложении римских авторов. Так, Светоний описывает исцеление двух жителей Александрии уже после того как Веспасиан посетил Серапеум и получил известие о разгроме войск Вителлия и смерти последнего. П. Доршен полагает, что Тацит желавший возвеличить престиж Рима, стремился в своем рассказе свести к минимуму роль Египта и египетского бога. Подробнее см.: Derchain P. *La visite de Vespasian au Serapeum d'Alexandrie* // *Chronique d'Egypte*. 1953. Vol. 28. P. 251–279.

⁶⁶ Levick B. *Vespasian*. L., 2005. P. 68.

⁶⁷ *Ibid.* P. 69.

командующим двумя римскими легионами (III Cyrenaica и XXII Deiotariana)⁶⁸ был первым, кто признал Веспасиана императором (Suet. Vesp. 6. 3; Tac. Hist. II. 79). Не смотря на то, что Тиберий Александр был евреем по происхождению (племянником философа Филона Александрийского), по мнению Р. Алстона, ему удалось стать «серым кардиналом» (*éminence grise*) в правление Флавиев⁶⁹. Возможно, именно влиянием Тиберия Александра можно отчасти объяснить увлечение Веспасиана, а затем и Домициана, египетской тематикой.

Ночь накануне празднования триумфа по случаю победы над евреями Веспасиан провел в Исеуме на Марсовом поле, и именно отсюда начала движение триумфальная процессия (Joseph. B. Iud. VII. 123). Кроме того, он увековечил это событие на двух монетах с изображением Исеума на реверсе (см. прил. 1.1)⁷⁰. Неудивительно, что после восстановительных работ в Исеуме, проведенных Домицианом, там появился обелиск, привезенный из Египта вместе со сфинксами и кинокефалами⁷¹. Всего же Домициан установил в разных частях Рима четыре обелиска⁷². Обелиск в Беневенто тем интереснее, что на нем Домициан изображен в одеянии фараона, с заклинанием «Домициан живущий вечно»⁷³, что со всей очевидностью копирует аналогичные надписи, свойственные правителям древнего Египта. Кроме того, Домициан еще во время войны с Вителлием в 69 г. н.э., спасаясь от войск неприятеля, переодевался в одежды жреца Исиды, чтобы его не узнали на улице (Tac. Hist. III. 74; Suet. Dom. 1. 2), повторяя тем самым поступок эдила М. Волузия, совершенный задолго до этого (Val. Max. VII. 3. 8; App. B. civ. IV. 47).

⁶⁸ Ibid. P. 47.

⁶⁹ Alston R. *The City in Roman and Byzantine Egypt*. L., 2002. P. 99.

⁷⁰ Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи. М., 1995. С. 384.; Mattingly H. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*. L., 1976. Vol. 2. P. 572; RIC 2. P. 70. № 453.

⁷¹ Heyob S.H. *Op. cit.* P. 28.

⁷² Jones B.W. *The Emperor Domitian*. L., 1993. P. 86.

⁷³ Witt R.E. *Isis in the Ancient World*. Baltimore, 1997. P. 86.

Популярность культа Исиды в правлении Флавиев засвидетельствована и в нескольких богатых инсулах в Помпеях, например, в доме Юлии Феликс, включавшем небольшой алтарь Исиды и статуи по периметру длинного эврипа, расположенные в саду, а также Нильские сцены в главном триклинии⁷⁴. Зримым воплощением повышенного внимания к египетской культуре при Флавиях стал «импорт» египетских архитектурных элементов, в том числе обелисков, которым будет уделено особое внимание в IV главе. Несомненно, интерес Домициана к египетским культам был значителен, но мы вновь можем поставить вопрос, были ли устремления императора связаны с его личными предпочтениями, или же в большей степени египетские культы использовались им для религиозного укрепления собственной власти? Р. Витт считает, что Домициан испытывал личную симпатию к египетским культам и даже считал себя воплощением Сераписа⁷⁵. О симпатии Домициана к культам Исиды и Сераписа пишет и С. Хейоб⁷⁶, что, однако, контрастирует с позицией Х. Мюллера⁷⁷. С нашей точки зрения, интерес Домициана можно объяснить религиозной модой в римском обществе на египетские культы, популярность которых сам император мог использовать в том числе и для упрочения собственной власти. Однако очевидно, что для однозначной трактовки действий Домициана недостаточно доказательств, поэтому данная проблема по-прежнему остается дискуссионной.

Свидетельства интереса к культу Исиды и Сераписа мы можем найти и в правлении династии Антонинов. Несмотря на то, что Траян традиционно характеризуется историками как император, равнодушно относившийся к египетским культам⁷⁸, на барельефе своей триумфальной арки в Риме Траян изображен предлагающим Исиде и Хору в качестве вотивного подношения

⁷⁴ Richardson L. Pompeii: an Architectural History. Baltimore, 1997. P. 295.

⁷⁵ Witt R.E. Op. cit. P. 234.

⁷⁶ Heyob S.H. Op. cit. P. 28.

⁷⁷ Müller H.W. Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent. B., 1969. S. 23.

⁷⁸ Heyob S.H. Op. cit. P. 28.

вино⁷⁹. При этом фактически нет никаких свидетельств, указывающих на принятие Траяном мер, направленных против египетских культов в Риме.

Политика Адриана в отношении египетских религиозных культов также неоднозначна. Первое столкновение Адриана с египетскими религиозными культурами произошло, вероятно, в 121–122 гг. н.э.⁸⁰, задолго до его визита в Египет. Обнаружение нового быка Аписа после долгих поисков в итоге спровоцировало волнения в Египте. Вот что об этом пишет автор *Жизнеописаний Августов*: «Устроив дела в Британии, он отправился в Галлию и получил взволновавшее его известие о беспорядках в Александрии. Они произошли из-за Аписа, который был найден после многолетних поисков. Это вызвало брожение среди народа, так как все яростно спорили о том, у кого его следует поместить»⁸¹ (SHA. *Had.* 12. 1. Пер. С.П. Кондратьева).

Сам по себе инцидент выглядит достаточно странным, поскольку традиционно местом пребывания Аписа был Мемфис. Т. Хопфнер предположил, что Александрия могла быть промежуточным пунктом по пути транспортировки быка Аписа в Мемфис⁸². М. Малэз в свою очередь указывал на возможную попытку александрийцев узурпировать быка Аписа⁸³ в связи с тесной взаимосвязью между Аписом и эллинизированным культом Сераписа, столь популярного в том числе в Александрии. Для нас в этой ситуации важно то значение, которое Адриан придал по сути заурядной, с точки зрения римлянина, местной религиозной проблеме. Мы не знаем, как ему удалось успокоить враждующие стороны⁸⁴ (автор *«Жизнеописаний Августов»*, к

⁷⁹ Witt R.E. *Op. cit.* P. 234.

⁸⁰ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt // ANRW. *Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y.*, 1984. P. 1935.

⁸¹ *Compositis in Britannia rebus transgressus in Galliam Alexandrina seditione turbatus, quae nata est ob Apidem, qui, cum repertus esset post multos annos, turbas inter populos creavit, apud quem deberet locari, omnibus studiose certantibus.*

⁸² *Der tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen berichten und den wichtigeren Denkmälern.* Wien, 1913. S. 80.

⁸³ Malaise M. *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie.* Leiden, 1972. P. 420.

⁸⁴ Дион Кассий (LXIX. 8. 1) пишет, что бунтующих в Александрии удалось усмирить только после того как Адриан направил к ним письмо, в котором высказал свое порицание. Однако нет уверенности в том, что ремарка Диона имеет отношение к тому же инциденту, о котором написано в *«Жизнеописаниях Августов»*.

сожалению, об этом ничего не пишет), но, по всей видимости, Адриан понимал необходимость предотвращения религиозных волнений внутри Египта, дабы они не переросли в серьезное массовое восстание.

В то же время, по мнению Ж. Божё, Адриан с самого начала своего правления неодобрительно относился к восточным культам в целом⁸⁵, а путешествие в Египет и смерть Антиноя могли сильно повлиять и на его отношение к египетской религии⁸⁶. Однако в зарубежной историографии часто можно столкнуться с утверждением, что на своей вилле близ Тиволи Адриан планировал воссоздать Серапеум, находившийся в египетском Канопе⁸⁷. При этом очевидно, что сооружение на Вилле Адриана, именуемое Канопом, было создано как памятник Антиною, и, несмотря на четко заявленное в названии и «программе» памятника сходство с египетским оригиналом, в облике обеих построек мало общих черт, есть лишь некоторые общие элементы замысла⁸⁸. Сомнительно, что здесь можно найти какую-либо взаимосвязь между почитанием Адрианом египетских культов и строительством на его вилле в Тиволи. Популярность Серапеума в Канопе сделала его одним из самых известных культовых центров Египта римской эпохи (Strabo. XVII. 1. 17), Адриан, в свою очередь, желая увековечить память об Антиноие, заимствовал название и некоторые элементы сооружения в качестве символа Египта⁸⁹, т.к. это укладывалось в общий замысел его концепции, где многим частям виллы были даны названия именно в честь наиболее запомнившихся Адриану мест Римской империи.

Несмотря на наличие у Адриана определенного интереса к египетской тематике, он не позволял себе поклоняться Исиде на территории Италии и не содействовал распространению египетских культов в других римских провинциях (не считая Египта)⁹⁰, как Домициан⁹¹: римские священные

⁸⁵ Beaujeu J. La Religion romaine à l'apogée de l'Empire. P., 1955. P. 221.

⁸⁶ Ibid. P. 225.

⁸⁷ De Franceschini M. Villa Adriana – Mosaici, pavimenti, edifice. Roma, 1991. P. 117; Heyob S.H. Op. cit. P. 28.

⁸⁸ Malaise M. Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. Leiden, 1972. P. 106.

⁸⁹ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit. P. 1935.

⁹⁰ Beaujeu J. Op. cit. P. 241.

обряды он выполнял самым тщательным образом, а иноземные – презирал (*contempsit.* – SNA. Nadr. 22. 10). Ж. Божё, не приводя доказательств, объясняет это «страхом оскорбить чувства сторонников традиционных римских культов, которые были столь же непримиримы, как во времена Августа»⁹². Нельзя утверждать, что Ж. Божё категорически ошибается в своих суждениях, но сложно делать однозначные выводы о мотивации Адриана на основании тех источников, которые имеются в нашем распоряжении.

Отдельно следует отметить, что в правление Адриана было выпущено несколько монет с изображением Исиды и Сераписа. На александрийской бронзовой монете 132–133 гг. н.э. Адриан был изображен вместе с Сераписом внутри храма, что, по мнению Ж. Божё, свидетельствует о том, что он реконструировал и достроил Серапеум в Александрии⁹³. Однако эту позицию не разделяет Р. Уайлд, который приходит к выводу, что ввиду отсутствия прямых и бесспорных археологических данных, подтверждающих факт строительных работ, проводимых императором, нельзя утверждать, что они происходили именно в период правления Адриана⁹⁴. Это в свою очередь позволяет нам предположить, что причиной размещения изображения Сераписа на александрийской монете послужили личные предпочтения императора.

На другой монете Адриана, входящей в серию монет, посвященных его визитам (*adventus*) в различные провинциальные центры, мы находим изображения Сераписа и Исиды с систром в руках, приветствующих Адриана и его супругу Сабину⁹⁵. Кроме этого, Исида представлена на реверсе

⁹¹ Adams G.W. Emperor Domitian and the Temple Construction [Электронный ресурс] // Anistoriton. 2004. Vol. 8. Режим доступа: <http://www.anistor.gr/english/enback/e043.htm>.

⁹² Ibid. P. 241.

⁹³ Beaujeu J. Op. cit. P. 230.

⁹⁴ Wild R.A. Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis. Leiden, 1981. P. 168.

⁹⁵ RIC 2. P. 452. № 877.

бронзовых монет, выпущенных в 134–138 гг. н.э. сенатом⁹⁶: богиня изображена верхом на собаке с цветком лотоса на голове и систром в руках⁹⁷.

В итоге мы не можем согласиться с позицией Ж. Божё о неодобрительном отношении Адриана к египетским культам: его путешествие в Египет, использование образа Исида и Сераписа на монетах, а также отдельных элементов, имеющих отношение к египетской религии, на вилле близ Тиволи, скорее говорит об отсутствии у него антиегипетских предубеждений. Адриан использовал образы египетской культуры, особенно те, что были наиболее популярны в римском обществе, тем самым способствовал укреплению не только культов Исида и Сераписа, но и созданию положительного образа Египта в целом.

Преемник Адриана Антонин Пий достаточно прохладно относился к египетским культам⁹⁸, но тем не менее выпустил монету, на которой Исида появляется на реверсе, в то время как на аверсе изображена супруга Антонина Пия Фаустина Старшая⁹⁹. Исида также появляется на монетах Марка Аврелия, посвященных Фаустине Младшей¹⁰⁰. Разумеется, на основании этих данных нельзя утверждать, что оба императора и их супруги были иницированы в мистерии Исида, более вероятно, что мы имеем дело с примером *interpretatio Romana* примененного к иконографии императорского культа¹⁰¹.

Об отношении Марка Аврелия к египетским религиозным культам, вероятно, можно судить по описанию инцидента, имевшего место во время его кампании против квадов: «Имеется рассказ о том, что некий Арнуфий, египетский чародей, находившийся в свите Марка, с помощью колдовских приемов призвал различные божества, и прежде всего Гермеса, повелителя воздушной стихии, и с их помощью вызвал дождь» (Dio Cass. LXXII. 8–10.

⁹⁶ Heyob S.H. Op. cit. P. 29.

⁹⁷ RIC 2. P. 444. № 826.

⁹⁸ Beaujeu J. Op. cit. P. 241.

⁹⁹ RIC 3. P. 169. № 1197.

¹⁰⁰ RIC 3. P. 351. № 1725, 1726.

¹⁰¹ Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. P. 112.

Пер. А.В. Махлаюка). Упоминаемый в тексте египетский чародей Арнуфий, скорее всего, подлинный исторический персонаж Ἄρνούφις ἱερογραμματεὺς, египетский жрец и иерограмматевт, известный по надписи на алтаре, найденном в Аквилее и датируемым как раз этим временем¹⁰². Исходя из этого, вполне логично предположить, что под «Гермесом, повелителем воздушной стихии» (τὸν Ἦρμῆν τὸν ἀέριον) подразумевается одна из ипостасей египетского бога Тота¹⁰³. Гермес-Меркурий изображен и на серии монет, выпущенных между 172–174 гг., с необычной легендой RELIG(ΙΟ) AUG(USTI) («Благочестие Августа»), причем на одном из выпусков Гермес изображен рядом с храмом в египетском стиле (см. прил. 1.2)¹⁰⁴. Это обстоятельство может свидетельствовать в пользу версии событий, предлагаемой Дионом¹⁰⁵. Данный сюжет также запечатлен на рельефе с колонны Марка Аврелия, однако в полностью переработанном виде в соответствии с римскими традициями¹⁰⁶.

Несмотря на позицию отдельных авторов, например М. Сорди, утверждающих, что Марк Аврелий как философ вряд ли принял бы версию о решающем вмешательстве египетского мага¹⁰⁷, эта точка зрения не получила поддержки в исследовательской литературе. Таким образом, мы можем осторожно предположить, что факт сопровождения египетским иерограмматевтом Марка Аврелия в военном походе, свидетельствует о личном одобрительном отношении императора к египетской религиозной традиции. Не случайно, что именно в правление Марка Аврелия особенно часто появляются надписи с пожеланием благополучия (salus) императорскому дому (domus Augusta) от имени Сераписа¹⁰⁸: Исида и

¹⁰² Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 10.

¹⁰³ Posener G. A propos de la 'pluie miraculeuse' // Revue Philologique. 1951. Vol. 25. P. 163–166.

¹⁰⁴ RIC 3. P. 299. № 1074, 1075, 1076.

¹⁰⁵ Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LXIV-LXXX / Пер. с древнегреч. под ред. А.В. Махлаюка. СПб., 2011. С. 167.

¹⁰⁶ Bianchi Bandinelli R. Rome, the Center of Power. Roman Art to AD 200. L., 1970. P. 321.

¹⁰⁷ Sordi M. Scritti di storia romana. Milano, 2002. P. 55–70.

¹⁰⁸ Takács S.A. Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons. P. 79.

Серapis с этого момента становятся гарантами процветания и благоденствия не только императора, но и империи.

Обобщая, можно сказать, что вплоть до Коммода все представители династии Антонинов старались сторониться публичного участия в мероприятиях, связанных с культом Исиды. Значительное внимание египетским культам было уделено и на монетах Коммода (см. прил. 1.3, 1.4)¹⁰⁹. Кроме того, согласно *Scriptores historiae Augustae*, именно Коммод стал первым римским правителем, который обрил себе голову в честь богини Исиды и носил изображение Анубиса (*SHA. Comm. 9. 4–6; Pesc. Nig. 6. 9; Car. 9. 11*). Учитывая тенденциозность источника, мы должны коснуться вопроса правдоподобности подобного рода утверждений. В историографии часто высказывались предположения, что «Жизнеописания Августов» создавались, чтобы нападать на христианство, противопоставляя ему идеализированную толерантность язычников. По мнению А. Алфёлди, автор *Vita Commodi*, отстаивая позицию язычников, хотел показать, что многие правители прошлого были яркими приверженцами языческих культов¹¹⁰. Он считал маловероятным, что даже в последние годы правления Коммод мог брить голову, ссылаясь на обилие портретов императора с кудрявыми волосами¹¹¹. Тем не менее вслед за М. Малэзом¹¹² и Ш. Хейоб¹¹³ мы можем констатировать слабую аргументацию А. Алфёлди. Весьма сомнительным также выглядит и само предположение, что указание автора «Жизнеописаний Августов» на религиозные предпочтения Коммода может служить «идеологическим оружием» в борьбе с христианством. Более вероятно, что данный пассаж подчеркивает «безумство» Коммода, заставлявшего жрецов Исиды до смерти бить себя в грудь сосновыми шишками¹¹⁴ (*SHA. Comm. 9. 6*).

¹⁰⁹ RIC 3. P. 434. № 601; P. 435. № 605, 607; P. 436. № 614a, 614b; P. 437. № 621; P. 438. № 630; P. 397. № 261.

¹¹⁰ Alföldi A. *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*. Budapest, 1937. P. 42–46.

¹¹¹ *Ibid.* P. 44.

¹¹² Malaise M. *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*. P. 195.

¹¹³ Heyob S.H. *Op. cit.* P. 31.

¹¹⁴ *Isiacos vero pineis usque ad perniciem pectus tundere cogebat*

Активное участие Коммода в официальных ритуалах египетских культов придало последним огромный авторитет, особенно среди римского нобилитета. Дион Кассий отмечает, что Коммоду была воздвигнута золотая статуя весом в тысячу фунтов, изображавшая его вместе с быком и коровой (LXXIII. 15. 3). Эта статуя может быть интерпретирована не иначе как изображение Коммода в образе Хора между Осирисом-Аписом и Исидой в образе коровы¹¹⁵, что еще раз подтверждает многочисленные свидетельства поклонения Коммода египетским богам.

Основатель новой династии Септимий Север около 199 г. н.э.¹¹⁶ совершил длительное путешествие по Египту. Автор *vita* Септимия Севера в *Historia Augusta* указывает, что путешествие в Александрию было для него приятным благодаря поклонению богу Серапису¹¹⁷ (SHA. Sept. Sev. 17. 4). В виду отсутствия более подробных сведений мы можем вслед за С. Такаш предположить, что посещение Серапеума в Александрии произошло в связи с желанием Септимия Севера воздать должные почести богу Серапису – хранителю империи (*conservator imperii*)¹¹⁸. В самом Египте Септимий был отождествлен с богом Сераписом: он достаточно часто изображался с тремя локонами, спускающимися на лоб, придающими ему сходство с изображениями Сераписа (см. прил. 3.8)¹¹⁹.

Была у Септимия Севера возможность увидеть и исконно египетские культы, например, при посещении Мемфиса, древней столицы Египта, являвшейся влиятельным центром египетской религиозной мысли¹²⁰. Вполне вероятно, что именно здесь он так тщательно постигал скрытые знания, на что указывает Дион Кассий (LXXV. 13. 2). Кроме этого, Септимий посетил Великие пирамиды Гизы и побывал у подножия сфинкса, освобожденного из плена песков префектом Сатурнином незадолго до этого (SHA. Sept. Sev. 17.

¹¹⁵ L'Orange H.P. *Apotheosis in Ancient Portraiture*. Oslo, 1982. P. 72.

¹¹⁶ Lewis N. *When Did Septimius Severus Reach Egypt?* // *Historia*. 1979. Bd. 28. Hft. 2. P. 253–254.

¹¹⁷ *iucundam sibi peregrinationem hanc propter religionem dei Serapidis*

¹¹⁸ Takács S.A. *Isis and Sarapis in the Roman world*. P. 114.

¹¹⁹ Birley A.R. *Septimius Severus. The African Emperor*. L., 1999. P. 138.

¹²⁰ Коростовцев М.А. *Религия Древнего Египта*. СПб., 2000. С. 34.

4)¹²¹. Он поднялся по Нилу в Верхний Египет и смог осмотреть всю провинцию практически до границы с Нубией, до которой он так и не добрался из-за чумы (Dio Cass. LXXV. 13. 1).

Как показала Анна Маккэнн, даже на арке родного города императора Лептис-Магна барельеф с изображением сидящего Септимия Севера копирует культовую статую бога Сераписа из Серапеума в Александрии, «где он изображен посреди Капитолийской триады с орлом Юпитера возле ног» (см. прил. 3.9)¹²². Согласно А. Маккэнн, барельеф Септимия Севера представляет собой объединение римского культурного наследия и африканских (Восточных) традиций в виде единого могущественного синкретического бога Юпитера-Сераписа¹²³. Причем лицо Юноны на барельефе предположительно являлось изображением супруги Септимия Юлии Домны.

Любопытно, что, несмотря на столь открытое почитание Септимием Севером бога Сераписа, до нас не дошло ни одной монеты с изображением Септимия и Сераписа вместе¹²⁴. Хотя в целом религиозная ориентация Северов не могла не сказаться на нумизматических источниках: на монетах представлены Исида и Серапис¹²⁵, что со всей очевидностью можно связать с подъемом популярности египетских богов в этот период.

Очевидно, что представление Септимия Севера в образе Сераписа, его личное отношение к этому культу, насколько мы можем его проследить, является частью естественного развития роли культа египетского бога в общественной жизни Рима, которое началось еще в правление Веспасиана.

Преемники Септимия также продолжили эту традицию, и пика своей популярности египетские культы достигли в правление его сына Септимия Бассиана Каракаллы. Посетив Александрию в 215 г. н.э., Каракалла посвятил Серапису меч, которым он предположительно убил своего брата Гету (Dio

¹²¹ Birley A.R. Op. cit. P. 139.

¹²² McCann A.M. The Portraits of Septimius Severus (A.D. 193-211). Rome, 1968. P. 53.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. P. 116.

¹²⁵ Абрамзон М.Г. Указ. соч. С. 429.

Cass. LXXVIII. 22. 3). При этом храм Сераписа в Александрии стал местом его пребывания, где он совершил обряд очищения и принес богу в жертву животных (Dio Cass. LXXVIII. 22. 2). В историографии строительство храма Серапису на Квиринальском холме длительное время также приписывалось Каракалле¹²⁶. Однако в конце XX – начале XXI века появились работы, ставящие под сомнение традиционную версию. Так, Р. Сантанджели Валензани утверждает, что храм был построен Септимием Севером¹²⁷, а Р. Тэйлор приписывает постройку храма Адриану¹²⁸, при этом оба автора склоняются к тому, что Каракалла лишь добавил к нему лестницу. Компромиссные варианты объяснения также находят свое отражение в приписывании основного строительства Серапеума Септимию Северу, а достройку храма в связи со смертью Септимия или, возможно, вызванную необходимостью исправить непредвиденные обрушения, его сыну Каракалле¹²⁹. Косвенное подтверждение этой версии можно найти у Диона Кассия, который упоминает строительство Септимием большого храма Гераклу и Дионису (LXXVI. 16. 3). Возможно, у Диона Кассия в обозначении храма Диониса мы сталкиваемся с *interpretatio Graeca*, отождествленного с ним Осириса-Сераписа, или же возможно, что Каракалла перестроил храм в Серапеум после смерти отца¹³⁰. В любом случае, храм Сераписа на Квиринальском холме четко идентифицируется с именем Каракаллы, и этот факт не подвергается сомнению в историографии. Важно отметить, что он находился внутри померия, а соответственно все праздничные церемонии в честь египетского бога проходили внутри священных границ Рима, за пределы которых они были перенесены еще при Октавиане (Dio Cass. LIII. 2. 4).

¹²⁶ Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman world. P. 118.

¹²⁷ Santangeli Valenzani R. ΝΕΩΣ ΥΠΕΡΜΕΓΕΘΗΣ. Osservazione sul tempio di Piazza del Quirinale // *Bullettione della Commissione Archeologica di Roma*. 1994. Vol. 44. P. 7–16.

¹²⁸ Taylor R. Hadrian's Serapeum in Rome // *American Journal of Archaeology*. 2004. № 108(2). 223–266.

¹²⁹ Brenk F.E., Westall R. The Second and Third Century // *Political Autobiographies and Memoirs in Antiquity* / Ed. G. Marasco. Leiden, 2011. P. 407.

¹³⁰ Brenk F.E., Westall R. Op. cit. P. 407.

Исида и Серапис представлены и на монетах Каракаллы. Посещение Египта императором было отмечено выпуском двух монет, на которых изображена богиня Исида (см. прил. 1.5)¹³¹. В дополнение к этому на другой монете Исида также изображена вместе с Августом, облаченным в воинский костюм, с копьем в руке¹³², стоящем на крокодиле (см. прил. 1.6), что, скорее всего, символизирует египетского бога Хорпократа, традиционно изображавшегося стоящим на крокодилах¹³³. На трех монетах, посвященных матери императора Юлии Домне, также имелись изображения Исиды на реверсе (см. прил. 1.7)¹³⁴. На другой Александрийской монете император изображен в образе Сераписа – космократора, управляющего всеми процессами, происходящими во Вселенной¹³⁵.

Исходя из вышесказанного, мы можем констатировать, что именно Каракалла оказывал наибольшее покровительство египетским культам среди римских императоров I–III вв. н.э. Не случайно на одной Александрийской надписи, датируемой 216 г. н.э., он назван Φίλοσαρᾶπις¹³⁶.

При этом значительно менее многочисленны свидетельства интереса к египетским культам у последующих правителей династии Северов. Известно, что Александр Север украсил храм Исиды и Сераписа на Марсовом поле, добавив статуи, имеющие отношение к таинствам этих египетских культов (SHA. Alex. Sev. 26. 8), а изображение его матери Юлии Мамеи появляется на монетах с головным убором Исиды¹³⁷. Вплоть до IV в. н.э. египетские боги, в частности Исида, продолжают появляться на монетах, а их последователями остаются представители нобилитета, которые продолжали поддерживать языческие верования больше из политических соображений, нежели по причине личной глубокой религиозной привязанности.

¹³¹ RIC 4.1. P. 249. № 257a, 257b.

¹³² Абрамзон М.Г. Указ. соч. С. 190; RIC 4.1. P. 303. № 544.

¹³³ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. Pp. 242f.

¹³⁴ RIC 4.1. P. 170. №577; P. 178. №645; P. 209. №865.

¹³⁵ Heyob S.H. Op. cit. P. 32.

¹³⁶ IGR. P. 368. №1063.

¹³⁷ Witt R.E. Op. cit. P. 238. Pl. 57.

В отношении Северов к египетским культам существует и определенная политическая подоплека. Именно в правление Северов связь императорского культа с восточными, в частности египетскими культами, становится все теснее, что в свою очередь отражает попытку разработать новую теологию императорского культа, способную найти опору в различных этнических и социальных слоях. Впервые такая попытка была предпринята еще во II в. н.э., но удивительно, что пройдя столь долгий путь, достигнув пика своей популярности и получив, наконец, благосклонность римских императоров в III в. н.э., египетские культы достаточно быстро отошли на второй план. Нарождающееся христианство постепенно вытесняло их, привлекая все больше сторонников, становясь к IV в. н.э. основной опорой императорской власти.

Резюмируя, можно отметить, что римская религия в императорский период с ее синкретизмом и синтезом философской, греческой, римской и восточной мысли представляет чрезвычайно сложное и неоднородное явление. В период с I в. до н.э. до III в. н.э. мы можем наблюдать постепенный переход от попыток запретить распространение культов Исиды и Сераписа ввиду того, что они могли оказывать влияние на политические настроения в Риме к возведению их в ранг государственных богов, подкрепляющих божественный статус императора.

Несмотря на то, что часто в исторической литературе многие римские императоры относятся к последователям культа Исиды, проведенный анализ исторического материала позволяет предположить, что ни один из них не был напрямую вовлечен в культ Исиды и посвящен в ее мистерии.

Распространение египетских культов среди римлян оказывало влияние на изменение отношения к ним и римских властей. Представления об Исиде явились значительным вкладом египетской религии в расширение влияния египетской культуры в античном мире¹³⁸. Перспектива заступничества всемирнолюбивой и всемогущей богини - вот что влекло к Исиде всех, кто искал

¹³⁸ Коростовцев М.А. Указ. соч. С. 281.

утешения и спасения от опасностей, таящихся в окружающем грозном мире. Уже к I в. н.э. египетские культы начали распространяться и в западных провинциях империи¹³⁹. Практически во всех случаях распространение происходило из Италии, а не напрямую из Египта или Востока в целом. Исключение составляет Испания и некоторые районы Северной Африки, где присутствие культа Исида засвидетельствовано еще с I в. до н.э.¹⁴⁰. Что касается поклонения Исиде в провинциях, главным вопросом является масштаб распространения культа среди местного населения: были ли среди последователей преимущественно торговцы, солдаты, выходцы с Востока и имперские чиновники, или же мы можем говорить о популярности египетских религиозных верований среди местных жителей? Л. Видман считает, что египетские культы были значительно более популярны именно на территории Италии, в отличие от других регионов империи, где было найдено значительно меньше источников, на основании которых мы можем судить о популярности египетских религиозных традиций¹⁴¹. Похожий взгляд мы находим и у В. Везетского¹⁴² и М. Малэза¹⁴³. Именно имперские чиновники невысокого ранга и торговцы, а не выходцы из Египта или с Востока, были основной движущей силой распространения культа Исида в римских провинциях¹⁴⁴.

II.2. Египетская религиозная экзотика: между предубеждением и почитанием

Значимость религиозных вопросов в восприятии культуры сложно переоценить, достаточно привести простой пример из современной жизни.

¹³⁹ Witt R.E. Op. cit. P. 37.

¹⁴⁰ Beard M., North J., Price S. Op. cit. P. 301.

¹⁴¹ Vidman L. Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Leiden, 1981. S. 108.

¹⁴² Wessetzky V. Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. Leiden, 1961. S. 28.

¹⁴³ Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. P. 14.

¹⁴⁴ Heyob S.H. Op. cit. P. 24.

Если попросить европейца обозначить хотя бы одну особенность Индии, то он с большой долей вероятности отметит отношение к коровам как к священным животным. Египетская религия, в особенности та ее часть, которая относилась к поклонению животным, и традиции мумификации умерших, были также малопонятной и странной особенностью египетской культуры, с которой приходилось сталкиваться римлянам¹⁴⁵.

Первым римским автором, выразившим свое отношение к традиционным египетским верованиям, был Цицерон. Его восприятие египетской религии недвусмысленно отрицательное, при этом он ставит своей задачей внушить такое же отношение и своему читателю¹⁴⁶. Вся суть его отношения к египетским культам отражена в одном из изречений трактата «О государстве». Свою мысль Цицерон начинает с положительного посыла, указывая, что Египет - одно из древнейших государств, но затем мы видим резкий контраст в его отношении к необычному для римлян поклонению животным: «... египтяне, самый старозаветный из всех народов и располагающий летописями событий за очень много веков, считают божеством какого-то быка, которого они зовут Аписом. Такой человек увидел бы у тех же египтян и многие другие чудовища и разных зверей, причисленных ими к богам» (Rep. III. 9. 14. Пер. В.О. Горенштейна).

Продолжая негативную линию своего повествования, автор далее поражается тому, что многие варварские народы (*fere cuncta barbaria*), среди которых, по его мнению, были и египтяне, считали человеческие жертвоприношения делом благочестия, весьма угодным богам (Rep. III. 9. 15).

В «Тускуланских беседах» он пишет, что египтяне «так пропитаны предрассудками, что египтянин скорее отдастся палачу, чем обидит ибиса, аспида, кошку, пса или крокодила; даже если он их задел нечаянно, он готов принять любую кару» (Tusc. V. 27. 78. Пер. М.Л. Гаспарова). Обращает на

¹⁴⁵ Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. P. 118.

¹⁴⁶ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit. P. 1956.

себя внимание то, какие эпитеты и понятия использует Цицерон, характеризуя египетские религиозные взгляды: он представляет их не просто ошибочными, а извращенными (*pravitas*). Этот термин Цицерон использует только тогда, когда хочет подчеркнуть эмоциональную силу своей убежденности в категорической неправоте религиозных взглядов¹⁴⁷. Другой пример резкого оценочного суждения о египетской религии мы находим в философском трактате «О природе богов»: «К заблуждениям поэтов следует присоединить еще вымыслы магов, безумства египтян в этом же роде» (*De Nat. Deo. I. 16. 43*. М.И. Рижского). Таким образом, согласно Цицерону, египетская религия – это своеобразная форма слабоумия (*dementia*).

Цицерон прямо осуждает египетское поклонение животным, а жрецов Исиды он и вовсе считает шарлатанами (*Div. I. 58*). При этом он может ставить в пример почтительное отношение египтян к своим божествам с зооморфной иконографией, обличая, таким образом, собственно римское неуважительное отношение к храмам и изображениям богов (*De Nat. Deo. I. 29. 81*). Очевидно, что Цицерон, рассчитывая на то, что его читатели, так же как и он сам, считают поклонение животным самой низкой формой религиозных верований, тем самым хотел акцентировать внимание на упадке традиционной римской религии.

В своем неприязненном отношении к египетским культам Цицерон опирается на две особенности египетской религии: во-первых, на то, что боги частично или полностью принимают форму животных, во-вторых, на то, что и обычных животных египтяне считают священными. Оба постулата полностью противоречат традиционным римским религиозным взглядам, согласно которым боги превосходят людей, а люди превосходят животных. Такое резко негативное отношение к почитанию животных позднее нашло свое отражение и в христианстве, где оно считалось признаком поклонения дьяволу.

¹⁴⁷ Isaac B. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, 2006. P. 357.

Без сомнения, негативная реакция Цицерона по отношению к египетским культам связана с тем, что они оказывали определенное, с точки зрения Цицерона негативное, влияние на римлян и имели многочисленных последователей. Если бы не этот факт, то Цицерон не уделил бы столь большого внимания египетской религии, а его характеристика, возможно, свелась бы к описанию взглядов египтян как нелепых и забавных. Однако он был восприимчив к настроениям в Риме и отразил свое отношение к культам, противоречащим традиционным римским взглядам.

Нельзя недооценивать роль Египта в последние годы существования Римской республики и с политической точки зрения: убийство Помпея, как мы видели в предыдущей главе, было одной из причин ненависти к Египту со стороны некоторых римских авторов (Lucan. VIII. 542–544; Propert. Eleg. III. 11. 35); кроме того, укреплению единоличной власти Октавиана способствовало в первую очередь противостояние с Антонием и Клеопатрой. Образ Клеопатры в пропаганде последнего становится символом обманчивых искушений и угрозы Востока (в лице Египта) Риму. Римские авторы, восхваляющие победы Октавиана, не скупятся и на отрицательные эпитеты в адрес египетских богов. Как подметил К. Смэлик, Вергилий, желая представить Антония как предателя, присоединившегося к силам Востока против Рима, привносит элементы египетской религии в описание сражения между Октавианом и Антонием, преобразуя тем самым само сражение в противостояние Востока и Запада¹⁴⁸. Вергилий выбирает зооморфных богов, вероятно, потому, что именно к ним римляне испытывали наибольшее отвращение¹⁴⁹, как например, к шакалоголовому богу Анубису¹⁵⁰ (Aen. VIII. 698). Таким образом, поэт переносит акцент с политических трений между Египтом и Римом в религиозную область¹⁵¹.

¹⁴⁸ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit. P. 1853.

¹⁴⁹ Berthelot K. The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' Against Apion // Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999 / Hrsg. J.U. Kalms. Münster, 2000. P. 198.

¹⁵⁰ omnigenumque deum monstra et latrator Anubis.

¹⁵¹ Parker Parker G. India, Egypt and Parthia in Augustan verse: the post-orientalist turn // Dictynna. 2011. Vol. 8. P. 3.

Аналогичные по своему смысловому содержанию высказывания можно найти и у Проперция, который противопоставляет египетских богов римским (Eleg. III. 11. 41).

Но далеко не все римские авторы характеризовали египетскую религию исключительно в негативном ключе. Так, Альбий Тибулл, будучи приближенным республиканца Валерия Мессаллы Корвина, не поддерживал критические постулаты своих современников. В своем произведении, посвященном Корвину, он восхищается Нилом и с уважением отзывается о египетском боге Осирисе: «Отче Нил, благодаря тебе Египет никогда не сеет в жертву ливням и иссохшая былинка не склоняется в ожидании милостей Юпитера Дождетворца»¹⁵² (Eleg. I. 7. 23–26). Тибулл характеризует Осириса как бога празднеств с песнями, танцами и беззаботной любовью¹⁵³. В действительности это представление очень сильно отличается от египетского образа Осириса как бога мертвых, но, по всей видимости, римские поэты эпохи Августа практически ничего не знали об Осирисе, кроме того, что он был связан с возрождением или жизнью после смерти¹⁵⁴. Несмотря на противодействие Октавиана, египетские культы в Риме апеллировали прежде всего к богатому среднему классу, и популярность их была не в последнюю очередь вызвана экзотическими обрядами. Именно поэтому Тибулл упоминает Нил и «иностранцев, которые были воспитаны, чтобы оплакивать Мемфисского быка Аписа» (Eleg. I. 7. 27–28) без насмешек в отношении египетских богов.

Тибулл не интересовался политикой¹⁵⁵, возможно, именно поэтому в его представлении египетская религия не выглядит отталкивающей, а наоборот, представляется неким удивительным феноменом из далекой и непонятной страны.

¹⁵² Nile pater, quam possim te dicere causa aut quibus in terris occuluisse caput? Te propter nullos tellus tua postulat imbres, arida nec pluvio supplicat herba Iovi.

¹⁵³ Bowditch P.L. Tibullus and Egypt: A postcolonial reading of Elegy 1.7 // *Arethusa*. 2011. Vol. 44(1). P. 94.

¹⁵⁴ Merkelbach R. Isis Regina – Zeus Sarapis: die Griechisch-Ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt. Leipzig, 1995. S. 133–34.

¹⁵⁵ Putnam M.C.J. Tibullus: a Commentary. Norman, 1979. P. 146.

Произведения Овидия, на первый взгляд также контрастируют с творчеством Вергилия, Горация и Проперция. Он не пытался искать недостатки в поклонении животным или высмеивать египетские традиции. Напротив, он обращается к богине Исиде с просьбой об исцелении его возлюбленной Коринны: «Мать Исида, чей край — плодородные пашни Канопа... Систром твоим заклинаю тебя и Анубиса ликом... Жизнь госпоже возврати, мне же — она возвратит»¹⁵⁶ (Am. II. 13. 6–16. Пер. С.В. Шервинского).

Однако нельзя сказать, что Овидий испытывал особое почтение к египетским культам. Для него использование известных римлянам типично египетских имен и объектов, таких как Анубис, Канопа, Мемфис, Нил и Осирис, было скорее попыткой заимствования популярных образов для привлечения читательской аудитории.

В случае с поэмой Овидия «Ибис», которая являлась адаптацией поэмы Каллимаха с аналогичным названием, считавшейся изощренной инвективой в адрес Аполлония Родосского¹⁵⁷, мы сталкиваемся с неявным отражением восприятия египетских культов. Сама поэма Каллимаха была утрачена, но свое название, как считает И. Бехер, она получила из-за того, что среди той части жителей Александрии, которые этнически не относились к египтянам, ибис считался грязной, нечистой птицей, жившей среди мусора¹⁵⁸. Поэма Овидия, несмотря на свое название, не содержит рассуждений или описаний на тему египетской религии, за исключением двух строк, в которых мы находим негативное упоминание ибиса (Ibis. 449–450). Однако, учитывая, что произведение самого Овидия также носило инвективный характер, и руководствуясь утверждением Илсе Бехер, мы можем говорить о заимствовании греческого восприятия одного из символов египетской религии со стороны римлян.

¹⁵⁶ Isi, Paraetionium genialiaque arva Canopi... Per tua sinistra precor, per Anubidis ora verendi... Nam vitam dominae tu dabis, illa mihi.

