

И. А. Ладынин

СВЕДЕНИЯ ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЕВОЙ «ЭКОНОМИКИ» О КЛЕОМЕНЕ ИЗ НАВКРАТИСА И ТОПОСЫ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ ПРОПАГАНДЫ

В статье рассматриваются сведения о Клеомене из Навкратиса – главном финансовом администраторе Египта и его фактическом наместнике при Александре Великом (332–323 гг. до н.э.), содержащиеся в «Экономике» Псевдо-Аристотеля. По мнению автора статьи, на данные сообщения могла оказать влияние египетская пропаганда IV в. до н.э. против чужеземных правителей Египта, заслуживавших осуждения в силу своего «нечестия».

Ключевые слова: Клеомен из Навкратиса, Александр Великий, Древний Египет, македонское владычество, царская идеология, восприятие чужеземцев, пропаганда, ритуал, храмы, Сет, священные животные.

Имя Клеомена из Навкратиса, без сомнения, заметно выделяется среди имен, известных нам в связи с организацией Александром Великим управления Египтом, занятым им в 332–331 гг. до н.э.¹ Надо сказать, что уже сам этникон, соединенный с этим именем (Arr. Anab. III. 5. 4; Hist. Alex. Magni, res. α' I. 31; Iul. Val. I. 25), довольно красноречив: он показывает, что его обладатель был эллином, уроженцем древней общеэллинской колонии в Западной Дельте² и, стало быть, в отличие от македонских пришельцев должен был знать внутреннюю ситуацию в Египте предельно подробно и достоверно. По-видимому, это в какой-то мере и предопределило его возвышение в администрации Египта, созданной Александром. Став вначале (еще во время пребывания Александра в Египте в 332–331 гг. до н.э.) наместником особого приграничного округа «Аравии у Герополя» (Arr. Anab. III. 5. 4)³, а также собирая подати с «номархов» (Ibid.; очевидно, с Петисиса и Долоаспа, назначенных Александром формальными наместниками Египта, по всей вероятности, с разными зонами ответственности – Ibid. III. 5. 2⁴), Клеомен впоследствии безусловно стал лидером среди чиновников, поставленных Александром во главе Египта. Именно ему были поручены сооружение и заселе-

Ладынин Иван Андреевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

¹ Stähelin 1921; Berve 1926, 210–211 (Nr. 210); Heckel 2006, 88–89; а также Andréadès 1929; Groningen 1925; 1933, 183 ff.; Seibert 1969, 39–51; 1972a, 125–126; 1972b; Vogt 1971; Polanyi 1977, 240–251; Le Rider 1997.

² О Навкратисе применительно к эпохе Александра и эллинистическому времени см. Cohen 2006, 414–416.

³ Эта упоминаемая Аррианом область, несомненно, тождественна «Аравии» в перечне номов времени Птолемея II (pRev. Laws. Col. 31a) и XX ному Нижнего Египта в административном делении времени фараонов (Helck 1972, 197–198, 212 (Karte 12)).

⁴ Badian 1965, 171–172; Yoyotte 1989, 81–82.

ние заложенной лично македонским царем Александрии ([Arist.] Оес. II. 33с; ср. с его обозначением в этом источнике не «навкратиец», а «александриец»: Ibid. 33а; Iust. XIII. 4. 11)⁵, причем, судя по всему, эта его миссия воспринималась как производная от его задач финансового администратора всего Египта (именно такую роль Клеомен принимал на себя, централизуя сбор податей, поступавших от наместников-«номархов»)⁶. Ряд источников говорит о том, что Клеомен при Александре осуществлял над Египтом власть сатрапа (Paus. I. 6. 3; [Arist.] Оес. II. 33а; Arr. Succ. 1. 5; FgrHist. 100. F. 8, § 2); следует, однако, подчеркнуть, что полномочия Клеомена явно не касались военной сферы (ею в Египте занимались специально назначенные Александром военачальники: Arr. Anab. III. 5. 2–3, 5; Curt. IV. 8. 4) и распространялись на гражданскую администрацию и финансы.

Античная традиция об Александре и его времени довольно скупа на детали, связанные с биографией и личностью Клеомена; но и из нее можно вывести общее впечатление о его жесткости и готовности не считаться с препятствиями, в том числе моральными, при осуществлении своих полномочий, что, однако, не побуждало Александра расстаться с ним в его качестве главы администрации Египта. Именно таким вырисовывается Клеомен в сообщении Арриана (вероятно, восходящем к труду Птолемея⁷): согласно ему, Александр в последний год своей жизни, после того как оракул Аммона санкционировал установление героических почестей Гефестиону (Arr. Anab. VII. 23. 6), прислал Клеомену – «человеку худому, натворившему много несправедливостей в Египте» (Ibid.: ἀνδρὶ κακῷ καὶ πολλὰ ἀδικήματα ἀδικήσαντι ἐν Αἰγύπτῳ) – повеление позаботиться об установлении этого культа в Александрии (Ibid. 7–8), с обещанием в таком случае простить Клеомену все прежние и будущие проступки (Ibid. 8: εἰ τέ τι πρότερον ἡμάρτηκας, ἀφήσω σε τοῦτου, καὶ τὸ λοιπόν, ὀπηλίκον ἂν ἀμάρτης, οὐδὲν πείσῃ ἐξ ἐμοῦ ἄχαρι). Подробное (по мнению Арриана, мелочное) перечисление почестей, которые надлежало воздать Гефестиону, вплоть до требования, чтобы александрийские купцы пользовались перстнями-печатами с его изображением, наводит на мысль о Клеомене как о хорошем исполнителе царской воли, даже когда она была обременительна для подданных, и о том, что Александр ценил в нем эффективного администратора, именно в этом смысле. После смерти Александра и появления в Египте в качестве его сатрапа Птолемея Клеомен вступил с ним в противостояние, однако не одержал успеха и был казнен⁸.

⁵ В «версии А» «Романа об Александре» Клеомен из Навкратиса представлен участником основания города (более того, советником царя в связи с этим: Hist. Alex. Magni, гес. α'. I. 31. 5). Едва ли это свидетельство достоверно: оно не находит подтверждения ни в одном из описаний основания Александрии у историков Александра (см. об этом эпизоде в целом: Fraser 1972, 1, 3–7; 1972, 2, 1–12). Скорее традиция «Романа» делает Клеомена его участником исходя из его последующей хорошо известной роли в становлении этого города; см. также прим. 6.

⁶ В «версии В» «Романа» Александр, обязывая египтян платить ему дани, прежде собиравшиеся в пользу Дария, говорит, что цель этого – не его обогащение, а строительство на их земле города, который станет столицей всего обитаемого мира (Hist. Alex. Magni, гес. β'. I. 34). Очевидно, что эти слова представляют собой аллюзию именно на фискальную деятельность Клеомена, связанную непосредственно с сооружением Александрии.

⁷ Hammond 1993, 304–305.

⁸ См., с подробными отсылками к источникам: Литвиненко 1998, 156–158 (показательно, что на стороне Клеомена в этих обстоятельствах оказался, по-видимому, лишь мемфисский гарнизон, при том что размещенные в Египте греко-македонские контингенты им заведомо

Основой для наших наблюдений в настоящей статье послужат сообщения о Клеомене из Навкратиса, содержащиеся в посвященном ему пространном пассаже «Экономики» – трактата, который приписывался Аристотелю, но, как считается, представляет собой соединение трех произведений перипатетической школы, появившихся в последней четверти IV в. до н.э.⁹ II книга «Экономики», в которой имеются сообщения о Клеомене, представляет собой в структуре этого текста отдельный трактат, посвященный характеристике четырех типов «экономий» ([Arist.] Оес. II. 1 ff.), т.е. систем финансового управления и извлечения дохода, – «царской», «сатраповской», «полисной» и «частной» (Ibid. 2: Οἰκονομίαι δέ εἰσι τέτταρες... βασιλική, σατραπική, πολιτική, ιδιωτική)¹⁰. Такая характеристика, если не считать краткого обобщающего описания этих четырех хозяйственных систем в начале трактата, дается на конкретных примерах, относящихся к каждой из них – анекдотах, в которых описываются направленные на извлечение прибыли ухищрения деятелей всех четырех систем. Описание финансовых ухищрений Клеомена (Ibid. 33, 39), как и соседствующие с ним сообщения о стратагемах других наместников Ахеменидов и Александра (Ibid. 31–32, 34, 38), явным образом формируют представление об арсенале «сатраповской экономики». Согласно одному из этих сообщений, «когда он (Клеомен) переплывал тот ном (διαπλέοντος δ' αὐτοῦ τὸν νόμον), божеством которого является крокодил»¹¹, этим животным был схвачен его раб; после этого, объявив местным жрецам, что он подвергся нападению и собирается покарать за это крокодилов, Клеомен велел открыть на них охоту и отступился от своего намерения лишь тогда, когда жрецы заплатили ему, «собрав сколько смогли золота» (здесь и ниже цитируется перевод Г.А. Тароняна; [Arist.] Оес. II. 33b). Второе сообщение рассказывает о намерении Клеомена во время сооружения Александрии переместить туда из района Канопского русла торговый порт и переселить «жрецов и тех, кто владеет там имуществом». Получив мзду за отказ от этого намерения, он затем вернулся с требованием внести дополнительную сумму, составляющую «разницу в том, чтобы торговый порт был здесь, а не там»; когда жрецы и жители порта ответили, что не смогут этого сделать, он все-таки переселил их (Ibid. 33c). В третьем сообщении говорится о том, что Клеомен заявил египетским жрецам о чрезмерности расходов страны на храмы и необходимости «закрыть некоторые храмы и распустить большую часть

не исчерпывались).

⁹ Groningen 1933, 183–193, 204–205; Le Rider 1997, 71; Таронян 1969, 217; Zoepffel 2006, 626–629, 633; см. также Wilcken 1901; Жебелёв 1937; Eddy 1961, 268–270, 309.

¹⁰ По мнению ряда исследователей, этот трактат был создан в государстве Селевкидов или в начале его истории, ок. 300 г. до н.э. (Descat 2003, 154), или в царствование Антиоха I (Aperghis 2004, 135).

¹¹ В данном случае речь идет, несомненно, не о каком-то из двух «больших» номов, на которые Египет был разделен при установлении формального наместничества Петисиса и Долоаспа (см. выше; Arr. Anab. III. 5.2 и прим. 4), а об одной из традиционных мелких единиц территориального деления (ср. Helck 1972). Судя по употребленному здесь глаголу, среди номов, где существовало почитание крокодила, в данном случае должен иметься в виду не Фаюм, перемещение внутри которого скорее было бы сухопутным, а какой-то из номов долины Нила, в котором течение реки действительно можно было «переплыть» (может быть, 6-й верхнеегипетский ном, где крокодил чтился под именем *Ἰκρ* и его изображение помещалось на номовый штандарт; о номах, где чтились крокодилы, см. Kákosu 1980, 801–811). По мнению ряда исследователей, номом, о котором идет речь, был именно Фаюм: Groningen 1933, 185; Eddy 1961, 270 (С. Эдди ошибочно считает, что в данном сообщении прямо упоминается Крокодилополь).

