

И.А. Ладынин

СТАТУЯ ДАРИЯ I ИЗ СУЗ: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАМЯТНИКА В СВЕТЕ РЕЛИГИОЗНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ЕГИПТА И ПЕРЕДНЕГО ВОСТОКА*

Статья предлагает интерпретацию известной находки в Сузах статуи Дария I египетского происхождения в свете переднеазиатской практики вывоза культовых изображений из покоренных стран и египетских представлений Позднего времени о царской сакральности.

Ключевые слова: Дарий I, Сузы, статуя, надписи, персидское владычество в Египте, захват культовых предметов, царская сакральность, взаимодействие с божествами, Хор, *хварна/фарр*.

В конце 1972 г., в ходе совместных франко-иранских раскопок восточного сектора дворца Дария I в Сузах, была обнаружена статуя этого персидского царя (в настоящее время хранится в Национальном музее Ирана в Тегеране; рис. 1)¹. Эта статуя изображает шествующего царя, облаченного в ниспадающее длинными складками персидское одеяние: его левая нога выдвинута вперед, правая рука опущена вдоль тела, а левая, что-то сжимающая (по мнению Д. Стронаха, стебель лотоса²), согнута в локте и поднята к груди. Статуя водружена на прямоугольный постамент высотой 51 см; вместе с постаментом ее высота равна 2,465 м. Учитывая, что верхняя часть статуи – плечи и голова – отсутствует³, можно предполагать, что ее первоначальная высота составляла ок. 3 м. Считается, что данная статуя стояла у ворот дворцового комплекса и была парной аналогичной ей, стоявшей по другую сторону входа, но не обнаруженной⁴.

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

* В основе данной работы лежит доклад, сделанный на Первых Петербургских египтологических чтениях (Чтениях памяти Ю.Я. Перепёлкина) в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН в апреле 2003 г.

¹ Kervran 1972; Stronach 1972; Vallat 1972; Yoyotte 1972 (мы пользуемся этими, вполне надежными, первыми публикациями); Trichet, Poupet 1974; Stronach 1974; Roaf 1974; Yoyotte 1974; Эдаков 1976, 1979; Савельева 1977 (ср. перевод Т.Н. Савельевой иероглифических текстов статуи: Хрестоматия 1980, 34–35); Briant 1996, 229–230, fig. 13.

² Stronach 1972, 241, not. 1. Внешняя характеристика статуи дается по этой публикации.

³ Вопрос о том, как следует реконструировать верхнюю часть этой статуи, будет затронут ниже.

⁴ Kervran 1972, 239; Briant 1996, 229. Сравнительно недавно было высказано предположение, что пара данной статуе была изготовлена уже после доставки ее в Иран, из местного загросского материала и что этой парной статуе может даже быть атрибуирован скульптурный фрагмент из Суз, находящийся сейчас в Лувре (Muscarella 1992, 219–220) (Razmjou 2002, 88).



Рис. 1. Статуя Дария I из Суз. Национальный музей Ирана. Фото А.В. Громовой, любезно предоставлено автором

С самого момента обнаружения этой статуи внимание исследователей было привлечено присутствием на ней египетских иероглифических надписей, а также ощущающимся в ее стилистике египетским влиянием. На самой статуе надписи имеются на ниспадающих складках одеяния царя: с левой стороны идут три практически идентичные по содержанию клинописные надписи на древнеперсидском, эламском и аккадском языках⁵; справа помещена обширная египетская иероглифическая надпись, содержащая восхваление Дария I как фараона (текст 2, в системе обозначений Ж. Йойотта⁶). Кроме того, иероглифическая надпись помещена на верхней плоскости постамента перед правой ногой царя (текст 3⁷); передняя и задняя стороны постамента украшены классическими для египетской традиции сценами «соединения обеих земель» (тексты обеих сцен идентичны: 4⁸), а на его боковых сторонах содержится перечисление страны Ахеменидской державы, оформленное опять же в традиционном египетском стиле перечисления победенных народов (тексты 5a-b⁹: этнонимы либо топонимы, заключенные в характерные «картуши-крепости» в сочетании с изображениями представителей соответствующих народов и стран¹⁰; уникальной чертой данного памятника оказывается присутствие в этом перечне самого Египта – 5b, 20: *Kmt*). Наконец, таблички с египетскими царскими титулами украшают свисающие концы пояса Дария (тексты 1a-b). В стилистике статуи в качестве специфически египетских черт исследователи называли саму фронтальную позу царя с вынесенной вперед ногой, положение его рук, а также характер обработки камня¹¹; весьма показательно, что статуя Дария оказывается, по сути дела, единственным образцом круглой скульптуры в ахеменидском Иране, что само по себе наводит на мысль о ее иноземном происхождении¹². Таким образом, данный памятник по целому ряду параметров оказывается вписан в традицию египетской скульптуры¹³.

Соответственно один из первых вопросов, вставших в связи со статуей Дария, касался самого ее появления в Сузах. Первоначально было высказано мнение о том, что песчаник, из которого изготовлена статуя Дария, происходит из Загроса; это предполагало, что статуя была изготовлена непосредственно в Иране, хотя бы и ма-

⁵ Vallat 1972; Эдаков 1979, 104–105.

⁶ Yoyotte 1972, 254–255, 257.

⁷ Yoyotte 1972, 255, 257.

⁸ Yoyotte 1972, 256, 258.

⁹ Yoyotte 1972, 256, 258–259.

¹⁰ П. Кальмайер обращает внимание на ближайшие по времени параллели этому изобразительному ряду на подножии пилона храма Тахарки в Санаме (Нубия) и в триумфальной композиции Шешонка I на «бубастидских воротах» в Карнаке (Calmeyer 1991, 287, 297–299, Abb. 1–3). Аналогичным образом оформлены и наименования ахеменидских стран в их перечнях эпохи Дария I на суэцких стелах (Posener 1936, 53–54, pl. IV (n. 8); 68–70, pl. V (n. 9); 84, pl. XIV (n. 9)).

¹¹ Как отметил Д. Стронах (Stronach 1972, 244–245), отсутствие даже на неотполированных частях статуи следов сильно заостренных (*hard-tipped*) металлических орудий характерно для позднеегипетской скульптуры.

¹² П. Бриан собрал ряд свидетельств античных источников в пользу того, что ахеменидское официальное искусство знало круглую скульптуру (Briant 1996, 230); однако на уровне реальных находок памятников это мнение остается неподтвержденным.

¹³ В одной из публикаций высказывалось мнение о том, что статуя Дария может принадлежать к восточноионийской традиции (Luschey 1979, 211 f.). Как видно из настоящей работы, на наш взгляд, дело не в египетском влиянии на культуру Ионии VI в. до н.э., признаваемом этим автором, а в гораздо большей весомости указаний на прямую принадлежность этого памятника к египетскому искусству.

стерами-египтянами¹⁴. Однако такому допущению резко противоречили вполне однозначные указания надписей на статуе. Так, древнеперсидская надпись на складках одежды Дария (*DSab*) гласит: «Вот статуя каменная, которую Дарий царь приказал сделать в Египте того ради, чтобы тому, кто со временем ее увидит, известным стало, что персидский человек Египтом правит»; практически полностью идентичные указания содержатся в эламском и аккадском текстах¹⁵. Уже а priori трудно представить себе, чтобы памятник, квалифицированный его надписями как символ персидского господства в Египте, был с самого начала воздвигнут в метрополии Ахеменидов, а не в самой покоренной стране. Кроме того, иероглифическая надпись на поверхности постамента (текст 3 Ж. Йойотта) содержит следующую фразу: «Статуя, подобная (букв. “делающая подобие”) богу доброму, владыке Обеих Земель, которую сделал его величество для того, чтобы был установлен памятник его, помнили *ka*¹⁶ его рядом с отцом его Атумом, владыкой Обеих Земель, [владыкой] Иуну, Ра-Харахти в долготу вечности...» (надпись 3 в верхней части постамента, сткк. 2–3: *twt stwt r nṯr nfr nb t3wy ir.n ḥm.f n-mry smn mnw.f sh3 k3.f r-gs it[.f] Tm nb t3wy Iwnw R^c-Hr-3ḥty m 3wt dt*)¹⁷. Упоминание в подобном контексте Атума в отождествлении с Ра-Харахти позволило Ж. Йойотту предположить, что оригинал данной статуи был установлен в гелиопольском храме, а его точная копия была изготовлена в Иране¹⁸. Заметим, что такое предположение не объясняло, что могло побудить Дария или кого-то из его преемников заказать копию этой статуи для оформления собственного дворца: едва ли сам факт завоевания Египта и обладания статусом его легитимного сакрального правителя представляли для Ахеменидов столь исключительную ценность, чтобы они стали превозносить его перед собственными подданными подобным образом. Дальнейшие петрографические исследования статуи показали, однако, что говорить однозначно о загросском происхождении ее материала невозможно; более того, было высказано предположение, что этот материал представляет собой грауваку из Вадихаммамата – района, служившего при Дарии I источником камня также и для строительства храма в Хибисе¹⁹, и именно оно в итоге закрепилось в литературе²⁰. Было

¹⁴ Stronach 1972, 241 ff. («The stone... may be identical with the local Zagros limestone that is used elsewhere in Achaemenian Susa»); К. Мисливиц, считая, что материал статуи происходит с Загроса и что она была изготовлена египетскими мастерами в Иране, предлагает проигнорировать исключаяющие такую возможность указания надписей статуи, с чем мы согласиться не можем (см. ниже) (Myśliwiec 2000, 147–148, 153–154).

¹⁵ Vallat 1972, 249–250; Эдаков 1979, 105. Подчеркнем, что симметричное расположение египетской иероглифической надписи на складках одеяния царя, ниспадающих справа, и клинописных надписей – на таких же складках слева (Vallat 1972, 247–248, fig. 3), исключает возможность того, что клинописные надписи были нанесены на нее отдельно от иероглифических, позже, чем они; таким образом, содержание клинописных надписей (см. ниже) было актуально с самого момента изготовления статуи.

¹⁶ Ж. Йойотт, в соответствии со словоупотреблением Позднего времени, перевел это слово как «имя»; см. Wb. V. 92. 17–23; Большаков 2000б, 72 (об употреблении данного слова в значении «имя» с XXII династии). Стоит, однако, заметить, что слово *k3* в данном фрагменте выписано знаком D₂₉ (поднятые руки, помещенные на штандарт), что может считаться аллюзией на иероглифическое написание данного слова в значении «Двойник [царя]» (Wb. V. 88. 10). Пока мы сознательно прибегаем в нашем переводе к нейтральному в смысловом отношении буквализму («*ка*»).

¹⁷ Yoyotte 1972, 255, 257.

¹⁸ Yoyotte 1972, 263–264.

¹⁹ Traunecker 1979, 397, n. 1.

²⁰ Porada 1985, 816; Trichet, Vallat 1990; Perrot, Ladiray 1997, 74; Razmjou 2002, 84–85.

также замечено, что размеры статуи Дария не соответствуют значительно большей высоте ворот ападаны, у которых она была установлена; едва ли это было бы возможно, если бы она с самого начала была изготовлена с расчетом на использование в этом архитектурном комплексе²¹. Таким образом, «привозное» происхождение этого памятника из Египта представляется наиболее вероятным.

