ЗАПИСКИ

КОЛЛЕГИИ ВОСТОКОВЕДОВ

ПРИ АЗИАТСКОМ МУЗЕЕ

АКАДЕМИИ НАУК

Союза Советских Социалистических Республик

ТОМ III

ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
1928

Записки Коллегии Востоковедов, III.
Mémoires du Comité des Orientalistes.

Манефон и его время.

Глава I.

Сведения о жизни Манефона, единственного известного нам национального историка Египта,[1] не слишком обильны, и последние десятилетия прибавили, к сожалению, мало нового материала. Все же дошедший до нас биографический материал не столь уже скуден и противоречив, чтобы можно было вместе с одним исследователем объявить существование Манефона прямо проблематичным.[2] Мало того, те сведения, которыми мы располагаем о жизни Манефона, дают нам, я думаю, возможность путем внимательного исследования установить и с некоторой вероятностью умозаключить о важнейших данных и вехах в биографии египетского историка. Я надеюсь, что мне удастся на следующих страницах несколько более детализировать и кое в чем исправить жизнеописание Манефона, установленное в последней обстоятельной монографии посвященной нашему историку.[3]

Плутарх в своем ценном труде *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* называет Манефона два раза «Севеннитским» (*ὁ Σεβεννίτης*).[4] Свида перечисляет в своем словаре двух Манефонов, одного из них он выводит из Мендеса,[5] а происхождение другого он определяет *Διοσπόλεως τῆς Αἰγύπτου ἢ Σεβεννύτης*. К Севенниту же возводит происхождение (*γένει Σεβεννύτης*) Манефона и псевдо-манефоновское[6] письмо к Птолемею II, предваряющее книгу Со-

---

[1] Я не думаю, что Птоломей Мендесский (Müller, Fragm. histor. graec. IV, 485) был египтянином по происхождению. Трудно предположить, чтобы жрец египтянин дал сыну своему греческое имя.

[2] Bouché-Leclercq, Hist. Lag. IV, p. 268, not. 4.

[3] G. F. Unger, Chronologie des Manetho, Berlin, 1867.

[4] Гл. 9 и гл. 28.

[5] Об этом мендесском Манефоне см. ниже. Забегая вперед, я скажу, что он тождествен с Манефоном из Севеннита.

[6] Подложность его доказал с исчерпывающей аргументацией уже A. Böckh, Manetho, p. 14. Но если это письмо и подложно, то все же некоторые данные могли быть почерпнуты из хороших источников, и поэтому я считаю себя в праве пользоваться им в данном случае, когда свидетельство его не противоречит свидетельству заслуживающих доверия источников. На иной точке зрения в использовании подложных текстов стоит Unger, o. c., p. I, и мне придется по этому поводу с ним несколько полемизировать.

тис.[1] На основании приведенных текстов можно считать доказанной связь Манефона с Севеннитом, а этот факт даст нам, я полагаю, после ознакомления с историей Севеннита возможность сделать интересный вывод для биографии Манефона. К сожалению, почти полное отсутствие подготовительных работ по политической географии Дельты потребует громоздкого побочного исследования ради установления истории Севеннита в первом тысячелетии, когда Египет по существу почти всегда пребывал в состоянии политической раздробленности. *Σεβεννίτης* resp. *Σεβεννύτης* (scil. *νομός*) греки называли XII ном Нижнего Египта.[2] Это греческое название соответствует поздне-египетскому [3] Ṯb-n-nṯr демотическому Ṯb n nṯr[4] и более древнему Ṯb-nṯr[5] огласовка которого сохранилась в клинописной транскрипции.[6] В коптском (Бох.) *Σεβεννύτης* имеет свой эквивалент в ϫⲉⲙⲛⲟⲩϯ. К этому последнему восходит современное арабское سمنود (Самануд), в центре Дельты. Египетское Ṯb-nṯr, resp. Ṯb-n-nṯr можно перевести «теленок быка». В до-эллинистическую эпоху это nomen loci служило обозначением не нома, а лишь главного города нома Севеннита. Греки же называли XII ном Нижнего Египта *Σεβεννύτης*, так как имели обыкновение обозначать номы по их главному городу.[7] В позднюю эпоху и египтяне сами иной раз называли номы по их главным городам.[8] Но первоначальным и основным обозначением XII нома являлось не Ṯb-n-nṯr, а Ṯb-kꜣ, resp. Ṯb-iḥ — теленок быка». Интересно в связи с этим отметить, что среди номов Дельты еще три обозначались именами, в состав которых входил иероглиф быка: VI ном (Ксоисский) — , X (Атрибийский) — и XI (Кинополь-

---

[1] См. Syncellus изд. Dindorff'a, p. 73, 9.

[2] Данные о Севеннитском номе даны, кроме Brugsch, Diction. géograph. еще Dümichen в I части тома, посвященного истории Египта в серии Oncken, Steindorff, Abh. Leipz. Ges. Wiss. Hist.-Phil. Kl. v. XXVII (1909), p. 876, Fl. Petrie, Histor. Studies, II (1911), p. 23 ff. Kees, Sebennytos у Pauly-Wissowa, II F., III Hbd, p. 959 ff.

[3] Brugsch, o. c., p. 369.

[4] Spiegelberg, Der. Sagenkreis des Königs Petubastis, Leipzig, 1910, 8 p. 86*. Написание в папирусе Spiegelberg. Здесь приводится имя и написания из параллельного папируса Krall. Во всех этих написаниях встречается неизменно частица род. пад. «n». В позднее время эта частица иной раз вставляется в географические названия (см. гл. II).

[5] См. напр., Urk. III, 46. Sethe, (Verbum I, § 44,2 и § 298,1) полагает, что *Σεβεννύτης* восходит к этому более раннему Ṯb- nṯr. Я думаю, что это не совсем правильно, так как второе *ν* в *Σεβεννύτης* указывает на его связь с поздне-египетским Ṯb-n-nṯr.

[6] Steindorff, Beitr. z. Ass. I, p. 603 ff. и Ranke, Keilschriftl. Mater. z. altäg. Vokal., p. 36.

[7] Petrie, o. c., III, p. 23.

[8] Ср. уже стэлу Пианхи (Urk. III, p. 46) и в романе о царе Петубастисе (passim).

ский) — . Последние два нома уже своей нумерацией указывают на то, что они граничили с XII Севеннитским номом. Что же касается VI Ксоисского нома, то мы имеем у Страбона прямое свидетельство, что Ксоис даже входил в состав Севеннитского нома: «на материке (*μεσογείῳ*) поверх Севеннитского и Фатнитийского устий[1] находится Ксоис, как остров, так и город в Севеннитском номе».[2] Поэтому можно будет с некоторой вероятностью предположить, что эти четыре граничащих друг с другом нома VI, X, XI и XII и носящие сходные названия представляют собой части когда-то единого большого территориального комплекса.[3] Очень вероятно, что центром этой большой области был Атрибис.[4] Но когда от этого комплекса отделился Севеннитский ном, то он, благодаря своему выгодному центральному положению в Дельте, приобрел большое значение. Объем его был довольно значителен. Согласно стэле Пианхи[5] в состав его входили три больших города Ṯb-nṯr «Севеннит», Pr-Ḥbj «Исеум» (или Isidis oppidum), Śmꜣ-bḥd «Diospolis inferior».

Главный город нома Севеннит, современный Саманнуд, лежал на среднем течении Фатнитийского (Дамиэтского) рукава. Здесь почитался бог, покровитель нома Онурис, бог войны,[6] образ которого послужил персонификацией XII нома.[8] Здесь же в городе Севенните хранилась святыня нома sḏḥwj «две берцовые кости» Осириса, закинутые в ном, когда Сет расчленил труп Осириса.[9] Город Исеум современный Бехбит-эль-Хагар находится в 10 километрах к северу от Севеннита. Здесь почитались Гор

---

[1] Wiedemann, Herodots II Buch, p, 96 и прекрасную карту у Petrie, o. c., III, pl. VIII.

[2] XVII, гл. I, 19. Kees (ibid., II F., III Hbd., p. 959) на основании этого свидетельства Страбона допускает, что Ксоис, действительно, входил в состав Севеннитского нома.

[3] Dümichen, Ägypten в сер. Oncken I, p. 255, Kees, o. c., Sp. 959. Newberry, Anc. Egypt, I, 5 sq. Против этого из-за «западности Ксоиса». — Sethe, Die. aegypt. Ausdrücke f. rechts-u. links. Nachrichten Kngl. Ges. Wiss. Gött. Hist-Phil. Kl., p. 236, Anm. 4.

[4] См. у Fl. Petrie, o. c., pl. VIII, maps I a II. Petrie, правда, сам полагает (p. 24), что Севеннит выделился из IX нома (Бусирисского), но, в виду полного несходства названий IX и XII нома, я считаю это предположение мало вероятным.

[5] Urk. III, p. 46.

[6] Отождествление śmꜣ-bḥd.t с Diospolis inferior см. Brugsch, o. c., 705.

[7] Онурис в Севенните см., напр., Dümichen, Geogr. Inschr. III, Taf. XLVIII, 4—5, или Лейденский папирус о сне Нектанеба (U. Wilken, Urk. Ptolem. Zeit, I, № 81). Большая монография о боге Онурисе H. Junker, Die Onurislegende, Wien. Akad. d. Wiss. 1917, Denkschr. Bd. 59, 1 u. 2, к сожалению мне еще не была доступна.

[8] *Σεβεννύτης νομός* см. Höfer у Roscher'a, IV, Sp. 580.

[9] Dümichen, o. c., III, Taf. XLVIII, 7 = Brugsch, Wb., VII, 1166.

и Исида, и здесь была родина последнего царя XXX династии знаменитого Нектанеба II. Третий город нома Diospolis inferior, центр почитания Амона-Ра, был значительно отдален от Севеннита в северо-восточном направлении. Согласно Страбону он находился вблизи Мендеса. Возможно, что он соответствует современному Тель-Баламуну.[1] Естественно, что территория нома, обнимающего такие значительные города, должна была быть внушительной. По внешней форме своей она напоминала большой опрокинутый треугольник, вершиной которого являлся город Севеннит, основанием — побережье, правой стороной — Дамиэтский (Фатнитийский) рукав, а левой стороной на севере граница VII (Бутоского), и на юге IX (Бусирисского) номов.[2] В исторической жизни Египта Севеннитский ном со своей обширной территорией и многочисленным населением (большие города) должен был играть значительную роль. К сожалению, история Дельты не располагает столь обильными источниками, как история Верхнего Египта. Влажная почва севера не сохраняла столь бережно, как сухая почва юга, вверенные ей сокровища. Но, к счастью, мы имеем от позднего времени, как раз той эпохи, которая для биографа Манефона является особенно интересной, ряд исторических памятников, которые проливают яркий свет на историю Дельты и на историю Севеннитского нома, в частности. Уже стэла Пианхи, как мы выше видели, свидетельствовала о мощи номарха Севеннитского нома, перечисляя три больших города находящихся под властью его. Поэтому неудивительно, если в IV в. в лице XXX династии Севеннит на несколько десятилетий становится вершителем судеб Египта. В эту позднюю эпоху Севеннит, находящийся в центре Дельты и связанный, как мы выше видели, с VI (Ксоиским) номом, входящим в состав уже западной части Дельты,[3] все же определенно примыкает к восточным номам. И в стэле Пианхи князь Севеннита перечисляется среди властителей восточных номов Дельты, признавших власть Пианхи после занятия эфиопами Атрибиса.[4] В списке этих номархов восточной Дельты глава Севеннитского нома поставлен за князем Мендеса и сыном его князем Ермополя Малаго и перед князем Арабского нома. В несколько ином окружении мы находим

---

[1] См. Archaeolog. Report, 1902-3, p. 16 и W. Spiegelberg, Aegyptol. Randgloss. z. Alt. Test. 1904, p. 31.

[2] Одним из важнейших источников для установления границ Севеннитского нома является свидетельство стэлы Сатрапа (Urk. II, 20), p. 15, определяющей границы «земли Буто» pe te n wto (Фтенитского нома). Ср., кроме указанных трудов Kees'a и Fl. Petrie, еще Hogarth, Three North Delta Nomes, Journ. of Hell. Stud., 24 (1904), p. 18.

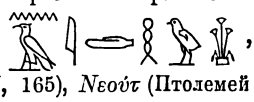
[3] Так Dümichen, o. c., I, p. 251 причисляет Ксоисский ном к западным номам Дельты.

[4] Urk. III, 45 ff.

номарха Севеннита в сообщении Ассурабанипала об египетском походе.[1] Ассирийский памятник придерживается следующего порядка в перечислении: князь Арабского, князь Атрибисского, князь Гераклеополитанского (ḫininsi),[2] князь Танисского, князь Nathu,[3] князь Севеннитского, князь Мендесского, князь Бусирисского и т. д. номов. В этом ассирийском списке, в котором легко можно, взглянув на карту, уловить принцип следования, являются непосредственными соседями Севеннитского нома — Танис, Nathu и Мендес. Местоположение Таниса и Мендеса мы знаем. Менее ясна локализация Nathu. Если его можно сопоставить с *Νεούτ* Птолемея (IV, 5, 52), то его надо искать в области между Фатнитийским и Пелусийским рукавами. В дальнейшем я надеюсь более уточнить его местоположение. Почти ту же группу из четырех номов мы находим несколько веков позже у Геродота (II, 165), в перечислении номов каласириев: *Βουβαστίτης, Ἀφθίτης, Ταν́ίτης, Μενδήσιος, Σεβεννύτης, Ἀθριβίτης* и т. д. Было бы чрезвычайно заманчиво сопоставить группу номов ассирийского цилиндра Танис, Nathu, Севеннит и Мендес с Геродотовской группой *Ἀφθίτης, Ταν́ίτης, Μενδήσιος, Σεβεννύτης* и отождествить Nathu и *Ἀφθίτης*.[4] Такое отождествление, если с ним можно было бы согласиться, имеет некоторое значение для истории востока Дельты. Дело в том, что мы имеем почти тождественную группу из четырех номов еще в одном, resp. в двух памятниках, а именно в двух демотических папирусах, сохранивших нам круг сказаний о царе Петубастисе.[5] Здесь упоминаются неоднократно «воины Таниса, Мендеса,

[1] Keilinschr. Bibl. II, p. 152.

[2] Гераклеополь Дельты. (Heracleopolis parva), ср. Spiegelberg, Randgl. z. A. T. p., 36 ff. Согласно Птолемею IV, 5, 24 Гераклеополис был главным городом Сетроитского нома. Ср. Kees, o. c., Pauly-Wissowa II F. IV Hbd., Sp. 1923 и Petrie, o. c., III pl. VIII, map VI, отождествляет этот ном с Сетроитским номом Птолемея. Был еще Гераклеополис на Западе Дельты у Канопского устья (ср. Griffith, Ryl. Pap., III, 76-77). Там надо искать город *Ἄνυσις* и остров *Ἐλβώ*, на котором скрывались слепой *Ἄνυσις* и Амиртей, см. Геродот II, 137 и 140. *Ἄνυσις* — Бокхорис (см. Möller, Ä. Z. 56, p. 76-77) и Амиртей были правителями Запада Дельты.

[3] Nathu соответствует египетскому  , n ḥ idhw «Дельта», «болота», и греческому *Ναθῶ* (Геродот, II, 165), *Νεούτ* (Птолемей IV, 5,52) и Naithu (Not. dignit. I, 25). Ср. Wiedemann, o. c., p. 575. В противуположность Геродоту (см. ниже), *Νεούτ* у Птолемея и Naithu в «Not. dignit.» обозначает одну из областей Дельты. Согласно Птолемею *Νεούτ* лежало между Бусирисским (Фатнитийским) и Бубастидским (Пелусийским) рукавами. Здесь же в этой области надо искать и Nathu ассирийского памятника, так как последний перечислен в связи с Танисом и Севеннитом. Здесь нам надо будет искать один из городов, посвященных культу Буто, богини «болота» (см. ниже).

[4] Из перечисления Геродота отнюдь не вытекает, как полагает Wiedemann (o. c., p. 576), чтобы *Ἀφθίτης* соответствовало Ликополю, южному соседу Севеннита. В лице *Ἀφθίτης* перечисленным перед Танис может скрываться северо-восточный сосед Севеннита.

[5] См. W. Spiegelberg, Der Sagenkreis des Königs Petubastis, Leipzig 1910. В этом прекрасном труде привлечен весь дошедший до нас материал и приведена вся предшествующая литература.

T¦-ḥt, Севеннита, народ четырех тяжелых (может быть сильных)[1] номов Египта», которые сражались на стороне Фив в междоусобной войне, описанной романом Петубастиса. Spiegelberg в своем издании этих текстов сопоставляет эту группу из четырех номов демотических текстов с группой номов каласириев у Геродота (II, 165) *Ἀφθίτης*, *Τανίτης*, *Μενδήσιος*, *Σεβεννύτης* и высказывает догадку, что *Ἀφθίτης* Геродота и T¦-ḥ.t романа Петубастиса тождественны.[2] Я думаю, что это предположение чрезвычайно вероятно, а в таком случае мы можем сопоставить и T¦-ḥ.t с Nathu, отождествленным нами выше с *Ἀφθίτης* Геродота. Если Nathu соответствует *Νεούτ* Птолемея, области между Фатнитийским и Пелусийским рукавами, то и T¦-ḥ.t надо искать здесь же.[3] Если можно согласиться с отождествлением Nathu — *Ἀφθίτης* — T¦-ḥ.t, то мы получаем в лице этой коалиции выше перечисленных четырех номов, Танисского, *Ἀφθίτης*, Мендесского и Севеннитского довольно сплоченное объединение территории, примерно, северо-востока Дельты, засвидетельствованное нам на протяжении нескольких веков. В этой группе четырех номов, в свою очередь, были более тесно связаны друг с другом Севеннитский и Мендесский номы. Уже стэла Пианхи, как мы выше видели, перечисляет их рядом. Связывает их друг с другом и апокрифическое письмо фараона Уафрес'а Соломону у Александра Полигистора: фараон обещает прислать рабочих «из Сетроитского 10.000, из Мендесского и Севеннитского (номов) 20.000».[4] Очевидно, Севеннит и Мендес были ядром коалиции вышеперечисленных четырех номов. Данная коалиция была связана общими интересами и выступала в борьбе с окружающим миром единым фронтом. Это единство их ополчения подчеркивалось, вероятно, однообразным их вооружением. Я думаю, что они названы «четырьмя тяжелыми номами Египта» (см. выше) по вооружению их воинов, очевидно, несколько отличающемуся от вооружения воинов прочих восточных номов Дельты. Было бы интересно установить те области Египта, в которых коалиция северо-восточных номов Дельты видела своих врагов. Такое установление могло бы иметь значение для выявления политических симпатий и антипатий Манефона, уроженца Севеннитского нома, которые, конечно, должны были влиять хоть несколько на его исторический труд. Я думаю, что мы сможем с помощью уже неоднократно упоминаемого нами романа

---

[1] p¦ IV t¦ hrš n Kmj (P. Spiegelberg, 4,12) см. Index изд. Spiegelberg'a, p. 40*, см. также p. 18, Anm. 11.

[2] O. c. Index, p. 84* u. p. 18 Anm. 11.

[3] В виде догадки я позволил бы себе высказать мысль, что T¦ ḥ.t романа Петубастиса является сокращенным названием для Ḥ-nn--ńs Гераклеополя. В таком случае в известный период область *Νεούτ*-Nathu входила бы в состав XIX Сетроитского нома.

[4] Fragm. hist. graec., III, 226.

Петубастиса установить политических врагов и друзей Севеннитского, Мендесского, Танисского и Афтийского номов. Это расследование приведет нас, смею думать, к результатам, не лишенным некоторого интереса. Роман Петубастиса сохранился, как известно, в двух вариантах, один из которых дается папирусом Spiegelberg,[1] а второй папирусом Krall.[2] Мы сперва остановимся на разборе первого варианта, сохранившегося в рукописи более древней и много более тщательной и, как мы увидим дальше, для нас более ценной.

Содержанием папируса служит повествование о борьбе двух партий за обладание храмовым именем (ŝcnḫ) Амона Фив (Diospolis magna). Во главе одной из борющихся партий стоит царь Петубастис из Таниса. Состав этой партии ясен и не вызывает никаких сомнений. В нее входят Анхгор сын царя Петубастиса, его сын Теос с четырьмя северо-восточными номами — Севеннитским, Мендесским, Танисским и Афтийским,[3] анонимный «начальник воинов» (титул верховного жреца Мендеса), первый вельможа Амона в Фивах (но здесь Diospolis inferior),[4] Пекрур, князь Восточного нома (Arabia, XX ном), сын последнего Песнуфер, простивший царю Петубастису старую обиду, Пему князь Илиополя и, наконец, Миннебмен, князь Элефантины. Не столь ясен и отчетлив на первый взгляд, как мы увидим, облик противников этих князей восточной Дельты и крайнего юга Египта. Во главе второй партии стоит анонимное лицо, которое называется лишь своим титулом: «Пророк Гора из Пи(в)Буто» или просто «молодой жрец». Два раза[5] он

---

[1] Бо́льшая часть свитка была приобретена Spiegelberg'ом и издана им с факсимиле, транскрипцией и переводом в 1910: «Der Sagenkreis des Königs Petubastis». Фрагменты от начала и от конца свитка были приобретены Seymour de Ricci и изданы Spiegelberg'ом, o. c., p. 36-42. По палеографическим данным папирус относится к первой половине I в. нашей эры.

[2] Этот папирус входит в собрание папирусов эрцгерцога Rainer. Его извлек и сделал доступным науке известный египтолог J. Krall. Впервые он сообщил об нем в 1894 г. на конгрессе востоковедов в Женеве. После этого ему удалось найти в том же собрании Rainer'a еще ряд фрагментов, относящихся к этому тексту, см. его, «Der Demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis» (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes XVII v. (1903) p. I ff.); id. Demotische Lesestücke II; E. Revillont, Rev. égyptol. XI, p. 116 sq., G. Maspéro, Contes populaires[3], p. 204 sq. и Spiegelberg, o. c., p. 45 ff. Текст написан был, судя по палеографическим данным, в III в. н. э., лет на 200 позднее, чем пап. Spiegelberg, и значительно менее ценен, чем последний, благодаря причудам своей орфографии и неправильному написанию имен собственных (Spiegelberg, o. c., p. 6).

[3] В пап. Krall (столб. X, 19-20) Теос является «великим солдатом (p¦wr mate) нома Мендесского».

[4] Отождествление этого Nw.t с Diospolis parva, resp. inferior в Дельте, см. Spiegelberg, o. c., p. 7, Anm. 2, с 78*-79* и 82*-83. В пап. Krall переписчик понял титул «первый вельможа Амона» уже, как имя собственное. Здесь он также связан с Мендесом (столб. II, 10, K, 36), ибо титул «начальник воинов» является титулом верховного жреца Мендеса (Brugsch, o. c., 1380) см. Spiegelberg, o. c., 78*.

[5] Столб. 4, 8, 9, 17.

назван c¦m словом, которое Spiegelberg переводит «Asiat (Hirt)».[1] По мнению Spiegelberg'a, это последнее название «молодого жреца» объясняется тем, что его сторонниками, и притом единственными, являлись тринадцать c¦m «азиатов (пастухов)» из Pr-ḏwf, географического названия переведенного Spiegelberg'ом «Schilfdistrict» и отожествленного с областью Горьких Озер на восточной границе Дельты, так как здесь локализировано упоминаемое в Библии יַם-סוּף.[2] В виду перевода c¦m «азиатом (пастухом)» и локализации Pr-ḏwf на востоке, Spiegelberg сопоставляет роман Петубастиса с рассказом «Манефона» о прокаженных,[3] где также играют роль врагов царя Египта жрец и азиаты-пастухи. Из того же обстоятельства, что некоторые из князей Египта, перечисленные в романе Петубастиса, упоминаются и в ассирийских анналах Ассурбанипала,[4] Spiegelberg делает вывод, что в борьбе Петубастиса с этими азиатами надо видеть отголоски борьбы Египта против ассирийского ига.[5] Он даже допускает возможность сопоставить этих тринадцать азиатов (пастухов) с Яковом и его двенадцатью сыновьями.[6]

Несмотря на всю кажущуюся заманчивость этих сопоставлений Spiegelberg'a, я думаю, что они не соответствуют действительности и до конца искажают наше представление об историческом фоне романа Петубастиса. Выявление действительного облика «молодого жреца Гора из Пи (в) Буто» и его тринадцати азиатов (пастухов) — противников царя Петубастиса — дело более сложное, чем полагает Spiegelberg.[7] Действительно, на первый взгляд естественное определение тринадцати c¦m из Pr-ḏwf азиатами (пастухами) из области Горьких Озер вызывает при более внимательном анализе большое сомнение. Ведь, в случае правильности определения, молодой жрец из Буто (на западе Дельты) и область его союзников были бы отделены друг от друга всей площадью вражеской территории (восток Дельты). Возможность

---

[1] К этой демотической группе и ее переводу см. Spiegelberg, o. c., p. 8 и 10* - 11*, см. также его статью в Rec. de trav. XXVIII (1906) p. 201.

[2] O. c., p. 8 и 86*.

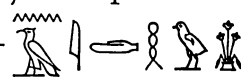
[3] Jos. Flavius, Contra Apionem I, cap. 26. Об этом тексте, приписываемом Манефону, см. гл. VI.

[4] Царь Петубастис и князь восточного нома Пекрур. Может быть, можно Теоса, сына царевича Анхгора, сопоставить с Ṣiḫa, князем Сиута клинописных памятников. См. H. Ranke, Keilschr. Mater. z. altäg. Vokalis., p. 34 и Spiegelberg, o. c., p. 8.

[5] O. c., p. 8 ff.

[6] O. c., p. 9, Anm. 4.

[7] Эта моя полемика с W. Spiegelberg'ом, творцом научной демотикологии, отнюдь не вызвана желанием хотя минимально умалить заслуги этого гениального ученого. W. Spiegelberg, целиком поглощенный делом издания текста, мог меньше внимания уделить историческим вопросам, столь интересующим меня, как историка. Разбирая эти вопросы, я хочу внести мою лепту в понимание текста, столь образцово изданного Spiegelberg'ом.