¹⁵⁷ Чистякова Н.А. Эллинистическая поэзия: литература, традиции и фольклор. Л., 1988. С. 73.

¹⁵⁸ Becher I. Der heilige Ibisvogel der Ägypter in der Antike // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 1967. Bd. 15. S. 380.

В целом, за редким исключением, представление о египетской религии среди римских авторов и в правление Октавиана, и при его преемниках (вплоть до солдатских императоров) объединяет ряд особенностей: неприятие традиционных зооморфных египетских верований, с одной стороны, и восхищение экзотическим характером египетской культуры и религии – с другой. Однако увеличение интереса к египетской культуре в I–II вв. н.э. отразилось и на количестве упоминаний о египетских религиозных верованиях у римских авторов.

Удивительно при этом, что Плиний Старший в своем труде «Естественная история» немногословен относительно исконно египетских культов. Даже в тех частях своей работы, которые были посвящены крокодилу или ибису, он ничего не пишет о культах этих животных в самом Египте (NH. VIII. 37, X. 40). Отчасти причиной этого может служить тот факт, что он никогда не был в Египте, а значит, не имел возможности близко ознакомиться с неэллинизированными египетскими верованиями, популярными среди этнических египтян. Единственным исключением является упоминания быка Аписа, которое сопровождается описанием его внешности и особенностей культа с акцентом на его дар к предсказаниям (NH. VIII. 185). Следует отметить, что суждения Плиния относительно Аписа не столь отрицательны, как в целом отношение к поклонению животным. Он позитивно и с уважением отзывается о быке как о животном (*socium enim laboris agrisque culturae*) и описывает случай, когда человек, убивший быка, был в наказание изгнан из Рима (NH. VIII. 70). Возможно, здесь есть определенная связь между снисходительным описанием культа Аписа и уважительным отношением Плиния Старшего к быку, что может являться примером того, как «личное отношение к животному может повлиять на восприятие автором египетских религиозных культов»¹⁵⁹.

Плиний Старший философски подходил к религии и считал попытки отыскать облик и форму Бога проявлением слабости присущей человеку (NH.

¹⁵⁹ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit. P. 1960.

II. 5. 14), именно поэтому он не только отклоняет антропоморфное представление о божествах, но с отвращением высказывается о поклонении животным некоторых народов, которых сам автор не называет (NH. II. 5. 16).

Сенека, как мы уже указывали в предыдущей главе, достаточно четко обозначает свое негативное отношение к Египту. В основе рассуждений Сенеки о восточных культах в Риме лежит культ Исиды. Сенека допускал, что философ может принимать участие в культовых церемониях, даже если он не верит в их смысл, но он с отвращением относился к религиозному мистицизму, чуждому римской традиции¹⁶⁰. В частности, он высмеивал обряды, посвященные культу Исиды, используя слова, взятые из обряда, имеющего отношение к смерти Осириса (Sen. Aproc. 13. 4). Сенека считал недопустимым, что последователи культа Исиды должны были становиться на колени¹⁶¹. В частично сохранившейся благодаря Августину Блаженному книге «О суеверии» Сенека не просто критикует восточные культы, а направляет критику против «политической теологии» (August. Civ. Dei. VI. 10)¹⁶². Он довольно резко отзывается о всех восточных религиозных практиках в Риме, представляя их одинаковым проявлением истерии и мошенничества (Sen. Vit. beat. 26. 8).

Развитие этой темы можно найти в шестой сатире у Ювенала¹⁶³, направленной против женщин, где он пишет о том, что дает женщинам культ Исиды, и о том, как они в своем религиозном порыве готовы отправиться в паломничество даже в Мероэ в Нубию (Sat. VI. 520–529). Далее Ювенал описывает, как египетские жрецы в масках Анубиса обманывают женщин, уличенных в невоздержании и попрании брачного ложа, требуя с них за искупление соответствующих подношений (Sat. VI. 534–541). Примечательно и то, что Ювенал указывает, что храм Исиды был расположен рядом с

¹⁶⁰ Turcan R. The Cults of the Roman Empire. P. 11.

¹⁶¹ Sonnabend H. Fremdenbild und politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit. B., 1986. S. 78.

¹⁶² Turcan R. Sénèque et les religions orientales // Collection Latomus. 1967. Vol. 91. P. 45.

¹⁶³ Подробнее об особенностях сочинений Ювенала см.: Uden J. The Invisibility of Juvenal: Ph.D. diss. / Uden James. Columbia University, 2011; Watts W. Race Prejudice in the Satires of Juvenal // Acta Classica. 1976. Vol. 19. P. 83–104.

овчарней: даже в мелочах, связанных с описанием местоположения, он пытается подчеркнуть свое отвращение к египетской религиозной практике в Риме.

XV сатира Ювенала, о которой мы уже писали в предыдущей главе, безусловно, наиболее яркий пример отношения автора к египетской религии. Хайгет видит причину недовольства Ювенала в том, что он мог быть выслан из Рима на окраину империи, а именно в Египет, при императоре Домициане, где и проникся ненавистью к египтянам, нашедшей свое отражение в XV сатире¹⁶⁴. Однако эта гипотеза выглядит сомнительной ввиду ненадежности источника¹⁶⁵, на основании которого Хайгет делает такой вывод.

Уже с первых строк Ювенал указывает на слабоумие (*demens*) египтян, поклоняющихся чудовищам (*portenta*. Sat. XV. 1–2). Он с насмешкой указывает на обожествление египтянами крокодила, поедающего змей, ибиса и сияющего золотом почитаемого образа павиана (*effigies sacri nitet aurea sercopithesi*. Sat. XV. 3–4). Продолжая свое возмущение египетскими религиозными традициями и акцентируя внимание читателя на том, что египтяне не едят даже лук из-за нежелания осквернить его, Ювенал задается вопросом: «Что за святые народы, в садах у которых рождаются такие божеества!»¹⁶⁶ (Sat. XV. 10–11). Учитывая однозначность суждений Ювенала, совершенно нелогичным выглядит утверждение Э. Грюэна о том, что XV сатира, скорее, носит легкомысленный характер, нежели содержит в себе жесткую позицию автора по отношению к египетской религии¹⁶⁷. При этом Грюэн признает, что обвинение египтян в каннибализме, продиктованном не

¹⁶⁴ Hight G. *Juvenal the Satirist*. Oxford, 1961. P. 28.

¹⁶⁵ Г. Хайгет ссылается на схолии к работам Ювенала (Schol. Iuv. 4. 38; 7. 92), оставленным в IV–V вв. н.э., в которых говорится, что Ювенал был изгнан за нападки на одного из фаворитов императора Домициана актера Париса, упоминание о котором мы находим в VII сатире (Sat. VII. 86–91). Данный источник не вызывает доверия в том числе потому, что в разных схолиях упоминаются разные обстоятельства ссылки Ювенала, а в одной из схолий и вовсе указывается, что Ювенал находился в Египте на службе, а не по причине опалы (Schol. Iuv. 15. 27).

¹⁶⁶ о sanctas gentes quibus haec nascuntur in hortis numina.

¹⁶⁷ Gruen E.S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton, 2010. P. 110.

голодом, а злобой, вызвано явно выраженным «злым умыслом» со стороны Ювенала, а не желанием высмеять египтян¹⁶⁸.

Но главный вопрос, который перед нами возникает: насколько серьезно можно воспринимать эти оскорбительные высказывания Ювенала в качестве примера глубоко укоренившегося чувства отвращения римлян по отношению к египетской религии? Ответ становится очевидным, если мы обратим внимание на то, что в своей XV сатире Ювенал не ставил себе первоочередной целью опорочить Египет – скорее, он пытался выразить свое разочарование и негодование общим упадком нравов, а для этой цели прекрасно подходил Египет со своими диковинными религиозными традициями, перемешанными с будоражащими воображение читателя слухами, дополненными подробностями, которые находит сам Ювенал. Доказательства этому можно найти уже в самом начале сатиры, когда автор противопоставляет столь неприятное ему поклонение павиану славному прошлому Египта с величием стовратных Фив, ныне лежащих в руинах (Sat. XV. 4–5). И в самом конце сатиры Ювенал задается вопросом: что подумал бы Пифагор, или куда бы он убежал (*quo non fugeret*), увидев «ужас», описанный им в сатире (Sat. XV. 173–175)? В данном случае столь показательное двойное суждение Ювенала является примером свойственного римским авторам двойственного отношения к Египту древнему и современному: от восхищения достижениями и великим прошлым до неприятия традиций и верований современников¹⁶⁹. При этом достаточно грубая характеристика Ювенала скорее является исключением, чем общепринятым восприятием египетской религии в римском обществе: враждебность по отношению к египетским традициям массово не проникала в сознание римлян, о чем свидетельствует популярность культа Исиды как в Риме, так и в империи в целом¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Sonnabend H. Op. cit. S. 110.

¹⁷⁰ Takács S.A. Isis and Sarapis in the Roman World. P. 198.

Тацит также отличался негативными суждениями в отношении Египта. Для него это была страна религиозного фанатизма и невоздержанности. Бога Сераписа он характеризовал как «почитаемого этим суеверным народом больше всех прочих богов»¹⁷¹ (Hist. IV. 81. 2). Описывая положение дел в Империи в период правления Октавиана Августа, он обозначает Египет как «провинцию, склонную из-за царивших здесь суеверий и распущенности к волнениям и мятежам, незнакомую с законами и государственным управлением»¹⁷² (Hist. I. 11).

Плутарх в своей благосклонной оценке египетской религии превзошел, пожалуй, всех своих предшественников, включая Геродота, которого он сам называл «варварофилом» (φιλοβάρβαρος) (De Herod. mal. 12). Проявляя явный интерес к религиозным обрядам и традициям египтян, Плутарх обратился к египетскому мифу об Осирисе и Исиде, который Тураев назвал «главным мифом египетской религии, занимающим центральное место во всей культуре египтян»¹⁷³. Изложение самого мифа занимает в произведении Плутарха сравнительно немного места, но Плутарх предпринял попытку осмыслить египетский миф в соответствии с представлениями своего времени¹⁷⁴. Сравнивая написанное Плутархом в его сочинении «Об Исиде и Осирисе» с египетскими текстами можно прийти к однозначному выводу, что он был хорошо информирован о египетской религиозной традиции¹⁷⁵. Плутарх посещал Александрию, но он не знал египетского языка и, возможно, заимствовал сведения из работ других греческих авторов¹⁷⁶.

Версия Плутарха в основном совпадает с мифологическими и религиозными представлениями египтян об Исиде и Осирисе, отраженными в подлинных египетских текстах, но египетские тексты намного богаче, в них

¹⁷¹ monitu Serapidis dei quem dedita superstitionibus gens ante alios colit.

¹⁷² provinciam aditu difficilem, annonae fecundam, superstitione ac lascivia discordem et mobilem, insciam legum, ignaram magistratum, domi retinere.

¹⁷³ Тураев Б.А. История Древнего Востока / Под ред. В.В. Струве, И.Л. Снегирёва. Л., 1935. Т. 1. С. 174.

¹⁷⁴ Коростовцев М.А. Указ. соч. С. 75.

¹⁷⁵ Hani J. La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque. P., 1976. P. 431.

¹⁷⁶ Griffiths J.G. Plutarch's De Iside et Osiride. Cambridge, 1970. P. 77. Не все разделяют точку зрения, что Плутарх посещал Египет, например, см. Jones C.P. Plutarch and Rome. Oxford, 1971. P. 15.

представлено большее разнообразие мифологических эпизодов, оставшихся неизвестными Плутарху или опущенных в его повествовании¹⁷⁷.

Произведение Плутарха показывает не только его большой интерес к Египту, но и готовность использовать египетскую теологию для формирования собственных религиозных концепций¹⁷⁸. В своих религиозных рассуждениях он предполагает, что боги в разных частях света, несмотря на различия в их именах, были по сути одними и теми же (*De Is. et Osir.* 67). Разумеется, и египетских богов Плутарх характеризовал как принадлежащих не только египтянам: «Исиду же и связанных с ней богов знают и признают все люди, и если некоторых они научились называть египетскими именами недавно, то власть каждого знают и чтят с самого начала» (*De Is. et Osir.* 66. Пер. Н. Н. Трухиной).

Тот факт, что такой автор, как Плутарх, который «справедливо считается последним универсальным ученым эллинизма»¹⁷⁹, посвятил специальный труд египетской религии, свидетельствует о значительном интересе к ней в античном мире¹⁸⁰. Однако в отличие от главных персонажей мифа об Исиде и Осирисе, которым Плутарх уделил внимание, он практически обходит стороной другие исконно египетские верования. Плутарх четко дает понять, что он не может принять и одобрить поклонение животным в его египетском варианте, но приводит сведения о традициях египтян с целью подчеркнуть свое неодобрение по отношению к этому «подлинному суеверию» (ὕπερείπουσα τὴν δεισιδαιμονίαν. – *De Is. et Osir.* 71). При этом он описывает быка Аписа как «образ души Осириса» (εἶδωλον... τῆς ἐκείνου ψυχῆς. – *De Is. et Osir.* 20) и «воплощение образа души Осириса» (εἰκόνα... Ὀσίριδος ἔμψυχον. – *De Is. et Osir.* 20), что указывает на определенный уровень познаний Плутарха и в вопросе египетских взглядов на поклонение животным¹⁸¹. В

¹⁷⁷ Ezquerro J.A., Gordon R. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. Leiden, 2008. P. 48; Witt R.E. *Op. cit.* P. 41.

¹⁷⁸ Hani J. *Op. cit.* P. 472.

¹⁷⁹ Лурье С.Я. Плутарх и его время // Плутарх. Избранные биографии. Л., 1941. С. 11.

¹⁸⁰ Коростовцев М.А. Указ. соч. С. 4.

¹⁸¹ Otto E. *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*. Hildesheim, 1964. S. 14.

противоположность буквальному восприятию поклонения животным, которое и приводит к суеверию, что в глазах Плутарха является не меньшим злом, чем безбожие, он предлагает символическое истолкование египетской религии (*De Is. et Osir.* 11). С этой позиции он неоднократно объясняет различные формы египетских зооморфных богов. Примечательно также то, что Плутарх цитирует других греческих авторов, таких как Гомер, Гесиод, Еврипид, Платон, которые практически не интересовались египетскими религиозными представлениями, но при этом служат автору в качестве доказательной базы его рассуждений¹⁸². Еще одно объяснение египетскому поклонению животным Плутарх дает с рационалистической точки зрения: он объясняет почитание отдельных животных (ихневмона, быка, овцы) их полезностью (*De Is. et Osir.* 74), иногда комбинируя рационалистическое и символическое толкование.

Однако в «Застольных беседах» Плутарх уже менее позитивен в своей оценке поклонения животным. В этом сочинении среди прочих обсуждается и вопрос о том, воздерживаются ли евреи от свинины по причине почитания свиней или из-за отвращения к ним? Софист Каллистрат, один из участников беседы, отстаивает точку зрения, связанную с почитанием свиней, при этом он подчеркивает, что хотя свинья животное безобразное и грязное, но не хуже навозного жука, землеройки, крокодила и кошки, которые в Египте имеют поклоняющихся им жрецов (*Quaes. Conv.* IV.5.71). Далее Плутарх снова вкладывает в уста Каллистрата символическо-аллегорическое объяснение того, почему египтяне поклоняются именно этим животным.

Рационалистические и особенно аллегорические толкования делали египетские религиозные традиции более приемлемыми не только для Плутарха, но и для его аудитории, и не являлись чем-то экстраординарным для I–II вв. н.э.¹⁸³ Они использовались только тогда, когда буквальное

¹⁸² Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Op. cit. P. 1963.

¹⁸³ Подробнее об аллегорическом толковании египетских религиозных обычаев Плутархом см. Griffiths J.G. *Allegory in Greece and Egypt* // *Journal of Egyptian Archaeology*. 1967. Vol. 53. P. 79–102. Автор приходит к выводу, что данное толкование берет свое начало в греческой традиции.

толкование сталкивалось с жестким неприятием основ этих традиций. А это, в свою очередь, позволяет сделать вывод о том, что египетские религиозные взгляды (в первую очередь те, что касались поклонения зооморфным богам) при буквальном восприятии были одинаково отталкивающими не только для Плутарха, но и для его современников. Более того, такой способ интерпретации приводил к потере уникальности, присущей египетским верованиям, и смещению акцентов в восприятии религиозных взглядов египтян.

Два автора II в. н.э. Лукиан и его современник Апулей представляют контрастирующие между собой представления о египетской религии. Для Лукиана египетская религия – объект для острот и насмешек. Будучи под конец жизни назначенным на должность прокуратора в Египте, Лукиан имел возможность близко ознакомиться с египетской религиозной практикой, хотя его антиегипетские предубеждения появились значительно раньше этого события.

Лукиан называет египтян самым суеверным и богобоязненным народом в мире (*Pro imag.* 27). Он сравнивает египетские храмы с женщинами, наделенными прекрасной внешностью, но в остальном оскорбляющими свою красоту (*Imag.* 11). Лукиан, по сути, признает величественный характер атрибутов египетской религии, но самих зооморфных божеств считает недостойными такого поклонения. Заимствование и развитие этой идеи можно найти и у Климента Александрийского, который, однако, высказывается более жестко относительно египетских богов (*Paed.* III. 2).

Египетское поклонение животным как тема для насмешек приобретает у Лукиана особую значимость. Каждый раз, когда Лукиан описывал Египет, он обязательно упоминал египетские зооморфные культы и высмеивал их. Наиболее эмоциональные высказывания, без сомнения, можно найти в его «Собрании богов», где устами Мома он с возмущением задается вопросом: «почему пятнистому быку из Мемфиса воздаются почести, почему вещает он, окруженный пророками»? (τί δὲ βουλόμενος καὶ ὁ ποικίλος οὗτος ταῦρος ὁ

Μεμφίτης προσκυνεῖται καὶ χρᾶ καὶ προφήτας ἔχει. – Deor. Conc. 10). В этом сочинении Лукиан демонстрирует две противоположные тенденции в отношении к поклонению животным в римском мире: с одной стороны, культы животных преподносятся как нелепое и презренное явление, а с другой стороны, эта возмутительная на первый взгляд традиция является символом скрытой мудрости¹⁸⁴, о наличии которой у египетского жречества Лукиан пишет в другом своем произведении «Любитель лжи, или невер» (Luc. Philops. 34).

Необходимо отметить, что в отношении Лукиана к египетской религии примечательно не то, что он высмеивал поклонение животным и всячески показывал презрительное отношение к нему, что мы не раз наблюдали и у более ранних авторов, а то, что он также высмеивал и символические интерпретации египетских религиозных культов, а также чрезмерное восхищение древностью самого Египта. Это отличает Лукиана от многих его предшественников и современников и позволяет сделать вывод, что символическая интерпретация египетских религиозных традиций ко II в. н.э. была значительно распространена, и не случайно она позднее часто упоминалась отцами церкви с одной единственной целью, чтобы опровергнуть ее (Origen. C. Cels. I. 20, III. 19, 21; Clem. Strom. V. 7, 43).

Апулей в отличие от Лукиана не пытался унижить египетские религиозные традиции, напротив, его отношение к египетским культам почтительное и уважительное. Повествуя в «Метаморфозах» о невероятных похождениях знатного римского юноши Луция, Апулей дает подробное описание обряда посвящения в таинства культа Исида (Met. XI. 21–25). Когда изнуренный и доведенный до отчаяния Луций просит богов о помощи, то единственной, кто может ему помочь, оказывается богиня Исида (Met. XI. 1). Рассматривая превращение Луция, автор наиболее основательных комментариев к роману Д.Г. Гриффитс предпринял попытку поиска возможных прототипов истории, написанной Апулеем, в традиции Древнего

¹⁸⁴ Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. P. 57.

Египта. Основное внимание Д.Г. Гриффитс уделил тем источникам, в которых есть упоминание о боге Сете, поскольку согласно египетской мифологии именно Сет был главным врагом Исиды и Осириса, а одной из ипостасей Сета был осёл¹⁸⁵. Д.Г. Гриффитс верно подметил, что Апулей сам намекает на некую взаимосвязь образа главного героя с образом Сета: египетская богиня просит Луция сбросить с себя отвратительную и давно уже ненавистную ей звериную шкуру (*pessimae mihi que iam dudum detestabilis belvae istius corio te protinus exue*. Met. XI. 6). Учитывая, что и главный герой Апулея и египетский бог Сет имели отношение к магии и колдовству, Д.Г. Гриффитс подчеркивает наличие определенных параллелей¹⁸⁶. Однако очевидное отсутствие в египетской мифологии общих сюжетных линий с романом Апулея, заставило комментатора прийти к выводу, что «египетская версия этой истории не засвидетельствована»¹⁸⁷. Мнение Д.Г. Гриффитса разделяют и другие историки, например А. Скоби, который также ссылается на отсутствие в египетских источниках историй с участием Сета, подобных тем, что происходили с Луцием¹⁸⁸.

Контраст между магическим превращением в осла и религиозным сюжетом указывает на то, что роман нужно воспринимать как «аллегорическое чудесное повествование с религиозно-пропагандистской тенденцией и одновременно как аллегорическую автобиографию»¹⁸⁹. Дж. Хэнсон характеризует историю, рассказанную Апулеем, как «фактическую разновидность религиозной пропаганды с целью отблагодарить Исиду и сподвигнуть читателя к аналогичному религиозному преображению»¹⁹⁰. С этим мнением не согласен К. Шлам¹⁹¹. Однако вне зависимости от концептуального подхода к этому вопросу именно у Апулея мы впервые сталкиваемся со столь подробным и безапелляционно позитивным

¹⁸⁵ Griffiths J.G. The Isis-Book. P. 20–31.

¹⁸⁶ Ibid. P. 26.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Scobie A. Apuleius and Folklore. London, 1983. P. 174.

¹⁸⁹ Фон Альбрехт М. История римской литературы / Пер. с нем. А.И. Любжина. М., 2005. Т. 3. С. 1585.

¹⁹⁰ Hanson J.A. Apuleius Metamorphoses: The Golden Ass. Harvard, 1996. Vol. I. P. XII.

¹⁹¹ Schlam C.C. The Metamorphoses of Apuleius: On Making an Ass of oneself. Chapel Hill, 2011. P. 13.

описанием образа египетской богини и обрядов ее культа, и по этой причине многие историки используют произведение Апулея в качестве исторического источника по поклонению Исиде в Римской империи во II в. н.э.¹⁹² Веру в богиню Исиду Апулей называет *sobria* и *purissima religio*, «трезвой» и «чистейшей» (Met. XI. 21)¹⁹³, а саму Исиду всевидящей (*videntis*) и озаряющей даже остальных богов (*splendore ceteros etiam deos illuminat*. Met. XI. 15). Такое почтительное отношение к богине Исиде среди римских литераторов является исключением: общение Луция с Исидой проходит только в уважительном тоне, а жрец ее культа представлен мудрым, степенным, строго соблюдающим религиозные обряды, наставником¹⁹⁴ (Met. XI. 16. 1; 19. 1; 22. 6; 25. 7). Необходимо учитывать, что, несмотря на вымышленный характер основного сюжета произведения Апулея, общий контекст, связанный с культом Исиды, по всей видимости, был понятен его читателям, в противном случае для них был бы неясен смысл целого ряда эпизодов¹⁹⁵. Таким образом, мы можем предположить, что Апулей полагался на знакомство читателей с культом Исиды и именно поэтому описывал ее религиозные таинства на основании собственных наблюдений, а возможно, и личного участия в обрядах. Иначе говоря, популярность культа египетской богини и ее мистерий была столь велика, что Апулей мог рассчитывать на позитивное восприятие этой сюжетной линии среди своих читателей.

Даже если не относить сюжет Апулея к пропаганде культа Исиды (как считает Дж. Хэнсон), нельзя не признать, что его произведение положительно сказывалось на отношении римлян к египетской религии: намеренно или нет, но оно могло популяризировать мистерии египетской

¹⁹² Rives J.B. The priesthood of Apuleius // The American Journal of Philology. 1994. Vol. 115. № 3. P. 273–290.; Griffiths J.G. The Isis-Book. Metamorphoses, Book XI. Leiden, 1975. P. 5–55.; Festugiere A.J. Personal Religion among the Greeks. Berkeley, 2003. P. 72–77.

¹⁹³ Ср. по Плутарху (De Is. et Osir. 3) вера в Исиду свободна от предрассудков (*δεισιδαιμονία*) и самонадеянного любопытства (*περιεργία*).

¹⁹⁴ Sacerdos egregius (XI. 16. 1), numinis magni cultor inseparabilis (XI. 19. 1), senex comissimus (XI. 22. 6), sacerdotum et meum iam parentem (XI. 25. 7).

¹⁹⁵ McCabe E.A. Op. cit. P. 11.

богини и позитивным образом отразиться на поддержании образа Египта как колыбели мудрости и знаний.

Причудливая и не всегда понятная религия Египта, начиная с Геродота, привлекала внимание многих античных авторов. Тематическое разнообразие их интереса ясно видно из пассажа Гелиодора в его романе «Эфиопика» III в. н.э. Устами старца он очень емко описывает интерес иностранцев к египетской религии: «...один спрашивал, как мы, египтяне, почитаем туземных богов, другой осведомлялся, по какой причине в разных местах обожествляются разные животные и какое о каждом из них сказание... Словом, ничего, что касается Египта, в своих расспросах не пропустили они: ведь египетский рассказ и любая повесть чарует эллинский слух» (Heliod. Aeth. II. 27. 3. Пер. А.И. Доватура).

При этом интерес к египетской религии далеко не всегда приводил к ее правильному пониманию, что негативным образом сказывалось и на образе самого Египта. Римляне в силу своих собственных представлений, не могли принять египетские зооморфные культы, а потому в основном относились к ним как к глупым и заслуживающим презрения. Хотя следует отметить, что Плутарх, будучи греком, предпринимал попытки интерпретировать культы животных с позиции символического значения, чтобы их восприятие не входило в противоречие с античными воззрениями на такую религиозную практику. Важно подчеркнуть, что Плутарх не пытался высмеивать египетскую религию, как это мы наблюдаем у Ювенала, напротив, он подходил к ней с почтением и даже уважением. Однако у большинства римских авторов такой тенденции не обнаруживается.

На основании проведенного анализа мы можем констатировать, что в отличие от культа богини Исиды, существенно трансформированного под влиянием эллинистической теологии, египетское поклонение животным не было затронуто эллинизацией. Для римлян бог Собек был всего лишь крокодилом, странным и внушающим ужас существом, место которому было в зоопарке или в цирке, но никак не в храме. И если римлянин и посещал

египетские святыни, посвященные животным, то делал это не с целью паломничества к святому месту, а ради осмотра достопримечательностей.

Таким образом, можно выделить две характерные черты образа египетских зооморфных культов. Во-первых, для самих египтян сохранение традиционных культов священных животных, к которым с презрением относились греки и римляне, было способом продемонстрировать свое неприятие культуры правителей-завоевателей. Эта приверженность поклонению животным могла носить и провокационный характер. Так, римлянин, случайно убивший кошку, должен был поплатиться за это жизнью (Diod. I. 83. 6–9), хотя, очевидно, что такое наказание было очень неблагоприятно с политической точки зрения. Во-вторых, египетские культы животных подвергались постоянным нападкам и резкому осуждению со стороны римских авторов, что непременно привлекало внимание читательской аудитории, учитывая в целом одинаковое отношение к зооморфным культам в античном мире.

Отношение римских авторов к египетской религии едва ли можно назвать позитивным, отчасти это связано с историческим противостоянием между Октавианом, с одной стороны, и Антонием и Клеопатрой (символизировавшей Египет), с другой стороны, а также с отношением римлян к Египту как к завоеванной территории. Образ Египта и египтян, который создавали римские авторы I в. до н.э. – I в. н.э. во многом отражал имперский подход к восприятию Востока: «варварство» египтян оправдывало расширение границ государства и контроль со стороны Рима над территорией Египта. Поэтому у римских авторов просто не было необходимости преподносить египетское поклонение животным иначе, чем в негативной форме. По сути, единственным римским автором, испытывавшим интерес к египетским религии и не высказывавшим своего мнения о поклонении животным, был Апулей. Что касается остальных римских авторов (возможно, за исключением Плиния Старшего), то, в отличие от

греков, в своем восприятии они даже не пытались отнести традиционные египетские культы к положительным особенностям Египта.

Что объединяет большинство римских авторов, так это отсутствие глубокого и адекватного¹⁹⁶ понимания египетской религии и, более того, нежелание разобраться в этом вопросе. Они выделяли отдельные особенности египетских религиозных верований, но совершенно игнорировали культурную среду, в которой зародились эти представления, часто применяя критерии оценки, чуждые египетской культуре. В римской литературе мы можем выделить две противоположные позиции по отношению к египетской религии. С одной стороны, она рассматривалась римлянами как удивительный феномен, отличающийся исключительно древними священными традициями и глубокой мудростью жречества, завораживающей роскошью храмов и культового церемониала. Благодаря египетским культам римляне могли ощутить притягательность удивительной страны, где всё казалось таинственным, начиная от Нила, дававшего на протяжении тысячелетий жизнь Египту, и заканчивая иероглифами, покрывавшими стены величественных зданий. С другой стороны, римляне были потрясены отношением египтян к животным, нелепостью их суеверий. Поклонение животным вызывало в большинстве случаев неприятие и отвращение, хотя именно эти аспекты египетской религии являлись ее отличительной особенностью. Римские сатирики регулярно высмеивали поклонение кошкам, крокодилам и др. животным. Через негативное отношение к поклонению животным отчасти формировалось и представление римлян о египтянах: о том, что они не лучше, чем те животные, которым сами поклоняются¹⁹⁷.

Что касается римских властей, то они часто с подозрением и даже враждебностью относились и к другим так называемым «восточным»

¹⁹⁶ В данном случае термин «адекватный» служит для обозначения верного воспроизведения в представлениях, понятиях и суждениях объективных связей и отношений действительности. Иными словами, мы понимаем термин «адекватный» в значении «верный», «точный», «правильный».

¹⁹⁷ Gilhus I.S. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought*. L., 2006. P. 101.

культам, потому что они были не совместимы с рациональной и утилитарной природой консервативных религиозных традиций Рима. Они боялись не только иррациональных элементов в религиозной практике иностранных культов, но и политической оппозиции и подрывной деятельности, разжигаемой последователями этих культов. С другой стороны, повторные попытки сената еще в I в. до н.э. запретить египетские культы в Риме позволяют нам предположить, что данные репрессии были направлены, скорее, на местных последователей культов. В целом, сложно обнаружить особо негативное отношение к египетским культам в Риме: действия римских властей укладывались в общие тенденции по противодействию иностранным культам на территории Рима.

Что касается культа Исиды, то его особая привлекательность в античном мире была обусловлена тем, что по египетским представлениям именно боги были вершителями судеб людей¹⁹⁸. Перспектива покровительства всемогущей египетской богини привлекало к ее культу всех, кто хотел оградить себя от опасностей окружающего мира.

Распространению культа Исиды во многом способствовали духовные запросы населения античных государств, и возможно благодаря этому уже в I в. н.э. поклонение египетской богине становится религиозной модой. Как отметил М.А. Коростовцев: «Никакая другая религия стран древнего Востока, разумеется, кроме христианства, не отвечала этим запросам в такой мере, как египетская, или, вернее, порожденный ею культ Исиды»¹⁹⁹. Формировало ли распространение культа Исиды отношение к Египту и египетской культуре? Разумеется, да. Несмотря на все изменения, которым подвергся культ богини в эллинистический период, он по-прежнему ассоциировался с Египтом как источником мудрости и тайных знаний.

Отметим, что теория «*стереотипного присвоения*», выдвинутая Д. Франкфуртером, позволяет понять механизм подкрепления установившихся

¹⁹⁸ Morenz S. La Religion Égyptienne. Essai d'Interprétation. Payot, 1977. P. 318.

¹⁹⁹ Коростовцев М.А. Указ. соч. С. 182.

представлений о египетской религии в римском обществе: выделить внешние причины культивирования сложившихся стереотипов. Здесь следует сделать оговорку, что применительно к религии речь идет только о позитивных стереотипах, указывающих на мудрость и мистический характер знаний египетских жрецов. Именно такой взгляд на египетскую религию поддерживался не только со стороны египтян, находившихся в Риме, но и со стороны жрецов в самом Египте, что, в свою очередь, способствовало расширению влияния египетских культов в римском обществе, и, что более важно для нас, укрепляло доброжелательное отношение к египетской культуре на фоне не прекращавшихся попыток очернить ее, даже если римляне в своем познании египетской культуры довольствовались лишь поверхностным ее восприятием, не различая, что в ней было истинно египетским, а что возникло под воздействием эллинистической культуры.

Глава III. Египетские достопримечательности глазами античных путешественников

Еще Плиний Младший отмечал, что римляне гораздо больше интересуются достопримечательностями Греции, Египта и Малой Азии, нежели окрестностями собственного города (Epist. VIII. 20. 2). Действительно, среди наиболее привлекательных направлений для туризма в римское время Египет занимал особое место¹: во-первых, благодаря впечатляющей монументальной архитектуре, во-вторых, благодаря необычному животному миру и природе (SHA. Sept. Sev. 17. 4), а в последствии и благодаря тому, что Египет считался колыбелью монашества².

В эллинистический период написание книг о Египте (Αἴγυπτιακά) было популярным литературным занятием³. Такие «путеводители» появлялись и в римское время, как, например, сочинение «О постройках и святынях египтян» (De situ et sacris Aegyptiorum), которое Сенека написал во время своего пребывания в Египте (ок. 31–32 гг.) или вскоре после возвращения: это сочинение упоминается Сервием (Serv. Aen. IV. 154).

Наша задача состоит в том, чтобы на основании эпиграфического материала (граффити), сохранившегося на египетских памятниках, сравнить мотивацию путешествий в Египет греков и римлян, что позволит нам выявить представления античных путешественников о Египте. Кроме того, необходимо подробно остановиться на пребывании в Египте высокопоставленных римских деятелей, а также рассмотреть маршруты путешествий по Египту, чтобы выяснить, какие основные египетские сооружения привлекали внимание римлян и как они могли повлиять на формирование определенных топосов восприятия египетской культуры.

¹ Casson L. Travel in the Ancient World. Baltimore, 1994. P. 257–261, 271–285.

² Ibid. P. 310.

³ Witt R.E. Isis in the Ancient World. Baltimore, 1997. P. 317.

Для того чтобы избежать терминологических затруднений, необходимо дать четкое определение понятию «туризм», которое будет использоваться в нашем исследовании. Дефиниция этого понятия отличается от современной трактовки, подразумевающей в первую очередь развлекательный или рекреационной характер путешествия. Применительно к античному периоду, можно говорить о туризме исключительно в религиозных целях (паломничество) или для удовлетворения своей любознательности.

Античные туристы оставили множество следов своего пребывания в Египте: сохранились надписи на колоссах Мемнона⁴, в храме Сети I в Абидосе⁵, в гробницах Долины Царей⁶, в Заупокойном храме царицы Хатшепсут в Дейр-эль-Бахри⁷, на о-ве Филэ⁸ и на юге в Абу-Симбеле⁹. Эти надписи включают в себя различные тексты, самые простые из которых состоят только из имени посетителя. При этом количество надписей, содержащих что-либо кроме имени автора, крайне незначительно¹⁰, но среди них встречаются стихи, благословения для родственников, перечисления достопримечательностей, которые уже посетил турист, а также более личные или остроумные замечания. Показательным примером обобщенного античного представления о Египте является надпись, оставленная одним из туристов, который подписался как «Аммоний, сын Нила, крокодил» (Ἀμμώνιος Νειλέως Κροκόδειλος)¹¹.

Важно отметить, что большинство надписей, оставленных античными туристами, было найдено в Верхнем Египте и Нубии, что не удивительно, учитывая более агрессивное воздействие окружающей среды, характерное для Дельты Нила, а также влияние антропогенного фактора, как, например,

⁴ Bernard A., Bernard É. *Les Inscriptions Grecques et Latines du Colosse de Memnon*. Cairo, 1960.

⁵ Perdrizet P., Lefebvre G. *Inscriptiones Graecae Aegypti III*. Nancy, 1919.

⁶ Reeves N., Wilkinson R.H. *The Complete Valley of the Kings*. L., 2008.; Baillet J. *Les Inscriptions Grecques des Tombeaux des Rois ou Syringes à Thèbes*. Caire, 1926.

⁷ Bataille A. *Les Inscriptions Grecques du Temple de Hatshepsout à Deir-el-Bahari*. Cairo, 1951.

⁸ Bernard A., Bernard É. *Les Inscriptions Grecques de Philae*. Paris, 1960.

⁹ Bernard A., Masson O. *Les Inscriptions Grecques d'Abou Simbel // Revue des Études Grecques*. 1957. Vol. 70. P. 1–46.

¹⁰ *Ancient Graffiti in Context* / Ed. J. Baird, C. Taylor. N.Y., 2011. P. 6.

¹¹ Hemelrijk E.A., Smelik K.A.D. Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt // *ANRW*. Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y., 1984. P. 1939.

снос Серапеума в Александрии¹² или разбор сооружений для вторичного использования строительных материалов, которое продолжалось вплоть до XX в. и принесло наибольший урон именно в Нижнем Египте.

Пирамиды Гизы, изначально облицованные белым известняком¹³, уже во времена Римской империи были покрыты значительным количеством граффити. Арабский ученый и путешественник XII в. Абдул-Латиф аль-Багдади, по всей видимости, воочию увидевший эти граффити, писал, что если скопировать все надписи, то они заняли бы более 10 тыс. страниц¹⁴. Однако практически все эти надписи были утеряны после демонтажа облицовки. Только три надписи дошли до наших дней, да и то исключительно в виде ссылок на них в литературных источниках. Первая из них упоминается в схолиях к «Строматам» Климента Александрийского: в ней некий Максим указывает, что он был восхищен, увидев пирамиды Хеопса, Хефрена и Микерина (Μνήματα Χεφρήνός τε καὶ ἀντιθέου Μικερίνου καὶ Χέοπος κατιδὼν Μάξιμος ἠγασάμην)¹⁵. Вторая является анонимной и входит в собрание греческих эпиграмм *Antologia Palatina* (IX. 710): «Лживую сказку о том, будто встарь на Олимп взгромоздили Оссу и с ней Пелион, нам сохранили века. А пирамиды близ Нила ещё и теперь простирают Гордые выси свои вверх до Плеяд золотых»¹⁶. Третья (ILS. 1046a), написанная на латыни, была скопирована христианским паломником Уильямом Бальденселом, посетившим Египет в 1336 г. и, по всей видимости, заставшим пирамиды еще с облицовкой: «Без тебя я увидела пирамиды, дорогой брат, и горе истощило мои слезы. Я увековечила в камне свой траурный плач. Пусть останется на этой высокой пирамиде имя Децима Гентиана понтифика, цензора и консула при Траяне»¹⁷. Из трех надписей датировать можно лишь

¹² Lewis N. *Life in Egypt under Roman Rule*. Oxford, 1999. P. 59.

¹³ Lehner M. *The Complete Pyramids*. L., 2008. P. 108–109.

¹⁴ Beattie A. *Cairo: A Cultural and Literary History*. Oxford, 2005. P. 35.

¹⁵ Titi Flavi Clementis Alexandrini Opera omnia / Ed. R. Klotz. Lipsiae, 1834. Vol. IV. P. 113.

¹⁶ Ὅσσαν ἐπ' Οὐλύμπῳ καὶ Πήλιον ὑψοθέντα / ψευδῆς ἱστορίας ῥήσις ἀνεπλάσατο / Πυραμίδες δ' ἐτι νῦν Νεῖλωίδες ἀκρα μέτωπα / κύρουσιν χρυσεῖος ἀστράσι Πληιάδων

¹⁷ Vidi pyramidas, sine te, dulcissime frater, / et tibi, quod potui, lacrymas hic moesta profudi, / et nostri memorem luctus hanc scripsi querelam. / Sit nomen Decimi [G]entia[n]i pyramide alta, / pontificis comitisque tuis, Trajane triumphis / lustra[que] sex intra censoris, consulis, exst[et].

третью, поскольку в ней упоминается реальная историческая личность - Децим Теренций Гентиан, родившийся около 89 г. н.э. и занимавший государственные должности в правление Траяна и Адриана¹⁸.

Вплоть до середины I в. н.э. ни один античный автор не упоминает Сфинкса, что не удивительно, учитывая, что более 1000 лет он был погребен под песком. Плиний Старший был первым автором, включившим описание Сфинкса в свой рассказ (NH. XXXVI. 17). Всего на поверхности Сфинкса было найдено восемнадцать надписей. В двух из них можно точно определить род деятельности автора: один был плотником, другой рабочим в карьере¹⁹. На основе этих довольно скудных данных Э. Бернан приходит к заключению, что посетители Сфинкса по своему материальному положению сильно отличались от тех, кто посещал Колоссы Мемнона, поскольку среди последних преобладают солдаты и административный персонал²⁰. Как нам представляется, двух надписей слишком мало, чтобы делать столь серьезные выводы относительно материальной несостоятельности туристов, посещавших Сфинкса.