жрецов» (δεῖν οὖν καὶ τῶν ἱερῶν τινα καὶ τῶν ἱερέων τὸ πλῆθος καταλυθῆναι): тогда жрецы, «каждый лично и все сообща, отдали храмовые деньги, так как думали, что он действительно собирается сделать это, а каждый хотел, чтобы и храм его оставался у них, и сам он оставался жрецом» (Ibid. 33f).

Как заметно из самих этих сообщений, приписанные в них Клеомену приемы, как правило (если не считать не очень ясного в этом смысле эпизода с охотой на крокодилов), не служат его личной выгоде, а нацелены на наращивание доходов государства, вернее, одной из его частей, вверенной Клеомену. Стоит обратить внимание и еще на один момент: эти приемы, будучи по существу проявлением изобретательности и авантюристичности Клеомена, с формальной точки зрения не были чистым произволом. В каждом из трех случаях, о которых мы сказали, он использовал в своих целях некую ситуацию, которая утрировалась им, но в общем не была им надумана, так, сохранение старых египетских центров морской торговли действительно должно было идти вразрез с царской волей о ее сосредоточении в Александрии; непроизводительные расходы на культы и содержание жрецов действительно могли наносить ущерб другим государственным нуждам; и даже для угрозы Клеомену открыть охоту на священных крокодилов, как мы увидим, можно было, в принципе, найти осмысленное обоснование (см. ниже, в том числе прим. 40). Всякий раз Клеомен действует по одной и той же «отработанной схеме»: он «обозначает проблему», далее в категорической форме предлагает выход, заведомо болезненный для подвластных ему египтян, и подталкивает их к альтернативному выходу, сопряженному с отчислениями в пользу его казны¹². Сообразно этому, протест подвластных Клеомену египтян, явственный в данных сообщениях, направлен лично против него, ввиду его непреклонности в сочетании с изобретательностью, но не как частного лица, а именно как агента государства; иначе говоря, этот протест распространяется и на государство, поощрившее Клеомена к подобным действиям.

Заметим, что в совсем явной форме мотив обусловленности действий Клеомена волей Александра, их явно выраженной санкции со стороны царя звучит в уже рассматривавшемся сообщении Арриана с цитатой письма Александра Клеомену. Не менее показательно и то, что в данном сообщении звучит также весьма внятный мотив осуждения вместе с Клеоменом и Александра, причем, по-видимому, не только за готовность «попустить» Клеомену его несправедливости. Как

¹² Эпизод с перемещением торгового порта из района Канопского русла Дельты показывает, что при неспособности египтян понести соответствующие расходы Клеомен был готов без особых колебаний прибегнуть к намеченным им исходно болезненным мерам. Заметим, что по аналогичной «схеме» Клеомен действует и в ситуации, которую мы оставили вне нашего обсуждения, когда возник голод, «в других местах сильный, в Египте более умеренный», и Клеомен сначала запретил вывоз хлеба, а затем, в ответ на протесты номархов, что он лишает их средств, достаточных хотя бы для уплаты податей, разрешил его, установив высокую экспортную пошлину ([*Arist.*] Оес. II. 33a; такая стратагема хорошо согласуется с предполагаемым некоторыми исследователями стремлением македонских властей контролировать экспорт хлеба из Египта: Cohen 1931; ср. Seibert 1972a, 111). В двух других случаях, – разоблачая поставщика, попытавшегося завысить закупочные цены на доставленные им товары ([*Arist.*] Оес. II. 33d), и предоставляя возможность поставщикам продать государству свои товары по столь же выгодным ценам, что и коммерсантам (Ibid. 33e), – Клеомен и вовсе выступает в роли справедливого правителя, блюдущего свои интересы и не позволяющего ущемлять интересы тех, кто в системе торговли занимает одновременно и ключевое, и самое уязвимое место.

мы помним, поводом для письма Александра Клеомену было разрешение оракула Аммона установить умершему Гефестиону героические почести (см. выше), вслед за запрещением чтить его как бога (Arr. Anab. VII. 14. 3)¹³. Иными словами, согласно этому сообщению, оракул Аммона – египетский, хотя и широко известный в греческом мире храмовый центр, сыгравший известную фундаментальную роль в провозглашении сакрального статуса Александра¹⁴ – по сути дела отверг в исходной форме требование македонского царя, бывшее чрезмерным и продиктованное к тому же сугубо личными мотивами¹⁵. При этом сами поручения, которые Александр дает Клеомену, – соорудить огромный и необычайно роскошный храм Гефестиона и добиться от купцов использования пресловутых печатей с его изображением (Ibid. 7) – хорошо согласуются с качествами Клеомена, выходящими на первый план в традиции о нем в «Экономике»: его умением мобилизовывать финансовые ресурсы вверенной ему страны и вмешиваться при этом в жизнь ее жителей. Учитывая, что данное сообщение Арриана, по-видимому, восходит к труду Птолемея (см. прим. 7), т.е. хронологически ко времени не позднее конца 280-х годов до н.э., а возможно, и существенно более раннему¹⁶, мы вряд ли ошибемся, если скажем, что как по своей тенденции, так и по времени появления оно примыкает к традиции, отразившейся в «Экономике», предельно близко (вплоть до предположения об исходной принадлежности к ней).

Тезис, который мы постараемся обосновать в связи с сообщениями II книги «Экономики» о Клеомене из Навкратиса, состоит в том, что в самом выборе их сюжетов проявляется влияние традиционной древнеегипетской пропаганды, а именно топосов, которые использовались в ней для презентации дурных правителей – египтян и чужеземцев. Однако прежде чем перейти к анализу этих сообщений под данным углом зрения, следует охарактеризовать само понятие «пропаганда» в его применении к древнеегипетским реалиям, пока еще не очень востребованном в отечественной историографии. В зарубежной египтологической литературе это понятие используется прежде всего при изучении официальных памятников (в частности, элементов оформления и утвари храмов) и надписей, формировавших образы древнеегипетских царей и утверждавших их право на власть при помощи выявления их сакрального статуса, связи с богами и исходящей от последних санкции их власти; в частности, данный термин регулярно употребляется в обширных компендиумах, в которых систематизируется и изучается терминология подобных источников¹⁷. По мнению создателя одного из таких компендиумов Н.-Кр. Грималь, отличие той функции древнеегипетских памятников, которая подразумевается данным термином, от «пропаганды» в современном смысле этого слова, состоит в том, что соответствующие памятники не ставили перед собой задачу «доказательства или убеждения, поскольку дискурс древнеегипетской царской власти

¹³ С. Эдди неверно решил, что данные сообщения представляют собой разные, противоречащие одна другой традиции: Eddy 1961, 270, п. 26. В действительности они явным образом дополняют друг друга.

¹⁴ См. о храме в оазисе Сива: Kuhlmann 1988; о посещении храма в оазисе Сива Александром, в том числе об отражении этого эпизода в труде Арриана, с отсылками к источникам и литературе: Ладынин 2001, 207–213.

¹⁵ Раздражение, которое вызвали усилия Александра в последний год его жизни, направленные как на героизацию Гефестиона, так и на самообожествление, отразилось, в частности, в «Надгробной речи» Гиперида (VI. 21); Herrmann 2009, 88–91.

¹⁶ Маринович 1982, 29–30.

¹⁷ Grimal 1986 (см. рец.: Дейнека 1991); Blöbaum 2006, 21–23 (см. рец.: Ладынин 2010).

адресовался исключительно тем, кто стоял внутри описываемой им системы»; равным образом, эти памятники для их создателей не искажали действительность, а скорее представляли ее факты «согласно определенной формуле, нацеленной... на то, чтобы восстановить их в их подлинной, сущностной реальности»¹⁸.

Понятию древнеегипетской пропаганды (в той мере, в которой она признается функцией памятников подобного рода) придает специфику и определение ее аудитории, а также продуцировавшего ее слоя древнеегипетского общества. В связи с первым моментом можно достаточно уверенно сказать, что довольно многие «пропагандистские памятники», находившиеся в храмах, могли быть реально восприняты только жрецами, имевшими доступ в соответствующие помещения¹⁹. Однако здесь следует иметь в виду, что функция пресловутого «восстановления реальности», о которой говорил Грималь, была рассчитана на взаимодействие не только с людьми, но и с богами. А.-И. Блёбаум полагает, что базовые пропагандистские установки вырабатывались так или иначе окружением царей, хотя могли при этом приобретать различные вариации в конкретных памятниках на местах²⁰. Это, несомненно, справедливо в принципе применительно к эпохам, когда на царском престоле находились носители древнеегипетской культуры; стоит, однако, иметь в виду, что в Позднее время, когда главной функцией царской власти на практике стала не ритуальная, а в первую очередь военно-административная сфера, реальная разработка «пропагандистских проектов» должна была осуществляться советниками царей, знакомыми с религиозно-идеологической традицией, т.е. прежде всего жрецами. Более того, в эпохи, когда сакральными правителями Египта признавались чужеземцы (только в хронологическом диапазоне, рассмотренном в работе Блёбаум, таких эпохи две – персидское время и время Аргеадов), данная функция должна была переходить по преимуществу к представителям жречества, взаимодействовавшего с чужеземной властью. Разумеется, это не означает, что в расстановке приоритетов в пропагандистской деятельности не могли принимать никакого участия и собственно чужеземцы: в частности, как раз Клеомен из Навкратиса и подобные ему греки – уроженцы Египта – могли оказать Александру и его окружению неоценимую помощь в том, чтобы сориентироваться в местной религиозной жизни и установить контакт с ее руководителями. Понятно, однако, что и в такой ситуации именно за последними оставался и выбор из богатого «арсенала» традиционной древнеегипетской идеологии тех конкретных пропагандистских мотивов, которые должны были быть поставлены на службу новой чужеземной власти, и расстановка определенных акцентов, в том числе неявных и понятных только египтянам. При этом официальная пропаганда, ведшаяся от имени чужеземных правителей Египта, не могла не принимать на себя несвойственную ей в норме, по мнению Грималья, функцию «убеждения»: сакральные качества таких правителей, как и сама правомерность их выявления в них с по-

¹⁸ Grimal 1986, 5; ср. Blöbaum 2006, 22; имеется в виду следующее: поскольку в древнеегипетских представлениях легитимный царь не мог не одержать победы над чужеземными врагами, в качестве таковой должен был быть представлен любой исход его военных предприятий, хотя бы это и расходилось бы с их фактическими результатами, констатированными в том же памятнике (к примеру, с описываемой в нем же конфигурацией сферы влияния Египта, по итогам соответствующей кампании не изменившейся либо изменившейся к худшему; см., например, об описании результатов азиатской кампании в стеле Годе 9 Аменхотепа II: Ладынин, Немировский 2001).

