

### III. Рецензии

**А. Б. Егоров, А. Д. Пантелеев**

*«Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире / Отв. ред.*

*С. Ю. Сапрыкин, И. А. Ладынин. — М.; СПб.: Изд-во РХГА, 2016. — 733 с. — (Труды исторического факультета МГУ; вып. 82. Сер. 2, Исторические исследования; 39).*

**Егоров, Алексей Борисович** — доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории; Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; e-mail: a.egorov@spbu.ru.

**Пантелеев, Алексей Дмитриевич** — кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории; Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; e-mail: a.panteleev@spbu.ru.

**Egorov, Aleksey Borisovich** — Doctor of History, Professor, St. Petersburg State University, Institute of History; 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: a.egorov@spbu.ru.

**Panteleev, Aleksey Dmitrievich** — Candidate of History, Associate Professor, St. Petersburg State University, Institute of History; 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: a.panteleev@spbu.ru.

В мировой историографии имеется немало работ, посвященных исследованию царских культов в эпохи эллинизма и Римской Империи. Большая коллективная монография, авторами которой являются специалисты из ведущих университетов России и институтов Академии Наук, посвящена изучению культа правителя в эллинистическую и римскую эпохи. Отметим, что в основании этой основательной монографии находится четкая концепция, выраженная во введении, написанном С. Ю. Сапрыкиным и И. А. Ладыниным (с. 5–14), где дается краткая характеристика всех разделов этого большого труда и формулируются общие принципы исследования. Уже здесь отмечается, что авторы работы поставили перед собой задачу выявления истоков зарождения культа властителей на примере классической Греции и республиканского Рима, а затем эволюцию царского культа во время его развития в эллинистическую эпоху и в период создания Римской Империи.

*Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 17.2. 2017. С. 253–268.*  
© А. Б. Егоров, А. Д. Пантелеев

Очень интересны некоторые общие замечания, которые позже получают свое развитие в конкретных разделах. Так, авторы отмечают, что представления о божественности, богоподобности и сверхчеловеческой сущности царей на эллинистическом Востоке были скорее окрашены в греко-македонские тона, нежели коренились в местной переднеазиатской почве, что было вызвано отсутствием прямого обожествления восточных царей (особая ситуация существовала в Египте (с. 7)).

Что же касается собственно царских культов в эллинистическую и позднеэллинистическую эпохи, то их можно разделить на два типа. К первому можно отнести ситуации, когда прославление правителя сочеталось с попыткой придать сакральность его власти и брало истоки в собственно греческой традиции, тогда как ситуации второго типа складываются в условиях роста могущества Македонии и ее царей и создании Империи Александра, что привело к созданию культа обожествленного царя, рассчитанного, прежде всего, на греко-македонское, но и отчасти на местное покоренное население (с.11–12). Говоря о культе правителя в Риме, авторы отмечают две основные тенденции: во-первых, появление культа правителя в Риме было подготовлено объективными условиями развития самой римской республики и во-вторых, то, что римская традиция теснейшим образом пересекалась с заимствованиями из «идеологического опыта» эллинистических царств (с. 14–15). Эти и другие тезисы получают свое развитие в последующем изложении.

Первая глава, «Предпосылки становления культа правителей в доэллинистическую эпоху», открывается разделом 1.1. «У истоков культа властителя в древней Греции», подготовленным Э. Д. Фроловым (с. 16–33). Автор отмечает универсальность идеи обожествления носителя верховной личной власти в истории человечества и указывает, что эта идея всегда реализуется в результате взаимодействия двух импульсов — инициативы самого правителя и реакции общества. Через призму этих двух начал и рассматриваются греческие лидеры, претендовавшие на особый статус в глазах современников. Основной акцент в исследовании сделан на религиозной политике знаковых фигур VI–IV вв. до н.э. Прежде всего, это тиран Писистрат, затем — Алкивиад и Лисандр. Алкивиад, стремясь к первенству, окружал себя героическим ореолом и в глазах афинян и их союзников занимал положение «более высокое, чем это подобало гражданину свободного государства» (с. 20). Граждане Афин считали, что он обладает особыми дарованиями, отличавшими его от других людей, а самосцы почтили его статуей в святилище Геры. Случай Лисандра еще более ярок: ему подносились венки, в храмах выставлялись его статуи, наконец, по свидетельству Дурида Самосского, «ему первому среди греков города стали воздвигать алтари и приносить жертвы как богу» (Plut. Lys., 18, 5). Это был один из первых примеров прижизненного воздаяния божественных почестей живому человеку в Греции: почитался именно Лисандр, а не сила спартанского государ-

ства, которому он служил. Целую россыпь подобных примеров дает младшая тирания: Дионисий Старший претендовал на близость с Дионисом, Дионисий Младший — с Аполлоном, Клеарх Гераклеяский — с Зевсом, Александр Ферский особенно почитал свою удачу (тюхе). Во всем этом следует видеть сознательное стремление тиранов придать своей власти недостающий ей духовный ореол и сформировать ее идеологический фундамент.