Однако этот вывод закономерно влечет за собой новый вопрос: что побудило персов вывезти эту статую из Египта и поместить ее у входа во дворец Дария в Сузах, а также когда это было сделано? По мнению Ф. Валла, высказанному в итоговой публикации клинописных надписей статуи Дария, ее помещение у входа во дворец было взаимосвязано с появлением в восточной части ападаны двух надписей Ксеркса I (*XSD 1*–2): и то, и другое должно было произойти в начале правления Ксеркса, вскоре после подавления им восстания в Египте²². В. Хинц связал изготовление статуи персидского царя и помещение ее в гелиопольский храм Агума с посещением Дарием I в 497–496 гг. до н.э. Египта по случаю открытия красноморского канала. Вывезена в Персию эта статуя была действительно Ксерксом, движимым заботой о сохранении памятников своего отца в Египте, во время восстания в этой стране против Ахеменидов в 486–484 гг. до н.э.²³ Именно последнее предположение Хинца вызывает наибольшие сомнения. Прежде всего вряд ли было возможно изъять статую Дария в разгар египетского восстания, а после его подавления ее сохранность можно было обеспечить и не увозя ее из Египта; с чисто практической же точки зрения даже уничтожение этой статуи заведомо не причинило бы персидскому владычеству в Египте ущерба, который стоило бы специально предотвращать. Другое дело, что уничтожение статуи могло нанести персам серьезный моральный ущерб, коль скоро, судя по клинописным надписям на ней, они считали ее прежде всего символом своего господства над Египтом. Однако как раз с этой точки зрения пресловутое спасение статуи Дария от рук мятежников с ее последующей демонстрацией в Сузах не только не носило бы триумфального характера, но, напротив, стало бы свидетельством прискорбного бессилия персов в подвластной им стране (как если бы оккупационные власти Парижа во время Второй мировой войны, узнав о намерении подпольщиков из Сопротивления сорвать знамя со свастикой с Триумфальной арки, не стали бы и пытаться это предотвратить, а немедленно отослали бы знамя в военный музей в Берлине). Не лучшим представляется и высказанное вскользь объяснение известного ираниста Дж. Кука, согласно которому увоз статуй Дария был знаком «нечести» Ксеркса по отношению к мятежным египтянам²⁴: все те же клинописные надписи на статуе показывают, что ее изготовление никоим образом не рассматривалось самими персами как милость по отношению к Египту. Как представляется, наиболее справедливое объяснение этой акции персов предложил, хотя и в неявной форме, М.А. Дандамаев, сравнивший вывоз из Египта в Сузы статуи Дария с действиями Ксеркса в ходе его войн в Греции, который, руководствуясь определенными представлениями, приказал вывезти и разместить в Пасаргадах, Сузах и Вавилоне статуи эллинских богов (Арг. VII. 19. 2)²⁵. Более подробному обоснованию этого тезиса и его осмыслению в специфически египетском контексте нам и хотелось бы посвятить эту работу.

²¹ Luschey 1979, 212.

²² Vallat 1972, 168.

²³ Hinz 1975; см. Эдаков 1979, 106.

²⁴ Cook 1983, 100.

²⁵ Дандамаев, Луконин 1980, 338, прим. 24.

В наших публикациях нам уже случалось обращаться к переднеазиатской практике захвата в ходе войн изображений богов и культовых предметов в храмах побежденных стран и их возвращения на прежнее место в случае реванша или в иных благоприятных для прежних побежденных ситуациях и к ее преломлению в египетских иероглифических текстах греко-римского времени²⁶. В основе этой практики лежало представление о том, что культовые изображения и утварь суть необходимые посредники при взаимодействии людей с божествами, которое происходило повседневно. Соответственно утрата той или иной общностью людей таких посредников лишала их и помощи богов и делала их беззащитными перед превратностями жизни (в конкретной ситуации изъятия у них этих предметов торжествующим победителем – в первую очередь перед ним) и, напротив, «переключала» контакт с соответствующими божествами на того, кто овладел этими посредниками, тем самым усиливая его. Стоит заметить, что из народов Ближнего Востока к практике захвата культовых предметов у побежденных, насколько известно, никогда не прибегали только древние египтяне: по-видимому, они были настолько убеждены в абсолютном превосходстве (или, может быть, даже их универсальном характере²⁷) чтимых ими божеств, что не могли видеть в изъятии чужих святынь практического смысла; с другой стороны, египтяне видели в божествах несравненно более благую и расположенную к людям силу, чем большинство народов Передней Азии и поэтому имели меньше оснований считать, что утрата пресловутых святынь обязательно навлечет на них или на их врагов беду. Наконец, важнейшим для египтян (а согласно их представлениям, и для всего мира) посредником в контакте с богами был легитимный царь Верхнего и Нижнего Египта: соответственно первостепенное значение должно было придаваться его наличию во главе земного мира и его центра – Египта²⁸, а не сохранению «технических средств» контакта с богами, которые при отсутствии царя или пренебрежении им своим долгом творения *маат* все равно утрачивали смысл. Тем не менее в свете наших построений принципиально важно, что практика репрессивного вывоза культовых предметов была прекрасно известна персам и не раз пускалась ими в ход (в особенности Ксерксом при подавлении восстания в Вавилонии и в ходе войн в Греции²⁹). Показательно, что эти эпизоды относятся примерно к тому времени, когда, по мнению исследователей, должна была покинуть Египет и, подобно греческим памятникам, оказаться в Сузах известная нам статуя Дария I. Таким образом, чтобы подтвердить или опровергнуть тезис о том, что вывоз этой статуи лежит в русле данной практики, необходимо выяснить, имелись ли у персов какие-либо основания видеть в ней культовый предмет.

Как нам представляется, правы те исследователи религии и идеологии Древнего Египта, которые считают, что, хотя все египетские цари обладали сакральным статусом, описываемым титулатурой, далеко не все из них удостоивались прижизненных культовых почестей, прежде всего культа их изображений. Наличие у царя такого прижизненного почитания можно установить по довольно четким критериям. Так, по мнению некоторых исследователей, показателем того, что знаменитые рельефы Вади-Магхара в Синае фиксируют почитание не столько самих царей, сколько

²⁶ Ладынин 2002, 205–206 – примерная сводка соответствующих эпизодов переднеазиатской истории; см. также Winnicky 1994; Ладынин 2007.

²⁷ Демидчик 2001, 86 (не скроем, что к высказанному здесь мнению о том, что «вообще... чужеземные божества считались местными проявлениями извечных египетских богов», мы относимся с долей сомнения).

²⁸ Демидчик 2005, 14–27 (глава I – «Младшее солнце – бог ритуала»).

²⁹ См. Дандамаев, Луконин 1980, 343; Ладынин 2002, 206 (со ссылками на источники).

связанной с ними божественной силы, защищающей владения Египта (по мнению А.Е. Демидчика, бога «Хора, могучего десницей» – *Hr tm³-ꜥ*, – являвшего свое могущество в особе царя), служит употребление в них эпитета «бог великий» (*ntr ʕ³*)³⁰. Исследования Л. Хабаши показали, что в эпоху Рамсеса II царские статуи, в культе которых участвовал и сам царь, имели специальные имена, акцентировавшие тот или иной аспект царского статуса, в том числе отношение царя к божеству или их отождествление³¹; при этом к подобной чтимой ипостаси царя опять же достаточно часто прилагается эпитет *ntr ʕ³*. Появление этой культовой практики в эпоху Нового царства восходит к правлению Аменхотепа III, который получил прижизненное обожествление в храмах Нубии и в Фивах³²; ее аналогом, пожалуй, ближайшим по времени к ахеменидской эпохе, можно считать культ изображений Нектанеба II, стоящего перед соколом-Хором (как бы под его защитой), которые, по-видимому, носили культовое имя «Нектанеб-сокол» (*Nht-Hr-Hbyt-p³-bik*) и были размещены едва ли не во всех египетских храмах³³.

В отличие от этих изображений царей, служивших предметами почитания при их жизни, статуя Дария I не имеет специального культового имени, а в ее надписях по отношению к царю не встречаются ни эпитет «великий бог», ни специальные культовые имена, выходящие за рамки стандарта египетских царских текстов и титулатур. Более того, цитировавшийся выше фрагмент надписи на поверхности постамента статуи, возможно, позволяет определить ее изначальный *Sitz im Leben* в представлениях египтян вообще совершенно иначе. Как известно, уже во II тыс. до н.э. в Египте распространяется практика посвящения в храмы вотивных статуй, изображающих людей. Сравнительно недавно, в связи с IX Международным конгрессом египтологов (Гренобль, сентябрь 2004 г.), было предпринято сводное издание уже давно известного самого крупного комплекса таких статуй – так называемого «карнакского тайника», обнаруженного около 100 лет назад и включающего статуи как частных лиц, так и членов царских домов, в том числе одного царя (Псамметиха I)³⁴. Обращение к надписям этих памятников показывает, что практически во всех случаях они представляют собой изображение Двойника (*k³*) усопшего;

³⁰ Beckerath 1999, 29–30; Демидчик 2005, 17, 146; об иерархическом соположении терминов «бог великий» и «бог прекрасный» как обозначений соответственно верховного солнечного божества и земного сакрального царя («младшего Солнца» в терминологии О.Д. Берлева и А.Е. Демидчика) см. Berlev 1981, 362–363; Berlev, Hodge 1982, 37; Берлев 2003.

³¹ Имена чтимых статуй Рамсеса II (по-видимому, и называющие соответствующий аспект царского статуса, считающийся сакральным и получающий культовые почести): в Луксорском храме и на серии так называемых хорейтских стел – «Ра правителей»; в Восточной Дельте (Пер-Рамсесе и Танисе) – в нескольких различных вариантах («Рамсес-Мериамон – бог», «Властитель властителей», «Усермаатра-Сетепенра – Монту в Обои Землях», «Радость Египта – Мериатум», «Правитель Обои Земель» и опять же «Ра правителей») и т.д. (Habashi 1969, 40–43, passim; см. Ладынин 2009, 21–22).

³² Habashi 1969, 48, fig. 32; Schuller-Götzburg 1993; кроме того, высказывалось мнение, что предпосылки этой практики коренятся еще в эпохе Тутмоса IV: Hartwig 2004.

³³ Yoyotte 1959; De Meulenaere 1960; Holm-Rasmussen 1979; о нюансе отношения царя к божеству, отраженном в этих культовых изображениях и отличающем их от чтимых статуй великих царей Нового царства, см. теперь: Ладынин 2009, 22–23.

³⁴ Trésors 2004, 20–22 (о назначении вотивных статуй), 52–53 (N 10 – изображение Псамметиха I в облике сфинкса). Саму категорию данных статуй мы, вслед за терминологией данного издания, будем для удобства и ниже обозначать как вотивные, хотя, как станет ясно, это обозначение можно было бы, как минимум, заключить в кавычки.