соединения сил Буто и сил самого крайнего востока Дельты при этих условиях вряд ли была бы понятна. Кроме того, при определении этих с;m азиатами (пастухами) единственным представителем запада Дельты в разбираемой нами версии романа Петубастиса является город, resp. ном Буто. Где же, спрашивается, остались прочие представители запада Дельты? Нельзя же себе представить, чтобы в национальной борьбе Египта против ассирийцев не были упомянуты славные ополчения западных номов. Ведь из надписи Пианхи и из истории Саисской династии мы знаем, что запад играл не последнюю роль в деле освобождения Египта от иноземного ига. Уже a priori надо предположить, что в Ливийскую эпоху запад Дельты, как более близкий прародине господствующей военной касты Египта, должен был играть особенно выдающуюся военную роль. И действительно, мы имеем в лице Геродота, кажется, свидетеля о том, что запад Дельты был настолько важным в качестве боевой силы, что был отделен от прочего Египта в самостоятельную военную организацию. Я, по крайней мере, полагаю, что гермотибии (*ἑρμοτύβιες*), которые, согласно Геродоту (II, 164), вместе с каласириями (*καλασίριες*) образуют военный класс (*μάχιμοι*) Египта, должны быть локализированы в западной части Дельты. Дело в том, что Геродот (II, 165) причисляет им следующие номы: *Βουσιρίτης, Σαίτης, Χεμμίτης, Παπρημίτης, νῆσος ἡ Προσωπῖτις, καλεομένη Ναθῶ τὸ ἥμισυ*. Так как я расхожусь с большинством исследователей в понимании *Ναθῶ τὸ ἥμισυ*, то я приведу мой перевод этой геродотовской цитаты: «Бусирисский (IX),[1] Хеммитский (VIII),[2] Папремитский номы, остров, называемый Просопитский (IV),—половина *Ναθῶ*, т.-е. половина Дельты». Обыкновенно понимают *Ναθῶ τὸ ἥμισυ*, как половина области, resp. нома, *Ναθῶ*.[3] Если бы такая интерпретация была правильна, то мы должны были бы найти другое *Ναθῶ τὸ ἥμισυ* в перечислении Каласирийских номов, но там, как мы увидим вскоре, не упоминается другое *Ναθῶ τὸ ἥμισυ*. Очевидно Геродот употребил *Ναθῶ* в том значении, в котором обыкновенно употреблялся египетский эквивалент *Ναθῶ* —  n; ;dḥw «Дельта» «болота Дельты».[4] Следовательно, Геродот полагал,

---

[1] В древнейшую эпоху Бусирис, лежащий к юго-западу от Севеннита, являлся главою востока Дельты ср. Sethe, o. c., 1922, p. 232 ff.

[2] Ном, названный так, или по острову, находящемуся около Буто, в папирусных зарослях которого скрывалась Исида (Wiedemann, o. c., p. 556), или же по городу, расположенному, согласно Гелиодору (Aethiop. II, 18) на северо-западе Дельты. Я полагаю, что он обнимал собою и VIII и VII номы — объединенный ном Гарпуны.

[3] Напр., Wiedemann, o. c., p. 575 и Steindorff, o. c., I, p. 600-601.

[4] Erman-Grapow, Wb. d. aegypt. Spr. I, p. 155.

что эти пять перечисленных им нома — Бусирисский, Саисский, Хемитский, Папремитский и Просопитский — составляли половину Дельты. Действительно, восточная граница Бусирисского нома, пролегающая вдоль нижнего течения Севеннитского рукава, разделяет Дельту на две примерно равных, восточную и западную, половины.[1] *Ναθῶ τὸ ἥμισυ* половина Дельты, в состав которой входили Бусирисский, Саисский, Хеммитский (Бутосский) и Просопитский номы, соответствовала, очевидно, западной половине Дельты. Здесь же на западе нам надо, конечно, локализировать и Папремитский ном, который некоторые исследователи готовы искать в восточной части Дельты.[2] Такая локализация была, кажется, обусловлена тем фактом, что здесь в Папремитском номе произошла знаменитая битва между Ахеменом, персидским полководцем, и ливийцем Инаром. Ахемен, дядя Артаксеркса I, был послан с войском в Египет, чтобы подавить восстание ливийского князя Инара, опиравшегося на крайний запад Дельты. В битве в Папремитском номе Ахемен потерял битву и жизнь. Очевидно, те из исследователей, которые локализировали Папремис на востоке, полагали, что Инар встретил вторгнувшуюся персидскую армию на восточной границе Египта. Но такое предположение возможно было бы лишь в случае господства Инара над всей Дельтой. О таком же господстве Инара мы ничего не знаем. Наоборот, из дошедших до нас сведений о восстании Инара вытекает, что персидское войско могло все время беспрепятственно проникать в Египет, не встречая на востоке сопротивления.[3] Ливиец Инар, уроженец крайнего запада, очевидно, не решался далеко отходить от своей базы, но предпочел и в роковой для Ахемена год выждать приближения персидского войска к западным номам и здесь в хорошо ему знакомой обстановке нанести сокрушительный удар «проклятым азиатам». Поэтому, на основании всего сказанного, я с уверенностью могу локализовать Папремис, место смерти и поражения Ахемена, на западе Дельты. Я отождествил бы его с III (Момемфитским или Ливийским) номом, который был расположен на крайнем западе, между Ливийской пустыней и Каноническим рукавом.[4] Вероятно, в Геродотовском на-

---

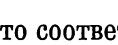
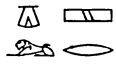
[1] То, что на севере Севеннитский ном и входящий в его состав Ксоис выходят за эту границу, мог Геродот и не принимать во внимание. Он ведь делил Дельту не математически, а лишь примерно на две половины.

[2] Wiedemann, o. c., p. 264. Höpfner, Der Tierkult der alten Aegypter, p. 65. Это сомнение в локализации Папремитского нома, наверное, удержало Spiegelberg'a (Ä. Z. 43, 90) от географического распределения гермотибиев и калаприев.

[3] К истории этого восстания см. Wiedemann, o. c., p. 17 ff. и F. Justi, Geschichte d. alten Persiens, сер. Oncken, p. 127.

[4] Я полагаю, что III ном, штандартом которого служила группа иероглифов , был правильно отождествлен Brugsch'ем с номом *Λιβύη* Птолемея. Возражения Sethe (Nachr. Kgl. Ges. Wiss. Gött. Hist.-Phil. Kl., 1922, p. 236-237) против этого отождествления не решают

звании его *Παπρημίτης* скрывается «Апис», имя главного города этого третьего нома. Этот экскурс в область истории и географии Дельты с несомненностью нам доказал, что гермотибиев, одно из двух подотделений *μάχιμοι*, надо локализовать в западной части Нижнего Египта. Лишним доказательством в пользу этой локализации гермотибиев может служить то обстоятельство, что Геродот причисляет к каласириям, второму из двух подотделений *μάχιμοι*, наоборот, одни лишь восточные номы: Бубастисский, Афтисский, Танисский, Мендесский, Севеннитский, Атрибисский, Фарбанитский,[1] Тмуисский,[2] Онуфисский,[3] Анисийский и Миэкфорисский, местоположение которого Геродот определяет островом, лежащим против Бубастиса.[4] Единственным каласирийским номом, не входящим в состав восточной Дельты, является Фиванский, самый главный ном Верхнего Египта,[5] поставленный Геродотом во главе перечня. Впоследствии мы увидим, что засвидетельствованная Геродотом связь Фив с востоком Дельты не случайна.

Вернемся теперь к роману Петубастиса в версии пап. Spiegelberg. Мы встретили здесь упоминание одних лишь номов восточной Дельты, следовательно каласирийских номов. В романе иной раз воины этих номов и называются  ,[6] что соответствует иероглифическому  ,[7] gl-šrj т.-е. *καλασιρις*. Это слово является составным и разлагается на нубийское ḳr, resp. gal «юноша, парень» и египетское šrj «малый». «каласирий» можно было бы, следовательно, перевести «малый парень» и это поздне-египетское название воинов имеет свою параллель в древне-египетском обозначении воинов ḥwn-nfr «малый юноша».[8] На

дела. III ном охватывал всю область к западу от Канопского рукава. В позднюю же эпоху (Птолем., IV, 5, 22, 31) он, может быть, и был разделен на 2 части, восточную и западную, Мареотический и Ливийский номы.

[1] Лежит к северу от Бубастиса.

[2] К востоку от Мендеса.

[3] Местоположение его еще не может быть точно определено, но то, что он входит в состав восточной Дельты, несомненно.

[4] II, 165.

[5] Я вместе с Wiedemann'ом (o. c., p. 576) не думаю, что Фиванский ном перечня Каласирийских номов надо отожествить с одним из Diospolis Дельты. Ведь вопрос может идти лишь о Diospolis Востока, а этот город согласно свидетельству стелы Пианхи (см. выше) входил в состав Севеннитского нома.

[6] Пап. Spiegelberg, Sp. 12, 11 и 16, 17, см. Spiegelberg, Der Sagenkreis d. Königs Petub., p. 62*-63*.

[7] См. G. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, Leipzig 1913, p. 75*, см. и Griffith, P. S. B. A. 1899, p. 270 sq. Id., Rylands Pap., p. 233, not. 17 и Ä. Z. 43 (1906) p. 87 ff.

[8] Spiegelberg, Ä. Z. 43, p. 88.

первый взгляд может показаться странным, что в позднюю эпоху воины востока Дельты стали называться этим полунубийским словом «каласирий», но я думаю, что эту «нубизацию» resp. «эфиопизацию» восточной части Нижнего Египта легко объяснит нам впоследствии правильное понимание фабулы романа Петубастиса. К выяснению этой последней я теперь приступаю. До сих пор, как мы выше видели, фабула романа определялась, как искаженное повествование о борьбе Египта против ассирийцев, — тринадцати азиатов из области Горьких Озер. Но при таком толковании текста остается абсолютно непонятным упоминание одних лишь каласириев востока и абсолютное умолчание о гермотибиях запада. Поэтому невольно возникает мысль, что те тринадцать c¦m из Pr-ḏwf помощники молодого жреца Гора из Буто не азиаты с востока, а уроженцы запада Дельты, точно такие, как и их предводитель. Эта догадка имеет тем большее право на существование, что Pr-ḏwf вряд ли можно отождествить с библейским יַם־סוּף — «тростниковым морем». Дело в том, что еврейское סוּף, фонетически соответствующее египетскому ṯwf, resp. ḏwf, семантически ему не соответствует. Египетское ṯwf resp. ḏwf служит, как известно, обозначением «папируса»,[1] точно так же, как и коптское ϫⲟⲟⲩϥ,[2] а еврейское סוּף обозначает тростник вообще,[3] папирус же по-еврейски называется גֹּמֶא.[4] Следовательно, Pr-ḏwf надо перевести, как «дом папируса», и локализовать эту местность в той области Египта, где имелись папирусные заросли. Таковой областью был как раз запад Дельты,[5] особенно же территория, примыкающая к городу Буто, χεμμίτης Геродота, в папирусных зарослях которого когда-то Исида родила своего сына Гора. В этих папирусах запада

---

[1] Erman-Grapow, Aegypt. Hdwb., p. 208.

[2] Spiegelberg, Kopt. Hdwb., p. 280.

[3] Buhl-Gesenius, Hdwb. üb. A. T., XII Aufl. p. 530.

[4] В неособенно толково составленном списке главнейших городов Дельты словаря Голенищева (столб. V, стр. 8 сл.) в самом конце списка (p. 12-13) мы имеем

т.-е. Танис, P¦-ṯwfj, крепость Силе. (Ṯ¦rw). В виду такого порядка перечисления казалось бы, действительно, P¦Ṯwfj надо искать на востоке Дельты. Но, принимая во внимание весь предшествующий контекст словаря, этот вывод не является обязательным. Дело в том, что в этом списке города востока и запада чередуются. Для доказательства этого я переведу in extenso список, начиная со строки 9 (иероглиф. транскипция текста издана Голенищевым, Ä. Z., 40, p. 105): Мендес (Восток), местность Гора (III ном Запад), Река Запада (Канопский рукав), Река великая (Севеннитский), Вода Ре (Пелусийский), Дом владычицы Эме (В.), Дом Рамсеса (В.), Сетроитес (В.), Бусирис (З.), Diospolis inferior (В.), P¦-gtwtw (область на западе), Буто (З.), Саис (З.), Танис (В.), P¦-ṯwfj и Силе (В.). Я полагаю, что перечисление P¦-ṯwfj и Силе в конце списка доказывает, что они противопоставлены друг другу, как 2 крайних пункта Дельты, первый на западе, а второй на востоке.

[5] Ibid. p. 151.

Дельты мы не только можем, но и должны локализовать тринадцать c|m, помощников жрецов из Буто. Ведь, здесь в северо-западной части Дельты, кочевали шайки разбойников-пастухов, называемых греческими писателями буколами т.-е. «пастухами крупного скота»,[1] а c|m в позднюю эпоху уже не обозначало, как раньше, «азиата»,[2] а пастуха и притом пастуха крупного скота.[3] Что же касается написания слова c|m в романе Петубастиса, то Spiegelberg должен сам признать, что «для писца папируса» c|m, правда, не являлось названием народа, ибо оно детерминировано таким образом, как будто бы он думал о слове ⲁⲙⲉ «пастух».[4] Действительно, демотическую группу [illegible] c|m нашего папируса можно иероглифически транскрибировать в виде [illegible] т.-е. мы в конце слова не находим знак [illegible] соответствующий иероглифу [illegible], который служил детерминативом всего того, что обозначает чужеземное. За то, что автор текста видел в c|m как раз пастухов крупного скота, говорит и описание их доспехов (столб. 4, 15—16): тринадцать c|m выходили в бой и «их шлемы лица (т.-е. головы) быка были на их головах». Очевидно, шкура животного, которое эти c|m охраняли, служила защитой их в бою. Интересно отметить, что такого же рода защитные головные уборы носили враги царя Нармера на его знаменитой победной палетке.[5] Это обстоятельство тем более любопытно, что врагами царя Нармера являются жители нома Гарпуны, т.-е. нома «Буто», а 13 c|m романа Петубастиса являлись, как мы выше видели, союзниками как раз жреца из Буто. Ту же связь Буто, resp. Хеммиса с *βούκολοι*, греческим эквивалентом египетского c|m, отмечает и Гелиодор, когда он нам рассказывает о Хеммисе, богатом населенном городе на северо-западе Дельты, вблизи которого находились кочевья *βούκολοι*.[6] Очевидно, в виду этой связи Буто с окружающими его c|m-*βούκολοι* молодой жрец из Буто иной раз в романе Петубастиса (столб. 4, 8, 9, 17) называется также c|m.

---

[1] См. Sethe у Pauly-Wissowa III, Sp.1013 s. v. *βούκολοι*.

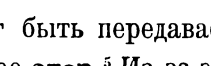
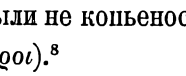
[2] Ermann-Grapow, Wb. d. ägypt. Spr. I, p. 167.

[3] Spiegelberg, Rec. de trav. 28 (1906), p. 201. О том, как в египетском языке этнические названия с течением времени превращались в обозначение профессий см. K. Sethe, Nachr. Khgl. Ges. Wiss. Göttingen 1916, II, p. 118 ff., см. также W. Struwe, ИАН, 1926, p. 459, Anm. 9.

[4] O. c., p. 8.

[5] Во втором ярусе сверху оборотной стороны палетки направо изображены тела обезглавленных врагов. На их головах, положенных в ногах трупов, надеты, кажется, шкуры бычьих голов, см. Bissing, Denkmäler äg. Sculptur, текст к табл. № 2, пр. 13. На это изображение обратил внимание и Spiegelberg, p. 18, Anm. 14, но он не сделал из него соответствующего вывода.

[6] Aethiop. II, 18, 21 и др. ср. Sethe у Pauly-Wissowa III, Sp. 2234.

На основании всего сказанного можно с уверенностью утверждать, что для автора романа Петубастиса c¦m из Pr-ḏwf были не азиаты с далекой восточной границы Египта, а «пастухи быков» из западной части Дельты.[1] Очевидно, эти c¦m из Pr-ḏwf заменяет собой гермотибиев и этим объясняется кажущееся отсутствие этих последних в романе Петубастиса. Но c¦m из Pr-ḏwf не только заменяют гермотибиев, но в них кроется несколько искаженное название «гермотибии», и таким образом роман Петубастиса дает наконец разгадку таинственного доселе имени. Как известно, египетский праобраз геродотовского *ἑρμοτύβιες*, несмотря на неоднократные попытки, еще не найден. Удалось пока объяснить лишь первую часть *ερμο*, соответствующую status constructus от rōme «человек», — rĕm > r̄m > ʿrm.[2] В объяснении же второй части слова *τυβιες* исследователи не пришли пока к общепризнанному результату. Maspéro готов видеть в *τυβιες* ливийцев, но должен для этого изменить *τ* в *λ* (*λυβιες*).[3] Spiegelberg возводит *τυβιες* к древне-египетскому  ḥtrw > ḥtāwi > * ϩτωοτι «лошадь» «конница»,[4] но w показатель множественного числа в позднее время стал гласным, и не мог быть передаваем через *β*, и r в ḥtr не исчезло, как показывает коптское ϩτορ.[5] Из-за этих соображений, очевидно, Grapow не принял объяснение Spiegelberg'а и оставил вопрос толкования *τυβιες* открытым.[6] Сравнительно недавно Möller высказал догадку о соответствии *τυβιες* египетскому  ḏb¦ «копье», и в таком случае гермотибии были бы «копьеносцами».[7] Но этому остроумному толкованию Möller'а противоречит то обстоятельство, что «гермотибии», согласно свидетельству Геродота (IX, 32), были не копьеносцами, а также, как и каласирии, «меченосцами» (*μαχαιροφόροι*).[8]

Мы видели, что ни одно из высказанных толкований *τυβιες* не может считаться общепризнанным, и значение его остается загадочным. Удовле-

---

[1] Связь этих c¦m с *βούκολοι* высказывает Spiegelberg лишь в виде самого осторожного предположения (lässt sich nur als Frage aufwerfen) и то лишь в примечании о. с., p. 8 Anm. 4.

[2] Spiegelberg, Ä. Z. 43, p. 87 ff. u. 158.

[3] Histoire des peuples de l'Orient, III, p. 500. К объяснениям этого имени до данной догадки Maspéro, см. Widemann, o. c., p. 574.

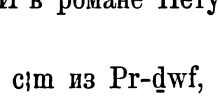
[4] Spiegelberg, Ä. Z. 43, p. 89.

[5] Ср. замечания G. Möller'а, Ä. Z. 56, p. 78.

[6] Pauly-Wissowa, v. VIII, см. 905.

[7] Ä. Z. 56, p. 78.

[8] Möller (o. c.) пытается отвести это возражение указанием на то, что они, взятые Ксерксом на флот, на кораблях не могли пользоваться своим ḏb¦. Согласно же свидетельству мифа о Горе Эдфусском мы узнаем, что ḏb¦, являющееся чем-то в роде «гарпуна», употреблялось как раз при сражениях на воде. (См. Brugsch, Suppl. Wb. p. 420 = Naville, Mythe d'Horus, col. 22).

творительное решение этой загадки дает роман Петубастиса, который, к сожалению, исследователями для этой цели не привлекался, хотя мы находим в нем указание на египетский эквивалент *τυβιες* в лице Pr-ḏwf, resp. ḏwf «дом папируса», resp. «папирус».[1] Действительно, если c¦m n Pr-ḏwf «пастухи из дома папируса» соответствуют, как мы выше видели гермотибиям, очевидно, в этих c¦m n Pr-ḏwf кроется пренебрежительное искажение имени гермотибиев, врагов номов востока, на стороне которых все симпатии автора романа Петубастиса. Исказить же название «гермотибиев» было очень легко, заменив нейтральное *ερμο* «люди», «человек», презрительным «пастух быков», и получилось «пастухи из области папируса», вместо «гермотибиев», «людей папируса». Назывались же воины запада Дельты «людьми папируса» в виду тех папирусных зарослей, которые заполняли их родную область. Здесь среди болот и озер запада они стали искусными бойцами на ладьях, а поэтому иной раз и назывались *λαβαρεῖς*,[2] т.-е. относящиеся к *βᾶρις* егип.  b¦r «ладья», согласно остроумному толкованию Möller'a.[3] И в романе Петубастиса c¦m из Pr-ḏwf пребывают на ладье Амона.

Подводя итог всему сказанному об тринадцати c¦m из Pr-ḏwf, мы должны признать, что в лице их автор текста не имел в виду изобразить азиатов с востока, а, наоборот, египтян с запада Дельты. «Пастухи из дома папируса» служит ему презрительной кличкой «гермотибиев», «людей папируса». При такой интерпретации c¦m n Pr-ḏwf само собой отпадает старое толкование фабулы романа Петубастиса, как искаженное повествование борьбы Египта против ассирийского ига. Наоборот, наш текст повествует не о внешней войне, а об одной из междоусобных войн Египта, которые, наверное, неоднократно раздирали несчастную страну в эпоху расцвета феодализма первого тысячелетия. В папирусе Spiegelberg воспевается борьба номов востока с номами запада, каласириев с гермотибиями. Этот раскол между востоком и западом Дельты весьма древнего происхождения. Он восходит еще к тому отдаленному времени, когда на восток через Суэцкий перешеек вторгались семиты, а на западе продолжало пребывать население, родственное ливийцам.[4] Этой разъединенностью Дельты и объясняется в дальнейшем постоянное превосходство юга Египта над его севером, хотя последний и был территориально более значителен. Отчужденность востока

---

[1] Египетское ḏ resp. ṯ может передаваться греческим *τ*, егип. w, греч. *υ*, а егип. f греч. *β* см. Griffith, III, p. 200.

[2] Steph. Byz., s. v. *ερμοτύβιες*.

[3] Ä. Z. 56, p. 78.

[4] Sethe, Nachr. Kngl. Ges. Wiss. Gött., Phil.-Hist. Klasse, 1922, p. 238 ff.

и запада Дельты наблюдается, кажется, во всей позднейшей истории Египта. Борьба с Пианхи ведется, главным образом, силами одного лишь Тефнахта, князя запада Дельты, номы же востока переходят на его сторону значительно позже и очень скоро и, очевидно, охотно отказываются от борьбы с эфиопами.[1] В птолемеевскую эпоху, в царствование Птолемея V Эпифана мы видим, кажется, ту же картину. По крайней мере, я думаю, что те египетские князья, которые сосредоточили свои силы, согласно Росетской надписи, в Ликополе, в городе Бусирисского нома,[2] входили в число династов востока. Ликополь же они сделали своей базой, как наиболее восточный пункт своей области, дабы задержать здесь наступление царя, который шел на них, очевидно, с запада. Надо думать, что и те четыре диназта, которые, уже после подавления ликопольского восстания, продолжали бороться с Эпифаном, принадлежали к знати востока, коль скоро они явились к царю с повинной в Саисс — главный город запада, который являлся, очевидно, ставкой царя.[3] Наверное царю помогали в подавлении восстания востока *μάχιμοι* запада. Зато восток находил поддержку в своей борьбе с царем и с западом в Фиваиде, которая в эту эпоху освободилась от птолемеевского господства и управлялась в течение нескольких десятилетий своими собственными царями, опиравшимися, очевидно, на помощь со стороны Эфиопии.[4] Некоторое тяготение к югу, к Эфиопии со стороны востока Дельты можно, как мы выше видели, наблюдать и в эпоху Пианхи. Определенная теснейшая связь восточных номов с Фиваидой и с Эфиопией засвидетельствована в романе Петубастиса.[5] Ведь союзниками восточных номархов в их борьбе с гермотибиями запада являются и бог Амон Фиванский и Минеб-Меи князь Элефантины, а этот последний в тексте (столб. 15, 20—21)

---

[1] См. Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост., II, стр. 57 сл., где имеется краткий, но исчерпывающий пересказ стэлы Пианхи.

[2] Греческий текст Росетской надписи, р. 21. В демотическом тексте, р. 12, город называется Sk!n см. Spiegelberg, Demot. Text der Priesterdecrete von Kanopus u. Memphis (Rosettana), 1922, p. 220 № 480.

[3] Поливий, XXII, 6 = 7. О значении египетских династов в Птолемеевскую эпоху см. ниже, а пока В. Струве, ЖМНП 1917 г., стр. 228.

[4] К восстанию в Фиваиде см. статью Sethe, Ä. Z. 53, p. 35-49 и W. M. Müller, o. c., p. 7 sq.

[5] Я полагаю, что отзвуки этой борьбы между востоком и западом Дельты, между каласириями и гермотибиями, мы имеем в известном рассказе Геродота (II, 31) о переселении 240.000 (!) *μάχιμοι* в Эфиопию, которые назывались *Ἀσμάχ* (соответствующее и егип. śmḥj), т.-е. левые. Если мы вспомним, что 240.000 было традиционным числом каласириев (Геродот II, 165), и что «левый» означает в египетском и «восточный», то, я думаю, становится вероятным предположение, что в рассказе Геродота сохранилось искаженное повествование об исходе некоторого количества каласириев из Египта, объединенного под властью династии из Саиса, т.-е. главного города запада Дельты — гермотибиев.

прямо называется «негр» (nḥś) («кушит» cgš), «поедатель смолы»,[1] «человек из Элефантины». Очевидно, Элефантина заменяла собой в романе Эфиопию. Может быть, подобная же политическая констелляция имела место и в то далекое время, когда войска Нармера с юга шли на ном Гарпуны, чтобы в безжалостной борьбе объединить оба Египта. Может быть, и тогда помогали войскам юга в борьбе с номом Гарпуны (запад) воины востока. Вероятно, эта прочная связь востока Дельты с югом и с Эфиопией привела к тому, что воины его в I тысячелетии стали называться полунубийским словом «каласирии». Эта кличка, первоначально, может быть, несколько насмешливая, должна была отразить некоторую политическую зависимость востока Дельты от далекого юга.

В связи с установлением связи восточной части Нижнего Египта с югом невольно возникает вопрос, каким же образом мог и без того меньший по объему запад[2] решиться на борьбу с востоком, поддерживаемым еще к тому силами юга. Борьба эта, даже согласно версии романа Петубастиса в папирусе Spiegelberg, не была всегда безуспешной для Запада. Причину такой слабости востока, несмотря на значительность его территории,[3] надо искать в том обстоятельстве, что он не был столь плотно спаян, как запад. О такой разъединенности, несплоченности востока свидетельствует роман Петубастиса, правда уже не в версии пап. Spiegelberg, а в версии пап. Krall. В данной версии романа мы имеем также повествование о междоусобной борьбе, разбившей номы Дельты на две партии, но причина борьбы, а равно и группировка номов иная, чем в пап. Spiegelberg. В этом последнем борьба шла за обладание жреческого надела Амона Фиванского,[4] в папирусе же Krall объектом раздора является панцырь только что умершего князя Илиополя Инара.[5] Дело в том, что тотчас же после смерти Инара его панцырь похищает Первый Вельможа Амона Фиванского,[6]

---

[1] Об этом выражении см. Spiegelberg, o. c., p. 32, Anm. 9.

[2] Так в изложении Sethe, Nachr. Kngl. Ges. Wiss. Gött., Phil.-Hist. Kl. 1922, p. 239 остается непонятным, каким образом могло «столь меньшее по объему западное государство» заставить восток, после слияния с ним в государство, обнимающее всю Дельту, принять целый ряд своих учреждений.

[3] Ср. Геродот II, 165, насчитывающий лишь 5 номов гермотибиев и 11 номов (не считая Фиванского на юге) каласириев. Конечно, с этим бо́льшим объемом территории и было связано бо́льшее народонаселение. Геродот и об этом свидетельствует, определяя число каласириев в 240.000, а гермотибиев лишь в 160.000.

[4] Т.-е. борьба за обладание фиванским храмовым имуществом между западом (Саисом) и востоком (Танисом, Бубастисом).

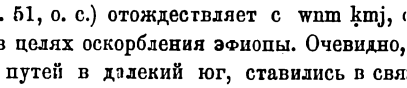
[5] Согласно свидетельству пап. Krall. столб. 9, стр. 9 сл., еще предстояли похороны Инара. Последний упоминается и в пап. Spiegelberg но уже как лицо давно умершее, напр.: «ни одна семья воинов Египта не равна семье умершего царя Инара» (столб. 17, 17).