Продолжает тему изучения истоков культа властителя в античном мире раздел 1.2. «Предпосылки становления культа правителей в доэллинистической Греции», подготовленный И. Е. Суриковым (с. 34–75). Рассматривая предшествовавшие формированию этого феномена процессы в греческом мире, автор выделяет два различных этапа: до конца V в. и от завершения Пелопоннесской войны до установления македонской гегемонии. Первая фаза была «латентной», когда не приходится говорить о культе правителя в строгом смысле слова: несмотря на отдельные случаи сакрализации лидеров, например, героизацию ктистов-основателей колоний, подавляющее большинство полисов было республиками, и обожествление ежегодно сменяющихся магистратов выглядело бы нелепо. «Полис... был миром деперсонифицированной государственности и, как следствие, всеобщей и деперсонифицированной же сакральности» (с. 36). Говоря о формах сакрализации правителя в архаической и раннеклассической Греции, автор указывает на две парадигмы: «царскую», восходящую еще к ахейским анакатам, где обожествлялась не личность, а занимаемая должность, и «тираническую», «в полной мере лично-харизматическую», опирающуюся на особые качества лидера, приписываемые ему подданными (с. 42–43). Но ни базилей, ни тиран не занимали в то время какого-то видного места в религиозной жизни, между ними и обычными гражданами не существовало принципиального отличия, и ни происхождение от героев древности, ни действия тиранов, призванные подчеркнуть их особый статус, не изменяли эту картину (с. 50). Во второй фазе, в период кризиса полиса, в греческой религии проступают новые черты: она становится менее «демократической», в ней четче проявляются элементы иерархичности и авторитаризма. Это отразилось и на способах сакрализации правителя, и автор здесь указывает на важность фигуры Лисандра, предвосхитившего практику последующего времени. После гибели спартанского наварха процесс прижизненного обожествления правителей замедлился, но остановить его было уже невозможно. Рассматривая причины этого, И. Е. Суриков указывает на изменения в социально-политической психологии в эпоху предэллинизма, основной вектор которых можно определить как путь «от гражданина к подданному» и закат традиционных ценностей полиса — института гражданства, закона, народного собрания (с. 56). Эти перемены улавливали не только политики вроде Алкивиада или Лисандра, но и интеллектуалы, обращавшиеся к осмыслению политических процессов, в частности, Аристотель, заявивший об особом положении людей с «избытком добродетели» в гражданском коллективе (Polit., III, 1284a4).

Безусловно соглашаясь с важностью высказанных автором идей, мы обратили бы здесь внимание еще на одну особенность религиозной жизни той эпохи — постепенное замещение идеи антропоморфности богов идеей культа силы и власти; в полной мере это станет заметно в эллинистическо-римскую эпоху в самых разных проявлениях (особый интерес к чудесам бога, магии, особые, вполне религиозные, формы почитания императора), но истоки этого лежат в позднеклассической эпохе, и такое отношение к фигурам Лисандра или боспорских царей является хорошим индикатором этой трансформации.

Обзор истоков культа правителей в античном мире продолжает очень информативный и содержательный раздел 1.3. «Цари доэллинистического Кипра: между богами и людьми, между бронзой и железом, на перекрестке Востока и Запада», подготовленный П. А. Евдокимовым (с. 76–118). Кипр отличается своей спецификой: до эпохи эллинизма там сохранялась наследственная царская власть, и этот феномен был хорошо известен греческим мыслителям, обращавшимся к размышлениям о царской власти, идеальной политической модели и т.п. (Исократу, Аристотелю, Феофрасту и др.). Особенности политического устройства Кипра могли послужить прототипом сценария власти в эпоху эллинизма. В разделе на основании литературной, эпиграфической и археологической традиции разбираются термины, которыми обозначалась царская власть на Кипре (басилеи и анакты), вопрос о степени и характере восточного, прежде всего египетского, влияния на политическую, культурную и религиозную жизнь Кипра и формирование символического языка царской власти, отношение к умершему царю (вероятный апофеоз, связанный с обретением покойным царем статуса героя или паредра Великой Богини). Отдельно рассматривается вопрос об участии царей в культе. П. А. Евдокимов отмечает, что цари и их семьи стояли во главе всей культовой жизни, и эта связь сохранилась и в последующие периоды. Одновременно с восприятием восточных идей, кипрские владыки демонстрировали преемственность и с греческой, микенской традицией монархической власти. Этот симбиоз «позволил им почувствовать себя своими в мире Александра» (с. 111), но в эпоху диadoхов царская власть была упразднена.

В разделе 1.4. «Культы правителей Македонии в доэллинистическую эпоху» (с. 119–135) Ю. Н. Кузьмин дает сводку данных о почитании македонских царей с учетом эпиграфических находок последних двух десятилетий. Автор, в целом, разделяя обычный взгляд на то, что в Македонии не существовало официального общегосударственного царского культа, отмечает, что мы можем обнаружить отдельные случаи почитания — как частные, так и полисные — Аминты III и Филиппа II при жизни и после смерти. Ю. Н. Кузьмин приходит к выводу, что хотя Филипп и пропагандировал особую связь с богами, говорить о его политике, направленной на собственное обожествление, не следует, но он вполне мог почитаться после смерти отдельными македонянами и даже городами.

И. А. Ладынину принадлежит содержательный раздел 1.5. «Древнеегипетские концепции сакральности царской власти в I тысячелетии до н.э.» (с. 136–173), в котором анализируется трансформация идеи сакральности царской власти в Позднем Египте. Автор выделяет два этапа этой эволюции. Первый включает в себя время от начала Позднего времени до первого персидского завоевания; в это время формируется «формально-династический» принцип легитимности ливийских царей, в отличие от «личного» принципа легитимации египтян, когда каждый царь считался сыном Ра, вне зависимости от родственной связи со своим предшественником. Второй период охватывает время персидского владычества в Египте и его последних династий (кон. VI — IV в.); Ахемениды воспринимались как цари, «сакральность которых определяется воплощением в них божества по его воле» (с. 166). Во многом эта трансформация была вызвана снижением сакральности фигуры царя, начавшейся еще в эпоху Нового царства. Как будет показано И. А. Ладыниным в последующих разделах, посвященных Египту, этот процесс создал основу для последующего обожествления Александра Великого и Птолемеев.