при этом их назначение представляется двояким – обеспечить фиксацию имени усопшего в пределах храма и его произнесение в ритуальных формулах во время службы богов и сделать так, чтобы усопший получал с их жертвенных столов свое посмертное пищевое довольствие. А.О. Большаков в исследовании, посвященном онтологической категории Двойника в эпоху Древнего царства, убедительно показал, что египтяне перестали безоговорочно полагаться на обеспечение посмертного блаженства с помощью конструирования в гробнице целого «мира изобилия», предназначенного для Двойника ее владельца, с того момента, как их покинула уверенность в непрестанности осуществления гробничного культа³⁵. Однако посвящение с указанными целями вотивной статуи, изображающей Двойник усопшего, в храм божества и было попыткой преодолеть эту неуверенность: очевидно, что защищенность от различного рода превратностей судьбы храмового культа, обеспечиваемого достоянием государства и попечением верующих, была выше, чем у гробничного культа, о котором должны были заботиться потомки усопшего!³⁶ На наш взгляд, одну из самых внятных аналогий иероглифической надписи на статуе Дария в отрывке, определяющем ее предназначение, мы обнаруживаем среди вотивов «карнакского тайника» на статуе Шешонка (JE 37881) – представителя XXII ливийского царского дома, занимавшего высокую жреческую должность в Карнаке и со временем сменившего своего отца Осоркона I на престоле (Шешонк II, начало IX в. до н.э.): «Поминайте мое *ка* подле владыки моего...» (слова, обращенные к жрецам – горизонтальная надпись на нижней части статуи, стк. 1: *sh3.tn k3.i r-gs nb.i*)³⁷. Как кажется, эта аналогия – довольно весомый аргумент в пользу того, чтобы считать статую Дария подобного рода вотивом; и в таком случае главным мотивом его «агентов», позаботившихся о помещении этой статуи в гелиопольский храм, могла быть уверенность, что без этого персидский царь вообще не сможет обрести загробного блаженства согласно египетским представлениям, коль скоро он заведомо будет погребен у себя на родине по ее местному обряду³⁸.

Чтобы понять, откуда у людей, сведущих в египетских представлениях о загробной жизни – т.е., вне всякого сомнения, египтян – взялась такая забота о посмертной судьбе чужеземного властителя их страны, нужно учесть, что из всех владевших Египтом Ахеменидов именно Дарий I проявлял к нему наиболее благожелательное внимание. По-видимому, уже ок. 518 г. до н.э. он посещает Египет³⁹ и принимает

³⁵ Большаков 2001а, 231; Большаков 2003, 13.

³⁶ См. в связи с этим: Демидчик 2005, 93 сл.

³⁷ Trésors 2004, 44–45 (N 5), 94, 96.

³⁸ Как Диодор, так и Геродот сообщают о намерении Дария I возвести свою статую в мемфисском храме Гефеста (Птаха) перед статуями легендарного фараона-завоевателя Сесостриса, или Сесоосиса (*Diod. I. 58. 4*, ср. *I. 57. 5*; *Herod. I. 110*). Аналоги этой статуи в данных античных свидетельствах – пресловутые статуи Сесостриса – были, с некоторой долей условности, сопоставлены с колоссами Рамсеса II из Мит-Рахинэ (Malaise 1966, 268; Asheri, Lloyd, Corcella 2007, 320), которые, насколько можно судить, чтимыми образами не были (на той из них, которая установлена в настоящее время на площади перед Каирским вокзалом, нет ее специфического культового имени; ср. выше наше прим. 31; Nabashi 1969, 35–37). Не следует ли в таком случае допустить, что сообщения Диодора и Геродота – это реплика еще одной попытки установления вотива Дария I в одном из главных египетских храмов, встреченной, однако, его жречеством куда менее доброжелательно, чем, насколько можно судить, вполне удавшаяся подобная акция в Гелиополе?

³⁹ Дандамаев 1985, 103–108; Briant 1996, 488–499. После этого Дарий I посетил Египет, по меньшей мере еще один раз, – в связи с открытием канала, связывающего Нил с Красным морем (ок. 497–496 гг. до н.э.) (Hinz 1975; ср. Ray 1988, 263).

титулатуру, составленную в соответствии с традиционным «протоколом» (помимо него, такая титулатура была составлена только для его предшественника Камбиса⁴⁰, чьи «злодейства» в Египте, похоже, были основательно преувеличены греческими авторами⁴¹, ориентировавшимися на заведомо враждебных персам информаторов из числа сторонников дома Амасиса); именно по его воле был восстановлен сооруженный при Нехо II канал, соединявший Нил с Красным морем⁴²; наконец, от его имени велось самое интенсивное в течение персидского времени храмовое строительство в Египте (в частности, было завершено сооружение храма Амона в Хибисе в оазисе Харга)⁴³. Симптоматично, что и наибольшее число египетских «коллорабационистов», подчеркивавших свою лояльность персидскому царю и занимавших посты в его администрации, приходится тоже на время Дария I⁴⁴.

В свете всего сказанного не вызывают удивления те сугубо положительные характеристики правления этого царя в Египте, которые обнаруживаются в передаче Диодора Сицилийского. В I книге «Исторической библиотеки» Дарий упоминается как благочестивый, с точки зрения самих египтян, царь, ставший к тому же последним в ряду великих законодателей Египта⁴⁵. Именно благодаря этому он «достиг такого почета, что его единственного из всех царей египтяне именovali при жизни богом, а после смерти он удостоился почестей, равных тем[, что воздавались] в древности царям[, правившим] в наибольшем соответствии с законом» (*Diod. I. 95.5: καὶ διὰ τοῦτο τῆλικαύτης τυχεῖν τιμῆς ὥσθ' ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ζῶντα μὲν θεὸν προσαγορεύσθαι μόνον τῶν ἀπάντων βασιλέων, τελευτήσαντα δὲ τιμῶν τυχεῖν ἴσων τοῖς τὸ παλαιὸν νομιώτατα βασιλεύσασι κατ' Αἴγυπτον*). Этот фрагмент Диодора, будучи частью рассказа о шести великих царях-законодателях Египта (*Ibid.* 94–95), скорее всего, должен восходить через посредство Гекатея Абдерского (основного источника I книги Диодора⁴⁶) к египетским информаторам V–IV вв. до н.э. Вместе с тем в связи с задачами нашей работы чрезвычайно важно указание Диодора, что в Египте Дарий I удостоился почитания, по-видимому, отличного от простой констатации его сакрального статуса в рамках топосов еги-

⁴⁰ Beckerath 1999, 220–221; Blöbaum 2006, 344.

⁴¹ Bresciani 1985, 503–505.

⁴² См. среди множества работ, связанных с этим сюжетом: Hinz 1975; Дандамаев 1985, 105–107; Tuplin 1991, 237–283; Briant 1996, 396–397, 493–495.

⁴³ Arnold 1999, 91–92. В последнее время изучение храма Амона в Хибисе, в особенности его религиозных текстов, осуществляется группой немецких египтологов во главе с Х. Штернберг эль-Хотаби (Гёттинген); см., например: Sternberg el-Notabi 2006.

⁴⁴ Huss 1997, 135–137 (со ссылками на источники и литературу).

⁴⁵ Ср. свидетельство о кодификации египетских законов по состоянию на конец XXVI династии при Дарии I в записи на обороте папируса «Демотической хроники» (таким образом, в данном сообщении прослеживается достоверный египетский прототип); см. Bresciani 1985, 505–506, 508 (со ссылками на литературу).

⁴⁶ См., например: Schwartz 1905, 670; Jacoby 1912, 2758; Murray 1970, 144–145 ff. Традиционное мнение о том, что I книга Диодора восходит в очень значительной части именно к сочинению Гекатея Абдерского о Египте, представляется нам доказавшим свою правомерность и предпочтительным по сравнению с более сложными построениями некоторых исследователей середины XX в.; см. Васильева, Ладынин 2001, 182, прим. 7. Заимствование интересующего нас фрагмента Диодора у Гекатея особенно вероятно в силу хорошо известного интереса последнего к законам и обычаям Египта, обеспечивающим стабильность его общественной организации; в свою очередь, его достоверность очевидна уже потому, что какая-либо заинтересованность греческих авторов в такой интерполяции совершенно немыслима.

петского царского культа. Если бы Диодор, вернее, его информаторы, имели в виду последнее, они не могли бы назвать Дария I единственным удостоившимся таких почестей не только среди всех египетских царей, но даже среди персидских правителей Египта, коль скоро он воспринял власть над ним после уже получившего статус фараона Камбиса! Следовательно, логично предположить, что в данном случае должна иметься в виду какая-то экстраординарная форма его прижизненного обожествления.

Было бы чрезвычайно соблазнительно соотнести приведенное нами сообщение Диодора и сведения его и Геродота о попытке Дария возвести свою статую в мемфисском храме (см. прим. 38) вкупе с нашей интерпретацией первоначального назначения памятника из Суз. Если данная статуя была помещена в гелиопольский храм (а ее вероятные аналоги – в другие храмы страны) именно как вотив, то, будучи изображением *ка*, она, как это теперь твердо доказано⁴⁷, должна была и стать объектом культа еще при жизни Дария. Проведение определенной аналогии в представлениях людей античности и раннехристианского времени между египетскими формами культа богов и усопших – феномен малоизвестный, но довольно четко зафиксированный в «Хронике» Иоанна Никийского (гл. XIX) VII в. н.э.⁴⁸ Следовательно, уже само установление культа Двойника Дария, вмещаемого его статуями, в египетских храмах могло быть воспринято наблюдателями, принадлежащими к греческому миру, как свидетельство его обожествления. Однако, хотя, в случае правильности нашей интерпретации назначения статуи Дария из Суз, трудно представить, что она была единственным вотивом, посвященным за него в египетские храмы, этот памятник оказывается все же единственным «материальным подтверждением» нашего построения; стало быть, оно так и не утрачивает оттенок спекулятивности.

В то же время специфическая форма обожествления Дария в Египте зафиксирована еще одним (причем, что чрезвычайно важно, собственно египетским) памятником – небольшой стелой некоего Па-ди-Усир-па-Ра (*P3-di-Wsir-p3-R*^c – «данный Осирисом-Ра»⁴⁹) из Фаюма (Berlin, Äg. Mus. 7493; рис. 2)⁵⁰; на ней, под изображением крылатого солнечного диска, представлен этот человек с эпитетом *im3h[y]* («почтенный», т.е. получающий заупокойный культ и посмертное существование⁵¹), коленопреклоненный перед соколом, который назван «бог благой, владыка обеих земель Дарий» (эпитеты позади фигуры сокола: *ntr nfr nb t3wy In-ti-rw-š3*) и «Хор этот, бог великий...» (первая строка надписи в нижней части стелы: «Хор этот, бог великий, дающий жизнь Па-шепу, сыну Хаха (?), Хор этот, дающий жизнь Па-ди-Усир-па-Ра, сыну Печчау-эмауи-Нейт, рожденному хозяйкой дома Та-уах-

⁴⁷ Большаков 2000а, 123 сл.

⁴⁸ Zotenberg 1879, 27. В указанном нами фрагменте этого текста в связи с царствованием Хеопса упоминается, что египтяне чтити жертвоприношениями богов и «демонов» (последняя явно образует в системе понятий, используемых хронистом, особую категорию существ, соотносимую только с египетскими *3hw* – «просветленными», т.е. усопшими: Berlev, Hodjash 1982, 72; о выделении египтянами трех категорий живых, наделенных сознанием существ – богов, людей и «просветленных» см., например: Vaines 1995, 10–11). Подробнее о «Хронике» Иоанна Никийского см. Colin 1995 (по нашему убеждению, адекватность передачи в этом источнике древнеегипетских реалий остается до сих пор не оцененной в полной мере).