Масштабный заупокойный храм в Абидосе, построенный Рамсесом II для своего отца Сети I, в греко-римские времена был известен как Мемнонион (Μεμνόνειον)²¹, что подтверждается надписями (Abydos. no. 563) и описанием, оставленным Страбоном (Strabo. XVII. 1. 42). С запада к храму Сети I примыкал Осирийон, о котором писал Плиний Старший (NH. V. 60), подземная гробница Осириса, выполненная в виде острова, омываемого водами предвечного океана Нуна. Название Мемнонион, видимо, произошло от искаженного произношения тронного имени Сети I mn-mAat-ra (Вечен мировой порядок Ра)²². Сам храмовый комплекс изначально был центром культа Осириса, со временем основное место занял Серапис, но уже в III в.

¹⁸ Колосовская Ю.К. Римский наместник и его роль во внешнеполитической истории Дакии // ВДИ. 1988. №4. С. 23.

¹⁹ Bernand É. Pelerinage au grand Sphinx de Gizeh. Bonn, 1983. No. 2.

²⁰ Ibid. P. 189.

²¹ Шово М. Повседневная жизнь Египта во времена Клеопатры. М., 2004. С. 85.

²² Kemp B. Abydos // Lexikon der Ägyptologie / Ed. W. Helck, E. Otto. Wiesbaden, 1975. Vol. I. P. 39.

н.э. он был вытеснен культом местного бога Беса и превратился в оракул²³. Активность этого оракула засвидетельствована вплоть до 359 г. н.э., когда Констанций II закрыл его из-за многочисленных вопросов к оракулу, связанных с императорским престолонаследованием (Amm. Marc. XIX. 12. 3–5).

Храм уже находился в руинах, когда там появились первые надписи: большинство из них написаны на греческом языке, но встречаются и на других языках, включая карийский, арамейский, финикийский и коптский. Такое разнообразие, возможно, связано с тем, что во дворе храма в правление Птолемея V Эпифана были расквартированы наемники: греки, карийцы, финикийцы и киприоты²⁴. Граффити Мемнониона охватывают промежуток более 1000 лет и датируются периодом VI в. до н.э. - IV в. н.э.²⁵. Датировка каждой конкретной надписи представляет собой серьезную проблему, более того, часть надписей невозможно прочесть (например, Abydos. nos. 74, 313, 334). Многие надписи включают в себя различные символы²⁶ или в принципе состоят из одной только графической символики (Abydos. nos. 306, 325), однако в целом можно выделить несколько типов надписей: 1) оставленные наемниками; 2) оставленные туристами; 3) оставленные паломниками²⁷. Надписи второго и третьего типов достаточно сложно отличить друг от друга, но именно эти два типа представляют для нас наибольший интерес.

О том, что паломничество было неотъемлемой составляющей путешествий в Абидос свидетельствует т.н. Мадридский папирус, в котором рассказывается о двух братьях финикийцах, посетивших Абидос в 417 г. до н.э., дабы предстать перед Осирисом²⁸. Ранние греческие надписи (до III в. до н.э.) также, скорее всего, относятся к паломническим путешествиям²⁹.

²³ Rutherford I. Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos // *Ancient Perspective on Egypt* / Ed. R. Matthews, C. Roemer. L., 2003. P. 174.

²⁴ Foertmeyer, V.A. *Tourism in Graeco-Roman Egypt*: Ph.D. diss. / Foertmeyer Victoria Ann. Princeton, 1989. P. 19.

²⁵ Rutherford I. *Pilgrimage in Greco-Roman Egypt*. P. 175.

²⁶ Rutherford I. The Reader's Voice in a Horoscope from Abydos // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2000. Bd. 130. S. 149–150.

²⁷ Rutherford I. *Pilgrimage in Greco-Roman Egypt*. P. 180–181.

²⁸ *An Aramaic Bibliography* / Ed. J.A. Fitzmyer, S.A. Kaufmann. Baltimore, 1992. B. 3. f. 14.

²⁹ Rutherford I. The Reader's Voice in a Horoscope from Abydos. P. 150.

Начиная со II в. до н.э. в греческих надписях уже четко прослеживается религиозная составляющая: наиболее часто употребляется имя бога Сераписа, чье святилище стремились посетить паломники, а также имя бога Беса (Abydos. nos. 80, 114, 279). В некоторых надписях засвидетельствовано, что туристы приезжали в Абидос в новолуние (Abydos. nos. 53, 567, 568), однако не совсем понятно, какое значение вкладывалось в посещение Мемнониона именно в такой день. Авторы каталога надписей из абидосского храма П. Пердризе и Г. Лефевр предположили, что первый день месяца, священный для египетского бога Тота, был наиболее подходящим для получения оракула³⁰, что опять же указывает на религиозную мотивацию посещения Мемнониона.

В целом, характер надписей из Мемнониона говорит о том, что среди его посетителей практически не было богатых и образованных туристов или армейских офицеров. В храме Сети I не было обнаружено ни одной надписи на латыни, но это тем не менее не означает, что римляне никогда не посещали эти места. Скорее мы можем говорить о том, что Мемнонион был местом религиозного паломничества, более популярного у греков, нежели у римлян. Именно поэтому храм остался за пределами наиболее популярных римских туристических маршрутов. Однако сохранившиеся надписи позволяют выявить причины посещения греками руин храмового комплекса, и соответственно их отношение к египетскому памятнику как к религиозной святыни.

Еще одно сооружение эпохи Нового царства, храм царицы Хатшепсут, находившийся в заброшенном состоянии вплоть до эпохи Птолемеев, уже к III в. до н.э. стал местом культового почитания двух египетских архитекторов: Имхотепа и Аменхотепа, сына Хапу, которые отождествлялись с греческим богом медицины и врачевания Асклепием³¹.

³⁰ Perdrizet P., Lefebvre G. Op. cit. P. XVI.

³¹ Wilkinson R.H. The Complete Temples of Ancient Egypt. L., 2000. P. 178.

Всего в храме было обнаружено 190 надписей, выполненных на греческом языке, что свидетельствует о том, что он не пользовался популярностью среди римских туристов. Редактор собрания надписей из храма Хатшепсут А. Батайль вообще пришел к выводу, что большинство посетителей храма, оставивших свои надписи, были местными греками, жившими в Гермонтском номе³². Более того, несмотря на незначительное удаление храма Хатшепсут от Колоссов Мемнона, мы можем с уверенностью говорить о том, что лишь стратег Келер посетил оба этих места во время своего путешествия (Hatshepsout. no 124)³³, поскольку он оставил надпись не только в храме, но и на статуе Аменхотепа III (Memnon. no. 23)³⁴. Скорее всего, столь редкое упоминание Колоссов, свидетельствует о восприятии храма греческими посетителями в первую очередь как культового места, а ввиду того, что начиная с III в. до н.э. в храме находился оракул, большая часть его посетителей были не столько туристами, сколько паломниками.

Начиная с V в. н.э. храм становится коптским монастырем, и именно в этот период монахами-христианами была уничтожена часть граффити, которые были оставлены античными посетителями, а на стенах появились изображения христианских святых и ангелов³⁵.

Наиболее известным памятником, на котором были найдены надписи, оставленные греко-римскими туристами, безусловно, являются т.н. Колоссы Мемнона. Любопытную теорию о происхождении легенды о Мемноне и ее переложения на египетскую действительность выдвинул Пьер Жильбер. По его мнению, легенда об эфиопском царе Мемноне основывается на реальных контактах между микенской Грецией и Египтом во времена правления Аменхотепа III³⁶, чье тронное имя Неб-маат-Ра за пределами Египта произносилось обычно как Ниммурия³⁷. Соответственно и имя Мемнон,

³² Bataille A. Op. cit. P. XVI.

³³ τὸ προσκύνημα Κέλερος / τοῦ στρατηγοῦ καὶ τῶν / τέκνων αὐτοῦ Ἀρχιβί.

³⁴ Κέλερ στρατηγὸς ἐνθαδεὶ παρῆν / Μέμνονος οὐχ ὅπως ἀκούσεται. / ἐν κοινῇ γὰρ αὐτῇ τῇ τῶν χωμάτων...

³⁵ Bagnall R.S. Egypt From Alexander To The Early Christians. Los Angeles, 2005. P. 48.

³⁶ Gilbert P. Homère et l'Égypte // Chronique d'Égypte. 1939. № 14. P. 48.

³⁷ The Amarna Letters / Ed. W.L. Moran. Baltimore, 2000. P. 12.

согласно П. Жильберу, – это измененное произношение имени Ниммурия. Гомер, создавая Илиаду, опирался на устную традицию, а значит, как указывает П. Жильбер, мог включить Мемнона как персонажа, выступавшего на стороне троянцев³⁸. Когда первые греки, в числе которых были в основном наемники, посетили Египет и слышали о царе Ниммурии, они могли идентифицировать с ним гомеровского Мемнона, что, по мнению П. Жильбера, указывает на взаимозависимость представлений о реально существовавшем царе и его легендарном прообразе в греческой мифологии³⁹.

Безусловно, теория П. Жильбера является достаточно спорной и фактически не может быть подкреплена реальными доказательствами, но она выглядит не менее реалистичной, чем представления о том, что колоссальные статуи Аменхотепа III стали отождествляться с изображением Мемнона только по причине звука, который они издавали на рассвете, напоминавшего мольбу Мемнона к своей матери – богине утренней зари Эос.

Доподлинно можно констатировать, что более чем две трети надписей, сделанных на ступнях и ногах колоссальных статуй, адресованы Мемнону. Отдельные посетители, как, например, стратег Гермонтского и Латопольского номов Луций Фунисулан в 122 г. н.э., даже совершали жертвоприношение Мемнону прямо возле статуй (Memnon. no. 19)⁴⁰. Характер надписей, оставленных на Колоссах, говорит о практическом подходе со стороны их авторов. В отличие от граффити, оставленных на других памятниках Египта, надписи на Колоссах были не процарапаны на камне, а выгравированы профессиональными резчиками⁴¹. Это указывает на то, что египтяне, возможно, пытались получать дивиденды от популярного у туристов памятника, предлагая услуги резчиков по камню состоятельным посетителям Колоссов и попутно запрещая оставлять граффити тем, кто отказывался такие услуги оплачивать. Андрэ Бернан ошибочно предположил,

³⁸ Gilbert P. Op. cit. P. 48.

³⁹ Ibid. P. 49.

⁴⁰ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 24.

⁴¹ Rosenmeyer P.A. A Greek inscription on the Memnon Colossus: The mysterious 'Mister T' // The Classical Quarterly. 2004. Vol. 54. № 2. P. 621.

что в правление Адриана только высокопоставленным чиновникам, таким как префект Египта, разрешалось оставлять надписи на Колоссах⁴². Он указывает, что ни один эпистратег или стратег в эпоху Адриана не оставил ни одной надписи, хотя существует по крайней мере шесть надписей, сделанных финансовыми чиновниками Египта⁴³. А. Бернан также игнорирует множество надписей, оставленных солдатами и также относящихся к правлению Адриана (Memnon. nos. 18-23, 25-26, 38-39). Источники не позволяют утверждать наличие каких-либо ограничений для посетителей Колоссов в период римского господства в Египте.

Стратег Келер, чью надпись в храме царицы Хатшепсут мы уже упоминали, посетил Колоссы Мемнона 30 июня 123 г. н.э., как он сам указывает, чтобы не только увидеть достопримечательности, но и отдать дань уважения Мемнону (Memnon. no. 23). Поскольку он так и не услышал звук, который издавали статуи, Келер вынужден был вернуться снова спустя два дня, и на этот раз ему удалось добиться желаемого результата.

Возле Колоссов, вероятно, находился местный гид, который специально для туристов переводил иероглифы, иначе невозможно объяснить, откуда Юлия Бальбилла, сопровождавшая императора Адриана и его супругу Сабину и оставившая четыре эпиграммы на греческом языке (Memnon. nos. 28-31), узнала имя правителя Египта Аменхотепа, которое она упоминает в одной из своих надписей (Ἀμένωθ, βασιλεὺ Αἰγύπτου).

Еще одной особенностью граффити на Колоссах Мемнона является большое количество надписей на латыни⁴⁴. Следует отметить, что «массовое» посещение туристами Колоссов продолжалось лишь до тех пор, пока они издавали странный звук. Это подтверждается последней надписью, оставленной в 205 г. н.э. Соответственно и последним императором, посетившим эти места, был Септимий Север (Dio Cass. LXXVI. 13. 1; SHA. Sept. Sev. 17. 4). Традиционно реставрационные работы на Колоссах

⁴² Bernard A., Bernard E. Op. cit. P. 26-27.

⁴³ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 25.

⁴⁴ Из 104 надписей 37 сделано на латыни.

Мемнона связывают именно с Септимием Севером, следуя предположению Жана-Антуана Летронна, выдвинутому еще в 1833 г. Однако наиболее вероятно, что восстановление Колоссов проводилось по приказу Каракаллы, и оно являлось частью обширных приготовлений, связанных с его визитом в Египет в 215 г. н.э.⁴⁵.

Примечательно, что некоторые туристы неоднократно возвращались к одним и тем же памятникам, как это сделал центурион Луций Таниций, который в промежуток между ноябрем 80 г. н.э. и июнем 82 г. н.э. побывал у Колоссов 13 раз, при этом он каждый раз дополнял собственную первоначальную надпись, указывая не только точную дату, но и время, когда он услышал «голос» Мемнона (Memnon. no. 7).

Недалеко от Колоссов Аменхотепа III находились гробницы древних правителей Египта, также вызывавшие немалый интерес у иностранцев. О том, что эти гробницы были найдены и уже к I в. до н.э. доступны в том числе для туристов, пишет Диодор Сицилийский (I. 46. 6), а Страбон даже указывает, что всего было 40 гробниц, высеченных в скале (XVII. 1. 46). Греки называли эти гробницы сирингами, поскольку они больше всего напоминали им древнегреческий музыкальный инструмент σῦριγξ (флейту)⁴⁶. Если надписи на Колоссах Аменхотепа III датируются I в. до н.э. – III в. н.э., то граффити, оставленные в гробницах Долины Царей охватывают более значительный временной промежуток: самая ранняя надпись относится к 278 г. до н.э., а самая поздняя к IV в. н.э.⁴⁷. Наибольшее количество надписей приходится на II-IV вв. н.э., и хотя еще во II в. н.э. оба памятника могли привлекать одних и тех же туристов, мы вынуждены констатировать, что, например, римские солдаты оставили значительно меньше надписей в царских гробницах, нежели на статуях Аменхотепа III⁴⁸. Тем не менее именно близкое соседство с Колоссами способствовало тому, что Долина

⁴⁵ Lukaszewicz A. Memnon, His Ancient Visitors and Some Related Problems // Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule / Ed. K. Lembke, M. Minas-Nerpel, S. Pfeiffer. Leiden, 2010. P. 256.

⁴⁶ Bagnall R.S. Egypt From Alexander To The Early Christians. P. 203.

⁴⁷ Baillet J. Op. cit. P. XX.

⁴⁸ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 317.

Царей стала неотъемлемой частью туристических маршрутов начиная со II в. н.э.⁴⁹ Вероятно, туристы, приезжавшие послушать необычный звук, издаваемый статуей на рассвете, проявляли также интерес и к таинственным скальным гробницам, что косвенно подтверждается упоминанием в некоторых надписях в гробницах статуи Мемнона⁵⁰, хотя при этом скальные гробницы не упоминаются ни в одной надписи на Колоссах. В этой связи логичным выглядит вывод, что античные туристы сначала посещали статуи Мемнона, а затем отправлялись в менее популярное место – Долину Царей. Соответственно, к тому моменту, как Колоссы перестали издавать звуки и поток туристов к ним уменьшился, царские гробницы уже стали самостоятельным туристическим маршрутом, не нуждавшемся более в каком бы то ни было сопровождении.

Около половины из 2105 надписей были найдены в гробнице правителя XX династии Рамсеса VI, чье тронное имя Неб-Маат-Ра мери-Амон (nb-M3^t-R^s nrj-Jmn)⁵¹, схожее с тронным именем Аменхотепа III, было созвучно имени Мемнона⁵². Скорее всего, египетские гиды, сопровождавшие иностранных туристов, учитывали популярность статуй Аменхотепа III, которые воспринимались как исполинское изображение Мемнона, и использовали созвучие имен, чтобы получить наибольшую выгоду для себя, выдавая гробницу Рамсеса VI за погребение Мемнона.

Различное расположение надписей в гробнице Рамсеса VI заслуживает отдельного рассмотрения, поскольку это помогает выявить обстоятельства посещения гробницы туристами. Значительное количество граффити было сделано в верхней части основного коридора, как, например, надпись, оставленная в 19 год правления Траяна на высоте 4 метров (Syringes. no. 1105). Причиной тому послужил достаточно высокий уровень пола, на котором находился толстый слой дебриса⁵³. По всей видимости, еще в

⁴⁹ Ibid. P. 26.

⁵⁰ Baillet J. Op. cit. Nos. 1277, 1283, 1394, 1732

⁵¹ Beckerath J. Handbuch der ägyptischen Königsnamen. Mainz, 1999. S. 95.

⁵² Lukaszewicz A. Op. cit. P. 257.

⁵³ Ibid. P. 259.

античности коридор гробницы был частично расчищен, что сделало доступной и более приемлемой для записи нижнюю часть стены.

Надписи в гробнице Рамсеса VI кроме имени автора часто содержат указания на его происхождение, а иногда на профессию или должность, гражданскую (Syringes. nos. 1247, 1249) или военную (Syringes. no. 1294). В надписях на греческом языке неоднократно используется слово ἐθαύμασα для обозначения восхищения, восторга от увиденного. В верхней части коридора также можно обнаружить две надписи, состоящие только из одного имени: Ἡρόδοτος (Syringes. no. 1078b) и Στράβων (Syringes. no. 1072). Имя Геродот было достаточно популярным в греко-римском Египте. Большая часть упоминаний людей, носивших это имя, относится к птолеевскому периоду (P.Hib. I. 112. 8), хотя есть и исключения, которые датируются III-IV вв. н.э. (P.Oxy. VI. 983). Предположение о том, что эти имена оставлены самими известными их носителями греческого происхождения, мы не рассматриваем, поскольку наиболее вероятной гипотезой, объясняющей их присутствие в гробнице, является фальсификация, сделанная либо еще в древности, либо европейцами до XIX в.⁵⁴

Никаких указаний на то, что фиванские гробницы посещали римские императоры, у нас нет, однако римляне бывали там неоднократно, о чем свидетельствует целый ряд надписей. Так, граффити сделанное фиванским эпархом Александром (Syringes. no. 1733)⁵⁵, вероятно, принадлежит Тиберию Юлию Александру и относится ко времени, когда он был префектом Египта⁵⁶. Еще трое римлян, имевших отношение к местной администрации, описывали свое восхищение увиденными гробницами: Тациан (Syringes. no. 1693), Антоний Домициан (Syringes. no. 1366) и Аврелий Катулин (Syringes. no. 1832), причем последний путешествовал вместе с женой и детьми⁵⁷.

⁵⁴ Lukaszewicz A. Op. cit. P. 261.

⁵⁵ Ἀλέξανδρος, ἑπαρχὸς κάστρων Θηβῶν, ἶδον καὶ ἐθαύμασα· καὶ ὧδε ὁ τοῦτου νοτάριος Ἰσακ Ἀλεξανδρεὺς ὑπερεθαύμασα θειότατον {θειότατον} ἔργον.

⁵⁶ Baillet J. Op. cit. P. 614.

⁵⁷ Λ[οῦ]κιος Αὐρήλιος [Κα]τυ[λῖν]ος ὁ διασημ(ότατος) ἡ[γεμῶ]ν Θηβ(αίδος) μ[ετὰ] γ[υ]ναικὸς [καὶ τῶν τέ]κνων [ἰστορ]ήσας ἐθαύμασε.

Военный трибун Ульпий Антиохиан Пульхр посетил гробницы 14 ноября 168 г. н.э. (Syringes. no. 1448)⁵⁸. Центурион-примипил Януарий в сопровождении своей дочери Януарины (Syringes. no. 468), находясь под впечатлением от увиденного, оставил сразу несколько граффити, в одной из которых написал «Примипил Януарий, увидел и был поражен» (Syringes. no. 1504)⁵⁹.

Как подмечает издатель надписей Жюль Байле, туристы посещали не все доступные гробницы: скорее всего, местные гиды предлагали различные маршруты в зависимости от интереса самого туриста⁶⁰. Это подтверждается и самими надписями, как, например, оставленной некими Иасиосом и Синесиосом, которые указывают, что посетили сразу шесть гробниц (no. 745)⁶¹. Всего же греческие и римские надписи содержатся в 10 гробницах⁶².

В более чем 200 надписях туристы, описывая свои впечатления, использовали глагол ἰστορέω, который ясно подчеркивает, что посетителями гробниц двигало не просто желание «осмотреть» исторические достопримечательности Египта, а то, что Виктория Фортмейер назвала «духом познания и любопытства»⁶³ – мотив, который побуждал жителей Средиземноморья со времен Геродота и вплоть до утверждения христианства путешествовать в Египет. Это любопытство основывалось на желании увидеть собственными глазами то, о чем писали античные авторы, непосредственно прикоснуться к истории Египта, чтобы самому стать своего рода ἱστωρ.

В целом существенное место среди всех надписей занимают отзывы изумленных посетителей, которые были поражены подземными гробницами египетских царей и рельефами, покрывавшими стены⁶⁴. Некоторые из них даже конкретизируют, что именно впечатлило больше всего. Так, некий

⁵⁸ Ulpius Antiochianus Pulcher, domo Hemesa, tribunus mil(itum), leg(ionum) VII Gem(inae) Fel(icis) et III Aug(ustae), inspexi, Aproniano et Paullo II (iterum) co(nsulibus), pr(idie) idus novembres, feliciter, cum Epicteto actori.

⁵⁹ Ianuarius p(rimi)p(ilaris) vidi et miravi locum.

⁶⁰ Baillet J. Op. cit. P. IX.

⁶¹ Ἰάσιος καὶ Συ[v]έσιος ἔκτην ταύτην σύριγγα ἴδοντες ἐθαυμάσαμεν.

⁶² Lukaszewicz A. Op. cit. P. 258.

⁶³ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 29.

⁶⁴ Baillet J. Op. cit. P. XII.

киник Ураний восхищается гробницей как инженерным сооружением, а также искусством мастеров, расписывавших стены (Syringes. no. 562)⁶⁵. Несколько авторов отмечают мудрость (σοφία) создателей погребальных сооружений (Syringes. nos. 777, 1285, 1380). Хотя очевидно, что античные туристы не догадывались об истинном историческом значении царских гробниц, на основании надписей можно сделать вывод, что, так же как и многие туристы в наше время, они испытывали чувство интеллектуального и эстетического удовлетворения от посещения египетских достопримечательностей.

На юге Египта недалеко от первого порога на о-ве Филэ находился еще один религиозный комплекс, который регулярно посещали туристы. А. Бернан опубликовал две коллекции надписей с о-ва Филэ, относящихся ко времени правления Птолемеев и периоду римского господства в Египте. Греческие надписи птолемеевского периода в основном оставлены провинциальными чиновниками Верхнего Египта и небогатыми александрийцами, и среди них практически нет надписей, которые можно было бы с уверенностью отнести к оставленным иностранными туристами⁶⁶. Некий Каллимах, занимавший должности эпистратега и стратега Индийского и Красного морей, оставил упоминание о своем паломничестве (προσκύνημα) (Philae. no. 52)⁶⁷. Двое сыновей Каллимаха Кроний и Исион (Philae. no. 61), один из которых также был эпистратегом (Philae. no. 58), оставили свои надписи в храме. За полтора года до сражения у мыса Акции Юлий Папий, охарактеризовавший себя как ἑπαρχος, написал, что посетил Филэ в сопровождении восьми центурионов, также указывая, что целью его визита было προσκύνημα (Philae. no. 63).

Несмотря на то, что в большинстве надписей, оставленных в храме на о-ве Филэ, воздаются почести богине Исиде, которая среди прочего была

⁶⁵ Θηβαίας [σ]ύριγγας ἐγὼ καὶ Μέμνονα σεμνὸν θ[α]ύμασα [τ]ῆς τέχ[ν]ης, Οὐράνιος κινικός.

⁶⁶ Bernard A., Bernard E. Les Inscriptions Grecques de Philae. P. 12.

⁶⁷ Καλλιμαχος ὁ συγγενῆς καὶ ἐπιστράτηγος καὶ στρατηγὸς τῆς Ἰνδικῆς καὶ Ἐρυθρᾶς θαλάσσης {θαλάσσης} ἦκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἴσιν καὶ πεποίηκα {πεποίηκα} τὸ προσκύνημα τοῦ κυρίου βασιλέως θεοῦ νέου Διον<ύσ>ου Φιλοπάτορος Φιλαδέλφου, (ἔτους) ιθ', Παχῶν θ'.

широко известна в античном мире как целительница, помогающая в исцелении недугов (Diod. I. 25. 3-4), нет никаких оснований утверждать, что на острове существовал соответствующий оракул⁶⁸.

Внимание туристов привлекал не только храм Исиды на острове, но и сам первый Нильский порог, на котором лодочники устраивали целые представления (Strabo. XVII. 1. 49). Туристы впоследствии делились впечатлением от увиденного на стенах храма Исиды (Philae. nos. 130, 142, 143, 158). Поскольку храм вплоть до VI в. н.э. являлся действующим религиозным сооружением с постоянным штатом жрецов⁶⁹, именно здесь было найдено больше всего надписей религиозного содержания, в которых упоминается не только богиня Исида, но и другие античные божества (Philae. nos. 28, 139, 207, 208, 416). Это доказывает, что о-в Филэ наряду с тем, что принимал туристов и был частью античных туристических маршрутов, являлся также центром религиозного паломничества, хотя А. Бернан не стал проводить четкой границы между туристами, приехавшими с целью ознакомиться с культурно-историческими достопримечательностями, и посетителями, для которых храм Исиды имел сакральное значение⁷⁰. На неопределенный характер представлений самих посетителей храма о цели своего визита указывают несколько надписей, приблизительно одного содержания: «Путешествуя по необъятным просторам плодородного Нила, я прибыл к великой богине Исиде, дабы она благословила меня от имени моих родителей» (Philae. nos. 43; ср. 130, 151).

Высеченный в скале храм Рамсеса II в Абу-Симбеле, украшенный с фасада четырьмя колоссальными статуями египетского правителя, также сохранил для нас античные граффити. А. Бернан и О. Массон насчитали в общей сложности 33 греческие надписи, оставленные на ногах двух южных статуй⁷¹. Семь из них датируются правлением Псамметиха II ок. 590 г. до

⁶⁸ Bernard A., Bernard E. Les Inscriptions Grecques de Philae. P. 27.

⁶⁹ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 72.

⁷⁰ Bernard A., Bernard E. Les Inscriptions Grecques de Philae. P. 170.

⁷¹ Bernand A., Masson O. Op. cit. P. 7.

н.э., а оставшиеся 26 относятся к птолемеевскому периоду. Не было найдено ни одной надписи на египетском языке, что позволяет говорить либо о высоком уровне грамотности иностранных посетителей храма, в сравнении с египтянами, у которых образованность была в большей степени прерогативой писцов и жречества, либо о неуважении со стороны иностранных посетителей к египетскому религиозному памятнику, к которому сами египтяне могли по-прежнему относиться с почтением.

Маловероятно, что греки специально поднимались вверх по Нилу, чтобы увидеть храм Рамсеса II. Намного более реалистичным представляется случайное посещение храма, например, греческими наемниками, находившимися на границе с Нубией.

Римляне, по всей видимости, даже не знали о существовании этого грандиозного храма, что подтверждается отсутствием надписей, относящихся к периоду господства римлян в Египте. Причиной тому может служить не только географическая отдаленность Абу-Симбела от основных египетских культурных центров, но и постепенное занесение храма песком уже к концу правления Лагидов, поскольку именно в таком состоянии он и был найден в начале XIX в. И.Л. Буркхардтом⁷².

В целом, если опираться на надписи, оставленные на египетских памятниках греческими и римскими туристами, можно сделать сразу несколько значимых выводов. Во-первых, расположение надписей указывает на то, что греческие путешественники посещали значительно большее количество достопримечательностей Египта, нежели римские. Римляне более тяготели к хорошо известным египетским памятникам, таким как Великие пирамиды Гизы или Колоссы Мемнона, в то время как греки посещали и храмовые комплексы, малоизвестные за пределами Египта. Во-вторых, большинство греческих надписей носят либо религиозный характер (т.е. указывают на паломнические цели путешествия), либо оставлены солдатами и чиновниками. Римские граффити вне зависимости от того, написаны они на

⁷² Wilkinson R.H. The Complete Temples of Ancient Egypt. P. 223.

латинском или на греческом языке, напротив, являются преимущественно светскими по содержанию и оставлены в основном путешественниками. В-третьих, и на греков, и на римлян египетские храмы и монументы производили одинаково сильное впечатление, часто вызывавшее «бурю» эмоций, которая и заставляла их оставлять граффити на египетских памятниках. Неудивительно, что греки, как указывал Павсаний (Paus. IX. 36. 3), восхищались египетскими памятниками гораздо больше, чем иными сооружениями, находящимися в Греции. И, наконец, важно отметить, что греко-римские туристы во время своих путешествий, по всей видимости, практически не контактировали с рядовыми египтянами, предпочитая получать необходимую информацию от жрецов, которые, в свою очередь, реагировали на запросы со стороны путешественников, адаптируя их представления к историческим реалиям самого Египта.

Октавиан Август ввиду особого экономического и стратегического положения Египта ввел запрет на его посещение сенаторами без личного разрешения императора и даже поставил во главе провинции всадника (Dio Cass. LIII. 13. 2). Особый статус провинции подчеркивало и то, что римские императоры, полководцы и иные высокопоставленные лица посещали Египет преимущественно по политическим причинам: осмотр исторических достопримечательностей был для них лишь второстепенной задачей. Тем не менее античные авторы часто намеренно искажали первопричину, выводя на первый план желание совершить туристическую поездку и прикоснуться к тайнам древнего Египта. Согласно Тациту, истинной причиной посещения Египта Германиком было ознакомление с его древностями⁷³ (*cognoscenda antiquitas*), хотя в период своего пребывания в Египте он решил вопрос снабжения провинции зерном (Ann. II. 59), о чем мы уже упоминали ранее. Германик, усыновленный Тиберием, посетил Египет в 19 г. н.э. и снискал

⁷³ Особое внимание он обратил на древнюю столицу Египта Фивы и активность фараона Рамсеса, о чем пишет Тацит (Ann. II. 60). Об интересе Германика к египетскому фараону см.: Циркин Ю.Б. События 41 года в истории принципата // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2008. Вып. 7. С. 217; Weingärtner D.G. Die Ägyptenreise des Germanicus. Bonn, 1969. S. 159–176.

большую популярность среди местного населения⁷⁴. Ряд античных авторов упоминают, что Германик посетил святилище Аписа, где ему было явлено дурное предзнаменование, когда бык отказался брать у него с рук еду (Plin. NH. VIII. 185; Amm. Marc. XXII. 14. 8). Тацит ничего не пишет об этом событии, которое определенно свидетельствует о позитивном отношении Германика к культу египетского бога, однако в этом нет ничего удивительного, учитывая, что Тацит, будучи идеологом сенатской аристократии⁷⁵, не мог принять египетского поклонения животным, отсюда и его нежелание упоминать о сюжете с Аписом, чтобы не умалять того образа Германика, который историк хотел донести до своих читателей.

Религиозная составляющая поездки по Египту вне зависимости от первоначальной цели играла значимую роль. Разумеется, посещение Египта Веспасианом никак нельзя назвать туристической поездкой, однако пребывая в Египте Веспасиан побывал в Александрии (Tac. Hist. IV.81–82; Suet. Vesp. 7), где оказался причастен к чудесному исцелению (Dio Cass. LXV. 8. 1). И Светоний, и Тацит пишут, что оба больных пришли к Веспасиану по указанию бога Сераписа, а после этого случая Веспасиан еще сильнее захотел посетить Серапеум, чтобы узнать о судьбах империи (Tac. Hist. IV. 82; Suet. Vesp. 7. 1). Его сын и наследник Тит присутствовал при освящении мемфисского быка Аписа и, согласно древнему обычаю, носил диадему (Suet. Tit. 5. 2)⁷⁶. Однако неясным остается вопрос, в каком именно ритуале он принял участие: было ли это действительно посвящением нового быка в качестве Аписа, как об этом пишет Светоний, или же речь идет о похоронах священного животного? Альфред Херманн предполагает, что именно этот сюжет запечатлен на одной из стен катакомб Ком-эш-Шуккафа в Александрии⁷⁷, где правитель, в роли которого, по всей видимости,

⁷⁴ Weingärtner D.G. Op. cit. S. 1–4.

⁷⁵ Тронский И.М. Корнелий Тацит // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 2. С. 203.

⁷⁶ Как указывает Светоний, несмотря на то, что ношение диадемы было частью древнего обычая при священном обряде, нашлись люди, которые истолковали все иначе.

⁷⁷ Обсуждение этого вопроса см. также: Kater-Sibbes G.J.F., Vermaseren M.J. Apis: Monuments from Outside Egypt. Leiden, 1975. Vol. I. P. 26; Malaise M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. Leiden, 1972. P. 414.

изображен Тит, направляется с подношениями к быку Апису⁷⁸. Светоний акцентирует внимание на том, что ношение диадемы Титом во время ритуальных действий было неоднозначно воспринято в Риме: его заподозрили в том, что он сам захотел стать царем на Востоке (Suet. Tit. 5. 3), однако, как пишет Светоний, Тит сам опроверг «пустые слухи» (Suet. Tit. 5. 3).

Несмотря на неоднозначное отношение Адриана к египетским культам, одной из возможных причин посещения им Египта было желание поближе познакомиться с египетской религией и ее таинствами⁷⁹. Именно в Египте погиб возлюбленный императора Антиной, обстоятельства смерти которого, как пишет Дион Кассий, возможно, связаны с принесением его в жертву, на что также указывает и чрезмерное религиозное любопытство Адриана, увлекавшегося всевозможными гаданиями и ворожбой (Dio Cass. LXIX. 11. 2–3). В связи с этим на месте египетского города Беса, расположенного на восточном берегу Нила, рядом с важным религиозным центром Гермополем в честь погибшего Антиноя Адриан основал новый город Антинополь⁸⁰.

Септимий Север, интересовавшийся не только египетской, но и греческой религией и культурой (SHA. Sept. Sev. 3. 7), совершил «приятное, благодаря поклонению богу Серапису» (SHA. Sept. Sev. 17. 4), и длительное путешествие по Египту около 199 г. н.э.⁸¹ Его интерес к религиозным тайнам был настолько велик, что он «забрал все книги, содержащие какие-то тайные знания, по крайней мере те, которые смог найти, почти из всех святилищ страны» (Dio Cass. LXXV. 13. 2. Пер. А.В. Махлаюка).

Сын и преемник Септимия Севера Каракалла, посещая Египет, сделал храм Сераписа в Александрии местом своего пребывания, где он совершил обряд очищения и принес богу в жертву животных (Dio Cass. LXXVIII. 22. 2).

⁷⁸ Hermann A. Der letzte Apisstier // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1960. Bd. 3. S. 36.

⁷⁹ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 117.

⁸⁰ Schubart P. Antinoopolis: pragmatisme ou passion // Chronique d'Egypte. 1972. Vol. 143. P. 119–127.

⁸¹ Lewis N. When Did Septimius Severus Reach Egypt. P. 253–254.

Таким образом, вопреки очевидному неприятию в античном мире поклонения животным, многие высокопоставленные римляне (в том числе императоры), посещая Египет, были готовы поступиться собственными предубеждениями в отношении этих культов, чтобы снискать популярность среди местного египетского населения. Более того, римские императоры вносили свой вклад в популяризацию утверждения выдвинутого еще Геродотом, что Египет является «колыбелью» мудрости и тайных знаний.

Следует отметить, что маршрут поездок по Египту высокопоставленных римских туристов был практически одинаковым. Страбон, путешествовавший по Египту вместе с префектом Элием Галлом, посещал в Нижнем Египте Гелиополь, Мемфис, Великие пирамиды, далее поднимаясь вверх по Нилу, останавливался в Фивах, а также побывал и на западном берегу у так называемых Колоссов Мемнона (Strabo. XVII. 1. 29; 30; 33; 46). Их путешествие продлилось вплоть до Сиены и границы с Нубией (Strabo. II. 5. 12). Германик посетил Александрию, пирамиды, величественные развалины древних Фив и Колоссы Мемнона, издающие с восходом солнца громкий звук, похожий на человеческий голос (Tac. Ann. II. 59–61). Хорошо документирована и поездка Адриана. После посещения Александрии и смерти Антиноя он направился в Фивы, где посетил Колоссы Мемнона. Возможно, он побывал в Оксиринхе и Тебтюнисе⁸².

На первый взгляд может показаться, что в античных туристических маршрутах между Оксиринхом и Фиваидой не было остановок, т.к. в этом месте не было значимых исторических достопримечательностей. Однако именно здесь находилась забытая столица древнего Египта - Ахетатон (совр. Тель эль-Амарна). Нам ничего неизвестно о посещении Ахетатона римскими императорами или префектами, но то, что греческие и римские туристы посещали руины города, подтверждается сохранившимися надписями на стенах гробниц городского некрополя⁸³. Отсутствие Ахетатона в списках

⁸² Sijpesteijn P.J. A New Document Concerning Hadrian's Visit to Egypt // *Historia*. 1969. Bd. 18. P. 112.

⁸³ Davies N. de G. *The Rock Tombs of El Amarna. Part III. The tombs of Huya and Ahmes*. L., 1906. P. 36.

населенных пунктов Египта, рекомендованных к посещению для римлян, вполне объяснимо: в заброшенном городе не было ни жрецов, ни иных жителей, способных выступить в роли гидов.

Египетские зооморфные культы, вызывавшие не только насмешки, но и весьма эмоциональную реакцию у некоторых римских авторов, вопреки их нежеланию понять природу египетской религии или мифологии, привлекали внимание туристов, посещавших Египет. Судя по количеству упоминаний в источниках, самым популярным среди них был культ Собека, чья иконография в древнем Египте связывалась с крокодилом⁸⁴. Знакомство с египетским поклонением животным, в частности с богом Собеком (греч. Πετεσοῦχος), часто составляло определенную часть туристической программы посещения Египта. Так, согласно папирусу, адресованному чиновнику г. Арсиноя (прежде Крокодилополя) Фаюмского оазиса, для римского сенатора Луция Меммия, побывавшего в Египте в 112 г. до н.э., посещение священного крокодила являлось наряду с поездкой в Лабиринт значимой частью путешествия (Р.Тев. I. 33).

Как проходили подобного рода посещения священных египетских крокодилов подробно описал Страбон: «...один из должностных лиц, который посвящал нас там в мистерии, пришел вместе с нами к озеру, захватив от обеда какую-то лепешку, жареного мяса и кувшин с вином, смешанным с медом. Мы застали крокодила лежащим на берегу озера. Когда жрецы подошли к животному, то один из них открыл его пасть, а другой всунул туда лепешку, затем мясо, а потом влил медовую смесь. Тогда животное прыгнуло в озеро и переплыло на другой берег. Но когда подошел другой чужеземец, тоже неся с собой приношение из начатков плодов, то жрецы взяли от него дары; затем они направились бегом вокруг озера и,

⁸⁴ Wilkinson T.A.H. Early Dynastic Egypt. L., 2001. P. 256.

найдя крокодила, подобным же образом отдали животному принесенную пищу» (XVII. 1. 38. Пер. Г.А. Стратановского)⁸⁵.

Разумеется, и для Страбона, и для римского сенатора священный крокодил был диковиной, а потому его посещение вряд ли могло вызывать негативное чувство, связанное с отвращением к поклонению животным. В контексте туристических путешествий в Египет пребывание в храме Собека больше напоминает посещение зоопарка, чем паломничество к святыням. Страбон также указывает, что жители Дендеры, относившиеся в отличие от прочих египтян с особым отвращением к крокодилу, были известны как умелые охотники на этих рептилий, поэтому они сопровождали крокодилов в Рим⁸⁶, когда их привозили туда для обозрения (XVII. 1. 44). Святилище Собека было не единственной достопримечательностью, связанной с египетскими культами животных. Страбон сообщает о храме Аписа в Мемфисе, где во двор, расположенный перед святилищем, в известный час выпускают быка, преимущественно на показ чужеземцам (XVII. 1. 31). Как отмечает греческий географ, его можно было увидеть только через окошко в святилище, хотя посетители желали видеть его снаружи.