Завершает 1 Главу раздел 1.6. «Кульг царя в Ахеменидской державе», написанный Э. В. Рунгом (с. 174–190). Хотя греческие авторы свидетельствуют в пользу того, что персы считали своего царя богом, персидские тексты не дают нам оснований для такого утверждения: в них говорится только, что цари занимали трон по милости зороастрийского божества Ахурамазды, совершали все свои деяния при его поддержке и находились под его покровительством. Отдельное внимание Э. В. Рунг уделяет анализу ритуала проскинезиса, столь впечатлявшего античных авторов. Скорее всего, в этом случае мы имеем дело с двумя различными традициями, месопотамской (культовой) и персидской (приветствие высшего по положению) (с. 179–185). В итоге автор приходит к выводу о том, что персидские цари сами не позиционировали себя как богов, подчеркивая лишь связь с Ахурамаздой. Тем не менее, подданные Ахеменидов в силу своих местных традиций вполне могли считать их богами, воздавая почести как при жизни монарха, так и после его смерти.

Глава 2 «Прижизненный и посмертный культ Александра Великого» состоит из двух разделов. Первый из них, «Египетские и греческие составляющие в прижизненном царском культе Александра Великого», подготовлен И. А. Ладыниным (с. 191–229). Автор убедительно обосновывает идею о том, что культ Александра Македонского формируется на основе как греко-македонских, так и египетских традиций. Провозглашение царя сыном бога в оазисе Сива означало его включение в контекст египетской религиозной традиции, и И. А. Ладынин полагает, что Александр с высокой степенью вероятности знал, что там произойдет. Эти события вызвали повышенный интерес во всем эллинском мире, тем более, что и сам «сын бога» приложил определенные усилия к их популяризации (с. 207–209). Если для Египта, как было показано в разделе 1.5, та-

кие притязания царя на божественное происхождение были нормой, то для греков понадобился «перевод» этой идеи в более привычные для них категории. Для этого использовалось отождествление Зевса и Амона, ряд сюжетов, связанных с Гераклом и Персеем и пр. Со временем культ Александра эволюционировал: если при жизни он претендовал на некий «промежуточный» статус между людьми и богами, то после смерти сравнился с богами-небожителями. В итоге произошло сближение египетских представлений, лежавших в основе культа Александра, с образами, топосами и стилистикой греческой мифологической традиции; во многом это стало возможным благодаря представлению о принципиальном сходстве греческих и египетских культов, которое восходило еще ко временам Геродота.

М. М. Холод продолжает изучение культа Александра разделом 2.2. «Обожествление Александра Великого в греческих городах Малой Азии» (с. 230–264). Обращение к истории культа Александра в полисах малоазийского побережья и прилегающих островов вызвано не только важностью этого сюжета для проблемы обожествления Александра греками и его отношений с греческими общинами этого региона, но и новыми эпиграфическими находками, проливающими свет на эту проблему. На основании анализа свидетельств о культе Александра в малоазийских полисах (города Ионийской лиги, Илион, Эрифры, Эфес, Родос) автор приходит к выводу о том, что культ македонского царя учреждался этими городами как из соображений прагматического характера, так и в знак благодарности за оказанные им благодеяния, причем не исключено, что этот процесс был инициирован кем-то из промакедонски настроенных демократических лидеров, оказавшихся у власти при поддержке Александра в 334 г. У большей части местного населения этот культ не вызывал отторжения: если в материковой Греции он исчез почти сразу после смерти царя, то в Малой Азии существовал вплоть до позднего римского времени. Отчасти это может быть объяснимо стимулированием со стороны эллинистических царей или римских императоров, эксплуатировавших образ великого царя и полководца, но без готовности местных жителей исполнять его это было бы невозможно.

Третья глава, «Царский культ в государствах классического эллинизма», открывается разделом 3.1. «Династический культ и эпонимное жречество Птолемеев», написанным И. А. Ладыниным (с. 265–312). Для своих греко-македонских подданных династия Птолемеев была продолжателем традиций Александра Великого и шире — македонской монархии, но в то же самое время для египтян они должны были быть легитимными сакральными царями Верхнего и Нижнего Египта, «принадлежащих к далеко не первой на протяжении Позднего времени чужеземной династии» (с. 265). В связи с этим в Египте возлагали на Птолемеев обязанности по проведению ритуалов, нацеленных на поддержание миропорядка. Если первые македонские правители, не отводившие большой роли исполнению необходимых обрядов, не обладали в глазах