¹⁹ Blöbaum 2006, 22.

²⁰ Blöbaum 2006, 22–23.

зийций древнеегипетских религиозно-идеологических представлений, несомненно, требовали обоснования²¹. При этом нюансировка пропаганды в их пользу могла выражать (разумеется, неявным образом) и мотив неприятия того или иного чужеземного правителя в качестве полноценного носителя ритуальной сакральности²², отражая тем самым уже не только официозную позицию царской власти Египта, но и критическую оценку этой власти «со стороны», определенными группами египетской элиты; тем не менее и такая оценка выражалась в категориях традиционной идеологии Египта, проводником которой в обыкновенной ситуации были бы государство и царская власть.

Сказанное нами выше относится в первую очередь к официальным памятникам каждого конкретного царствования в истории Древнего Египта; однако было бы неверно свести все явление древнеегипетской пропаганды к их функции. Прежде всего это явление, как и его аналоги в других исторических условиях, было действительно не только в синхронном, но и в диахронном аспекте и было призвано формировать представление не только о современном царствовании, взятом отдельно, но и о его месте в древнеегипетской истории. Отчасти это могло быть достигнуто и определенной «расстановкой акцентов» в пропаганде того или иного царствования (при помощи составления титулатуры данного царя по хорошо заметной аналогии с титулатурами его предшественников, нюансировки упоминаний кого-то из них²³, в крайних случаях даже узурпации и разрушения более ранних памятников²⁴); однако, понятно, что такого рода приемы были лишь следствием из определенного видения прошлого и сами по себе не описывали его даже на уровне ближайшего контекста данного царствования, не говоря уже о картине древнеегипетской истории в целом. Подобное описание и осмысление прошлого было задачей, решавшейся, как правило, не в эпиграфических памятниках, а в нарративах иного порядка – произведениях публицистического или исторического жанра. Вряд ли «позиционирование» деятельности царя в более или менее широком историческом контексте было насущной потребностью пропаганды буквально каждого царствования; однако эта потребность ощущалась особо остро в переломные эпохи египетской истории, причем с очень давних пор²⁵. Закономерным образом она не могла не быть практически равномерно острой на протяжении Позднего времени, в особенности периода VIII–IV вв. до н.э., когда «переломные эпохи» завоевания страны чужеземцами и освобождения от их власти (а также чаяния египтянами такого освобождения) сменяли одна другую.

По-видимому, во многом результатом связанной с этим рефлексии стала сводная картина прошлого Египта, представленная среди доступных нам свидетельств

²¹ Собственно говоря, подобную функцию древнеегипетских пропагандистских памятников не следовало бы сбрасывать со счетов и применительно к царям-египтянам, пришедшим к власти в сложной династической коллизии (как Хатшепсут и Тутмос III) или в результате узурпации (как Амасис).

²² См. в этой связи о египетской царской титулатуре Августа: Ладынин 2011в, 325–327.

²³ См., например, об одной особенности стелы Года 21 Псамметиха I (Ладынин 2010, 199).

²⁴ Например, в ситуации *damnatio memoriae* царей кушитской XXV династии при саисской XXVI династии и конкретно при Псамметихе II (Blöbaum 2006, 166–170).

²⁵ См. об оценке будущего царствования адресата «Почтения царю Мерикара» в свете ожидаемого завершения «времени болезни» – бедствий I Переходного периода: рЕгт. 1116A, 143; Демидчик 2005, 44–49 (о понятии «время болезни» в пропаганде конца I Переходного периода – начала Среднего царства).

его историографии I тыс. до н.э. в наиболее целостном виде в труде Манефона Севеннитского, созданном в первой половине III в. до н.э.²⁶ Фундаментальная основа этого труда (как доступные Манефону царские списки, которые должны были восходить еще к египетской ранней древности III–II тыс. до н.э., так и «доманефоновские», но также сложившиеся в Позднее время нарративы исторического и историко-литературного содержания, присутствовавшие в египетской традиции²⁷) позволяет, без сомнения, считать его репрезентативным срезом позднеегипетской историографии в целом. По-видимому, в ее общей концепции, отраженной Манефоном, история Египта мыслилась как последовательность своего рода больших циклов, причем «двигателем» ее хода в значительной мере признавались отдельные цари, наделенные теми или иными «знаковыми» качествами. Как эта черта данной концепции, так и новеллистический характер нарративов, которые должны были рекомбинироваться позднеегипетской историографией (в том числе и Манефоном; см. прим. 27), привели к довольно тщательной проработке определенных образов-клише, «маркировавших» ключевые точки исторических циклов. Нам уже приходилось говорить об образах «царя-отца», при котором Египет постигают бедствия и который их избывает, и «царя-сына», который и становится основоположником открывающейся после этого новой эпохи; вместе они образовывали особый концепт, который позволял осмысливать переход от одного исторического цикла к другому²⁸. Однако в связи с тем, о чем нам предстоит говорить ниже, более важен образ «нечестивого царя», своими делами обрушивающего бедствия на Египет. Своими истоками этот образ уходит, по-видимому, еще в эпоху I Переходного периода, когда прописывается в своих существенных чертах применительно к царю Хуфу в сказках папируса Весткар²⁹. В известных нам свидетельствах Манефона образ «нечестивого царя» реализуется подробнее всего в рассказе о царе Аменофисе, обрушившем на Египет череду бедствий (Ios. C. Ap. I. 26. § 232–251 = Manetho, ed. W.G. Waddell, fr. 54; ср. с рассказом Херемона Александрийского: FgrHist. 618. F. 1; у Манефона в образе Аменофиса соединяются, видимо, аспекты и «нечестивого царя», и пресловутого «царя-отца», соответствующего финалу его второго исторического цикла)³⁰. Кроме того, у Манефона этому образу соответствует, по-видимому, царь IV династии Суфис (Manetho, ed. W.G. Waddell, fr. 14–16 – Хуфу, что соотносится с отношением к нему и сказок папируса Весткар, и античной традиции), а за пределами свидетельств Манефона, в ряде проявлений позднеегипетской традиции, известных в античной рецепции, также и царь XXIV

²⁶ См. о нем теперь, с отсылками к фрагментам источников и к литературе (Gozzoli 2006, 191–226).

²⁷ См. о новеллистической специфике произведений данной категории на примере традиции о царе Амасисе (Ладынин 2009а); ср. со специфическим термином (hi)stories, используемым по отношению к сюжетам таких нарративов (к сожалению, без уместного в данной связи подробного обоснования) в книге Р. Гоззоли (Gozzoli 2006, 14 ff.).

²⁸ Впервые, по-видимому, он реализовался в расстановке образов Хети III и Мерикара в адресованном последнему «Поучении»: см. прим. 25. Подробнее об этом концепте см. Ладынин 2009в, 164–167.

²⁹ Демидчик 2005, 93 (в связи с pWestc. IX. 24–27; Herod. II. 124, 128–129); см. также Ладынин 2002а, 160–168.

³⁰ См., с отсылками к фрагментам источников и литературе: Ладынин 2009в, 174–175, и в целом данную публикацию (в ней, мы, помимо прочего, обозначили наше неприятие распространенной позиции гиперкритики традиции Манефона в целом и его передачи Флавием в частности: Ладынин 2009в, 176, прим. 1; см. Немировский 2001, 135–136).

династии Бокхорис (Plut. De vit. pud. 3; Ael. De nat. anim. XI. 11) и Нектанеб II («Роман об Александре»). В целом можно сказать, что «нечестие» соответствующих царей мыслилось как их отступления от того, что, согласно древнеегипетским представлениям, составляло их долг поддержания миропорядка-*маат*, и прежде всего от норм ритуального взаимодействия с богами³¹. Кроме того, бедствия, обрушивавшиеся на Египет по вине «нечестивого правителя», в ряде сюжетов включали в себя вторжение в страну чужезмцев, характеристика которого тоже имела свои особенности: если «нечестие» собственно египетских царей и могло быть охарактеризовано достаточно сдержанно (как, например, в образе Хуфу в сказках папируса Весткар) и имело определенные рамки (по большей части оно не переходило в нанесение египетским культам целенаправленного ущерба), то злодеяния иноземцев в Египте утрировались до неприкрытого кощунства. На особенностях этого мы еще остановимся ниже; сейчас, однако, принципиально важно сказать, что и образы «нечестивых правителей», и презентация чужеземных завоеваний в позднеегипетской историографии образовали устойчивые и достаточно хорошо известные клише, которые могли быть востребованы не только в создании «академической» истории, при описании правителей давнего прошлого, но и при оценках актуальной или во всяком случае относительно недавней, все еще памятной и связанной с текущим моментом ситуации в стране³².

Еще одной составляющей древнеегипетской пропаганды IV в. до н.э., т.е. кануна сложения интересующей нас традиции о Клеомене, являются как раз подобные оценки, складывавшиеся под воздействием специфической идеологии того времени. По-видимому, терминология официальных памятников царей XXVIII–XXX династий (404–343 гг. до н.э.), во многом воспроизводившая, со свойственным древнеегипетской культуре консерватизмом, традицию еще ранней древности III–II тыс. до н.э., стала основательно расходиться с «актуальными» представлениями о сакральном статусе. Детали этого расхождения – отдельная исследовательская проблема; однако суть его можно свести к тому, что сакральность царей данного времени мыслилась гораздо менее прочной и более зависимой от соблюдения ими определенных норм и реакции на это божества, чем в предшествующие эпохи, а сами цари считались подверженными соблазну отступить от этих норм почти в той же мере, что и обычные люди³³. Сообразно этому, стала возможной гораздо более жесткая, чем прежде, оценка деятельности царей «со стороны», которая генерировалась прежде всего опять же жречеством (в какой-то мере выражавшим позицию древнеегипетской элиты в целом). Ярким проявлением этого стала так называемая «Демотическая хроника» – своего рода собрание речений о царствованиях IV в. до н.э., появившееся, по мнению его исследователей, в первой половине III в. до н.э., но отразившее, по-видимому, гораздо более давнюю, восходящую по крайней мере к финалу XXX династии, позицию жреческой элиты Египта³⁴. Деятельность

³¹ Подробное рассмотрение этого вопроса невозможно в настоящей статье, так как требует слишком подробной и объемной аргументации; см. Васильева, Ладынин 2012, 12–15 (в связи с образом «волшебника-Нектанеба», сложившимся в греко-египетской традиции первой половины III в. до н.э. и перешедшем в «Роман об Александре»).

³² Несомненно, нечто подобное имело место при формировании упомянутого выше (см. прим. 31) образа «волшебника Нектанеба», при том, что появление первых изводов соответствующей традиции должно было быть отделено от времени исторического Нектанеба II менее чем веком.

³³ Ладынин 2011б, 142–148.

³⁴ Felber 2002, 67–68; Ладынин 2011б, 143, 161–162 (прим. 34–35, 43), 166 (прим. 99).