В целом, необходимо отметить, что увеличение интереса к египетской культуре и религии в римском обществе отразилось и на популярности туристических поездок в Египет. Египетские древности, по всей видимости, могли производить очень сильное впечатление на римлян, вплоть до появления у них так называемого синдрома Стендаля⁸⁷, часто сопровождавшегося появлением галлюцинаций. Возможно, именно это произошло с римлянкой, оставившей описание своих ощущений на облицовке пирамиды Хеопса, когда под воздействием нахлынувших эмоций

⁸⁵ Согласно Г. Катер-Сибэ и М. Вермасерену (Kater-Sibbes G.J.F., Vermaseren M.J. Apis: Monuments from Outside Egypt. Leiden, 1975. Vol. II. P. 13) изображение мужской фигуры, выходящей из воды с вытянутыми вперед в сторону двух крокодилов руками, находящееся на основании колонны, найденной на вилле Маттеи (сейчас находится в Ватикане в Галерее Канделябров, инв. №. 2599), можно интерпретировать как кормление крокодилов в египетском Арсиное (Крокодилополе).

⁸⁶ Согласно *Scriptores Historiae Augustae* Гелиогабал держал в Риме различных египетских животных: змей агатодемонов, гиппопотамов, крокодилов, носорогов и др. (SHA. Hel. XXVIII. 3).

⁸⁷ Foertmeyer V.A. Op. cit. P. 260.

от увиденных пирамид она разрыдалась, вспоминая умершего брата (ILS. 1046a)⁸⁸. Похожий случай произошел с Цецилией Требуллой, которая, посещая западный берег Фив, услышала голос Мемнона (Memnon. no. 92)⁸⁹. Таким образом, путешествия, обычно ассоциирующиеся с положительными эмоциями, восторгом, восхищением, у некоторых особенно чувствительных римских туристов сопровождались мучительными терзаниями и ностальгией.

Важно отметить, что еще греки, посещавшие Египет в качестве туристов, активно пытались увязать мифологическое прошлое с историческими реалиями, а учитывая особое влияние, которое они оказывали на формирование римских представлений о египетской культуре, римляне изначально были обречены на неверное толкование памятников прошлого. Египетские сооружения интерпретировались согласно культурным представлениям посещавших Египет туристов, поэтому и полуразрушенные статуи перед заупокойным храмом Аменхотепа III длительное время считались памятниками герою греческой мифологии Мемнону⁹⁰.

В Египте главным источником информации, своеобразными гидами для греков, а затем и римлян были жрецы. О характере и уровне рассказов этих гидов можно судить по сохранившимся произведениям античных авторов. Вопрос о том, что именно за жрецы являлись собеседниками греческих и римских туристов в Египте, неоднократно рассматривался в историографии⁹¹, однако для нас, в конечном счете, не так важно, с какими именно жрецами общались посещавшие Египет туристы. Д. Франкфуртер, описывая механизм подобного рода контактов, обозначил его как «стереотипное присвоение», подразумевая под ним множество способов, которыми культуры коренных народов принимают и поддерживают

⁸⁸ Vidi pyramidas, sine te, dulcissime frater, / et tibi, quod potui, lacrymas hic moesta profudi, / et nostri memorem luctus hanc scripsi querelam. / Sit nomen Decimi [G]entia[n]i pyramide alta, / pontificis comitisque tuis, Trajane triumphis / lustra[que] sex intra censoris, consulis, exst[et].

⁸⁹ τῆς ἱερᾶς ἀκούουσα φωνῆς Μέμνονος, ἐπόθουν σε, μήτηρ, καὶ ἐξακούειν εὐχόμεν.

⁹⁰ Bernard A., Bernard E. Les Inscriptions Grecques et Latines du Colosse de Memnon. Nos. 1–107.

⁹¹ Heidel W.A. Necataeus and the Egyptian Priests in Herodotus Book II. N.Y., 1987.; Суриков И.Е. Геродот и египетские жрецы (к вопросу об «отце истории» как «отце лжи») // Очерки об историописании в классической Греции. М., 2011. С. 212–231.

стереотипы, созданные в отношении них представителями доминирующей иноземной культуры⁹². Именно желание египтян подстроиться под устоявшиеся представления туристов служило «катализатором» появления полумифических, частично выдуманных историй, цель которых состояла в извлечении экономической выгоды от посещавших Египет греков и римлян. Как следствие, этот механизм межкультурного взаимодействия способствовал укоренению стереотипов в отношении Египта, его истории и религии.

⁹² Frankfurter D. The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors // Archiv für Religionsgeschichte / Ed. J. Assman. B., 2000. Bd. 2. P. 167.

Глава IV. *Aegyptiaca Romana*: египетские артефакты, изобразительные и архитектурные памятники в Риме и Италии

Использование египетских сюжетов, мотивов и символики за пределами самого Египта засвидетельствовано с раннего времени¹: так, финикийская резьба по слоновой кости содержит множество египетских мотивов², но закономерно, что значение стилистических элементов вне египетского контекста довольно сильно изменилось, что может свидетельствовать о непонимании и, как следствие, ином толковании смысла египетских символов. Аналогичная картина предстает перед нами, когда мы рассматриваем египетские или египтизированные предметы в римском контексте. При попытке проанализировать, насколько увлечение римлян египетской тематикой соответствовало образу Египта, распространенному в среде римской интеллектуальной элиты, перед нами непременно встает фундаментальный вопрос о понимании римлянами значения египетских и египтизированных предметов и артефактов. Иными словами, насколько сохранялась оригинальная интерпретация египетского предмета (символа) в римском контексте?

Прежде чем ответить на этот вопрос обратим внимание на то, что уже в III Переходном периоде (XI–VII вв. до н.э.) мы сталкиваемся как с «ошибочной», так и с совершенно новой интерпретацией широко известных египетских культурных топосов самими египтянами. Египетскую культуру Позднего периода, продлившегося вплоть до эпохи эллинизма, вообще можно охарактеризовать как культуру «Ренессанса», с возвращением к наследию величия фараоновского Египта периода Древнего, Среднего

¹ Phillips J. *Aegyptiaca on the Island of Crete in Their Chronological Context: A Critical Review*. Wien, 2008. Vol. 1.

² Caubet A., Herrmann G. *L'âge de l'ivoire // Les Phéniciens et la Méditerranée. De Tyr à Carthage* / Ed. E. Fontan, H. Le Meaux. P., 2007. P. 205.

Царств и периода правления XVIII династии³. Особенно это проявилось при XXVI Саисской династии в ее стремлении к воспроизведению образцов древнего искусства, которое становится отличительной чертой памятников саисского времени. Эта архаизация не ограничивалась рамками искусства, она прослеживается и в литературе, и в религии этого периода и была вызвана причинами политического характера. Саисские фараоны, пытаясь возродить древние традиции, тем самым подчеркивали свое намерение создать столь же независимое и могущественное государство, каким был Египет при строителях пирамид⁴.

Мигель Верслюйс в этой связи делает любопытное наблюдение. По его мнению, начиная с III Переходного периода, для самих египтян, как и для упоминавшихся выше финикийцев, своя культура становится настолько непонятной, что требует новой интерпретации, дабы избежать смысловых искажений и разночтений в понимании наследия прошлого. Это приводит к тому, что понятие «египетский» помимо традиционного этнического толкования (сделанный в Египте в египетском стиле и являющийся египетским по сути), получает и принципиально новое (сделанный в Египте в позднеегипетском стиле и претендующий на то, чтобы считаться египетским)⁵. Такая ситуация сохранялась и в эллинистический период. Иероглифическое письмо, к примеру, было понятно лишь ограниченному кругу лиц, а отдельные иероглифы, встречающиеся в текстах этого периода, часто становились лишь визуальными знаками без какого бы то ни было смыслового значения⁶.

В то же время, как и во многих других культурах Средиземноморья и Ближнего Востока, уже к VI до н.э. в Египте был создан своеобразный

³ Der Manuelian P. Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian 26th Dynasty. L., 1994. P. 18.

⁴ Матъе М.Э. Искусство Древнего Египта. М., 2005. С. 487–488.

⁵ Versluys, M.J. Understanding Egypt in Egypt and Beyond // Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt: Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29 2008. Leiden, 2010. P. 8.

⁶ Lembke K., Fluck C., Vittmann G. Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil. Mainz, 2004. S. 44.

«канон», подчеркивающий то, «что должно быть египетским»⁷, часть которого была крепко связана с прошлым Египта. Именно позднеегипетский храм, по мнению Я. Ассмана, становится «метатекстом египетской культуры». Архаизирующие и реставрационные тенденции находят наиболее значительное и полное выражение в египетском храме поздней эпохи, которое Я. Ассман называет «канон египетской сути» (*Kanon des Ägyptertums*)⁸. В этой форме для египтянина было выражено все, что связывало его с истоками. Для самих египтян исходное убеждение в непрерывной преемственности творения вплоть до сегодняшнего дня не только не ослабло благодаря знакомству с иными культурами (греческой и римской), но даже трансформировалось до своеобразного сознания своей исключительности. Египтяне находились в твердой убежденности, что с их культурой погибнет если не весь мир, то по крайней мере мировой порядок как таковой, его осмысленное устройство и жизненные связи⁹. Поэтому и египетская культура, привносимая сначала в греческий, а затем и в римский мир, несмотря на все внешнее влияние и частичную трансформацию за пределами самого Египта, смогла надолго сохранить идентичность уникальную для Древнего мира.

Если даже сами египтяне эллинистического и римского времени, пытаясь по-новому интерпретировать свое культурное наследие, не всегда правильно истолковывали его суть, то грекам, а затем и римлянам тем более было намного сложнее понять эту древнюю культуру. Исходя из этого мы должны поставить вопрос о значимости правильного понимания римлянами египетских и египтизированных монументов и артефактов в римском контексте: возможно, что более ценными для нас являются обстоятельства их использования, нежели соответствие римского восприятия египетскому оригинальному смыслу? Основной задачей, стоящей перед нами в данной

⁷ Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 209.

⁸ Т.е. репрезентативным истолкованием, некой формой, в которой была выражена связь с истоками египетской культуры. Там же. С. 210.

⁹ Fowden G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge, 1986. P. 14.

главе, является определение, насколько увлечение римлян египетской тематикой соответствовало образу Египта, распространенному в среде римской интеллектуальной элиты, а значит обозначенный выше подход не будет противоречить направлению, выбранному для исследования.

Различные объекты материальной культуры, найденные в *Imperium Romanum* и выполненные в египетском стиле, можно разделить на две категории: 1) привезенные из Египта, иногда являющиеся подлинными историческими артефактами, созданными в Древнем Египте; 2) созданные за пределами Египта и претендующие на то, чтобы отражать египетскую суть¹⁰. Предметы, относящиеся к первой категории, носят преимущественно религиозный характер¹¹, в то время как относящиеся ко второй категории могут также иметь и другое смысловое значение, например, связанное с созданием экзотической атмосферы¹². Объекты, относящиеся к обеим категориям, принято обозначать термином *Aegyptiaca*, поэтому мы также будем придерживаться данной терминологии, хотя нельзя не отметить, что значение, происхождение и датировка многих артефактов (*Aegyptiaca*) до сих пор оспаривается¹³, равно как и использование самого термина *Aegyptiaca* по отношению к этим артефактам¹⁴.

Касаясь вопроса терминологии, мы вынуждены также дать определенные пояснения относительно использования терминов «египетский» и «египтизированный». Очевидно, что термин «египетский» в нашем контексте подразумевает созданный руками человека предмет, происходящий из Египта. Логичным на первый взгляд выглядит и утверждение, что под «египтизированным» предметом подразумевается артефакт, сделанный в

¹⁰ Heinz S.S. Mutual Cultural Exchange: Egyptian Artefacts in the Roman Landscape [Электронный ресурс] // *Bollettino di Archeologia on line* I. – 2010. – режим доступа: http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/3_HEINZ.pdf.

¹¹ В последнее время в историографии прослеживается четкое понимание, что *Aegyptiaca* совершенно необязательно имеет отношение к египетским культам. См. Rothe U. Review on Nile into Tiber: Egypt in the Roman World // *The Journal of Roman Studies*. 2008. № 98. P. 217–219.

¹² Versluys M.J. *Understanding Egypt in Egypt and Beyond*. P. 16.

¹³ Malaise M. *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*. Bruxelles, 2005.

¹⁴ Swetnam-Burland M. *Egyptian Objects, Roman Contexts: A Taste for Aegyptiaca in Italy* // *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World* / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. Leiden, 2007. P. 116.

египетском стиле, по египетскому образцу, но за пределами Египта. Однако при такой трактовке мы сталкиваемся с противоречием в классификации так называемых Нильских сцен, которые также относятся к «египтизированным», в то время как они выполнены не в египетском стиле и тем более не существует египетских аналогов, которые могли бы служить образцами для римлян. Поэтому мы будем использовать термин «египтизированный» в более широком смысле – как ассоциирующийся с Египтом: стилистически, тематически или иным способом.

Систематизируя применение *Aegyptiaca* в Римской империи, можно выделить три основных контекста¹⁵. Во-первых, религиозный контекст: сюда входят и храмы египетских богов, обслуживаемые жрецами; храмы, посвященные иным восточным богам, где также отправляли и египетские культы, а также небольшие частные святилища и эдикулы. Во-вторых, секулярный контекст, не связанный напрямую с египетскими культами, а указывающий на декоративный, экзотический характер египетских мотивов. К примеру, изображения урея в римском доме на первый взгляд может иметь религиозный подтекст, хотя в действительности четких ассоциаций между уреем и египетскими культами нет. В-третьих, политический контекст, основная цель которого напомнить о событиях гражданской войны, выигранной Октавианом, после которой Египет стал частью Римской империи.

Такая систематизация, однако, не исключает, что тот или иной контекст со временем мог приобрести совсем иное, более общее значение. Лучшей иллюстрацией условного характера данной классификации служит храм *Iseum Campense*: в нем нашли свое отражение и религиозный, и декоративно-экзотический, и политический аспекты. Кроме того, иногда можно выделить еще один, экономический контекст. К примеру, в небольшой комнате, расположенной позади пекарни, в так называемом храме Сильвана в Остии,

¹⁵ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden, 2002. P. 375.

можно обнаружить изображения исторических персонажей и богов, среди которых, кроме Сильвана, есть также Исида и Харпократ¹⁶. Появление египетских богов в этом контексте относится в первую очередь к поставкам зерна и символизирует благодарность пекарей в адрес императора Каракаллы¹⁷. Таким образом, данные изображения египетских богов должны интерпретироваться в контексте экономических взаимоотношений между Египтом и Римом.

IV.1. Aegyptiaca в религиозном контексте

Применительно к территории Италии, согласно последним исследованиям, можно уверенно говорить о наличии в 14 городах храмов Исиды и Сераписа¹⁸. Святилища Исиды находились сразу в трех городах, располагавшихся в северных итальянских регионах Венетии/Истрии и Транспадаине: Индустрии (Industria), Вероне и Аквилее¹⁹. Строение, найденное в Индустрии, традиционно идентифицируется как храм Исиды на основании экседры, схожей с аналогичной в храме Исиды Кампейской (Iseum Campense), однако никаких иных источников, в том числе археологических, указывающих на существование храма Исиды и Сераписа в этом месте, нет²⁰. Существование Исеума и Серапеума в Вероне подтверждается находкой значительного количества египтизированных скульптур, в том числе статуй

¹⁶ Moorman E.M. Mural paintings in the Sacello del Silvano // *Living and Working With the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 Ad)*. Amsterdam, 1994. P. 265.

¹⁷ Ibid. P. 267.

¹⁸ Gasparini V. Santuari isiaci in Italia: criteri e contesti di diffusion // *Mediterranea*. 2007. Vol. IV. P. 65–87.

¹⁹ Malaise M. *Inventaire preliminar des documents égyptiens découverts en Italie*. Leiden, 1972. P. 25.

²⁰ Предполагая существование храма Исиды в Индустрии М. Малэз постоянно использует термины «вероятно», «возможно», «неопределенно», поэтому в данном вопросе более значимым является критический взгляд на проблему Р. Уайлда (Wild R.A. *The Known Isis-Serapis Sanctuaries of the Graeco-Roman World* // *ANRW*. Tl. II. Bd. 17.4. B.–N. Y., 1984. P. 1783–1785).

Сераписа, и алтарей, посвященных египетским богам²¹. Храм Исиды, существовавший, по всей видимости, уже в период Республики, располагался и в портовом городе Аквилея, о чем свидетельствуют votive надписи, найденные во время раскопок²².

В Этрурии храмы египетским богам предположительно находились во Флоренции и около Фьезоле. Развалины небольшого храма, считающегося святилищем Исиды, были обнаружены во Флоренции еще в XVIII в. вместе с votive надписями и фрагментами мраморного оформления, на которых изображены египетские уреи²³. На наличие храма Исиды в Фьезоле указывают находки статуй Исиды и Осириса среди фрагментов стен и иных архитектурных элементов²⁴.

Кроме этого, святилища египетским богам могли располагаться в регионе Лаций в городах Остия, Порто, Неми и Пренесте. Хотя в самой Остии пока не обнаружено архитектурных сооружений, которые можно идентифицировать как храм Исиды, но на наличие такого храма в городе указывают сохранившиеся надписи, в которых упоминается *sacerdos Isidis Ostiensis*²⁵. Намного более убедительными являются доказательства существования храма Исиды в Порто: на найденном мраморном архитраве упоминается *aedem ac porticus deae Isidis*, восстановленный во второй половине IV в. н.э.²⁶. В Неми храм Дианы включал в себя святилища Исиды и богини Бубастис, что подтверждается находками многочисленных *Aegyptiaca*²⁷. Относительно существования храма Исиды в Пренесте в историографии не сложилось однозначного мнения. Многочисленные

²¹ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 18–20.

²² Giovannini A., Scotti F.M. Presenze egizie ad Aquileia: l'oggettistica minore e il culto di Iside // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 363–364.

²³ Guidotti M.C. L'Iseo di Firenze // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 368.

²⁴ Wild R.A. The Known Isis-Serapis Sanctuaries of the Graeco-Roman World. P. 1777.

²⁵ Shepherd E.J. Il culto di Iside a Ostia // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 324–325.

²⁶ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 88–95; Zevi F. Il cosiddetto 'Iseo di Porto' // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 322–323.

²⁷ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 63–65; Ghini G. Dedicata a Iside e Bubasti dal santuario di Diana Nemorense // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 335–337.

находки египетских и египтизированных предметов, статуэтки Исиды-Тихе, а также надписи, посвященные Серапису, датируемые II в. н.э., скорее свидетельствуют в пользу наличия такого храма²⁸. Более того, Нильская мозаика Палестрины часто интерпретируется именно в контексте взаимосвязи со святилищем, посвященным египетским богам²⁹.

Египетские святилища в регионе Кампания могли находиться в Кумах, Поццуоли, Помпеях и Беневенто. Возможное существование храма в Кумах косвенно подтверждают находки статуи Анубиса и иной Аегуртиаса, имеющей религиозный контекст³⁰. О существовании храма Сераписа в Поццуоли можно судить на основании упоминания о нем в *Lex Parieti Faciendo*, датируемом 105 г. до н.э.³¹ Таким образом, он является одним из самых ранних храмов, посвященных египетским богам на территории Италии.

Единственным храмом Исиды в Италии, отчасти сохранившим первоначальную архитектуру и художественное убранство, является святилище египетской богини в Помпеях, которое в этой связи представляет исключительную значимость для исследования всех храмовых комплексов египетским богам на территории Италии³². От храма Исиды в Беневенте сохранились не только многочисленные элементы убранства, но и обелиски, статуи Исиды и ее жриц, сфинксы, статуи обезьян, соколов и быка Аписа. Сам храм, построенный Домицианом в 88–89 гг. н.э., скорее всего, был посвящен сразу нескольким египетским богам, которым поклонялись в Беневенте еще до Домициана³³.

²⁸ Krumme M. Isis in Praeneste. Zur Rekonstruktion des unteren Heiligtums // *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*. 1990. Bd. 105. S. 155–158; Lembke K. Das Iseum Campense in Rom. Heidelberg, 1994. S. 57–58.

²⁹ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 310.

³⁰ Gigante M. Un Iseo a Cuma? // *Römische Mitteilungen*. 1995. Bd. 102. S. 317–319.

³¹ D'Arms J.H. *Romans on the Bay of Naples: And Other Essays on Roman Campania*. Bari, 2003. P. 272.

³² О самом сооружении, его датировке см. одно из недавних исследований Blanc N., Eristov H., Fincker M. *A fundamento restituit? Réflexions dans le temple d'Isis à Pompéi* // *Revue Archéologique*. 2000. Vol. 2. P. 227–309, в котором последняя перестройка храма датируется правлением Октавиана, а основание храма авторы относят к началу I в. до н.э.

³³ Müller H.W. *Op. cit.* S. 118; Pirelli R. *L'iseo di Benevento* // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 379.

Если за пределами Рима на территории Италии достоверно можно определить 14 городов, в которых находились храмы египетским богам, то в самой столице империи храмовых комплексов, посвященных Исиде и Серапису, насчитывалось не меньше четырех.

Во втором римском округе (Caelimontium), на месте базилики Санта-Мария-ин-Домника, по всей видимости, располагался храм Исиды, что подтверждается целым рядом находок, сделанных в результате археологических раскопок: во-первых, это votive надпись, посвященная Isis Regina одним из солдат Castra Peregrina (CIL VI. 354); во-вторых, мраморные статуи Исиды и ее жриц, а также фрагментарно сохранившийся рельеф с изображением двух жрецов Исиды³⁴. Кроме того, указание на существовавший в этом месте Исеум дает и автор одного из «Жизнеописаний Августов»: «Еще и поныне на Целийском холме, между двумя рощами, против Метеллова храма Исиды, существует прекраснейший дом Тетриков» (SHA. Triginta tyr. 25. 4. Пер. С.П. Кондратьева)³⁵. Добавление имени Метелла к обозначению храма Исиды связано, скорее всего, с личностью основателя культового места, на что указывает Ф. Коарелли³⁶. Из этого, в свою очередь, следует вывод, что речь идет о большом публичном храме, а не о частном святилище, как утверждает М. Верслюйс³⁷.

Основываясь на том, что третий римский округ вплоть до правления Константина назывался Isis et Serapis, многие историки традиционно указывают на наличие в этом районе храма, посвященного египетским богам³⁸. Это косвенно подтверждается большим количеством находок Аегуртиаса возле церкви Санти Марселино и Пьетро³⁹. Анна Руле называя этот храм «вторым великим Исеумом в Риме», указывает, что он мог быть

³⁴ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 167–171.

³⁵ Tetricorum domus hodieque exstat in Monte Caelio inter duos lucos contra Iseum Metellinum, pulcherrima.

³⁶ Coarelli F. I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche // La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano / Ed. U. Bianchi, M.J. Vermaseren. Leiden, 1982. P. 54.

³⁷ Versluys M.J. Aegyptiaca Romana. P. 338.

³⁸ De Vos M. Aegyptiaca Romana // Alla ricerca di Iside / Ed. S. Adamo Muscettola, S. De Caro. Napoli, 1994. P. 130–132.

³⁹ De Vos M. Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma. Tre monumenti con decorazione parietale in Roma antica (Palatino, Quirinale, Oppio). Roma, 1997. P. 136–137.

разрушен в IV в. н.э.⁴⁰ От храма практически ничего не осталось за исключением фрагмента рельефа (см. прил. 3.1–3.2), а также нескольких египетских статуй, которые доподлинно можно связать с храмом Исиды (см. прил. 3.3–3.4), среди них статуя Хатхор в образе коровы, по всей видимости, являющаяся копией аналогичной статуи из Iseum Campense (см. прил. 3.5)⁴¹. Версия Рут Хаубер, что вся найденная Aegyptiaca, а также статуи скорее указывают на египетские мотивы в находившихся в этом районе Horti Maecenati, нам кажется безосновательной, поскольку автор отталкивается исключительно от утверждения, что все находки были сделаны в пределах квадрата 100 на 100 метров⁴². При этом она не учитывает возможный характер разрушения храма, в результате которого предметы оказались разбросаны на значительном расстоянии.

Еще один храм Исиды, по всей видимости, существовал на Капитолийском холме (Isis Capitolina), где уже к 65 г. до н.э. находился алтарь, посвященный Исиде⁴³. О сносе этого алтаря в 48 г. до н.э. упоминает и Дион Кассий (Dio Cass. XLII. 26). Указания на существование храма Isis Capitolina также можно найти в двух заупокойных надписях жрецов Исиды (CIL VI. 2247; 2248)⁴⁴. Кроме того, Тацит и Светоний пишут о том, что Домициан в 69 г. н.э., спасаясь от войск неприятеля, нашел укрытие в храме на Капитолии, где переоделся в одежды жреца Исиды (Tac. Hist. III. 74; Suet. Dom. 1. 2). Исходя из таких указаний, логичным выглядит предположение, что храм Исиды был довольно большим, что подтверждается значительными находками Aegyptiaca около театра Марцелла и Бычьего форума⁴⁵.

⁴⁰ Roulet A. The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome. Leiden, 1972. P. 35–36.

⁴¹ Ibid. P. 36.

⁴² Häuber R.C. Horti Romani. die Horti Maecenatis und die Horti Lamiani auf dem Esquilin. Geschichte, Topografie, Statuenfunde. Köln, 1991. S. 64. Ср. также Häuber R.C. Zur Topographie der Horti Maecenatis und der Horti Lamiani auf dem Esquilin in Rom // Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte. 1990. Bd. 23. S. 11–107.

⁴³ Roulet A. Op. cit. P. 37.

⁴⁴ T. Sulpici T. f(i)lii {Caecili}, sac(erd)otis Isid(is) Capitoli(nae); {V}olusius {C}aesario sacerdos Isidis Capitoline.

⁴⁵ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 214–215.

Самый большой и самый значимый храм, посвященный египетским богам (Iseum Campense), находился на Марсовом поле в Риме⁴⁶. Пожалуй, это единственный из вышеперечисленных храмов, существование которого не вызывает никакого сомнения, поскольку он был запечатлен на мраморном плане Рима Септимия Севера (Forma Urbis Romae). Ювенал упоминает этот храм в шестой сатире (VI. 525), а Иосиф Флавий указывает, что Веспасиан провел ночь накануне празднования триумфа по случаю победы в Иудейской войне в Исеуме на Марсовом поле (Joseph. V. Iud. VII. 123).

Iseum Campense был разрушен по приказу Тиберия в связи со скандальной историей, произошедшей с Децием Мундом, которую мы уже упоминали. Восстановление храма, вероятно, произошло уже при Калигуле, однако в правление Тита (ок. 80 г. н.э.) храм полностью сгорел⁴⁷. Вторично отстраивать храм начал Домициан, но воссоздание его должным образом было закончено лишь при Александре Севере. В V в. н.э. храм снова стал жертвой огненной стихии, после чего оставался в полуразрушенном состоянии вплоть до XI в., когда он был окончательно уничтожен⁴⁸.

Марциал называл этот храм *memphitica templa*, сравнивая его, таким образом, с Серапеумом в Мемфисе (Martial. II. 14. 7.). В действительности, сложно найти какую-либо связь между римским Iseum Campense и специфическим религиозным сооружением в самом Египте, на что справедливо указывает А. Руле⁴⁹, равно как и нельзя утверждать, что в этом храме поклонялись особому воплощению Исиды. Единственной общей особенностью можно считать большое количество найденных в храме предметов, происходящих из Нижнего Египта, а также применение экзотического для Рима базальта⁵⁰.

⁴⁶ Ensoli S. I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica // Aurea Roma: dalla città pagana alla città Cristiana / Ed. S. Ensoli, E. La Rocca. Roma, 2000. P. 273.

⁴⁷ Rouillet A. Op. cit. P. 23.

⁴⁸ Versluys M.J. Aegyptiaca Romana. P. 354.

⁴⁹ Rouillet A. Op. cit. P. 24.

⁵⁰ Versluys M.J. Aegyptiaca Romana. P. 355.

По этой причине оригинальное значение египетских предметов, найденных в Iseum Campense, отходит на второй план, т.к. они были привезены в Рим в первую очередь как экзотика, которая должна была способствовать созданию особой атмосферы, символизирующей взаимосвязь между древнеегипетской цивилизацией и культовым местом в столице империи. То же относится и к египтизированным артефактам, созданным уже в самом Риме специально для Iseum Campense. Разумеется, нельзя утверждать, что все артефакты, находившиеся в Исеуме, не воспринимались римлянами как имеющие отношение к египетским культам, скорее можно предположить, что религиозная трактовка для них была не единственной. К. Лембке, автор монографии по исследованию Iseum Campense, не придает этому важному выводу особого значения⁵¹, хотя подобное заключение кажется очевидным, учитывая местоположение храма: ежедневно большое количество людей так или иначе сталкивались с египетскими или египтизированными образами, которые были частью культового сооружения. Для последователей египетских культов храмовый комплекс на Марсовом поле, безусловно, являлся значимым религиозным сооружением, равно как и храмовая Аегуртиаса, которая носила для них религиозный характер, как, например, статуи бабуинов, ассоциировавшиеся с богом Тотом. Для тех же, кто не имел отношения к культу Исиды, вся Аегуртиаса, находившаяся в храме, являлась лишь экзотикой, а статуи бабуинов – диковинными обезьянами. Здесь же следует отметить, что особое восприятие данного храма сложилось и у Домициана, для которого Iseum служил исключительным местом, где он мог представить себя как императора в образе божественного фараона.

Кроме крупных храмовых комплексов на территории Рима находились также и небольшие святилища Исиды и Сераписа, обзор которых дополнит общую картину распространения египетских культов в столице империи.

⁵¹ Lembke K. Op. cit. S. 209.

Статуя сидящего Сераписа, датируемая II в. н.э., найденная на Оппийском холме недалеко от терм Траяна, по мнению М. Малэза, свидетельствует о существовании небольшого святилища Сераписа под открытым небом (*sacellum*), находившегося возле лагеря флотских солдат из Мизены (*Castra Misenatum*)⁵². Ф. Коарелли считает, что статуя Сераписа указывает на присутствие более крупного святилища⁵³, хотя никаких подтверждений этого нет.

Концом II – началом III вв. н.э. датируется небольшое святилище Исиды и Сераписа, располагавшееся в пределах разрушенного пожаром в 80 г. н.э. дворца императора Тиберия. При последующей постройке на Палатине дворца Флавиев использовались лишь стены, оставшиеся от *Domus Tiberiana*. Именно в той части нового дворца, что осталась от постройки Тиберия, во время раскопок, проходивших в 1980-х гг., были найдены многочисленные лампы, надписанные именами египетских богов⁵⁴. Поскольку на лампах не было обнаружено никаких следов от огня, они могли носить votивный характер⁵⁵. Само святилище, учитывая его местонахождение, предназначалось для рабов и вольноотпущенников при дворе императора Каракаллы.

Кроме этого, на территории *Domus Flavia* были обнаружены и другие египетские и египтизированные предметы. Мраморный рельеф с изображением египетских богов и иероглифами, сохранившийся лишь частично, являлся украшением стен перистиля дворца. Фрагменты аналогичного рельефа также были найдены в другой части дворца вместе с хаторической капителью, головами статуй египетских богов и женскими египтизированными фигурами, скорее всего, votивного происхождения⁵⁶. М. Малаис на этом основании утверждает, что в начале III в. н.э. в *Domus Flavia*

⁵² Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 176.

⁵³ Coarelli F. I monumenti dei culti orientali in Roma. P. 58.

⁵⁴ La Follette L., Pavolini C., Tomei M.A. Rome Papers: the Baths of Trajan Decius, Iside E Serapide Nel Palazzo, a Late Domus on the Palatine, and Nero's Golden House. Ann Arbor, 1994. P. 94.

⁵⁵ Ibid. P. 96.

⁵⁶ Ibid. P. 114.

существовало святилище, посвященное египетским богам, а в качестве дополнительного подтверждения ссылается на votivную надпись, обращенную к Серапису⁵⁷. А. Руле предполагает, что это не египетское святилище, а так называемая «Гермесова комната», посвященная Гермесу-Тоту, которую упоминает Светоний (Suet. Claud. 10)⁵⁸. С. Такаш, в свою очередь, также оспаривает существование святилища Исиды и указывает на возможный декоративный характер найденных *Aegyptiaca*⁵⁹. Учитывая найденные votivные предметы, а также votivную надпись, посвященную Серапису, мы с большой долей вероятности можем говорить о наличии в *Domus Flavia* святилища, частично или полностью посвященного египетским богам. Существование подобного культового места во дворце Домициана не кажется удивительным, если принять во внимание его особые взаимоотношения с египетскими богами, а также тот факт, что культ Исиды при Флавиях являлся неотъемлемой частью римской религиозной жизни.

В четырнадцатом округе (*Transtiberim*) на восточной стороне Яникула располагалось еще одно святилище египетских богов, которое являлось частью большого комплекса, куда входили святилища многих других восточных культов⁶⁰. Подтверждением тому являются находки статуи Осириса, базальтовой статуи фараона Птолемеевского периода, а также ныне утраченной настенной росписи с изображением египтизированных фигур⁶¹.

Другим немаловажным аспектом использования религиозной тематики можно считать популярность египетских культов среди частных верований, о чем свидетельствуют ларарии и эдикулы с изображением египетских богов. Одним из самых известных является ларарий в так называемом Доме Позолоченных амуров (*Casa degli Amorini Dorati*) в Помпеях, на котором изображены Исида, Серапис, Хор и Анубис (см. прил. 3.10)⁶².

⁵⁷ Malaise M. *Inventaire preliminar des documents égyptiens découverts en Italie*. P. 220.

⁵⁸ Roulet A. *Op. cit.* P. 48.

⁵⁹ Takács S.A. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden, 1997. P. 102.

⁶⁰ Roulet A. *Op. cit.* P. 41.

⁶¹ *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. Volume Terzo / Ed. E.M. Steinby. Oxford, 1997. P. 139–143.

⁶² Carratelli P. *Pompei. Pitture e mosaici*. Roma, 1994. Vol. V. Pt. 2. P. 764–767.

Еще одно подобное сооружение было найдено в конце XIX в. немного севернее терм Траяна, около базилики Сан-Мартино-ай-Монти⁶³. Среди прочих находок были обнаружены статуи Исиды-Фортуны, статуи Сераписа и Харпократа и так называемая магическая стела Птолемеевского периода с изображением Хора на крокодилах (Циппи Хора). Благодаря хорошей сохранности удалось установить, что сооружение, датируемое временем правления Константина, представляет собой эдикулу, где жители дома поклонялись различным божествам, в том числе и египетским⁶⁴.

Разумеется, обзор всех храмовых комплексов и святилищ, которые в историографии за последние 100 лет идентифицировались как посвященные египетским богам, будет намного шире, чем представленный в данной работе, однако убедительных доказательств или хотя бы достаточного количества косвенных указаний на возможное отождествление иных храмов и святилищ, кроме тех, что были перечислены выше, с египетскими богами нет.

Кроме храмов и святилищ, одной из повседневных составляющих римской религиозной жизни были магические амулеты. Появление египетской тематики в магических амулетах, найденных на территории Италии, наилучшим образом соотносится с замечаниями Плиния Старшего о том, что «даже мужчины уже ныне начали носить на пальцах изображения Харпократа и египетских богов» (*iam vero et Harpocraten statuasque Aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt*) (Plin. NH. XXXIII. 41). Эти замечания подтверждаются находками подобных амулетов в Помпеях и Капуе⁶⁵. Египетские магические амулеты попадали на территорию Италии благодаря римским легионерам, поэтому многие магические персонажи имеют римскую внешность, носят оружие и кирасы римских

⁶³ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 176–177.

⁶⁴ Aurea Roma: dalla città pagana alla città Cristiana / Ed. S. Ensoli, E. La Rocca. Roma, 2000. P. 518–521.

⁶⁵ Pannuti U. Catalogo della collezione glittica. Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Roma, 1983. Vol. I. P. 106–110, 127, 350–354.

офицеров⁶⁶. Более поздние амулеты III в. н.э. свидетельствуют о знакомстве некоторых римлян и с локальными египетскими неэллинзированными богами, обычно малоизвестными на территории Италии, такими как: Ра, которого изображали в виде четырехголового барана, Хнума с бараньей головой или мероитского бога Апедемака с головой льва⁶⁷.

Несомненно, распространение египетских культов в Риме и Италии способствовало увеличению интереса к объектам материальной культуры, связанным с Египтом. Египетский храм как «метатекст египетской культуры» являлся «естественным» популяризатором *Aegyptiaca*, причем чаще всего эта египетская тематика носила внерегилиозный (секулярный) характер.

IV.2. *Aegyptiaca* в секулярном контексте и предметно-бытовой среде

IV.2.1. Нильские сцены

Помимо археологического материала, связанного с храмами и свидетельствующего о поклонении египетским богам, мы можем выделить целую группу *Aegyptiaca*, которую следует отнести к секулярным, т.е. не имеющим религиозного контекста, свидетельствам популярности египетской тематики в Риме. Самую значительную часть данной группы материалов составляют так называемые Нильские сцены или Нильские пейзажи, которые являются стилизованным изображением разлива Нила, местной флоры и фауны, египетского населения и других сюжетов, ассоциировавшихся у римлян с Египтом. Нильские сцены были популярной темой для изображений в разных частях Римской империи со II в. до н.э. по VI в. н.э.⁶⁸,

⁶⁶ Неверов О. Я. Египетская тематика в магических амулетах времени Римской империи // ВДИ. 2000. № 4. С. 157.

⁶⁷ Там же. С. 157.

⁶⁸ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 27.

а это позволяет нам сделать вывод, что они являются исключительно важным свидетельством распространения египетской тематики в Риме. Нильские сцены крайне редко можно связать с политическим контекстом, равно как и мало случаев, когда в них прослеживается религиозный смысл. По этой причине в историографии сложилась определенная традиция, не позволяющая на основании Нильских сцен как источника в должной степени оценить не только восприятие римлянами египетских топосов, но и масштаб распространения египетской тематики в Италии.

В целом нужно отметить, что Нильские сцены встречаются на всей территории Римской Империи, но большая часть из них была найдена именно в Италии. Лучшим свидетельством огромной популярности Нильских сцен в *Imperium Romanum* в I в. до н.э. – I в. н.э. является хорошо сохранившийся город Помпеи: он не был связан какими-либо особенными узами с Египтом или египетской культурой, но при этом в нем к настоящему времени можно с уверенностью идентифицировать 39 Нильских сцен, находившихся в термах, виллах, римских святилищах, культовых местах, предназначенных для египетских богов, а также в гробницах⁶⁹. Если в одних только Помпеях было такое количество Нильских сцен, то можно гипотетически предположить, что общее число подобных сюжетов на территории Италии насчитывало тысячи или даже десятки тысяч⁷⁰. Широкое географическое распространение Нильских сцен на территории Римской Империи косвенно подтверждает данное предположение.

Самые ранние Нильские сцены, датируемые концом II в. до н.э., традиционно обозначаемые как Нильские пейзажи, сохранились только в виде мозаики. Они носят преимущественно этнографический характер и характеризуются высокой степенью реалистичности и детализации изображения различных аспектов жизни Египта⁷¹. Египтяне запечатлены за

⁶⁹ Ibid. P. 240. Всего на территории Римской империи насчитывается 131 сюжет, относящийся к Нильским сценам.

⁷⁰ Ibid. P. 241.

⁷¹ Ibid. P. 287.

традиционными работами во время разлива Нила, при этом присутствуют как религиозные, так и светские сцены, дополненные разнообразной флорой и фауной. Мозаика 90–80-х гг. до н.э. также носит этнографический характер, как хорошо показывает пример из Casa del Fauno в Помпеях (см. прил. 3.11)⁷². Серьезные перемены в стилистике Нильских сцен происходят после битвы при м. Акций: детализированное и реалистичное изображение трансформируется в стереотипное и упрощенное, и уже к 20-м гг. I в. до н.э. жители долины Нила все чаще изображаются в виде карликов и пигмеев⁷³. Именно такая стилистика станет доминирующей в последующие столетия: традиционные египетские пейзажи все еще будут присутствовать на изображениях, но в центре внимания будут именно карлики и пигмеи. Получается, что римское завоевание Египта не привело к увеличению знаний о новой провинции, но при этом способствовало изменениям в обозначении визуальных образов Египта. В целом эта тенденция наилучшим образом подчеркивает общее нежелание римлян познавать египетскую культуру, что проявилось, в том числе и в литературе, о чем мы не раз упоминали в предыдущих главах. По мнению М. Верслюйса, появление в Нильских сценах карликов и пигмеев, а также резкая стереотипизация сюжетных линий соотносится с переменой римской политики в отношении Египта, который становится частью *Imperium Romanum* и, соответственно, переходит в подчиненное положение по отношению к Риму. Пропаганда Октавиана, использовавшая самые нелепые стереотипы о Египте, безусловно, могла сыграть свою роль и в изменении сюжетных линий Нильских сцен.