египетского жречества полноценным статусом царей-ритуалистов, то с правления Птолемея III ситуация изменяется и начинается то, что можно назвать «эллинистическим синтезом». Его прозвище «Эвергет» можно объяснить ориентацией на стандартный эпитет египетских царей, он активно сотрудничает с «синодом» египетских жрецов и именно в это время правящий царь и его предшественники начинают изобразяться в храмах вместе с «истинными боже-ствами», наконец, храмовое строительство Птолемея оказывается более масштабным и «концептуальным», чем у его предков (с. 292). Именно при этом царе создается «синтетическая» форма династического культа, адресованная как грекам, так и египтянам. Как полагает И. А. Ладынин, проявление внимания к местным традициям было далеко не случайным: этот процесс начинается из-за восстания египтян во время Третьей Сирийской войны. Лидеры этого движения считали Птолемеев нелегитимными правителями, неспособными совершать ритуал, и меры, предпринимаемые царем, должны были нивелировать эти претензии. При его преемниках «постэллинистическая» реакция еще больше обострилась: «Внедрение эллинистических форм царского культа в египетскую религиозную жизнь должно было вызывать реакцию отторжения и усугублять сомнения в нелегитимности Птолемеев как фараонов» (с. 301). В итоге это приводит к «разведению» двух форм царского культа, греко-македонской и египетской, каждая из которых была обращена к своей аудитории.

Раздел 3.2. «Некоторые особенности формирования культа правителя в государстве Селевкидов» подготовлен С. В. Смирновым (с. 313–328). Автор показывает, что несмотря на то, что официальное утверждение царского культа на уровне государства произошло только в 209 или 193 г. при Антиохе III, к этому времени уже были выработаны основные черты династического культа. Особую роль здесь сыграло почитание Селевкидами Аполлона как покровителя и предка династии и отождествление культов Селевка и Аполлона, скрупулезно изученное С. В. Смирновым, а также особое внимание царской династии к богам-покровителям македонских Аргеадов, особенно Александра (Гераклу, Зевсу, Нике и Афине). Впрочем, во II до н.э. Селевкиды, как и Птолемеи, были вынуждены отойти от классических античных образцов и обратиться к сюжетам, «которые больше соотносились с традициями сирийцев, финикийцев и потомков греко-македонян» (с. 327).

Тему царского культа в державе Селевкидов продолжает написанный А. А. Немировским раздел 3.3. «Что такое теос? Обожествленный царь–Селевкид глазами вавилонян» (с. 329–352). Вавилоняне, носители шумеро-аккадской культуры не использовали по отношению к Селевкидам термин «илу» — бог. Это объяснялось тем, что древние вавилонские цари никогда не получали ни обожествления, ни особого царского культа: «Культура Месопотамии со времен ее объединения Хаммурапи принципиально не допускала обожествления царей» (с. 330). Для указания на особый статус правителя была изменена традиционная

формула жертвоприношения во благо царя: с начала II в. до н.э. она стала звучать как «жертва богам и во благо царя»; это знаменовало изменение взглядов на него как на кого-то большего, чем человек. Каков же был статус владыки в глазах его подданных-вавилонян? Для ответа на этот вопрос А. А. Немировский привлекает как греческую историческую традицию, так и вавилонские клинописные источники того времени, и предполагает, что жители Междуречья начали считать царя «теосом», но не «илу»: оба термина означают богов, но не равны по объему — греческий «теос» охватывает больше категорий сверхъестественных существ, чем «илу», и туда попадают те, кто не является «илу». Раздел заканчивается, на наш взгляд, совершенно верным замечанием о том, что самим Селевкидам по большому счету было безразлично, к какой категории относят их вавилоняне, главное, что они признавали их богами.

Завершает главу раздел 3.4. «Культ царей в Македонии в эпоху эллинизма», написанный Ю. Н. Кузьминым (с. 353–379). В отличие от двух рассмотренных ранее эллинистических династий Птолемеев и Селевкидов, у Антигонидов не было общегосударственного династического культа; они почитались только частными лицами и, возможно, отдельными полисами. Цари почитались как ктисы в городах, основанных ими, но это было продолжением обычной греческой практики, а некоторые культы зафиксированы только на присоединенных территориях. Скорее всего, замечает автор, Антигониды не испытывали необходимости в общегосударственном династическом культе: их власть была достаточно прочна, заявления о родстве с Аргеадами создавали для нее дополнительную опору, наконец, у них не было необходимости объединять подданных, принадлежавшим к разным культурам. Не исключено, что им просто не хватило времени, ведь династия Антигонидов прекратила правление в 168 г. до н.э., но нам сложно представить, что могло бы спровоцировать появление этого культа.

Крайне сложную культовую ситуацию показывает глава 4 «Царский культ в государствах восточного эллинизма и малых эллинистических царствах» (с. 380–553). Весьма убедительно выглядят выводы С. Ю. Сапрыкина (раздел 4.1 «Культ царя и царские культы в Понте и на Востоке»). В разделе ставятся два вопроса: являлся ли культ обожествленного царя на Боспоре и в Понте эллинским по характеру или его происхождение было следствием более сильного влияния местных ирано-каппадокийских традиций, и во-вторых, был ли культ царя инспирирован самой царской династией или же он был инициативой греческих полисов, входящих в его состав или ставших его союзниками (с. 383). Тщательный анализ огромного археологического и нумизматического материала позволяет автору прийти к выводу о синтетическом характере религии Понтийского царства: на протяжении III и большей части II в. до н.э. религиозно-идеологическая концепция царской власти не предусматривала обожествления правящего монарха, а религия в целом носила синтетический характер, когда покровителями династии считались Зевс, Гера, Персей, Мен-Фарнак (с. 437). Позже, в середине 2 пол. III в.