царей XXVIII–XXX династий оценивается в этом тексте в категориях их следования так называемого «пути бога» (*ḥꜣ mi(t) p3 ntr*) и соблюдения ими «закона» (*ḥꜣp*)³⁵, т.е. опять же в стандартных клише, обнаруживающих немалое сходство с топосом «нечестия» правителя, о котором мы говорили выше, но гораздо более «частотных» в их применении.

Соотношение между подобными оценками и собственно официальной идеологией IV в. до н.э. достаточно неоднозначно, но в целом его можно определить довольно уверенно: по-видимому, снижение сакральности царя в восприятии египтян должно было произойти в период первого персидского владычества (525–404 гг. до н.э.), когда констатировать его могли, по понятным причинам, только египетские жрецы. Эта констатация была напрямую связана с чужеземным происхождением персидских царей, формально вступивших на египетский престол, и в какой-то мере могла подразумевать и оппозицию их власти, но вместе с тем она была инкорпорирована и в официальную концепцию их власти над Египтом³⁶. Оценка в «Демотической хронике» царствований XXVIII–XXIX династий, судя по ее тональности и настрою, не могла не иметь оппозиционного происхождения: очевидно, она восходила к позиции египетского жречества, недовольного делами соответствующих царей, и, в контексте его интересов, имела очевидное пропагандистское значение. Вместе с тем цари XXX династии, – судя и по их оценке в «Демотической хронике» и по некоторым другим признакам – стремились максимально «закрепить» за собой свой сакральный статус, сделать его имманентным их личности посредством определенных манипуляций³⁷; понятно, что подобные старания были бы не нужны, если бы эти правители и сами не восприняли так или иначе пресловутую идею о снижении царской сакральности. Иными словами, данная идея возникла в рамках не просто официальной идеологии и пропаганды, но и взаимодействия с ней (причем взаимодействия формирующего) «сторонней» оценки чужеземных правителей Египта жречеством; далее она получила широкое хождение и по достижении независимости Египта была применена уже к «своим» царям, вплоть до ее восприятия и их собственным мировоззрением; тем самым она приобретала реплики и в официозной, и в оппозиционной пропаганде данного периода.

Подводя итог сказанному, приходится констатировать, что в понятие пропаганды в Египте Позднего времени и непосредственно кануна македонского завоевания целесообразно включить функцию не только царских памятников, но и целого обширного блока нарративной традиции, формируемого как официозной идеологией, так и оценкой деятельности тех или иных царей со стороны, прежде всего жречества, занятого поддержанием религиозно-идеологической традиции. Рассматривать все эти феномены в рамках одного явления позволяет как их связь (не зависящая от официозности или оппозиционности выражаемых ими тенденций) с базовыми категориями древнеегипетской царской идеологии, так и использование в них принципиально схожей системы терминов и клише. Взаимосвязь официозной и оппозиционной пропаганды должна была обеспечиваться и тем, что идеологи египетского жречества, скорее всего, не проводили между ними коренного различия: осуждение недостойных правителей Египта

³⁵ См. с отсылками к источникам и литературе: Ладынин 2011б, 142–148; см. также о категории «путь бога»: Wittmann 1999, 49–105, ff.

³⁶ Ладынин 2011а, 17–18.

³⁷ Ладынин 2011б, 148–152.

(чужеземных и «своих») в категориях его традиционной идеологии обеспечивало сохранение адекватного представления о его сакральной царственности «до лучших времен», когда этот институт стал бы подкрепляться уже «положительным» применением других категорий той же идеологической системы к правителям достойным. Однако принципиально важным в древнеегипетской пропаганде является продуцирование определенной системы стандартных клише, влияние которых мы и рассчитываем обнаружить в анализируемых нами свидетельствах о Клеомене.

Можно сказать уже заранее, что в случае если подобное влияние удастся выявить, это будет иметь значение для решения вопроса о достоверности данных сообщений. Ниже мы постараемся показать, что стойкие негативные клише древнеегипетской пропаганды могли навязываться образам «нелюбимых» в египетской традиции царей (в особенности царей-чужеземцев) вопреки реальности, лишь в порядке реакции на некоторые их дела, заслужившие нерасположение главного компилятора этой традиции – жречества. Мы едва ли сможем судить однозначно, не было ли у каждого из сообщений, которые мы рассмотрим, какой-то минимальной основы в реальности; однако при установлении их сходства с древнеегипетскими пропагандистскими клише будет вероятно, что именно определенная подгонка под них реальности образовала эти сообщения в их полной форме.

Прежде всего мы обратимся к сообщению об угрозе Клеомена открыть в одном из египетских номов охоту на священных крокодилов. В данном эпизоде весьма характерна сама позиция Клеомена, в рамках которой он считает нападение крокодила «нападением» божества и уведомляет об этом «специалистов» по ритуальному контакту с ним – его жрецов. Понятно, что такая позиция для Клеомена в этом сообщении обеспечивает действенность его стратагемы; однако в конечном счете она берет свою основу в чисто египетском представлении о том, что священные крокодилы воплощают божество³⁸ либо являются агентами его воли, причем именно агрессивно-карающими агентами³⁹, так что за ущерб, нанесенный одним из них, вполне реально воздать божеству возмездием другим животным⁴⁰. Однако этот сюжет вызывает вполне отчетливую ассоциацию с топом святотатств против священных животных, по сути дела, базовым для негативной презентации чужеземных правителей Египта с той поры, когда он оказался впервые актуализирован в сюжете об убийстве персидским царем Камбисом Аписа. Передавая этот сюжет, Геродот (III. 16, 27–29), вне сомнения, ориентировался на сведения своих египетских информаторов; и далее этот сюжет был растиражирован в свидетельствах

³⁸ О характере воплощения божества в священном животном (его качестве вместилища «силы»-*ба* божества) см. Демидчик 2001, 81; Kessler 2003, 57 ff.

³⁹ См. в точности такое качество крокодила в двух эпизодах среднеегипетских сказок папируса Весткар – о наказании неверной жены херихеба Убаинера (pWestc. 3.1 ff.) и о попытке служанки Редждедет донести о рождении ее хозяйкой трех сыновей божества и будущих царей (pWestc. 12.19, 26), а также в сообщении Манефона о гибели жестокого царя Ахтоя (Manetho, ed. W.G. Waddell, fr. 27–28a–b Waddell; Vernus 1991).

⁴⁰ Против этой «логики» можно было бы возразить, что возмездие, которое планировал учинить Клеомен, было непропорционально понесенному им ущербу. Заметим, однако, что, во-первых, этот ущерб был сам по себе серьезен, поскольку состоял в лишении жизни человека, хотя бы и раба; во-вторых, стратагема Клеомена вовсе не предполагала истребления *всех* крокодилов данного нома – в ходе начатой им охоты были бы убиты *некоторые* из них, подобно тому, как от нападения крокодила погиб *некто* из его свиты.

более поздней традиции (Iust. I. 9.1; Clem. Alex. Protr. IV. 52. 6; Plut. De Is. et Os. 44). Как давно известно египтологам, достоверность этого сюжета ставится под сильнейшее сомнение находкой погребальной стелы Аписа, умершего при Камбиса в 524 г. до н.э., и, более того, его саркофага, который, согласно надписи на нем, был предоставлен самим царем⁴¹. Тексты этих памятников хорошо согласуются со свидетельствами биографической надписи Уджахорреснета о благожелательности Камбиса к египетским культам⁴². Кроме того, подобное кощунство, вводящее Камбиса в острый конфликт с воплощенным в священном быке божеством, шло бы резко вразрез с традиционной для персов религиозной политикой, в рамках которой они могли изъять у покоренного народа предметы, обеспечивающие контакт с его богами, и даже, чтобы помешать этому контакту, разрушить их храмы, однако к самим этим богам, признавая их мощь и не желая с ними враждовать, относились с неизменным почтением⁴³. Согласно практически единодушному мнению современных исследователей, появление данного сюжета в античной традиции связано с тенденциозностью информаторов Геродота, желавших представить персидское завоевание при Камбисе в максимально черном свете⁴⁴: помимо общей недоброжелательности египтян к персам во время Геродота, этот сюжет мог быть инспирирован симпатиями его информаторов к Амасису, дом которого в результате персидского вторжения потерял власть⁴⁵, а также давним недовольством политикой Камбиса в Египте, включавшей сокращение храмовых доходов (именно это с достаточно высокой вероятностью могло стать основой представления о

⁴¹ Posener 1936, 30–35 (No. 3); 35–36 (No. 4).

⁴² Posener 1936, 1–26 (No. 1), 170–171. А.Б. Ллойд совершенно верно замечает, что акцент на этом моменте в надписи Уджахорреснета, составленной при Дарии I (существенно раньше времени Геродота, в пору, когда эпоха Камбиса должна быть еще более живой в памяти египтян) не имел бы никакого смысла, если бы вступал в противоречие с общеизвестными «кощунствами» Камбиса (Lloyd 1988, 64).

⁴³ В связи с этим достаточно привести один ярчайший пример: после захвата Афин и разрушения Акрополя во время вторжения Ксеркса в Грецию персы собирают сопровождавших их афинских изгнанников и велят им принести жертвы местным богам в соответствии с принятым ритуалом (*Herod. VIII. 54*). См. в целом о данной проблеме: Дандамаев, Луконин 1980, 340–343.

⁴⁴ Вслед за Ж. Познером (Posener 1936, 171–175) на эту позицию встало большинство исследователей, обращавшихся к данному сюжету (см. сводку ряда мнений: Depuydt 1995, 122). Особняком стоит мнению Л. Депюйдта (*Ibid.*), согласно которому убитый Камбисом Апис мог быть не засвидетельствованным ни одним памятником преемником Аписа, умершего в Год 6 Камбиса (524 г. до н.э.), и предшественником Аписа, умершего в Год 4 Дария I (518 г. до н.э.; публикация его эпитафии: Posener 1936, 36–41); однако само это допущение чисто спекулятивно (см. подробнее нашу позицию в связи с аргументами Депюйдта: Ладынин 2006, 33–34). Можно было бы высказать сомнения по поводу достоверности информации памятников Серапеума, фиксирующих лояльность или как минимум благожелательно-нейтральное отношение Камбиса к культу Аписа; однако в связи с этим было бы правомерно спросить: почему подобные сомнения следует высказывать в связи с документальными источниками, а не с нарративом Геродота, который ориентировался на свидетельства его египетских информаторов, заведомо тенденциозные в других их частях (см. прим. 45)?

⁴⁵ О тенденциозности Геродота, который в своей магистральной традиции о Египте воспроизвел сведения, явно восходящие к лояльным дому Амасиса информаторам (и, в частности, искажающие в благоприятном для Амасиса ключе обстоятельства его прихода к власти), см. Ладынин 2009а, 363–364, 369.