Чтобы понять насколько глубоко египетская тематика проникла в повседневную римскую жизнь, необходимо рассмотреть не столько сами Нильские сцены, их смысловое содержание, которое, учитывая тематику нашей работы, не позволяет в должной мере оценить увлечение римлян Египтом, сколько их предназначение, функциональную составляющую, на

⁷² Meyboom P.G.P. I mosaici pompeiani con figure di pesci // Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome. 1977. Bd. 39. P. 72.

⁷³ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 55–58, 69–73, 99–100, 112–113.

основании которой уже можно судить о характере использования этой значимой части *Aegyptiaca Romana*.

Всего можно выделить четыре категории использования Нильских сцен: в общественных сооружениях, в частных домах и виллах, в религиозных комплексах, в гробницах. Под общественными сооружениями преимущественно подразумеваются римские термы, в которых тематика Нильских сцен напрямую связана с предназначением этих банных сооружений и для которых она лучшим образом подходила именно по причине изображения водной стихии⁷⁴. Нильские сцены также размещались в качестве элемента декора в нимфеумах и водных садах таким образом, чтобы казалось, что вода является продолжением росписи, создавая тем самым реалистичный эффект присутствия⁷⁵.

При исследовании Нильских сцен в домах и виллах также необходимо сделать особый акцент на взаимозависимости сюжета и места его расположения. Даже Витрувий, автор единственной сохранившейся античной работы по архитектуре, подчеркивает, что для различных помещений «существовали определенные правила живописи при изображении определенных предметов». (*Vitr. VII. 5. 1. Пер. Ф.А. Петровского*). Особенно примечательным в этой связи является то, что декоративное убранство можно рассматривать в качестве носителя определенного социального смысла, поскольку одним из главных признаков в украшении римского дома являлся социальный порядок. Во-первых, существенно отличались между собой богато украшенная часть дома, которая предназначалась для его владельцев, и жилье для рабов, которое старались сделать как можно менее заметным. Во-вторых, существовало четкое разграничение между личными покоями и общедоступной частью

⁷⁴ Functional and Spatial Analysis of Roman Wall paintings. Proceedings 5th International Congress on Ancient Wall Painting / Ed. E.M. Moorman. Leiden, 1993. P. 34–37.

⁷⁵ De Haan N. *Nam nihil melius esse quam sine turba lavari. Privatbäder in den Vesuvstädten // MededRom. 1997. Vol. 56. P. 215.*

дома⁷⁶. В целом римский дом в первую очередь выполнял презентационную функцию, а украшения, настенные росписи были приспособлены под нее⁷⁷. Поэтому логичным выглядит появление Нильских сцен исключительно в богато украшенных комнатах, триклиниях, садах, и полное их отсутствие в помещениях для рабов⁷⁸. Таким образом, Нильские сцены в римских домах и виллах в основном предназначаются для создания атмосферы богатства и изобилия.

На первый взгляд определение характера Нильских сцен в храмах и иных религиозных сооружениях не требует специальной трактовки: религиозный контекст должен предполагать и наличие украшений в религиозном стиле. Однако данное правило истинное лишь отчасти, иные факторы также влияли на роль Нильских сцен в декоративном убранстве храма. Среди них самым значимым является представление правителя или гражданина, пожертвовавшего средства на строительство храма, а также необходимость обозначения символики власти, что также можно проследить на примере обелиска Домициана из храма Исиды на *Campus Martius*, о котором мы скажем ниже. Другим немаловажным фактором является эклектический характер римской религии: храм мог быть не только местом поклонения исключительно одному божеству, но и различным его формам, а также ассоциируемым с ним иным божествам. К примеру, в Исеуме в Помпеях были кроме прочего найдены статуи Диониса и Венеры⁷⁹. В итоге получается, что одна часть Нильских сцен в египетских храмах иллюстрируют благотворную власть египетских богов, а другая часть может присутствовать в качестве популярного жанрового сюжета, как, например, изображение карликов на портике храма Исиды в Помпеях (см. прил. 3.12)⁸⁰. Популярность египетских декоративных сюжетов в Помпеях, очевидно, сыграла свою роль и при размещении Нильских сцен в храме Аполлона

⁷⁶ Wallace-Hadrill A. *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton, 1996. P. 13.

⁷⁷ *Ibid.* P. 14.

⁷⁸ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 256.

⁷⁹ *Alla ricerca di Iside: analisi, studi e restauri dell'Isco pompeiano nel Museo di Napoli*. Roma, 1992. P. 27–29.

⁸⁰ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 143–146.

Палатинского⁸¹, где также не стоит искать какой бы то ни было религиозный подтекст⁸².

Рассматривая Нильские сцены в римских гробницах, необходимо подчеркнуть, что смерть как явление в любом обществе окружена специальными ритуалами, которые подразумевают, что и визуальные образы, используемые в связи со смертью, также имеют отношение к этому явлению. Декоративное оформление римских гробниц также не является исключением: в нем, как правило, используются символическое и аллегорическое изображения жизни и смерти⁸³. Отсюда следует, что и целый ряд Нильских сцен, изображенных на римских саркофагах, может быть проанализирован с точки зрения их символического значения. Как показывает Бернард Андре, римляне пытались изобразить загробную жизнь в качестве «острова блаженных», окруженного психеями и морскими животными⁸⁴. Такие образы имеют много общего с иконографией Нильских сцен, поэтому неудивительно, что римские сюжеты периодически дополняются египетскими сценами. Однако неясной остается взаимосвязь между усопшим и Египтом, если таковая имела: возможно, он был последователем египетских культов, или Нильские сцены в погребальном контексте могут являться символом возрождения⁸⁵. В эпизодических случаях Нильские сцены могут отражать реальную жизнь усопшего, как, например, в гробнице Вестория Приска в Помпеях (см. прил. 3.13): согласно С. Молс и Э. Мурману, карлики на изображениях являются реальными персонажами, находившимися в доме Вестория Приска при его жизни⁸⁶.

В целом важно отметить специфический характер Нильских сцен: они представляют собой не просто набор различных по содержанию изображений

⁸¹ Ibid. P. 131–132.

⁸² Kleiner D.E.E. *Cleopatra and Rome*. Cambridge, 2005. P. 176–177.

⁸³ Feraudi-Gruénais F. *Ubi diutius nobis habitandum est. Die Innendekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms*. Wiesbaden, 2001. S. 78.

⁸⁴ Andreae B. *Studien zur römischen Grabkunst*. Heidelberg, 1963. S. 117.

⁸⁵ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 261.

⁸⁶ Mols S.T.A.M., Moorman E.M. *Ex parvo crevit: proposta per una lettura iconografica della Tomba di Vestorius Priscus fuori Porta Vesuvio a Pompei // Rivista di Studi Pompeiani*. 1994. Vol. VI. P. 15–52.

повседневной жизни Египта, а стилистический образ, объединенный общей тематикой Нильского разлива. Дающий изобилие Египту разлив Нила вызывал немалое изумление в античности (Hdt. II. 97). По этой причине иконологическая интерпретация Нильских сцен в первую очередь заключалась в отражении изобилия и достатка, причем не только в домах и виллах, но и в иных местах, где находились Нильские сцены, такой контекст был уместен.

Хронологическое распределение сохранившихся Нильских сцен четко коррелируется с увеличением интереса к египетской религии со стороны римского общества в I–III вв. н.э., о котором мы говорили в предыдущей главе. Хотя при этом у нас нет никаких оснований считать владельцев домов и вилл, из которых происходит большинство Нильских сцен на территории Италии, последователями египетских культов. Вероятнее всего, мы можем констатировать общий подъем интереса и формирование определенной моды на египетскую религию и культуру в ее римском восприятии.

IV.2.2. Обелиски и пирамиды

Уже в эллинистический период египетские обелиски, как и пирамиды, становятся символом Египта. Причем, в отличие от иной символики, обелиски не нуждались в каких бы то ни было пояснениях, т.к. даже если на них не было никаких иероглифических надписей, сама форма этого масштабного сооружения ассоциировалась с Египтом. Аммиан Марцеллин, описывая исторические обстоятельства установки обелисков в самом Египте, как нам кажется, скорее, дает пояснения о причинах их установки в Риме: он указывает, что обелиски создавались по случаю покорения чужих народов или в «гордой радости о цветущем состоянии государства» (Amm. Marc. XVII. 4. 6. Пер. Ю.А. Кулаковского). В целом смысловое содержание

обелисков, установленных в Риме, могло носить не только политический, но и экзотический характер.

В действительности, первые обелиски как символ Египта появились за пределами страны фараонов еще в XIX в. до н.э., о чем свидетельствует найденный в древнем портовом городе Библ обелиск с начертанными на нем египетскими иероглифами с именем правителя этого города⁸⁷. Тем не менее массовый вывоз обелисков из Египта, а также создание новых обелисков, копирующих египетские образцы, приходится именно на период Римской империи. Если обелиски, установленные Октавианом, имели явную политическую нагрузку, и их установка во многом являлась напоминанием о завоевании Египта, то для большинства его преемников обелиски были в первую очередь экзотическими сооружениями, которые должны были удивлять римлян.

Следует отметить, что переправка обелисков по морю в Рим представляла значительные сложности. Плиний несколько раз подробно рассказывает о корабле, на котором по приказу Калигулы из Египта был привезен обелиск, установленный в Ватиканском цирке, и четыре гранитных блока для базы обелиска (Plin. NH. XXXVI. 70, XXXVI. 74). Длина этого корабля заняла большую часть левой стороны Остийского порта, где он и был позднее затоплен Клавдием. Похожие сведения можно найти и у Светония (Suet. Claud. 20). Сейчас обнаружены остатки этого корабля Калигулы и следы маяка, стоявшего на нем, что подтверждает слова римского автора⁸⁸.

Тем более удивительно, что римские императоры, несмотря на все сложности по транспортировке и существенные материальные затраты, в том числе связанные со строительством особых кораблей с огромным водоизмещением, решались на организацию подобных мероприятий.

⁸⁷ Quirke S. *The Cult of Ra: Sun-Worship in Ancient Egypt*. L., 2001. P. 135.

⁸⁸ Wirsching A. *Supplementary Remarks on the Roman Obelisk-Ships* // *The International Journal of Nautical Archaeology*. 2003. Vol. 32(1). P. 121–123; Wirsching A. *Obelisk transportieren und aufrichten in Aegypten und in Rom*. Norderstedt, 2007.

Единственный обелиск, привезенный Калигулой из Египта и установленный в Ватиканском цирке, позднее при папе Сиксте V в 1586 г. был перенесен в центр площади перед Собором св. Петра, где стоит до сих пор. Ватиканский обелиск — без иероглифических надписей, поэтому невозможно точно установить, кому он принадлежал, однако на нем есть латинская надпись. Традиционно считается⁸⁹, что она была сделана Калигулой, посвятившим обелиск Октавиану Августу и Тиберию (CIL VI. 882)⁹⁰.

Клавдий, вероятно, привез в Рим два обелиска, один из которых теперь находится в садах Боболи во Флоренции, а другой на Via delle Terme di Diocleziano⁹¹. Они были найдены в разное время рядом с местом, где находился храм Iseum Campense, и имели идентичные надписи, содержащие имя Рамзеса II. Это позволяет утверждать, что в Риме они были установлены парой поблизости от Исеума⁹², хотя при этом нет никаких указаний на то, что оба обелиска были частью религиозного комплекса. Скорее, они являлись экзотическими объектами, символизировавшими египетскую атмосферу в Риме.

Большинство обелисков Домициана носили очевидный религиозный характер, поэтому ограничимся лишь упоминанием, что он установил 2 парных обелиска у входа в Iseum Campense, один в центре Исеума и, вероятно, два обелиска перед входом в Исеум в Беневенто⁹³.

На площади Монте Пинчио в Риме стоит обелиск (так называемый обелиск Барберини), который, по всей видимости, являлся частью погребального комплекса Антиноя в Египте, построенного Адрианом⁹⁴. Каким образом обелиск попал в Рим и где именно он был установлен в

⁸⁹ Sorek S. *The Emperors' Needles: Egyptian obelisks and Rome*. Bristol, 2010. P. 63.

⁹⁰ *Divo Caesari divi Iulii f(ilio) Augusto / Ti(berio) Caesari Divi Augusti f(ilio) Augusto / sacrum*.

⁹¹ De Rachewiltz B., Partini A.M. *Roma Egizia: Culti, Templi e Divinita Egizie nella Roma Imperiale*. Roma, 1999. P. 124.

⁹² Sorek S. *Op. cit.* P. 72.

⁹³ Pirelli R. *Op. cit.* P. 378.

⁹⁴ *Der Obelisk des Antinoos. Eine kommentierte Edition / Hrsg. H. Meyer. München, 1994. S. 34.*

столице империи, доподлинно не известно⁹⁵, но уже в начале III в. н.э. он был перенесен императором Гелиогабалом на спину Circus Varianus⁹⁶. Сам по себе этот обелиск относится к новому культу Осириса-Антиноя, который в такой форме почитался только в Антинополе⁹⁷. Однако, учитывая, что в Рим обелиск попал уже в III в. н.э., когда культ Антиноя прекратил свое существование, его установка в Риме, очевидно, не связана с религиозным контекстом.

Обелиск, установленный перед церковью Тринита-деи-Монти в Риме, является античной копией обелиска Октавиана из Circus Maximus, сделанной императором Адрианом⁹⁸. Изначально обелиск мог быть установлен во дворце Адриана в Тиволи, но позднее при Аврелиане (ок. 270 г. н.э.) он был перенесен в сады Саллюстия, о чем свидетельствует до сих сохранившийся постамент⁹⁹. Возможно, что именно к этому обелиску относится упоминание Аммиана Марцеллина, который пишет, что «Позднее перевезены были и другие обелиски; один из них воздвигнут на Ватикане, другой — в садах Саллюстия, два — на Мавзолее Августа» (Amm. Marc. XVII. 4. 16. Пер. Ю.А. Кулаковского)¹⁰⁰.

Адриан был не последним правителем, который привозил обелиски из Египта: Константин, Констанций II и Феодосий также отметились установкой обелисков. Однако усиление христианства постепенно приводило к угасанию египетских культов, а вместе с ними и к падению интереса к египетской культуре. Масштаб популярности обелисков как символа Египта кажется еще более впечатляющим, если учесть, что большая их часть не сохранилась до наших дней: традиционно считается, что в Риме было восемь больших обелисков и не менее сорока двух маленьких¹⁰¹.

⁹⁵ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 362.

⁹⁶ Roulet A. Op. cit. P. 82.

⁹⁷ Sorek S. Op. cit. P. 95.

⁹⁸ Iversen E. *Obelisks in Exile: The Obelisks of Rome*. Copenhagen, 1968. P. 128.

⁹⁹ Sorek S. Op. cit. P. 97.

¹⁰⁰ *Secutaeque aetates alios transtulerunt. Quorum unus in Vaticano, alter in hortis Sallusti, duo in Augusti monumento erecti sunt.*

¹⁰¹ Roulet A. Op. cit. P. 14.

С уверенностью можно говорить о существовании в Риме как минимум двух пирамид, являвшихся, так же как и обелиски, неотъемлемым символом Египта: первая, меньшая по размеру – пирамида Цестия, другая – Ватиканская пирамида¹⁰².

Пирамида Цестия, построенная в правление Октавиана между 18 и 12 гг. до н.э.¹⁰³, является знаковым местом захоронения претора Гая Цестия. Пирамида расположена на развилке двух древних дорог, Остийской и ведущей на запад к реке Тибр, и представляет собой прекрасно сохранившееся сооружение из бетона, облицованного кирпичом и мрамором. Строение больше всего напоминает нубийские пирамиды в Мероэ с их большим углом наклона, а это заставляет предположить, что Цестий был участником римских военных походов против Нубии в 24 г. до н.э.¹⁰⁴

Еще большее по размерам сооружение в форме пирамиды сохранялось до XVI в. в Ватикане и было разрушено по указанию папы Александра VI Борджа¹⁰⁵. По своей форме Ватиканская пирамида также больше походила на пирамиды Мероэ и имела большой угол наклона. Удивительно, что, несмотря на результаты раскопок фундамента этой пирамиды, периодически появляются публикации, оспаривающие форму данного сооружения. Так, Р.Т. Ридли на основании триптиха Джотто, датированного началом XIV в., на котором изображены и пирамида Цестия, и Ватиканская пирамида (см. прил. 3.7), утверждает, что последняя имела форму конического гексагона, а не пирамиды¹⁰⁶.

В целом можно утверждать, что интерес к элементам египетской монументальной архитектуры, в первую очередь к обелискам, является следствием общего увлечения римлян египетской культурой. Разумеется,

¹⁰² Fakhry A. The pyramids. Chicago, 1974. P. 234.

¹⁰³ Vout C. Embracing Egypt // Rome the Cosmopolis / Ed. C. Edwards, G. Woolf. Cambridge, 2006. P. 178.

¹⁰⁴ Как подметил Р.Т. Ридли: «Человек решивший построить подобную пирамиду для себя должен был непременно побывать в Египте и увидеть пирамиды своими глазами» (Ridley R.T. The Praetor and the Pyramid. The Tomb of Gaius Cestius in History, Archaeology and Literature // Bollettino di Archeologia. 1992. Vol. 13-15. P. 12).

¹⁰⁵ Rouillet A. Op. cit. P. 85.

¹⁰⁶ Ridley R.T. Op. cit. P. 13–14.

символический характер обелисков и пирамид изменился: в новом контексте они уже не имели отношения к солярному культу и в большей степени ассоциировались либо с самим Египтом, либо подчеркивали значимость и незыблемость императорской власти.

IV.2.3. Прочая *Aegyptiaca*

Кроме Нильских сцен, обелисков и пирамид секулярный контекст можно проследить у целого ряда объектов и сооружений, находившихся в Риме и Италии. Примерами использования египетской тематики в секулярном контексте являются некоторые римские виллы и сады: сады Саллюстия, «*Aula Isiaca*», вилла Адриана близ Тиволи, вилла Ди Кассио, вилла Домициана близ Монте Чирчео.

В правление Домициана или, возможно, позднее, уже при Адриане, в садах Саллюстия (*Horti Sallustiani*) появился египетский павильон, либо, как полагает М. Малаис, часть сада была декорирована с помощью *Aegyptiaca*¹⁰⁷. Несмотря на то что Ф. Коарелли, опираясь на археологический материал, указывает на возможное существование небольшого святилища Исиды на территории сада¹⁰⁸, прямых доказательств этого в настоящий момент не найдено. Кроме того, весьма вероятно, что если святилище и существовало, оно могло носить исключительно декоративный характер¹⁰⁹.

Так называемый зал «*Aula Isiaca*» был обнаружен во дворце Домициана на Палатине с росписью на стенах, включающей в себя различные элементы египетской и египтизированной тематики. Роспись на стенах датируется 25–20 гг. до н.э., т.е. периодом правления Октавиана¹¹⁰, что в свою очередь

¹⁰⁷ Malaise M. Inventaire preliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. P. 182.

¹⁰⁸ Coarelli F. I monumenti dei culti orientali in Roma. P. 59.

¹⁰⁹ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 350.

¹¹⁰ Rouillet A. Op. cit. P. 47.

фактически исключает какой бы то ни было религиозный контекст, учитывая прохладное отношение первого принцепса к египетским культам.

На вилле Адриана близ Тиволи¹¹¹, уже упоминавшейся во второй главе, на первый взгляд тоже можно найти религиозный подтекст, но очевидно, что это сооружение не является культовым местом, связанным с египетскими богами, а архитектурное сходство с египетскими оригиналами служит свидетельством использования популярных символов Египта¹¹².

Недалеко от виллы Адриана находилось еще одно сооружение, которое сейчас носит название вилла Ди Кассио. В ней также присутствует египетский декор, схожий с изображениями на вилле Адриана, но только в меньшем масштабе. В результате археологических раскопок удалось также обнаружить несколько египетских статуй, в том числе статую крокодила¹¹³.

Секулярный контекст четко прослеживается и на вилле Домициана близ Монте Чирчео, где в качестве украшения для сада использовались копии египетских статуй¹¹⁴. Крытая галерея (*cryptoporticus*) «Золотого дома» (*Domus Aurea*) Нерона украшена многочисленными изображениями Анубиса, являющимися частью декоративного бордюра¹¹⁵.

М. Малаис упоминает также нимфеум в Риме, на котором кроме прочих украшений находились и статуи Исиды и Сераписа; амфитеатр в Капуе, который был украшен бюстом Исиды¹¹⁶.

Египетские мотивы как часть декоративных элементов присутствовали в доме консула 331 г. н.э. Юния Басса¹¹⁷. На основе сохранившегося материала

¹¹¹ Подробнее о вилле Адриана см.: Ademбри В. *Iside et Tivoli // Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. Milano, 1997. P. 326–331; Grenier J.C. *La décoration statuaire du «Serapeum» du «Canope» de la Villa Adriana. Essai de reconstitution et d'interprétation // Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité.* 1989. Vol. 101. P. 929–1019; Raeder J. *Die Statuarische Ausstattung der Villa Hadriana bei Tivoli.* Bern, 1983. Последние исследования - McDonald W.L., Pinto J.A. *Hadrian's Villa and Its Legacy.* New Haven, 1995. P. 108–116, 141–151; Ricotti P.S.E. *Villa Adriana: Il Sogno di un Imperatore.* Roma, 2001.

¹¹² McDonald W.L., Pinto J.A. *Op. cit.* P. 108–116.

¹¹³ Yoyotte J., Chuvin P. *Le Zeus Casios de Péluse à Tivoli: Une hypothèse // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.* 1988. Vol. 88. P. 172.

¹¹⁴ Roulet A. *Op. cit.* P. 3.

¹¹⁵ De Vos M. *L'egittomania in pitture e mosaica romano-campani della prima eta imperial.* Leiden, 1980. P. 68.

¹¹⁶ Malaise M. *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie.* P. 178–179, 331–332.

¹¹⁷ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana.* P. 345.

можно установить использование египетских фигур и атрибутов в украшении атриума дома¹¹⁸.

Секулярный контекст, скорее всего, имеет и нимфеум, украшенный египетскими статуями Иисиды и Сераписа, находившийся в пятом округе (Esquiliae), вблизи церкви Святого Евсевия¹¹⁹. Несмотря на то что рядом находился дом Веттия Агория Претекстата (IV в. н.э.), который вместе со своей женой был иницирован в таинства культа Иисиды (CIL VI. 1779), нет никаких указаний на возможную взаимосвязь нимфеума с его домом, равно как и свидетельств культового предназначения комплекса.

Следует отметить, что значительное количество египетских и египтизированных секулярных артефактов по-прежнему остаются не исследованными должным образом: так М. Верслоуис указывает на найденные в Геркулануме стулья с бронзовыми ножками в форме головы ибиса, а также стол с ножками в форме кобры¹²⁰.

Египетские мотивы и элементы декора подчеркивали масштаб распространения *Aegyptiaca Romana* на территории Рима и Италии: количество предметов и артефактов, имевших внерелигиозное значение, сопоставимо с *Aegyptiaca*, имеющими отношение к религиозной тематике, что, в свою очередь, позволяет предположить, что египетские культы не были основной «движущей силой» распространения египетской культуры в Римской Империи.

Тем не менее самая серьезная проблема состоит в том, что при определении религиозного или секулярного характера *Aegyptiaca* не существует единого подхода, общих правил, позволяющих дать четкую интерпретацию. К примеру, единичная находка статуи Иисиды может быть отнесена к существовавшему некогда храму египетской богини, или частному домашнему святилищу последователя египетского культа, или к римскому саду, воссоздающему египетскую атмосферу. По сути, в

¹¹⁸ De Vos M. L'egittomania in pitture e mosaic romano-campani della prima eta imperial. P. 33–35.

¹¹⁹ De Vos M. Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma. P. 128–129.

¹²⁰ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 314.

историографии за последние 150 лет так и не сложилось традиции, позволяющей на основании археологических находок дать четкое определение характеру найденного предмета. Все это скорее ставит под сомнение религиозную интерпретацию, нежели опровергает современные трактовки секулярного характера многочисленной группы *Aegyptiaca Romana*.

IV.3. *Aegyptiaca* в политическом контексте

Политический контекст использования египетской тематики, как правило, определяется гораздо более отчетливо, чем религиозный или секулярный. Преимущественно он датируется периодом правления Октавиана и примечателен тем, что проявляется в разнообразных сооружениях и часто содержит псевдорелигиозные сюжеты, цель которых в действительности напомнить о подчинении Египта Риму.

Наиболее показательным примером могут служить терракотовые барельефы из храма Аполлона Палатинского, датируемые 36–28 гг. до н.э.: на них Исида изображена с систром в руках рядом с двумя сфинксами¹²¹. Религиозная трактовка сюжета здесь абсолютно исключена, учитывая, что храм был сооружен Октавианом в честь морской победы над Антонием и Клеопатрой у мыса Акции¹²². Образ Клеопатры как «Новой Исиды», изображенной с систром в руках, был также использован Вергилием при противопоставлении египетских богов римским (*Aen.* VIII. 696–700), о чем мы писали в первой главе.

¹²¹ Söldner M. *Ägyptische Bildmotive im augusteischen Rom. Ein Phänomen im Spannungsfeld von Politik, Religion und Kunst // Ägypter, Griechen, Römer: Begegnung der Kulturen / Hrsg. H. Felber, S. Pfisterer-Haas. Leipzig, 1999. S. 102.*

¹²² Gurval R.A. *Op. cit.* P. 120.

Определенный политический символизм мы находим и в использовании Октавианом египетских обелисков. Как сообщает Плиний Старший, Октавиан привез в Рим в качестве памятников покорения Египта несколько обелисков. Один обелиск он установил в Большом цирке, а другой на Марсовом поле (NH. XXXVI. 71–72). Обелиск, установленный на Марсовом поле, стал частью Солярия (солнечных часов) Октавиана, который, как отмечает Плиний, перестал правильно показывать время за 30 лет до того, как он описал его в своем произведении (NH. XXXVI. 73).

Систему действия этого Солярия, посвященного в 9 г. до н.э., тщательно исследовал Э. Бухнер (см. прил. 2.1)¹²³, который показал, что, по-видимому, мы имеем дело с самыми большими часами всех времен, с сетью линий и с названиями знаков зодиака на окружающем гномон каменном настиле, показывавшими время дня и года (т.е. часы и календарь). К северу от гномона на расстоянии около 350 м находился Мавзолей Августа и Устринум (место кремации) Августа. К востоку от гномона располагался Алтарь Мира (Ara Pacis), построенный Августом и посвященный, как полагает Бухнер, тоже в 9 г. до н. э. вместе с Солярием (строительство Алтаря Мира началось в 13 г. до н. э.)¹²⁴. Алтарь Мира был памятником победы Августа на Западе, а обелиск — памятником его победы на Востоке. Бухнер показывает, что между Солярием и Алтарем Мира, а также Мавзолеем существовала особая, символическая связь и что весь этот комплекс Солярия был не только часами и календарем, но вместе с тем и гороскопом Августа.

В 1979–1980 гг. Бухнер провел раскопки в этом месте Рима и на большой глубине обнаружил остатки каменного настила с бронзовыми линиями и с некоторыми прекрасно сохранившимися бронзовыми греческими буквами (по 23 см) от названий знаков зодиака¹²⁵. Но этот обнаруженный Бухнером Солярий находится на гораздо более высоком уровне слоя Марсова поля (чем

¹²³ Buchner E. Solarium Augusti und Ara Pacis // MDAI(R). 1976. Bd. 83. 1976. S. 319–365.

¹²⁴ Ibid. P. 334.

¹²⁵ Buchner E. Horologium Solarium Augusti. Vorbericht über Ausgrabungen 1979/80 // MDAI(R). 1980. Bd. 87. S. 365.

тот уровень, на котором должен находиться Солярый Августа). Бухнер считает, что это новый, более поздний, уже исправленный Солярый (с прежним гномоном), о котором нет сообщений ни в одном античном источнике. По форме буквы датируются I в. н. э., а поскольку Плиний, скончавшийся в 79 г. н.э., не знает об этом исправленном Солярии, то Бухнер полагает, что Солярый Августа был исправлен и реконструирован Домицианом (81–96 гг. н.э.).

Вышесказанное позволяет сделать логичное предположение, что египетский обелиск был использован Октавианом исключительно в целях пропаганды, подчеркивая двойное господство: Вечного Города как властелина империи и Августа как первого гражданина, желавшего, как отметил Вернер Эк, чтобы его правление вошло в историю как *pax Augusta*¹²⁶. В этой связи неслучайным выглядит и еще одна очень важная деталь: Солярый был размещен так, чтобы гномон бросал тень на Алтарь Мира ровно в день рождения Октавиана (23 сентября), подчеркивая таким образом, что его мирное правление было predeterminedено еще при его рождении¹²⁷. Судьба и достижения Августа должны были сойтись воедино в определенный момент, и все это было представлено так, что даже боги Египта подтверждали его право на правление миром.

Второй обелиск из гранита, как уже было сказано, Октавиан установил на спине Circus Maximus (см. прил. 2.2), где кроме него были возведены алтари, небольшие храмы, колонны и статуи. Этот обелиск принадлежал фараону XIX династии Сети I, но после его смерти остался ненадписанным и незаконченным. Рамсес II, сын Сети I, сделал на обелиске посвященные надписи и установил его в Гелиополе. О совпадении времени установки обелисков в Большом цирке и в Солярии на Марсовом поле можно судить по идентичным надписям на их постаментах (CIL VI. 701–702)¹²⁸.

¹²⁶ Eck W. The Age of Augustus. Oxford, 2007. P. 93.

¹²⁷ Sorek S. Op. cit. P. 49.

¹²⁸ Imp. Caesar divi fil. / Augustus / pontifex maximus / imp. XII cos. XI Trib. pot. XIV / Aegyptu in potestatem / populi romani redacta / Soli donum dedit

Обелиск как символ солярного культа занял подходящее место в Большом цирке, символически воспринимаемом римлянами как микрокосм, в котором колесницы подобно небесным телам делали семь кругов вокруг спйны¹²⁹.

Еще два обелиска, связанных с именем Октавиана, как традиционно считается¹³⁰, были установлены перед входом в его мавзолей на Марсовом Поле. Однако следов постаментов для этих обелисков не сохранилось, что позволяет некоторым историкам выдвигать теории об ином месторасположении обелисков. Х. фон Хесберг предполагает, что они находились по углам платформы, на которой возвышается мавзолей¹³¹. Так или иначе, актуальным остается вопрос: были ли эти обелиски частью изначальной конструкции мавзолея, поскольку первое упоминание о них мы находим у Аммиана Марцеллина (Amm. Marc. XVII. 4. 16) и они отсутствуют в рассказе Плиния об обелисках в Риме (Plin. NH. XXXVI. 69–74)? Вполне вероятно, что они могли быть более поздним дополнением, возможно, сделанным Домицианом или Адрианом¹³². Обелиски были выполнены из красного гранита и не содержали никаких надписей. Перед усыпальницами фараонов XVII династии (начало XVI в. до н. э.) в Фивах тоже ставились по 2 небольших обелиска (ок. 3,50 м высотой), как например, у гробницы Иниотефа V¹³³. Эти парные обелиски, таким образом, были связаны с заупокойным культом, поэтому, возможно, что эта традиция была использована и при установке обелисков у мавзолея Октавиана. Хотя более вероятно, что эти обелиски являлись символом, вновь подтверждающим, что битва при Акции заложила основу эпохи Августа. Символический и несокрушимый вид Мавзолея и его колоссальный размер также распространяли идею господства Рима над Египтом и варварским Востоком

¹²⁹ Cameron A. *Porphyrius the Charioteer*. Oxford, 1976. P. 231.

¹³⁰ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 357.

¹³¹ Von Hesberg H., Panciera S. *Das Mausoleum des Augustus: Der Bau und seine Inschriften*. Munich, 1994. S. 32.

¹³² Richardson L. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore, 1992. P. 248.

¹³³ Petrie W.M.F. *The Royal Tombs of the First Dynasty*. Cambridge, 2013. P. 6; Dodson A. *Mortuary Architecture and Decorative Systems // A Companion to Ancient Egypt* / Ed. Alan B. Lloyd. Malden, Mass., 2010. P. 814.

(RgdA. 27), подчеркивая решающую роль Августа и олицетворяя тем самым власть императора.

Удивительным примером того, как очевидный религиозный контекст может иметь и иное дополнительное смысловое значение, является и обелиск Домициана, находящийся в настоящее время на Piazza Navona. Обелиск, привезенный из Египта, был установлен по приказу Домициана в центре внутреннего двора храма Исиды на Campus Martius в Риме. Сам храм также был восстановлен Домицианом после крупного пожара. Египетский обелиск, будучи значимой визуальной составляющей солярного культа в Древнем Египте, также ассоциировался с множеством других богов, среди которых была и Исида. В этой связи вполне логично считать, что действия Домициана имеют явный религиозный подтекст, о чем мы уже говорили в предыдущей главе. В то же время, на постаменте обелиска Домициан предстает в образе египетского фараона, т.е. правителя, что предполагает также иной смысловой аспект, связанный с властью, а, следовательно, указывает на имперскую пропаганду¹³⁴. Не в последнюю очередь египетский обелиск символизирует подчинение Египта Риму и победу Октавиана в противостоянии с Антонием и Клеопатрой, что также соотносится с выбором символического места для установки обелиска в центре египетского храма в Риме. И, наконец, жители Рима, посещавшие храм или просто проходившие мимо, могли воспринимать этот обелиск как экзотический объект, связанный с Египтом, т.е. относится к нему как к туристической достопримечательности¹³⁵.

В целом строительство зданий и сооружений в Риме в правление Августа приобрело ярко выраженную идеологическую подоплеку, а сама строительная деятельность стала важным средством «монументальной» пропаганды¹³⁶. Однако несмотря на очевидное желание Октавиана подчеркнуть с помощью Aegyptiaca особое значение победы над Клеопатрой,

¹³⁴ Lembke K. Op. cit. S. 210.

¹³⁵ Iversen E. Obelisks in Exile: The Obelisks of Rome. P. 78.

¹³⁶ Ахиев С.Н. Политическая пропаганда времени Второй гражданской войны в Риме, 49-30 гг. до н. э.: дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Ахиев Сергей Николаевич. Саратов, 2001. С. 89.

эта часть визуальной пропаганды внесла свой вклад и в популяризацию египетской тематики в Риме и Италии. Наиболее яркие образы Египта, в которые вкладывался очевидный политический смысл, постепенно трансформировались в обычную египетскую экзотику, как мы видели на примере обелисков, установленных преемниками Октавиана в I–II вв. н.э.

Подводя итог, первое, что следует отметить, – это широкое распространение римской *Aegyptiaca*: повсюду в Риме и Италии мы можем обнаружить египетские и египтизированные монументы и артефакты. Особенно примечательно то, что римляне сталкивались с *Aegyptiaca* не только в специально отведенных культовых местах, но и в различных бытовых обстоятельствах. На примере Помпеи, мы также можем определить, что социальный состав римлян, сознательно использовавших египетские и египтизированные предметы, был очень пестрым: от рабов и вольноотпущенников до нобилей¹³⁷.

Обзор монументальных сооружений, Нильских сцен, а также прочей *Aegyptiaca Romana* позволяет утверждать, что традиционная трактовка египетских и египтизированных предметов, как тесно связанных с египетскими религиозными культами, не отражает в должной степени все разнообразие *Aegyptiaca*. Это, в свою очередь, позволяет прийти к выводу, что распространение *Aegyptiaca Romana* проходило не под воздействием расширения популярности египетских культов, а скорее оба этих процесса шли параллельно друг другу и являлись частью более общего явления, которое можно классифицировать как моду на египетские культурные топосы. Разумеется, египетская культура воспринималась римлянами через призму собственных стереотипов, что накладывало свой отпечаток и на те контексты, в рамках которых *Aegyptiaca Romana* существовала в римском мире.

¹³⁷ Swetnam-Burland M. Op. cit. P. 134.

В связи с этим мы вслед за М. Верслоуисом можем констатировать, что огромное количество различной *Aegyptiaca* в Риме и Италии может быть определено как *культурный феномен*¹³⁸, в котором религиозный аспект является значимой составляющей, но не определяет всех разнообразных контекстов использования *Aegyptiaca* в полном объеме. Более того, этот культурный феномен становится отражением моды на все египетское уже в I в. н.э.

Возможно ли использовать термин «египтомания» для описания восприятия римлянами египетской культуры? Автор фундаментального обзора Нильских сцен М. Верслоуис дает отрицательный ответ на этот вопрос на том основании, что оценка египетской культуры со стороны римлян часто носила негативный характер¹³⁹. Как нам кажется, М. Верслоуис излишне категоричен в своем суждении, и употребление термина «египтомания» вполне допустимо, если дать четкое пояснение относительно особенностей его применения. Действительно, не только письменные источники, но и отчасти Нильские сцены¹⁴⁰, свидетельствуют о существовании у римлян целого ряда предубеждений в отношении Египта. Однако археологический материал в целом указывает на то, что римляне были очарованы экзотическим характером египетской культуры, что в итоге и привело к широкому распространению египетской тематики на территории Римской Империи. Это очевидное противоречие и составляет основу характеристики римской египтомании как культурного феномена.

Разумеется, римская египтомания в целом не похожа на интерес к египетской культуре в Европе, появившийся после походов Наполеона, однако и в том и в другом случае можно найти общие черты: использование египетских мотивов в украшении мебели, в архитектуре¹⁴¹ и даже

¹³⁸ Versluys M.J. *Aegyptiaca Romana*. P. 380.

¹³⁹ *Ibid.* P. 440.

¹⁴⁰ Имеются ввиду те сюжеты, на которых жители долины Нила изображены в неприглядных сценах в виде карликов или пигмеев.

¹⁴¹ Wittkower R. *Egypt and Europe // Selected Lectures of Rudolf Wittkower: The Impact of Non-European Civilizations on the Art of the West*. N.Y., 1989. P. 39–41.

строительство гробниц в форме пирамид¹⁴². В основе египтомании в Европе во многом лежал интерес к истории Египта, реконструкции его исторического прошлого. Римская египтомания, напротив, представляет собой популяризацию наиболее ярких египетских топосов: эллинизированных культов Исиды и Сераписа, тематики нильских разливов, различной флоры и фауны, тесно ассоциировавшейся с Египтом, обелисков и пирамид. Что особенно примечательно, римский взгляд на Египет в целом строился на рассмотрении его культуры, перефразируя слова Эдварда Саида, «сквозь неоспоримые абстрактные максимы по поводу “цивилизации”»¹⁴³. Очень редко римлян интересовало что-нибудь еще помимо узнаваемых египетских культурных топосов. Поэтому получается, что, с одной стороны, римская *Aegyptiaca* отличается многообразием, а с другой стороны, на протяжении I–III вв. н.э. наблюдается повторение одних и тех же топосов.

Римская египтомания уникальна еще и тем, что сами римляне вкладывали в египетские и египтизированные предметы новый смысл, часто радикально отличающийся от оригинального египетского. Для человеческого сознания совершенно естественно сопротивляться воздействию неведомого и чужого, а потому все культуры склонны существенным образом трансформировать «чужие» культурные элементы, воспринимая их не такими, какие они есть, но такими, какими они должны быть (к выгоде воспринимающего). Другими словами, не стоит акцентировать внимание на соответствии между языком, используемым римлянами для изображения Египта, и самим Египтом, и не столько потому, что язык неточен, но также и потому, что он даже не пытается быть точным.

Хотя некоторые римляне и, конечно же, сами египтяне, находившиеся в Италии, понимали истинное значение египетских и египтизированных монументов и артефактов, мы можем на основании проведенного исследования полагать, что в целом оригинальное значение *Aegyptiaca*

¹⁴² Imhotep Today: Egyptianizing architecture / Ed. J.M. Humbert, C. Price. L., 2003. P. 27–28.

¹⁴³ Сайд Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М., 2006. С. 83.

Romana в римском контексте не играет существенной роли. Более значимым в оценке увлечения римлян египетской тематикой нам представляется акцент на конкретных обстоятельствах ее использования. Однако, как показало наше исследование, обстоятельства использования *Aegyptiaca* в Риме и Италии выглядят крайне неоднозначными. По сути, не существует строгой зависимости между типом *Aegyptiaca Romana* и контекстом ее использования: обелиски могут украшать цирк или использоваться в качестве гномона в солнечных часах, равно как и изображение египетских богов, которые в различной форме могут встречаться в египетских храмах, частных святилищах, а также в домах людей, которые не являлись последователями египетских культов, а лишь использовали эти изображения в качестве популярного декоративного украшения.

Масштаб популярности египетской тематики становится еще более очевидным, если учитывать, что даже заклинание именами египетских божеств было весьма распространено в эпоху империи на территории Италии¹⁴⁴. Все вышесказанное в совокупности, на наш взгляд, не оставляет сомнения в существовании египтомании в римском обществе в I–III вв. н.э.