до н.э., когда связи Понтийского царства стали укрепляться, понтийские Митридаиды стали приверженцами греческих богов и культов (с. 438). Качественные перемены происходят при Митридате VI Евпаторе. Это и создание культа Персея-Аполлона, и сравнение Митридата с Александром Великим, и обожествление самого себя как Митридата-Диониса в период после 88 г. На последнем этапе существования государства царский культ фактически встал над другими культами, что прекратилось с поражением и гибелью царя (с. 440). Как справедливо полагает автор, «Обожествление царя и использование для этой цели царских культов в Понтийском царстве было исключительно политическим делом и диктовалось военно-политическими задачами» (с. 440).

Такова общая идея этого раздела. Отметим и ряд конкретных, весьма интересных параграфов более частного характера: части, посвященные культу Зевса (с. 383–386), культу Мена-Фарнака при Фарнаке I (с. 388–391), роли Персея как покровителя понтийских царей (с. 393), разделы о культе Аполлона (с. 393–394), культе Митридата-Диониса (с. 406–409), часовне и статуях Митридата VI (с. 409–411), анализ типологии монет боспорских полисов (с. 424–427; 429–436). Можно отметить и еще одно обстоятельство: как неоднократно отмечает сам автор, Зевс, Персей, Аполлон и Дионис Понтийского царства существенно отличались от классических богов Греции, а потому Митридат VI, в известной степени, отражал и иранскую традицию, над которой должен был встать и его собственный культ.

В разделе 4.2. «Культовый правитель в Парфянской Империи» (с. 451–447), подготовленном М. Я. Ольбрыхтом, рассматривается культ монарха в этой великой восточной державе. Используя значительный нумизматический, эпиграфический и археологический материал и анализируя тексты литературных источников, автор показывает синтетический характер культа, связанного и с традицией Ахеменидов (с. 452), и с греко-македонской традицией Александра Великого и диадохов (с. 469), и с зороастризмом (с. 469), и с традицией скифских, сарматских и иранских кочевников (с. 469), причем, как полагает ученый, ключевые элементы парфянского культа пришли из иранской традиции, будучи глубоко местным феноменом, естественно, подвергшимся греко-македонскому влиянию (с. 470).

Раздел 4.3. «Царский культ в Пергамском государстве», написанный О. Ю. Климовым (с. 476–516), представляет собой одну из самых фундаментальных и детализированных характеристик царского культа, представленных в данной монографии. Во-первых, автор дает очень четкую характеристику того, что можно считать культовым почитанием, имеющим множество разнообразных форм. Это и религиозное почитание, когда царям и их родным воздаются разнообразные культовые почести, воздаваемые только богам, хотя при этом цари или правители богами не объявляются, и собственно обожествление, т.е. уподобление царей богам и их восприятие в этом качестве (с. 478). Автор

намечает и еще одно различие — различие между обычным почитанием, вызванным самой элементарной благодарностью и признательностью за благодеяния или защиту, и собственно элементами культа (с. 510). Наконец, еще одним разграничением было разграничение индивидуальных культов правителей, несомненно, имевших место в Пергаме (с. 510) и общегосударственного династического культа, которого, видимо, все-таки не было (с. 513).

Во-вторых, в этом разделе показано огромное многообразие форм культового почитания — культовое имя, устройство праздников и музыкальных агоний, чеканка монет, строительство сооружений, сочетание культовой политики с культами богов, введение должностей жрецов и жриц, воздвижение статуй и золотых венков, устройство праздников, церемонии встреч и т.п., причем эти признаки могли присутствовать как вместе, так и по отдельности; также отмечается особая роль мифических генеалогий (с. 478–490). Отмечена и роль союза технитов Диониса в формировании культа (с. 500 слл.). Наконец, в разделе показано, что динамика культа правителя может быть очень сложной: от почитания Филетера, видимо, введенного Эвменом II (с. 478–479) и, скорее всего, восходящего к нему самому, до культов Эвмена II (с. 484–486), вероятно, ставшего кульминацией культа пергамских царей и Аттала III, пытавшегося создать уже вполне определенный и дифференцированный культ (с. 491). Мы видим еще одну особенность: культ мог принимать различные формы в разных географических регионах и городах Пергамского царства и за его пределами. Общегосударственный единообразный культ, по всей вероятности, отсутствовал, однако тенденции к его развитию, несомненно, существовали.

Еще один пример синтетического царского культа представляет раздел 4.4. «Некоторые черты царского культа и династического культов Антиоха I Коммагенского 69–34 гг. до н.э.» (с. 380–553), написанный С. В. Обуховым. В данном случае объектом исследования является небольшое государство, находящееся на границе юго-восточной Малой Азии и Северной Сирии, где пересекались различные влияния греческой и восточных религий, а среди предков царя были как персидские цари (Дарий I Великий и Ксеркс) и представители боковых ветвей Ахеменидов (с. 529), так и правители Великой Армении и селевкидские цари, правившие в III–II вв. до н.э. (с. 531), а сам Антиох I правил в эпоху Митридатовых войн, похода Красса, событий 51–50 гг. до н.э. (с. 531), гражданской войны 49–45 гг. до н.э. и гражданских войн после смерти Юлия Цезаря. Сложная историческая эпоха способствовала созданию сильного культа царя и возвышения его до уровня бога (с. 516), а географическое положение — сложившемуся взаимодействию самых различных культов. Мы бы отметили разделы, посвященные божествам коммагенского пантеона Зевсу-Оромазде (с. 522), Аполлону-Митре-Гелиосу-Гермесу (с. 523–524), Артагну-Гераклу-Аресу (с. 527) и богине Коммагене (с. 528), четко демонстрирующие синкретизм коммагенского пантеона, и раздел о предках Антиоха I, среди которых оказываются

ся Дарий I, Ксеркс, правитель великой Армении Оронт I, также связанный родственными узами с персидскими царями, селевкидские правители Антиох II Теос Сотер, Деметрий II Никатор, Антиох VII Грип (с. 528–531) и даже Ирод I Великий (с. 534). Особую роль играли культы Дария I и Александра Великого, что позволяло Антиоху считать себя потомком двух великих создателей Империй. Находящаяся восточнее, чем Пергам и Боспор, Коммагена была более подвержена влиянию восточных культов, которые, по мнению С.В. Обухова, имели здесь доминирующее положение.