[6] Переписчик пап. Krall осознал этот титул, как имя собственное и пишет его часто с детерминативом лица (см. Spiegelberg, o. c., p. 78*). Этим и объясняется, что Krall

князь Мендеса,[1] и скрывает его в крепости Dw-Rc на острове Мендесского нома. С этим похищением семья Инара — князь Восточного нома Пеклул[2] и сын его князь Илиополя Пему не могут примириться и требуют через Петубастиса, царя Египта и князя Таниса, чтобы, Первый Вельможа Амона Фиванского» вернул панцырь. Последний отказывается и начинается война. Оба противника созывают своих сторонников. Союзниками «Первого Вельможи Амона Фиванского являются «четыре тяжелых нома Египта» (см. выше стр. 114) Танис, Мендес, Афтис и Севеннит. Кроме воинств этих номов, упоминаются его сторонниками царь Петубастис, его сын Анхгор и его внук Теос, затем князья Псинта, сын Dw-Rc-nmḥ князя «Засова Великого H(?)-nfr, Анхгор, сын Харбес'а, князь Tꜣ-cmj n Pꜣ-lḫtj» и, наконец, Анх-хапе, сын Фремооне, князь Pꜣ-ṯsj.[3] Я думаю, что эти князья являются лишь начальниками военных сил выше перечисленных четырех номов, но не представителями каких-то других сил, не входящих в состав «четырех тяжелых номов Египта». Действительно, царь Петубастис и его внук Теос являются представителями танисских сил. Что касается Псинта, сына Dw-Rc-nmḥ, то его можно локализовать в Мендесе, так как в имени его отца скрывается Dw-Rc, имя крепости Мендесского нома, в которой хранился панцырь Инара. Очень любопытно имя города, принадлежащего третьему князю Анхгору, сыну Харбеса — Tꜣ-cmj n Pꜣ-lḫtj.[4] cmj, входящее в состав первой части этого сложного имени, можно без затруднения отождествить с демотическим cmjw (в иерогл. тран-

---

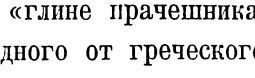
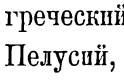
данную демотическую группу Wr Tp 'Imn Nw.t предлагал читать Kaamenophis, см. Krall, Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. v. XVII, p. 2 ff.

[1] Этот князь «Первый Вельможа Амона Фиванского» является, как мы видели, северянином и связан с Мендесом (см. стр. 15). Несмотря на это его северное происхождение, Пему князь Илиополя называет его презрительно (столб. II, 6) wnm 'wš (ср. иерогл. слово в тексте греческого времени —  ꜣwš — нечто благовонное из Пунта, Erman-Grapow, Wb. äg. Spr., p. 6). Это выражение Spiegelberg (o. c., p. 32, Anm. 9 и в переводе стр. 6 столб. H. пап. Krall, p. 51, o. c.) отождествляет с wnm ḳmj, «пожирателем смолы», кличкой, которой назывались в целях оскорбления эфиопы. Очевидно, все города, в которых почитался Амон, покровитель путей в далекий юг, ставились в связь с югом, Эфиопией и Пунтом.

[2] В пап. Spiegelberg имя пишется с 2 r, в пап. Krall с 2 l.

[3] Я перечисляю их по наиболее хорошо сохранившемуся списку данному (столб. R, стр. 9 сл.) в описании расположения «высоких платформ» (bkꜣlꜣl), предназначенных для отдельных князей, участвовавших в этом «турнире».

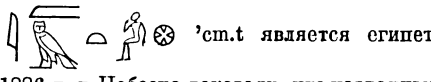
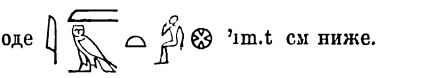
[4] Я следую в понимании этого nomen loci Krall'ю, читавшему это географическое название «Ta-ôme von P-Rachte», (Wien. Ztschr., v., XVII p. 15), а не Spiegelberg'у, который в Tꜣ-cmj не видит имя собственное. Мне кажется, что стр. 9, столб. S решает вопрос в пользу Krall'я. Здесь город Анхгора, сына Харбеса, назван Tꜣ-cmj «начальника стад Сохмет». Очевидно, основной частью сложного имени Tꜣ-cmj n Pꜣ-lḫtj является в качестве первого Tꜣ-cmj.

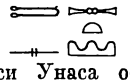
скрипции ), соответствующее древне-египетскому  и коптскому ⲟⲙⲉ «глина».[1] Поэтому я готов в T¦-cmj n P¦-lḫtj «глине прачешника»[2] видеть египетский эквивалент *Πηλούσιον* производного от греческого *πηλός* «глина», в котором исследователи видели греческий перевод египетского слова, имеющего то же значение.[3] T¦-cmj, Пелусий, расположенный по правой стороне Пелусийского рукава, является в романе Петубастиса, очевидно, главным городом Афтийского нома, который мы выше (стр. 114) локализовали в области между Фатнитийским и Пелусийским рукавами. Если бы мы для трех из «тяжелых номов Египта» нашли предводителей в числе перечисленных князей-союзников Первого Вельможи Амона Фиванского, то мы с большой вероятностью смогли бы отождествить последнего из этих князей-союзников — Анх-хапе сына Фремооне из города P¦-ṯsj с начальником каласириев четвертого «тяжелого» нома — Севеннитского.[4] Такая локализация князей, сражающихся на стороне Первого Вельможи Амона Фиванского, подтверждается и тем, что порядок перечисления их — 1) Петубастис (Танис), 2) Псинта (Мендес), 3) Анхгор (Афтис) и 4) Анх-хапе (Севеннит) тождествен порядку перечисления четырех тяжелых номов в пап. Krall — 1) Танис, 2) Мендес, 3) Афтис и 4) Севеннит.[5] За ту же локализацию говорит и то обстоятельство, что в дислокации сил обеих партий в решительной битве упоминаются с каждой стороны лишь по четыре нома с их предводителями. На стороне Первого Вельможи

---

[1] Spiegelberg, Kopt. Hdwb., p. 88.

[2] Я отождествляю P¦-lḫtj nan. Krall с ḫtj коптским ⲣⲁϩⲧ, известным египетским обозначением для прачешника, см. Erman-Grapow, Aeg. Hdwb., p. 96. Как известно в древности мылом служила глина, см. Pauly-Wissowa, II F. III Hbd., s. v. «Seife».

[3] Прежде полагали, что город  'cm.t является египетским эквивалентом Пелусия, но раскопки Petrie 1886 г. в Небесхе доказали, что названный город ничего общего с Пелусием не имеет. О городе  'ım.t см ниже.

[4] Попытку Krall'я сопоставить P¦-ṯsj с  Ṯs.t 30 строки биографии Унаса нельзя назвать удачной. Ṯs.t в надписи Унаса обозначает «горный хребет». P¦-ṯsj в романе Петубастиса можно было бы перевести «Предводитель», что прекрасно бы подходило к характеру верховного бога Севеннита, Онуриса, являющегося богом войны. Кроме того Ṯs.t Унаса находится в Палестине, а P¦-ṯsj пап. Krall бесспорно город в Египте, так как азиаты, если и участвовали в борьбе за панцырь Инара, то лишь на стороне Пеклула князя Востока.

[5] Того же порядка перечисления «тяжелых номов» придерживается и пап. Spiegelberg. Единственным исключением является стр. 22-23, столб. L пап. Krall'я. Здесь Пему заявляет: «Я хочу потрясти сердца людей Мендеса, я хочу смирить сердца людей Таниса, Афтиса и Севеннита». Такое выделение Мендеса вызвано тесной связью его с начальником этих номов — с Первым Вельможей Амона Фиванского (см. также ниже).

Амона Фиванского перечислены номы Мендесский под предводительством его самого, Севеннитский с царевичем Анхгором, как начальником,[1] Танисский (название которого уничтожено) без упоминания имени его вождя и, наконец, Tꜣ-cmj (Афтис) под начальством Анхгора, сына Харбеса.[2] Мы имеем, кажется, и прямое свидетельство того, что силы Первого Вельможи Амона Фиванского исчерпывались этими четырьмя «тяжелыми номами Египта». По крайней мере, в столбце J стр. 12-13 мы читаем за перечислением князей, к которым Первый Вельможа Амона Фиванского обращается за помощью: «[тогда послали те из Таниса и Мен]деса и те из Афтиса и Севеннита к своему войску».

На основании всего сказанного, я думаю, можно считать доказанным, что Первый Вельможа Амона Фиванского опирался на силы четырех «тяжелых номов Египта» — Таниса, Мендеса, Афтиса и Севеннита. Папирус Krall дает нам возможность уточнить географическое положение этого комплекса номов более отчетливым определением местоположения Афтийского нома. Дело в том, что в состав Афтийского нома, как мы выше видели, входил, согласно пап. Krall, кажется, и Пелусий. Этот же последний является в поздних списках номов частью XIX нома, крайнего на северо-востоке, который простирался на юг до области современного Эль-Кантара. Тесная связь Афтийского нома с XIX номом еще более подчеркивается тем обстоятельством, что Первый Вельможа Амона Фиванского приглашает своих союзников собраться и дать отпор врагам «у пруда города Буто владычицы ꜣmj и у Tt Гатор (города) Mfkj. t.»[3] Очевидно, этот город Буто является одним из крайних пунктов территории подвластной «Первому Вельможе», и действительно, «город Буто, владычицы ꜣmj» является наиболее южным городом XIX нома.[4] К XIX ному принадлежит и город

---

[1] Анхгор, упоминаемый столб. V, стр. 2 и находящийся в связи с Севеннитским номом, конечно, не Анхгор сын Харбеса, как предполагает Spiegelberg (o. c., p. 69), а Анхгор, сын царя Петубастиса.

[2] Если в этом списке не упомянуты Псинта, сын Ḏw-R'-nmḥ'a, и Анх-хапе сын Фремоone, то лишь потому, что они были подчиненными Первого Вельможи Амона Фиванского и царевича Анхгора.

[3] Столб. J, стр. 7-8. Лишь узнав о приглашении Первым Вельможей Амона Фиванского союзников в указанный город, противники его приглашают туда же своих сторонников.

[4] Согласно раскопкам Petrie в 1886 г., нашедшего в современном Небесхе, несколько к юго-востоку от Таниса, остатки храма эпохи Амасиса, посвященного богине Буто владычице 'Im. t. см. Petrie, Nebesheh (Tanis, Egypt. Explor. Fund v. II) надо искать здесь Буто — 'Im.t. Доводы, которые приводит Daressy, Rec. de trav. 30, p. 205 sq. в пользу отождествления Буто — 'Im.t с Леонтополисом, современным Тель-Мокдам (в нескольких километрах к югу от Мит-Тхамр) мне кажутся неубедительными (в противуположность Spiegelberg'у, o. c., p. 52, Anm. 10). В позднем цитируемом им (p. 206) коптском тексте ⲗⲉⲟⲛⲧⲓⲟⲛ ⲗⲁⲓⲱⲛⲧⲱⲛ ϯⲃⲁⲕⲓ ⲛⲁϩⲟⲩ — ⲛⲁϩⲟⲩ является указанием на северное местоположение данного города, ибо и на юге имелся свой Леонтополис (см. словарь Голенищева, V, стр. 6

Tt Гатор (города) Mſkj. t[1] и он находился, вероятно, недалеко от «Буто — ꜣmj». Поэтому я склонен думать, что Афтийский ном на востоке, согласно роману Петубастиса, обнимал собой и XIX ном, начиная с Пелусия на севере вплоть до Буто на юге. Если же Афтийский ном включал в себе и крайний северо-восток Дельты, то в таком случае коалиция четырех «тяжелых номов Египта» — Танисского, Мендесского, Афтийского и Севеннитского представляла собою объединение в одно целое всей северо-восточной части Дельты. Такое объединение мы встречаем не только на столбцах «романа Петубастиса», но и в исторической надписи. Согласно свидетельству надписей саркофага генерала Нектанеба (Nḫt-nb-f), двоюродного внука царя Нектанеба I[2] и современника Нектанеба II,[3] этот вельможа XXX дин. объединял под своим управлением Севеннитский (XII), Танисский (XIV) и XIX номы[4] и, вероятно, управлял и Мендесским номом, но он не упомянут в надписи, так как в эпоху XXX династии Мендесский ном, столь тесно связанный с Севеннитом, наверное, входил в состав последнего. Очевидно, эти три, resp. четыре нома представляли собою то ядро, которым держалась монархия XXIX и XXX династий, вышедших из Мендеса и Севеннита. Из этих четырех «тяжелых номов Египта» более «тяжелыми», т.-е. сильными являлись Севеннит и Мендес. Они подарили на закате истории долины Нила стране две царствующие династии, а в романе Петубастиса во главе их стоят два главные действующие лица романа — «Первый Вельможа Амона Фиванского» (Мендес) и царевич Анхгор (Севеннит). В решающей же битве за панцырь Инара им приходится сражаться с двумя главными номами враждебной коалиции, Мендесскому с Илиопольским и Севеннитскому с Арабским (XX номом).[5]

Pr-mſjw.t «Дом льва»). За локализацию же Буто — 'Im.t на крайнем востоке говорит и рассказ Геродота (II, 75) о «местности Аравии (ном Arabia) вблизи города Буто». Местоположение «города Буто владычицы 'Im.t» на восточной границе Египта постулируется в романе Петубастиса и тем обстоятельством, что Монт-Ваал, один из семьи Инара, мог так внезапно из пределов Сирии появиться на поле битвы (столб. S, стр. 24 сл.).

[1] Spiegelberg, o. c., p. 52, Anm. 11. Здесь же приведена и вся предшествующая литература.

[2] Nḫt-nb-f. Прежде этого Нектанеба считали вторым, а Nḫt-Ḥr-Ḥb-t первым, но после доводов, приведенных Spiegelberg'ом, Die sogenannte Demot. Chronik., p. 6 и 94-95, надо считать доказанным порядок следования Nḫt-nb-f, а затем Nḫt-Ḥr-Ḥb-t.

[3] Но не современник первых Птолемеев, как продолжает утверждать Kees, s. v. Sebennytos у Pauly-Wissowa, II F. III Hbd., несмотря на то, что издание демотической хроники Spiegelberg'ом было ему уже известно.

[4] См. Sethe, Urk. II, p. 24 ff. Об этой надписи см. В. Струве, У истоков романа Александра, Сборник в честь С. Ф. Ольденбурга.

[5] Столб. S, стр. 1-2 и стр. 5-6.

Мы теперь выяснили все, касающееся «четырех тяжелых номов Египта», верных союников «Первого Вельможи Амона Фиванского», и можем перейти к определению местоположения номов, вступивших в столь ожесточенную борьбу с вождем «четырех тяжелых номов». Если мы эти последние локализовали на северо-востоке Дельты, то их противников мы уже a priori должны локализовать на юго-востоке Дельты, и действительно местопроисхождение ядра врагов «Первого Вельможи Амона Фиванского» надо искать на юго-востоке Дельты. Двух из них я только что упомянул — Арабский (XX), называемый в романе «Восточный ном», и Илиопольский. Третьим является Pr-mnš, противник Таниса,[1] вероятно тождественный с Pr-mnḫ.t стэлы из Maʿṣara, несколько к югу от Каира,[2] а четвертый Атрибис, сражающийся с Афтисом.[3] К этому ядру номов юго-востока, очевидно, стали примыкать те прочие номы, которые в различных местах романа перечисляются в качестве союзника Пеклула, князя Восточного нома, и Пему князя Илиополя.[4] Среди них мы встречаем и номы запада, как Саис и Бусирис, и номы Верхнего Египта, как Гераклеополис. На помощь Пеклулу приходят даже Монт-Ваал из Азии и Миннеммеи из Элефантины. Очевидно, сплоченная коалиция «четырех тяжелых номов Египта» требовала напряжения всех сил со стороны их противников на юге.

В этом нами установленном расколе Востока Дельты на враждующие друг с другом север и запад надо искать, вероятно, причину некоторой слабости Востока уже в древнейшее время, когда Запад Дельты играл, несмотря на свой небольшой объем, столь крупную роль. В следующие затем эпохи сильной центральной власти эти противоречия смягчались, или сдерживались. В эпохи же расцвета феодализма, как в первом тысячелетии, когда все номы Дельты и среднего Египта были распределены, как вотчины, между отдельными родами ливийской военной знати,[5] эта вражда снова разгоралась ярким пламенем, пожирающим и парализующим силы страны. Эта междоусобица номов востока Дельты была тем более губительной в виду того, что и Дельта в целом была, как мы выше видели, разбита на два враждующих лагеря: на запад — гермотибиев и восток — каласириев.

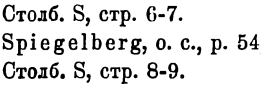
---

[1] Столб. S, стр. 6-7.

[2] Spiegelberg, o. c., p. 54, Anm. 11.

[3] Столб. S, стр. 8-9.

[4] Столбцы Y, стр. 19 сл. Θ, стр. 22 сл. и R стр. 9 сл.

[5] Характерно, что враждующие коалиции князей Дельты называются в романе Петубастиса  mhw.t «семья», «род», т.-е. типичным феодальным термином.

По сравнению с этим политическим делением Дельты на запад и восток, а востока, в свою очередь, на север и на юг не играло большой роли деление Дельты на «запад, восток и находящиеся в средине острова», которое мы иной раз встречаем в текстах.[1] Оно имело лишь географическое, но не политическое значение. Под востоком и западом надо понимать, конечно, пограничные полосы, отделяющие Дельту от Ливии и от Азии, а «находящиеся в середине острова» соответствуют всему комплексу территории, замкнутой в этих границах.[2]

Мы пришли к концу нашего исследования о политической географии Дельты, и, несмотря на его громоздкость, я его считаю необходимым, так как только из него мы можем узнать о политической группировке номов Дельты вообще, и в частности Севеннитского, а это имеет свое определенное значение для выявления политических симпатий и антипатий Манефона, как историка. Действительно, коль скоро Манефон был уроженцем Севеннита, то из этого следует на основании всего вышеустановленного, что мы уже a priori можем ожидать в его историческом труде некоторую тенденциозность в пользу одних и в ущерб другим номам. Надо думать, что Манефон из Севеннита симпатизировал востоку Дельты более, нежели западу. Исключение из западных номов в этом отношении представлял собою лишь Ксоис, исторически связанный с Севеннитом. Особенною же любовью его, конечно, должны были пользоваться северные номы востока — Танис, Мендес, Афтис (включающий и XIX ном) и, наконец, ном Севеннита. Что касается «чужеземных стран», то среди них на особом положении для Манефона была Эфиопия. К стране «пожирателей смолы» египетский историк, происходивший из восточного нома, нома каласириев, не мог столь враждебно относиться, как человек запада Дельты, как гермотибий. Особенное же благорасположение к далекой южной стране должен был чувствовать Манефон, как уроженец северо-востока Дельты. Ведь здесь имелся в лице города Sm̓-bḥd.t Diospolis inferior, один из главных центров почитания Амона. И на северо-востоке в целом культ Амона был чрезвычайно распро-

---

[1] Надпись Пианхи, стр. 19, 107, 146, также Эрмитажный папирус № 1116 A, recto, стр. 82-84. Ср. Sethe, Nachrichten d. Kngl. Ges. Wiss. Gött. Philol.-Hist. Kl. 1922, p. 229.

[2] В надписи Пианхи «восток» и «запад» детерминируются ⌒, что указывает на связь с пустынями востока и запада. Строки 82-84 Эрмитажного папируса № 1116 A, recto также подтверждают мое определение деления Дельты на «восток, запад и находящиеся в середине острова». Здесь мы находим следующее заявление старого царя: «я замирил запад во всем его объеме до области Фаюма. Они (т.-е. ливийцы) работают для нее (т.-е. для египетской страны). Они дают дерево mr.t; если видно дерево wcn, то и его они дают нам. Восток богат лучниками. Они работают ради нас. Возвращены острова, находящиеся в середине, и каждый человек, находящийся внутри их. Поселенцы их говорят: «велик (он т.-е. царь!)». «Высказывают восхваление мне».

*

странен, вспомним города Пахнамунис или Pr-'Imn (Пелусий), вспомним роль «Первого Вельможи Амона Фиванского» в романе Петубастиса и, вообще, значение Амона в названном памятнике.[1] Что же касается Эфиопии, то и эта область, наравне с северо-востоком Дельты, была одним из важнейших центров почитания Амона. Здесь Амон был прямо национальным богом, и по повелению Амона шли цари Эфиопии походом на Египет. Этот общий культ должен был теснейшим образом связать с Фивами, а вместе с тем и друг с другом, две столь отдаленные друг от друга области, как Эфиопия и северо-восток Дельты. Мы ведь знаем из знаменитого прошения Петеси эпохи Дария I, как тесно сплачивал культ Амона тот или другой город Амона с великими Фивами, Diospolis magna.[2]

Культ Амона был Манефону, пожалуй, еще более близок, чем это можно было бы предположить на основании тех скудных биографических данных, которые дают современные исследователи о нашем историке. Дело в том, что большинство исследователей истолковывали наименование Плутархом Манефона *ὁ Σεβεννίτης* в том смысле, что он уроженец не только Севеннитского нома, но и главного города его Севеннита.[3] Но это толкование неправильно, так как ему противоречит другое свидетельство о месте происхождения Манефона, а именно свидетельство Свиды. Названный лексикограф, как известно, различает двух Манефонов. Из них первого он ставит в связь с Мендесом (об нем ниже), о втором же он сообщает, что тот по происхождению *Διοσπόλεως τῆς Αἰγύπτου ἢ Σεβεννύτης*.[4] Это прямое свидетельство о происхождении египетского историка из Диосполиса оставлено было, к сожалению, исследователями без всякого внимания. Они, вероятно, отождествляли этот Diospolis с Diospolis magna, со стовратыми Фивами юга, и потому полагали, что данное сообщение Свиды противоречит заслуживающему всяческого доверия Плутарху. Но отождествление этого Diospolis Свиды с великими Фивами отнюдь не обязательно, и его можно и даже необходимо сопоставить с Diospolis inferior, с египетским Sm;-bḥd.t, которое уже в эпоху Пианхи входило в состав Севеннитского нома.

---

[1] Царь Петубастиса в пап. Krall (напр. столб. F стр. 32) клянется «Амоном-Ра, владыкою Diospolis parva (?), царем богов, великим богом Таниса». В виду того, что Амон-Ра также и бог Таниса, — Анхгор, сын Петубастиса Танисского, очевидно, и решается в пап. Spiegelberg требовать жреческий надел Амона. Из-за сохранения этого надела Амона в руках Анхгора и жрецов Амона в пап. Spiegelberg сражаются северо-восточные номы Египта. Они же встают как один человек в пап. Krall за дело Первого Вельможи Амона Фиванского.

[2] Спорное дело жречества Амона в Таиуджаи, города в Оксиринхе, перенесенное в Фивы. См. Griffith, o. c., IX, col. 15, p. 11-15 a. III v., p. 97-98.

[3] Ср. напр., Steindorff в «Ägypten» Baedeker'a (изд. 1913 г. p. 167): «Samanud, Dorf . . . . mit den unbedeutenden Trümmern des alten Sebennytus, die Heimat Manethos».

[4] О трудах, приписываемых Свидой этому второму Манефону, см. ниже.

Впоследствии, в римское время, область города Sm¦-bḥd.t была выделена из Севеннитского нома и, может быть, вошла в состав XVII нома, соответствующего северной части старого Севеннитского нома.[1] Очевидно, тот источник, из которого черпал Свида, восходил уже к римскому времени, и он поэтому разъединил, а не соединил Diospolis и Севеннит. Из него Свида и выписал свое двусмысленное указание о месте рождения Манефона: «(он родом) из Диосполиса Египта, или Севеннитянин». Наиболее древнее свидетельство о происхождении Манефона было, наверное, формулировано так: «из Диосполиса в Севеннитском номе». Diospolis inferior был крупным городом, известным и за пределами Египта. О нем говорит Наум, 3, 8, когда он поет о «Но-Амон, лежащем у потоков, окруженном водой».[2] Местоположение его Страбон (XVII, I, 19) описывает следующими словами: *πλησίον δὲ Μένδητος καὶ Διὸς πόλις καὶ αἱ περὶ αὐτὴν λίμναι.* Исходя из этого указания, некоторые исследователи готовы отождествить его с современным Tell-al-Balamun около 3 миль к западу от станции Рас-эль-Халиг,[3] между морем и озером Мензале. Коптский эквивалент Diospolis inferior — *Διόσπολις κάτω* — является **Ⲡⲟⲩⲛⲉⲙⲟⲩ**.[4] Основываясь на этом коптском названии Spiegelberg думает найти египетский праобраз «Balamun» в лице P¦wn 'Imn «области Амона».[5] Это P¦ w n 'Imn было вторым египетским названием Diospolis inferior. Первым являлось, как мы выше видели, Sm¦-bḥd.t.[6] Этот город Амона северо-востока Дельты являлся в иных надписях обозначением для крайнего севера Египта. Так, напр., в надписи Эхнатона из Сильсиле говорится о мобилизации рабочих от Элефантины до Sm¦-bḥd.t,[7] т.-е. от крайнего юга до крайнего севера.[8]

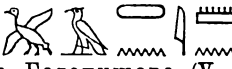
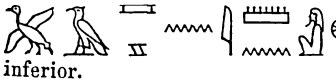
---

[1] Ср. Kees, s. v. Sebennytos у Pauly-Wissowa, II F. III Hbd., Sp. 960, хотя см. мое примечание 1, стр. 134).

[2] Spiegelberg, Aegyptolog. Randglossen z. A. T., p. 32 ff.

[3] Hogarth, o. c., p. 11 и Spiegelberg, o. c., p. 35.

[4] Spiegelberg, o. c., p. 36.

[5] Ibid., p. 36, но я думаю, что его первое предположение (p. 35, o. c.) более вероятно, а именно, что «Balamun» восходит к иероглифическому  P¦'w n Imn.t. За это говорит и название города в словаре Голенищева (V, 11):  P¦'w n 'Imn тождественного, очевидно с Diospolis inferior.

[6] Многоименность египетских городов явление обычное. Эти различные имена были первоначально именами древних пригородов, из слияния которых и образовался тот или другой город. Ср., напр., Mn-nfr и Ḥt-k¦-Pth в Мемфисе и т. д.

[7] Legrain, Ann. d. Serv. III, 263; ср. Breasted, Anc. Rec. II, p. 387.

[8] В эпоху Гиксосов крайний северный пункт обозначался Аварисом «напр., он сделал свой север в Аварисе, а свой юг в Куше». Ср. Gardiner, Journ. Eg. Arch., III, 100. В романе

Местоположение Diospolis на северо-востоке *πλησίον δὲ Μένδητος*, как говорит Страбон, имело, вероятно, своим последствием то, что в иные эпохи «город Амона» отделялся от XII, resp. XVII нома и вводился в состав Мендесского нома.[1] Такое колебание в причислении Diospolis к XII, resp. XVII, или Мендесскому ному, и привело, надо думать, к появлению у Свиды двух Манефонов: Манефона из Мендеса и Манефона из Диосполиса, или Севеннитянина. Дело в том, что мы имеем некоторое основание предположить, что эти два Манефона, действительно, тождественны. Согласно Свиде *Μάνεθως ἀρχιερεύς* из Мендеса являлся автором труда *Περὶ κατασκευῆς κυφίων*. Обстоятельный же рецепт приготовления *κῦφι* сообщает нам Плутарх в своем труде *Περὶ Ἴσιδος*, гл. 81. Принимая во внимание то, что он неоднократно ссылается на Манефона из Севеннита, как на источник своих египтологических познаний, мы можем с большой вероятностью предположить, что тот же Манефон был автором руководства о приготовлении *κῦφι*, из которого черпал Плутарх свою премудрость. Если можно с этим согласиться, то из этого следует, что Манефон из Мендеса, писавший *Περὶ κατασκευῆς κυφίων*, тождествен с Манефоном из Севеннита.[2] Раздвоение же Свидой личности злополучного Манефона доказывает лишний раз, с какой сугубой осторожностью должен исследователь пользоваться этими поздними источниками о жизни и трудах египетского историка.