«святоотатственном» поведении Камбиса в Египте)⁴⁶ и бедственным положением ряда храмов, вызванным персидским завоеванием⁴⁷.

Вместе с тем, независимо от решения вопроса об историчности убийства Камбисом Аписа, нужно констатировать, что этот и смежные с ним сюжеты занимают очень заметное место в оформлении описания чужеземных завоеваний в позднеегипетской традиции. По мнению Дж. Диллери, можно думать, что изложенный Геродотом рассказ его египетских информаторов о поведении Камбиса в Египте восходил к целостному нарративу, сообщавшему не только об убийстве Аписа, но и о его кощунственных действиях в некрополе и храмах Мемфиса (десакрации царских погребений, издевательствах над культовыми изображениями Птаха и связанных с ним божеств: Herod. III. 37)⁴⁸. По набору сюжетов и стилистике этот нарратив должен был соответствовать египетской традиции «описания хаоса» (Chaosbeschreibung), характерной для описания воспринятых негативно чужеземных владычеств, и его вариациями Диллери считает уже раннехристианские историко-литературные реминисценции образа Камбиса (в коптском «Романе о Камбисе» и эфиопоязычной «Хронике» Иоанна, епископа Никиу⁴⁹). Вместе с тем ближайшими по времени сложения аналогами этого нарратива (хотя и не связанными тематически с завоеванием Камбиса) следует считать описание Манефоном второго завоевания Египта гиксосами в союзе с египетскими прокаженными в царствование Аменофиса (см. прим. 30; оно уже должно было оформиться в традиции, на которую опирался Манефон при создании своего труда в первой половине III в. до н.э.) и античную традицию о втором персидском завоевании Египта при Артаксерксе III в 343 г. до н.э. (эта традиция представлена достаточно поздними сообщениями⁵⁰, но, несомненно, должна была быть инспирирована в свое время сравнительно свежей, «кипящей негодованием» реакцией на это завоевание).

Согласно Манефону, второе завоевание Египта гиксосами сопровождалось уничтожением городов и селений, разграблением храмов и осквернением статуй богов. Кощунственность убийства священных животных была усилена тем, что захватчики якобы «стали пользоваться святилищами как кухнями» для приготовления в пищу священных животных, заставляя жрецов забивать их, как для жертвоприношения (Ios. C. Ap. I. 20, 249 = Manetho, ed. W.G. Waddell, fr. 54: καὶ γὰρ οὐ μόνον πόλεις καὶ κώμας ἐνέλησαν οὐδὲ ἱεροσουλῶντες οὐδὲ λυμαίνόμενοι ξόανα θεῶν ἤρκοῦντο, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀδύτοῖς ὀλτανίοις τῶν σεβαστευομένων ἱερῶν ζῶων χρώμενοι διετέλουν καὶ θύτας καὶ σφαγεῖς τούτων ἱερεῖς καὶ προφῆτας ἦνανκαζον γίνεσθαι καὶ γυμνοὺς ἐξέβαλλων). При этом само наущение исказить культ богов и ритуал жертвоприношения, превратив его в употребление в пищу священных животных, приписывается Манефоном вождю египетских прокаженных, тождественному Моисею (Ios. C. Ap. I. 28, 261 = Manetho, ed. W.G. Waddell; Ibid.: καὶ τοῦτον αὐτοῖς ἐισηγήσασθαι μήτε θεοὺς προσκυνεῖν μήτε τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θρησκευομένων ζῶων ἀλέχεσθαι, πάντα δὲ θύειν καὶ κατεσθίειν;

⁴⁶ Bresciani 1981; Lloyd 1988, 64–65 (о сообщении на оборотной стороне папируса с записью «Демотической хроники» об указах Камбиса, связанных с финансовым управлением храмами Египта: pBibl. Nat. 215 dem., verso, d).

⁴⁷ Оно прослеживается и в описании Уджахорреснетом положения саисского храма Нейт во время Камбиса; однако этот вельможа связывает его улучшение с вмешательством самого Камбиса (по сути дела, легитимирующим этого царя, как благодетеля храма; сттк. 17–23 надписи Уджахорреснета: Posener 1936, 14–16); см. также Burkard 1994; 1995.

⁴⁸ Dillery 2004, 397.

⁴⁹ См. об этих источниках и их связи с античной традицией: Lloyd 1994.

⁵⁰ См. в целом: Schwartz 1949, 68–71.

далее, уже вне цитирования Манефона, Иосиф Флавий упоминает об аналогичных святотатствах персов, которые не раз «закалывали считающихся у них (египтян) богами», что совсем уж внятно связывает этот мотив с рассказом о кощунствах Камбиса: Ios. С. Ар. II. 11, 129).

Мотив убийства священных животных и употребления их мяса в пищу звучит и в сообщениях о завоевании Египта Артаксерксом III: этому царю приписывается убийство Аписа (Plut. De Is. et Os. 31, Ael. V.H. VI. 8, Suida, s.v. *κακοῖς ἐπισορεύων καὶ*), принесение Аписа в жертву ослу, т.е. Сету⁵¹, культ которого Артаксеркс III якобы хотел навязать египтянам (Ael. V.H. IV. 8; ср. Ibid. De nat. anim. X. 28), и, наконец, убийство и последующее съедение Аписа (Suida, s.v. Ἀλιδες; Ὠχος; ср. с примыкающим к этому сюжету рассказом о съедении самого Артаксеркса Багом в возмездие за съедение Аписа⁵²: Ael. V.H. VI. 8; Suida, s.v. λαβαῖς). Причудливость этих свидетельств об Артаксерксе III и, опять же, их несоответствие обычному для персов отношению к чужим культам говорят, на наш взгляд, об их фиктивности, причем в этих свидетельствах обнаруживается сходство с рассказом Манефона о святотатствах захватчиков Египта во время второго гиксосского завоевания (в сообщениях не только о съедении Аписа Артаксерксом, но, на наш взгляд, и о его принесении в жертву Сету, что также явным образом извращает обычный жертвенный ритуал).

Чрезвычайно показательно, что сообщения, связанные с обоими этими сюжетами, обнаруживают сходство не только между собой, но и с текстом IV в. до н.э. (т.е. появившимся примерно одновременно с лежащими в их основе традициями), который представляет своего рода мифологическую модель негативного описания чужеземного завоевания, – с так называемой «Книгой победы над Сетом»⁵³. Этот текст, описывающий попытку Сета вторгнуться в Египет уже после его поражения в борьбе с Хором за наследие Осириса, приписывает Сету множество святотатств в культовых местах различных богов Египта (Urk. VI. 19–26), в том числе уничтожение священных деревьев, пожирание священных рыб и т.п.; среди прочего Сет пожирает священного барана в храме Амона (Ibid. 23.1–2) и набрасывает лассо на Аписа (Ibid. 23.15–16)⁵⁴. Смысл совершенных Сетом святотатств суммируется в следующем пассаже: «Замыслил он план возвышения в качестве грабителя, задумал он возвысить себя самому; зло (всюду), начиная с места, в котором он находится; беспорядок в том, что ты (бог Ра-Харахте) приказал» (Ibid. 23.21: *k3.n.f zh (n) ḥꜥ m ḥwtꜥḥmt.n.f sḥ sw ds.f knw š3ꜥ-r st wnn.fꜥ pnꜥ m wdy.n.f*)⁵⁵. По-видимому, она и отражает идею издевательского и своекорыстного извращения порядка вещей,

⁵¹ Об ассоциации с Сетом осла см. Velde 1967, 26; между прочим, данное сообщение об Артаксерксе III может быть и сильно утрированным перенесением на него мотива преимущественного почитания Сета гиксосскими царями, не фиксирующегося в традиции о гиксосах Манефона, зато хорошо известного в «Сказке об Апопи и Секененра» (pSallier I. 1.3).

⁵² Мотив возмездия царю, виновному в гибели Аписа, по принципу «за подобное подобным» мы видим в рассказе Геродота о гибели Камбиса от раны в бедро в том же месте, куда он поразил священного быка (Herod. III. 64). Весьма вероятно, что данный сюжет о смерти Артаксеркса является несколько вычурной экстраполяцией того же принципа возмездия на его судьбу.

⁵³ Yoyotte 1963, 140–141; Gozzoli 2006, 219; новейшая работа, посвященная данному источнику: Altmann 2010.

⁵⁴ Altmann 2010, 42–43, 51.

⁵⁵ Altmann 2010, 55–56 (мы несколько скорректировали предложенные исследовательницей перевод и транслитерацию, в которой отсутствует выражение ꜥ перед словом *pnꜥ*; ср. Wb. I. 158; по-видимому, ꜥ-*pnꜥ* – «состояние беспорядка»).

установленного верховным божеством⁵⁶, которая положена в основу святотатств Сета и согласуется с извращением ритуала, угадывающимся и в его делах, и в поведении захватчиков Египта при Аменофисе и Артаксерксе III по отношению к египетским культам. Следует заметить, что и эти сюжеты, и «Книга победы над Сетом» существенно отличаются от рассказа о кощунствах Камбиса: хотя его поступки и включают в себя также кощунственное поведение в храмах и убийство священного животного, они однако гораздо менее вычурны и многообразны и, главное, продиктованы не целенаправленным стремлением извратить ритуал египетских богов, а просто высокомерием и гневом, граничащими с безумием или даже ему тождественными. Выше мы уже упоминали мнение Дж. Диллери о соответствии повествования Геродота о Камбисе древнеегипетской традиции *Chaosbeschreibung*, к которой принадлежат и прочие названные нами рассказы о святотатствах в Египте чужезмцев и Сета. Однако если можно говорить, что какой-то из компонентов этой традиции послужил моделью для других, то скорее им должно было быть повествование о Камбисе. Именно оно задало «элементарные» темы этой традиции, которые затем приобрели целый ряд достаточно колоритных вариаций в рассказах о втором гиксосском владычестве и о завоевании Артаксеркса III и особенно в «Книге победы над Сетом», а также своего рода «теоретическое обоснование» в презумпции того, что святотатства чужезмцев и Сета были нацелены на извращение ритуала, т.е. целенаправленно, экзистенциально враждебны древнеегипетской религиозной жизни.