⁴⁹ Х. Ранке (PN I. 123. 3) дает другое чтение этого имени: *P3-di-Wsir-P* («данный Осирисом [города] Пе»).

⁵⁰ Burchardt 1911, 71 ff., Taf. VIII, 1.

⁵¹ Berlev, Hodjash 1982, 24, not. 'e'; Романова 2004.

усир» – *Hr pn p3 ntr ʕ di ʕnh*
p3 šp s3 H3h (?) Hr pn di ʕnh
P3-di-Wsir-p3-Rʕ s3 Pʕy.f-Ḥw-
(m-ʕwy)-Nt ms n nbt ht T3-w3h-
*Wsir*⁵²; как видно, сам Дарий

в этой надписи не упоминается вовсе). В связи с этим памятником У. Рёсслер-Кёлер высказала мнение, что он свидетельствует о посмертном почитании Дария, противопоставляющем его в качестве благого государя, достойного обожествления, его преемнику Ксерксу, несравненно более враждебному Египту⁵³. Такое предположение кажется нам не самым вероятным, хотя бы потому, что в подобной ситуации «отказа в легитимности» по тем или иным соображениям современному правителю Египта скорее ожидалось бы перенесение царского статуса не на его предшественника, хотя бы и более приемлемого в этом качестве, а на одно из божеств, в соответствии со многими примерами, собранными той же исследовательницей. Кроме того, это предположение не учитывает и не объясняет специфику этого памятника, проявившуюся в двух моментах: в соколином облике фигуры, появляющейся на нем в связи с титулами персидского властителя Египта, и в вынесении в надписи в нижней части стелы на первое место упоминания не царя, а божества, причем с характерным уточнением: «Хор этот...» (на наш взгляд, оно должно показывать, что речь идет не о «Хоре вообще» – боге, находящемся в инобытии, – а о его конкретном земном проявлении, каковым в данном случае является царь⁵⁴).

Естественной (и хронологически, и в плане сочетания образов) аналогией композиции на фаюмской стеле будут уже упомянутые нами выше скульп-



Рис. 2. Стела Па-ди-Усир-па-Па из Фаюма. Berlin, Äg. Mus. 7493 (приводится по: Ray 1988, 265, fig. 22)

⁵² Berlev, Hodjash 1982, 71.

⁵³ Rössler-Köhler. 1991, 275–276 (Nr. 80); ср. Huss 1997, 137.

⁵⁴ Ср. с конкретизацией при помощи особого эпитета отождествления с Хором того или иного царя в древнейшем в египетской царской титулатуре «Хорова имени»; см. Большаков 2000, 74–77. Обратим внимание, что употребление по отношению к Хору в этой надписи эпитета «бог великий» оттеняет его иерархическое превосходство над воплощающим его «богом прекрасным» Дарием; см. выше об употреблении эпитета «бог великий» в связи с царскими изображениями и наше прим. 30.

турные группы, изображающие Нектанеба II перед соколом Хором. В нашей недавней статье об их концепции мы постарались показать, что, судя по ряду оснований (в первую очередь по надписи на постаменте «сокола-Нектанеба» из Таниса, где эпитет «сокол божественный, вышедший из Исиды» введен непосредственно в титул Нектанеба II как царя Верхнего и Нижнего Египта), эти скульптурные группы выражают идею тождества божества и земного царя, видимо, призванную свидетельствовать о непогрешимости действий последнего, но при этом включающую в себя акцент на самостоятельности, «внешности» и иерархическом превосходстве божества по отношению к царю: фактически эта идея предполагала, что сакральным правителем мира является бог Хор, обретший временное земное воплощение в Нектанебе II (тем самым в современном ему восприятии его личности, как таковой, независимо от этого воплощения, похоже, должны были безраздельно преобладать ее несакральные, человеческие аспекты)⁵⁵. На наш взгляд, именно эта идея оптимально объясняет и концепцию посвященной Дарию I фаюмской стелы: очевидно, для ее создателей сакральность царя, обуславливающая воздание ему культовых почестей, до такой степени зависела от воплощения в нем божества, а не качеств, присущих его личности, что о последней в данном контексте, по сути, не приходилось и особо распространяться. Именно поэтому Дарий как «адресат» культа и был изображен на стеле в обличье сокола-Хора, т.е. в этом памятнике был сделан сознательный и целенаправленный акцент на изображении не царя, как такового, а воплощения в нем божества (причем воплощения земного, о чем не позволяло забыть присутствующее в композиции стелы его соотнесение с богом в инобытии – изображение в верхней ее части крылатого солнечного диска Хора Бехдетского⁵⁶); а основная надпись стелы не упоминает Дария вовсе: понятно, что владелец данного памятника стремился вступить в контакт непосредственно с сакральной силой бога, а не с ее земной оболочкой, хотя бы и служащей необходимым посредником для такого контакта. Собственно, единственное упоминание Дария на стеле и связано с необходимостью обозначить, что он является такой «оболочкой»; и, хотя в этом упоминании присутствует эпитет *ntr nfr*, предполагающий имманентность ему сакральных качеств, необходимых для совершения ритуала⁵⁷, все же в памятнике из Фаюма эта их констатация явно находится на заднем плане по сравнению с развернутым утверждением заимствования им своей сакральности у божества.

Чтобы предлагаемое нами истолкование фаюмской стелы стало яснее, необходимо остановиться подробнее на смысле, который мы усматриваем в постулируемой ею зависимости сакральности царя от воплощения в нем божества, а еще вернее – на представляющемся нам отличии подобного отношения между ними от, так сказать, «стандарной» для большего протяжения древнеегипетской исто-

⁵⁵ Ладынин 2009, 5–6, 22–25.

⁵⁶ Ср. с композициями, изображающими крылатое солнце в инобытии в соотношении с царем как земным воплощением Хора, на гребне царя Джета и в триумфальных сценах Древнего царства в Вади-Магхара; см. Демидчик 2001, 81, 83–85, рис. 2–3. «Посюсторонность», принадлежность земному миру Хора в сцене адорации на фаюмской стеле решает заодно совершенно однозначно вопрос, был ли этот памятник создан при жизни Дария I или уже после его смерти: очевидно, что царь мог служить земным вместилищем божества только в течение его жизни.

⁵⁷ См. наше прим. 28; ср. также с многократным появлением этого эпитета в египетских надписях статуи из Суз; см. наши прим. 6–7.

рии сакральности царя, которую мы называем имманентной его личности. На самом деле, подобное наше словоупотребление содержит определенную долю условности. При первых династиях определяющим для сакральности царя было, вне сомнения, представление о временном, продолжающемся в течение его земной жизни, воплощении в нем бога Хора, фиксируемое Хоровым именем⁵⁸; с появлением в царской титулатуре при IV династии «солнечного» имени (теофора с компонентом *R*ʿ) акцент должен был сместиться на то, что царь считался проявлением (*hm*) особого бога, обозначаемого этим именем и связанного с солнцем⁵⁹ (по отношению к представлениям о проявлении в царе этих богов топоним его рождения от солнечного бога и смысл его «золотого имени» явно несамостоятельны, так как, по сути, первый обосновывал предопределенность данного земного существа к тому, чтобы в нем проявились эти боги, а второе выражало следствие этого, утверждая его божественность по плоти⁶⁰). Таким образом, сакральность земного царя, строго говоря, зависела от внешней по отношению к нему и инобытийной силы этих божеств. Однако на практике на большем протяжении древнеегипетской истории она все же должна была мыслиться как нечто неотчуждаемое от личности царя: так, пресловутое божество его «солнечного» имени было для царя, судя по всему, сугубо личным, связанным непосредственно с ним теснейшим образом⁶¹; а присутствие в царе Хоре (по крайней мере исходно, в пору наибольшей актуальности связанной с ним мифологемы) выявлялось, видимо, с момента его вступления на престол и сохранялось до конца жизни (подобно присутствию бога в священном животном)⁶², завися не столько от склонности бога

⁵⁸ Большаков 2000, 77.

⁵⁹ Берлев 1972, 38; Перепёлкин 1979, 268; см. Ладынин 2009, 19, прим. 69.

⁶⁰ Берлев 1979. Мы даже не обсуждаем специально смысл царского имени Обеих Владычиц, выражавшего идею обладания царя венцами Верхнего и Нижнего Египта и его связи с богинями этих венцов (вероятно, их воплощения в нем), заведомо не самостоятельную, а производную от констатации его сакральности; см. Beckerath 1999, 10–12; Ладынин 2005, 71.

⁶¹ То, что царь может при определенных условиях перестать быть *hm*, видимо, именно этого божества, констатировалось применительно к Априю словоупотреблением Элефантинской стеле Амасиса, отражающей события борьбы между ними за власть в 570–567 гг. (Ладынин 2006, особ. 94–95, 100; Ладынин 2010). Это свидетельство уникально и порождено совершенно специфической ситуацией междоусобицы двух правителей, один из которых (Амасис), приняв сакральный царский статус, не мог утверждать, что другой (Априй) не имел его с самого начала своего правления, и был, судя по всему, вынужден доказывать, что тот утратил свою сакральность из-за какой-то «мерзости перед богом (букв. “бога”; *bwt ntr*)». Подобное построение, похоже, было новацией, появившейся именно в этой исторической ситуации; вместе с тем симптоматично, что она появляется незадолго до персидского времени, с теми его идеологическими конструктами, которые мы пробуем реконструировать по рассматриваемым нами памятникам.

⁶² Большаков 2000, 77 и прим. 31; о священных животных см. Демидчик 2001, 81 (с отсылками к литературе); о сходстве отношения царя к божеству с отношением к нему священного животного см. Posener 1960, 22 (ср. с указанными в настоящем примечании суждениями А.О. Большакова); о том, что с точки зрения египтян воцарение было моментом явления в лице человеческого существа Хора см. интерпретацию О.Д. Берлевым термина *inpw*, обозначающего царя до воцарения (Vandersleyen 1992) как «сокрытого Хора», сопоставления его с юным Хором, укрытым до времени в топиях Хеммиса в образе Анубиса (Berlev, Hodjash 1998, 10).

к этому, сколько от самого факта занятия данным человеческим существом высшего места в земной иерархии⁶³. Именно такую сакральность египетского царя мы считаем возможным охарактеризовать как личную, или имманентную ему, и отличать от наблюдаемой в скульптурных группах «соколов-Нектанебов» или фаюмской стеле и связанной с особым, сравнительно с топосами, заложенными в царской титулатуре, воплощением божества в царе. Как мы уже говорили (см. наше прим. 55), «соколы-Нектанебы» подчеркивают воплощение в царе бога, не имманентного ему, а отделенного от него и возвышающегося над ним, причем уже сама потребность выразить это отношение особыми средствами, подчеркнуть его специально, наводит на мысль, что речь идет о чем-то отличном от стандартного топоса Хорова имени (которое в титулатуре Нектанеба II, разумеется, имелось⁶⁴); мысль эта получает дополнительное подтверждение в эпитете «сокол божественный, вышедший из Исиды» на постаменте «сокола-Нектанеба» из Таниса, показывающем, что божество, воплощающееся в царе, согласно концепции данных скульптурных групп, – это не Хор, персонифицирующий небо и солнце (Хор «старший»), как предполагает Хорово имя⁶⁵, а Хор, сын Осириса и Исиды. Само появление скульптурных групп «соколов-Нектанебов» показывает, что воплощение божества в царе в данную эпоху, по сути дела, уже не является чем-то неперменным, следующим из самого его статуса, а либо находится в воле божества, либо требует поддержания особыми приемами, к которым относится и «функционирование» данных памятников⁶⁶.