Наблюдение, установленное нами о том, что Манефон родился в Diospolis inferior, важно, конечно, не только для объяснения путаницы в сведениях поздних авторов о происхождении историка. Оно важно и для определения той богословской школы, которой придерживался Манефон, как жрец, и для установления главнейших вех его жреческой карьеры. Он, уроженец Diospolis inferior, града Амона-Ра, должен был быть, несомненно, адептом мощного фиванского богословия, слившегося и отождествившего себя с древним учением Илиополя. Эта тесная связь с фиванской богословской

Петубастиса мы встречаем вместо этого выражения другое «от Элефантины до Swn» (Пап. Krall ст. 2, стр. 7). Я думаю, что Spiegelberg, Sagenkreis d. Petubastis, p. 48, Anm. 11) вполне прав, сопоставляя это Swn с Пелусием. Swn, очевидно, было другим именем Пелусия, наряду с вышеустановленным нами T̍cmj.

[1] В такие эпохи, вероятно, и Пахнамунис, расположенный более к западу, являлся столицей XVII нома, см. Hogarth, Journ. Hell. Stud. 24 (1904), p. 18-19. Можно себе представить и то, что Diospolis inferior никогда не входила в состав XVII нома, а тотчас же по отделении от Севеннита была причислена к Мендесскому ному. В таком случае источники, из которых Свида черпал для своих заметок о Манефоне, resp. Манефонах, отделяли от Севеннита Диосполис, в виду принадлежности последнего в ту эпоху к Мендесскому ному.

[2] Данное умозаключение сделал уже C. Müller в своем издании Манефона (Fragm. hist. graec. II, p. 511). Он здесь приводит и предшествующую литературу. Пытается объяснить он эту путаницу у Свиды смешением Манефона с Птолемеем Мендесским. Я это объяснение считаю мало вероятным.

системой могла дать возможность впоследствии Манефону войти в состав илиопольского жречества, ради использования накопленных здесь тысячелетиями материалов по истории Египта. Но начал свою жреческую карьеру египетский историк бесспорно в родном Севеннитском номе, жречество которого славилось своей ученостью далеко за пределами Египта. Недаром учителем Солона был и, наряду с *Πατενείτ* из Саиса, *Ὠχλάπι* из Илиополя и *Ἑθιμός* из Севеннита.[1] Родился Манефон, наверное, в жреческой семье, так как в позднюю эпоху жречество представляло собой строго замкнутую касту, в которую миряне доступа почти не имели.[2] Имя, которое ему было дано в момент рождения, несколько отличалось от того, которое стало традиционным в последующей литературе. Это традиционное имя *Μανεθῶς*[3] возводили давно уже вполне правильно к египетскому Mr-n-Ḏḥwtj «возлюбленный Тотом».[4] Но надо признать, что *Μανεθως*, resp. *Μανεθω, Μανεθων, Μαναιθως, Μαναιθος* в этом своем написании ни в коем случае не могло соответствовать египетскому произношению Mr-n-Ḏḥwtj. Ведь конечное t, resp. tj, в имени бога Ḏḥwtj «Тот» в греческой транскрипции не исчезло,[5] и поэтому имя Mr-n-Ḏḥwtj должно было бы быть передано в греческом письме *Μανεθωθ*, resp. *Μανεθωθης*.[6] Интересно, что эта транскрипция имени египетского историка сохранилась в обеих Парижских рукописях Георгия Синкелла.[7] Я полагаю, что традиционная форма *Μανεθῶς* получилась из первоначального *Μανεθωθ* путем обычной описки *θ* (θ) в *ς* (c).[8] В виду того, что имя Манефона вошло в научный

---

[1] Платон, Тимэй, 319. Полный список египетских жрецов, которые были учителями приезжавших в Египет греческих философов и общественных деятелей, см. Parthey, o. c. p. 184-185.

[2] Ср. свидетельства греческих писателей о наследственности профессий в позднем Египте, а также родословных на египетских памятниках позднего времени. Ср. В. Струве, Развитие храмового иммунитета в птолемеевском Египте, ЖМНП, 1917 г., стр. 224, пр. 7.

[3] Различные варианты его собраны C. Müller, o. c., II, p. 511, Anm.*

[4] Ср. хотя бы Б. А. Тураев, Ист. Древн. Вост. I, стр. 27.

[5] Греческие транскрипции имени «Тот» собраны Б. А. Тураевым, Бог Тот, стр. 12—13, См. также Roeder, s. v. Thot у Roscher'a V, Sp. 825. Там приведена вся прочая литература.

[6] Ср. имена, как *Θοτι-ύγχις* Ḏḥwtj-cuh «Тот живет» (C. Schmidt, G. G. A., 1925, p. 23), *Θοτορταις* Ḏḥwtj-ꜥr-dj-s «Тот это, который его дал» (Sethe, Verbum I, § 3) *Σενθοτεύτης* Š.t-n-Ḏḥwtj-ꜣj.t. «Дочь Тота приходит (Spiegelberg, Aegypt. u. griech. Eigennamen, № 271, p. 50), *Ψενθώτης* Pꜣ-šrj-Ḏḥwtj сын Тота (Möller, Mumienschilder, p. 13, II Sp., Anm. 8).

[7] См. Dindorff, Georgius Syncellus, I, p. 145, прим. к стр. 11 текста. Ср. Parthey, o. c., p. 180.

[8] С течением времени, правда, конечное θ, resp. *τ* теофорных имен с Тотом, переходит в *ς* не только вследствие описки, но из желания приблизить эти имена к типу греческих имен на *ς* (ср. примеры, собранные Spiegelberg'ом, o. c., p. 34, 21), если только в состав этих имен действительно входит «Тот». Ср. и *Μανεθῶι* (дат. пад.) P. Hibeh № 72 (241 г. до н. э.). Об этом «Манефоне» см. ниже.

обиход, я буду пользоваться им и впредь в моем труде, посвященном ему, хотя и правильнее было бы называть египетского историка Манетот, resp. Манефоф. То обстоятельство, что мы находим у жреца из Diospolis parva имя, посвященное не богу Амону, Мут, или Хонсу, а богу Тоту, не лишено некоторого значения. Если бы нашлось такое имя здесь на северо-востоке Дельты у жреца из Hermopolis parva, древне-египетского Bcḥ, около современного Baḳlieh[1] между городами Севеннитом и Мендесом, то это было бы в порядке вещей. В Hermopolis parva Тот же был nṯr nwtj, «городским богом». У Манефона жреца уроженца «города Амона» дело обстояло иначе, и мы поэтому имеем право с некоторой вероятностью сделать тот вывод, что «Манефон» «Возлюбленный Тота» происходил из семьи, связанной с культом бога Тота, не в качестве «городского бога», а в качестве бога письма. Другими словами Манефон являлся отпрыском семьи «писцов божественной книги», или «чертога жизни»,[2] т.-е. иерограмматов Диосполя. Происходя из рода иерограмматов столь значительного города, каким являлся Diospolis inferior, Манефон, конечно, должен был владеть всеми тайнами «дома жизни». Он, наверное, был «искусным в иероглифах, и не было ничего, чего бы он не знал. Он был великим в искусстве Сешат (богини письма) (истинным) слугой владыки Ермополя в зале писания, раскрывающим тайны аннал, подобно тому, кто их составил».[3]

После детальнейшего разбора всех сведений, дошедших до нас о номе, из которого происходил Манефон, мы могли умозаключить о его политических симпатиях и антипатиях. После установления города, в котором он родился, мы могли выяснить ту богословскую, resp. богословские, школы адептом которых он являлся. Жреческий сан Манефона, а также имя его дали нам материал для точного определения сословия и профессии его семьи.

Теперь я снова возвращаюсь к установленному выше факту происхождения Манефона из Севеннитского нома. Дело в том, что севеннитское

---

[1] См. описание остатков этого древнего города знаменитым археологом Fl. Petrie у Б. А. Тураев, Бог Тот, стр. 122 сл. К этому городу см. также Roeder, s. v. Thot у Roscher'a, V, Sp. 830-31. Коптское название ⲛⲓⲙⲁⲛⲑⲱⲑ «местности Тота» этого города, ставшего в ту эпоху «vicus Deltae prope Thmuin» (Partey, Vocabularium, p. 429. Этой справке я обязан любезности Ю. П. Францева), даже напоминает имя нашего историка.

[2] Так в демотических версиях декретов Канопского и Росеттского (см. Spiegelberg, Demot. Text der Priesterdecrete von Kanopus u. Memphis) и во вновь найденном около Тель-эль-Масхута (древний Питом) декрета в честь Птолемея IV (см. Gauthier et Sottas, Un décret trilingue en l'honneur de Ptolemée IV, Le Caire, 1925) называются писцы-жрецы, которые в греческом тексте обозначены общим названием иерограмматов. В иероглифическом тексте жрецы-писцы называются «писцы божественной книги и мудрые» (rḫ-ỉḫ.t).

[3] Ср. энтузиастическое описание искусства писца в пап. Anast. I, 1-2,2 (Gardiner, Egyptian hieratic texts, P. I).

происхождение нашего историка уполномачивает нас еще к одному выводу, который я сознательно раньше не сделал, так как он приводит нас к вопросу только теперь встающему, вопросу о датировке жизни и деятельности Манефона. Действительно, из того обстоятельства, что Манефон был из Севеннита, следуют кой-какие данные для определения времени жизни историка Египта. Из Севеннита ведь была родом XXX династия, последняя национальная династия Египта. В эту эпоху Севеннит был первым из номов Египта. К нему были присоединены, как мы видели, Танис и XIX номы, а может быть и Мендес.[1] Цари, благодаря богам родного нома, развивали интенсивную строительную деятельность. Храмы и жречество одарялись щедрой рукой севеннитских номархов, ставших волею судеб царями обеих стран. Завоевание свирепого Артаксеркса Оха, разгромившее царство Нектанебов, положило конец благополучию Севеннитского нома, его богов и жрецов. Наверное, здесь в цитадели враждебной ему династии беспощадная жестокость и невероятное кощунство Оха достигли своего апогея. Храмы были разграблены, изображения богов и священные книги были увезены в Азию, а жречество было лишено своих доходов. Размеры нома были сокращены. Обо всем этом прекрасно знали в Македонии, где с большим вниманием приглядывались к событиям, свершающимся в Персидской империи. Поэтому и Александр Великий должен был знать в 332 г., в момент своего прихода в Египет, что он найдет среди жречества Севеннита наиболее ярых ненавистников персов и наиболее верных сторонников его, Александра, «попирающего подобно Сонду под ноги азиатов».[2] Кроме того, здесь в Севенните он мог встретить среди высших слоев населения легче всего лиц, хорошо знакомых с греческим языком, ведь в этом номе, родине царя Нектанеба II, друга великого спартиата Агесилая, общение между греками и египтянами должно было быть особенно интенсивным. Севеннит, плацдарм обороны против Персии, был наводнен греческими наемниками, и в теснейшем симбиозе этих двух народов создавалась здесь в середине IV в. эллинистическая культура еще до прихода Александра. Надо думать, что по повелению царя и некоторые из молодых представителей иерограмматов получали специальное греческое образование, дабы служить посредниками в необходимых сношениях с людьми Ḥ¦-nb, которые были сильны в совете и сильны в битве.[3] Манефон, который согласно Иосифу Флавию (contra Apio-

---

[1] Надпись саркофага генерала Нектанеба (Sethe, Urk. II, p. 24 ff.).

[2] Надпись на стенах наоса из Сафт-эль-Хенне (см. Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. II, стр. 237).

[3] Может быть, это были те «начальники греков», которым Б. А. Тураев посвятил специальное исследование, ЖМНП, 1894, стр. 76 сл.

nem, I cap. 14) был *τῆς Ἑλληνικῆς μετεσχηκὼς παιδείας*, был, наверное, не единичным явлением среди жречества Севеннита.

Вот это знакомство жречества Севеннита с греческой культурой и языком, а в особенности его ярая ненависть к персам, а следовательно и наибольшая заинтересованность в македонском завоевании должны были обусловить выбор Александром своих советников среди жречества как раз этого Севеннитского нома, лежащего на его пути с востока в Мемфис. В эпоху же Птолемея I, когда мощь Персии была давно уже сломлена и центр тяжести был перенесен на запад, царь выбрал бы себе советника среди жрецов одного из западных номов, соседних с Александрией. Если мы поэтому среди приближенных царя resp. сатрапа при Птоломее I находим уроженца Севеннита, то мы уже a priori должны предположить, что Птолемей I унаследовал данное столь близкое ко двору лицо от великого своего предшественника. Для последнего этот или эти севеннитские советники были необходимы не только во время пребывания в Египте, но также и во время последующего похода в самое сердце Персидской империи. Здесь в Азии они требовались ему в качестве экспертов в деле отбора египетских священных статуй и книг среди общей массы увезенных персами из разгромленных ими храмов различных народов предметов культа и хранящихся в важнейших городах империи. Экспертами не могли быть генералы македонской армии,[1] а успешная ликвидация кощунственных деяний Оха и возвращение в опустевшие храмы их богов и книг требовались Александру ради закрепления своей позиции во вновь завоеванной стране. Естественно, что среди экспертов по отбору египетских предметов культа жрецы из Севеннита, нома наиболее пострадавшего, должны были играть первую роль. Работа этих жрецов, сопровождавших армию Александра,[2] была успешной и, когда Птолемей в 322 г. после смерти Александра прибыл в Египет, переданный ему в качестве сатрапии, то, согласно свидетельству так называемой стэлы сатрапа, «он принес статуи богов, найденные в Азии вместе со всеми принадлежностями культа и всеми священными книгами южного и

---

[1] Можно себе представить ту путаницу, которую произвели бы эти почтенные люди, путаницу, вероятно, более основательную, нежели Геродот, который, как известно, смешал (II, 106) хеттские и египетские памятники.

[2] Нас не должна удивлять возможность следования египетских жрецов за армией Александра в далеких восточных областях персидского государства. Вспомним саисского жреца Уджа-Гор-ресент'а, сопровождавшего Дария I вплоть до «страшных гор» Элама (см. Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. II, стр. 190). Недавно мы узнали о походе египетских войск в 614 г. в союзе с Ассирией в самое сердце Месопотамии, см. Gadd, o. c., recto, p. 10. «В месяце Тишри (VII мес.) войско Египта и войско Ассирии за царем аккадским до города «имя рек» (в Месопотамии к северу от Вавилона) пошли. Царя Аккада они не победили».

северного Египтов, и вернул их на их места».[1] A priori можно предположить, что среди египетских советников Александра, последовавших за ним в Азию и вернувшихся в Египет вместе с похищенными статуями и книгами под защитой войск Птолемея, был и Манефон, иерограммат из Севеннита, владевший греческим языком. Это априорное предположение можно будет доказать, если нам удастся приурочить деятельность Манефона к эпохе Александра и Птолемея I. К сожалению, вопрос о точной датировке жизни египетского историка еще до сих пор не решен, но я думаю, что он разрешим и с помощью тех источников, которыми мы в данный момент располагаем. Исходным пунктом для установления хронологических рамок жизни Манефона послужит нам известный рассказ Плутарха о том, каким образом статуя Сараписа из города Синопы была при Птолемее I перевезена в Александрию. Статуя бога, согласно легенде, явилась Птолемею во сне и повелела царю «ее по возможности скорее переправить в Александрию». Птолемей выполняет повеление, и статуя прибывает в Александрию. Здесь статую истолковывают Тимофей эксегет и Манефон Севеннит, как изображение Сараписа. Нас не должны интересовать все другие детали этой легенды, переданной более пространно с различными вариациями еще и Тацитом.[3] Для нас важным является тот вывод, который мы можем сделать на основании рассказа Плутарха для биографии нашего историка. Вывод же сводится, согласно Wilcken'у, к тому, что Манефон вместе с греческим жрецом Тимофеем являлся советником Птолемея Сотера в деле введения Культа Сараписа.[4] Этот вывод подкрепляется еще тем замечательным фактом, что бюст Манефона стоял в Серапеуме Карфагена.[5] Следовательно, точная датировка введения культа Сараписа даст нам, наконец, возможность точно датировать жизнь и деятельность Манефона и прекратить колебания

---

[1] Sethe, Urk. II, p. 14, 9-11. Ср. Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. II, стр. 304.

[2] De Iside . . . , cap. 28.

[3] Historiae IV, 83, 84. Здесь в качестве советников царя выступают, кроме Тимофея, «египетские жрецы» (sacerdotes Aegyptiorum). Другие писатели, писавшие о появлении статуи Сараписа в Александрии, и варианты их рассказов по сравнению с повествованием Плутарха и Тацита приведены Parthey, Plut. üb. Isis . . . , p. 213 ff. Некоторых из них я коснусь ниже. Рассказ о введении статуи Сараписа восходит, может быть, к Гекатею, по мнению Gruppe, o. c., p. 425, Anm. 14. По предположению Krall'я, Tacitus u. der Orient, Wien, 1880, он восходит к Манефону.

[4] Wilcken, o. c., p. 83. Этой книгой, как и многими другими новинками в области греческой папирологии, я пользовался, благодаря исключительной любезности моего дорогого коллеги О. О. Крюгера, за что приношу ему мою искреннюю благодарность. — Ряд исследователей готовы теперь видеть в этой легенде лишь легенду о появлении в столице статуи Сараписа и поэтому хотят отделить эту легенду от легенды введения культа Сараписа; по об этом см. ниже.

[5] C. I. L. VIII, 1007, ср. Wilcken, o. c., p. 83.

в приурочении Манефона к той или другой эпохе.[1] Таким образом, биография Манефона ставит меня снова перед необходимостью начать новое побочное исследование, посвященное сложнейшему вопросу о началах религии Сараписа. Я решаюсь подойти к этой проблеме и пополнить новыми страницами и без того богатую литературу о Сараписе,[2] лишь в виду надежды, что и как египтолог и как историк Древнего Востока, я могу дать кое-что новое для эллинистов, которые все же, главным образом, занимались данным вопросом.

Приступая к вопросу о начале религии Сараписа, связанной с именем Манефона, мы должны в первую очередь собрать все известные древнейшие свидетельства о существовании культа этого бога в эллинистическом мире и установить важный для дальнейшего исследования terminus ante quem. Я начну перечисление этих свидетельств с недавно изданного Оксиринхского папируса, который, между прочим, приводит цитату из Менандра «*ὡς σεμνὸς ὁ Σαρᾶπις θεός*».[3] Если при жизни Менандра (умер в 292 г.) Сарапис был уже «священным»[4] богом, то в таком случае возникновение культа Сараписа

---

[1] Такие колебания мы встречаем в трудах и последних лет, напр. Schubart, Einführung in d. Papyruskunde, 1918, p. 309 и Roeder, Sarapis, Pauly-Wissowa, II F., III Hbd., Sp. 2403 ff. датируют Манефона правлением Птолемея I, а Sethe в своей прекрасной работе «D. Vokalisation d. Ägypt.» (ZDMG, v. 77. 1923, p. 159) приурочивает расцвет его деятельности к 250 г.

[2] Указания литературы до 1910 г. можно найти у Lehmann-Haupt, Roscher IV, Sp. 338 ff., возводящего образ Сараписа к Вавилонии. Опущенную им литературу пополняет М. И. Ростовцев, Сборник археологических статей, поднесенный А. А. Бобринскому, 1911 г., стр. 137 пр. I. Им опущено лишь O. Weinreich, Antike Heilungswunder (из сер. Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten VIII v. Lfg. I, p. 159 ff.) Ростовцев здесь, стр. 137 сл., дал одно из лучших исследований по религии Сараписа. В 1913 г. появляется интересная и остроумная работа Sethe, Sarapis u. die sogenannten *κάτοχοι* des Sarapis, Abh. d. Köngl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Neue Folge, v. XIV, № 5. Здесь в главе о происхождении Сараписа (p. 2-20) Sethe настаивал на старой мысли Шамполлиона, что Сарапис соответствует египетскому богу Uśar.ḥápe Мемфиса. В общем с ним соглашается Wilcken, в особенности в Jahrb. d. Kais. Deutsch. Archäol. Inst. I, v. XXXII, p. 150 и 155, O. Weinreich, Neue Urkunden z. Sarapis Religion (№ 86 серии Sammlung Gemeinverständl. Vorträge u. Schriften d. Theol. u. Religionswiss.) Tübingen 1919; Sethe, Zur Herkunft d. Sarapis (в сборнике в честь Lehmann-Haupt, p. 207 ff.); H. Thiersch, Nachr. d. Kngl. Ges. Wiss. Göttingen, 1921 г.; Wilcken, Urk. Ptol. Zeit I, p. 77 ff.; Sethe, G. G. A., 1923, p. 119 ff. E. Kornemann Raccolta in onore Lumbroso, Milano 1925 p. 239 ff. Я здесь перечислил лишь литературу, касающуюся происхождения религии Сараписа вообще, а литературу, посвященную специально Мемфисскому Сарапису и, в особенности, проблеме о *κάταχοι*, я не упомянул.

[3] Grenfell a. Hunt, The Oxyrhynchus Pap., v. XV, № 1803 (VI в.) *Καὶ Μένανδ | ρος ἐν Συναριστώσαις· ὡς | εἰ στιφρὰς ἐσομένας | καὶ νέας ταλάντατος. | Σαρᾶπιν· διὰ τοῦ· ὡς ἐν Ἐγχειριδίωι* (Менандра). *ὡς σεμνὸς ὁ Σαρᾶ | πις θεός.* К этому упоминанию Сараписа K. Fr. W. Schmidt, G. G. A. 1924, p. 15, Anm. 5 замечает: «bemerkenswert das frühe Auftreten des Sarapis in Athen». Обеим справкам я обязан неизменной любезности О. О. Крюгера.

[4] Уточнению значения *σεμνός* я обязан любезности В. Н. Бенешевича и П. В. Ернштедт.

восходит к более раннему времени, чем то, которое до сих пор готовы были допустить исследователи. Ведь для того, чтобы бог мог сделаться священным требовалось истечение некоторого срока с момента установления его культа. Те же древнейшие свидетельства о почитании Сараписа, которыми располагала до недавнего времени наука, дают в качестве terminus ante quem лишь 308 г. — Галикарнасская надпись [1] — и, может быть, 312 г., если довериться такому источнику, как Макробий.[2] Но я думаю, что эти свидетельства можно обогатить еще одним и притом наиважнейшим, так как оно дается первоклассным источником, датированной надписью самого Птолемея I. К сожалению, только надпись это иероглифическая, и поэтому она, несмотря на то, что была давно уже издана, не была еще подвержена детальному историческому анализу. Памятник этот — знаменитая стэла сатрапа,[3] датированная первым месяцем седьмого года Александра II, сына Александра Великого, т.-е. 317/16 годом, и эта столь ранняя надпись содержит, как я надеюсь доказать, определенное свидетельство о существовании культа Сараписа уже в самом начале правления Птолемея I. Обратимся теперь к анализу этого любопытнейшего памятника. Стэла Сатрапа после датировки и трафаретного восхваления Птолемея повествует в строках 3—4 об уже упомянутом мною (см. выше) возвращении похищенных персами статуй богов, а затем она сообщает о следующем чреватом событии:[4] «Резиденцию (ḫnw)[5] свою, именуемую «Постройка царя Верхнего и Нижнего Египтов Александра (Великого)», он устроил[6] на берегу Греческого

---

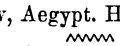
[1] Dittenberger, Inscr. Or. Gr. 16. Датирует ее издатель 308-306 г. С его аргументацией соглашается Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch. III (1904), p. 315 и в Urk. Ptol. Zeit, I, p. 82.

[2] Saturn. I, 20. 16. Здесь идет речь об оракуле, который Никокреон, царь Кипристов, получил от Сараписа. Согласно W. Otto, o. c., II, 269 надо датировать этот оракул не позднее 312 г. Доводы его принимает Wilcken, Urk. Ptol. Zeit, I, p. 83. Последний приводит здесь же еще свидетельство, что Агафокл Сиракузский, когда он женился на падчерице Птолемея (в конце IV в.), ввел культ Сараписа. Что же касается приведенной Wilcken'ом, o. c., p. 82 сильно фрагментированной греческой надписи, так называемой надписи из λυχνάπτιον, найденной в мемфисском Серапеуме и по палеографическим данным, относящейся к середине IV в., то я не привожу ее, так как она может свидетельствовать не о Сараписе, а об Осараписе, подобно так называемому папирусу Артемисии (об этом см. ниже).

[3] Она образцово издана Sethe, Urk. II, p. II ff. Там приведены и все предшествующие издания.

[4] Я следую прекрасному переводу Б. А. Тураева, Ист. Др. Вост. II, стр. 304.

[5] ḫnw обозначает «столицу», место, где пребывает царь. Ср. Erman-Grapow, Aegypt. Hdwb. s. v. ḫnw (p. 136): Inneres; Wohnort; die Residenz des Königs.

[6]  ỉr-n-f «он устроил». Значение «построил» глагол ỉr-n-f в данном контексте не может иметь, так как «построение» города было начато, согласно имени его «Построение царя Александра», уже Александром. Птолемей, очевидно, завершил лишь работы, необходимые для превращения города в столицу.

моря[1] — прежнее имя ее «Ракоте». — Первый вывод, который сам собою вытекает из этих слов стэлы Сатрапа, сводится к тому, что Александрия была превращена в столицу Птолемея I не позже 317/16 года, т.-е. года составления стэлы. Впоследствии мы сможем еще более уточнить эту дату. Но и теперь мы уже можем сказать, что Александрия была объявлена столицей Египта в самом начале правления Птолемея I, а не в конце его, как это недавно пытался доказать один из исследователей.[2] Из данного же факта, что Александрия стала столицей, или вернее могла стать столицей, следует, в свою очередь, другой не менее важный факт, но для уяснения его требуется небольшой экскурс в область, если можно так выразиться, египетского государственного права. Каждый египетский город n. t имеет своего бога покровителя nṯr ntj «городского бога». Города варваров, которые, с точки зрения египтян, не имели своих богов-покровителей, не назывались поэтому n.t, а dmj. Если теперь тот или другой город Египта в известный период становился резиденцией царя и столицей долины Нила, то и его бог-покровитель превращался в главного государственного бога всей страны, который «возвышался над множеством богов-покровителей отдельных городов, как царь над народом».[3] Так достигли первенства среди богов и людей Египта Атум Илиополя в эпоху царства Нижнего Египта (столица Илиополь), Птах Мемфиса в Древнее Царство (столица Мемфис), Арсафес Гераклеополя при IX—X династиях (столица Гераклеополь), Монту Гермонтиса в Среднее Царство (столица Гермонтис), Сутех Авариса во время господства Гиксосов (столица Аварис), Амон Фив при XVIII династии (столица Фивы), Атон Тель-Амарны при Эхнатоне (столица Тель-Амарна), Сутех города Рамсеса при XIX династии (столица город Рамсес) и, наконец, Нейт Саиса в эпоху XXVI династии (столица Саис). Поэтому надо думать, что и в момент объявления Александрии столицей Египта бог-покровитель «построения Александра» стал верховным государственным богом Египта. Правда, Александрия была

---

[1] Праобраз греческого *παραθαλάσσιος πόλις* пророчества горшечника царю Аменофису. См. W. Struwe, Zum Töpferorakel, Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso, Milano, 1925, p. 280-281.