Римская часть представлена главой 5 «От республики к империи: почитание военачальников и правителей в древнем Риме». В разделе 5.1. «Легенда о Сципионе» (автор В. А. Леус) рассматривается развитие легендарного образа знаменитого полководца. В целом, можно отметить, что автор дает очень полную характеристику «легенды о Сципионе», выраженную в «зачатии героя от змея, помощи ему богов в течении жизни и посмертном вознесении на небо» (с. 553). Основные выводы автора вызывают согласие. Автор справедливо отмечает, что культ сформировался еще при жизни полководца (полемика с Р.М. Хейвудом) (с. 555), далее развивался во II веке до н.э. в период могущества рода Корнелиев, причем особая роль в этом развитии уделяется Квинту Эннию (с. 556–557), а затем получил дальнейшую разработку при Цезаре и Августе (с. 561–563). Справедлива и полемика с Эд. Мейером о том, что легенда о Сципионе была продуктом эллинистической историографии, хотя такого рода культ не был чужд и римской традиции (с. 557–553). Наконец, интересна попытка связать непосредственное появление легенды со штурмом Нового Карфагена Сципионом в 209 г. до н.э. (с. 554). Быть может, более спорны выводы об отсутствии прямой связи легенды с образом Александра (с. 558). Конечно, *imitatio Alexandri* достигает своей кульминации в I в. до н.э., однако совсем не знать о великом полководце и правителе Сципион не мог. Быть может, несколько преувеличено влияние образа Сципиона на культ Цезаря и Августа (с. 563), возникший в условиях гражданских войн и связанный именно с ними. Впрочем, оба вопроса являются сложными, и неизбежно должны предполагать наличие разных мнений.

Небольшой раздел 5.2. «Был ли Сулла “земным богом”? Некоторые аспекты религиозной политики “любимца фортуны”» (авторы Е. В. Смыков и А. В. Короленков) (с. 568–579) посвящен некоторым дополнительным штрихам в религиозной политике диктатора. Авторы справедливо признают как сложность и неоднозначность оценок Суллы в историографии (с. 568), так и то, что он едва ли был создателем монархической сакрализованной власти царя-жреца (с. 569), каковая, на наш взгляд, не существовала даже в период раннего принципата. Другой вывод, который представляет несомненный интерес — это мнение, что в религиозной политике диктатора были не только нетрадиционные культы (культы Афродиты и Беллоны-Ма), но и совершенно традиционные культы Юпитера и Дианы. Особое внимание уделяется культу Юпитера, кото-

рому Сулла придавал, по крайней мере, не меньшее значение (с. 571–575), равно как и древнему, имеющему италийские корни, культу Фортуны (с. 576). В этом отношении Сулла выступает как «истинный традиционалист, разделявший отношение к богам своих сограждан» (с. 577). Это, несомненно, новый штрих к образу Суллы, который — здесь мы согласны с оппонентами авторов, в частности, с С. Л. Утченко — не меняет общий характер образа. На наш взгляд, вера и манипуляция верой — суть разные вещи, и то, что Сулла умело использовал традиционные культы, возможно, даже отдавая им дань, показывает его умным, сильным и гибким политиком (с. 578), но не меняет того факта, что его реальные действия были несомненным вызовом и римской религии, и римским добродетелям и не имели конструктивного характера. Это, в общем, признают и сами авторы, считающие, что в римском императорском культе «главное значение приобрела не личная божественность правителя, а особое покровительство богов, под которым он находился» (с. 579).

Характеризуя раздел 5.3., написанный Н. В. Бугаевой «*Consilio deorum immortalium missus: самопрезентация Цицерона в 63–57 гг. до н.э.*» (с. 582–608), мы бы отметили справедливость мыслей, высказанных как в начале, так и в конце раздела. Первая — это то, что обращение к образу знаменитого оратора в данном контексте может показаться несколько необычным (с. 582), а вторая — что даже такой республикански настроенный политик, как Цицерон, отдавал дань идее божественного правителя (с. 607). Хотелось бы поддержать обе мысли: Цицерон, несомненно, был глубоким знатоком римской религии и автором ряда политических и религиозных трактатов, в т.ч. «О природе богов», а потому безусловно понимал и ощущал огромную роль религии в государственной жизни и видел себя спасителем Рима. Знаменитый оратор особо указывает на поддержку, которую оказывают ему конкретные божества (Юпитер, Веста) и мир божеств в целом (с. 597; 600–601), равно как и собственное положение человека, находящегося под особым покровительством богов, и даже пытается провести ассоциации между самим собой и Ромулом и Нумой (с. 606–607).