¹⁴⁴ Неверов О.Я. Указ. соч. С. 154–158. Подобные заклинания можно обнаружить на магических амулетах из Египта, широкое распространение которых в Италии связано с римскими легионерами. См. подробнее: Bonner C. *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor, 1950; Dickie M. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. L., 2001; *Magic and Ritual in the Ancient World* / Ed. P. Mirecki, M. Meyer. Leiden, 2002.

Заключение

Эдвард Саид в своей монографии «Ориентализм» описывая Восток, указывал, что со времен античности он был «вместилищем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний»¹. Египет в представлении и греков, и римлян был, с одной стороны, неотъемлемой частью Востока, а с другой стороны, уникальным государством, в котором история переплеталась с современностью, а многообразная неповторимая культура порождала интерес к древней цивилизации вплоть до утверждения христианства.

Говоря об особенностях культурного взаимодействия Рима и Египта, можно выделить следующие аспекты:

- 1) раннее проникновение эллинизированных египетских культов на территорию Италии и их широкое распространение в I–II н.э.;
- 2) формирование искаженных представлений о египетских зооморфных культах;
- 3) бессистемность, хаотичность римских знаний о египетской истории;
- 4) широкое распространение в римской материальной и предметно-бытовой культуре египетской и египтизированной тематики, представляющей собой уникальное явление, получившее обозначение *Aegyptiaca Romana*.

Формирование образа Египта в римском обществе происходило различными путями. Во-первых, через римскую и греческую литературу, с достаточно предвзятым отношением к египетской культуре. Однако нельзя не учитывать, что на развитие определенных представлений о Египте у римских авторов оказывали влияние обстоятельства, связанные с окружающей их действительностью, а именно то, что они оценивали

¹ Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. М., 2006. С.7.

египетскую культуру, прежде всего, с позиции римлян, как граждан римского государства, и лишь затем как индивиды. На них воздействовали разнообразные политические, институциональные и идеологические ограничения или, возможно, самоограничения, которые являлись неотъемлемой частью римского мироощущения.

Во-вторых, через распространение в Риме и Италии эллинизированных египетских культов. Несмотря на то что, к примеру, культ Исиды подвергся значительной трансформации в эллинистический период, он по-прежнему ассоциировался с Египтом. Постоянное расширение числа последователей этих культов приводило к тому, что уже к I в. н.э. распространение египетской религиозной практики в Западных провинциях происходило не напрямую из Египта, а из Италии. Именно имперские чиновники, торговцы и солдаты становились движущей силой распространения египетских верований в римских провинциях. Кроме того, популярность египетских культов оказывала влияние на отношение к ним римских властей.

В-третьих, существенное влияние имел и внешний фактор, а именно взаимоотношения римлян непосредственно с носителями египетской культуры. Египетские жрецы, по сути, удовлетворяли спрос со стороны римских туристов, посещавших Египет в поисках откровений, мистики и тайных знаний. Местное жречество подстраивалось под устоявшиеся представления «туристов» о египетской культуре, дабы обеспечить возможность получения от них приемлемого вознаграждения. Д. Франкфуртер, описывая механизм подобного рода контактов, обозначил его как «стереотипное присвоение», подразумевая, что египтяне не только должны были принять многие сложившиеся в римском обществе этнокультурные стереотипы в отношении Египта, но и поддерживать их. Несмотря на то что тот образ, который египтяне приспособили для получения экономических и политических предпочтений, был в первую очередь экзотическим и во многом идеализированным, в своей основе он носил позитивный характер. Египетские жрецы в самом Риме также

способствовали культивированию образа Египта, создавая своеобразные «оазисы» египетской культуры внутри греко-римской цивилизации.

Исходя из проведенного исследования, мы можем утверждать, что тот образ Египта и египетской культуры, который существовал в римском обществе, в целом имел две концептуальные основы: 1) негативную по своему содержанию, с которой мы сталкиваемся преимущественно в римской литературе; 2) позитивную, основанную на восприятии Египта как колыбели мудрости, где средоточием всех знаний являются сведущие жрецы, имеющие магическую власть.

Говоря о негативной основе, необходимо отметить, что корни возникновения целого ряда стереотипов в отношении Египта и египтян лежат в неверном восприятии римскими литераторами отдельных религиозных традиций египетской культуры, что приводило к искаженному истолкованию их смысла и порождало целый ряд негативных чувств и даже презрение и враждебность. Эти стереотипы были жестко встроены в систему ценностей значительной части римской интеллектуальной элиты и являлись ее составной частью, а те негативные характеристики, которые они давали египтянам, зачастую имели определенную политическую подоплеку, обеспечивающую своеобразную защиту своих убеждений внутри римского общества.

Египетское поклонение животным, подвергавшееся осуждению и нападкам со стороны большинства римских авторов, было вызвано существенными отличиями между отношением к животным в Египте и Риме. Эрик Хорнунг характеризует взаимоотношения между египтянами и животными как «партнерские»²: и человек, и животные были созданы богами, соответственно и те и другие могли рассчитывать на их поддержку и загробную жизнь (по крайней мере, начиная с Нового царства). При таком подходе животные не могли находиться в подчиненном положении по отношению к людям, что объясняет, почему египетские боги могли иметь не

² Hornung E. Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten // Studium Generale. 1967. Bd. 20. S. 71.

только антропоморфный, но и зооморфный внешний облик, а некоторые животные считались священными. Такие представления египтян вступали в конфликт уже с греческими воззрениями на животных. В Греции классического периода убеждение в превосходстве человека над животным засвидетельствовано, например, у Софокла (Ant. 330–350). Применительно к эллинистическому периоду, мы можем говорить о том, что поклонение животным воспринималось греками как странное, но весьма любопытное явление. Римское отношение к животным практически не отличалось от греческого, но значительную роль в формировании римского отношения к египетским зооморфным культам сыграло наличие в Риме цирков³, в которых проходила травля зверей и иные мероприятия с участием животных. Римское общественное мнение в целом одобряло подобные кровавые действия, и лишь изредка мы можем встретить неприятие этой жестокой традиции (Cic. Fam. VII. 1. 3.). Контраст между римским и египетским восприятием животных приводил к устойчивому непониманию римлянами религиозных традиций египтян: римской элите сложно было представить, как можно считать священными животных, которых с завидной регулярностью убивают на арене цирка?

Тем не менее негативное отношение к египетским зооморфным культам становится навязчивым стереотипом, преследующим римлян вплоть до конца античного периода, а римские литераторы I в. до н.э. – I в. н.э. использовали сложившиеся предрассудки в своих произведениях. Начиная с пропагандистской кампании Октавиана эти стереотипы активно навязывались римскими авторами своим читателям, чтобы показать инверсию нормальной цивилизованной жизни. Ключевым моментом в понимании того, насколько критические постулаты римских авторов соответствовали увлечению римлян египетскими религиозными культами, различной египетской тематикой и влияли на формирование образа Египта в римском обществе, безусловно, является сопоставление глубины

³ Toynbee J.M.C. *Animals in Roman Life and Art*. Baltimore, 1996. P. 17–23.

проникновения «моды» на египетскую культуру в Риме с теми стереотипами, которые многократно повторяют римские поэты и прозаики. Как нам представляется, добиться значительно результата антиегипетской риторикой им не удалось, о чем свидетельствует значительный интерес к египетским священным животным со стороны римлян, посещавших Египет с туристическими целями. Безусловно, римлян эти животные интересовали исключительно как диковинные создания, но при этом они не испытывали негативных чувств, связанных с отвращением к зооморфным культам и, более того, проявляли изрядную любознательность. К тому же неприятие египетского поклонения животным со стороны римских авторов фактически не сказывалось на отношении римлян к эллинизированным культам Исиды и Сераписа, которые уже к середине I в. н.э. завоевали значительное количество сторонников.

Как мы показали в последней главе, распространение римской *Aegyptiaca* носит настолько широкий характер, что охватывает практически все слои римского общества и, более того, не является следствием расширения влияния египетских культов, что свидетельствует о разностороннем интересе к египетской культуре со стороны римлян. Осмысленный отказ от безоговорочной религиозной трактовки большей части *Aegyptiaca Romana*, который постепенно происходил в историографии, начиная со второй половины XX в., позволяет по-новому взглянуть на межкультурные контакты Египта и Рима. Даже если какой-то предмет и создавался с религиозным контекстом в Египте или на территории Италии, это совершенно не значит, что человек, который им владел, вкладывал в него именно религиозный смысл. Здесь уместно будет привести параллель из современного восприятия египетской культуры: когда туристы привозят из Египта копии небольших статуэток египетских богов или иные религиозные амулеты и украшения, то это не значит, что они хотят приобщиться к древнеегипетским культам. Для них такие предметы – это, прежде всего, экзотика, туристическая диковинка, привезенная из Египта. Таким образом, не оспаривая значимость

религиозного влияния, мы можем с уверенностью говорить о наличии в Риме моды на египетские общекультурные топосы уже в I в. н.э. Что касается восприятия образа Египта в римском обществе, то его можно охарактеризовать как культурный феномен, не имеющий аналогов в истории античности. Специфика этого образа как раз и состоит в том, что в его основе находятся два концептуально противоположных представления о египетской культуре. Причем, несмотря на наличие негативной составляющей в отношении восприятия римлянами египетской культуры, мы вполне уместно можем употребить термин «египтомания». Образ египетской культуры, сформировавшийся в римском обществе, не сводится только к совокупности знаний о египетской цивилизации и ее традициях. В первую очередь – это *interpretatio Romana* египетских культурных топосов, наполненных новым смыслом, часто радикально отличающимся от оригинального. Будучи фактически адаптированными для позитивного восприятия в античном мире, эти топосы и составляли тот базис римской египтомании, который отличает ее от аналогичного явления в европейской культуре Нового времени. Римлянам удалось создать свой неповторимый образ Египта, даже несмотря на то, что культурные ценности и ценностные ориентации, свойственные египетской культуре, не были осмыслены римлянами в полном объеме, а из всего многообразия культурных топосов они перенимали лишь те, что были известны еще грекам и лежали на поверхности.

Результаты проведенного исследования свидетельствуют о перспективности дальнейшей работы по изучению оценки той роли, которую интеллектуальная элита римского общества играла в формировании образа египетской культуры.

Список сокращений

ВДИ – Вестник древней истории

Abydos – Perdrizet P., Lefebvre G. Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos. Nancy, 1919.

ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung

CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum.

Hatshepsout – Bataille A. Les Inscriptions Grecques du Temple de Hatshepsout á Deir-el-Bahari. Cairo, 1951.

EPRO – Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain

IGR – Inscriptiones Graecae Ad Res Romanas Pertinentes.

ILS – Inscriptiones Latinae Selectae.

Memnon – Bernard A., Bernard É. Les Inscriptions Grecques et Latines du Colosse de Memnon. Cairo, 1960.

Philae – Bernard A., Bernard É. Les Inscriptions Grecques de Philae. P., 1960.

RIC 2 – The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly, E. Sydenham. L., 1926. Vol. II.

RIC 3 – The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly, E. Sydenham. L., 1930. Vol. III.

RIC 4.1 – The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly, E. Sydenham. L., 1936. Vol. IV. Part. 1.

SHA – Scriptorum Historiae Augustae.

Syringes – Baillet J. Les Inscriptions Grecques des Tombeaux des Rois ou Syringes à Thèbes. Caire, 1926.

Библиография

Литературные источники

1. Aischylos. Aeschyli Tragoediae / Hrsg. U. von Wilamowitz-Moellendorff. – B.: Tieffenbach, 1925.
2. Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte. Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar vers. von W. Seyfarth. – Bd. 1–3. – B.: Akad. Verlag, 1968.
3. Appianus. Appiani Historia Romana / Ed. P. Viereck et A.G. Roos. – Editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecit E. Gabba. – Vol. 1–2. – Lipsiae: Teubner, 1962.
4. Apuleius, Lucius. Metamorphosen oder der Goldene Esel. Latienisch und Deutsch von R. Helm / Lucius Apuleius. – B.: Akad. Verlag, 1956.
5. Augustinus Aurelius. De civitate Dei // With an English transl. by G.E. McCracken and W.M. Green. – Vol. 1–2. – Cambridge, Mass.; L.: Harvard University Press, 1978.
6. Catulli, Tibuli, Propertii Carmina. Accedunt Laelii Calvi, Cinnae aliorum reliquae et Priapea / Rec. et praefatus est L. Mueller. – Lipsiae: Teubner, 1880. – XII, 146 p.
7. Catullus, Gaius Valerius. C. Valerii Catulli carmina / Rec. R.A.B. Mynors. – Oxonii E typographeo Clarendoniano, 1958. – 113 p.
8. Cicero, M. Tullius. De re publica / Kom. K. Büchner. – Heidelberg: C. Winter, 1984. – 546 S.
9. Cicero, M. Tullius. M. Tullii Ciceronis Librorum de Re publica sex quae supersunt / Rec. C.F.W. Mueller. – Lipsiae: Teubner, 1881. – 196 p.
10. Cicero, M. Tullius. M. Tullii Ciceronis Tusculanum disputationes / Ed. C.F.W. Mueller. – Editio stereotypa. – Lipsiae: Teubner, 1906. – 188 p.
11. Cicero, M. Tullius. Epistulae ad familiares / Rec. W.S. Watt. – Oxonii: Clarendoniano, 1982. – 562 p.
12. Cicero, M. Tullius. Orationes // M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia / Rec. C. F. W. Miiller. – Lipsiae: B. G. Teubner, 1904–1908.
13. Clementis Alexandrini. Paedagogus / Ed. M. Marcovich. – Leiden: Brill, 2003. – 240 p.
14. Curtius Rufus Quintus. Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt / Hrsg. Th. Vogel. – Leipzig: B.G. Teubner, 1903–1906.
15. Dio Cassius. Dio's Roman History. In 9 volumes / With an English translation by E. Cary. On the basis of the version of Herbert Baldwin Foster. – L.; N. Y.: W. Heinemann, 1914–1927.

- 16.Diodorus Siculus. *Bibliotheca historica* / Ed. primam curavit Imm. Bekker, alteram L. Dindorf. Rec. F. Vogel. – Vol. I–V. – Lipsiae: Teubner, 1883–1906.
- 17.Diodorus Siculus. *Library of History* / With an Engl., transl. by C.H. Oldfather. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933. – 512 p.
- 18.Euripides. *Helena* / Hrsg. u. erklärt von Richard Kannicht. Bd I–II. – Heidelberg: C. Winter, 1969.
- 19.Heliodorus. *Aethiopica* / Ed. R.M. Rattenbury, T.W. Lumb, J. Maillon. – P.: Belles Lettres, 1960.
- 20.Herodotus. *Herodoti Historiarum libri IX* / Ed. H.R. Dietsch. – Editio altera. – Curavit H. Kallenberg. – Vol. I. – Lipsiae: Teubner, 1885. – 413 p.
- 21.Horatius, Q. Flaccus. *Q. Horatii Flacci Carmina* / Iterum recognovit L. Mueller. – Lipsiae: Teubner, 1881. – LXXVIII, 295 p.
- 22.Iosephus Flavius. *Flavii Iosephi Opera* / Hrsg. von B. Niese. – Bd. 1–7. – Berlin, 1885–1895.
- 23.Iustinus. *Trogi Pompei Historiarum Philippicarum Epitoma* / Rec. I. Ieep. Editio minor. – Lipsiae: Teubner, 1876. – 273 p.
- 24.Juvenalis Decimus Junius, Persius Aulus Flaccus. *Works* / With an English translation by G.G. Ramsay. – Cambridge, Mass.; L., 1940. – XXVII, 489 p.
- 25.Livius Titus. *History: In 13 volumes* / With an English translation by B.O. Fister. – Cambridge, Mass.; L.: Harvard University Press, 1926–1943.
- 26.Lucanus, M. Annaeus. *The Civil war (Pharsalia)* / With an English translation by J.D. Duff. – Cambridge, Mass.; L.: Harvard University Press, 1977. – 469 p.
- 27.Luciani Samosatensis *Opera* / Rec. K.G. Jacobitz. – Vol. I–III. – Lipsiae: Teubner, 1887–1901.
- 28.Martial, Marcus Valerius. *M.Valerii Martialis Epigrammaton libri* / Rec. W.Heraeus. – Leipzig: B.G. Teubner, 1976. – 417 p.
- 29.Ovidius. *P. Ovidi Nasonis Opera* / Ex rec. Merkelii. – Vol. I–III. – Lipsiae: Teubner, 1867–1871.
- 30.Pausanias. *Pausaniae Graeciae descriptio* / Hrsg. v. M. Rocha-Pereira. Bd. 2. – Leipzig: B.G. Teubner, 1977. – 338 S.
- 31.Petronii Arbitri *Satyricon cum apparatu critico* edidit K. Müller. – München: Heimerau, 1961. – XXVII, 280 p.
- 32.Plautus T. Maccus. *Comoediae* / Ex rec. G. Glotz, F. Schoell. Fasc. I–IV. – Lipsiae: Teubner, 1892–1909.
- 33.Plinius Caecilius Secundus, Gaius. *Epistularum libri novem, Epistularum ad Traianum liber, Panegyricus*. – Lipsiae: Teubner, 1958. – 490 p.
- 34.Plinius Secundus, Gaius. *Naturalis historia. Libri VIII–XI*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956. – 615 p.

35. *Plutarchi Vitae parallelae* / Rec. Cl. Lindskog et K. Ziegler. – Vol. I–IV. – Lipsiae: Teubner, 1960–1968.
36. *Plutarch's Moralia in nine volumes* / With an English translation by F.C. Babbitt. – L.; Cambridge, Mass.: W. Heinemann, 1931–1948.
37. *Polybii Historia* / Ed. L. Dindorfius. – Vol. I–IV. – Lipsiae: Teubner, 1866–1868.
38. *Propertius, Sextus. Sex. Propertii elegiarum libri IV* / Ed. M. Schuster, F. Dornseiff. – Lipsiae: Teubner, 1958. – 252 p.
39. *Publius Papinius Statius. Silvae* / Rec. A. Marastoni. – Leipzig: B.G. Teubner, 1970. – 224 p.
40. *Res Gestae Divi Augusti* / Ed. P.A. Brunst, J.M. Moore. – L.: Oxford U.P., 1967. – 90 p.
41. *Scriptores Historiae Augustae* / Ed. E. Hohl. – Vol. I–II. – Lipsiae: Teubner, 1955–1965.
42. *Seneca, The Elder. Declamations in two volumes* / With an English translation by M. Winterbottom. – Cambridge, Mass.; L., 1974.
43. *Seneca, L. Annaeus. L. Annaei Senecae Opera quae supersunt* / Rec. Fr. Haase. – Vol. I–II. – Lipsiae: Teubner, 1871–1872.
44. *Seneca, L. Annaeus. Ad Lucilium epistulae morales: In 3 volumes* / With an English translation by R.M. Gummere. – L.; N. Y.: W. Heinemann; G.P. Putnam's sons, 1917–1922.
45. *Servii Grammatici Qui feruntur in Vergilii carmina commentarii* / Rec. G. Thilo, H. Hager. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1884. – Vol. II. – 650 p.
46. *Sexti Aurelii Victoris. Liber de Caesaribus. Praecedunt origo gentis Romanae et liber de viris illustribus urbis Romae, subsequitur epitome de Caesaribus* / Rec. Fr. Pichlmayr. – Editio stereotypa. – Lipsiae: Teubner, 1966.
47. *Strabonis Geographica* / Ed. A. Meineke. – Vol. I–III. – Lipsiae: Teubner, 1915–1925.
48. *Suetonius. C. Suetonii Tranquilli Caesares* / Ed. M. Ihm. – Lipsiae: Teubner, 1908. – XIV, 362 p.
49. *Tacitus, P. Cornelius. P. Corneli Taciti Libri qui supersunt* / Ed. E. Koestermann. – Vol. I–II. – Lipsiae: Teubner, 1957–1969.
50. *Tertullianus. Q. S. Florentis Tertulliani Opera. Partes I–IV* / Rec. A. Reifferscheid et G. Wissowa, H. Hoppe, Ae. Kroymann, V. Bulhart, J. Borleffs. – Vindobonae, 1890–1957.
51. *Tibulli Albii Libri quattuor* / Rec. L. Mueller. – Lipsiae: Teubner, 1885. – XI, 120 p.
52. *Valerius Maximus. Memorable Doings and Sayings* / Trans. D.R. Shackleton Bailey. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. – Vol. II. – 462 p.

53. P. Vergilii Maronis Opera omnia / Ed. A. Forbiger. – Partes I–III. – Lipsiae: Teubner, 1873–1875.
54. Vitruvius Pollio. De Architectura / Ed. F. Krohn. – Leipzig: Teubner, 1912.
55. Августин Аврелий. Творения / Сост. С.И. Еремеева. – СПб.: Алетейя, 1998. – Т. IV. – 592 с.
56. Аврелий Виктор Секст. О цезарях. Извлечения о жизни и нравах римских императоров. Происхождение римского народа. О знаменитых людях / Пер. с лат. В.С. Соколова // Римские историки IV века. – М.: Росспэн, 1997. – С. 77–224.
57. Авторы Жизнеописаний Августов / Пер. с лат. С.П. Кондратьева // Властелины Рима. Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана. – М.: Наука, 1992. – 384 с.
58. Аммиан Марцеллин. История / Пер. с лат. Ю.А. Кулаковского, А.И. Сонни. – СПб.: Алетейя, 1994. – 558 с.
59. Аппиан. Римские войны / Пер. с древнегреч. под ред. С.А. Жебелева, О.О. Крюгера. – Л.: Соцэкгиз, 1935. – 351 с.
60. Апулей. «Метаморфозы» и другие сочинения / Сост. М. Л. Гаспаров. – М.: Художественная литература, 1988. – 399 с.
61. Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций / Пред. и ред. Ф. А. Петровского. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. – 511 с.
62. Валерий Максим. Достопамятные деяния и изречения / Пер. с лат. и комм. С.Ю. Трохачева. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. – 308 с.
63. Вергилий. Собрание сочинений / Пер. с лат. С. Ошерова. – СПб.: Студия Биографика, 1994. – 480 с.
64. Витрувий. Десять книг об архитектуре. – М.: Архитектура-С, 2006. – 328 с.
65. Гай Валерий Катулл Веронский. Книга стихотворений / Пер. с лат. С.В. Шервинского. – М.: Наука, 1986. – 302 с.
66. Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. с лат. М.Л. Гаспарова. – М.: Наука, 1993. – 512 с.
67. Гелиодор. Эфиопика / Пер. с древнегреч. А.И. Доватура // Античный роман. – М.: Художественная литература, 2001. – С. 235–486.
68. Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. – М.: Наука, 1972. – 600 с.
69. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Легенда об Исиде и Осирисе / Пер. и комм. О.А. Васильевой // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. – М.: Русский Двор, 2000. – Вып. III. – С. 106–123.

70. Еврипид. Трагедии. В 2-х томах / Пер. с древнегр. И. Анненского, С. Шервинского. – М.: Художественная литература, 1969. – Т. II. – 720 с.
71. Иосиф Флавий. Иудейская война / Пер. М. Финкельберг, А.В. Вдовиченко. – М.: Мосты культуры, 2008. – 520 с.
72. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х т. – М.: АСТ, Ладомир, 2002. – Т. I. – 784 с.
73. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х т. – М.: АСТ, Ладомир, 2002. – Т. II. – 1397 с.
74. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа (Против Апиона) / Пер. с древнегреч. Я.М. Израэльсона, Г. Генкеля. – СПб., 1898. – 320 с.
75. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа (Против Апиона) / Пер. А.В. Вдовиченко. – М.-Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1994. – 400 с.
76. Кассий Дион Коккеян. Римская история. Книги LXIV-LXXX / Пер. с древнегреч. под ред. А.В. Махлаюка. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. – 456 с.
77. Квинт Гораций Флакк. Полное собрание сочинений / Пер. под ред. Ф. А. Петровского. – М.-Л.: Academia, 1936. – 447 с.
78. Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре / Пер. М.Е. Сергеенко, А.А. Деконского, М.И. Рижского. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 464 с.
79. Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2-х томах / Под общ. ред. А.И. Зайцева. – СПб.: Алетейя, 2001. – Т. I. – 480 с.
80. Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2-х томах / Под общ. ред. А.И. Зайцева. – СПб.: Алетейя, 2001. – Т. II. – 538 с.
81. Луций Анней Сенека. Апофеоз божественного Клавдия / Пер. Ф.А. Петровского // Римская сатира. – М.: Художественная литература, 1989. – С. 117–130.
82. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. и прим. С.А. Ошерова. – М.: Наука, 1977. – 384 с.
83. Луций Анней Сенека. Философские трактаты / Пер. Т.Ю. Бородай. – СПб.: Алетейя, 2001. – 400 с.
84. Марк Анней Лукан. Фарсалия, или поэма о гражданской войне / Пер. с лат. Л.Е. Остроумова. – М.: Ладомир, 1993. – 352 с.
85. Марк Валерий Марциал. Эпиграммы / Пер. Ф.А. Петровского. – СПб.: Комплект, 1994. – 448 с.

86. Павсаний. Описание Эллады. В 2-х томах / Пер. С.П. Кондратьева. – Л.: Искусство, 1940. – Т. II. – 592 с.
87. Петроний. Сатирикон / Пер. и комм. А.К. Гаврилова // Римская сатира. – М.: Художественная литература, 1989. – С. 129–238.
88. Письма Плиния Младшего / Пер. М.Е. Сергеевко, А.И. Доватура. – М.: Наука, 1982. – 405 с.
89. Плавт Тит Макций. Избранные комедии / Пер. А.В. Артюшкова. – М.-Л.: Academia, 1935. – Т. II. – 570 с.
90. Плиний Старший. Естествознание: Об искусстве / Пер. Г.А. Тароняна. – М.: Ладомир, 1994. – 944 с.
91. Плиний Старший. Естественная история. Книга II / Пер. и комм. Б.А. Старостина // Архив истории науки и техники. Вып. III. – М.: Наука, 2007. – С. 287–366.
92. Плутарх. Застольные беседы / Пер. и прим. Я.М. Боровского, М.Н. Ботвинника, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова. – Л.: Наука, 1990. – 592 с.
93. Плутарх. Моралии / Пер. Я.М. Боровского, М.Н. Ботвинника, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова. – М.: Эксмо-Пресс, 1999. – 1119 с.
94. Плутарх. Моралии. Об Исиде и Осирисе (пер. Н. Н. Трухиной) // ВДИ. – 1977. – № 3. – С. 253–265.
95. Плутарх. Моралии. Об Исиде и Осирисе (пер. Н. Н. Трухиной) // ВДИ. – 1977. – № 4. – С. 229–249.
96. Плутарх. О злокозненности Геродота // Лурье С. Я. Геродот. – М.-Л.: Издат. Акад. Наук, 1947. – С. 161–202.
97. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах / Изд. подг. С.С. Аверинцев, М.Л. Гаспаров, С.П. Маркиш. – М.: Наука, 1994. – Т. II. – 672 с.
98. Полибий. Всеобщая история. В 3-х т. / Пер. с древнегреч. Ф.Г. Мищенко. – СПб.: Наука, 1994. – Т. I. – 496 с.
99. Публий Овидий Назон. Собрание сочинений / Пер. с лат. С.В. Шервинского. – СПб.: Студия Биографика, 1994. – Т. I. – 510 с.
100. Секст Проперций. Элегии / Пер. с лат. А.И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет. 2004. – 272 с.
101. Страбон. География в 17 книгах / Пер. и комм. Г.А. Стратановского. – М.: Ладомир, 1994. – 944 с.
102. Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. Том I. Анналы. Малые произведения / Пер. с лат. и комм. А.С. Бобовича. – Л.: Наука, 1969. – 449 с.
103. Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. Том II. История / Пер. с лат. и комм. Г.С. Кнабе. – Л.: Наука, 1969. – 378 с.

104. Тертуллиан. Избранные сочинения / Общ. ред. А.А. Столярова. – М.: Культура, 1994. – 448 с.
105. Тит Ливий. История Рима от основания города. В 3-х томах / Ред. пер. М.Л. Гаспаров, Г.С. Кнабе. – М.: Ладомир, 2002. – Т. III. – 797 с.
106. Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве. О законах / Пер. В.О. Горенштейна. – М.: Наука, 1966. – 224 с.
107. Цицерон Марк Туллий. Речи. В двух томах / Изд. подг. В.О. Горенштейн, М.Е. Грабарь-Пассек. – М.: Изд. АН СССР, 1962. – Т. I. – 443 с.
108. Цицерон Марк Туллий. Речи. В двух томах / Изд. подг. В.О. Горенштейн, М.Е. Грабарь-Пассек. – М.: Изд. АН СССР, 1962. – Т. II. – 400 с.
109. Цицерон Марк Туллий. Философские трактаты / Пер. М.И. Рижского. – М.: Наука, 1985. – 384 с.
110. Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреч. С. Апта. – М.: Художественная литература, 1971. – 383 с.
111. Ювенал. Сатиры / Пер. с лат. Д.С. Недовича, Ф.А. Петровского. – М.-Л.: Academia, 1937. – 158 с.

Эпиграфические источники

112. *Antologia palatina*. – Torino: G. Einaudi, 1980. – Vol. III. – 748 p.
113. Baillet, J. *Les Inscriptions Grecques des Tombeaux des Rois ou Syringes à Thèbes* / J. Baillet. – Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1926. – 788 p.
114. Bataille, A. *Les Inscriptions Grecques du Temple de Hatshepsout à Deir-el-Bahari* / A. Bataille. – Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1951. – 161 p.
115. Bernard, A. *Les Inscriptions Grecques de Philae* / A. Bernard, É. Bernard. – Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1960. – 242 p.
116. Bernard, A. *Les Inscriptions Grecques et Latines du Colosse de Memnon* / A. Bernard, É. Bernard. – Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1960. – 267 p.
117. Bernard, A. *Les Inscriptions Grecques d'Abou Simbel* / A. Bernard, O. Masson // *Revue des Études Grecques*. – 1957. – Vol. 70. – P. 1–46.
118. Bernard, É. *Pelerinage au grand Sphinx de Gizeh* / É. Bernard. – Bonn: Habelt, 1983. – 185 p.

119. Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. I. Pt. 2. Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem / Ed. Th. Mommsen. – Berolini: W. de Gruyter, 1974. – 830 p.
120. Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. VI. Pt. 1. Inscriptiones urbis Romae Latinae / Ed. E. Bormann, G. Henzen. – Berolini: W. de Gruyter, 1876. – 873 p.
121. Inscriptiones Latinae Selectae / Ed. H. Dessau. – B.: Apud Weidmannos, 1892. – Vol. I. – 580 S.
122. Perdrizet, P. Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos / P. Perdrizet, G. Lefebvre. – Nancy: Berger-Levrault Pereman, 1919. – 1053 p.

Нумизматические источники

123. The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly, E. Sydenham. – L.: Spink & Son, 1926. – Vol. II. – 568 p.
124. The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly, E. Sydenham. – L.: Spink & Son, 1930. – Vol. III. – 514 p.
125. The Roman Imperial Coinage / Ed. H. Mattingly, E. Sydenham. – L.: Spink & Son, 1936. – Vol. IV. – Part. 1. – 406 p.

Литература

1. Абрамзон, М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи / М.Г. Абрамзон. – М.: Институт археологии РАН, 1995. – 656 с.
2. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 288 с.
3. Ассман, Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
4. Ассман, Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М.: Присцельс, 1999. – 368 с.
5. Ахиев, С.Н. Политическая пропаганда времени Второй гражданской войны в Риме, 49-30 гг. до н. э.: дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Ахиев Сергей Николаевич. – Саратов, 2001. – 292 с.

6. Ахунова, О.А. Роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел»: история и генезис сюжета: автореф. дис. д-ра. филолог. наук: 10.02.14 / Ахунова Ольга Леонидовна. М., 2013. 41 с.
7. Бахтин, М.М. Собрание сочинений в 7-ми томах / М.М. Бахтин. – М.: Языки славянской культуры, 1997. – Т. 1. – 955 с.
8. Беликов, А.П. Рим и эллинизм. Основные проблемы политических, экономических и культурных контактов: дис. д-ра. ист. наук: 07.00.03 / Беликов Александр Павлович. – Ставрополь, 2003. – 491 с.
9. Берлев, О.Д. Наследство Геба / О.Д. Берлев // Подати и повинности на древнем Востоке. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 6–33.
10. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
11. Борухович, В.Г. Античная мифография и «Библиотека» Аполлодора / В.Г. Борухович // Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л.: Наука, 1972. С. 99–123.
12. Борухович, В.Г. После мартовских ид 44 г. до н.э. / В.Г. Борухович // Античный мир и археология. – 1983. – Вып. 5. – С. 123–154.
13. Васильева, О.А. Легенда об Исиде и Осирисе (Диодор Сицилийский. «Историческая библиотека») / О.А. Васильева // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. – М.: Русский Двор, 2000. – Вып. III. – С. 106–123.
14. Васильева, О.А. Миф об Исиде и Осирисе в греко-римской и позднеантичной традиции: дис. канд. ист. наук: 07.00.09 / Васильева Ольга Александровна. – М., 2004. – 280 с.
15. Васильева, О.А. «Потерянный ребёнок» Исиды: к проблеме интерпретации мифа об Исиде и Осирисе в позднеантичной традиции / О.А. Васильева // Вестник древней истории. – 2009. – № 1. – С. 150–160.
16. Гаспаров, М. Поэзия Горация / М. Гаспаров // Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. – М.: Художественная литература, 1968. С. 5–38.
17. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501 с.
18. Грант, М. Клеопатра. Последняя из Птолемеев / М. Грант. – М.: Центрполиграф, 2004. – 349 с.
19. Грималь, П. Сенека, или Совесть империи / П. Грималь. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 350 с.
20. Доватур, А.И. История изучения *Scriptores Historiae Augustae* / А.И. Доватур // Вестник древней истории. – 1957. – № 1. – С. 245–256.

21. Захаров, А.А. Эллинистические молитвы к Исиде / А.А. Захаров // Сборник египтологического кружка при ЛГУ. – 1930. – № 4. С. 7–14.
22. Зельин, К.К. Помпей Трог и его произведение «*Historiae Philippicae*» / К.К. Зельин // Вестник древней истории. – 1954. – № 2. – С. 183–202.
23. Иванов, П.В. Восточные культы в духовной жизни Италии времени империи (распространение митраизма): автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Иванов Павел Васильевич. – М., 1996. – 27 с.
24. Иванов, П.В. Мифологические представления италийских митраистов (опыт реконструкции и интерпретации по данным иконографии и эпиграфики) / П.В. Иванов // Вестник Тамбовского Университета. – 1998. – Вып. 1. – С. 76–83.
25. Иванчик, А.И. Античная традиция о фараоне Сесострисе и его войне со скифами / А.И. Иванчик // Вестник древней истории. – 1999. – № 4. – С. 4–36.
26. Иванчик, А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история / А.И. Иванчик. – М.: Палогграф, 2005. – 311 с.
27. Каллистов, Д.П. Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи / Д.П. Каллистов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1949. – 286 с.
28. Кнабе, Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима / Г.С. Кнабе. – М.: Индрик, 1994. – 522 с.
29. Колосовская, Ю.К. Римский наместник и его роль во внешнеполитической истории Дакии / Ю.К. Колосовская // Вестник древней истории. – 1988. – №4. – С. 20–36.
30. Коростовцев, М.А. Религия Древнего Египта / М.А. Коростовцев. – СПб.: Летний Сад, 2000. – 464 с.
31. Кузина, Н.В. Культ Диониса в античных государствах Северного Причерноморья: содержание, общественно-политический аспект, локальная специфика: дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Кузина Наталья Владимировна. – Нижний Новгород, 2008. – 334 с.
32. Кюмон, Ф. Восточные религии в римском язычестве / Пер. с фр. А.П. Саниной / Ф. Кюмон. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. – 352 с.
33. Кюмон, Ф. Мистерии Митры / Пер. с фр. С.О. Цветковой / Ф. Кюмон. – СПб.: Евразия, 2000. – 320 с.
34. Ладынин, И.А. Царь Ухоревс (Diod. I. 50. 3–5) и его место в схеме истории Египта Гекатея Абддерского и Диодора Сицилийского / И.А. Ладынин // Восток в эпоху Древности. Новые методы исследований:

- междисциплинарный подход, общество и природная среда. Тез. докл. Междунар. научно-практической конф. памяти Э.А. Грантовского и Д.С. Раевского. – М.: ИВ РАН, 2007. – С. 53–54.
- 35.Лотман, Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры / Ю.М. Лотман. – Таллин: Александра, 1992. – 247 с.
- 36.Лурье, С.Я. Плутарх и его время / С.Я. Лурье // Плутарх. Избранные биографии. – Л.: Соцэкгиз, 1941. – С. 5–18.
- 37.Матье, М.Э. Искусство Древнего Египта / М.Э. Матье. – М.: Университетская книга, 2005. – 576 с.
- 38.Махлаюк, А.В. Ахеменидская Персия в римской литературе: образ «иног» и специфика исторической памяти / А.В. Махлаюк // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – № 3(1). – С. 199–208.
- 39.Махлаюк, А.В. Историк «века железа и ржавчины» / А.В. Махлаюк // Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LXIV-LXXX / пер. с древнегреч. под ред. А. В. Махлаюка. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. – С. 372–437.
- 40.Махлаюк, А.В. Прошлое и современность в «Римской истории» Кассия Диона / А.В. Махлаюк, К.В. Марков // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2007. – № 6. – С. 185–189.
- 41.Машкин, Н.А. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность / Н.А. Машкин. – М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1949. – 688 с.
- 42.Межеричский, Я.Ю. «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа / Я.Ю. Межеричский. – М.-Калуга: Изд-во КГПУ, 1994. – 442 с.
- 43.Наместникова, И.В. Межкультурная коммуникация как социальный феномен: автореф. дис. д-ра. филос. наук: 09.00.11 / Наместникова Ирина Викторовна. – М., 2003. – 49 с.
- 44.Неверов, О. Я. Египетская тематика в магических амулетах времени Римской империи / О.Я. Неверов // Вестник древней истории. – 2000. – № 4. – С. 154–158.
- 45.Никишин, В.О. "Национальный вопрос" в произведениях Тацита / В.О. Никишин // Древний Восток и античный мир. Труды кафедры истории Древнего мира исторического факультета МГУ. – М., 2001. – Вып. IV. – С. 93–108.
- 46.Никишин, В.О. О некоторых аспектах феномена *mors Romana* / В.О. Никишин // *Studia historica*. – Вып. X. – М., 2010. С. 130–141.

47. Никишин, В.О. Феномен *Mors Romana* в период принципата Юлиев-Клавдиев / В.О. Никишин // Ставропольский альманах Российского общества интеллектуальной истории. Выпуск 13. – Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2012. – С. 90–101.
48. Никишин, В.О. Чужеземцы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия (К вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.): дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Никишин Владимир Олегович. – М., 1999. – 245 с.
49. Никишин, В.О. Чужеземцы в произведениях Цицерона, Цезаря и Саллюстия (К вопросу о сущности римского «шовинизма» в I в. до н.э.): автореф. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Никишин Владимир Олегович. – М., 1999. – 17 с.
50. Никишин, В.О. Эллинский шовинизм в архаическую и классическую эпохи: возникновение и развитие / В.О. Никишин // Труды кафедры древних языков: к 50-летию кафедры. – М.-СПб.: Алетейя, 2000. – С.46–51.
51. Нойманн, И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейской идентичностей / И. Нойманн. – М.: Новое издательство, 2004. – 336 с.
52. Папилова, Е.В. Имагология как гуманитарная дисциплина / Е.В. Папилова // Вестник МГГУ им. М.А. Шолохова. Филологические науки. – 2011. – №4. – С. 31–40.
53. Парфенов, В.Н. Битва при Акции: легенда и действительность / В.Н. Парфенов // Античный мир и археология. – 1986. – Вып. 6. – С. 57–73.
54. Парфенов, В.Н. Рим от Цезаря до Августа. Очерки социально-политической истории / В.Н. Парфенов. – Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1987. – 148 с.
55. Раджак, Т. Иосиф Флавий. Историк и общество / Т. Раджак. – М.: Еврейский университет в Москве, 1993. – 263 с.
56. Репина, Л.П. «Национальный характер» и «образ другого» / Л.П. Репина // Диалог со временем. – 2012. – Вып. 39. – С. 9–19.
57. Сайд, Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э.В. Сайд. – М.: Русский мир, 2006. – 640 с.
58. Стратановский, Г.А. Страбон и его «География» / Г.А. Стратановский // Страбон. География в 17 книгах. – М.: Ладомир, 1994. – С. 775–790.
59. Строгоцкий, В.М. Введение к «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского и его историко-философское содержание / В.М. Строгоцкий // Вестник древней истории. – 1986. – № 2. – С. 65–82.
60. Струве, В.В. Манефон и его время / В.В. Струве. – СПб.: Летний сад, 2003. – 480 с.