[2] E. Kornemann, Die Satrapenpolitik des ersten Lagiden, Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso, Milano. 1925, p. 293 ff. Он, как эллинист, к сожалению не использовал не-эллинистический материал. Он пытается на основании греческих источников доказать, что Птолемей сделал сперва столицей Мемфис и лишь под конец царствования он решился на враждебный по отношению к египтянам шаг и сделал Александрию столицей. Приведенное нами свидетельство стэлы Сатрапа, конечно, вдребезги разбивает все его построение. В одной из моих работ, которые я теперь готовлю к печати, я надеюсь доказать несостоятельность его выводов и на греческом материале.

[3] Sethe, Sarapis u. d. sogenannten *κάτοχοι* des Sarapis, p. 3.

новым городом, построенным на месте древнего незначительного поселения Ракоте. Может быть, поэтому бога-покровителя еще не было в Александрии, может быть, он лишь впоследствии прибыл в новую резиденцию царя, в новую столицу долины Нила. Но такое предположение прямо нелепо не только с точки зрения египтянина, но и, вообще, античного человека. Присутствие бога-покровителя было необходимым признаком любого античного города, а тем более столицы, бог-покровитель которой был вместе с тем и покровителем всего государства. В момент объявления города резиденцией царя — бог-покровитель должен в ней пребывать, и мы имеем прямые указания на это в истории Египта. Дело в том, что Александрия не является в Египте первым случаем объявления вновь построенного города столицей. До-птолемеевский Египет знает еще два таких случая, а именно «Яхт-Атон» «горизонт Атона» (современная Тель-Амарна) царя еретика Эхнатона и Пер-Рамсес на северо-востоке Дельты резиденция XIX династии.[1] К счастью, история построения этих городов-резиденций засвидетельствована нам современными памятниками, и эти последние доказывают нам, что присутствие бога-покровителя, resp. богов-покровителей, было conditio sine qua non и для города-резиденции, вызванного из небытия к жизни волею владыки обеих земель.

Из надписей Эхнатона мы узнаем, что царь-еретик переселился из Фив в свою новую столицу лишь в шестой год своего царствования. Причина столь позднего переезда объясняется, конечно, тем, что требовалось некоторое время для превращения небольшого поселения в столицу империи, раскинувшейся на рубеже двух материков.[2] Первые пять лет царствования Эхнатона были заполнены, очевидно, лихорадочными строительными работами на территории будущей столицы. С момента переселения Эхнатона в шестом году в Яхт-Атон мы находим культ Атона, верховного государственного бога, здесь в полном расцвете. Все тель-амарнские надписи полны гимнов, молитв, перечислений построек и жертв, посвященных Атону, богу-покровителю столицы Египта и всей Египетской империи.[3] Таким образом в Тель-Амарне,

---

[1] Можно было бы указать еще на Аварис на северо-востоке Дельты, вблизи Пелусия (см. Gardiner, Journ. Eg. Arch. V, 36 sq.), но мы почти ничего не знаем о построении этого города, кроме кратких сообщений Манефона (о них см. гл. IV), и поэтому я не касаюсь столицы гиксосов.

[2] Старый взгляд, которого и я прежде придерживался, что причиной долгого пребывания в Фивах была мать его Тии, которая правила за него, несовершеннолетнего, придется оставить. На основании новых данных Эхнатон вступил на престол не ребенком, а юношей, и потому мать Тии не могла играть особой роли. См. Sethe, Beiträge zur Geschichte Amenophis IV, Nachr. Kngl. Ges. Wiss. Gött. Phil.-Hist. Kl. 1921, p. 122.

[3] См. надписи, собранные Davies'ом, The Rock Tombs of El Amarna (пять томов сер. Arch. Survey of Egypt).

в новом городе объявленном резиденцией царя, мы находим с первого же момента культ бога-покровителя. Культ бога-покровителя, resp. богов-покровителей, мы находим в момент заселения и в основанном Рамсесом «Доме Рамсеса» на северо-востоке Дельты, на месте будущего Пелусия.[1] Это явствует из песни-гимна, сложенного в честь только что построенного города, объявленного новой столицей великого Рамсеса:[2] «Воздвиг себе его величество замок великий, «победоносный» имя его. Он — между Палестиной и Египтом, полон продуктов и запасов. Он подобен по плану Ермонту; он долговечен, как Мемфис; восходит Шу на горизонте его и заходит внутри его. Оставляют все люди города свои и устраиваются в его области. Запад его — достояние Амона, юг — Сутеха; явилась Астарта на его востоке, Уадит (Буто) жительствует на его севере. А зàмок, что в центре его — это горизонт небесный. Рамсес Миамун — это бог Менту, наместник Ра для царей, визирь, сладостный для сердца Египта. Вся земля стекается к его резиденции; посылает и великий князь хеттов к князю Кеди,[3] говоря: «готовься, спешим в Египет, чтобы сказать: воля бога (т.-е. фараона) исполнена».[4] Из этой «оды» в честь новой столицы Рамсеса II явствует, что заселяемый только что город в то же время и город, имеющий свой культ, своего или своих богов. Город без бога столь же немыслим, как и бог без города. Поэтому и Александрия, когда она Птолемеем I была объявлена его резиденцией, должна была иметь своего бога-покровителя, свой городской культ.[5] И мы находим у одного из античных писателей даже прямое свидетельство того, что культ был введен очень скоро после основания Александрии, вместе с построением стен, т.-е. с превращением ее в город. Тацит, ссылаясь на египетских жрецов, нам сообщает (Hist. IV 83): Ptolemaeo regi, qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit, cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet. Среди этих «religiones», конечно, был и культ Сараписа, бога, который был але-

---

[1] Ср. Gardiner, ibid., V. 185 sq. Здесь же, вероятно, когда-то стоял и Аварис. Может быть, Сутех Авариса и Сутех «Дома Рамсеса» тождественны.

[2] Пап. Anast. II, I, I сл. = Anast. IV, 6, I сл. Я дал перевод Б. А. Тураева, Ист. Др. Вост. II, стр. 344-345, ср. также Erman, D. Literatur der Ägypter, p. 337—338.

[3] Предположительно Erman, o. c., p. 338, Anm. 2 отождествляет с Киликией.

[4] Т.-е. новая резиденция построена, и азиатские князья спешат поздравить царя с успешно законченным грандиозным делом.

[5] Конечно, богом-покровителем Александрии, ставшей столицей Египта, не мог быть обожествленный Александр, который был, наверное, при жизни Александра объявлен богом-покровителем вновь строющегося города у берега моря. Превращение обожествленного царя в главного бога пантеона страны было невозможно даже в Египте, в стране, где культ царя достиг своего наиболее пышного расцвета.

ксандрийским богом *κατ' ἐξοχήν*.[1] Нас не должно удивлять, что Птолемей столь рано сделал Александрию своей резиденцией. Наоборот, он вынужден был из всех городов Египта объявить именно Александрию своей столицей, хотя она, как еще только строящийся город, и представляла некоторые неудобства. Ведь Птолемей был тогда еще лишь сатрапом, и он поэтому не мог не выбрать города, который был построен Александром и который, как творение самого владыки мира, был окружен ореолом, выделявшим его среди прочих городов, а бога его среди прочих богов. Здесь в «Построении царя Верхнего и Нижнего Египтов Александра» сатрап Птолемей был облечен авторитетом великого имени, и прочие диадохи не могли ничего возражать, если столица сатрапа становилась столицей царя, и если бог резиденции сатрапа становился верховным государственным богом Египта. Но зато объявление нового города, хотя и основанного самим Александром, столицей Египта могло, конечно, вызвать недовольство среди жречества. Поэтому Птолемей искусно использовал великое торжество возвращения священных статуй, похищенных персами, в Египет и в их древние храмы. Жречество, благодарное за это бесценное приношение, согласилось признать «город на берегу Греческого моря» столицей древней земли Египта.[2] Я не буду слишком смелым, если в связи с этим выскажу догадку, что среди этих «изображений богов, найденных в Азии», которые принес Птолемей, и была знаменитая культовая статуя Сараписа. Ведь раз сооруженный храм, или наос, не мог быть долго без своего бога, т.-е. без культовой статуи, ибо «наос без бога» являлся в глазах египтянина такой же нелепостью, как «человек без сердца (т.-е. ума)» или «дом без хлеба с шатающейся стеной».[3] Культовая статуя Сараписа, введенная в Александрию, дала жизнь новому городу, а статуи египетских богов, возвратившиеся в то же время в свои старые храмы, вновь оживили древние города, умершие с похищением своих богов-покровителей.

Нам остается теперь определить более точно время объявления Александрии столицей и, следовательно, момент установления культа Сараписа и, может быть, появления культовой статуи Сараписа в «городе у моря». Последующее содержание стэлы сатрапа дает возможность такого уточне-

---

[1] Этот же вывод из данной цитаты Тацита делает и Kaerst, Gesch. d. Hellenist. Zeitalters, II, p. 270 u. Anm. 3.

[2] Ср. стэлу сатрапа, где эти два события—возвращение священных статуй и объявление Александрии столицей — следуют непосредственно друг за другом. Неудивительно поэтому, что впоследствии египетские националисты мечтали о низведении Александрии с ее высоты после возвращения победоносным Птолемеем III оставшихся еще в Азии священных статуй. Ср. W. Struwe, Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso, p. 280, Anm. 2.

[3] Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. I, стр. 347.

ния датировки указанных событий. Названный памятник повествует вслед за объявлением Александрии столицей о победоносном походе Птолемея против Сирии. Этот поход может быть отождествлен только с сирийским походом Птолемея в 320/19 г.[1] Следовательно, все предыдущие события, описанные стэлой, имели место в период между самым началом 322 г., моментом прихода Птолемея в Египет, и 320 г. Так как я ставлю в связь возвращение статуй богов и объявление Александрии столицей, то я готов датировать и последнее событие 322 г., годом, в который статуи, несомненно, прибыли в Египет.[2] В таком случае Птолемей эти два мероприятия провел до вторжения Пердикки и, очевидно, начал ими свою правительственную деятельность в глазах египетского народа. Но если и не все смогут согласиться с моей последней датировкой — 322 г., то установленные нами terminus post quem — 322 г. и terminus ante quem — 320 г. — стоят вне всякого сомнения. Столь раннее возникновение культа Сараписа в Александрии — в конце двадцатых годов IV в. дает нам право предположить, что корни религии Сараписа нам надо искать в религиозной политике не Птолемея I, а его предшественника Александра. Ведь у Птолемея, пожалуй, не было ни времени ни досуга в эти первые годы своего правления, заполненные важнейшими событиями — как то приход в Египет, ликвидация Клеомена, борьба за священные останки Александра, поход на Кирену, вторжение Пердикки, новое деление империи Александра в Трипарадисе — посвятить себя творческой работе создания новой религии. С другой стороны мы знаем, что Птолемей стремился во всем выполнять заветы своего великого царя. Так он выдвинул в лице «города у моря» творение Александра среди прочих городов Египта и точно так же он возвысил, вероятно, в лице Сараписа — бога, созданного гением Александра, над прочими богами Египта. И, действительно, мы имеем прямое указание на то, что уже в Вавилоне в последние дни Александра существовал культ бога, называемого Сараписом. Плутарх в своем жизнеописании Александра

---

[1] См. Niese, Gesch. d. griech. u. makedon. Staaten I, 236. Что касается похода в страну (p¦ t¦š) народа irmrtjw, то это не поход в Мармарийский ном (Киренаика), как это предположил Brugsch, Ä. Z. G., p. 13, а за ним Sethe, Urk. II, p. 15, 11. Поход в Киренаику имел место в 322 году (см. Niese, o. c., I, p. 215) и, кроме того, народ irmrtiw обозначает не ливийцев, а служит названием для нубийцев (см. Maspéro, Rec. de trav. 8, p. 84; Tomkins, Rec. de trav. 10, p. 98, Gardiner, o. c., I, p. 41*, Anm. 17; Erman-Grapow, Wb. d. äg. Sprache I, p. 116). Об этом походе Птолемея I я буду писать в специальном исследовании.

[2] Можно, конечно, себе представить, что Александрия была объявлена столицей не в момент прибытия статуй богов в Египет, а лишь после установления их в своих храмах. В таком случае Александрия стала резиденцией царя не раньше 321 г.

(гл. 73) повествует, что в роковую весну 323 г. юноши из свиты царя, забавлявшиеся играми во дворце, «увидали сидящего на царском престоле мужчину в диадеме и в одеянии царя». На их вопросы он рассказывает им в конце концов, что он Дионисий из Мессены, который некоторое время был в заточении (*ἐν δεσμοῖς*), пока его не освободил Сарапис и повелел ему сесть на престол царя в царском орнате. Во второй раз Плутарх упоминает бога Сараписа уже в повествовании о последних днях Александра. Здесь (гл. 76) мы находим краткое сообщение о запросе приближенных умирающего царя к богу о том, не лучше ли Александра из дворца переправить *εἰς τὸ Σαραπεῖον*. Рассказ о том же событии мы находим у Арриана (Anab. VII, 26), но оно вырвано здесь из своего хронологического гнезда. Запрос у Сараписа вместе с шествием армии мимо ложа умирающего вождя выделены из рассказа о днях умирания Александра и рассказываются уже после смерти царя. Можно согласиться с М. И. Ростовцевым, что и известия Плутарха и известие Арриана «восходят несомненно к эфемеридам Александра»,[1] но оба писателя пользуются названным источником при помощи различных посредников. Рассказ Арриана, столь рельефно выделивший эпизод, связанный с Сараписом, из первоначального контекста, наверное, восходит к мемуарам Птолемея, сделавшего Сараписа богом своей династии.[2] Плутарх же, повествующий в строго хронологической последовательности о всех без исключения событиях конца жизни Александра, черпал, очевидно, из источника, более близко примыкавшего к эфемеридам, нежели мемуары Птолемея.[3] Поэтому никак нельзя допустить возможности, что Сарапис в жизнеописании Александра Плутархом является интерполяцией Птолемея.[4] Следовательно, Сарапис и у Арриана не интерполирован Птолемеем, а рука последнего сказалась лишь в перегруппировке материала эфемерид.

Мы имеем таким образом в лице указанных мест Плутарха и Арриана определенные свидетельства о существовании в Вавилоне в последние дни Александра бога, называвшегося Сараписом.[5] Какой же вавилонский бог

---

[1] Сборник в честь гр. Бобринского, стр. 137, пр. 2.

[2] Wilcken, Philologus, 53 (1894) p. 119.

[3] Ср. E. Schmidt, Kultübertragungen, Giessen, 1910. Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., VIII, 2, p. 74. Sethe, Sarapis... p. 12, Anm. 5, не подкрепляет аргументацией свою уверенность в том, что и рассказ Плутарха восходит к мемуарам Птолемея. Ведь нельзя же себе представить, что Птолемей, использовав эфемериды для своих целей, уничтожил бы их. Он, наверное, сдал их на хранение в Александрийскую библиотеку, и там они могли быть использованы и другими еще историками.

[4] Интерполяцию Птолемея готов допустить Sethe, o. c., p. 12. О малой вероятности интерполяции эфемерид Птолемеем говорит уже М. И. Ростовцев, у. с., стр. 137, пр. 2.

[5] «Сарапис» в эфемеридах не может быть «interpretatio hellenistica», как это полагают Sethe, o. c., p. 12 и O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, p. 6, Anm. 6. Ведь

*

назывался Александром и его македонцами Сарапсисом? Я полагаю, что ответ нам даст эпизод с Дионисием из Мессены, бывшим узником, севшим по повелению Сараписа на престол царя. Эпизод этот имел место весною 323 г. после возвращения из зимнего похода против кассеев. Этот рассказ Плутарха, очевидно, передает нам один из актов вавилонского новогоднего праздника. В этот праздник, справлявшийся между 1 и 11 нисана, царь сходил с престола и предоставлял его на короткое время человеку простого происхождения.[1] В данном случае заместителем царя был даже освобожденный преступник.[2] Бог, от имени которого справлялся весь новогодний праздник в Вавилоне, был Мардук бог-покровитель города, а потому Сарапис, который освободил мессенца Дионисия и посадил его на престол царя, никто иной, как тот же Мардук, сын Эа. Следовательно, праобраз для имени «Сарапис» надо искать среди эпитетов данного бога. Среди эпитетов самого Мардука мы ничего похожего на Сараписа не встречаем, но зато среди имен отца его Эа, как это заметил в свое время Lehmann-Haupt, имеется имя, весьма близкое к Сарапису, а именно šar apsi «царь бездны», «царь водной пучины».[3] В эту позднюю эпоху, когда торжествует всеобъемлющий синкретизм и все боги Вавилона объявлялись эманациями одного бога Мардука,[4] то и Эа, конечно, слился с Мардуком. Поэтому последний вместо Dumuzi Abzu[5] мог иной раз называться и šar apsi. Но, конечно, этот эпитет должен был быть в титулатуре бога Мардука не частым, да и в титулатуре отца Мардука Эа он был сравнительно редким.[6] Поэтому имя «Сараписа» было дано Мардуку-Эа не только по соображениям вавилонского богословия. Тут сыграло роль влияние богословия и других культурных областей древнего Востока. Образ бога Сараписа более сложен, чем до сих пор полагали, и создание его было одним из самых замечательных актов религи-

---

этой «интерпретацией» разъяснялось неизвестное имя чужеземного бога именем общеизвестного греческого бога, как-то Зевса, Аполлона, Гефеста, Гермеса и т. д. Что же касается Сараписа, то он в эпоху составления эфемерид был богом, только что входившим в кругозор греческой религии, и поэтому interpretatio имени вавилонского бога с помощью имени Сараписа являлось бы объяснением ignotum per ignotius.

[1] Br. Meissner, Babylonien u. Assyrien, Heidelberg, 1920, I, p. 377 u. 48. О новогоднем празднике «Заг — Мук» в Вавилонии ср. Б. А. Тураев, Классич. Восток. 1924, I, стр. 247-48 и 273-74.

[2] В Ассирии царь освобождал в Арахсамне (восьмой месяц) пленника. Ср. эпизод с Варравой, которого Пилат освободил на пасху. См. Б. А. Тураев, у. с., стр. 273.

[3] Roscher, IV s. v. Sarapis, Sp. 338 ff. Здесь перечислены автором и его предшествующие работы.

[4] См. текст приведенный Jeremias, Handbuch der altorient. Geisteskultur, Leipzig, 1913, p. 227.

[5] Jastrow, Religion I, 96.

[6] Так, напр., Jastrow в Index'е к своему труду об ассиро-вавилонской религии его не приводит.

озной политики Александра. Толчок к созданию этого образа был дан Александру в момент посещения им Мемфиса. Здесь в древней столице Египта он познакомился с богом Wś-ir-ḥp, именем которого египетские памятники греко-римского времени передавали *Σαράπις* греческих текстов.[1] Этот бог Wś-ir-ḥp, пользовавшийся весьма большой популярностью в Египте позднего времени, являлся одним из столь характерных для Египта двойных божеств, в образе которых сливались боги, первоначально ничего общего между собой не имеющие. В данном случае мы имеем слияние в один образ Осириса, царя Мертвых, и Аписа — священного быка — Мемфиса. Бог — Wś-ir-ḥp пользовался почетом и среди многочисленного не-египетского населения Мемфиса, и среди семитов,[2] и среди греков, так называемых эллиномемфитов.[3] Греки египетское Wś-ir-ḥp передавали через *'Οσεραπις*.[4] Из Арриана (III, 51) мы знаем, что Александр после занятия Мемфиса принес жертвы богам города, между прочим и Апису. Знакомство же с Аписом привело Александра, наверное, и к ознакомлению со столь близким Апису Wś-ir-ḥp, Осараписом, тем более, что греки Мемфиса, несомненно, обратили внимание македонца на этого популярного среди них бога. Может быть Александра привлекло к богу Осарапису и то еще, что имя бога ему напоминало греческие имена, в роде *Σεραπιων*, *Σεραπαις*, первое из которых, кажется, засвидетельствовано даже, как имя одного из приближенных Александра.[5] Но в образе бога Осараписа был с точки зрения религиозной политики Александра и один недостаток, а именно исключительно потусторонний характер. Египетский Wś-ir-ḥp был богом подземного царства, царем мертвых, подобно Осирису.[6] Вероятно, еще будучи в Египте, Александр ради изменения мрачного характера бога отождествил Осараписа с Зевсом, т.-е. Амоном, resp. Аммоном, сыном которого он являлся. По крайней мере нам рассказывает Арриан, что Александр во время своего второго пребывания в Мемфисе, после возвращения из оаза Аммона: *ἐνταῦθα θύει τῷ Διὶ τῷ βασιλεῖ καὶ πομπεύει σὺν τῇ στρατιᾷ ἐν τοῖς ὅπλοις ἄγῶνα ποιεῖ γυμνικὸν καὶ μουσικόν*. Какой же это египет-

---

[1] Тексты указаны Sethe, Sarapis..., p. 4, Anm. 3.

[2] Вотивная чаша конца V в. богу אוסריחפי в CIS II 123, см. Sethe, Sarapis, p. 5.

[3] E. Kornemann, o. c., p. 234.

[4] Молитва заклинания Артемиды из Галикарнасса, обращенная к Осерапису и к богам: *οἱ μετὰ τοῦ 'Οσεράπιος καθήμενοι*. См. издание Wilcken, Urk. Pt. Zeit, I, p. 97. Он датируется им или эпохой Александра, или первыми годами Птолемея. В последний раз издан Crönert, Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso, p. 473 (справка О. О. Крюгера).

[5] Lehmann-Haupt, Roscher, IV, Sp. 355. Он допускает возможность существования корня **σαραπ* или **σεραπ* и возводит его к языкам соседних Македонии варварских стран. Здесь пролило бы много света специальное исследование Н. Я. Марра.

[6] Sethe, Sarapis p. 6 и Wilcken, U. P. Z. I, p. 30.

ский бог, которого Александр почтил столь пышным ритуалом? В ином контексте *Ζεὺς ὁ βασιλεύς* должен был бы интерпретироваться нами, как «Амон царь богов», но в данном случае такая интерпретация вряд ли возможна: ведь Амон, или Аммон не был мемфисским богом. С другой стороны ни один из мемфисских богов не соответствовал *Ζεὺς ὁ βασιλεύς*.[1] Единственным выходом из данного затруднения является предположение, что Александр отождествил с «Осараписом» своего отца «Аммона» и сделал его таким образом царем не только над миром мертвых, но и над миром живых.[2] Знакомясь с культом Осараписа, Александр познакомился и с любопытным именем святилища бога *Σινώπιον*.[3] Это имя, я думаю, сыграло свою роль в укреплении в сознании Александра образа Сараписа. Ведь *Σινώπιον* Мемфиса он, несомненно, вспомнил, когда в 330 г. далеко на востоке, в горах мардов, он встретил посольство города Синопы, шедшее приветствовать Дария. Александр отнесся к ним благожелательно и отпустил их с миром.[4] Во время этой встречи был, наверное, разговор и о культе Синопы в связи с *Σινώπιον* Мемфиса. Из рассказов синопитов Александр, очевидно, убедился в некоторой близости бога-покровителя их родного города и Осараписа-Аммона.[5] Еще доказательство в распространении образа египетского Осараписа-Аммона[6] Александр получил, наконец, в Вавилоне.

---

[1] E. Kornemann, o. c., p. 239, обративший также внимание на это любопытное место, отождествляет этого *Ζεὺς ὁ βασιλεύς* без каких-либо оговорок с Мемфисским Осарапис — Сарапис и умозаключает, что «Сарапис» уже тогда в 332 г. был введен.

[2] Такое отождествление Осарапис'а с Амоном, солнечным богом, можно было тем легче провести, что близкий Осарапису Апис отожествляется так называемой «Демотической хроникой» столб. V, 13 (см. Spiegelberg, Die sogenannte demotische Chronik, Leipzig, 1915, p. 12 u. 20 ff. Taf. IV, 12-13) с «Ре»: «Апис — Птах, Апис — Фре, Апис — Харсиэсис». Попытки синкретизма мемфисской и илиопольской resp. фиванской богословских систем наблюдаются и раньше.

[3] Я полагаю, что аргументация Wilcken'а, доказывающая независимость происхождения мемфисского *Σινώπιον* от Синопы (Urk. Pt. Zeit, I, p. 79), вполне правильна. Sethe, не соглашающийся с ним (G. G. A. 1923, p. 120), не касается довода Wilcken'а, что в Александрии не было *Σινώπιον*. Очень возможно, что правильная передача греками египетского праобраза (еще неизвестного) *Σινώπιον* должна была быть несколько иная, но греки ее приблизили к названию большого мало-азиатского города, известного уже им до расцвета культа Сараписа.

[4] Arrianus III, 24, 4 и Curtius Rufus, Hist. Alex. Magni Mac. VI, 5, 6 sq. cp. Niese, o. c., I, p. 109 и D. M. Robinson, Ancient Sinope, Amer. Journ. of Philol. v. XXVII p. 247 sq.

[5] Tacitus, Hist. IV, 83, называет бога Синопы Juppiter Dis, а Плутарх — *Πλούτων*. Если бы не было этой близости культов Синопы и Осараписа-Аммона, то оставалась бы непонятной связь Сараписа, выросшего из Осараписа, с Синопой. Ср. М. И. Ростовцев, у. с., стр. 138-139. Названный исследователь и доказывает в дальнейшем присутствие в Синопе аналогичных, сходных культов с Александрией.

[6] Может быть и в Персиде Александр познакомился с богом, близким Сарапису, по крайней мере A. D. Mordtmann, Persepolitan. Münzen, Ztschr. f. Numismatik, IV, 152 ff. нашел на монетах из Персиды изображение Сараписа.

Здесь в лице Мардука-Эа, бога-владыки надземного и подземного царств, был бог, тождественный по своим функциям Аммону-Осарапису. К довершению всего среди титулатуры бога имелся еще титул Šar-apsi, столь напоминающий египетское Осарапис. Здесь, вероятно, в Вавилоне из контаминации этих двух форм, египетского Осараписа и вавилонского Сарапсис, создалось новое имя «Сарапис»,[1] столь знаменитое впоследствии. У Александра, очевидно, зарождается мысль сделать Сараписа, бога, близкого и Египту и Вавилонии и Малой Азии, главным богом своей разношерстной империи. Может быть, еще и сам Александр завел переговоры с Синопой, чтобы она выдала ему статую своего бога-покровителя, изваянного около 350 г. Бриаксисом, славным малоазиатским художником,[2] создавшим образ этого варварского бога, понятный и грекам.[3] Смерть помешала Александру и мыслью его овладел Птолемей, точно так же, как он овладел и останками тела великого царя. Повидимому, Птолемей намеревался, имея у себя в Египте и тело Владыки мира и статую бога новой мировой империи, воскресить дни легендарного Сесостриса и сделать Египет центром вновь объединенной империи Александра.[4] В виду такой установки политики Птолемея, вполне понятно, что зачатки религии Сараписа в Вавилоне были в скором времени ликвидированы, и Мардук-Эа, перестав быть Сараписом, стал снова лишь богом Вавилонии. Александрийский же Сарапис превратился в исключительно египетского бога в тот момент, когда Птолемей отказался от своих мировых замыслов и стал царем Египта, подобно любому из фараонов. Одно лишь имя «Сарапис», а не Осарапис продолжало свидетельствовать о том, что этот бог должен был когда-то служить ору-

---

[1] На затруднения, которые вытекают из выведения имени Сараписа из одного лишь египетского Осараписа, указывает и сам Sethe, Sarapis, p. 13.