⁶³ Исследуя так называемые «соколиные статуи» египетских царей, А.О. Большаков обратил внимание на следующую существенную деталь: в них «фигура птицы... всегда расположена так, что увидеть ее можно только в профиль, анфас же она остается невидимой, хотя египетская скульптура была рассчитана именно на фронтальный взгляд». Квалифицируя эту деталь как одно из проявлений «египетского “искусства намека”», автор связал его использование со стремлением выразить изобразительными средствами двойную богочеловеческую природу царя, первая – божественная – составляющая которой трудноуловима в повседневности (Большаков 2000, 85). Думается, что подобное объяснение едва ли справедливо: человеческое в царе могло поражать своей «обыкновенностью» тех немногих, кто действительно общался с ним близко и напрямую (заметим, что в пору наивысшей ритуализации жизни царя их число могло буквально исчисляться единицами; см. ниже наше прим. 76), однако для восприятия всех остальных в личности царя средствами пропаганды всячески подчеркивалось именно божественное, к тому же выходившее на первый план в общеизвестной функции царской власти – в совершении ритуала. На наш взгляд, то, что проявление в царе Хора демонстрировалось лишь косвенно, при помощи пресловутого «намека», можно объяснить и иначе – тем, что проявление в нем этого бога мыслилось именно как следствие или атрибут того, что он занимает исключительное место в земной иерархии, и первичным в его облике должно быть именно это место, т.е. нечто, если не человеческое в обыденном смысле этого слова, то во всяком случае «посюстороннее». Нельзя не заметить и еще одного момента: если замечание Большакова справедливо применительно к «соколиным статуям» Древнего царства, которые изображают сокола за головой царя обнимающим его плат, то в статуях Нового царства, чаще показывающих крылья сокола за спиной царя или фактуру оперения на его одеянии, «соколиные черты», конечно, несравненно заметнее. Не связано ли это и с тем, что в эту эпоху, в отличие от III тыс. до н.э., проявление в царе Хора перестало считаться (или по крайней мере стало считаться в меньшей степени) естественной функцией его властного статуса?

⁶⁴ Beckerath 1999, 228–229; Blöbaum 2006, 411.

⁶⁵ Beckerath 1999, 6–8.

⁶⁶ См. о его механизме: Ладынин 2009, 18–21.

Нечто аналогичное мы наблюдаем и в фаюмской стеле: во-первых, само изображение Дария I в образе сокола наводит на мысль о едва ли не полном поглощении в этом памятнике личности царя воплотившимся в нем божеством – по крайней мере в ритуальном контексте; во-вторых, сам этот контекст – получение от Хора посмертного существования главным бенефициарием стелы Па-ди-Усир-па-Ра, а вероятно, и упомянутым в надписи наряду с ним Па-Шепу – позволяет достаточно уверенно заключить, что богом, нашедшим воплощение в персидском царе, должен был скорее быть, как и в случае с «соколами-Нектанебами», Хор, сын Осириса и Исиды (именно ему, а не Хору «старшему» было издревле свойственно качество подателя заупокойных жертв и соответственно посмертного существования усопшему Осирису⁶⁷). Мы не абсолютизируем грань между этими двумя образами божеств⁶⁸ (непосредственно в концепции фаюмской стелы она заведомо не могла быть непреодолимой, так как иначе в этом памятнике было бы невозможно соотнести земное воплощение в Дарии Хора, сына Осириса и Исиды, с вечным инобытийным существованием Хора Бехдетского, чье изображение, как мы сказали, оформляет верхнюю часть стелы); однако для нас принципиально, что, судя по этому нюансу, и фаюмская стела, и «соколы-Нектанебы» фиксируют воплощение в царе божества, отличное от стандартного смысла его Хорова имени. Думается, что цель этого религиозно-идеологического построения очевидна: придать земному царю сакральный статус, для обеспечения которого уже «не хватало» стандартных топосов, заложенных в его титулатуру.

Вместе с тем, если к IV в. до н.э. восприятие этих топосов (а в какой-то мере и самой ритуальной функции царя) скорее как некоей условности, а также оценка царей по человеческим меркам уже, очевидно, успели стать типичным явлением⁶⁹, то еще незадолго до персидского времени эти топосы воспринимались практически по их номинальной цене (см. наше прим. 61: было мыслимо, что несправедливого царя могла бы покинуть его сакральность, но ее имманентность царю в типичной ситуации сомнений не вызывала и, более того, зависящие от нее качества царя рассматривались как важнейший критерий его легитимности). В таком случае зафиксированное фаюмской стелой Па-ди-Усир-па-Ра постулирование того, что в царе воплощается Хор, сына Осириса и Исиды, и это сообщает ему сакральность, как минимум, превосходящую на порядок ту, что ему имманентна (если только наличие у него имманентной сакральности вообще признавалось⁷⁰), выглядит новацией персидского времени (причем скорее царствования Дария I, нежели Камбиса, поскольку в пропаганде последнего, в частности в его титулатуре⁷¹, следов этого представления нет, а совершенно

⁶⁷ Кеес 2005, 236 сл.

⁶⁸ Quirke 1992, 17; вместе с тем об осознании неидентичности этих двух аспектов Хора в религии Позднего и греко-римского времени внятно свидетельствует различие, которое проводится в трактате Плутарха «Об Исиде и Осирисе» между «Аруэрисом», или «старшим Гором», и Гором, воспитанным Исидой после смерти Осириса (*Plut. De Is. et Os.* 12–18).

⁶⁹ Ладынин 2010.

⁷⁰ Выше мы говорили, что на фаюмской стеле ее наличие у Дария I вроде бы подтверждается его эпитетом *ntr nfr*; однако то, что он отнесен к изображению царя в обличье сокола, может свидетельствовать, что и смысл этого эпитета считался «производной» от воплощения в Дарии Хора.

⁷¹ Beckerath 1999, 220–221; Blöbaum 2006, 392.

оригинальное имя Дария I как царя Верхнего и Нижнего Египта *Stwt-R^c* – «отблеск Ра»⁷² – напротив, хорошо с ним согласуется). О предпосылках этой новации не приходится долго гадать: вероятно, само чужеземное происхождение новой династии правителей Египта не располагало к уверенности в наличии у них имманентной сакральности и, закономерно, побуждало к поиску идеологических средств, компенсирующих ее дефицит. Утверждение же в новой идеологии тождества с царем именно Хора, сына Осириса и Исида, одновременно и согласуется с религиозным развитием Египта в I тыс. до н.э., и представляется новым, чрезвычайно важным, этапом в развитии собственно царской идеологии. Популярность этой триады благих божеств в Позднее время хорошо известна, однако свою реплику в официальных культах она получила достаточно нескоро: так, лишь в IV в. до н.э. появляются храмовые комплексы, специально посвященные такому важнейшему и яркому персонажу осирического мифа, как Исида (в Бехбейт эль-Хагаре и на острове Филэ⁷³). Можно сказать, что формулирование применительно к Дарию I упрочивающей его сакральность идеи о воплощении в нем Хора, сына Осириса и Иисиды, стала важным шагом к «подгонке» официальной идеологии к текущему на середину I тыс. до н.э. состоянию массового религиозного сознания за счет адаптации популярных в нем образов осирического мифа⁷⁴.

В то же время эта религиозно-идеологическая манипуляция, проведенная при Дарии I, должна была привести к следствию, в известном смысле парадоксальному. Выше мы показали, что число случаев, когда цари (практически – их изображения) получали культовые почести при их жизни, было в истории Египта весьма ограничено; разумеется, существовал (и порой поддерживался необычайно долго) культ усопших царей⁷⁵, однако он полагался им как исходя из представления об их трансформации по смерти в подлинных богов-небожителей, так и по общим нормам египетского заупокойного культа. Жизнь «обычных» царей Верхнего и Нижнего Египта, обладавших, с точки зрения их подданных, имманентными им сакральными качествами, могла быть ритуализована сильно, вплоть до неудобств в общении

⁷² Beckerath 1999, 220–221; Blöbaum 2006, 213, Anm. 313, 394 (с отсылками к фиксирующим титулатуру источникам). Данная исследовательница констатирует также большую роль мотива предопределенности власти Дария божеством в его пропаганде (Blöbaum 2006, 228, 239, 245).

⁷³ Quirke 1992, 67–68.

⁷⁴ Разумеется, отсылки к осирическому мифу встречались в царской пропаганде и ее терминологии и раньше (именование еще не вступившего на престол царя «Анубисом» см. выше наше прим. 62; упоминание в надписи о признании Тутмоса III его жреческого титула «иунмутеф» – «столп матери его» – в явной коннотации мифологической роли Хора при Исиде, подкрепляемой сравнением царя там же с «юным Хором на Хеммисе», см. Urk. IV. 157. 12); однако до рассматриваемого нами прецедента Дария I сопоставление с Хором, сыном Осириса и Иисиды, пожалуй, не становилось базовым топомосом для обоснования царской сакральности. О том, что далее оно закрепляется в египетской идеологии в качестве такового, свидетельствует становление в IV в. до н.э. (параллельно с появлением храмов Исиде, см. наше предыдущее примечание) традиции так называемых маммиси, или «домов рождения», – специальных культовых сооружений в храмовых комплексах с изобразительной программой, основанной на сюжете рождения у четы местных богов ребенка (т.е. на перенесении на местные культы модели осирического мифа), с которым отождествлялся царь (Daumas 1958; Arnold 1999, 94–95).

⁷⁵ См. сводку свидетельств в связи с царями I–IV династий (Wildung 1969).

с приближенными⁷⁶; но культовых почестей в собственном смысле этого слова они не получали. В отличие от них царь, в связи с которым утвердилось представление, что он является совершенно особым, «экстраординарным» вместилищем божества на земле, естественным образом воспринимался как материальный посредник для контакта с этим божеством и, ввиду этого, мог и должен был получать культовые почести. Таким образом, Дарий I, провозглашенный воплощением Хора, сына Осириса и Исиды, из-за сомнений в наличии у него имманентной ему сакральности, должен был быть окружен бóльшим почитанием, чем его предшественники, в отношении которых такие сомнения не испытывались (не говоря о том, что само воплощение в Дарии этого бога постулировалась как новая составляющая царской сакральности)! Думается, что именно реализация применительно к Дарию этого представления и могла реплицироваться в приведенном нами выше сообщении Диодора Сицилийского, восходящем к Гекатею Абдерскому, об уникальности его прижизненного почитания египтянами как бога, причем в таком случае это сообщение подтверждает, что в фаюмской стеле мы видим не единичное или локальное явление, а действительно магистральную тенденцию египетской идеологии этого царствования. Не думается, что этому сильно противоречит отсутствие у данного памятника известных нам аналогов: достаточно очевидно, что при резко негативном отношении к персам, которое сложилось в Египте к концу их первого (конец V в. до н.э.) и в особенности во время их второго (343–332 гг. до н.э.) владычества, большинство памятников их правителей должно было погибнуть, а сохраниться должны были прежде всего тех из них, что находились не в самом Египте, а на его периферии (такие, как стелы Дария I в зоне канала между Нилом и Красным морем или собственно фаюмская стела).