61. Стучевский, И.А. Рамсес II и Херихор. Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов / И.А. Стучевский. – М.: Наука, 1984. – 248 с.
62. Суриков, И.Е. Геродот и египетские жрецы (к вопросу об «отце истории» как «отце лжи») / И.Е. Суриков // Очерки об историописании в классической Греции. – М.: Языки славянских культур, 2011. – С. 212–231.
63. Суриков, И.Е. Очерки об историописании в классической Греции / И.Е. Суриков. – М.: Языки славянских культур, 2011. – 504 с.
64. Сухарев, А.К. Процесс о вакханалиях в Риме: социально-политические, правовые и религиозные аспекты: дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / Сухарев Александр Константинович. – М., 2013.
65. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории / А.Дж. Тойнби. – М.: Айрис-Пресс, 2003. – 592 с.
66. Тронский, И.М. Корнелий Тацит / И.М. Тронский // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. – М.: Ладомир, 1993. – Т. 2. – С. 203–247.
67. Тураев, Б.А. История Древнего Востока / Б.А. Тураев; под ред. В.В. Струве, И.Л. Снегирёва. – Л.: Соцэкгиз, 1935. – Т. 1. – 340 с.
68. Тыжов, А.Я. Полибий и его «Всеобщая история» / А.Я. Тыжов // Полибий. Всеобщая история / Пер. с греч. и комментарии Ф.Г. Мищенко. – СПб.: Ювента, 1994. – Т. I. – С. 5–33.
69. Утченко, С.Л. Политические учения древнего Рима / С.Л. Утченко. – М.: Наука, 1977. – 253 с.
70. Утченко, С.Л. Трактат Цицерона «Об обязанностях» и образ идеального гражданина / С.Л. Утченко // Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. – С. 159–174.
71. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
72. Фон Альбрехт, М. История римской литературы / М. Фон Альбрехт; пер. с нем. А.И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2004. – Т. 2. – 704 с.
73. Хантингтон, С. Столкновение цивилизации / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
74. Циркин, Ю.Б. Гражданские войны в Риме. Побежденные / Ю.Б. Циркин. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 316 с.
75. Циркин, Ю.Б. События 41 года в истории принципата / Ю.Б. Циркин // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. – 2008. – Вып. 7. – С. 211–234.
76. Чистякова, Н.А. Эллинистическая поэзия: литература, традиции и фольклор / Н.А. Чистякова. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. – 176 с.

77. Чугров, С.В. Россия и Запад: метаморфозы взаимовосприятия / С.В. Чугров. – М.: Наука, 1993. – 143 с.
78. Шифман, И.Ш. Цезарь Август / И.Ш. Шифман. – Л.: Наука, 1990. – 200 с.
79. Шово, М. Повседневная жизнь Египта во времена Клеопатры / М. Шово. – М.: Молодая гвардия, 2004. – 294 с.
80. Штаерман, Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима / Е.М. Штаерман. – М.: Наука, 1987. – 324 с.
81. Штаерман, Е.М. «Scriptores Historiae Augustae» как исторический источник / Е.М. Штаерман // Вестник древней истории. – 1957. – № 1. – С. 233–245.
82. Эмери, У.Б. Архаический Египет / У.Б. Эмери. – СПб.: Летний Сад, 2001. – 384 с.
83. A Companion to Greek and Roman Historiography / Ed. J. Marincola. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. – 752 p.
84. A companion to the Prologue of Apuleius' *Metamorphoses* / Ed. A. Kahane, A. Laird. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 325 p.
85. An Aramaic Bibliography / Ed. J.A. Fitzmyer, S.A. Kaufmann. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. – 368 p.
86. Abdullatif, A. Aly. Cleopatra and Caesar at Alexandria and Rome / A. Aly. Abdullatif // Roma e l'Egitto nell'antichità classica / Ed. G.P. Carratelli. – Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992. – P. 47–60.
87. Adamo Muscettola, S. I Flavi tra Iside e Cibele / S. Adamo Muscettola // La Parola del Passato. – 1994. – Vol. 49. – P. 83–118.
88. Adembri, B. Iside et Tivoli / B. Adembri // Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 326–331.
89. Anderson, W.S. Juvenal Satire 15: Cannibals and Culture / W.S. Anderson // Ramus. – 1989. – Vol. 16. – P. 203–214.
90. Adriani, A. Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano / A. Adriani, P. Pensabene. – Palermo: Fondazione «Ignazio Mormino» del Banco di Sicilia, 1961. – Vol. II. – 71 p.
91. Aegyptus et Pannonia, I Acta Symposii anno 2000 / Ed. H. Győry, Zs. Mráv. – Budapest: Archaeolingua, 2002. – 247 p.
92. Alexander, W.H. Horace's Odes and Carmen Saeculare / W.H. Alexander // University of California Publications in Classical Philology. – 1947. – Vol. 13. – № 7. – P. 172–239.
93. Alexander, M.C. The Case for the prosecution in the Ciceronian era / M.C. Alexander. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003. – 384 p.

94. Alfano, C. Problemi archeologici relativi all'identificazione dei luoghi di culto egizio a Roma / C. Alfano // *Roma e l'Egitto nell'antichità classica* / Ed. G.P. Carratelli. – Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992. – P. 41–46.
95. Alföldi, A. A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century / A. Alföldi. – Budapest: Institute of Numismatics and archaeology, 1937. – 95 p.
96. Alla ricerca di Iside: analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli. – Roma: Arti, 1992. – 149 p.
97. Alston, R. Conquest by text: Juvenal and Plutarch on Egypt / R. Alston // *Roman imperialism: post-colonial perspectives* / Ed. J. Webster, N. Cooper. – Leicester: School of Archaeological Studies University of Leicester, 1996. – P. 99–110.
98. Alston, R. The City in Roman and Byzantine Egypt / R. Alston. – L.: Routledge, 2002. – 496 p.
99. Alvar, J. Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras / J. Alvar. – Leiden: Brill, 2008. – 486 p.
100. André, J.-M. Sénèque et l'Égypte: esquisse d'un bilan / J.-M. André // *Revue des études latines*. – 2003. – Vol. 81. – P. 174–189.
101. Ancient Graffiti in Context / Ed. J. Baird, C. Taylor. – N.Y.: Routledge, 2011. – 260 p.
102. Ando, C. Interpretatio Romana / C. Ando // *Classical Philology*. – 2005. – Vol. 100. – P. 41–51.
103. Ando, C. The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire / C. Ando. – Berkeley: University of California Press, 2008. – 239 p.
104. Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive: Abschlussbericht zum Schwerpunktprogramm 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft "Römische Reichsreligion und Provinzialreligion" / Hrsg. J. Rüpke. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. – 247 S.
105. Arens, W. The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy / W. Arens. – Oxford: Oxford University Press, 1980. – 224 p.
106. Armayor, O.K. Sesostris and Herodotus' autopsy of Thrace, Colchis, inland Asia Minor, and the Levant / O.K. Armayor // *Harvard Studies in Classical Philology*. – 1980. – Vol. 84. – P. 51–74.
107. Aurea Roma: dalla città pagana alla città Cristiana / Ed. S. Ensoli, E. La Rocca. – Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000. – 711 p.
108. Aziza, C. L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins / C. Aziza // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 20.1. – B.–N. Y., 1987. – P. 41–65.

109. Bagnall, R.S. *Egypt From Alexander To The Early Christians* / R.S. Bagnall. – Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005. – 320 p.
110. Baldwin, B. *The Composition of Pliny's Natural History* / B. Baldwin // *Symbolae Osloenses*. – 1995. – Vol. 70. – P. 72–81.
111. Balsdon, J.P.V.D. *Gaius and Egyptian Cults* / J.P.V.D. Balsdon // *The Classical Review*. – 1964. – Vol. 14. – № 1. – P. 91–92.
112. Balsdon, J.P.V.D. *Romans and Aliens* / J.P.V.D. Balsdon. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980. – 310 p.
113. Barclay, J.M.G. *Josephus v. Apion: Analysis of an Argument* / J.M.G. Barclay // *Understanding Josephus. Seven perspectives* / Ed. S. Mason. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. – P. 194–221.
114. Bari, S.A. *Economic Interests of Augustan Rome in Egypt* / S.A. Bari // *Roma e l'Egitto nell'antichita classica* / Ed. G.P. Carratelli. – Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992. P. 69–76.
115. Bartlett, R.J. *Jews in the Hellenistic World: Josephus, Aristeas, The Sibylline Oracles, Eupolemus* / R.J. Bartlett. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – Vol. I. – Pt. 1. – 209 p.
116. Bastet, F.L. *Satyricon en de schilderkunst* / F.L. Bastet // *De horizon voorbij. Wandelingen door de antiekewereld*. – 1987. – Vol. V. – S. 197–214.
117. Beard, M. *Religions of Rome* / M. Beard, J. North, S. Price. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – Vol. I. – 478 p.
118. Beattie, A. *Cairo: A Cultural and Literary History* / A. Beattie. – Oxford: Signal Books, 2005. – 234 p.
119. Beaujeu, J. *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire* / J. Beaujeu. – P.: Belles lettres, 1955. – 455 p.
120. Becher, I. *Augustus und der Kult der ägyptischen Götter* / I. Becher // *Klio*. – 1985. – Bd. 67. – Hft. 1. – S. 61–64.
121. Becher, I. *Der heilige Ibisvogel der Ägypter in der Antike* / I. Becher // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. – 1967. – Bd. 15. – S. 377–385.
122. Beck, R. *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun* / R. Beck. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 285 p.
123. Beckerath, J. *Handbuch der ägyptischen Königsnamen* / J. Beckerath. – Mainz: P. von Zabern, 1999. – 314 S.
124. Bell, H.I. *Alexandria ad Aegyptum* / H.I. Bell // *Journal of Roman Studies*. – 1946. – Vol. 36. – P. 130–132.

125. Bell, H.I. Brother and Sister Marriage in Graeco-Roman Egypt / H.I. Bell // RIDA. – 1949. – Vol. II.1. – P. 83–92.
126. Benario, H.W. ‘Carmen de Bello Actiaco’ and Early Imperial Epic / H.W. Benario // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 30.2. – B.–N. Y., 1983. – P. 1656–1662.
127. Berthelot, K. The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus’ *Against Apion* / K. Berthelot // *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* / Hrsg. J.U. Kalms. – Münster, 2000. – P. 185–221.
128. Bianchi Bandinelli, R. Rome, the Center of Power. Roman Art to AD 200 / R. Bianchi Bandinelli. – L.: Thames & Hudson, 1970. – 437 p.
129. Birley, A.R. Septimius Severus. The African Emperor / A.R. Birley. – L.: Routledge, 1999. – 320 p.
130. Blake, M.E. Roman mosaics of the late Empire in Rome and vicinity / M.E. Blake // *Memoirs of the American Academy in Rome*. – 1940. – Vol. 17. – P. 81–130.
131. Blanc, N. A fundamento restituit? Réfections dans le temple d’Isis à Pompéi / N. Blanc, H. Eristov, M. Fincker // *Revue Archéologique*. – 2000. – Vol. 2. – P. 227–309.
132. Bloomer, W.M. Valerius Maximus & the Rhetoric of the New Nobility / W.M. Bloomer. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992. – 284 p.
133. Bommas, M. Das Isisbuch des Apuleius und die Rote Halle von Pergamon. Überlegungen zum Kultverlauf in den Heiligtümern für ägyptische Gotthiten und seinen Ursprüngen / M. Bommas // *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches : internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama* / Ed. A. Hoffmann. – İstanbul: Ege Yayınları, 2005. – P. 227–245.
134. Bongrani, L. Attestazioni di culti Egizi nella zona sud-occidentale dell’antica Roma / L. Bongrani, M. I. Pasquali, M. Ciceroni // *Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12–17, 1998* / Ed. R. F. Docter, E. M. Moorman. – Amsterdam: Allard Pierson Museum, 1999. – P. 80–86.
135. Bonneau, D. La crue du Nil: divinité égyptienne à travers mille ans d’histoire / D. Bonneau. – P.: C. Klincksieck, 1964. – 529 p.
136. Bonneau, D. Le fisc et le Nil: incidences des irrégularités de la crue du Nil sur la fiscalité foncière dans l’Égypte grecque et romaine / D. Bonneau. – P.: Editions Cujas, 1971. – 286 p.

137. Bonneau, D. Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte Grecque, Romaine et Byzantine / D. Bonneau. – Leiden: Brill, 1993. – 340 p.
138. Bonner, C. Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian / C. Bonner. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1950. – 334 p.
139. Bonnet, H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte / H. Bonnet. – B.: Walter De Gruyter Inc, 2000. – 884 S.
140. Bowditch, P.L. Tibullus and Egypt: A postcolonial reading of Elegy 1.7 / P.L. Bowditch // *Arethusa*. – 2011. – Vol. 44(1). – P. 89–122.
141. Brenk, F.E. An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia / F.E. Brenk // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 36.1. – B.–N. Y., 1987. – P. 248–349.
142. Brenk, F.E. Isis is a Greek Word: Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion / F.E. Brenk // *Plutarco, Platón y Aristóteles: actas del V Congreso internacional de la I. P. S., Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999* / Ed. A.P. Jiménez, J.G. López, R.M. Aguilar. – Madrid: Ed. clásicas, 1999. – P. 227–238.
143. Brenk, F.E. The Second and Third Century / F. Brenk, R. Westall // *Political Autobiographies and Memoirs in Antiquity* / Ed. G. Marasco. – Leiden: Brill, 2011. – P. 363–417.
144. Brettell, C.B. Introduction: Travel Literature, Ethnography, and Ethnohistory / C.B. Brettell // *Ethnohistory*. – 1986. – Vol. 33. – № 2. – P. 127–138.
145. Broadbent, V. Augustus, Egypt, and Propaganda / V. Broadbent. – Waterloo: University of Waterloo, 2012. – 85 p.
146. Bruneau, P. Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie / P. Bruneau. – Leiden: Brill, 1975. – 144 p.
147. Buchner, E. Horologium Solarium Augusti. Vorbericht über Ausgrabungen 1979/80 / E. Buchner // *MDAI(R)*. – 1980. – Bd. 87. – S. 355–373.
148. Buchner, E. Solarium Augusti und Ara Pacis / E. Buchner // *MDAI(R)*. – 1976. – Bd. 83. 1976. – S. 319–365.
149. Burkert, W. Ancient Mystery Cults / W. Burkert. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. – 181 p.
150. Burns, M.A. Pliny's Ideal Rome / M.A. Burns // *Classical Journal*. – 1964. – Vol. 59. – P. 253–258.
151. Burstein, S. Hecataeus, Herodotus and the birth of Greek Egyptology / S. Burstein // *Graeco-Africana: Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*. – New Rochelle: A.D. Caratzas, 1994. – P. 3–17.

152. Burstein, S. Images of Egypt in Greek historiography / S. Burstein // *Ancient Egyptian literature: History and Forms* / Ed. A. Lopriero. – Leiden: Brill, 1996. – P. 591–605.
153. Burton, A. Diodorus Siculus Book I. A Commentary / A. Burton // *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*. – 1972. – Vol. 29. – P. 1–34.
154. Cameron, A. Porphyrius the Charioteer / A. Cameron. – Oxford: Clarendon Press, 1976. – 298 p.
155. Capasso, M. L'Egitto nei Papiri Ercolanesi: il Carmen de Bello actiaco e il de signis di Filodemo / M. Capasso // *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo* / Ed. N. Bonacasa, M.C. Naro, E.C. Portale, A. Tullio. – Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1998. – P. 51–64.
156. Carratelli, P. Pompei. Pitture e mosaici / P. Carratelli. – Roma: Istituto della enciclopedia italiana, 1994. – Vol. V. – Pt. 2. – 1005 p.
157. Casson, L. Travel in the Ancient World / L. Casson. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994. – 408 p.
158. Caubet, A. L'âge de l'ivoire / A. Caubet, G. Herrmann // *Les Phéniciens et la Méditerranée. De Tyr à Carthage* / Ed. E. Fontan, H. Le Meaux. – P.: IMA, 2007. – P. 204–217.
159. Ceaușescu, P. Caligula et le legs d'Auguste / P. Ceaușescu // *Historia*. – 1973. – Bd. XXII. – Hft. 2. – P. 269–283.
160. Cesaretti, M. Nerone e l'Egitto. Messaggio politico e continuità culturale / M. Cesaretti. – Bologna: CLUEB, 1989. – 124 p.
161. Chaniotis, A. The Dynamics of Ritual in the Roman Empire / A. Chaniotis // *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)* / Ed. O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, C. Witschel. – Leiden: Brill, 2009. – P. 3–32.
162. Charlesworth, M.P. Octavian, Antony and Cleopatra / M.P. Charlesworth, W.W. Tarn. – Cambridge: Cambridge University press, 1965. – 171 p.
163. Charlesworth, M.P. Some Fragments of the Propaganda of Mark Antony / M.P. Charlesworth // *Classical Quarterly*. – 1933. – Vol. 27. – Iss. 3–4. – P. 172–177.
164. Chastagnol, A. Le problème de l'histoire Auguste: état de la question / A. Chastagnol // *Bonner Historia Augusta Colloquium 1963*. – Bonn: R. Habelt, 1964. – P. 43–71.
165. Chauveau, M. Cléopâtre au-delà du Mythe / M. Chauveau. – P.: Liana Levi, 1998. – 148 p.

166. Ciceroni, M. Introduzione ed evoluzione dei culti egizi a Roma in età repubblicana: la testimonianza delle fonti letterarie / M. Ciceroni // *Roma e l'Egitto nell'antichità classica* / Ed. G.P. Carratelli. – Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992. – P. 103–107.
167. Clarke, J.R. *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315* / J.R. Clarke. – Berkeley: University of California Press, 2003. – 383 p.
168. Clarke, K. *Between Geography and History: Hellenistic Constructions of the Roman World* / K. Clarke. – Oxford: Clarendon press, 1999. – 407 p.
169. Clarysse, W. *Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman* / W. Clarysse // *A Companion to Ancient Egypt* / Ed. Alan B. Lloyd. – Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2010. – P. 274–290.
170. Clauss, M. *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries* / M. Clauss. – N.Y.: Routledge, 2001. – 256 p.
171. Cleveland, I.T. *The Egyptian Cults in Ancient Rome: A Study of the Diffusion and Popularity of the Cults in Roman Society* / I.T. Cleveland. – Warrensburg: Central Missouri State University, 1987. – 180 p.
172. Coarelli, F. *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche* / F. Coarelli // *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* / Ed. U. Bianchi, M.J. Vermaseren. – Leiden: Brill, 1982. – P. 33–67.
173. Coarelli, F. *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi* / F. Coarelli // *Alessandria e il mondo ellenistico-romano*. – Roma: L'Erma di Bretschneider, 1984. – P. 461–475.
174. Cohen, S.J.D. *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development As a Historian* / S.J.D. Cohen. – Leiden: Brill, 2002. – 277 p.
175. Commager, S. *Horace, Carmina 1.37* / S. Commager // *The Phoenix*. – 1958. – Vol. 12. – № 2. – P. 47–57.
176. Commager, S. *The odes of Horace. A critical study* / S. Commager. – Norman: University of Oklahoma Press, 1995. – 365 p.
177. Conte, G.B. *Latin Literature: A History* / G.B. Conte. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999. – 864 p.
178. Cumont, F. *Oriental Religions in Roman Paganism* / F. Cumont. – Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911. – 298 p.
179. Cybelle, *Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren* / Ed. E.N. Lane. – Leiden: Brill, 1996. – 441 p.
180. D'Arms, J.H. *Romans on the Bay of Naples: And Other Essays on Roman Campania* / J.H. D'Arms. – Bari: Edipuglia, 2003. – 498 p.

181. Davies, N. de G. *The Rock Tombs of El Amarna. Part III. The tombs of Huya and Ahmes* / N. de G. Davies. – L.: Egypt Exploration Fund, 1906. – 41 p. – 40 pls.
182. De Angelis, F. *Euhemerus in Context* / F. De Angelis, B. Garstad // *Classical Antiquity*. – 2006. – Vol. 25. – No. 2. – P. 211–242.
183. De Franceschini, M. *Villa Adriana – Mosaici, pavimenti, edifice* / M. De Franceschini. – Roma: L'Erma di Bretschneider, 1991. – 745 p.
184. De Haan, N. *Nam nihil melius esse quam sine turba lavari. Privatbäder in den Vesuvstädten* / N. De Haan // *MededRom*. – 1997. – Vol. 56. – S. 205–226.
185. *De Memphis à Rome: Actes du I^{er} Colloque International sur les Études Isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8–10 avril 1999* / Ed. L. Bricault. – Leiden: Brill, 2000. – 216 p.
186. De Rachewiltz, B. *Roma Egizia: Culti, Templi E Divinita Egizie Nella Roma Imperiale* / B. De Rachewiltz, A.M. Partini. – Roma: Edizioni Mediterranee, 1999. – 255 p.
187. De Vos, M. *Aegyptiaca Romana* / M. De Vos // *Alla ricerca di Iside* / Ed. S. Adamo Muscettola, S. De Caro. – Napoli: Macchiaroli, 1994. – P. 130–159.
188. De Vos, M. *Dionysus, Hylas e Isis sui monti di Roma. Tre monumenti con decorazione parietale in Roma antica (Palatino, Quirinale, Oppio)* / M. De Vos. – Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1997. – 182 p.
189. De Vos, M. *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale* / M. De Vos. – Leiden: Brill, 1980. – 107 p.
190. *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* / Ed. C.G. Scibona, A. Mastrocinque. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012. – 248 p.
191. Der Manuelian, P. *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian 26th Dynasty* / P. Der Manuelian. – L.: Routledge, 1994. – 256 p.
192. *Der Obelisk des Antinoos. Eine kommentierte Edition* / Hrsg. H. Meyer. – München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. – 208 S.
193. Dickie, M. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* / M. Dickie. – L.: Routledge, 2001. – 380 p.
194. Dieleman, J. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)* / J. Dieleman. – Leiden: Brill, 2005. – 356 p.
195. Dodson, A. *Mortuary Architecture and Decorative Systems* / A. Dodson // *A Companion to Ancient Egypt* / Ed. Alan B. Lloyd. – Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2010. – P. 804–825.

196. Donadoni, S. *Egypt from Myth to Egyptology* / S. Donadoni, S. Curto, A.M. Donadoni-Roveri. – Milano: Fabbri editori, 1990. – 288 p.
197. Donalson, M.D. *The cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta* / M.D. Donalson. – Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 2003. – 242 p.
198. Doody, A. *Pliny's Encyclopedia: The Reception of the Natural History* / A. Doody. Cambridge: – Cambridge University Press, 2010. – 194 p.
199. Derchain, P. *La visite de Vespasian au Serapeum d'Alexandrie* / P. Derchain // *Chronique d'Egypte*. – 1953. – Vol. 28. – P. 251–279.
200. Dunand, F. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* / F. Dunand. – Leiden: Brill, 1973. – 249 p.
201. Eck, W. *The Age of Augustus* / W. Eck. – Oxford: Blackwell Publishing, 2007. – 209 p.
202. Edmondson, J.C. *Augustus* / J.C. Edmondson. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. – 543 p.
203. Edmondson, J.C. *Flavius Josephus and Flavian Rome* / J.C. Edmondson, S. Mason, J.B. Rives. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 400 p.
204. Egelhaaf–Gaiser, U. *Kulturräume im römischen Alltag: das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom* / U. Egelhaaf–Gaiser. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. – 631 S.
205. Ensoli, S. *I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica* / S. Ensoli // *Aurea Roma: dalla città pagana alla città Cristiana* / Ed. S. Ensoli, E. La Rocca. – Roma: L'Erma di Bretschneider, 2000. – P. 273–282.
206. Evans, R. *Learning to be Decadent: Roman Identity and the Luxuries of Others* [Электронный ресурс] / R. Evans // *32nd Annual Conference of the Australasian Society for Classical Studies. Selected Proceedings* / Ed. A. Mackay. – Режим доступа: <http://www.ascs.org.au/news/ascs32/Evans.pdf>.
207. Ezquerra, J.A. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras* / J.A. Ezquerra, R. Gordon. – Leiden: Brill, 2008. – 486 p.
208. Fakhry, A. *The pyramids* / A. Fakhry. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 284 p.
209. Fantham, E. *The Image of Woman in Propertius' Poetry* / E. Fantham // *Brill's Companion to Propertius* / Ed. H.-C. Gunther. – Leiden: Brill, 2006. – P. 183–199.
210. Feraudi-Gruénais, F. *Ubi diutius nobis habitandum est. Die Innendekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms* / F. Feraudi-Gruénais. – Wiesbaden: Ludwig Reichert, 2001. – 248 S.

211. Festugiere, A.J. *Personal Religion among the Greeks* / A.J. Festugiere. – Berkeley: University of California Press, 2003. – 186 p.
212. Feldman, L.H. *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* / L.H. Feldman. – Princeton: Princeton university press, 1996. – 679 p.
213. Feldman, L.H. *Pro-Jewish Intimations in Anti-Jewish Remarks Cited in Josephus' "Against Apion"* / L.H. Feldman // *The Jewish Quarterly Review*. – 1988. – Vol. 78. № 3/4. – P. 187–251.
214. Foertmeyer, V.A. *Tourism in Graeco-Roman Egypt: Ph.D. diss.* / Foertmeyer Victoria Ann. – Princeton, 1989. – 359 p.
215. Fowden, G. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* / G. Fowden. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – 264 p.
216. Frankfurter, D. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* / D. Frankfurter. – Princeton: Princeton University Press, 2000. – 336 p.
217. Frankfurter, D. *Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'* / D. Frankfurter // *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* / Ed. P. Schäfer, H.G. Kippenberg. – Leiden: Brill, 1997. – P. 130–135.
218. Frankfurter, D. *The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors* / D. Frankfurter // *Archiv für Religionsgeschichte* / Ed. J. Assman. – B.: B.G. Teubner, 2000. – Bd. 2. – P. 162–194.
219. Fraser, P.M. *Ptolemaic Alexandria* / P.M. Fraser. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – Vol. I. – 838 p.
220. *Functional and Spatial Analysis of Roman Wall paintings. Proceedings 5th International Congress on Ancient Wall Painting* / Ed. E.M. Moorman. – Leiden: Stichting BABesch, 1993. – 276 p.
221. Gagé, J. *La mystique impériale et l'épreuve des 'jeux.' Commode-Hércule et l'anthropologie' héracléenne* / J. Gagé // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 17.2. – B.–N. Y., 1981. – P. 662–683.
222. Gallo, P. *Luoghi di culto e santuari isiaci in Italia* / P. Gallo // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 290–296.
223. Gasparini, V. *Santuari isiaci in Italia: criteri e contesti di diffusion* / V. Gasparini // *Mediterranea*. – 2007. – Vol. IV. – P. 65–87.

224. Ghini, G. Dedicata a Iside e Bubasti dal santuario di Diana Nemorensis / G. Ghini // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 335–337.
225. Gigante, M. Un Iseo a Cuma? / M. Gigante // *Römische Mitteilungen*. – 1995. – Bd. 102. – S. 317–319.
226. Gilbert, P. Homère et l'Égypte / P. Gilbert // *Chronique d'Égypte*. – 1939. – N° 14. – P. 47–61.
227. Gilhus, I.S. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Thought* / I.S. Gilhus. – L.: Routledge, 2006. – 336 p.
228. Giovannini, A. Presenze egizie ad Aquileia: l'oggettistica minore e il culto di Iside / A. Giovannini, F.M. Scotti // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 363–364.
229. Gold, B.K. *Literary Patronage in Greece and Rome*. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1987. – 267 p.
230. Grenier, J.C. La décoration statuaire du «Serapeum» du «Canope» de la Villa Adriana. Essai de reconstitution et d'interprétation / J.C. Grenier // *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*. – 1989. – Vol. 101. – P. 929–1019.
231. Griffin, J. Augustus and the Poets: "Caesar qui cogere posset" / J. Griffin // *Caesar Augustus: Seven Aspects* / Ed. F. Millar, E. Segal. – Oxford: Clarendon Press, 1984. – P. 189–218.
232. Griffin, J. *Latin Poets and Roman Life* / J. Griffin. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986. – 226 p.
233. Griffiths, J.G. Allegory in Greece and Egypt / J.G. Griffiths // *Journal of Egyptian Archaeology*. – 1967. – Vol. 53. – P. 79–102.
234. Griffiths, J.G. *Interpretatio Graeca* / J.G. Griffiths // *Lexikon der Ägyptologie*. Ed. W. Helck, E. Otto. – Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1980. – Bd. III. – P. 167–172.
235. Griffiths, J.G. *The Isis-Book. Metamorphoses, Book XI* / J.G. Griffiths. – Leiden: Brill, 1975. – 440 p.
236. Griffiths, J.G. *Plutarch's De Iside et Osiride* / J.G. Griffiths. – Cambridge: University of Wales Press, 1970. – 229 p.
237. Grimm, G. *Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland* / G. Grimm. – Leiden: Brill, 1969. – 391 S.
238. Gruen, E.S. *Rethinking the Other in Antiquity* / E.S. Gruen. – Princeton: Princeton University Press, 2010. – 416 p.

239. Guidotti, M.C. *L'Isco di Firenze* / M.C. Guidotti // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 368–372.
240. Gurney P.J. *Authorship Attribution of the Scriptorum Historiae Augustae* / P.J. Gurney, L.W. Gurney // *Literary and Linguistic Computing*. – 1998. – Vol. 13. – №3. – P. 119–131.
241. Gurval, R.A. *Actium and Augustus: The Politics and Emotions of Civil War* / R.A. Gurval. – Chicago: University of Michigan Press, 1998. – 270 p.
242. Hall, E. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* / E. Hall. – Oxford: Clarendon Press, 1991. – 277 p.
243. Hani, J. *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* / J. Hani. – P.: Les Belles Lettres, 1976. – 492 p.
244. Hanson, J.A. *Apuleius Metamorphoses: The Golden Ass* / J.A. Hanson. – Harvard: Harvard University Press, 1996. – Vol. I. – 336 p.
245. Hardie, P.R. *Ovid's Poetics of Illusion* / P.R. Hardie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 365 p.
246. Hardie, P.R. *The Cambridge Companion to Ovid* / P.R. Hardie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 408 p.
247. Hartman, T.C. *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II: An Analysis of the Verbal Patterns of a Ramesside Royal Inscription* / T.C. Hartman. – Waltham: Brandeis University, 1967. – 115 p.
248. Häuber, R.C. *Horti Romani. die Horti Maecenatis und die Horti Lamiani auf dem Esquilin. Geschichte, Topografie, Statuenfunde* / R.C. Häuber. – Köln: Universität zu Köln, 1991. – 393 S.
249. Häuber, R.C. *Zur Topographie der Horti Maecenatis und der Horti Lamiani auf dem Esquilin in Rom* / R.C. Häuber // *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte*. – 1990. – Bd. 23. – S. 11–107.
250. Hayne, L. *Isis and Republican Politics* / L. Hayne // *Acta Classica*. – 1992. – Vol. 35. – P. 143–149.
251. Heidel, W.A. *Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus Book II* / W.A. Heidel. – N.Y.: Garland Pub, 1987. – 134 p.
252. Heine, H. *Die politischen Beziehungen zwischen Rom und dem Ptolemäerreich von den Anfängen bis zum Tag von Eleusis (273-168 v. Chr.)* / H. Heine // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. I. Bd. 1. – B.–N. Y., 1972. – P. 633–659.
253. Heinz, S.S. *Mutual Cultural Exchange: Egyptian Artefacts in the Roman Landscape* [Электронный ресурс] / S.S. Heinz // *Bollettino di Archeologia on*

- line I. – 2010. – режим доступа:
http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/3_HEINZ.pdf.
254. Hemelrijk, E.A. Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt / E.A. Hemelrijk, K.A.D. Smelik // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. – Tl. II. – Bd. 17.4. – B.–N. Y., 1984. – P. 1852–2000.
255. Hermann, A. Der letzte Apisstier / A. Hermann // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. – 1960. – Bd. 3. – S. 34–50.
256. Heyob, S.H. The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World / S.H. Heyob. – Leiden: Brill, 1975. – 140 p.
257. Highet, G. Juvenal the Satirist / G. Highet. – Oxford: Oxford Clarendon Press, 1961. – 373 p.
258. Hine, H.M. Rome, the Cosmos, and the Emperor in Seneca's "Natural Questions" / H.M. Hine // *JRS*. – 2006. – Vol. 96. – P. 42–72.
259. Hopfner, T. Der tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen berichten und den wichtigeren Denkmälern / T. Hopfner. – Wien: A. Hölder, 1913. – 200 S.
260. Hopfner, T. Plutarch über Isis und Osiris / T. Hopfner. – Prague: Orientalisches Institut, 1940–1941. – Bd. I–II.
261. Hornung, E. Die Bedeutung des Tieres im alten Äypten / E. Hornung // *Studium Generale*. – 1967. – Bd. 20. – S. 69–84.
262. Hubaux, J. Vespasien au Serapeum / J. Hubaux // *Latomus*. – 1953. – Vol. 12. – P. 39–53.
263. Hubbard, M. Propertius / M. Hubbard. – L.: Duckworth Publishers, 2001. – 190 p.
264. Huzar, E. Mark Antony: A Biography / E. Huzar. – Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1978. – 360 p.
265. Hülsen, C. Porticus Divorum und Serapeum im Marsfelde / C. Hülsen // *Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archaeologischen Instituts*. – 1903. – Bd. XVIII. – S. 17–57.
266. Imhotep Today: Egyptianizing architecture / Ed. J.M. Humbert, C. Price. – L.: Routledge, 2003. – 250 p.
267. *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* / Ed. R. Cagnat, A. Merlin, L. Chatelain. – P.: Ernest Leroux, 1911. – Vol. I. – Fasc. 5. – 560 p.
268. Isaac, B. The Invention of Racism in Classical Antiquity / B. Isaac. – Princeton: Princeton University Press, 2006. – 592 p.

269. Iversen, E. *Obelisks in Exile: The Obelisks of Rome* / E. Iversen. – Copenhagen: G.E.C. GAD Publishers, 1968. – 206 p.
270. Jones, B.W. *The Emperor Domitian* / B.W. Jones. – L.: Routledge, 1993. – 304 p.
271. Jones, C.P. *Plutarch and Rome* / C.P. Jones. – Oxford: Clarendon Press, 1971. – 158 p.
272. Jones, C.P. *Two enemies of Lucian* / C.P. Jones // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. – 1979. – Vol. 13. – №4. – P. 475–487.
273. Jones, S. *Introduction: Jewish Local Identities and Patriotism in the Graeco-Roman Period* / S. Jones, S. Pearce // *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period* / Ed. S. Jones, S. Pearce. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. – P. 13–28.
274. Kater-Sibbes, G.J.F. *Apis: Monuments from Outside Egypt* / G.J.F. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren. – Leiden: Brill, 1975. – Vol. I. – 165 p.
275. Kater-Sibbes, G.J.F. *Apis: Monuments from Outside Egypt* / G.J.F. Kater-Sibbes, M.J. Vermaseren. – Leiden: Brill, 1975. – Vol. II. – 116 p.
276. Kleiner, D.E.E. *Cleopatra and Rome* / D.E.E. Kleiner. – Cambridge: Harvard University Press, 2005. – 352 p.
277. Kemezis A.M. *The Roman Past in the Age of the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian* / A.M. Kemezis. – PhD Diss. – University of Michigan, 2006. – 274 p.
278. Kemp, B. *Abydos* / B. Kemp // *Lexikon der Ägyptologie* / Ed. W. Helck, E. Otto. – Wiesbaden: Harrassowitz, 1975. – Vol. I. – P. 28–42.
279. Koestermann, E. *Die Mission des Germanicus im Orient* / E. Koestermann // *Historia*. – 1958. – Bd. VII. – Hft. 3. – S. 331–375.
280. Köberlein, E. *Caligula und die ägyptischen Kulte* / E. Köberlein. – Meisenheim: A. Hain, 1962. – 87 S.
281. Kraft, K. *Der Sinn des Mausoleums des Augustus* / K. Kraft // *Historia*. – 1967. – Bd. 16. – Hft. 2. – S. 192–196
282. Krumme, M. *Isis in Praeneste. Zur Rekonstruktion des unteren Heiligtums* / M. Krumme // *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*. – 1990. – Bd. 105. – S. 155–165.
283. *L'Égypte à Rome. Actes du colloque international (Caen 28–30 septembre 2002)* / Ed. F. Lecocq. – Caen: Presses Universitaires de Caen, 2005. – 368 p.
284. L'Orange, H.P. *Apotheosis in Ancient Portraiture* / H.P. L'Orange. – Oslo: Caratzas Brothers, 1982. – 156 p.

285. La'da, C.A. Encounters with Ancient Egypt: The Hellenistic Greek Experience / C.A. La'da // Ancient Perspective on Egypt / Ed. R. Matthews, C. Roemer. – L.: UCL, 2003. – P. 157–170.
286. La Follette, L. Rome Papers: the Baths of Trajan Decius, Iside E Serapide Nel Palazzo, a Late Domus on the Palatine, and Nero's Golden House / L. La Follette, C. Pavolini, M.A. Tomei. – Ann Arbor: University of Michigan, 1994. – 254 p.
287. Laehn, T.R. Pliny's Defense of Empire / T.R. Laehn. – N.Y.: Routledge, 2013. – 168 p.
288. Lafaye, G. Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école Néo-Platonicienne / G. Lafaye. – P.: Ernest Thorin, 1884. – 356 p.
289. Lambrechts, P. Augustus en de Egyptische Godsdienst / P. Lambrechts. – Brussel: Paleis der Academiën, 1956. – 35 p.
290. Lange, C.H. Res Publica Constituta. Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment / C.H. Lange. – Leiden: Brill, 2009. – 230 p.
291. Lavin, I. The Hunting Mosaics of Antioch and Their Sources: A Study of Compositional Principles in the Development of Early Mediaeval Style / I. Lavin. – Washington: The Dumbarton Oaks center for Byzantine studies, 1963. – 286 p.
292. Leclant, J. Inventaire bibliographique des Isiaca (Ibis). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940-1969 / J. Leclant, G. Clerc. – Leiden: Brill, 1972. – 191 p.
293. Leclant, J. Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens, en Occident, à l'époque impériale / J. Leclant // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. – 1956. – Vol. 1. – P. 173–179.
294. Leclan, J. Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes / J. Leclan // Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg. – 1959. – № 6. – P. 303–308.
295. Lehner, M. The Complete Pyramids / M. Lehner. – L.: Thames & Hudson, 2008. – 256 p.
296. Lembke, K. Das Iseum Campense in Rom: Studie über den Isiskult unter Domitian / K. Lembke. – Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 1994. – 271 S.
297. Lembke, K. Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil / K. Lembke, C. Fluck, G. Vittmann. – Mainz: Philipp von Zabern Verlag, 2004. – 131 S.
298. Levick, B. Vespasian / B. Levick. – L.: Routledge, 2005. – 356 p.

299. Lexicon Topographicum Urbis Romae. Volume Terzo / Ed. E.M. Steinby. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 508 p.
300. Lewis, N. Life in Egypt under Roman Rule / N. Lewis. – Oxford: Heritage Books Inc, 1999. – 240 p.
301. Lewis, N. When Did Septimius Severus Reach Egypt? / N. Lewis // *Historia*. – 1979. – Bd. 28. – Hft. 2. – P. 253–254.
302. Lintott, A.W. Cicero as Evidence: A Historian's Companion / A.W. Lintott. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 469 p.
303. Lipka, M. Roman Gods: A Conceptual Approach / M. Lipka. – Leiden: Brill, 2009. – 219 p.
304. Little, D. Politics in Augustian Poetry / D. Little // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 30.1. – B.–N. Y., 1982. – P. 254–370.
305. Lukaszewicz, A. Memnon, His Ancient Visitors and Some Related Problems / A. Lukaszewicz // *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule* / Ed. K. Lembke, M. Minas-Nerpel, S. Pfeiffer. – Leiden: Brill, 2010. – P. 255–264.
306. Maehler, H. Roman Poets on Egypt / H. Maehler // *Ancient Perspective on Egypt* / Ed. R. Matthews, C. Roemer. – L.: UCL, 2003. – P. 203–216.
307. Magic and Ritual in the Ancient World / Ed. P. Mirecki, M. Meyer. – Leiden: Brill, 2002. – 468 p.
308. Malaise, M. Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie / M. Malaise. – Leiden: Brill, 1972. – 207 p.
309. Malaise, M. La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain / M. Malaise // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 17.4. – B.–N. Y., 1984. – P. 1615–1691.
310. Malaise, M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie / M. Malaise. – Leiden: Brill, 1972. – 543 p.
311. Malaise, M. Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques / M. Malaise. – Bruxelles: Académie royale de Belgique, 2005. – 282 p.
312. Malaise, M. Sésostris, Pharaon de légende et d'histoire / M. Malaise // *Chronique d'Égypte*. – 1966. – Vol. 41. – P. 244–272.
313. Manolaraki, E. Noscendi Nilum Cupido. Imagining Egypt from Lucan to Philostratus / E. Manolaraki. – B.: De Gruyter, 2013. – 379 p.