[2] Тезис, что Бриаксис создал Александрийскую статую Сараписа (ср. Clem. Alexandinus, Protrept. IV, p. 48 p. 42 sq. Цитую по J. Overbeck, Antike Schriftquellen, 1325) около 350 г. в Синопе, устанавливает G. Lippold, Sarapis u. Bryaxis, Festschrift Paul Arndt, München 1925, p. 126.

[3] За то, что в Синопе знали о религии Сараписа еще до 323 г., говорит анекдот о словах циника Диогена (умер в 323 г.). афинянам: «сделайте же и меня Сараписом». (Diog. Laert. 6, 63). Эта острота станет понятной, если мы вспомним, что Диоген был родом из Синопы.

[4] В литературе существует полемика в оценке политики Птолемея, была ли она мировой, или же египетской. Так М. И. Ростовцев в своей статье, Journ. of Eg. Arch. VI, 3 (1920) p. 172, слишком сильно подчеркнул отсутствие империалистических идей у первых Птолемеев. Против него восстал Wilcken (Archiv f. Papyrusk. VII), и М. И. Ростовцев отказался отчасти от этой своей позиции в «A large estate in Egypt», Madison, 1922, p. 22, Ann. 33 (этим справкам я обязан любезности О. О. Крюгера). Я думаю, что в начале Птолемей, стремясь схоронить. Александра в Египте и сделать Сараписа богом династии, преследовал цели мировой политики. Но он был человеком реального мышления и, когда понял невозможность своих стремлений, он отказался от них и ограничил свои желания Египтом и примыкающими областями.

дием религиозной политики, обнимающей все страны древнего Востока, а не одного лишь Египта.

Я не знаю, можно ли согласиться со всеми моими рассуждениями, посвященными началу религии Сараписа, но один и самый важный факт для биографии Манефона, я думаю, доказан окончательно, а именно то, что культ Сараписа восходит своими корнями к религиозной политике не Птолемея, а еще самого Александра. Этот факт важен и сам по себе, но особенно он чреват для определения времени жизни Манефона. Мы выше (стр. 139—140) познакомились с теми данными, которые доказывали, что египетский историк был тесно связан с моментом введения культа Сараписа. Если теперь зачатки этого культа восходят к Александру, то, следовательно, и Манефон уже начал свою деятельность при великом македонском завоевателе.

Я полагаю, что этот вывод несомненен, и я мог бы даже не объяснять, почему в заведомо апокрифическом письме, являющемся введением к апокрифической книге Сотис,[2] Манефон обращается к Птолемею II Филадельфу и объявляет, что по повелению его, Филадельфа, он перевел *ἱερὰ βιβλία γραφέντα ὑπὸ τοῦ προπάτορος τρισμεγίστου Ἑρμοῦ*.[3] Но ради полноты моей монографии о Манефоне и в виду того, что некоторые датировали жизнь нашего историка на основании этого письма,[4] я попытаюсь объяснить причину указанной ошибки в датировке Манефона, допущенной поздним автором «книги Сотис».[5] Причину же этой ошибки объяснить не трудно. В иудейской среде сравнительно рано зародилась не соответствующая исторической действительности традиция, что греческий перевод так называемых семидесяти толковников Библии восходит к инициативе Филадельфа, якобы столь заинтересовавшегося законами этого народа-секты.[6] Христианские писатели, в сильнейшей степени зависящие от своих иудейских предшественников, стали рассматривать Филадельфа царем, интересующимся религиозным творчеством окружающих народов. По аналогии с данными письма Псевдо-Аристея, они превратили Манефона в «толковника» египетских священных книг, приступившего к своему переводу, как и его

---

[1] Поэтому и Менандр (см. выше, стр. 140) мог уже говорить о Сараписе, как о «священном» (*σεμνός*) боге.

[2] Апокрафичность письма снова подчеркивает Bouché-Leclercq, o. c., I, 136, rem. 2.

[4] Syncellus ed. Dindorf, I, 73.

[4] Наиболее обстоятельно Unger, o. c., p. 1 ff.

[5] Согласно Unger'у автором «книги Сотис» является александрийский монах Панодор.

[6] Традицию эту мы находим в псевдо-аристеевом письме. Об исторической ценности этой традиции см. Jülicher, Pauly-Wissowa, III v., Sp. 321 и Hausch, Pauly-Wissowa, II F. Hbd. IV, Sp. 1588.

70 иудейских коллег, по повелению царя Птолемея II, любившего чтение «иностранной литературы». Датировка Манефона эпохой Птолемея II имела, в свою очередь, последствием позднюю датировку введения в Александрию статуи Сараписа — события, столь тесно связанного с Манефоном. Христианские хронографы его определяют годами 286, 284—1 и 278.[1] Тацит об этой датировке еще ничего не знал.[2] Поэтому мы можем без колебания отвергнуть все эти христианские свидетельства для поздней датировки времени жизни Манефона. Они столь же мало доказательны, как и *Ἀρσινοίτης*,[3] являющийся позднейшей интерполяцией,[4] и, наконец, упоминание одним греческим папирусом от 241 г. некоего *Μανεθῶι*, который, конечно, ничего общего с нашим Манефоном не имеет.[5] Я думаю, что после данного разбора всех свидетельств, относящих Манефона к эпохе Птолемея II, мы можем считать еще более надежным наш вывод о том, что Манефон был современником Александра и Птолемея I, а не Птолемея I и Птолемея Филадельфа, как это до сих пор считалось установленным в литературе.

Теперь мы подведем итог всему тому, что мы установили относительно места и времени рождения и деятельности Манефона, и перейдем таким образом к описанию жизни нашего историка, которое, к сожалению, будет весьма мало обстоятельным, в виду скудости и скупости источников. Они столь скупы на сведения, что мы даже не знаем имен его родителей. Может быть, счастливый случай заполнит эту лакуну, подарив нам заупо-

---

[1] См. Parthey, Plutarch üb. Isis..., p. 180 и Unger, o. c., p. 2.

[2] Тацит (Hist. IV, cap. 83), как мы выше видели, определил введение статуи Сараписа началом царствования Птолемея I. В конце 84 главы он приводит для полноты мнение некоторых, относящих это событие к царствованию Птолемея III и связывающих статую бога не с Синопой, а с Селевкией. Эта последняя традиция возникла несомненно через некоторое время после великого похода Птолемея III в самое сердце Селевкийской империи, во время которого царь Египта собрал громадное количество похищенных персами священных изображений, не вывезенных его предшественниками. Это событие и сказочный поход и возвращение священных изображений продолжало жить в традиции до позднего времени. См. W. Struwe, Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso, p. 277 ff. О том, что эти сообщения о возвращении священных изображений, которые встречаются в надписях первых Птолемеев, не являются трафаретом, см. теперь стр. 22 демотической версии недавно найденной трилингвической стэлы Птолемея IV и транскрипцию и перевод (стр. 36) и коментарий (стр. 54) Sottas этих строк в «Un décret trilingue en l'honnenr de Ptolémée IV», Le Caire, 1925.

[3] Этим именем называется Фаюмский ном в царском списке XII династии, 4 у Африкана и Евсевия.

[4] См., напр., W. Otto, o. c., II, p. 228, Anm. 1.

[5] P. Hibeh, N. 72. Здесь описывается жалоба верховного жреца на своих сотоварищей. Он боится, что «они хотят написать некоему *Μανεθῶι*». Возможно, что это имя *Μανεθός* надо сопоставить не с *Μανεθώθ*, именем нашего историка, а с *Μένεθους*, Preisigke, Namenbuch, p. 212 (ссылающегося на Lond, I, p. 145, № 119, 52 (II), которого K. Fr. W. Schmidt, GGA 1925, p. 26, сопоставляет, указывая еще на форму *Μανεθῶ*, с коптским ⲙⲁⲛ — ⲉϣⲱ «пастух свиней».

койную стэлу Манефона. Пока мы можем только лишь с большой вероятностью предположить, что он, Манефон, resp. Манефоф, родился в семье иерограмматов Diospolis inferior в Севеннитском номе. Он, наверное, был уже в зрелом возрасте в момент прихода Александра. Ведь в молодости нельзя было еще приобрести тех знаний в жреческой науке, которые в связи с греческим образованием и выделили, очевидно, Манефона при «царе греков». Свое греческое образование, надо думать, Манефон получил при Нектанебе, нуждающемся в посредниках с греками. Царство Нектанеба пало, и, вместо него, пришел «ужас» завоевания Оха, когда воды и веси Севеннита и Египта «заполнились слезами».[1] Солнце померкло в дни господства «служителей Сета, проклятых азиатов»,[2] и «ни одна вещь не была на своем месте, когда началась борьба в Египте. Юг был в смуте, север в восстании. Люди были в отчаянии, и ни один храм не был в порядке».[3] Когда с появлением Александра, «защитника» (спасителя) Египта,[4] казалось, наступила новая эра торжества света и добра, иерограммат Манефон, благодаря своему севеннитскому происхождению и знакомству с греческим языком, был принят в число советников великого царя. Иерограммат из Севеннита мог сказать про себя, подобно автору одной из современных Александру стэл: «Во время греков был призван я правителем Tj-mrj,[5] который меня любил. Он сделал прекрасное».[6] Манефон, как уроженец Diospolis inferior, Града Амона, должен был сочувствовать замыслу Александра идти в далекий путь к затерянному среди песков пустыни оазису Аммона, чтобы поклониться там богу. Манефон же, наверное, провел слияние в один образ Амона, resp. Аммона, с Осарапи́сом, вступая на старый путь сближения богословских систем Фив-Илиополя и Мемфиса. За Александром последовал Манефон и в Азию, чтобы вернуть Египту похищенные персами святыни. Здесь на Востоке Манефон был, наверное, привлечен в качестве советника при создании первой известной нам в Средиземноморьи мировой религии, религии Зевса-Сараписа. Манефон, уже свыкшийся с греческой культурой, мог примириться с этим новым мировым богом. Он видел

---

[1] См. яркое описание состояния Египта в жуткие дни Оха в «Демотической хронике», столб. IV, 22 сл.

[2] В «оракуле горшечника» мы находим этот мотив. К толкованию этого любопытного текста см. неоднократно цитированное мое исследование «Zum Töpferorakel» Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso, p. 279 ff.

[3] Из гробницы верховного жреца Великого Ермополя Петосириса. Цитирую по W. Spiegelberg, Eine neue Spur des Astrologen Petosiris, Heidelberg, 1922 Sitzungsber. Heidelberg. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl., p. 4.

[4] Ibid., p. 5.

[5] Поэтическое название Египта. Ср. греч. *Πτίμυρις*.
Bergmann, Ä. Z., 18 (1880), p. 51.

в нем отражение египетского Амона-Осараписа.[1] После смерти Александра услугами иерограммата, «знающего свои обязанности», стал пользоваться сатрап Египта, Птолемей. Последнему Манефон помог организовать в Египте культ Сараписа и продолжал при нем занимать видное положение. Согласно Свиде он был *ἀρχιερεύς*.[2] Наверное, он создал в Египте то энтузиастическое отношение к Александру, которое вылилось в конечном итоге в романе Александра.[3] К Манефону же, вероятно, восходит и то благожелательство к Птолемеям, которое характеризует по существу египетское жречество, в противоположность потомкам прежних ливийских династов.[4] Такое благожелательство жрецов к Птолемеям поддерживалось, бесспорно, религиозной политикой этих последних, поддерживавших в общем благочестивые традиции туземных царей. Для успешного проведения религиозной политики требовалось, конечно, знание и истории и культа древнего Египта, и для этой цели воспользовался Птолемей Сотер знаниями иерограммата Манефона. По поручению македонского вельможи, который стремился после крушения своей мировой политики стать подлинным царем обеих стран, египетский жрец приступил к составлению на греческом языке своих трудов, посвященных истории, религии и, вообще, культуре своего древнего народа. Для успешного выполнения своей задачи он должен был быть допущен к библиотеке центрального святилища страны — Илиопольского храма, где стояло «древо истории».[5] Манефону, как адепту фиванского богословия, столь близкого, даже тождественного илиопольскому, доступ в состав илиопольского клира был значительно облегчен. И, действительно, в псевдо-манефоновском письме — посвящении к книге Сотис Манефон называет себя: *ἀρχιερεὺς καὶ γραμματεὺς τῶν κατ᾽ Αἴγυπτον ἱερῶν ἀδύτων, γένει Σεβεννύτης, ὑπάρχων Ἡλιουπολίτης*.[6] Титулатуру Мане-

---

[1] Так египетский народ смотрел и на Александрийского Сараписа. Он продолжал его называть Осараписом. Поэтому и стела Сатрапа не упомянула особо о введении в Александрии культа Сараписа или принесения из Азии его статуи. Сарапис Александрии для египтян был одним из египетских богов. Очевидно, местный Осирис Ракоте был отождествлен уже Александром с Сараписом. Ср. Тацита, упоминающего (Hist. IV, 84) о древнем храме Сараписа (т.-е. Осириса наверное) и Исиды на месте последующей Александрии.

[2] S. v. *Μάνεθως, Μένδης τῆς Αἰγύπτου ἀρχιερεύς*.

[3] Об этом романе см. мою статью «У истоков романа Александра», которая напечатана в «Сборнике в честь С. Ф. Ольденбурга». Особое отношение к Александру сказывается, кажется, и в такой мелочи, как опущение за его именем детерминатива чужеземной страны (в противуположность его сыну, за которым детерминатив следует), в колофоне пап. № 10188 Брит. Музея, см. Spiegelberg, Rec. de trav. 34, p. 36 и 37. Anm. 5

[4] Ср. автора «оракула горшечника» (W. Struwe, Raccolta di Scritti in onore di G. Lumbroso p. 280-81) и В. Струве, ЖМНП 1917, стр. 228.

[5] Об этом см. ниже главу VIII.

[6] Müller, o. c., II, p. 512.

фона смог взять автор апокрифической книги Сотис из отрывка подлинного труда.[1] Пользуясь данными илиопольского архива, Манефон мог отдаться плодотворной писательской деятельности. Мы знаем целый ряд трудов, приписываемых Манефону, из которых некоторые являются заведомо апокрифическими. Таковыми являются уже неоднократно упомянутая книга Сотис[2] и *ἀποτελεσματικά*, астрологическая поэма, написанная гекзаметрами и состоящая из шести песен.[3] Подлинные труды Манефона, или вернее те, относительно которых мы не имеем пока данных сомневаться в их подлинности, могут быть нами предварительно разделены на три группы, на 1) исторические, 2) богословские и 3) естественно-научные труды.[4] От всех этих произведений дошли до нас самые жалкие фрагменты.[5] В лучшем виде сохранился наиболее важный для нас труд Манефона, труд, посвященный египетской истории. От него мы имеем более или менее полно сохранившиеся царские списки. В некоторых местах этих списков мы находим краткие замечания характера «spatii historici».[6] Но историческому труду Манефона приписываются и несколько больших отрывков связного повествования, посвященного египетской истории.[7] Что же касается богословских (*ἱερὰ βίβλος*, *περὶ ἑορτῶν*, *περὶ κατασκευῆς κυφίων* и *περὶ ἀρχαϊσμοῦ καὶ εὐσεβείας*) и естественно-научных (*φυσικῶν ἐπιτομή*, resp. *φυσιολογικά*), то от них дошли до нас лишь 12 небольших фрагментов.[8] Они для нашей монографии, посвященной, главным

---

[1] Lepsius, Chronologie, p. 406.

[2] Об ней см. ниже глава II.

[3] Издана Köchly, Manethoniana 1858 г. (VII том серии Corpus poëtarum epicorum Graecorum, consilio et studio Arminii Koechly editum).

[4] Я пока пользуюсь группировкой, предложенной W. Otto, o. c., II, p. 215.

[5] Полное, исчерпывающее собрание всех этих фрагментов мы имеем пока лишь в изд. Müller'a (Fragm. Hist. Graec. II, p. 526 sq.).

[6] Списки со спорадическими приписками наиболее полно дошли до нас в армянском переводе хроники Евсевия, изданном J. Karst в V томе «Eusebius Werke», Leipzig, 1911, по поручению Kirchenväter-Commission d. Kngl. Preuss. Akad. d. Wiss.. (Ср. также латинский перевод канона хроники Евсевия в хронике Иеронима, изданном R. Helm в VII томе названной серии Лейпц, 1913), и в хронографе Георгия Синкелла, изданной Dindorff'ом Bonn, 1829 г., как I том «Corpus scriptorum historiae Byzantinae». Династии богов и названия исторических династий с указанием периода их длительности мы находим в Excerpta Latina Barbari 38a и 38b, изданных A. Schoene, Eusebi Chronicon, L. I. Berlin 1875, append. VI, p. 214-215. Списки XV, XVIII и XIX династий дает Jos. Flavius, Contra Apionem (ed. Niese, Berlin, 1889), §§ 77-81 и 94-98. Сравнительно недавно найден лоскуток папируса с манефоновским списком царей XXVII, т.-е. персидской династии. Изд. Fr. Bilabel, D. kleineren Historikerfragmente auf Papyrus (149 Lief. Kleine Texte f. Vorles. u. Übungen). Lief. 1923, p. 34; id., Griechische Papyri (Veröffentl. a. d. badischen Papyrussammlung, Lief. 4), Heidelberg, 1924, № 59, Manetho-epitome p. 35-46. Вопрос о филиации этих текстов будет подробно разобран и во II и в VIII главах.

[7] Jos. Flavius, Contra Apionem (ed. Niese), §§ 73-102 и 227-250.

[8] Фрагменты №№ 74-85 указ. издания Müller'a. См. пока Parthey, o. c., p. 180-81.

образом, оценке исторического труда Манефона, не столь важны.[1] Сохранилось упоминание еще об одном произведении Манефона, которое не может быть причислено ни к одной из трех вышеперечисленных групп, а именно полемический труд против Геродота *Πρὸς Ἡρόδοτον*.[2] Но, вероятно, за этим названием не кроется самостоятельный труд Манефона, а лишь эксцерпт, сделанный впоследствии из произведений Манефона ради критики Геродота.[3] Несмотря на такое использование Манефона в целях проверки «отца истории», произведения Манефона, а в особенности его египетская история не пользовалась большой популярностью среди читающего греческого общества. Правда, Птолемеи должны были оценить его труды, как источник для ознакомления с историей культуры подвластной им страны.[4] Да иной раз и греческие писатели позднего времени признавали его ученость и знания, называя его *σοφίας εἰς ἄκρον ἐληλακότα ἄνδρα*.[5] Ученость труда, resp. трудов Манефона должна была броситься в глаза: ведь «он находился на высоте образованности своего времени, принадлежал обеим культурам, обладая египетской традицией и имея доступ к первоисточникам.[6] И, действительно, «он писал на греческом языке отечественную историю, переводя ее, как сам говорит, из священных [писаний] *ἐκ* [*δέλτων*] *ἱερῶν*,[7] и он доказывает, что Геродот ошибался во многом, касающемся Египта, вследствие своего невежества».[8] Это заявление Манефона об источниках своего труда имеет для нас громадное значение. В эту позднюю эпоху под «священным письмом» (*ἱερὰ γράμματα*) понимали шрифты иероглифический и иератический, которыми увековечивалась сакральная литература, в противуположность демотическому курсиву, который служил для написания светской и народной письменности. Манефон, заявляя о том, что будет писать историю Египта *ἐκ* [*δέλτων*] *ἱερῶν*, обязывался таким образом черпать ее из царских и храмовых аннал,[9] которые писались на камне, коже, может быть, и на папирусе иероглифами или иератическим курсивом и повествовали о деяниях богов и древних почтенных царей. Тем

---

[1] Я им поэтому посвящу детальный анализ лишь в заключении.

[2] Фрагмент № 86 издания Müller'a (из Etym. magn. s. v. *λεοντοκόμος*): *ὡς φησι Μανέθων ἐν τῷ Πρὸς Ἡρόδοτον*. Ср. также Jos. Flavius, Contra Apionem (ed. Niese) § 73.

[3] Уже Bunsen, Aeg. I, p. 100 высказал это предположение. W. Otto, o. c., II, p. 215 полагает, что эта полемика с Геродотом является частью его исторического труда.

[4] Может быть, деревня *Σεβεννύτος* в Фаюме названа так в честь нома, подарившего Египту Манефона. См. Pauly-Wissowa, II F., III Hbd., s. v. *Σεβεννύτος*.

[5] Aelianus, N. H. X, 16 = Fr. 79 Müller'a.

[6] Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. I, стр. 27.

[7] *δέλτων* вставка в editio Niese, следующего аргументации Gutschmid'a, Kleine Schriften, IV, p. 420.

[8] Jos. Flavius, ed. Niese, 573.

[9] Ed. Meyer, Gesch. d. Alt., I³ § 156.

самым он становился, конечно, в оппозицию к Геродоту, который, в качестве грека, не знавшего древнего туземного письма, был ограничен для своих осведомлений кругом людей несколько приниженного социального положения, примыкавших к простонародью, жившему не сакральной культурой, а народной, питавшейся богатым и пестрым миром новеллы и сказки как волшебной, так и исторической. Большинство из сказочных мотивов, которые придают второй книге Геродота такую невыразимую прелесть, чисто египетского,[1] а не греческого происхождения.[2] Это использование египетского фольклора придавало в глазах греческого читателя труду Геродота большой интерес, зато египетский жрец высшей иерархии, знавший историю своей страны на основании официальной традиции, должен был чувствовать известное пренебрежение к труду об египетской истории, построенному на материале, добытом из «уст простолюдинов». Поэтому было понятно желание гречески образованного иерограммата Манефона заменить недоброкачественное с его точки зрения повествование Геродота трудом, почерпнутым не из народной традиции, а из священных книг.[3]

«К сожалению, языческая древность почему-то не оценила его труда по заслугам».[4] Так Диодор использовал в своей «Исторической Библиотеке», этой «огромной компиляции»,[5] не Манефона, а Гекатея Абдерита.[6] Его не знают сохранившиеся фрагменты труда *Αἰγυπτιακά* Александра Полиги-

---

[1] О сказочных мотивах у Геродота вообще см. Клингер, О сказочных мотивах в истории Геродота, Киевск. универс. изв. I. 1902; Wolf Aly, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot. Göttingen 1921. О египетском фольклоре у Геродота см. Б. А. Тураев, Ист. егип. литературы, I, 1920, стр. 227 сл. и M. Pieper, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen, OLZ 1923, Sp. 106. Pieper подчеркивает, что рассказы Геродота восходят к хорошей народной традиции.

[2] Даже рассказ о пьянстве Амасиса II восходит к египетской народной традиции. См. прелестную сказку о царе Амасисе и молодом матросе на обороте так называемой демотической хроники, Spiegelberg, Die sogenannte demotische Chronik, Leipzig, 1915, стр. 226.

[3] Еще в псевдо-манефоновских *ἀποτελεσματικά* V, 1—2, повторяется это заявление, конечно, несколько переиначенное, Манефона, о том что он будет пользоваться иероглифическими источниками: *Ἐξ ἀδύτων ἱερῶν βίβλων, βασιλεῦ Πτολεμαῖε, καὶ κρυφίμων στηλῶν, ἃς εὕρατο | πάνσοφος Ἑρμῆς.*

[4] Б. А. Тураев, Класс. Вост. I, стр. 45. Впоследствии в гл. VIII я попытаюсь объяснить причину такой непопулярности Манефона в греческом обществе.

[5] В. П. Бузескул, Введение в историю Греции, 1915 г., стр. 209.

[6] См. E. Schwartz, Pauly-Wissowa, v. V, Sp. 670-72, s. v. Diodor и Jacoby, Pauly-Wissowa, v. VII, Sp. 2758-59 s. v. Hekataeos. Krall со своей теорией, что Диодор черпал из Манефона, высказанной им в «Manetho u. Diodor» (Sitzungsber. d. Phil.-Hist. Kl. Kngl. Akad. Wiss. Wien, v. XCVI, p. 237), остался одиноким. Можно лишь предположить вместе с Gruppe, o. c., Leipzig 1887, p. 424 ff., что Гекатей сам спорадически пользовался Манефоном и таким образом мы и находим у Диодора элементы Манефона. Вероятно, в том смысле надо понять В. П. Бузескула, что источниками для египетской истории Диодору служили «Манефон и в особенности Гекатей из Абдеры» (у. с., стр. 209).

стора.[1] Ни Страбон, ни Плиний Старший, чрезвычайно начитанные исследователи, в своих энциклопедиях его не цитируют и им не пользуются.[2] Именуют его более поздние писатели, как Элиан и в особенности Плутарх, но лишь в связи с его неисторическими трудами. Его историческим трудом заинтересовались горячо лишь иудеи. Они-то не только ценили, но и, действительно, читали Манефона. Они искали в нем подтверждения и восславления Библии, повествование которой столь много места уделяет Египту. За ними обратились к Манефону антииудаистические писатели, в надежде найти здесь материалы для опровержения и приниженія Библии и иудейского народа. И те и другие эксцерпировали Манефона для своих целей. Первым из дошедших до нас иудейских писателей, цитирующих Манефона, является Иосиф Флавий, писатель первого века нашей эры. Он его уже цитирует из вторых рук.[3] И то он получил книги с обильными цитатами, приписывавшимися Манефону, лишь в конце своей писательской деятельности в 97 г., когда он начал писать свой полемический труд против Аппона и, вообще, всех известных ему антииудаистических писателей.[4] Одна из этих цитат, приводимая им в 26 гл. I книги, знаменитое повествование о прокаженных, взято из книги написанной антииудаистическим писателем,[5] другие «манефоновские» цитаты, которые он дает, восходят, наверное, к иудейским произведениям. Таким образом Иосиф Флавий объединил в своем труде эксцерпты иудейских писателей и их смертельных врагов. Христианские хронографы воспользовались этими отрывками Манефона, цитуемыми Иосифом Флавием, и, кроме того, они нашли царские списки у одного из иудейских хронографов.[6]

Такая судьба труда Манефона, использованного для своих целей двумя враждующими партиями, иудеями и их противниками антииудаистами, а затем попавшего в не слишком бережные руки христианских хронографов, должна была обусловить весьма и весьма плохую сохранность его первоначального текста. В том виде, в котором фрагменты Манефона дошли до нас, мы должны уже a priori предположить в них самое тесное перепле-

---

[1] Ср. Schwartz, Pauly-Wissowa. v. I s. v. Alexandros Polyhistor, Sp. 1449 ff.