Ко всему этому мы добавили бы несколько замечаний и дополнений: во-первых, не раз отмеченную исследователями особую государственность религии римлян, в том числе и высказываемые самим Цицероном мысли о необходимости религии для поддержки государства<sup>1</sup>, и во-вторых, известную долю религиозного скепсиса (скорее, по отношению к суеверию, чем к вере), характерную и для знаменитого оратора. Создавал ли Цицерон культ правителя, вложил ли он свою лепту в его создание — на этот вопрос, несомненно, можно ответить положительно, но он же был и представителем той полисной идеологии, которая сопротивлялась этому культу. Так или иначе, постановка этой проблемы является несомненным достоинством данного раздела.

<sup>1</sup> См. *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 143–144.

Раздел 5.4. «Цезарь и начало римского императорского культа» (с. 609–626), написанный Е. А. Гуськовым, в целом, не вызывает возражений. Автор справедливо отмечает, что представления римлян о божественности правителя находились в прямой связи с природой власти вообще. Греческое и эллинистическое влияние было велико, но оно едва ли играло решающую роль. Римский культ правителя был, прежде всего, продолжением римской традиции, а ее источниками были внутренние интенции римской религии, имевшие немалое сходство с греческой (с. 611). Автор справедливо считает основателями императорского культа именно Цезаря и Августа, а главным отличием Цезаря от его предшественников было то, что он начал получать некоторые собственно религиозные почести. Основная сакрализация его личности началась после победы над Помпеем (с. 612), причем в отсутствие сильных конкурентов, любая попытка отличиться почти неизбежно наводила на мысль о стремлении к единовластию (с. 613). Разбирая перечень почестей Цезаря, автор справедливо отмечает, что большинство *honores*, перечисленных нашими источниками (с. 615), стали обычными для римских императоров.

К этому можно сделать одно дополнение. В культе Цезаря, а отчасти и Августа, имелся и уникальный сотерологический момент, и Цезарь (здесь мы согласны с автором), не проявлявший особых стремлений к созданию и оформлению своего культа, вероятнее всего почитался не только как великая личность и великий полководец, но прежде всего как человек, спасший Рим и созданное им государство от бедствий гражданской войны и возможного самоуничтожения. Эта мысль, равно как и тема государственности культа, развивается в следующем разделе.

Култ Августа как уже полноценный и разветвленный государственный культ, получает свою характеристику в фундаментальном обзоре Я. Ю. Межеричко (5.5. «О культе Августа-принцепса и императора», с. 629–673). Этот обзор занимает, вероятно, центральное место в данном разделе и является своего рода уникальным в отечественной литературе. Уже в начале статьи автор формулирует как общие признаки культа, сформулированные на основании классификации П. Герца (с. 629), так и сложность его исследования, вызванную разнообразием методологий и сложностью самого феномена, а также теснейшей связью культа с политической и духовной жизнью римского общества и различиями в проявлении самого культа (с. 630).

Далее автор выдвигает один из основных тезисов статьи: с одной стороны, в ментальности римлян было укоренено убеждение, что благополучие римлян зависит от высших сил, с другой. Август был прежде всего «первым гражданином», одной из основных добродетелей которого была *pietas*, почтение к богам, что означало, что политический дуализм был самым тесным образом связан с дуализмом религиозным (с. 642). Так или иначе, почитание правителя было необходимо «встроить в систему традиционных культов» (с. 643), что и происхо-

дило самыми различными путями. Автор разбирает культ Геня Августа и его связь с административной реорганизацией Рима (с. 645–650), представления о *pumen Augusti* (с. 650–651), связь Августа с культом Пенатов (с. 643) и традиционными богами и героями (Юпитер, Ромул, Кастор, Поллукс). Основанные на большом фактическом материале, эти разделы представляют особый интерес и, вероятно, именно здесь можно обнаружить новые конкретные наблюдения. Особый интерес представляет раздел о роли Вергилия, Горация и Овидия в формировании культа Августа (с. 651–652). Справедливы и другие тезисы Я. Ю. Межеричкого. Несмотря на все культовые проявления, прижизненного культа Августа все-таки не было (с. 654). Он отчасти проявляется в итальянских и особенно в греческих городах (с. 654), но более характерен именно для провинций. Основное препятствие лежало в области политики. «Недопустимость политического «рабства», императив сохранения «свободы» (пусть в значительной степени фиктивной) были основным препятствием для появления официального культа живущего правителя в Риме и единого государственного культа — в Империи» (с. 658). Более ярко выраженными были провинциальные и муниципальные культы, причем, инициатива шла и со стороны власти, и со стороны самих жителей провинций (с. 660–661). Большое внимание уделяется частным культам Августа в Империи, где мы можем увидеть огромное разнообразие всевозможных форм. Культ императора был «важнейшей частью властной ткани, формировавшей общественную структуру, а в разнообразии культов проявилась сложная структура создававшейся Августом Римской империи» (с. 667). Это разнообразие в полной мере отражено в таблице, где Я. Ю. Межеричкий пытается выделить такие критерии этого культа, как легитимирование, масштаб, политическая география, культурно-исторические различия, «ранг», объем, мотивы и функции (с. 673).