Выше мы постарались показать несостоятельность всех предлагавшихся объяснений вывоза интересующей нас статуи Дария в ахеменидскую метрополию, за исключением предположения, что это произошло в рамках кампании по репрессивному вывозу культовых предметов из египетских храмов, скорее всего, при Ксерксе, после египетского восстания 486–484 гг. до н.э.⁷⁷ Заметим, что подобная акция в принципе соответствовала бы отходу Ксеркса от сравнительной лояльности его предшественников к египетской религиозно-идеологической традиции, что выразилось в его отказе от принятия полноценной египетской титулатуры и сокращении при нем храмового строительства в Египте⁷⁸. В то же время данное предположение о причинах вывоза статуи Дария влечет за собой ряд новых вопросов по поводу того, как представления египтян о его сакральном статусе должны были восприниматься персами и могло ли это восприятие побудить их отнести к данной статуе как к чтимому образу. Прежде всего обратим внимание на то немаловажное обстоятельство, что представители по крайней мере одного чужеземного

⁷⁶ Большаков, Сушевский 1991, 12 («...еще в гераклеопольское время пришел конец его (царя. – *И.Л.*) изоляции во дворце, и он впервые вышел в мир»); Тахия 1993, 104. 157; Большаков 2000а, 233, прим. 1. Нам не кажется, что пресловутая «изоляция во дворце» могла быть неизменной чертой жизни царя в централизованном государстве III тыс. до н.э. вплоть до его краха; скорее утривование этой изоляции (в частности, показанное О.Д. Берлевым в работе М.Ш. Тахии недопущение царя до прямых контактов с большинством подданных) было ситуационной чертой египетского двора конца Древнего царства, подобно намеренной ритуализации жизни японского императора в пору могущества сёгуната Токугава (Мещеряков 2006, 28).

⁷⁷ Дандамаев 1985, 132 сл.

⁷⁸ Beckerath 1999, 220–221; Blöbaum 2006, 397; Arnold 1999, 91–92.

народа – греки, насколько нам известно, действительно восприняли отношение египтян к Дарию I как его обожествление: подобное восприятие исходило от народа, имевшего собственную традицию сакрализации статуса, но не личности правителя, к тому же в V в. до н.э. практически сошедшую на нет⁷⁹, и в этом отношении греки походили на персов. О том, что стандартные формы египетского царского культа были для персов чужды, красноречиво говорят уже различия в содержании клинописных и иероглифических надписей на нашей статуе из Суз. Кроме того, сами персы, как известно, своих царей не обожествляли⁸⁰, хотя у них, как и в целом у иранских народов, имелось представление о *хварне* (*фарре* в среднеперсидском языке) царя, т.е. о некоей сакральной субстанции, с обладанием которой неразрывно связано царское достоинство и которая присутствует в царских регалиях (в частности, в венце). Окончательная формулировка представлений о *хварне/фарре* относится уже к сасанидскому времени; тем не менее зарождаются они еще в эпоху Авесты, а реплики их усматриваются и в иконографии ахеменидского времени (см. ниже, наше прим. 82), и в сведениях античных авторов (см., например, о «сиянии» Дария III, покинувшем его после победы над ним Александра при Иссе: Plut. Alex. 30)⁸¹.

В свете всего сказанного для решения персов о вывозе из Египта статуи Дария, как культового предмета, можно предложить два объяснения, возможно, дополняющие одно другое. Прежде всего, нужно учесть, что персы так или иначе не могли не заметить, что Дарий I был признан в Египте носителем некоей божественности. Даже вне зависимости от того, насколько они разобрались в нюансах представления о воплощении в Дарии Хора, сына Осириса и Исиды, они должны были принять к сведению, что для египтян он, как личность, являлся посредником для взаимодействия с силой божества, находившейся в инобытии (собственно, именно функцию Дария в качестве такого посредника мы и видели в стеле Падди-Усир-па-Ра). Сколь скептическим ни было бы отношение персов к этому с их собственной точки зрения, на практике они стали бы ориентироваться на актуальность данного представления для египтян и закономерно сделали бы вывод, что посредниками для взаимодействия с божеством, которое считалось воплощенным в Дарии, могли служить и его изображения, чтимые в местных храмах. Думается, этому не противоречит вывоз статуи Дария из Египта уже после его смерти, когда, с нашей формально-логической точки зрения, он уже не мог быть воплощением божества в земном мире: культ изображений Нектанеба II перед соколом-Хором, выражавших, как мы говорили, ту же идею воплощения в царе божества, как хорошо известно (см. наше прим. 32), засвидетельствован по крайней мере до конца III в. до н.э., что, очевидно, было возможно, только если отразившееся в статуе отношение божества к царю, которое имело место при его жизни, каким-то образом сохранялось и спустя долгое время после его смерти. Кроме того, непосредственные исполнители конфискации культовых предметов в египетских храмах, скорее всего, не стали бы дотошно разбираться, какую именно роль играло то или иное изображение Дария в египетском ритуале, а просто изымали бы «для верности» все связанные с этим царем и хранящиеся в храмах предметы, которые обратили

⁷⁹ Суриков 2005.

⁸⁰ Дандамаев, Луконин 1980, 330; Frye 1964, 45; Фрай 2002, 68, 136–137.

⁸¹ Schwartz 1985, 676–677; Иванчик 2000, 188 (со ссылкой на: Ivantchik 1999); Бойс 1994, 75; Фрай 2002, 136–137; Gnoli 1999 (с отсылками к источникам и литературе); о свидетельствах античных авторов, подлежащих трактовке в свете представлений о *хварне*, см. De Jong 1997, 299–301.

бы на себя их внимание. В том, что известная нам статуя Дария оказалась бы в их числе независимо от своего реального культового статуса (хотя в качестве вотива она, как мы видели выше, должна была и в самом деле получать культ!), убеждают сами художественные достоинства этого памятника, делающее его одним из шедевров искусства V в. до н.э. и в нашем сегодняшнем восприятии.

Еще одну интерпретацию мотивов персов при вывозе данного памятника из Египта мы высказываем менее уверенно и охотно и оставляем открытой для критики прежде всего со стороны специалистов по древнему Ирану. На наш взгляд, все же нельзя исключить, что персы восприняли бы египетскую идею о воплощении в Дарии божества вполне серьезно с позиций их собственной религии, если бы увидели в ней параллели с иранскими представлениями о царской *хварне*. Обратим внимание на то, что, согласно иранистам, иконографическим соответствием *хварне* в ахеменидской традиции являлось изображение крылатого диска (собственно, распростертых крыльев с кругом посередине, в ряде случаев перекрытым фигурой человека с инвестирующим кольцом в руке)⁸², очевидно, перекликающееся с египетской иконографией Хора Бехдетского⁸³; и именно в облике сокола, согласно Авесте, *хварна* покинула мифического царя Йиму (Яшт, 19. 35–38)⁸⁴. Таким образом, можно найти определенные предпосылки к тому, чтобы пресловутое воплощение в Дарии I сокола Хора, наделявшее его сакральностью и, в неразрывной связи с этим, властью над Египтом и миром, было воспринято персами в связи с их мировоззренческой категорией *хварны*. Что касается статуи из Суз, то решение вопроса, могла ли египетская статуя Дария I казаться персам воплощением его *хварны*, может в определенной мере зависеть от реконструкции ее недостающей части, прежде всего его царского венца. В свое время исследователи статуи, ссылаясь, в частности, на суждение Ж. Йойотта (похоже, не отразившееся в его собственных публикациях), предположили, что статуя должна была быть увенчана двойным венцом Обеих Земель, указывая, что в одной из иероглифических надписей на ней Дарий назван «владыкой двойного венца» (2, 1: *nb šhmty*)⁸⁵, а также проводя аналогии с изображениями самого Дария на рельефах в храме Хибиса и с золотым статером Артаксеркса III, на котором он изображен сидящим на троне в персидской одежде и в египетском двойном венце⁸⁶. На наш взгляд, данная аргументация достаточно уязвима. Во-первых, эпитет *nb šhmty* необязательно должен получать реальную реплику в самом изображении. Во-вторых, приведенные аналогии трудно назвать правомерными: совершенно естественно, что в храмах Хибиса Дарий I изображается не только в египетском венце, но, как это и

⁸² Shahbazi 1974; 1980; ср. Porada 1985, 813; Gnoli 1999. По мнению критиков данной точки зрения, крылатый диск с человеческой фигурой должен изображать Ахурамазду, а не *хварну* (Lecoq 1984; ср. Briant 1996, 259–260); согласно сравнительно недавней компромиссной точке зрения, крылатый диск с кругом символизирует *хварну*, концепция которой была важным компонентом народных представлений о царственности, а человеческая фигура была добавлена к этому иконографическому мотиву Дарием I в качестве символа Ахурамазды, занимавшего центральное место в его официальной идеологии (Soudavar 2003, 99–104).

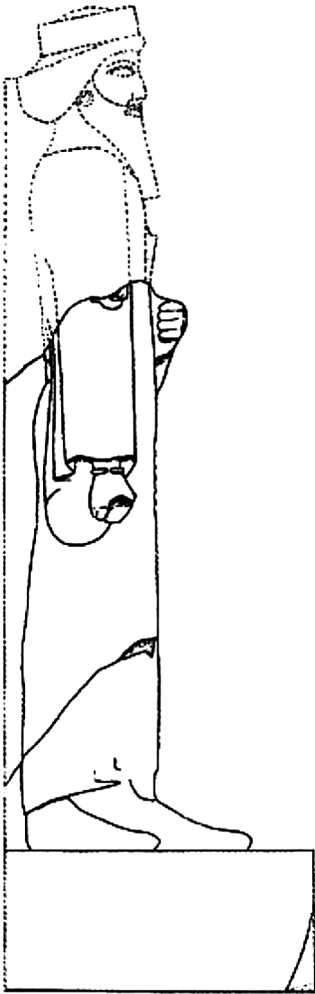
⁸³ Soudavar 2003, 93–94 (с отсылками также к сходным доахеменидским мотивам в искусстве Восточного Средиземноморья, Малой Азии и Месопотамии).

⁸⁴ Schwartz 1985, 677; Soudavar 2003, 23; см. перевод по изданию: Ancient Iranian Religion 1983, 91.

⁸⁵ Stronach 1972, 243–244; ср. Myśliwiec 2000, 153.

⁸⁶ Luschey 1979, 212, not. 18–19; 216; ср. Myśliwiec 2000, 153.

Рис. 3. Статуя Дария I: реконструкция верхней части (приводится по: Razmjou 2002, 101, fig. 26).