Так или иначе, рассмотренные нами источники показывают, что мотив святотатств против священных животных проходит через пропагандистскую традицию негативных описаний чужеземных завоеваний Египта красной нитью и по крайней мере с IV в. до н.э. предполагает соотнесение совершающего такие святотатства правителя с Сетом. На наш взгляд, вариацией этого мотива должен быть и рассказ II книги «Экономики» об угрозе Клеомена открыть охоту на священных крокодилов, один из которых был повинен в гибели его раба. Квалификация Клеомена именно как иноземца, допускающая перенесение на него топоса, сформировавшегося применительно к иноземным правителям, вполне понятна: будучи уроженцем греческого полиса, хотя бы и расположенного в Египте, и, следовательно, не являясь носителем собственно египетской религиозной традиции, он и должен был восприниматься по отношению к ней как чужак⁵⁷, тем более, что Клеомен был агентом установившего власть над Египтом чужеземного царя. Охота же на священных животных – это вариация темы кощунств против них, вполне закономерная в свете тех форм, которые эта тема приобретает в «Книге победы над Сетом». Разумеется, рассказ «Экономики» о Клеомене менее драматичен, чем свидетельства об Артаксерксе III, не говоря уже об описании злодеяний Сета; а

⁵⁶ В. Альтманн полагает, что выражение *wḏy.n.f* может означать территорию, «приказанную», «отказанную» богом Ра-Харахте, очевидно, Хору, т.е. Египет в противовес землям, отданным Сету («месту, в котором он находится», очевидно, пустыне); при этом она основывается на употреблении глагола *wḏi* в «Книге победы над Сетом» в контексте раздела Ра-Харахте земель между Хором и Сетом после их борьбы (Urk. VI. 17.13 ff.) (Altman 2010, 55, Anm. 366). На самом деле, достаточно взглянуть на указанный пассаж текста, чтобы убедиться, что сводить значение в нем этого глагола только к данному «территориальному размежеванию» неправомерно и что он обозначает гораздо более обширную устроительскую деятельность верховного божества (см. также Urk. VI. 17.11), искаженную соответственно действиями Сета.

⁵⁷ См., кстати: Eddy 1961, 309.

сама угроза Клеомена выглядит вполне исполнимой, как и остальные стратагемы, приписанные ему в «Экономике». Повторим еще раз: мы не можем судить, не было ли у этого рассказа о Клеомене какой-то минимальной основы в реальности; вместе с тем если бы он и в самом деле попытался осуществить приписанную ему угрозу, то невольно актуализировал бы применительно к себе стойкий и однозначно негативный топос древнеегипетской пропаганды, о чем, как уроженец Египта, он с достаточно высокой вероятностью знал.

Отметим и еще один момент: к античной традиции о завоевании Египта Артаксерксом (как мы видели, также вобравшей в себя мотив святотатств против священных животных) относится свидетельство Диодора, согласно которому Багой вернул египтянам священные тексты, ранее похищенные Артаксерксом III, за большое количество золота и серебра (Diod. XVI. 51: ἀπὸνέγκει δὲ καὶ τὰς ἐκ τῶν ἀρχαίων ἱερῶν ἀναγραφάς, ἃς ὕστερον Βαγῶας πολλῶν χρημάτων ἀπελύτρωσε τοῖς ἱερεῦσι τῶν Αἰγυπτίων). Схождение рассказа о Клеомене и его намерении начать охоту на священных крокодилов с традицией о втором персидском владычестве над Египтом оказывается, таким образом, двойным – в приписывании Клеомену и кощунства, и готовности отказаться от этого кощунства ради наживы. Использование в рассказе о Клеомене тех же мотивов, что и традиции о втором персидском владычестве, говорит если не о создании его по этому образцу, то во всяком случае о том, что формирование в сознании египтян этих пропагандистски окрашенных реминисценций, перешедших затем в античные свидетельства, происходило одновременно или было разнесено по времени очень незначительно (заметим, что и сгущение красок в характеристике второго персидского владычества работало на создание образа Александра как освободителя Египта и должно было происходить в начале македонского времени; ср. Curt. IV. 7. 1–2; Diod. XVII. 49. 2).

Заметим, что в указанном нами сообщении о Багое проявился еще один стойкий пропагандистский топос, подробно засвидетельствованный в официозных текстах уже птолемеевского времени, – представление о том, что персидские завоеватели вывезли из Египта большое число изображений богов и иных предметов, связанных с культом⁵⁸. Действием именно этого порядка должно было быть и пресловутое похищение Артаксерксом священных текстов, тем более, что они («души Ра» – *b3w R*) упоминаются в подобной связи в самом раннем официозном проявлении данного топоса в «Стеле сатрапа» 311 г. до н.э. (Urk. II. 14.9–11). Стоит обратить внимание на еще один момент: согласно традиции о втором персидском владычестве, при Артаксерксе III практиковались также и депортации египтян (Suida, s.v. ἄσατο), причем их распространение на некоторые категории жрецов было, очевидно, близко по своему значению вывозу культовых предметов в том смысле, что лишало жителей Египта необходимых для ритуального взаимодействия с божествами посредников⁵⁹. Между тем, как мы видели, еще одно из сообщений «Экономики» о Клеомене из Навкратиса говорит о переселении им из района Канопского русла в Александрию «жрецов и тех, кто владеет там имуществом» ([Arist.] Oec. II. 33c). Скорее всего, подвергшиеся этому переселению восприни-

⁵⁸ См. подробнее: Winnicki 1994; Ладынин 2002б; Briant 2003.

⁵⁹ Подобным образом может быть интерпретировано сообщение Неаполитанской стелы Сематаутефнахта о пребывании на территории персидской метрополии накануне завоевания Александра в полном составе корпорации жрецов богини Сохмет (Urk. II. 3.14–4.2; этому сообщению мы посвятили наш доклад на XIII Сергеевских чтениях в 2003 г., который пока не публиковался полностью; см. Ладынин, Сафронов, Соловьева 2003, 158).

маются в данном контексте как своего рода корпорация: для автора раннеэллинистического прототипа трактата «Экономика», принадлежавшего к античной полисной традиции, было, пожалуй, естественно искать формы самоорганизации и у людей других культур; однако именно в Египте времени Птолемеев мы и в самом деле сталкиваемся с представлением, что при каждом местном храме существует своего рода сообщество верующих⁶⁰, причем их совокупность, реализующаяся на так называемых жреческих синодах, является в известном смысле представительством всего Египта⁶¹.

Выше мы уже говорили о весьма вероятной как минимум параллельности сложения в начале македонского времени традиций о втором персидском владычестве и о Клеомене: исходя из этого, кажется вполне правдоподобным, что мотив депортации жрецов, «привязанный» к воспоминаниям о втором персидском владычестве (и вообще весьма памятный, ввиду наиболее вероятной, на наш взгляд, историчности этой акции персов, см. прим. 59), был востребован и при формировании представления о «злых делах» Клеомена (в этом случае без каких-то специальных религиозных коннотаций). Заметим и в связи с этим сообщением, что решить, не было ли у него хотя бы минимальной основы в реальности, едва ли возможно; однако само включение этого сюжета в рассказ о Клеомене, запечатленный во II книге «Экономики», могло быть мотивировано именно его аллюзиями на эпоху второго персидского владычества.

Наконец, сообщение об угрозе Клеомена «сэкономить» на храмовых расходах, сократив число и храмов, и жрецов в Египте, полностью, вплоть до текстуального совпадения, аналогично сообщению самого трактата «Экономика» о стратегае царя Таоса, т.е. Тахоса (Джед-Хора; 361/0–359/8 гг. до н.э.), направленной на мобилизацию ресурсов страны накануне его наступательной войны с Персией ([Arist.] Oec. II. 25a-b: Таос, по инициативе его афинского советника Хабрия, угрожал закрытием храмов и роспуском их жречества, но затем ограничился взиманием с храмов 9/10 их доходов; ср. Polyaeu. III. 5–7⁶²). Аллюзия на мероприятия этого царя в так называемой «Демотической хронике» (pBibl. Nat. 215 dem., recto V.12: «Птах, Ра, Хор сын Исида, те, что властители царского сана, – ты забыл о них, пока заботишься о том, чтобы приобрести богатство!»)⁶³ красноречиво свидетельствует о резко негативном их восприятии в традиции, сформированной египетской элитой, о которой мы говорили выше как об одном из направлений развития древнеегипетской пропаганды в IV в. до н.э. Выше мы уже отмечали, что один из «базовых» для древнеегипетской традиции и ее античной рецепции образов «нечестивого царя» создается реминисценциями: согласно замечанию А.Е. Демидчика, негативный образ Хуфу, в частности в сведениях Геродота и конкретнее в свидетельстве о закрытии им всех храмов Египта (Herod. II. 124–126), может быть связан с давними реминисценциями о том, что при нем и его преемниках

⁶⁰ В частности, для них в структуре его сооружений было предусмотрено особое пространство – обширный двор перед пронаосом, называемый *wšht-mšc*, «зал войска», т.е. в словоупотреблении греко-римского времени народа (Spencer 1984, 77); «публикация» декретов жреческих синодов для сведения египтян состояла именно в их выставлении на стелах в этой части храмов (OGIS I. 56, ll. 75–76; 90, l. 38, ср. соответственно Urk. II. 154.4, 190.1).

⁶¹ Ладынин 2009б.

⁶² Will 1960; Дандамаев 1985, 244.

⁶³ Johnson 1983, 66–67; Ладынин 2011б, 144.

концентрация ресурсов страны на сооружении пирамидальных гробниц привела культы богов в жалкое состояние (см. ссылки в прим. 29).

В какой-то мере в опоре на этот мотив, присутствовавший в египетской традиции издавна (по крайней мере со времени сложения сказок папируса Весткар еще в I Переходном периоде⁶⁴), ущемление интересов храмов по своекорыстным мотивам стало стандартным клише пропагандистского образа «нечестивого царя», который мы видим, в частности, в «Демотической хронике» применительно к Тахосу. Сообщение же «Экономики» о Тахосе производит впечатление расшифровки этого общего клише, свойственного образу Тахоса на уровне рассказа о его конкретных действиях. Схождение сообщений «Экономики» о Тахосе и о Клеомене заставляет думать, что они восходят к какой-то общей традиции, несомненно, происходящей из Египта, поскольку собирание сведений об управлении этой страной Клеоменом во всяком случае не было возможно и актуально за ее пределами. В связи с вопросом об историчности данных сообщений «Экономики» не вызывает сомнений, что и Тахос накануне большой войны с Ахеменидской державой (и, вполне вероятно, в опоре на советы его греческих приближенных), и Клеомен в условиях централизации Египта под македонской властью должны были установить достаточно высокую степень контроля над хозяйствами храмов. Однако в обоих случаях это едва ли могло обернуться их закрытием или даже внятно «озвученной» угрозой такого рода, поскольку подобные действия должны были непоправимо дискредитировать в глазах египтян и Тахоса, и Александра с точки зрения их готовности и способности полноценно совершать ритуал⁶⁵. В таком случае номинальный смысл обоих этих сообщений едва ли соответствует реальности, и в них мы видим по меньшей мере сильное утрирование того, что могло послужить их исторической основой. При этом на Клеомена отчасти был перенесен тот же, что и на Тахоса, негативный ореол, сопряженный, как мы сказали, с египетским пропагандистским топосом «нечестивого царя» (в данном случае не чужеземца, а как раз египтянина!). Однако «стратагема» Клеомена имеет параллель в действиях не только Тахоса, но и Хабрия. Иными словами, «вина» за планировавшееся ущемление интересов египетских храмов в одном случае была поделена между царем Египта и чужеземцем, а в другом случае перенесена на чужеземца целиком. На наш взгляд, можно сказать, что в известном нам из II книги «Экономики» описании этих стратагем Тахоса с Хабрием и Клеомена мы видим синтез двух мотивов древнеегипетской пропаганды – образа «нечестивого царя» и представления о враждебности чужеземцев египетским культам (об описаниях чужеземных завоеваний и о «Книге победы над Сетом» см. выше); синтез этот произошел в опоре на некие реальные обстоятельства и в очень ограниченных масштабах, будучи привязан непосредственно к

⁶⁴ Берлев 1978, 121.