[2] Unger, o. c., p. 3. Плиний в Natural. Historia (V, I), перечисляет трактованные темы и эксцерпированных авторов. Манефона не упоминает. См. Münzer, Beitr. z. Quellenkritik d. Naturgesch. d. Plinius, 1897, p. 418 ff.

[3] Ed. Meyer, Aegypt. Chronologie, p. 71 ff.

[4] К времени написания contra Apionem см. Vincent, Rev. Bibl. VIII (1911), p. 383. О том, что в своей «Иудейской Археологии» он не пользовался еще книгой с обильными цитатами из Манефона, см. гл. III.

[5] Иудей, конечно, найдя такую цитату у Манефона, умолчал бы об ней. Детальный разбор этого рассказа о прокаженных см. ниже гл. VI.

[6] Ed. Meyer, o. c., p. 97.

тение подлинного Манефоновского текста с интерполяциями его эксцерпта-торов. Несмотря на такую заведомо плохую сохранность текста Манефона,[1] крупнейшие исследователи подобно Ad. Erman'y,[2] G. Maspéro,[3] Ed. Meyer'y,[4] Breasted'y,[5] W. M. Müller'y,[6] F. v. Bissing'y,[7] не говоря уже о других,[8] весьма резко отзывались о достоверности египетского историка. Они забывали, что осуждение, высказываемое ими по адресу Манефона, могло быть несправедливым и могло относиться и не к нему, а к тем писателям, которые эксцерпировали его и в своих цитатах искажали первоначальный текст. К сожалению, высокомерие и пренебрежительное отношение к египетской культуре было одно время модным даже в среде египтологов, и исследователи поэтому не останавливались перед резкой критикой египетского историка, который уже сам не мог выступить в пользу оклеветанного труда. Почти единственный, который более благожелательно и мягко оценил творчество Манефона, был Б. А. Тураев.[9] Я полагаю, что такая благожелательная оценка Манефона Б. А. Тураевым более правильна, чем безжалостная критика всех вышеперечисленных исследователей. Упреки этих последних сводятся по существу к тому, что «главным источником Манефона является народная сказочная литература: это и была та «историческая литература египтян, в резком противоречии к сухим, но автентичным анналам вавилонцев, из которых черпал Беросс».[10] Это определение современными учеными источников Манефона (народная литература) диаметрально противоположно тому определению своих источников (сакраль-

---

[1] В иных случаях Манефон цитировался не только из вторых, но и из третьих и даже четвертых рук. О приемах цитирования античными авторами см. E. Stempeler, Das Plagiat in der griechischen Literatur (1912 г.), p. 248.

[2] Aegyptische Religion,[2] p. 237 «ein trauriges Machwerk».

[3] Rec. de trav. 27, p. 13 л.

[4] Aegyptische Chronologie, p. 71-80 и Gesch. d. Altert. I[3], § 152.

[5] A history of Egypt. 1920, стр. 13-14.

[6] Rec. de trav., 22, p. 97 ff.; Enzyklopaedia Biblica, s. v. Manetho, Sp. 1221 и в других местах.

[7] Ägyptische Weisheit u. Griechische Wissenschaft, Neue Jahrbücher für. d. Klass. Altertum, 29 (1912), p. 81.

[8] W. Otto, o. c., II, p. 227-229; H. Peter, Wahrheit u. Kunst, Geschichtsschreibung u. Plagiat im klassischen Altertum 1911, p. 203 ff.; Schnabel, OLZ 1911, Sp. 70 и др. Отрицательно к Манефону относится даже и Pieper, находящий много искренних и теплых слов по поводу ценности египетской культуры. См. его суровое суждение о Манефоне, OLZ 1923, Sp. 439.

[9] Ист. Древн. Вост. I, стр. 27-28. Ср. еще и A. Wiedemann, OLZ 1910, Sp. 122. Б. А. Тураев, и вообще, явился одним из первых современных египтологов, который снова подошел с большей любовью и с большим пониманием ко всей египетской культуре, не дооцениваемой в последние десятилетия в угоду культурным достижениям народов Вавилонии. См. посмертный труд Б. А. Тураева, Древний Египет, 1922 (изд. Огни).

[10] Ed. Meyer, Ägypt. Chronol., p. 79.

ная литература), которое дает, как мы выше видели, сам Манефон. На такое явное противоречие с традицией исследователи, очевидно, пошли, в виду тех заведомых нелепостей и исторических невозможностей, которыми полны некоторые из приписываемых Манефону фрагментов. Относя все эти несуразности за счет Манефона, исследователи и не могли придти к иному выводу относительно источников египетского историка. Решились же они столь безоговорочно допустить возможность невероятнейших абсурдов в подлинном тексте Манефона потому, что до сих пор в литературе не ставился еще никем серьезно вопрос о мощи сакральной культуры позднего эллинистического Египта и о степени зависимости ее от традиций предшествующих эпох, когда египетская культура развивалась и поддерживалась царями национальных династий. Когда мы разберемся в этой важнейшей проблеме, решение которой нам в значительной мере облегчает классический труд Б. А. Тураева «Египетская литература», то мы вместе с тем и решим вопрос: мог ли Манефон, жрец высших ступеней, происходящий из семьи иерограмматов, современник Александра, написать ту невероятную хронологическую путаницу, те невозможные исторические бессмыслицы, которые мы находим в некоторых его фрагментах.[1]

Перейдем теперь к этой нами поставленной проблеме о преемственности в культуре эллинистического Египта древних традиций. Постараемся решить вопрос о том, была ли разорвана нить культурного развития персидским и македонским завоеваниями, и не были ли в эллинистическую эпоху источники древней сакральной культуры настолько уже забыты, что о каком-либо черпании из них и речи быть не могло. Уже a priori можно сказать, что сакральная национальная культура Египта должна была выжить и после потрясений персидского и македонского владычества. Ведь даже и те завоеватели, которые приходили со своей вполне своеобразной культурой, резко отличавшейся от туземной, не смогли уничтожить древние укрепившиеся традиции сакральной культуры завоеванного народа. Вспомним об обилии древне-иранского эпического материала в Шахнаме Фирдуси, несмотря на предшествующие столетия господства Ислама. Даже испанцы, пришедшие как бы с другой планеты в Мексику, пребывающую еще в стадии древне-восточного государства,[2] не стерли в момент завоевания с лица земли сакральную культуру туземцев. Еще в течение первого века после завоевания испанские монахи могли записывать ценнейший материал по

---

[1] Все эти несуразности будут отмечены ниже в гл. VI, отчасти уже в гл. IV и V.

[2] Ср. интересная работа A. Hertz, L'Égypte sous les premières Dynasties et l'Amérique Centrale. Rev. de Synth. histor. v. XXXV, p. 37 sq.

исторической традиции, религии и культуре из уст знати и жрецов покоренной страны.[1]

Ахеменидов же по своему фанатизму нельзя сравнивать ни с мусульманами, ни с христианами, этими достойными отпрысками иудаистического фанатизма. Ахемениды были даже не столь ревностные приверженцы маздаизма, как Сассаниды. Их отношение поэтому к своеобразной культуре завоеванной страны было более мягким и терпимым. Мы имеем все основания полагать, что первоначально и Камбис был скорее благосклонен к храмам и жрецам.[2] Строго проведенный аристократический строй Персии был даже более желателен клиру Египта, чем демократические тенденции Амасиса II, когда в жречество стали допускаться, кажется, к великому соблазну народа и простолюдины.[3] Лишь впоследствии, после бунта в только что покоренной стране, настало, очевидно, то время «величайшего ужаса, случившегося во всей стране, подобного которому не было во всей земле».[4] Дарий вернулся опять к благожелательной политике по отношению к Египту. Он «выступает, как фараон».[5] Дарий решил залечить раны, нанесенные стране и Камбисом и смутами в междуцарствие магов.[6] Он решил, кажется, отменить все постановления и законы эпохи Камбиса и вернуться к нормам старого египетского права; по крайней мере в третьем году своего правления он повелел собрать «знающих» из «воинов, жрецов и писцов Египта» и повелел им записать прежнее право Египта до 44 года фараона Амасиса, как право фараона, так и право храмов и право народа.[7]

---

[1] Напр., Сахагун и др. см. Seler, Altmexicanische Studien, Veröffentlichungen des Museums f. Völkerkunde in Berlin, v. I и VI.

[2] См. надпись Уджахорресента (Marucchi, I Museo Egizio Vaticano, 1899, p. 79 sq. и Б. А. Тураев, Ист. Др. Востока II, стр. 171 сл.) и Griffith, Rylands pap. № IX, знаменитое прошение Петесе, столб. XXI, стр. 7-9. Камбис стал на сторону клира против отпрыска рода, вошедшего в число жрецов Таиуджайского храма против воли исконного жречества.

[3] Я думаю, такой вывод можно сделать из заверения Уджахорресента (указан. надпись, см. Б. А. Тураев, у. с., II, стр. 190), что среди «книжников», которыми он снабжает вновь восстановленную высшую школу в Саисе, не было «простолюдинов». Они, очевидно, были в старом, не реформированном Пер-Анх Саиса.

[4] Надпись Уджахорресента стр. 29-30 (строк. 93). Б. А. Тураев в противуположность многим исследователям настаивает на достоверности свидетельства Геродота о терроре Камбиса. Он приводит для подтверждения своего взгляда много веских данных см. у. с., II, стр. 173-174 и 176.

[5] Б. А. Тураев, у. с., II, стр. 190.

[6] Вероятно, то разрушение Таиуджайского храма, о котором говорится в начале прошения Петесе (Griffith, о. с., IX), имело место в годы смуты, после смерти Камбиса, Может быть, Петесе удалось убедить в своей правоте персидское начальство, и оно, применяя методы террора Камбиса, разрушило храм Амона в Таиуджаи. Во время Дария Петесе и был привлечен к суду за это подстрекательство.

[7] Третий текст verso так называемой «Демотической хроники». См. Spiegelberg, Die sogenannte demotische Chronik, p. 30-31, см. Ed. Meyer, Ägypt. Dokumente aus d. Perserzeit, Sitzungsber. Kngl. Preuss. Akad. Wiss., 1915, p. 306-307.

Дарий восстанавливал старые доходы храмов, которые давались им вплоть до времени Амасиса и были умалены Камбисом.[1] Он восстанавливает храмы, пришедшие в упадок, снабжает их клиром и дотациями.[2] Он строит и новые храмы и проявляет, вообще, кипучую строительную деятельность.[3] На стенах храмов мы находим интереснейшие религиозные тексты,[4] которые, как и вся прочая литература эпохи Дария и его преемников, восходят полностью к архаизирующим традициям саисского возрождения, «не прекратившимся с временным прекращением политического существования Египта в 525 г.».[5] И в юридической практике признаются Дарием сделки, заключенные в самом начале саисского периода.[6] Одним словом, Дарий стремился быть во всех отношениях подлинным преемником национальных египетских царей. Таковым он выступает и в эллинистической традиции, называющей его последним законодателем Египта.[7] Поэтому последующее восстание в конце его царствования было вызвано не столько суровостью и жестокостью, сколько, наоборот, мягким и слабым управлением.[8] Восстания привели, конечно, к некоторому ухудшению положения,[9] но об уничтожении египетской культуры при преемниках Дария, конечно, речи быть не может. Остается старое социальное деление, храмы продолжают занимать центральное положение, согласно Геродоту. Персидское правительство допускало существование национальных княжеств[10] и

[1] Я полагаю вместе с Ed. Meyer'ом (o. c., p. 309), что четвертый текст verso «Демот. хроники», содержащий выписки из постановлений Камбиса относительно сокращений египетских храмов, составлен не по повелению одного из антиперсидских царей (как то Акорис, или один из Птолемеев), как полагает Sethe (Spiegelberg, o. c., p. 33), а по повелению Дария, отменившего эти постановления своего предшественника. Если бы текст был составлен в эпоху антиперсидских царей, то, наверное, был бы к имени Камбиса прибавлен оскорбительный эпитет, в виде «враг» (ср. стэла Сатрапа, стр. 9, 10, 11).

[2] Стэла Уджахорресента, стр. 44 сл. см. Schäfer, Ä. Z., 37, p. 72 ff. и Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. II, стр. 190.

[3] Б. А. Тураев, у. с., II, стр. 190-191.

[4] Ср. 3 гимна в храме около Hibis на севере оазиса El-Charge. См. Roeder, Roscher, IV, s. v. Sonne, Sp. 1182-83. Здесь приведена и вся предшествующая литература.

[5] Б. А. Тураев, Древнеегипетская литература, I, стр. 208.

[6] См. дело Петесе (Griffith, o. c, v. III, пап. N. IX), в котором право на спорный объект (жреческий надел) подкрепляется справками, восходящими к четвертому году Псамметиха I.

[7] Diodorus, I, 95. См. Ed. Meyer, Äg. Dokumente aus d. Perserzeit, p. 307, останавливающийся подробно на этой эллинистической традиции о Дарии.

[8] Ed. Meyer, Gesch. d. alten Aegyptens (собр. Oncken) p. 392.

[9] Ed. Meyer, o. c., p. 393.

[10] Свидетельства греческих историков об этих княжествах собраны Ed. Meyer'ом, Äg. Dokumente aus d. Perserzeit, p. 289, Anm. 3. Догадка Ed. Meyer'a (l. c., p. 289), что Псамметих, царь Египта, который упоминается Диодором, 14, 35 при восстании Кира-младшего, т.-е. уже в момент царствования Амиртея (405-399), тождествен с Амиртеем, неправильна. Этот Псамметих, конечно, был одним из номархов Дельты, который при Амиртее пользовался большой самостоятельностью. Ср. Judeich, Kleinasiatische Studien, p. 152, Anm. 1.

*

признавало право на наследство даже за детьми восставших династов.[1] Сатрапы, поставленные царем, входили в роль египетских национальных царей, одаряли храмы и ублажали жречество.[2] В IV в. начинается развал Персидской империи, благодаря сепаратизму ее сатрапий, вызванному интенсивным возрождением национального самосознания в среде покоренных народностей. Греки, создававшие, с одной стороны, новую мировую культуру эллинизма, с другой — поддерживали националистические тенденции в сатрапиях Персии и ослабляли этим своего врага.[3] Возрождение национального самосознания коснулось и Египта. Даже на далеком юге в Элефантине подняло жречество знамя восстания.[4] В самом конце V в. Египет, наконец, добился самостоятельности и в течение более, чем 60 лет, управлялся своими национальными династиями (XXVIII—XXX династии). Это чувство яркого национального возрождения в особенности рельефно выявилось в той мощной строительной деятельности, которая коснулась Египта на всем протяжении.

Воздвигаются храмы неменьшего великолепия и художественного значения, чем в саисскую эпоху. Прекраснейшие иероглифические надписи покрывали стены храмов. Лишь наличие большого количества греков в стране отличало Египет этих последних династий от Египта классического периода.[5] Последующее завоевание Оха было слишком быстротечным, несмотря на всю свою жестокость, чтобы уничтожить без остатка египетскую культуру, еще процветавшую при Нектанебе II, последнем царе XXX дин. Диодор нам сообщает, что Ох, «завоевав весь Египет и срыв стены важнейших городов, разграбил храмы и собрал множество золота и серебра и унес из храмов древние документы, которые потом Багой за большие деньги

---

[1] Геродот, III, 15.

[2] Царь Хабабаша стэлы Сатрапэ, который не отделим от евнуха *Κομβάφης'α*, которого согласно Ктесию, *Περσ.* 47, поставили персы после ликвидации восстания Амиртея сатрапом Египта. Обо всем этом я готовлю специальную статью «Aus der Spätzeit Ägyptens». Об египетских текстах персидской эпохи см. A. Erman, Aus der Perserzeit Ägyptens, Ä. Z. 31, p. 91. Burchardt, Datierte Denkmäler d. Berliner Sammlung a. d. Perserzeit. Об управлении персами Египта см. Ed. Meyer, D. Papyrusfund. v. Elephantine, p. 23 ff.

[3] Это положение М. И. Ростовцев мастерски доказал в своем университетском курсе, посвященном эллинизму, который читался в 1909/10 г. Здесь Ростовцев и глубоким анализом и всеобъемлющим синтезом выявил исторические предпосылки, создавшие эллинизм.

[4] Я в специальной статье попытаюсь доказать, что главным мотивом в разрушении Элефантинского храма иудеев была не ненависть египтян к иудеям, а желание под предлогом ликвидации иудейского храма войти в крепость и уничтожить ее верки. См. также гл. VII.

[5] Werner Schur, Zur Vorgeschichte des Ptolemäerreiches. Klio 20, N. F. II (1926) p. 270. (Исследование получил через любезное посредство О. О. Крюгера). Автор определяет Египет последних династий, как реакцию египетского национализма против персидской империи с помощью греков, т.-е. определение, совпадающее с определением эллинизма М. И. Ростовцевым и др.

продал назад египетским жрецам». Отпустив затем греческих наемников и назначив сатрапа, он вернулся в Азию.[1] И рассказы других писателей о зверствах Оха не сообщают о каком-нибудь стремлении последнего уничтожить египетскую национальную культуру, а лишь о желании ее всячески унизить. Средством служили ему самые невероятные кощунственные деяния, которые, конечно, имели последствием лишь усиление национального чувства и стихийной ненависти к персам, исчадиям Сета, свершившим преступление, о котором помыслить даже грешно. Во время своего недолгого пребывания в Египте Ох не мог даже полностью разграбить храмовые библиотеки. Самые ценные рукописи хранились в потайных местах. Среди дендерских текстов птолемеевской эпохи мы находим прямые свидетельства о сохранности таких крипт во время всех иноземных завоеваний: «сокровенное место, когда уходили и приходили персы к (этому) храму. Не приближались к нему Фе[нех], не входили Ионийцы, не приходили к нему Хериуша», или «сокровенное место богини в передней части (ḫnt)[2] храма, когда вошли враги в (это) место. Не вошли в него Аому, не приближались к нему Шасу, не пришли Ḥ¦w-nb».[3] Да и похищенные рукописи не были потеряны для храмовых библиотек. Часть из них вернулась в храмы еще при персах путем покупки, а другая часть была возвращена усилиями первых Птолемеев. Персидское господство над Египтом после завоевания Оха продолжалось очень недолгое время и было прерываемо восстаниями, возводящими на престол Египта даже национальных царей.[4] Завоевание Александра, ликвидировавшее владычество Персии, протекало под знамением восстановления прежнего величия Египта, и поэтому национальная культура долины Нила в его время должна была быть живой постольку же, поскольку она была жива еще при Нектанебе II. Из этого краткого обзора потрясений, выпавших на долю истории Египта последних веков, предшествовавших птолемеевской эпохе, вытекает, что преемственность сакральной культуры страны не была прервана. Теперь перейдем к детальному анализу различных дошедших до нас туземных сакральных памятников

---

[1] Diodorus, XVI, 51 ср. Б. А, Тураев, Истр. Др. Вост. II, стр. 222, адэкватный перевод которого я здесь привожу.

[2] Ḫnt. может обозначать «нос». Ср. название «Appadanna» «мощный нос» Персидского дворца.

[3] Krall, Ä. Z. 18 (1880), p. 121.

[4] Царь Хабабаша, называвший себя так в честь Хабабаша, правившего Египтом в V в. (см. выше). См. W. Spiegelberg, D. Papyrus Libbey. Strassburg, 1907. Против попытки Spiegelberg'а отождествить «Ксеркса» стэлы Сатрапа с Артаксерксом Охом см. Б. А. Тураев, Ист. Др. Вост. II, стр. 232. Против отождествления Spiegelberg'ом Хабабаша стэлы Сатрапа и Хабабаша папируса Libbey, см. мою подготавливаемую к печати статью «Zur Geschichte Spätägyptens».

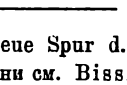
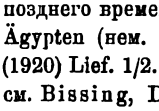
птолемеевского Египта и попытаемся установить, какова же была в действительности в них сила древней сакральной культуры Египта

Приступая к этому анализу, мы, конечно, a priori можем предположить, что тесный симбиоз египетского народа с греками и для сакральной культуры Египта не прошел совсем бесследно. Слишком сильна и мощна была греческая культура. В особенности сказалось влияние греков, как и надо было ожидать, в области изобразительного искусства. Так, уже в выше упомянутой гробнице Петосириса чувствуется настолько сильное греческое влияние, что Spiegelberg даже высказывает догадку, что художники, работавшие в гробнице, учились когда-нибудь в греческой мастерской.[1] Греческое влияние чувствуется спорадически и в языке надписей. Не только в демотических текстах,[2] но и в иероглифических мы находим иной раз греческие слова.[3] Возможно, что и в содержании иных гимнов несколько сказывается греческое влияние.[4] В мелочах жертвенного ритуала,[5] в науке (астрономия),[6] не говоря уже о государственном быте,[7] мы находим некоторую зависимость от греческой культуры. Но слишком переоценивать значение этого греческого влияния в эпоху раннего эллинизма не приходится. Дело в том, что в эпоху Нового Царства египетская культура подпала под сильнейшее влияние Азии. В изобразительном искусстве того времени мы находим образы, заимствованные с Востока.[8] В письме встре-

---

[1] Eine neue Spur d. Astrologen Petosiris, p. 22. О рельефах гробниц и саркофагов позднего времени см. Bissing, o. c., (ed. Bruckmann), Maspéro, Geschichte d. Kunst in Ägypten (нем. пер. Rusch'a) изд. Ars Una, p. 267 ff. H. Schäfer, Berliner Museen. XLII (1920) Lief. 1/2. С другой стороны несомненно и влияние египетского искусства на греческое см. Bissing, D. Anteil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker, München, 1912. У нас О. Ф. Вальдгауер доказывает это положение в целом ряде работ.

[2] Напр., hrwt. t в I ром. Сетне, столб. III, 2 соответствующее греч. *ἑορτή* см. Griffith, Stories of the high priests of Memphis, p. 18.

[3] Напр.,  'rḳ-wr серебро, Mariette, Denderah, II, 76. Но сопоставление  ḳ-tj-ḥ-wr с греч. *καθ'ὅλου*, предложенное Piehl'ем, Sphinx II, p. 6-8, оказалось неправильным. См. Dévaud, Ä. Z. 49, 131—132.

[4] Daressy, Hymne à Khnum du temple d'Esnèh (Rec. trav. XXVII), p. 82 ff. и p. 187 sq. ср. W. Otto, o. c., II, 214, Anm. 3.

[5] По примеру греков жертвуются в египетских храмах наряду с исконно-египетскими букетами круглые букеты. См. Roeder, Ä. Z. 48, p. 118.

[6] Порядок и имена знаков зодиака в египетских поздних текстах восходят к греческим источникам, см. Spiegelberg, Ä. Z. 48, p. 148.

[7] Демотические датировки деловых документов имеют свой греческий праобраз, см. Plaumann, Ä. Z., 50, p. 22.

[8] Ср. образ богини Кадеш, стоящей на льве. Другие примеры зависимости изобразительного искусства Нового царства от Востока собраны в моей статье «A stamp of King Amenhotep III», (Ancient Egypt, 1925, p. 75 sq.). Интересная статуарная группа сирийского происхождения найдена недавно в Тель Амарне см. H. R. Hall, J. E. A. XI, p, 159-161,

чается даже влияние клинописи.[1] Тексты наводняются семитическими словами.[2] В магии[3] и даже в мифах[4] чувствуется сильнейшая зависимость от Востока. Несмотря на это теснейшее переплетение египетской культуры Нового Царства с восточными элементами, никто из исследователей не решился сказать, что преемственная связь египетской культуры в эпоху Нового Царства была прервана, и старая сакральная культура страны была забыта. Происходило лишь естественное взаимодействие двух культур, и наряду с влиянием Востока на Египет мы можем наблюдать и обратное влияние.[5] И в эллинистическую эпоху имело место такое же взаимодействие двух культур. Если, с одной стороны, проникали в египетскую культуру греческие элементы, то с другой — мы имеем и случаи сильного влияния туземной сакральной культуры на сознание македонских и греческих властителей. Птолемеи, как и Александр, были ревностными почитателями египетских богов, о чем свидетельствуют многочисленные надписи.[6] Подобно царям и их греческие подданные поклоняются египетским богам. Для принесения клятвы «греки, как египтяне, входят в египетские храмы, и каждый видит во владыке храма своего бога».[7] Даже культ животных, столь своеобразный и непонятный в глазах греков, нашел в лице Птолемеев своих блюстителей, заботившихся о благополучии живого и о пышном погребении умер-

---

pl. XVII. Ср. также J. E. Quibell, Babylonian Cylinders from Memphis (Ann. d. Serv. VIII, p. 60-61). См. библиографию, приведенную Б. А. Тураевым, Классич. Восток. I, стр. 279-280.

[1] См. W. M. Müller, D. Spuren d. babylonischen Weltschrift in Ägypten (M. V. G. XXII 3 Lief.). Я думаю, что толчок к созданию так называемого силлабического письма в Египте дала все же клинопись. Ср. наблюдение Legrain, Ann. du Serv. IX, 284 «Sur un signe cunéiforme tracé sur une statuette funéraire égyptienne», который нашел на одном ушебти XIX дин. клинописный знак «вода», вместо иероглифического mw, «вода». Ср. вавилоно-египетский глоссарий на фрагментированной клинописной таблетке, найденной в Тель-Амарне, изданный S. Smith a. C. J. Gadd, A cuneiform Vocabulary of egyptian words, (J. E. A. XI, p. 230 sq.).

[2] Собраны в прекрасном труде M. Burchardt'a, Die altkanaanäischen Fremdworte u. Eigennamen im Ägyptischen, Leipzig, 1910.

[3] Богиня Нингаль упоминается в одном из магических текстов Нового Царства. Ср. Gardiner, Ä. Z. 43, p. 97.

[4] Миф об Астарте, изданный Newberry, The Amherst Papyri, table 19-21. В тексте мы имеем бесспорную контаминацию египетского и азиатского мифов о Гатор и Астарте-Иштар. Об этом мифе и о родственном ему мифе о Бате (сказка о 2-х братьях) я буду трактовать в специальной работе.

[5] См. E. Leuken, Der Einfluss Ägyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen (Dicc.) Göttingen, 1917. Здесь приведена предшествующая литература. Раскопки последних лет еще более усилили зависимость Палестины и Финикии от египетской культуры.

[6] Они собраны K. Sethe, Hieroglyph. Urk. d. griechisch-röm. Zeit. Ср. Б. А. Тураев, Егип. Литер., стр. 236-41.

[7] Wilcken, Ein Schwur im Chons-Tempel von Karnak, Ä. Z. 48, p. 172.

шего священного животного.[1] В номах, вместо царя, должны были присутствовать при погребении священных животных высшие сановники нома.[2] Греки знакомились даже несколько с египетским языком, чтобы хоть немного проникнуть в мистерии египетской религии.[3] О наличии интереса в греческом обществе к египетской литературе свидетельствуют переводы египетских литературных произведений на греческий язык.[4]

Такое влияние поздне-египетской культуры на мощную греческую доказывает свежесть и ценность мысли и чувства египетского народа еще в дни заката его истории.[5] Эта ценность поздне-египетской мысли нас не должна удивлять. Она ведь питалась той великой сокровищницей культурных ценностей, которая была создана египетским народом в течение своей многовековой истории. Эллинизм не закрыл египетскому народу доступ к этой сокровищнице, наоборот, он помог египетскому народу достижения своей культуры распространить далеко за пределами долины Нила. Ряд учреждений прекрасно разработанного государственного механизма Египта был унаследован птолемеевским Египтом, а затем через посредство Римской империи был передан и Европе.[6] Если даже формы экстенсивного древне-египетского государства продолжали жить в эллинистическую эпоху наряду с формами интенсивного города-государства, то тем большую живучесть должны были проявить те стороны египетской культуры, которые не столь связаны с моментом политической самостоятельности народа. Жизненная сила их зависела, главным образом, от того, насколько образованные круги египетского общества были знакомы со священным иероглифическим письмом, которое являлось ключом к великой сокровищнице древне-египетской мысли.