подобает в ритуальных сценах любому фараону, хотя бы и иноземцу, в египетской одежде; что же касается статера Артаксеркса III, то изображение на нем было, по-видимому, призвано «отметить» недавнее завоевание Египта при помощи подчеркнутого, в чем-то гротескного контраста между персидской одеждой и египетским венцом этого царя⁸⁷. Как представляется, оснований для введения подобного мотива в известное нам изображение Дария было несравненно меньше. Поэтому вполне обоснованным представляется предположение о том, что в статуе Дария была полностью выдержана персидская стилистика его облика и царь был увенчан персидским царским венцом (рис. 3)⁸⁸. Однако царский венец был одной из инсигний, в которой воплощалась *хварна* персидского царя⁸⁹; соответственно у персов могли появиться определенные основания к восприятию статуи, вывезенной в Сузы, как изображения Дария I – обладателя *хварны*. В то же время понятно, что в собственно персидских представлениях носителем *хварны* после смерти Дария I должен был стать его сын и преемник Ксеркс I; что же касается самой возможности контакта через посредство статуи Дария I с его *хварной* еще при его жизни, трудно сказать, насколько мыслимым и потенциально полезным для египтян он должен был казаться персам. Может быть, изъятие статуи Дария должно было пресечь возможный контакт египтян с божествами, связанными с приобретением *хварны* царем (в религиозно-идеологических конструктах

Дария I и Ксеркса I в первую очередь, безусловно, с Ахурамаздой⁹⁰); вместе с тем повторим еще раз, что мы формулируем эти наши предположения, отдавая себе отчет в доле их спекулятивности.

В заключение стоит сказать несколько слов о том, что же все-таки побудило персов выставить пресловутую статую Дария (и парный ей – захваченный в Египте или изготовленный специально в Иране памятник; см. наше прим. 4) у входа в дворцовый комплекс Суз. Нельзя исключить, что свою роль при этом должны

⁸⁷ Allotte de la Fuÿe, Cumont, Mecquenem 1928, 9 ff., pl. 3.

⁸⁸ Luschey 1979, 213.

⁸⁹ Azarpay 1972, 113; Gnoli 1999; Soudavar 2003, 19, 23 (применительно к сасанидским царям). А. Судававар отмечает также, что еще одним иконографическим соответствием *хварне* в персидской традиции было изображение лотоса (Soudavar 2003, 53 ff.); вспомним, что статуя из Суз изображает Дария I, возможно, с цветком лотоса в левой руке.

⁹⁰ О значении осуществляемой Ахурамаздой инвеституры ахеменидского царя см. Gnoli 1974, 72–75. Ср. с древнеперсидской надписью на статуе Дария I (*DSab*): «Бог великий Ахурамазда, который эту землю создал, который то небо создал, который благоденствие создал для человека, который Дария царем сделал» (Vallat 1972, 249; Эдаков 1979, 105).

были сыграть опять же очевидные художественные достоинства этих скульптурных изображений; кроме того, если изображение неперсидского божества заведомо не вписалось бы в антураж этого комплекса и, скорее всего, было бы отправлено «на длительное хранение» в царскую сокровищницу (именно там спустя полтора века обнаружил множество греческих «реликвий» Александр: *Агг. III. 16. 7*), то выставление в персидской столице статуи ахеменидского правителя было гораздо более естественно. Тот факт, что из «добытых» Ксерксом и, спустя полтора года, Артаксерксом III египетских культовых изображений археологами на территории персидской метрополии была найдена, насколько нам известно, только эта статуя, практически не нуждается в объяснении: понятно, что при возвращении этих предметов в Египет, проводившемся в эллинистическое время в несколько кампаний (каждая из которых была, судя по всему, весьма масштабным предприятием)⁹¹, именно этот памятник уже давнего и, на фоне той резко отрицательной репутации, которую персы обрели в Египте с эпохи Ксеркса, заведомо неактуального почитания персидского царя должен был остаться «невостребованным»⁹².

Литература

- Берлев О.Д.* 1972: Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М.
- Берлев О.Д.* 1979: «Золотое имя» египетского царя // Ж.Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов / И.С. Кацнельсон (ред.). М., 41–59.
- Берлев О.Д.* 2003: Два царя – два Солнца: к мировоззрению древних египтян // *Discovering Egypt from the Neva: The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev. B.*, 1–18.
- Бойс М.* 1994: Зороастрийцы: верования и обычаи. 3-е изд. СПб.
- Большаков А.О.* 2000: Древнеегипетская скульптура и «Хорово имя» // ВДИ. № 2, 73–87.
- Большаков А.О.* 2001а: Человек и его Двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Среднего царства. СПб.
- Большаков А.О.* 2003: Изображение и текст: Два языка древнеегипетской культуры // ВДИ. № 4, 3–20.
- Большаков А.О., Сущевский А.Г.* 1991: Герой и общество в древнем Египте // ВДИ. № 3, 3–27.
- Васильева О.А., Ладынин И.А.* 2001: У истоков античного эвгемеризма: Леон из Пеллы // *Античность: Общество и идеи*. Казань, 177–192.
- Дандамаев М.А.* 1985: Политическая история Ахеменидской державы. М.
- Дандамаев М.А., Луконин В.Г.* 1980: Культура и экономика древнего Ирана. М.
- Демидчик А.Е.* 2001: Староегипетская печать «правителя Нагорья» и письмо Синухета царю // ВДИ. № 2, 79–88.
- Демидчик А.Е.* 2005: Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб.

⁹¹ Ладынин 2002.

⁹² В исследовании, специально посвященном повреждениям статуи Дария из Суз, высказано мнение, что она раскололась на несколько частей сама собой, когда ее низвергали с ее первоначального места у дворцовых ворот (*Razmjou 2002, 99–101*); но еще до этого ей нанесли целый ряд повреждений, имевших символическое значение (был отколот жезл, находившийся в правой руке Дария; по статуе стреляли из лука и метали в нее копьа; были повреждены картуши и благопожелания на статуе: *Ibid. 98–97*). По античным источникам хорошо известно, что при занятии Александром Южного Ирана Сузы, в отличие от Персеполя, не пострадали (*Шахермайр 1984, 172–175*); в то же время обращает на себя внимание особое сообщение Плутарха о словах Александра перед низверженной в Персеполе статуей Ксеркса (*Plut. Alex. 37*), показывающее, что судьбе таких памятников занявшие Иран македоняне придавали значение. В свете него достаточно естественно связать повреждения и последующее ниспровержение статуи Дария I именно с занятием македонянами Суз в 331 г. до н.э. (*Razmjou 2002, 98, 102*).

- Иванчик А.И. 2000: История державы Ахеменидов: источники и новые интерпретации // ВДИ. № 2, 174–198.
- Кеес Г. 2005: Заупокойные верования древних египтян. СПб.
- Ладынин И.А. 2002: Сведения о возвращении из Азии египетских культовых предметов правителями династии Птолемеов // *Μυήματα*: Сборник научных трудов, посвященный памяти проф. В.Д. Жигунина. Казань, 202–225.
- Ладынин И.А. 2005: Сакрализация царской власти в древнем Египте в кон. IV – нач. II тыс. до н.э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. I / Д.М. Бондаренко (ред.) М., 63–94.
- Ладынин И.А. 2006: Идеологические аспекты междоусобицы Амасиса и Априя в 570–567 гг. до н.э. // Петербургские египтологические чтения–2005. СПб., 88–108.
- Ладынин И.А. 2007: 3-я Сирийская война и захват Птолемеом III в Азии культовых предметов в сведениях книги Даниила и Порфирия Тирского // *Antiquitas aeterna*: Поволжский антиковедческий журнал. № 2, 273–287.
- Ладынин И.А. 2009: «Соколы-Нектанебы»: Скульптурные изображения Нектанеба II перед богом Хором и их концепция // ВДИ. № 4, 3–26.
- Ладынин И.А. 2010: «Царь на пути бога»: О принципах оценки царской деятельности в египетской идеологии IV–III вв. до н.э. // Петербургские египтологические чтения–2009: памяти С.И. Ходжаш. СПб. (в печати).
- Меццержков А.Н. 2006: Император Мэйдзи и его Япония. М.
- Пережелкин Ю.Я. 1979: Кэйе и Семнех-ке-Рэ: К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте. М.
- Романова Е.А. 2004: К проблеме интерпретации титула *im3fhw* в надписях Древнего царства: сложение этических представлений в Древнем Египте // Культурное наследие Египта и христианский Восток (Материалы международных научных конференций). М., 89–130.
- Савельева Т.Н. 1977: Статуя Дария I, найденная в Иране // Тутанхамон и его время / И.Е. Данилова, И.С. Кацнельсон (ред.). М., 165–175.
- Суриков И.Е. 2005: Status versus charisma: сакрализация правителя в Греции и греческом мире I тыс. до н.э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. II, III / Л.А. Андреева, А.В. Коротаев (ред.). М., 7–35.
- Тахия М.Ш. 1993: Автобиография в древнем Египте в эпоху IV–VIII династий. Дис. ... к.и.н. СПб.
- Фрай Р. 2002: Наследие Ирана. 2-е изд. М.
- Хрестоматия 1980: Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2 / М.А. Коростовцев, И.С. Кацнельсон, В.И. Кузищин (ред.). М.
- Шахермайр Ф. 1984: Александр Македонский. М.
- Эдаков А.В. 1976: Новые надписи Ахеменидов // ВДИ. № 1, 91–96.
- Эдаков А.В. 1979: Новые находки надписей Ахеменидов // ВДИ. № 3, 104–108.
- Allotte de la Fuje F.M., Cumont Fr., Mecquenem R. de. 1928: Numismatique. Épigraphie grecque. Céramique élamite (Mémoires de la Mission archéologique de Perse, 20. Mission en Susiane). P.
- Ancient Iranian Religion 1983: An Introduction to Ancient Iranian Religion: Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions / W.W. Malandra (transl., ed.). Minneapolis.
- Arnold D. 1999: Temples of the Last Pharaohs. N.Y.–Oxf.
- Asheri D., Lloyd A., Corcella A. 2007: A Commentary on Herodotus' Books I–IV / O. Murray, A. Moreno (eds.). Oxf.
- Azarpay G. 1972: Crowns and Some Royal Insignia in Early Iran // *Iranica Antiqua*. 9, 108–115.
- Baines J. 1995: Kingship, Definition of Culture and Legitimation // *Ancient Egyptian Kingship* (Probleme der Ägyptologie, 9) / D. O'Connor, D.P. Silverman (ed.). Leiden, 3–47.
- Beckerath J. von. 1999: Handbuch der ägyptischen Königsnamen. 2. Aufl. (Münchener ägyptologische Studien, 49). München.
- Berlev O.D. 1981: The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt // *Studies presented to H.J. Polotsky / D.W. Young* (ed.). Beacon Hill (Mass.), 361–377.
- Berlev O., Hodjash S. 1982: Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts. Moscow.
- Berlev O., Hodjash S. 1998: Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt from the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Byelorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States (*Orbis biblicus et orientalis*, 17). Freiburg–Göttingen.
- Blöbaum A.I. 2006: «Denn ich bin ein König, der Maat liebt»: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten (*Aegyptiaca Monasteriensia*, 4). Aachen.
- Bresciani E. 1985: The Persian Occupation of Egypt // *CHIR*. 2: The Median and Achaemenian Periods / I. Gershevitch (ed.), 502–528.