⁶⁵ См. памятники Тахоса, в основном из египетских храмов, что само по себе свидетельствует и о внимании к ним, и о сохранении их функционирования в его царствование (Blöbaum 2006, 355). О заинтересованности Александра, реализованной через его агентов в Египте, в создании представления о себе как о полноценном царе-ритуалисте, говорит прежде всего ведшееся от его имени храмовое строительство (Ладынин 2007); вместе с тем поводом для данного сообщения о Клеомене в какой-то мере мог быть специфический характер этого строительства. Оно концентрировалось, так сказать, на «идеологически актуальных» для времени Александра памятниках (в частности, на памятниках эпохи расцвета древнеегипетской царской власти в Фивах), при едва ли не забвении других культовых центров, что могло быть ассоциировано, как в свое время и концентрация культового строительства IV династии в царском некрополе, с «закрытием» храмов.

их описанию. Можно думать, что подобная пропагандистская основа сообщений о Тахосе и Клеомене не была понятна уже компилятору раннеэллинистического прототипа II книги «Экономики».

Таким образом, наши наблюдения, как нам представляется, позволяют прийти к мысли о значительной вероятности того, что на образ Клеомена, известный нам по II книге «Экономики», оказали воздействие топосы древнеегипетской пропаганды, задействованные в негативной презентации правителей-египтян и чужеземных завоевателей. Если говорить о механизме формирования этого образа, то, надо думать, оно происходило не изолированно, а в некоем взаимодействии с оценкой других фигур истории Египта IV в. до н.э. (об этом говорит фактическое соотнесение образов Клеомена и Тахоса явно в рамках единой традиции). Будучи сформирован с использованием категорий, свойственных именно древнеегипетской среде, на том ее уровне, на котором осуществлялось конструирование пропагандистских концептов, этот образ должен был затем как минимум отразиться в некоем грекоязычном нарративе египетского происхождения, который и стал известен компилятору прототипа II книги «Экономики». Для определения времени формирования этой традиции о Клеомене существенны следующие моменты.

Во-первых, весьма показательной кажется вводная фраза второго из рассмотренных нами свидетельств: «Когда царь Александр поручил ему заселить город около Фароса...» ([Arist.] Оес. II. 33с: Ἀλεξάνδρου <τε> τοῦ βασιλέως ἐντειλαμένου αὐτῷ οἰκίσαι πόλιν πρὸς τῇ Φάρῳ...). Краткое, «обыденное» именование Александра как правителя если не современности, то во всяком случае очень недавнего прошлого, а также описательное обозначение Александрии, наводящее на мысль, что ее собственное название еще не очень известно, позволяет заключить, что содержащий эту фразу комплекс сведений оформился еще до перенесения в Александрию столицы Египта ок. 312 г. до н.э.⁶⁶

Во-вторых, как мы постарались показать, в формировании этой традиции фундаментальную роль сыграло восприятие актуализированных применительно к Клеомену египетских идеологем; между тем достаточно интенсивное греко-египетское взаимодействие, в рамках которого это могло произойти, хорошо засвидетельствовано как раз в исторической ситуации Птолемея, ок. 310-х годов до н.э., созданием произведения о Египте Гекатея Абдерского⁶⁷. Очевидно, что общую тенденцию этого комплекса сведений можно обозначить как дискредитацию Клеомена, что в принципе должно было отвечать интересам устранившего его Птолемея, а противопоставление Клеомена как дурного правителя Птолемею как правителю попечительному должно было содействовать упрочению его положение в Египте⁶⁸. Сообразно этому, естественно заключить, что негативная традиция о Клеомене могла сформироваться в рамках пропагандистской деятельности Птолемея и его окружения.

Заметим, однако, что если наше предположение о задействовании в этом комплексе традиционных египетских идеологем верно, то это идеологемы, так сказать, «высшего уровня», соответствующие негативной презентации правителя-египтянина или чужеземного завоевателя царского статуса. В таком случае

⁶⁶ О данной датировке этого события см. Ладынин 2000, 190–192, 196–198; ср. с замечанием О. Мёррея о вероятной малоизвестности Александрии в пору создания произведения о Египте Гекатея Абдерского (Murray 1970, 143–144, n. 6).

⁶⁷ Burstein 1992, 45–49; мы считаем справедливой раннюю датировку этого произведения, обоснованную О. Мёрреем (Murray 1970, 142–144).

⁶⁸ См., например: Литвиненко 1998, 158.

несоответствие формального статуса Клеомена тому «уровню критики», который был использован против него, может означать, что сама эта критика имела в виду (по крайней мере имплицитно) не только его, но и собственно правителя, агентом которого он был, Александра, являвшегося при этом и «завоевателем» Египта, и его формально легитимным царем. Трудно сказать уверенно, в какой мере подобная двойственная направленность пропагандистского значения этих сюжетов учитывалось идеологами Птолемея и не преследовалась ли ими цель оттенить преимущества власти Птолемея по сравнению не только с наместничеством Клеомена, но и в принципе с началом македонского владычества в Египте. На наш взгляд, такую возможность все же следует иметь в виду; и в случае, если сообщение о письме к нему Александра, известное нам через посредство Арриана (см. выше), изначально относилось к ранней традиции о Клеомене, о которой мы ведем сейчас речь, то с подобной ее направленностью хорошо согласуется мотив полной санкционированности действий Клеомена царем, внятно звучащий в этом сообщении.

Литература

1. Берлев О.Д. 1978: Общественные отношения в Египте эпохи Среднего царства. М.
2. Васильева О.А., Ладынин И.А. 2012: «Волшебник Нектанеб»: историко-художественный образ и его истоки // Древний Восток и античный мир: Сборник научных трудов кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. 8. М., 3–36.
3. Дандамаев М.А. 1985: Политическая история Ахеменидской державы. М.
4. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. 1980: Культура и экономика древнего Ирана. М.
5. Демидчик А.Е. 2001: Староегипетская печать «правителя Нагорья» и письмо Синухета царю // ВДИ. 2, 79–88.
6. Дейнека Т.А. 1991: [Рец.] Grimal N.-Ch. Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre. P., 1986 // ВДИ. 3, 197–203.
7. Демидчик А.Е. 2005: Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.
8. Жебелёв С.А. 1937: «Аристотелева» «Экономика» // ВДИ. 1, 114–125.
9. Ладынин И.А. 2000: К датировке «Стелы Сатрапа» и интерпретации ее исторической части (Urk. II. 12.12–15.16) // Межгосударственные отношения и дипломатия в античности / В.Д. Жигунин, О.Л. Габелко (ред.). Казань, 178–200.
10. Ладынин И.А. 2001: Прижизненный царский культ Александра Великого: К проблеме соотношения египетских и греческих компонентов // Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций / О.И. Павлова, А.А. Немировский (ред.). М., 200–225.
11. Ладынин И.А. 2002а: «Нечестивый правитель» в религиозно-идеологической традиции древнего Египта II тыс. до н.э. // Культурное наследие Египта и христианский Восток (Материалы международных научных конференций). М., 155–176.
12. Ладынин И.А. 2002б: Сведения о возвращении из Азии египетских культовых предметов правителями династии Птолемея // Μνῆμα: Сборник научных трудов, посвященный памяти проф. В.Д. Жигунина / Г.П. Мягков, Е.А. Чиглинцев, О.Л. Габелко (ред.). Казань, 202–225.
13. Ладынин И.А. 2006: Легенда о египетской царевне Нитетис (Herod. III. 1–2; Athen. XIII. 560d-f) в политико-историческом контексте VI в. до н.э. // AMA. 12, 33–42.
14. Ладынин И.А. 2007: Строительная программа Аргеадов в Египте в контексте храмового строительства XXIX–XXX династий // Петербургские египтологические чтения–2006. Материалы научной конференции (Труды Государственного Эрмитажа, XXXV). СПб., 86–100.
15. Ладынин И.А. 2009а: Античная традиция о царе Амасисе и ее египетские литературные прототипы // AMA. 13, 357–372.
16. Ладынин И.А. 2009б: Жреческие синоды начала правления Птолемея III Эвергета и некоторые особенности общества эллинистического Египта // Политика, идеология, историописание в римско-эллинистическом мире. Материалы научной конференции / О.Л. Габелко (ред.). Казань, 194–203.