К этой основанной на обширной литературе статье, обобщающей наши знания о культе Августа, хотелось бы сделать несколько замечаний и дополнений. Во-первых, культ Августа, на наш взгляд, это не только культ личности императора, что отчасти отмечает и автор, но и культ создающегося нового исторического объединения, Римской Империи, т.е. культ государства, о чем мы уже говорили ранее. Во-вторых, культ Августа столь же уникален, как и культ Цезаря, и если в последнем мы видим ярко выраженный сотериологический фактор, то у Августа, помимо этого, присутствовал и культ создателя системы, чего не было ни у одного императора, по крайней мере, до конца эпохи Принципата. Подчеркнем еще одно обстоятельство: следуя за Г. Альфельди, автор полагает, что в дохристианское время этот культ был «самым важным в Империи» (с. 667). Таково во многом было фактическое положение дел, однако нам все-таки ближе мнение Е. М. Штаерман о том, что императорский культ был результатом «преломления в сознании людей новой социально-политической

силы, стоящей над людьми и отсутствовавшей в *civitas*)<sup>2</sup>. Император, как ее носитель, «был все-таки человеком, подчиненным тем же законам природы, что и остальные смертные, поэтому его власть распространялась только на социально-политическое бытие людей, а не на биологическое бытие, зависевшее от богов и природы»<sup>3</sup>. Эта власть могла ощущаться больше, чем власть богов, император мог отстоять от людей даже дальше, чем боги и внушать им больший страх, но главным было, наверное, то, что она все-таки имела иную природу.

Римскую часть монографии завершает раздел 5.6 «Владыка и бог Домициан. Характер императорского культа при последнем Флавии» (с. 682–722), написанный В.Н. Парфеновым, в котором автор представляет весьма оригинальный взгляд на характер императорской власти при Домициане. В качестве своего рода «лакмусовой бумажки» берется обозначение Домициана как «господина и бога» (*dominus et deus*) и назначение ему других божеских почестей (Plin. Pan., 52, 2–6; Suet. Dom., 13, 2; Dio, LXVII, 4, 7; 13, 3–4; Aur. Vict. De Caes., II, 2; Epit. de Caes., II, 6). Ученый приходит к выводу о неправомерности мнения об обязательном введении Домицианом этого титула и стремлении императора обожествить себя еще при жизни (с. 689). Автор отмечает, что у нас нет ни одного официального текста или надписи, где фигурировала бы эта формула, а сведения Марциала являются явным обращением бенефициария, обращавшегося к власти снизу вверх и использовавшего экстравагантные титулы, желая показать свое преклонение перед Домицианом (с. 699). Анализ ряда памятников показывает, что при наличии определенных модификаций, Домициан, в целом, продолжал религиозную политику Августа и других своих предшественников, в том числе, и собственно династии Флавиев, т.е. Веспасиана и Тита (с. 703–765; 799), а целью его нововведений было не желание создать универсальную эллинистическую монархию, но последовательное усиление и возвышение политики императора (с. 716). Что же касается титула *dominus et deus*, то Домициан не вводил его в свою официальную титулатуру, хотя неофициально рассматривал эти титулы как дополнительное средство укрепления своей власти, что было вызвано непрочностью его династического и политического статуса (с. 716). Возможно, в будущем Домициан и планировал ввести эту новую титулатуру, представив ее как ответ на «инициативу суверенного народа», что не было, например, проблемой для восточных провинций Империи, но официально внедрить ее в самом Риме у него не было ни времени, ни возможности (с. 718).

Сделаем, наверное, одно дополнение. Откровенное стремление Домициана к экзальтации культа, отмеченное и самим автором (с. 716), было не попыткой опередить свое время, но скорее болезненным эксцессом политического

<sup>2</sup> Штаерман Е.М. Социальные основы... С. 177–178.

<sup>3</sup> Штаерман Е.М. Социальные основы... С. 177–178.

развития. Неизбежное после кровавой анархии III века н.э. установление автократического режима не было столь обязательным в конце I в. н.э. и более мягкое, хотя и достаточно последовательное наступление автократии при Траяне оказалось более приемлемым для общества. Пусть и не столь резко, как это утверждают источники, Домициан проводил деструктивную политику, и, если изображение Траяна в образе Юпитера не вызывало протестов, то, быть может, аналогичные действия Домициана вызывали явную реакцию. Религия и политика снова шли вместе, и для римлян, а возможно, и не только для них, имела значение не только сущность религиозной акции, но и личность человека, который ее проводил.

Подводя итоги, можно сказать, что мы имеем перед собой весьма фундаментальное исследование, содержащее огромный аналитический и фактический материал. Это исследование представляет собой серьезный вклад в науку об античности и призвано не только стимулировать научную мысль, но и вызвать большой интерес как среди специалистов, так и среди людей самых разных профессий, интересующихся античной историей.

### Список использованной литературы

«Боги среди людей»: культ правителей в эллинистическом, постэллинистическом и римском мире / Отв. ред. С. Ю. Сапрыкин, И. А. Ладынин. М.; СПб.: Изд-во РХГА, 2016. 733 с.

Штаерман Е. М. Социальные основы религии древнего Рима. М.: Наука, 1987. 320 с.

### References

Saprykin S. Yu., Ladynin I. A. (eds.). *Bogi sredi lyudey: kul' praviteleya v ellinisticheskoy, postellinisticheskoy i rimskom mire* ["*Gods among people*": *Ruler's Cult in the Hellenistic, Posthellenistic and Roman worlds*]. Moscow, St. Petersburg: Publishing house of RHGA, 2016. 733 p. (in Russian).

Shtaerman E. M. *Sotsial'nye osnovy religii drevnego Rima* [*The Social Grounds of Religion of Ancient Rome*]. Moscow: Nauka Publishing, 1987. 320 p.