- Briant P. 1996: Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre. P.
- Burchardt M. 1911: Datierte Denkmäler der Berliner Sammlung aus der Achämenidenzeit // ZÄS. 49, 69–80.
- Calmeyer P. 1991: Ägyptischer Stil und reichsachaimenidische Inhalte auf dem Sockel der Dareios-Statue aus Susa/Heliopolis // Achaemenid History VI. Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire. Proceedings of the Groningen 1988 Achaemenid History Workshop. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (eds.). Leiden, 285–303.
- Colin G. 1995: L'Égypte pharaonique dans la chronique de Jean, évêque de Nikiou // RdÉ. 46, 43–54.
- Cook J.M. 1983: The Persian Empire. London–Melbourne–Toronto.
- Daumas F. 1958: Les mammisis des temples égyptiens. P.
- De Jong A. 1997: Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature (Religions in the Graeco-Roman World, 133). Leiden–New York–Köln.
- De Meulenaere H. 1960: Les monuments du culte des rois Nectanébo // CdÉ. 35, 92–107.
- Frye R.N. 1964: The Charisma of Kingship in Ancient Iran // Iranica Antiqua. 4, 36–54.
- Gnoli G. 1974: Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi // Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci / A. Forte, L.P. Remaggi, M. Taddei (eds.). 1. Napoli, 23–89.
- Gnoli G. 1999: Farr(ah), xvarənah // Encyclopedia Iranica, Online Edition. Last updated: December 15, 1999; available at: <http://www.iranica.com/articles/farrah#>.
- Habashi L. 1969: Features of the Deification of Ramesses II (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abt. Kairo, 5). Glückstadt.
- Hartwig M. 2004: Divine Kingship and Personal Piety in the Mid-Eighteenth Dynasty // IX^e Congrès International des Égyptologues. 6–12 Septembre 2004, Grenoble, France. Résumés des communications (Abstracts of Papers). Grenoble, 57.
- Hinz W. 1975: Darius und der Suezkanal // AMI. N.F. 8, 115–121.
- Holm-Rasmussen T. 1979: On the Statue Cult of Nectanebos II // Acta Orientalia. 40, 21–25.
- Huss W. 1997: Ägyptische Kollaborateure in persischer Zeit // Tyche. 12, 131–143.
- Ivanchik A.I. 1999: Une légende sur l'origine des Scythes (Hdt. IV, 5–7) et le problème des sources du Scythikos logos d'Hérodote // REG. 112, 141–192.
- Jacoby F. 1912: Hekataios (4) // RE. 7, 2750–2769.
- Kervran M. 1972: Une statue de Darius découverte à Suse: Le contexte archéologique // Journal asiatique. 260, 235–239.
- Lecoq P. 1984: Une problem de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarna? // Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata (Acta Iranica, 23). Leiden, 301–326.
- Luschey H. 1979: Archäologische Bemerkungen zu der Darius-Statue von Susa // Akten der VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst (München 1976). B., 207–217.
- Malaise M. 1966: Sesostriis, Pharaon de legende et d'histoire // CdÉ. 41, 244–272.
- Murray O. 1970: Hecataeus of Abdera and Pharaonic kingship // JEA. 56, 141–171.
- Muscarella O.W. 1992: Sculpture // The Royal City of Susa: Ancient Near Eastern Treasures in Louvre / P.O. Harper, J. Aruz, F. Tallon (eds.). N.Y.
- Myśliwiec K. 2000: The Twilight of Ancient Egypt: First Millennium B.C. Ithaca–London.
- Perrot J., Ladiray D. 1997: La porte de Darius à Suse // Iran: La perse de Cyrus à Alexandre (Dossiers d'archéologie, 227), 72–77.
- Porada E. 1985: Classic Achaemenian Architecture and Sculpture // CHIr. 2: The Median and Achaemenian Periods / I. Gershevitch (ed.), 793–827.
- Posener G. 1936: La première domination perse en Égypte (Bibliothèque d'étude de l'Institut français d'archéologie orientale, 11). Le Caire.
- Posener G. 1960: De la divinité du pharaon (Cahiers de la Société Asiatique, 15). P.
- Quirke St. 1992: Ancient Egyptian Religion. L.
- Ray J. 1988: Egypt, 525–404 B.C. // CAH2. Vol. IV: Persia, Greece and the Western Mediterranean c. 525 to 479 B.C., 254–286.
- Razmjou S. 2002: Assessing the Damage: Notes on the Life and Demise of the Statue of Darius from Susa // Ars Orientalis. 32, 81–104.
- Roaf M. 1974: The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius // CDAFI. 4, 73–160.
- Rössler-Köhler U. 1991: Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit: Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung (Göttinger Orientforschungen. IV. Reihe: Ägypten, 21). Wiesbaden.
- Schuller-Götzburg Th. 1993: Zur Vergöttlichung Amenophis. III in Ägypten // GM. 135, 89–95.
- Shahbazi A.Sh. 1974: An Achaemenid Symbol I: A Farewell to «Fravahr and Ahuramazda» // AMI. N.F. 7, 135–144.

- Schwartz E.* 1905: Diodoros (38) // RE. 5, 663–704.
- Schwartz M.* 1985: The Religion of Achaemenian Iran // CHIr. 2: The Median and Achaemenian Periods / I. Gershevitch (ed.), 664–697.
- Shahbazi A.Sh.* 1980: An Achaemenid Symbol II. Farnah ‘(god given) fortune’ symbolised // AMI. N.F. 13, 119–147.
- Soudavar A.* 2003: The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship (Bibliotheca Iranica. Intellectual Tradition Series, 10). Costa Mesa (Calif.).
- Sternberg el-Hotabi H.* 2006: Der Hibis-Tempel in der Oase El-Chargeh: Architektur und Dekoration im Spannungsfeld ägyptischer und persischer Interessen // Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante, Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag (Oriens und Occidens, 12) / R. Rollinger, B. Truschneegg (hrsg.). Innsbruck, 537–547.
- Stronach D.* 1972: Une statue de Darius découverte à Suse: Description and Comment // Journal asiatique. 260, 241–246.
- Stronach D.* 1974: La statue de Darius découverte à Suse // CDAFI. 4, 61–72.
- Traunecker Cl.* 1979: Essai sur l’histoire de la XXIX^e dynastie // BIFAO. 79, 395–436.
- Trésors 2004: Trésors d’Égypte: La «cachette» de Karnak, 1904–2004 / J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (dir.), M. Azim, G. Zaki (collab.). Grenoble.
- Trichet J., Poupet P.* 1974: Étude pétrographique de la roche constituant la statue de Darius découverte à Suse en décembre 1972 // CDAFI. 4, 57–59.
- Trichet J., Vallat F.* 1990: L’origine égyptienne de la statue de Darius // Contribution à l’histoire de l’Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot / F. Vallat (ed.). P., 205–208.
- Tuplin Ch.* 1991: Darius’ Suez Canal and the Persian Imperialism // Achaemenid History VI. Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire. Proceedings of the Groningen 1988 Achaemenid History Workshop. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (eds.). Leiden, 237–283.
- Vallat F.* 1972: Une statue de Darius découverte à Suse: L’inscription cunéiforme trilingue (*DSab*) // Journal asiatique. 260, 247–251.
- Vallat F.* 1974: Les textes cunéiformes de la statue de Darius // CDAFI. 4, 161–170.
- Vandersleyen Cl.* 1992: Inepou: un terme désignant le roi avant qu’il ne soit roi // The Intellectual Heritage of Egypt: Studies presented to L. Kokoši (Studia aegyptiaca, 14) / U. Lüft (ed.). Budapest, 563–566.
- Wildung D.* 1969: Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt. Bd 1 (Münchener ägyptologische Studien, 17). B.
- 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 // Journal of Juristic Papyrology. 24, 149–190.
- Yoyotte J.* 1959: Nectanébo II comme faucon divin? // Kēmi. 15, 70–74.
- Yoyotte J.* 1972: Une statue de Darius découverte à Suse: Les inscriptions hiéroglyphiques. Darius et l’Égypte // Journal asiatique. 260, 253–266.
- Yoyotte J.* 1974: Les inscriptions de Darius découvertes à Suse // CDAFI. 4, 181–183.
- Zotenberg H.* 1879: Mémoire sur la chronique byzantine de Jean, évêque de Nikiou. P.

THE STATUE OF DARIUS I FROM SUSA: AN ESSAY OF INTERPRETATION IN THE LIGHT OF EGYPTIAN AND NEAR EASTERN RELIGIOUS AND IDEOLOGICAL NOTIONS

I.A. Ladynin

The article recapitulates the study of a well-known object found at Susa in 1972 by the French and Iranian archaeologists namely, the statue of Darius I, which stood at the gates of the royal palace and probably was paired by a similar statue. The statue is obviously an Egyptian work made, according to the best-founded opinion, from Egyptian material (greywacke from Wadi Hammamat) and brought to Iran; its pair could have been either brought together with it or produced already in Iran from local Zagros’ stone (Razmjou 2002, 88). The most likely time for the object being brought to Iran was the period of revolt in Egypt during the early reign of Xerxes I (486–484 B.C.); it seems doubtful that the motive to transfer it could be merely providing for its safety during the unrest (in that time it would have been a difficult operation and might be regarded as a capitulation before the rebels, contrary to the assertion of the Persian inscription on the statue telling that it was intended to demonstrate Persian domination in Egypt – *Dsab*).

Anyway, had the statue even been destroyed in the mutiny, it would not have been an irreparable loss for the Persian rule in Egypt. The idea put forward in the article is that the statue of Darius was confiscated from the temple where it had been initially placed (probably, the sanctuary of Atum in Heliopolis), as it was considered to be a cult object mediating a contact with a divine force. The plausibility of this supposition depends on whether the Egyptians really considered the statue of Darius to be a cult object and a mediator to a divinity. Several arguments speak in favour of this option: (1) The Egyptian inscription on the statue makes it likely that the statue served a «votive» allowing the «double» (*k3*) of Darius to acquire the cult (in the first place food offerings) together with the deity of the sanctuary to which the statues belonged; (2) Diodorus (following Hecataeus of Abdera) says that Darius was not only much favoured in Egypt as a great legislator but even was awarded a divinisation in his lifetime (*Diod. I. 95.5*). (3) A stele from Fayum (Berlin, Äg. Mus. 7493) shows Darius I depicted as a falcon and the beneficiary of the monument, a *P3-di-Wsir-p3-R*^c, kneeling before him; the epithet of this person *im3h*[y] and the inscription under the scene proves that he receives afterlife from Horus incarnated in the king. The stele shows Darius believed to incarnate Horus and to mediate the contact to him; this could be the background of Diodorus' statement on his divinisation in Egypt. No matter how precisely the Persians knew the details of this ideological manoeuvre and recognized its validity in their own categories (i.e., the concept of royal *xvarənah*), they certainly took notice of it; hence, when they launched confiscations of cult objects in Egyptian temples, they also seized the statue of Darius from the temple of Heliopolis merely because they knew that the Egyptians regarded him as an embodiment of the divine force.