17. Ладынин И.А. 2009в: Легенда о царе Аменофисе (Manetho, ed. W.G. Waddell, frg. 54, Chaeremon, FGrHist. 618. F. 1) и финал второго тома труда Манефона // Петербургские египтологические чтения 2007–2008: Памяти О.Д. Берлева. К 75-летию со дня его рождения. Доклады (Труды Государственного Эрмитажа, 45). СПб., 164–180.
18. Ладынин И.А. 2010: [Рец.:] *Blöbaum A.I.* «Denn ich bin der König, der die Maat liebt». Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in der offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft (Aegyptiaca Monasteriensia, Band 4). Aachen, 2006 // ВДИ. 3, 194–202.
19. Ладынин И.А. 2011 а: Статуя Дария I из Суз: к интерпретации памятника в свете религиозно-идеологических представлений Египта и Передней Азии // ВДИ. 1, 3–27.
20. Ладынин И.А. 2011б: «Царь на пути бога»: О принципах оценки деятельности царя в египетской идеологии IV–III вв. до н.э. // Петербургские египтологические чтения 2009–2010: Памяти С.И. Ходжаш. Памяти А.С. Четверухина. Доклады (Труды Государственного Эрмитажа, 55). СПб., 139–169.
21. Ладынин И.А. 2011в: Новая публикация по проблемам взаимодействия между социумами на востоке античной ойкумены и некоторые черты прижизненного культа Августа в Египте // *Studia historica*. XI. М., 320–327.
22. Ладынин И.А., Немировский А.А. 2001: Мемфисская стела Аменхотепа II о его «втором победоносном походе» // Эпиграфика Востока. XXVI. М., 56–98.
23. Ладынин И.А., Сафронов А.В., Соловьева С.С. 2003: История и культура древнего Востока и Мезоамерики: Новые постановки проблем // Восток (Oriens). 5, 154–162.
24. Литвиненко Ю.Н. 1998: Сострат Книдский, Птолемей и захват Мемфиса: Проблема датировки // ВДИ. 1, 152–159.
25. Мариневич Л.П. 1982: Время Александра Македонского // Источниковедение древней Греции (эпоха эллинизма) / В.И. Кузищин (ред.). М., 22–65.
26. Немировский А.А. 2001: Гиксосы: к вопросам именования и происхождения // Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций / О.И. Павлова, А.А. Немировский (ред.). М., 100–138.
27. Таронян Г.А. 1969: Аристотель. Экономика / Пер. Г.А. Тароняна // ВДИ. 3, 217–242.
28. *Andreadès A.* 1929: Antimène de Rhodes et Cleomène de Naucratis // BCH. 53, 1–18.
29. *Altmann V.* 2010: Die Kultfrevel des Seth: Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI) (Studien zur spätägyptischen Religion, 1). Wiesbaden.
30. *Aperghis G.* 2004: The Royal Seleukid Economy. Cambr.
31. *Badian E.* 1965: The Administration of the Empire // Greece & Rome. 12, 166–182.
32. *Berve H.* 1926: Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage. 2. München.
33. *Blöbaum A.I.* 2006: «Denn ich bin ein König, der Maat liebt»: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten (Aegyptiaca Monasteriensia, 4). Aachen.
34. *Bresciani E.* 1981: La morte di Cambise ovvero dell'empietà punita: a proposito della «Cronaca Demotica», verso, col. C, 7–8 // EVO. 4, 217–222.
35. *Briant P.* 2003: Quand les rois écrivent l'histoire: la domination achéménide vue à travers les inscriptions officielles lagides // Événement, récit, histoire officielle. L'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques / N. Grimal, M. Baud (eds.). P., 173–186.
36. *Burkard G.* 1994: Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine // ZÄS. 121, 93–106.
37. *Burkard G.* 1995: Literarische Tradition und historische Realität. Die persische Eroberung Ägyptens am Beispiel Elephantine. II: Indizien gegen eine Zerstörung der Tempel // ZÄS. 122, 31–37.
38. *Burstein S.* 1992: Hecataeus of Abdera's History of Egypt // Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyes to Constantine and Beyond / J.H. Johnson (ed.) (Studies in the Ancient Oriental Civilisations, 51). Chicago, 45–49.
39. *Cohen D.* 1931: Alexander de Groote en Egypte // Tijdschrift voor Geschiedenes. 46, 225–234.
40. *Cohen G.M.* 2006: The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin and North Africa (Hellenistic Culture and Society, 46). Berkeley–Los Angeles–London.
41. *Depuydt L.* 1995: Murder in Memphis: The Story of Cambyes's Mortal Wounding of the Apis Bull (ca. 523 B.C.E.) // JNES. 54, 119–126.
42. *Descat R.* 2003: Qu'est-ce que l'économie royale? // L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée / Fr. Prost (ed.). Rennes, 149–168.
43. *Dillery J.* 2004: Cambyes and the Egyptian Chaosbeschreibung Tradition // CIQ. 55, 387–406.

44. Eddy S.K. 1961: The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334–31 B.C. Lincoln (Nebraska).
45. Felber H. 2002: Die Demotische Chronik // Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten / A. Blasius, B.U. Schipper (Hrsg.) (Orientalia lovanensia analecta, 107). Leiden, 65–111.
46. Fraser P.M. 1972: Ptolemaic Alexandria. 1–2. Oxf.
47. Gozzoli R. 2006: The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium B.C. (ca. 1070–180). Trends and Perspectives (Golden House Publications, Egyptology, 5). L.
48. Grimal N.-Ch. 1986: Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre. P.
49. Groningen B.A. van 1925: De Cleomene Naucratis // Mnemosyne. 53, 101–130.
50. Groningen B.A. van 1933: Aristote, le second livre de l'économique. Leiden.
51. Hammond N.G.L. 1993: Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch's Life and Arrian's Anabasis Alexandri. Camb.
52. Heckel W. 2006: Who Was Who in the Age of Alexander the Great? Prosopography of Alexander's Empire. Malden (Ma.)–Oxford–Victoria.
53. Helck W. 1972: Die altägyptische Gaue (Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients, Reihe B, 42). Wiesbaden.
54. Herrmann J. 2009: Hyperides. Funeral Oration / J. Herrmann (ed.). Oxf.
55. Johnson J.H. 1983: The Demotic Chronicle as a Statement of a Theory of Kingship // JSSEA. 13, 61–72.
56. Kákosy L. 1980: Krokodilkulte // Lexikon der Ägyptologie / W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (Hrsg.). 3. Wiesbaden, 801–811.
57. Kessler D. 2003: Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes // Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich / M. Fitzenreiter (Hrsg.) / (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie, 4). B., 33–68.
58. Kuhlmann K.P. 1988: Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa. Mit einem Beitrag von W. Brashear (Archäologische Veröffentlichungen, 75). Mainz.
59. Le Rider G. 1997: Cléomène de Naucratis // BCH. 121, 71–93.
60. Lloyd A.B. 1988: Herodotus on Cambyses. Some Thoughts on Recent Work // Achaemenid History. III. Method and Theory (Proceedings of the London 1985 Achaemenid History Workshop) / A. Kuhrt, H. Sancisi-Weerdenburg (eds). Leiden, 55–66.
61. Lloyd A.B. 1994: Cambyses in Late Tradition // The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore / M.A. Leahy et al. (eds.) (Egypt Exploration Society Occasional Publications, 11). L., 195–204.
62. Murray O. 1970: Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship // JEA. 56, 141–171.
63. Polanyi K. 1977: The Livelihood of Man. N.Y.
64. Posener G. 1936 : La première domination perse en Égypte (Bibliothèque d'études de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 11). Le Caire.
65. Schwartz J. 1949: Les conquérants perses et la littérature égyptienne // BIFAO. 48, 65–80.
66. Seibert J. 1969: Untersuchungen zur Geschichte Ptolemaios' I. (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 56). München.
67. Seibert J. 1972a: Alexander der Große (Erträge der Forschung, 10). Darmstadt.
68. Seibert J. 1972b: Nochmals zu Kleomenes von Naukratis // Chiron. 2, 99–102.
69. Spencer P. 1984: The Egyptian Temple: A Lexicographical Study. L.
70. Stähelin F. 1921: Kleomenes (8) // Pauly's Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. 21, 710–712.
71. Velde H. te 1967: Seth, God of Confusion: A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion (Probleme der Ägyptologie, 6). Leiden.
72. Vernus P. 1991: Ménès, Achtoès, l'hippopotame et le crocodile. Lecture structurale de l'historiographie égyptienne // Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991 / U. Verhoeven, E. Graefe (Hrsg.) (Orientalia Lovaniensia Analecta, 39). Leuven, 331–340.
73. Vogt J. 1971: Kleomenes aus Naukratis – Herr von Ägypten // Chiron. 1, 153–157.
74. Wilcken U. 1901: Zu den Pseudo-Aristotelischen Oeconomica // Hermes. 36, 187–200.
75. Will Éd. 1960: Chabrias et les finances de Tachos // RêA. 62, 254–275.
76. Winnicky J.K. 1994: Carrying Off and Bringing Home the Statues of the Gods: On the Aspect of the Religious Policy of the Ptolemies Towards the Egyptians // JJP. 24, 149–190.
77. Wittmann G. 1999: Altägyptische Wegmetaphorik (Beiträge zur Ägyptologie, 15). Wien.

78. Yoyotte J. 1963: L'Égypte ancienne et les origins de l'antijudaïsme (communication dans la Société Ernest Renan, séance du 24 novembre 1962) // RHR. 163, 133–143.
79. Yoyotte J. 1989: Le nom égyptien du «ministre de l'économie» de Saïs à Méroé // CRAI. 133e année, 73–90.
80. Zoepffel R. 2006: Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung. 10/2: Oikonomika: Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen / R. Zoepffel (Übers. und Erl.). B.

CLEOMENES OF NAUCRATIS IN PSEUDO-ARISTOTELES' *OECONOMICA* AND THE *TOPOI* OF ANCIENT EGYPTIAN PROPAGANDA

I.A. Ladynin

The article considers the evidence on Cleomenes of Naucratis, chief financial administrator and actual governor of Egypt under Alexander the Great (332–323 BC). Special attention is paid to the evidence of Pseudo-Aristoteles' *Oeconomica* about Cleomenes' getting bribes from Egyptians for his decisions not to hunt the sacred crocodiles (Oec. II. 33b), not to resettle to Alexandria residents of the region of the Canopic mouth (33c) and not to close a greater part of Egyptian temples (33f). This evidence seems to have been inspired by the standard *topoi* of Egyptian propaganda in the 4th century BC, which would normally be directed against foreign or impious rulers of the country of the highest, royal status. They ascribed to Cleomenes sacrilegious actions against the sacred animals, in a plausible parallel to the Classical tradition on the invasion of Artaxerxes III in Egypt and to the plot of «Seth's return to the Egypt» in the mythological *Book of Victory over Seth*. They also ascribed to him the intention to menace to stop the temple ritual, the same as it had been told about Pharaoh Tachos considered as an impious ruler in the Egyptian tradition. Thus, these plots must have been intended to represent unfavourably not only Cleomenes, but also Alexander standing behind him, and were probably re-used by the satrap Ptolemy's propaganda.

Keywords: Cleomenes of Naucratis, Alexander the Great, Ancient Egypt, Macedonian rule, royal ideology, attitude to foreigners, propaganda, ritual, temple, Seth, sacred animals.

Сокращения

- | | |
|------------------------------|---|
| DWL | – Demotische Wortliste online (режим доступа: http://www.dwl.aegyptologie.lmu.de/). |
| Manetho, ed.
W.G. Waddell | – <i>Manetho</i> . With an English translation by W.G. Waddell. Cambr. (Mass.)–L., 1980 (Loeb Classical Library, 350). |
| pBibl. Nat.
215 dem. | – <i>Spiegelberg W.</i> Die sogenannte Demotische Chronik des Papyrus 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris. Lpz, 1914 (Demotische Studien, 7). |
| pErm. 1116A | – <i>Golénischeff W.S.</i> Les papyrus hiératiques nos. 1115, 1116A et B de l'Ermitage imperial à St. Petersburg. SPb., 1913. P. 1–4. Tabl. 9–14, A–C («Поучение царю Мерикура»). |
| pRev.
Laws | – <i>Grenfell B.P.</i> Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus. Oxf., 1896;
<i>Bingen J.</i> Papyrus Revenue Laws. Göttingen, 1952. |
| pSallier I | – <i>Gardiner A.H.</i> Late Egyptian Stories. Bruxelles, 1932 (Bibliotheca Aegyptiaca, 1). P. XIII, 85–89. |
| pWestc. | – <i>Blackman A.M.</i> The Story of King Kheops and the Magicians, Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033) / W.V. Davies (ed.). Reading, 1988 (сказки папируса Весткар). |
| Urk. II. | – <i>Sethe K.</i> Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit. Lpz, 1904–1916. |
| Urk. VI. | – <i>Schott S.</i> Urkunden mythologischen Inhalts. Lpz, 1929–1939. |