314. Manolaraki E. Silius Italicus and Tacitus on the Tragic Hero: The Case of Germanicus / E. Manolaraki, A. Augoustakis // *The Blackwell Companion to Tacitus* / Ed. V. Pagán. – Malden: Wiley-Blackwell, 2012. – P. 386–402.
315. Mason, H. Greek and Latin Versions of the Ass-story / H. Mason // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 34.2. – B.–N. Y., 1994. – P. 1665–1707.
316. Mattingly, H. Coins of the Roman Empire in the British Museum / H. Mattingly. – L.: British Museum Publications, 1976. – Vol. 2. – 485 p.
317. McCabe, E.A. An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies / E.A. McCabe. – Lanham: University Press of America, 2007. – 128 p.
318. McCann, A.M. The Portraits of Septimius Severus (A.D. 193-211) / A.M. McCann. – Rome: American Academy, 1968. – 222 p.
319. McDonald, W.L. Hadrian's Villa and Its Legacy / W.L. McDonald, J.A. Pinto. – New Haven: Yale University Press, 1995. – 404 p.
320. Mehl, A. Roman Historiography: An Introduction to its Basic Aspects and Development / A. Mehl. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. – 304 p.
321. Mellor, R. The Roman Historians / R. Mellor. – L.: Routledge, 1999. – 212 p.
322. Merkelbach, R. Isis Regina – Zeus Sarapis: die Griechisch-Ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt / R. Merkelbach. – Leipzig: Teubner, 1995. – 722 S.
323. Mestre, F. Lucien ne sait pas dire bonjour / F. Mestre, E. Vintró // *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen* / Ed. F. Mestre, P. Gomez. – Barcelona: Universitat, 2010. – P. 203–215.
324. Meyboom, P.G.P. I mosaici pompeiani con figure di pesci / P.G.P. Meyboom // *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome*. – 1977. – Bd. 39. – P. 49–93.
325. Meyboom, P.G.P. The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy / P.G.P. Meyboom. – Leiden: Brill, 1995. – 409 p.
326. Miller, M.C. The myth of Bousiris. Ethnicity and art / M.C. Miller // *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art* / Ed. B. Cohen. – Leiden: Brill, 2000. – P. 413–442.
327. Miravalles, A.C. Excursio per Orientem: Eastern Subjects in Tacitus' Histories and Annals. Masters thesis / A.C. Miravalles. – Durham: Durham University, 2004. – 142 p.

328. Modrzejewski, M.J. *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien* / M.J. Modrzejewski. – P.: Presses Universitaires de France, 1997. – 384 p.
329. Mols, S.T.A.M. *Ex parvo crevit: proposta per una lettura iconografica della Tomba di Vestorius Priscus fuori Porta Vesuvio a Pompei* / S.T.A.M. Mols, E.M. Moorman // *Rivista di Studi Pompeiani*. – 1994. – Vol. VI. – P. 15–52.
330. Momigliano, A. *On Pagans, Jews, and Christians* / A. Momigliano. – Middletown: Wesleyan University Press, 1987. – P. 31–58.
331. Monaco, G. *Connotazioni dell'egitto negli autori Latini* / G. Monaco // *Roma e l'Egitto nell'antichità classica* / Ed. G.P. Carratelli. – Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992. – P. 261–264.
332. Moorman, E.M. *Mural paintings in the Sacello del Silvano* / E.M. Moorman // *Living and Working With the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and Its Material Environment in the City of Ostia (100-500 Ad)*. – Amsterdam: Brill, 1994. – P. 262–272.
333. Morenz, S. *La Religion Égyptienne. Essai d'Interprétation* / S. Morenz. – Payot: Payothèque, 1977. – 346 p.
334. Moyer, I.S. *Egypt and the Limits of Hellenism* / I.S. Moyer. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 358 p.
335. Murphy, T. *Pliny the Elder's Natural History: The Empire in the Encyclopedia* / T. Murphy. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 233 p.
336. Müller, H.W. *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent* / H.W. Müller. – B.: B. Hessling, 1969. – 141 S.
337. Nabarz, P. *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World* / P. Nabarz. – Rochester, Vt.: Inner Traditions, 2005. – 240 p.
338. Nash, E. *Pictorial Dictionary of Ancient Rome* / E. Nash. – N.Y.: Hacker Art Books, 1981. – 544 p.
339. *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World* / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. – Leiden: Brill, 2007. – 562 p.
340. Nimis, S. *Egypt in Greco-Roman history and fiction* / S. Nimis // *Journal of comparative poetics*. – 2004. – Vol. 24. – P. 34–67.
341. Noy, D. *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers* / D. Noy. – L.: Duckworth, 2000. – 360 p.
342. Obsomer, C. *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote* / C. Obsomer. – Bruxelles: Connaissance de l'Égypte Ancienne, 1989. – 217 p.
343. Orlin, E.M. *Foreign Cults in Republican Rome: Rethinking the Pomerial Rule* / E.M. Orlin // *Memoirs of the American Academy in Rome*. – 2002. – Vol. 47. – P. 7–49.

344. Orlin, E.M. *Foreign cults in Rome* / E.M. Orlin. – Oxford: Oxford University Press, 2010. – 264 p.
345. Orlin, E.M. *Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness* / E.M. Orlin // *The American Journal of Philology*. – 2008. – Vol. 129. – № 2. – P. 231–253.
346. Otto, E. *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten* / E. Otto. – Hildesheim: G. Olms, 1964. – 60 S.
347. Paladini, M.L. *A Proposito della Tradizione Poetica Sulla Battaglia di Azio* / M.L. Paladini // *Latomus*. – 1958. – Vol. 17. – P. 240–269.
348. Palmer, R.E.A. *Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome* / R.E.A. Palmer. – Philadelphia: American Philosophical Society, 1990. – 64 p.
349. Pani, M. *Cleopatra* / M. Pani // *Enciclopedia Virgiliana*. – Rome: Istituto della Enciclopedia italiana, 1984. – Vol. I. – P. 822–825.
350. Pannuti, U. *Catalogo della collezione glittica. Museo Archeologico Nazionale di Napoli* / U. Pannuti. – Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1983. – Vol. I. – 374 p.
351. Papillon, T.L. *Rhetoric, Art, and Myth: Isocrates and Busiris* / T.L. Papillon // *The Orator in Action and Theory in Greece and Rome*. Leiden: Brill, 2001. P. 73–96.
352. Parker, G. *India, Egypt and Parthia in Augustan verse: the post-orientalist turn* / G. Parker // *Dictynna*. – 2011. – Vol. 8. – P. 1–14.
353. Pearce, D. *Horace and Cleopatra: Thoughts on the Entanglements of Art and History* / D. Pearce // *The Yale Review*. – 1962. – №51. – P. 236–253.
354. Pelling, C. *Anything truth can do, we can do better: the Cleopatra legend* / C. Pelling // *Cleopatra of Egypt: from history to myth* / Ed. P. Higgs, S. Walker. – L.: British Museum Press, 2001. – P. 292–301.
355. Petrie, W.M.F. *The Royal Tombs of the First Dynasty* / W.M.F. Petrie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 136 p.
356. Phillips, C.R. *Rethinking Augustan Poetry* / C.R. Phillips // *Latomus*. – 1983. – Vol. 42. – P. 780–817.
357. Phillips, J. *Aegyptiaca on the Island of Crete in Their Chronological Context: A Critical Review* / J. Phillips. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008. – Vol. 1. – 320 p.
358. Pirelli, R. *L'iseo di Benevento* / R. Pirelli // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 376–380.
359. *Pliny the Elder: Themes and Contexts* / Ed. R.K. Gibson, R. Morello. – Leiden: Brill, 2011. – 248 p.

360. Poetry and Politics in the Age of Augustus / Ed. A.J. Woodman, D.A. West. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – 262 p.
361. Posener, G. A propos de la 'pluie miraculeuse' / G. Posener // *Revue Philologique*. – 1951. – Vol. 25. – P. 162–168.
362. Postl, B. Die Bedeutung des Nil in der römischen Literatur. Mit besonderer Berücksichtigung der wichtigsten griechischen Autoren / B. Postl. – Wien: Verlag Notring, 1970. – 287 S.
363. Pritchett, W.K. Studies in Ancient Greek Topography. Part 4: Passes / W.K. Pritchett. – Berkeley: University of California Press, 1982. – 285 p.
364. Pritchett, W.K. The Liar School of Herodotos / W.K. Pritchett. – Amsterdam: Gieben, 1993. – 350 p.
365. Publi Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus / Ed. A.S. Pease. – Harvard: Harvard University Press, 1935. – 568 p.
366. Putnam, M.C.J. Tibullus: a Commentary / M.C.J. Putnam. – Norman: University of Oklahoma Press, 1979. – 222 p.
367. Quirke, S. The Cult of Ra: Sun-Worship in Ancient Egypt / S. Quirke. – L.: Thames & Hudson, 2001. – 184 p.
368. Raeder, J. Die Statuarische Ausstattung der Villa Hadriana bei Tivoli / J. Raeder. – Bern: Lang, 1983. – 397 S.
369. Reeves, N. The Complete Valley of the Kings / N. Reeves, R.H. Wilkinson. – L.: Thames & Hudson, 2008. – 224 p.
370. Reinhold, M. Roman Attitudes toward Egyptians / M. Reinhold // *The Ancient World*. – 1980. – Vol. 3. – P. 97–103.
371. Richardson, L. Pompeii: an Architectural History / L. Richardson. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. – 480 p.
372. Richardson, L. A New Topographical Dictionary of Ancient Rome / L. Richardson. – Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992. – 496 p.
373. Richter, D.S. Plutarch On Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation / D.S. Richter // *Transactions of the American Philological Association*. – 2001. – Vol. 131. – P. 191–206.
374. Ricotti, P.S.E. Villa Adriana: Il Sogno di un Imperatore / P.S.E. Ricotti. – Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2001. – 450 p.
375. Ridley, R.T. The Praetor and the Pyramid. The Tomb of Gaius Cestius in History, Archaeology and Literature / R.T. Ridley // *Bollettino di Archeologia*. – 1992. – Vol. 13-15. – P. 1–29.
376. Rives, J.B. Religion in the Roman Empire / J.B. Rives. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. – 256 p.

377. Rives, J.B. The priesthood of Apuleius / J.B. Rives // *The American Journal of Philology*. – 1994. – Vol. 115. – № 3. – P. 273–290.
378. Roller, L.E. In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele / L.E. Roller. – Berkeley: University of California Press, 1999. – 380 p.
379. Rosenmeyer, P.A. A Greek inscription on the Memnon Colossus: The mysterious ‘Mister T’ / P.A. Rosenmeyer // *The Classical Quarterly*. – 2004. – Vol. 54. – № 2. – P. 620–624.
380. Rostovtzeff, M.I. Die hellenistisch-römische Architekturlandschaft / M.I. Rostovtzeff // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*. – 1911. – Bd. XXV. – S. 1–186.
381. Rothe, U. Review on Nile into Tiber: Egypt in the Roman World / U. Rothe // *The Journal of Roman Studies*. – 2008. – № 98. – P. 217–219.
382. Rouillet, A. The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome / A. Rouillet. – Leiden: Brill, 1972. – 184 p.
383. Rutherford, I. Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos / I. Rutherford // *Ancient Perspective on Egypt* / Ed. R. Matthews, C. Roemer. – L.: UCL, 2003. – P. 171–189.
384. Rutherford, I. The Reader’s Voice in a Horoscope from Abydos / I. Rutherford // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. – 2000. – Bd. 130. – S. 149–150.
385. Salzman, M.R. On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity / M.R. Salzman. – Berkeley: University of California Press, 1990. – 315 p.
386. Santangeli Valenzani, R. ΝΕΩΣ ΥΠΙΕΡΜΕΓΕΘΗΣ. Osservazione sul tempio di Piazza del Quirinale / R. Santangeli Valenzani // *Bullettino della Commissione Archeologica di Roma*. – 1994. – Vol. 44. – P. 7–16.
387. Santoro L’Hoir, F. Tragedy, Rhetoric, and the Historiography of Tacitus’ *Annales* / F. Santoro L’Hoir. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. – 401 p.
388. Schefold, K. Die Wände Pompejis. Topographisches Verzeichnis der Bildmotive / K. Schefold. – B.: de Gruyter, 1957. – 378 S.
389. Schefold, K. Pompejanische Malerei: Sinn und Ideengeschichte / K. Schefold. – B.: B. Schwabe, 1952. – 207 S.
390. Schlam, C.C. The Metamorphoses of Apuleius: On Making an Ass of oneself / C.C. Schlam. – Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011. – 192 p.
391. Schubart, P. Antinoopolis: pragmatisme ou passion / P. Schubart // *Chronique d’Egypte*. – 1972. – Vol. 143. – P. 119–127.

392. Scobie, A. *Apuleius and Folklore* / A. Scobie. – London: Folklore Society, 1983. – 345 p.
393. Scott, K. *The Political Propaganda of 44–30 BC* / K. Scott // *Memoirs of the American Academy in Rome*. – 1933. – Vol. 11. – P. 7–49.
394. Scott, K. *Octavian's Propaganda and Antony's De Sua Ebrietate* / K. Scott // *Classical Philology*. – 1929. – Vol. 24. – P. 133–141.
395. Scuderi R. *Marco Antonio dell'opinione pubblica dei military* / R. Scuderi // *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*. – Milano: Vita e pensiero, 1978. – P. 117–138.
396. Shatzman, I. *The Egyptian Question in Roman Politics (59–54 BC)* / I. Shatzman // *Latomus*. – 1971. – Vol. 30. – P. 363–369.
397. Shepherd, E.J. *Il culto di Iside a Ostia* / E.J. Shepherd // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 324–325.
398. Shepherd, W.G. *Propertius: The Poems* / W.G. Shepherd. – Harmondsworth: Penguin, 1985. – 221 p.
399. Sherwin-White, A.N. *The Roman Citizenship* / A.N. Sherwin-White. – Oxford: Clarendon Press, 1973. – 486 p.
400. Sijpesteijn, P.J. *A New Document Concerning Hadrian's Visit to Egypt* / P.J. Sijpesteijn // *Historia*. – 1969. – Bd. 18. – P. 109–118.
401. Skidmore, C. *Practical Ethics for Roman Gentlemen: The Works of Valerius Maximus* / C. Skidmore. – Exeter: University of Exeter Press, 1996. – 142 p.
402. Solieman, N.M.S. *Tourism as a Two-sided Coin: New Considerations on Some Aspects of Tourism and Hospitality from Graeco-Roman Egypt* / N.N.S. Solieman // *Journal of Association of Arab Universities for Tourism and Hospitality*. – 2010. – Vol. 7. – P. 11–26.
403. Solmsen, F. *Isis among the Greeks and Romans* / F. Solmsen. – Harvard: Harvard University Press, 1979. – 157 p.
404. Söldner, M. *Ägyptische Bildmotive im augusteischen Rom. Ein Phänomen im Spannungsfeld von Politik, Religion und Kunst* / M. Söldner // *Ägypter, Griechen, Römer: Begegnung der Kulturen* / Hrsg. H. Felber, S. Pfisterer-Haas. – Leipzig: Wodtke und Stegbauer, 1999. – S. 95–113.
405. Sonnabend, H. *Fremdenbild und politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit* / H. Sonnabend. – B.: P. Lang, 1986. – 324 S.
406. Sordi, M. *Scritti di storia romana* / M. Sordi. – Milano: Vita e Pensiero, 2002. – 550 p.

407. Sorek, S. *The Emperors' Needles: Egyptian obelisks and Rome* / S. Sorek. – Bristol: Phoenix Press, 2010. – 192 p.
408. Stahl, H.P. *Propertius: love and war. Individual and state under Augustus* / H.P. Stahl. – Berkeley: University of California press, 1985. – 430 p.
409. Swetnam-Burland, M. *Egyptian Objects, Roman Contexts: A Taste for Aegyptiaca in Italy* / M. Swetnam-Burland // *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World* / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. – Leiden: Brill, 2007. – P. 113–136.
410. Syed, Y. *Vergil's Aeneid and the Roman Self: Subject and Nation in Literary Discourse* / Y. Syed. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005. – 277 p.
411. Syme, R. *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta* / R. Syme. – Oxford: Clarendon Press, 1971. – 306 p.
412. Syme, R. *Historia Augusta papers* / R. Syme. – Oxford: Clarendon Press, 1983. – 238 p.
413. Szidat, J. *Ammian und die historische Realität* / J. Szidat // *Cognitio gestororum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*. – Amsterdam: North-Holland Publ., 1992. – P. 107–116.
414. Tajfel, H. *Social Identity and Intergroup Relations* / H. Tajfel. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 546 p.
415. Tajfel, H. *The social identity theory of intergroup behavior* / H. Tajfel, J. Turner // *The psychology of intergroup relations* / Eds. S. Worchel, W.G. Austin. – Chicago: Nelson-Hall, 1986. P. 7–24.
416. Takács, S.A. *Isis and Sarapis in the Roman world* / S.A. Takács. – Leiden: Brill, 1997. – 235 p.
417. Takács, S.A. *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion* / S.A. Takács. – Austin: University of Texas Press, 2007. – 220 p.
418. Tarn, W.W. *The Battle of Actium* / W.W. Tarn // *Journal of Roman Studies*. – 1931. – Vol. 21. – P. 173–199.
419. Taylor, R. *Hadrian's Serapeum in Rome* / R. Taylor // *American Journal of Archaeology*. – 2004. – № 108(2). – P. 223–266.
420. *The Amarna Letters* / Ed. W.L. Moran. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000. – 448 p.
421. *Titi Flavi Clementis Alexandrini Opera omnia* / Ed. R. Klotz. – Lipsiae: E.B. Schwickerti, 1834. – Vol. IV. – 460 p.
422. Toynbee, J.M.C. *Animals in Roman Life and Art* / J.M.C. Toynbee. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996. – 431 p.

423. Tram Tam Tinh, V. *Etat des études iconographiques relatives à Isis, Sarapis et aux Sunnaoi Theoi* / V. Tram Tam Tinh // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 17.3. – B.–N. Y., 1984. – P. 1710–1730.
424. Turcan, R. *Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin* / R. Turcan // *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World* / Ed. L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom. – Leiden: Brill, 2007. – P. 73–88.
425. Turcan, R. *Sénèque et les religions orientales* / R. Turcan // *Collection Latomus*. – 1967. – Vol. 91. – 70 p.
426. Turcan, R. *The Cults of the Roman Empire* / R. Turcan. – Oxford: Wiley-Blackwell, 1997. – 417 p.
427. Turner, A.J. *Lucan's Cleopatra* / A.J. Turner // *Private and Public Lies. The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World* / Ed. A.J. Turner, J.H. Kim On Chong-Gossard, F.J. Vervaet. – Leiden: Brill, 2010. – P. 195–210.
428. Tyldesley, J.A. *Cleopatra: Last Queen of Egypt* / J.A. Tyldesley. – L.: Profile Books Ltd., 1998. – 320 p.
429. Uden, J. *The Invisibility of Juvenal: Ph.D. diss.* / Uden James. – Columbia University, 2011. – 304 p.
430. Ulansey, D. *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* / D. Ulansey. – N.Y.: Oxford University Press, 1989. – 154 p.
431. Urban, R. «*Historiae Philippicae*» bei Pompeius Trogus: Versuch einer Deutung / R. Urban // *Historia*. – 1982. – Bd. 24. – Hft. 3. – S. 82–96.
432. Van't Dack, E. *Les relations entre l'Égypte ptolémaïque et l'Italie. Un aperçu des personnages revenant ou venant d'Alexandrie ou d'Égypte en Italie* / E. Van't Dack // *Egypt and the Hellenistic world: proceedings of the International Colloquium, Leuven, 24–26 May 1982* / Ed. E. van 't Dack, P. van Dessel, W. van Gucht. – Leuven: Orientaliste, 1983. – P. 383–06.
433. Vasunia, P. *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander* / P. Vasunia. – Berkeley: University of California press, 2000. – 346 p.
434. Versluys, M.J. *Aegyptiaca Romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt* / M.J. Versluys. – Leiden: Brill, 2002. – 509 p.
435. Versluys, M.J. *Understanding Egypt in Egypt and Beyond* / M.J. Versluys // *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt: Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29 2008*. – Leiden: Brill, 2010. – P. 7–36.

436. Vidman, L. Isis und Sarapis / L. Vidman // Die orientalischen Religionen im Römerreich / Hrsg. M. Vermaseren. – Leiden: Brill, 1981. – S. 121–156.
437. Vidman, L. Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern / L. Vidman. – Leiden: Brill, 1981. – 156 S.
438. Von Albrecht, M. A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius / M. Von Albrecht, G.L. Schmeling. – Leiden: Brill, 1997. – 1932 p.
439. Von Hesberg, H. Das Mausoleum des Augustus: Der Bau und seine Inschriften / H. Von Hesberg, S. Panciera. – Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1994. – 199 S.
440. Vout, C. Embracing Egypt / C. Vout // Rome the Cosmopolis / Ed. C. Edwards, G. Woolf. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 177–202.
441. Walbank, F.W. Polybius / F.W. Walbank. – Berkeley: University of California Press, 1972. – 201 p.
442. Wallace-Hadrill, A. Houses and Society in Pompeii and Herculaneum / A. Wallace-Hadrill. – Princeton: Princeton University Press, 1996. – 264 p.
443. Wallman, P. Triumviri Rei Publicae Constituendae. Untersuchungen zur Politischen Propaganda im Zweiten Triumvirat (43-30 v. Chr.) / P. Wallman. – Frankfurt: P. Lang, 1989. – 364 S.
444. Wardman, A. Religion and Statecraft among the Romans / A. Wardman. – L.: Granada, 1982. – 224 p.
445. Warrior, V.M. Roman Religion / V.M. Warrior. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 165 p.
446. Watts, W. Race Prejudice in the Satires of Juvenal / W. Watts // Acta Classica. – 1976. – Vol. 19. – P. 83–104.
447. Weingärtner, D.G. Die Ägyptenreise des Germanicus / D.G. Weingärtner. – Bonn: R. Habelt, 1969. – 216 S.
448. Wessetzky, V. Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn / V. Wessetzky. – Leiden: Brill, 1961. – 56 S.
449. Wet, de B.X. Contemporary Sources in Plutarch's Life of Antony / B.X. de Wet // Hermes. – 1990. – Bd. 118. – Hft. 1. – P. 80–90.
450. White, P. Positions for poets in early imperial Rome / P. White // Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome / Ed. B.K. Gold. – Austin: University of Texas Press, 1982. – P. 50–66.
451. White, P. The Authorship of the Historia Augusta / P. White // The Journal of Roman Studies. – 1967. – Vol. 57. – P. 115–133.

452. Whitehouse, H. Shipwreck on the Nile: A Greek Novel on a "Lost" Roman Mosaic? / H. Whitehouse // *American Journal of Archaeology*. – 1985. – Vol. 89. – P. 129–134.
453. Wild, R.A. The Known Isis-Serapis Sanctuaries of the Graeco-Roman World / R.A. Wild // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Tl. II. Bd. 17.4. – B.–N. Y., 1984. – P. 1740–1851.
454. Wild, R.A. Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis / R.A. Wild. – Leiden: Brill, 1981. – 337 p.
455. Wilkinson, R.H. The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt / R.H. Wilkinson. – L.: Thames & Hudson, 2003. – 256 p.
456. Wilkinson, R.H. The Complete Temples of Ancient Egypt / R.H. Wilkinson. – L.: Thames & Hudson, 2000. – 256 p.
457. Wilkinson, T.A.H. Early Dynastic Egypt / T.A.H. Wilkinson. – L.: Routledge, 2001. – 440 p.
458. Williams, G.W. Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire / G.W. Williams. – Berkeley: University of California Press, 1978. – 344 p.
459. Williams, G.W. Phases in political patronage of literature in Rome / G.W. Williams // *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome* / Ed. B.K. Gold. – Austin: University of Texas Press, 1982. – P. 3–27
460. Wilson, M. Paragon or Monster: Images of Powerful Women in Ancient Rome / M. Wilson // *John C. Young Scholars Journal*. – 2002. – P. 2–27.
461. Wirsching, A. Obelisk transportieren und aufrichten in Ägypten und in Rom / A. Wirsching. – Norderstedt: BoD, 2007. – 134 S.
462. Wirsching, A. Supplementary Remarks on the Roman Obelisk-Ships / A. Wirsching // *The International Journal of Nautical Archaeology*. – 2003. – Vol. 32(1). – P. 121–123.
463. Witt, R.E. Isis in the Ancient World / R.E. Witt. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. – 336 p.
464. Wittkower, R. Egypt and Europe / R. Wittkower // *Selected Lectures of Rudolf Wittkower: The Impact of Non-European Civilizations on the Art of the West*. – N.Y.: Cambridge University Press, 1989. – P. 36–59.
465. Wyke, M. Augustan Cleopatras: Female power and poetic authority / M. Wyke // *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus* / Ed. A. Powell. – Bristol: Bristol Classical Press, 1992. – P. 98–140.
466. Yoyotte, J. Le Zeus Casios de Péluse à Tivoli: Une hypothèse / J. Yoyotte, P. Chuvin // *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*. – 1988. – Vol. 88. – P. 165–180.

- 467.Zanker, P. Augustus und die Macht der Bilder / P. Zanker. – B.: C.H.Beck, 1987. – 368 S.
- 468.Zanker, P. The Power of Images in the Age of Augustus / P. Zanker. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988. – 385 p.
- 469.Zevi, F. Il cosiddetto 'Iseo di Porto' / F. Zevi // *Iside: Il Mito, Il Mistero, La Magia* / Ed. E.A. Arslan. – Milano: Electa, 1997. – P. 322–323.
- 470.Zimmermann, F. Der ägyptische Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler / F. Zimmermann. – Bonn: Kirhhain, 1912. – 52 S.

Приложения

1. Монеты



1.1. Сестерций Веспасиана (RIC 2. №453). На реверсе монеты: портик с четырьмя колоннами Исеума на Марсовом поле¹.



1.2. Сестерций Марка Аврелия (RIC 3, №1074). На реверсе монеты: Гермес-Меркурий изображен рядом с храмом в египетском стиле².

¹ URL: <http://www.geminauction.com/details.asp?LotNumber=560>

² URL: <http://www.acsearch.info/record.html?id=608734>



1.3. Сестерций Коммода (RIC 3. №614b). На реверсе монеты: Коммод, пожимает руку Серапису над алтарем. Следом за Сераписом изображена Исида с систром в руках³.



1.4. Серебряный денарий Коммода (RIC 3. №261). На реверсе: Серапис – защитник Коммода изображен держащим в одной руке скипетр, в другой ветку⁴.

³ URL: <http://www.acsearch.info/record.html?id=80179>

⁴ URL: <http://www.acsearch.info/record.html?id=216816>



1.5. Сестерций Каракалы (RIC 4.1. №257b). На реверсе: Исида, изображенная с систром в руках, передающей два колоса Каракалле, одетому в воинскую амуницию и попирающему крокодила⁵.



1.6. Сестерций Каракалы (RIC 4.1. №544). На реверсе монеты: Каракалла изображен стоящим правой ногой на крокодиле с копьем в руке. Напротив него стоит Исида, держа в правой руке два колоса, а в левой систр⁶.

⁵ URL: <http://www.coinarchives.com/a/results.php?results=100&search=xviii>

⁶ URL: <http://www.acsearch.info/record.html?id=152668>



1.7. Денарий Каракаллы, посвященный матери Юлии Домне (RIC 4.1. №577). На реверсе монеты: Исида изображена в характерном остроконечном головном уборе с младенцем Хором на руках⁷.

⁷ URL: <http://www.acsearch.info/record.html?id=428121>

2. Архитектурные сооружения

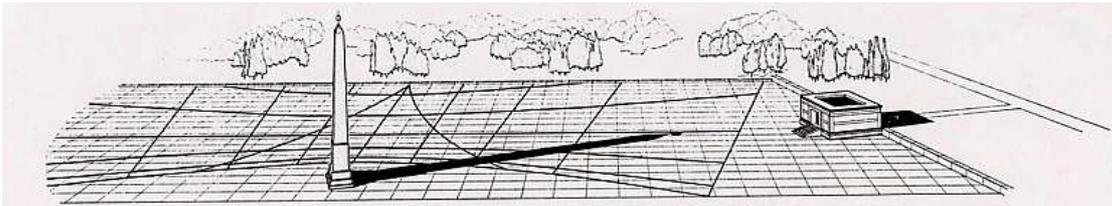


Abb. 13 Solarium und Ara Pacis aus Vogelperspektive

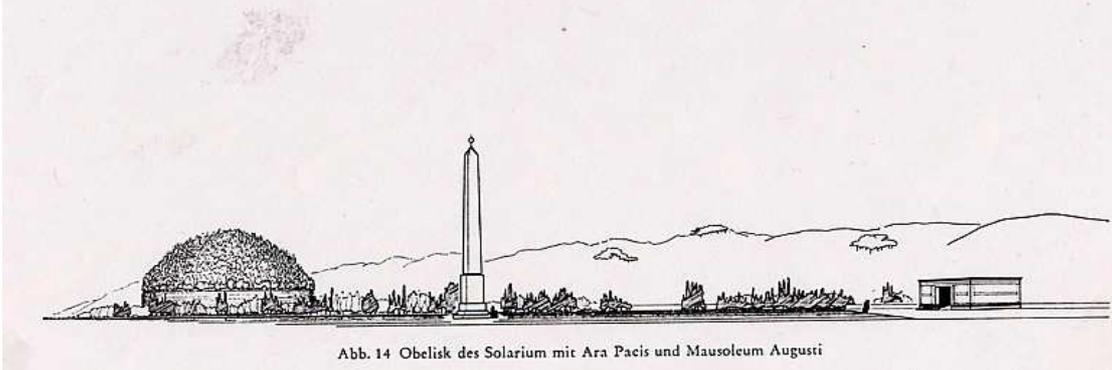


Abb. 14 Obelisk des Solarium mit Ara Pacis und Mausoleum Augusti

2.1. Алтарь мира и Мавзолей Августа. Реконструкция Э. Бухнера⁸.



2.2. Обелиск, изначально установленный Октавианом на спине Circus Maximus (в настоящее время находится на Пьяцца дель Пополо)⁹.

⁸ Buchner E. Solarium Augusti und Ara Pacis // MDAI(R). 1976. Bd. 83. 1976. S. 323.

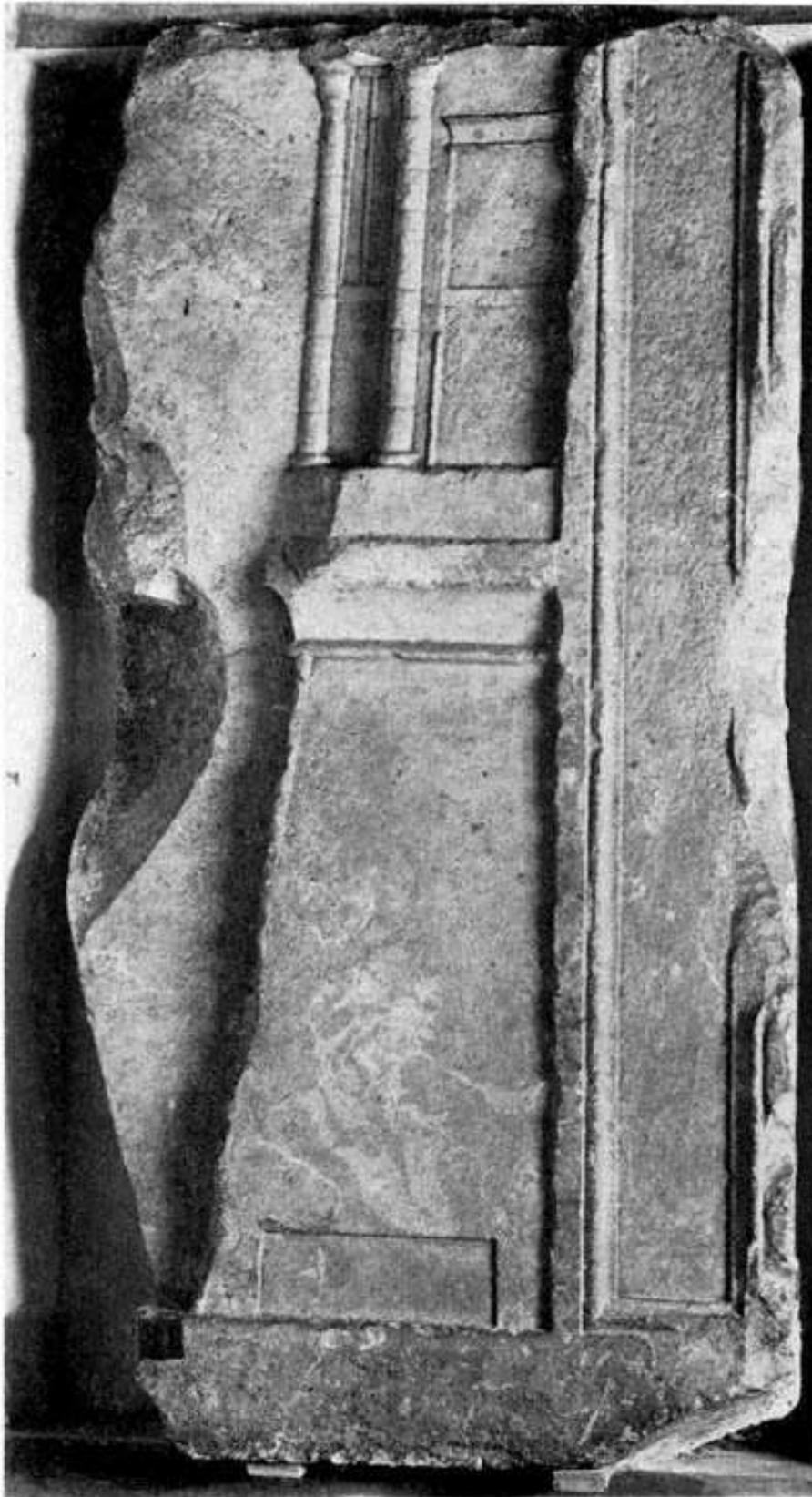
⁹ URL: <http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=22920>

3. Скульптура и изображения



3.1. Фрагмент фриз, выполненный в египтизированном стиле (мрамор, Григорианский Египетский музей, no. 80)¹⁰. В.: 1,13 м.; Ш.: 0,43 м.

¹⁰ Roulet A. The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome. Leiden, 1972. P. 174-37.



3.2. Фрагмент фриза, выполненный в египтизированном стиле (мрамор, Григорианский Египетский музей, no. 81)¹¹. В.:0,96 м.; Ш.: 0,50 м.

¹¹ Roulet A. Op. cit. P. 174-38.



3.3. Фрагмент римской статуи, выполненной в египетском стиле (белый мрамор, Капитолийский музей, Зал памятников из Iseum Campense, no. 2)¹². В.:0,24 м.



3.4. Фрагмент статуи египетской царицы. Вероятно, птолемеевского периода около II в. до н.э. (греческий мрамор, Palazzo dei Conservatori, Museo Nuovo, no. 354)¹³. В.:0,395 м.

¹² Roulet A. Op. cit. P. 174-126.

¹³ Roulet A. Op. cit. P. 174-145.



3.5. Фрагмент статуи Хатхор в образе коровы (черный гранит с розовыми вкраплениями)¹⁴. В.:1,2 м.; Д.:1,6 м.

¹⁴ Müller H.W. Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent. B., 1969. S. 86.



3.6. Нил (мрамор, Музей Кьярамонти, по. 015)¹⁵.

¹⁵ URL: http://www.livius.org/ap-ark/apollonius/life/va_5_26.html



3.7. Джотто ди Бондоне. Триптих Стефански. Лицевая сторона (ок. 1330 г., Пинакотека, Ватикан)¹⁶.

¹⁶ URL: <http://www.art-giotto.ru/txt/08polst1.shtml>



3.8. Бюст Септимия Севера с тремя локонами, спускающимися на лоб, придающими ему сходство с изображениями Сераписа (мрамор, Мюнхенская глиптотека)¹⁷.



3.9. Барельеф с изображением сидящего Септимия Севера, копирующий статую Сераписа из Серапеума в Александрии. Лептис-Магна¹⁸.

¹⁷ URL: <http://www.laits.utexas.edu/moore/rome/image/septimius-severus>

¹⁸ McCann A.M. The Portraits of Septimius Severus (A.D. 193-211). Rome, 1968. P. 53.



3.10. Ларарии Дома Позолоченных Амуров (Помпеи). Анубис изображен в красных одеждах, далее следует маленькая фигура, предположительно Хорпократа, затем изображены Исида и Серапис¹⁹.

¹⁹ URL: <http://www.pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R6/6%2016%2007%20p4.htm>



3.11a Нильские пейзажи из Casa del Fauno в Помпеях²⁰.



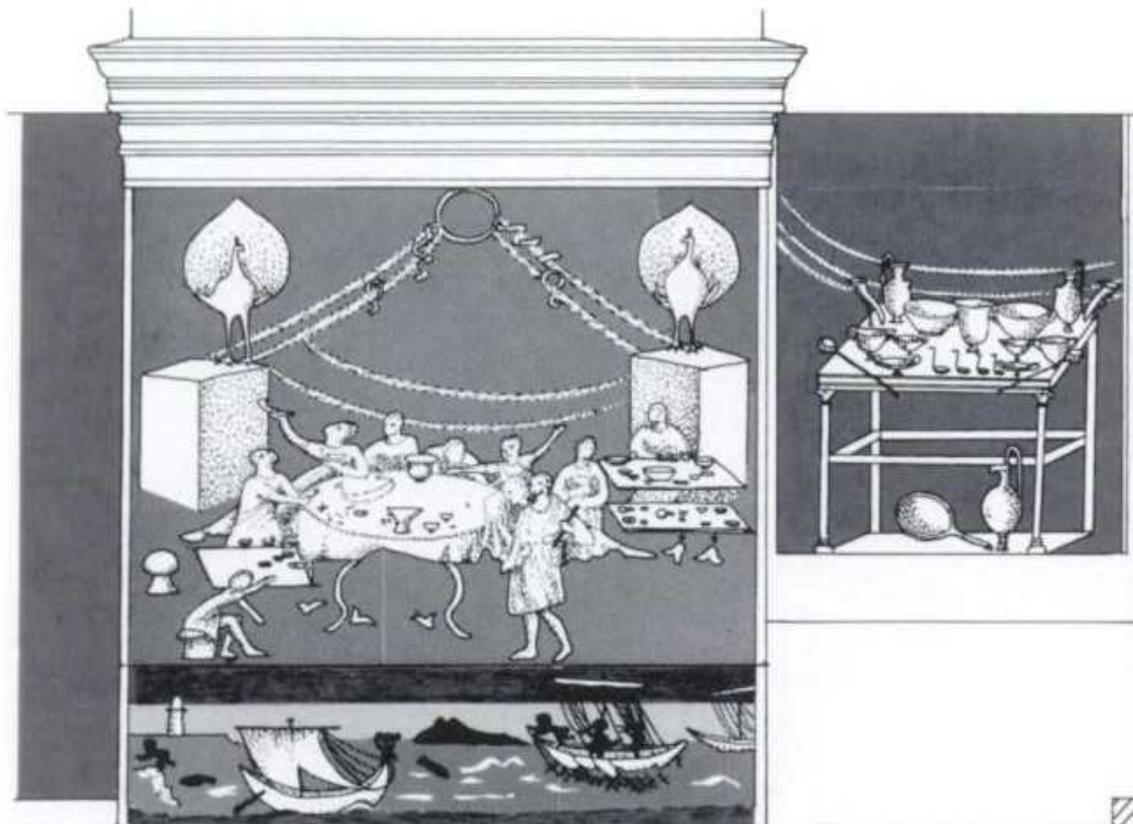
3.11b Нильские пейзажи из Casa del Fauno в Помпеях²¹.

²⁰ URL: http://www.zazzle.es/pato_y_pajaro_mosaico_del_nilo_casa_del_fauno_tarjeta-137986455283060767

²¹ URL: <http://www.flickr.com/photos/70125105@N06/7078868119/>



3.12. Портик храма Исида в Помпеях с изображением Нильских сцен²².



3.13. Реконструкция изображения симпозиума и Нильских сцен из гробницы Вестория Приска в Помпеях²³.

²² URL: <http://www.pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p8.htm>

²³ Clarke J.R. Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315. Berkeley, 2003. P. 192.