---

[1] Ср. Мендесскую стэлу Птолемея II, декреты Канопский (Птолемей III), вновь найденный в Тель-эль-Масхута (Птолемей IV), Росеттский (Птолемей V) и др.

[2] Spiegelberg-Preisigke, Die Prinz-Joachim-Ostraka (Schriften d. wiss. Ges. in Strassburg, 19 Lief.) p. 31 ff.

[3] О некотором знании египетского у Геродота см. Spiegelberg, Ä. Z. 42, p. 85-86, у Гекатея resp. Диодора см. Schäfer, Ä. Z. 41, p. 140 сл., у греческих писателей эллинистического периода см. Spiegelberg, Ä. Z. 49, p. 129; P. Collart, Rev. Égypt. 1919, v. I, nouv. série, p. 95.

[4] Перевод «пророчества горшечника», см. W. Struwe, Zum Töpferorakel и миф о возвращении солнечного глаза из Нубии, см. R. Reitzenstein, Die griechische Tefnutlegende (Sitzungsber. Heidelberg, Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl., 1923, Lief. 2).

[5] См. A. Erman в сборнике в честь Ed. Sachau к 70-летнему дню его рождения. Berlin 1915, p. 103. Слова признания о ценности некоторых произведений позднего периода много значат в устах Erman'a, столь резко отзывающегося об египетской культуре.

[6] Было бы теперь одной из самых привлекательных задач составить общий труд, выделяющий в государственной машине Птолемеев все ее египетские элементы и переживания их в Римской империи и в последующее время. Пока можно указать на капитальные труды М. И. Ростовцева, Studien z. Gesch. d. röm. Kolonat и Wilken, Grundzüge, которые сознательно поставили себе эту задачу.

О значении, которое придавало жречество эллинистического периода иероглифическому письму, свидетельствует то почитание, которое выпало тогда на долю Тота, создателя иероглифического письма «владыки священных писаний».[1] Не менее интенсивным было почитание богини Сешат, богини письма и покровительницы библиотек,[2] и на стэлах этого позднего времени мы находим нередко заверения их владельцев в том, что они заботились о библиотеках и о священных книгах.[3] Птолемеи сами, как мы видели выше, стремились возвращать храмам их похищенные рукописи. Эти «священные писания» не были мертвым достоянием храмовой библиотеки, Их должны были читать не только иерограмматы, но и рядовые жрецы. По крайней мере, из одного греческого папируса 160 г. нашей эры мы узнаем, что *ἱερεύς* в целях своей квалификации получал от *ἱερογραμματεῖς* для чтения *ἱερατικὴ βίβλος*.[4] И мы можем из чтения иероглифических надписей даже не начала, а конца птолемеевской эпохи и первой половины римского периода установить, что еще тогда авторы этих надписей были действительно начитаны в древней литературе и могли довольно сносно составлять тексты, следуя древним образцам.[5] Мало того, перевод Германиона надписей одного из обелисков, восходящий, наверное, к III или

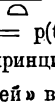
---

[1] См. Б. А. Тураев. Бог Тот, стр. 79 сл.

[2] Roeder, Roscher, IV, Sp.. 714 ff.

[3] Б. А. Тураев, Египетская литература, стр. 11 сл. Это лучший и наиболее полный из известных мне обзоров; об египетских библиотеках см. еще A. Wiedemann, Ägypten, Heidelberg 1920 г.

[4] Grenfell-Hunt, Tebtun. Pap., II, 291. См. Otto, o. c., II, p. 233, который приводит еще свидетельства Диодора (I, 81, 1) и Климента Александрийского (Strom., V, p. 657, ed. Potter).

[5] См. слова Spiegelberg'а об иероглифическом тексте в трилингвическом декрете Птолемея XI Александра II (96 г. до н. э.) в Musée Égyptien, II, 1907, p. 25. Довольно грамотны иероглифические надписи, восхваляющие Августа, ср. Maspéro, Annales du serv. d. Ant. de l'Egypt IX (1909), p. 188 и Spiegelberg, Ä. Z. 49, 85. Даже авторы надписей обелисков эпохи Домициана и Адриана еще столь прилежно читали древние царские надписи, что даже такой строгий судья, как A. Erman, должен признать в них людей, «которые продолжали хранить древние традиции египетской религии и ее письменности терпеливо во мраке храмов, как будто ничего не изменилось в мире, и как будто бы царил над Египтом еще свой царь» (Römische Obelisken, Abhandl. Kngl. Akad. Wiss. 1917, p. 9). При дальнейшем изучении можно некоторые непонятные еще Erman'у детали объяснить «подлинной ученостью» авторов. Напр., написание pḥtj «сила»  (Обелиск Домициана, I a, ed. A. Erman, p. 18) объясняется таким образом: = p(t) (акрофонический принцип) = ḥ(r) (акроф.); = (p)t (телевтофонический принцип). Второе с первым t () образуют дуалис = (tj). — Написание «людей» в обелиске Адриана, IV, в изд. Erman'а, p. 45, через Гора и Сета примыкает к значению этих 2-х богов, как rḥwj «2 мужа», и таким образом они могут заменить собой в письме иероглиф для людей.

к IV в. н. э.,[1] доказывает, что и в то позднее время были жрецы, которые хоть несколько знали иероглифы.[2] Даже Гораполлон, писатель конца V в.,[3] знал еще много о иероглифическом письме, правда преимущественно лишь о письме позднего времени.[4] Даже тогда, когда христианство безраздельно владычествовало в Египте и национальное священное письмо Египта было забыто, коптский язык сохранил еще в слове **сфранш**[5] память о славных Sẖ-pr-cnḫ «писцах дома жизни», неутомимых творцах и хранителях древней иероглифической литературы Египта.[6]

Такое знание иероглифического, resp. иератического письма в позднюю эпоху, когда в сущности господствовало уже иное письмо — демотический шрифт — также не должно нас удивлять. Ведь в первые века эллинистического периода сакральные тексты могли быть увековечены лишь иероглифами или иератическим курсивом, демотическое же письмо служило для

---

[1] A. Erman, Die Obeliskenübersetzung des Hermapion, Sitzungsber. Kngl. Preuss. Ak. Wiss. 1914, p. 245-246, восстанавливающий историю этого злополучного перевода. Я полагаю, что перевод этот, использованный Аммианом Марцеллином (XVII, 4), писателем IV в., был вряд ли отделен от него большим промежутком времени.

[2] A. Erman, o. c., p. 273. Этот предполагаемый Erman'ом жрец, который перевел Германиону надпись обелиска, вряд ли сделал ту грубую ошибку, которую мы находим теперь в переводе Германиона, столь грубую, что даже Erman не оценил ее, а именно передача имени Рамсеса II посредством «загадочного», пользуясь выражением Erman'a (o. c., p. 253), *ὁ ἄλκιμος διὰ τὸν Ἄρεα*. Имя же Рамсеса II знаменитое ⊙ «силен истиной Ре», и поэтому Erman полагает, что первоначальный перевод гласил *ἄλκιμος διὰ τὴν ἀλήθειαν* хотя и признает сам, что перевод, оставляя без внимания ⊙, вряд ли удовлетворителен (o. c., p. 257). Еще менее удовлетворяет попытка W. M. Müller'a (OLZ, 1914, p. 354) объяснить замену *ἀλήθεια* «Аресом» путем смешения иероглифов богини правды и Онуриса, бога войны, которые совсем не похожи друг на друга. Дело же в действительности обстояло куда проще. Жрец, переводчик Германиона, прочитал ему имя Рамсеса II ⊙ как *Οὐσιμαρής* и прибавил *τοῦτο δέ ἐστι «ἄλκιμος διὰ Μαρή»*, ибо для него ⊙ M}ct-Re было самостоятельным божеством. Германиона при редактировании перевода не удовлетворила эта интерпретация имени, и, зная, что египетское m означает предлог *διά*, он решился сам разложить *Οὐσιμαρής* на следующие части *Οὐσι-μ-Ἄρης*, т.-е. *Ἄλκιμος διὰ τὸν Ἄρεα*.

[3] J. Maspéro нашел для биографии второго из известных нам Гораполлонов (конец V в.) чрезвычайно важный документ, изданный им в исследовании «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», Bulletin de l'Inst. franç. d'arch. orient. XI (1914) p. 163 sq. Здесь (p. 191 sq.) автор пытается вескими доводами отождествить Гораполлона, автора *ἱερογλυφικά*, с этим тёзкой его конца V в.

[4] О степени знания Гораполлоном иероглифического письма см. Brugsch, Aegyptologie, p. 4, Roeder, Pauly-Wissowa, v. VIII, Sp. 2316, s. v. Horapollo, Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.[3], § 272 A. Erman, Sitzungsber. Kngl. Preuss. Ak. Wiss. 1915 p. 1151 ff. и Spiegelberg, Ä. Z., 53, p. 92-93.

[5] Быт. 41, 8, 24 соответствующее *τοὺς ἐξηγητάς* Септуагинты.

[6] Battiscombe Gunn, Journ. Eg. Arch. 1917, p. 252.

записи деловых документов. Поэтому писец демотического шрифта знал и иератическое, resp. иероглифическое письмо и он проходил через школу этого шрифта точно так же, как и современный исследователь демотики.[1] Для того, чтобы успешно разбираться в древней сакральной литературе, эти писцы поздней эпохи должны были быть знакомы с древней традицией и и в области орфографии и даже палеографии. И мы, действительно, имеем в письменности поздней эпохи примеры прямо поразительного знакомства с древними традиционными осознаниями тех или иных слов[2] или тех или иных иероглифических знаков.[3] Правда, поздние иероглифические тексты резко отличаются от текстов классического периода своим идеографическим характером, но эта особенность письма развилась уже в до-птолемеевскую эпоху, во время XXX династии.[4] Принцип же идеографического письма восходит к так называемому энигматическому шрифту, образцы которого мы встречаем уже в эпоху Нового Царства.[5] Применение идеографического письма было возможно лишь при виртуозном знании иерограмматами поздней эпохи иероглифического письма во всем его объеме.[6] Это виртуозное знание создавалось теперь прилежным изучением тех словарников[7] и толковников иероглифических знаков,[8] которые хранили знание о великом орудии, увековечившем достижения многовековой истории египетского народа.

С помощью этих пособий египетские иерограмматы позднего времени

---

[1] Spiegelberg, Ä. Z. 56, p. 2. Ср. также W. M. Müller, OLZ, 1914, Sp. 354 «die verwickelte demotische Schrift ist ja ohne Kenntnis der Hieroglyphen nicht verständlich».

[2] Напр., древнее чтение царя Верхнего Египта nsw. t, (а не stn, как читался раньше этот титул), подтверждается, согласно Spiegelberg'у, и демотическим письмом (Ä. Z. 50, p. 124-125). О единстве орфографии Саисской и Птолемеевской см. E. Dévand, Ä. Z. 50, p. 127 ff.

[3] См., напр., иероглиф mś, истолкованный вполне правильно писцами позднейших текстов, как связку из 3 шакальих шкур. См. Borchardt, Ä. Z. 44, p. 75 ff., Ranke, Ä. Z. 45, p. 92 и Chassinat, Bull. d. l'Inst. franç. d'arch. orient. du Caire X, (1912) p. 193.

[4] Ср. знаменитую Навкратийскую стэлу.

[5] См. Sethe в издании Northampton, Newberry, Spiegelberg, Report of excavations of the Theban Necropolis by Northampton, 1*1-2*.

[6] См. пример учености, установленный в примечании 2 стр. Ср. ребусные легенды, напр., в надписи Семтауитефнахта (Urk. II, p. I), также Juncker, Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera.

[7] О словарниках см. Б. А. Тураев, Страница из истории древне-египетской литературы. VII том З. Р. А. О., Тр. Отд. арх. др.-клас., виз., зап.-евр., кн. I, стр. 432-35. Его же, Древнеегипетская литература т. I, стр. 262.

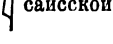
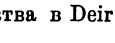
[8] Список иероглифов, найденных в Танисе в доме «адвоката» Бекиеху, где хранилось много текстов справочного характера, Griffith- Fl. Petrie, Two hieroglyphic Papyri from Tanis (изд. Egyptian Explor. Fund, 1889), Б. А. Тураев, Древнеег. литер. I, стр. 262. Существование такого толковника в руках иерограмматов II в. допускает и Erman (Ä. Z. 45, p. 92). О роли справочников в храмах греко-римской эпохи см. Brugsch, Ä. Z. 13, p. 121.

не теряли связи с сокровищами своей храмовой библиотеки, они оставались им доступны, и потому они ценили древние рукописи и, наверное, как в эфиопское время, бережно копировали текст, «произведение предков», когда «он был проеден червями, и его не понимали от начала до конца».[1] Из этих «произведений предков» они черпали обширную богословскую премудрость и заполняли ею надписи на храмовых стенах, которые теперь «представляют настоящие библиотеки текстов, в другое время писавшихся на папирусах или даже, может быть, передававшихся по преданию. Здесь и ритуалы, и мифы, и каталоги библиотек, и песнопения, и рецепты храмовых благовоний, и перечни храмовой утвари и т. п.».[2] Зависимость этих храмовых текстов эллинистического времени от древних образцов чувствуется на каждом шагу, и это отражение литературы «времени предков» вызывает, пожалуй, наибольший интерес к религиозным памятникам поздней эпохи. Этот архаизм, обращение взора к прошлому унаследовал птолемеевский Египет от саисского периода, когда в сильнейшей степени стал выявляться интерес к культуре и литературе Древнего Царства. Вельможи времени саисской династии рабски копировали изображения и приписки к ним со стен древних гробниц.[3] Наиболее популярными текстами в эту эпоху стали вновь пирамидные тексты. Книжники саисской эпохи были очень начитаны в пирамидных текстах. Они заполняли ими стены гробниц и более или менее искусно составляли новые тексты, выдергивая из древних надписей фразы и располагая их в ином порядке.[4] Дошедшие до нас саисские списки пирамидных текстов восходят к копиям Среднего Царства.[5] Эти саисские списки, наверное, в свою очередь, послужили источником премудрости для книжников птолемеевского Египта, среди которых пирамидные тексты продолжали пользоваться той же популярностью. Правда, в греко-римскую

---

[1] Такова мотивировка начертания по повелению эфиопа Шабака на граните знаменитого Мемфисского богословского трактата. См. A. Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, Sitzungsber. Kngl. Preuss. Ak. Wiss. 1911 и Б. А. Тураев, у. с., т. I, стр. 39.

[2] Б. А. Тураев, у. с., I, стр. 241.

[3] Изображения в фиванской гробнице  саисской эпохи скопированы с изображений гробницы его тезки (!)  Древнего царства в Deir el Gebrawi (G. Davies, Deir el Gebrawi, I, p. 36 sq.). Изображения фиванской гробницы Ментуэмхета (Scheil, Mém. de la Mission, V, 613 sq.) скопированы отчасти с изображений Дер-эль-бахрского храма, см. A. Erman, Ä. Z. 52, p. 90 ff.

[4] См. G. Möller, Über die in einem späthieratischen Papyrus d. Berl. Museums erhaltenen Pyramidentexte (Dis.). Berlin. 1900, p. 3.

[5] См. G. Möller, o. c., p. 60. О зависимости саисской литературы от литературы Среднего Царства см. Spiegelberg, Zu der Beeinflussung der Saitentexte durch die Literatur des Mittleren Reiches (Rec. de trav., 26, p. 42-43).

эпоху знание пирамидных текстов начало ухудшаться по сравнению со знанием времени саисской династии. Списки книжников эллинистического времени полны ошибок.[1] Но, несмотря на это, главы пирамидных текстов можно все же опознать и в этих поздних папирусах и надписях, которые приносят даже большую пользу для восстановления текста в тех случаях, когда какая-нибудь из этих глав сохранилась в пирамидах или лишь в одной редакции, или в фрагментированном виде. В некоторых случаях они помогают исправить и текст более древних списков Книги Мертвых.[2] Самые важные тексты греко-римских храмов, гробниц и саркофагов в сильнейшей степени зависят от пирамидных текстов, являясь или простыми их копиями, или же компиляциями, составленными из них.[3] Наряду с древнейшими из известных нам египетских текстов — пирамидными, влияла на книжников греко-римского периода богословская литература и других эпох. Мы находим заимствования из Книги Мертвых и храмового ритуала.[4] Они лишь отчасти были переработаны поздним редактором для того, чтобы привести их все в однообразный вид обычных птолемеевских надписей. Если, благодаря его небрежности, иной раз в священный язык птолемеевской эпохи, восходящий к языку саисских иероглифических надписей, врывается разговорный язык этой поздней эпохи,[5] то иной раз, благодаря той же небрежности, оставлялся неизменным язык древних оригиналов, с которых копировались и компилировались птолемеевские надписи.[6] Благодаря этому последнему обстоятельству, мы можем установить время составления некоторых древних источников, к которым восходят труды птолемеевских иерограмматов. И вот оказывается, что в целом ряде птолемеевских текстов мы находим следы ново-египеткого языка, резко отличающегося от сакрального языка птолемеевской эпохи, восходящего через саисское посредство к Среднему Царству. Следовательно, ново-египетские элементы восходят к древним рукописям, с помощью кото-

---

[1] Ошибки и описки, вызванные небрежностью переписчиков, не являются особенностью переписчиков одного лишь эллинистического времени; они изобилуют в трудах переписчиков и других эпох. См. Erman, Äg. Schülerhandschriften (Abhandl. Berl. Akad. Wiss. Hist.-Phil. Kl. 1925).

[2] G. Möller, o. c., p. 8 и 61-62.

[3] G. Möller, o. c., p. 62-63. Juncker, Die Stundenwachen in den Osirismysterien, p. 24. Может быть, изданные Juncker'ом тексты, столь сильно зависящие от пирамидных надписей, были списаны не с саисской копии, а восходят к рукописи Среднего Царства, которая не во всем своем объеме была понятна переписчику, и этим, может быть, объясняются некоторые из вопиющих описок, которые затрудняют понимание этих текстов о мистериях Осириса. (Juncker, o. c., p. 31).

[4] Juncker, o. c., p. 23.

[5] Juncker, Grammatik d. Denderatexte, p. 1-2.

[6] Ibid., p. 3.

рых птолемеевские писцы составляли некоторые из своих надписей.[1] Мы видим таким образом, что наряду с рукописями саисской эпохи resp. Среднего Царства, из которых черпались знания о пирамидных текстах,[2] были и рукописи Нового Царства еще доступны птолемеевской эпохе. Способы использования всех этих древних источников были разнообразны. В иных случаях иерограмматы какого-либо храма сами перерабатывали древние рукописи, хранящиеся в их библиотеках. В других случаях данные переработки они получали уже в готовом виде из какого-нибудь центрального храма, Абидосского, Мемфисского, Илиопольского и др.[3] В других случаях, наконец, заимствовались тексты у соседних храмов.[4] Были в птолемеевских храмах, конечно, наряду с элементами ритуала, введенными теперь из древних рукописей, и такие, которые издревле входили в состав данного храмового ритуала.[5] В таких случаях работа птолемеевских иерограмматов сводилась лишь к тому, чтобы выбрать со своей точки зрения наиболее существенное из своих храмовых руководств для того, чтобы увековечить данные эксцерпты на стенах своих храмов.[6] Вообще, работа иерограмматов позднего времени, когда все взоры были обращены в сторону великого прошлого, была направлена к приведению в систему всего наследия древней культуры. Началась работа по установлению канона священных писаний и Книги Мертвых[7] и храмового ритуала и литературы.[8]

При столь интенсивной филологической и антикварной работе, которую проделывали иерограмматы птолемеевских храмов, отрезанные от внешнего мира в тиши храмовых библиотек, неудивительно, если мы в их надписях и папирусах находим столь много элементов, восходящих к эпохе расцвета их национальной культуры. Так в обширном ритуале, посвященном сложному сакральному церемониалу бдения около трупа Осириса, мы находим сплошь и рядом намеки и отголоски известного нам из других источников

---

[1] Juncker, Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera, Sitzungsber. Kngl. Preuss. Akad. Wiss. 1905, II, p. 793 и особенно Anm. 2.

[2] В эпоху Нового Царства пирамидные тексты не пользовались большой популярностью, см. Möller, o. c., p. 6-7.

[3] Juncker, Sitzungsber. Kngl. Preuss. Ak. Wiss. 1905, II, 794.

[4] Id., Beispiel einer Textenlehnung in Denderah, Ä. Z. 43, p. 127-128.

[5] Id., D. Stundenwachen in d. Osirismysterien, Denkschrift d. Kais. Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl., v. 54, Wien, p. 22.

[6] Ibid., p. 9.

[7] См. суждение безвременно погибшего G. Möller'a, приведенное Pieper'ом в рецензии на Erman-Ranke, Ägypten, OLZ 1923, p. 436.

[9] Канонический порядок храмовых священных книг был, надо полагать, окончательно установлен лишь в конце птолемеевской и в начале римской эпохи, ибо «в сохранившихся каталогах храмовых библиотек птолемеевского времени мы не встречаем тождества». Б. А. Тураев, Древне-египетская литература т. I, стр. II).

древнего мифа о страстях и конечном торжестве всеблагого бога смерти и возрождения.[1] Столь же тесно связан с древней традицией сакральной культуры и миф о Горе — крылатом солнечном диске в Эдфу, увековеченный на стенах птолемеевского храма Гора Эдфуского.[2] Общие контуры и многие детали мифа восходят, наверное, к глубокой древности, а записана была его редакция, сохранившаяся в птолемеевской надписи, в эпоху Нового Царства; на это указывает и стиль ее, напоминающий сказки того времени,[3] и то, что текст «упоминает Ваала и Астарту, столь популярных в эпоху XIX династии и забытых потом».[4] К эпохе Нового Царства восходит редакция мифа о богах-царях — Шу и его преемнике Гебе, которую мы находим на стенах наоса эллинистического времени в el-Ariseh.[5] Многие элементы мифа надо, конечно, возводить к значительно более древнему времени.[6] Интересно отметить, что своими изображениями и надписями наос из el-Ariseh близок наосу из Saft-el-Henneh эпохи Нектанеба II.[7] Древнейшие мифы, так называемая книга борьбы с Апофисом, списаны были с рукописи, надо думать, Среднего Царства, в знаменитом папирусе № 10188 Британского Музея, известном под названием папируса Несиамсу[8] и датированном 312/11 г.[9] Большой популярностью пользовался в птолемеевско-римское время древний миф о Солнечном Глазе — богине Гатор-Сохмет. Так на стенах Эдфуского храма сохранился намек на миф об уничтожении богиней Сохмет врагов, правда не Ре, а Осириса.[10] На основании намеков и отдельных упоминаний, разбросанных в птолемеевских храмовых надписях, Juncker воссоздал миф о Сохмет (Тефнут) — Гатор, ушедшей из Египта в Нубию и снова возвращающейся в свою страну.[11] Ему удалось таким же образом реконструировать и миф о боге In-ḥr-t, «Онурисе», «приносящем Далекую»,

---

[1] Juncker, Stundenwachen in den Osirismysterien, p. 2.

[2] E. Naville, Textes relatifs aux mythes d'Horus à Edfou. Genève, 1876.

[3] Roeder, Roscher, v. IV Sp. 1176.

[4] Б. А. Тураев, Древне-египетская литература, I, стр. 242.

[5] Griffith, Tell el Jehudijeh y Naville, The Mound of the Jew (London 1895) tabl. 23 sq. p. 70 sq.

[6] Roeder, Roscher, IV, Sp. 1180.

[7] Naville, Goshen, London, 1887.

[8] Budge, On the hieratic papyrus of Nesi-Amsu (Archaeologia, 52, p. 502 sq.). Его же издание папирусов Британского музея т. I, (1910 г.). Перевод: Ranke, Altor. Texte z. A. T. см. Roeder, IV, Roscher, Sp. 1181.

[9] Spiegelberg, Das Kolophon des liturgischen Papyrus aus d. Zeit d. Alexander IV, Rec. de trav. 34, p. 35.

[10] Rochemonteix, Edfou, I, p. 154.

[11] Der Auszug der Hathor Tefnut aus Nubien, Abhand. d. Preuss. Ak. Wiss. 1911; Sethe, Die Sage vom Sonnenauge (1911), который указал на то, что этот миф об исходе Гатор-Тефнут из Нубии является одним из вариантов мифа о возвращении «Солнечного Глаза» к отцу своему Ре.

т.-е. «Гатор» — Солнечный Глаз», ушедшую в далекую южную страну.[1] Миф о Солнечном Глазе, прибывающем после долгого отсутствия в Эфиопии снова в Египет, мы встречаем и в демотической литературе. Здесь Сохмет-Тефнут, свирепый «Солнечный Глаз», является в виде «кошки солнца», которая ушла в Эфиопию. К исходу из чужбины подговаривает ее бог мудрости Тот, в виде маленькой шакальей обезьяны. Ему удается убедить богиню вернуться в Египет, и во время далекого пути он поддерживает ее решимость забавными разговорами.[2] Этот любопытный вариант мифа о «Солнечном Глазе» восходит также к древней традиции. Мы имеем, по крайней мере, основание предположить, что он в своих основных чертах существовал уже в эпоху Рамессидов.[3]

Древние образы национальных богов продолжали жить в птолемеевском Египте. Если мы иной раз встречаем, казалось бы, новую черту в обычном образе того или другого бога, то оказывается, что он примыкает к какой-нибудь древней традиции. Так, например, мы имеем определенные указания на то, что бог Амон в позднее время почитался, как бог воздуха, или ветра.[4] В классическую эпоху такой «пневматический» характер был, пожалуй, чужд Амону, но в древнейшее время он был именно богом воздуха.[5] В птолемеевскую эпоху выдвигаются путем апофеоза новые боги, но зачатки обожествления их восходят уже к до-птолемеевскому времени. Так значение Имхотепа-Имутеса, столь великое в эллинистическое время, было не малым уже в эпоху XVIII дин.[6] Другой любопытный случай апофеоза — а именно обожествление Аменофиса сына Хапи — интересен тем, что птолемеевская традиция о его происхождении и жизни находит свое подтверждение в надписях, современных историческому Аменофису сыну Хапи, сподвижнику царя Аменофиса III отца Эхнатона.[7]

И в почитании прочих демонических сил птолемеевский Египет продолжает итти путями, проложенными бесчисленными поколениями предшествую-

---

[1] Die Onurislegende (Sitzungsber. d. Wien. Ak. Wiss. 1917). К сожалению, я еще не читал труда и знаком с ним лишь по упоминаниям в литературе.

[2] Spiegelberg, Der Mythus vom Sonnenauge, Strassburg, 1917. Он дал правильное толкование этого демотического папируса, в котором прежде видели лишь собрание басен.

[3] Spiegelberg, Eine Illustration aus der Ramessidenzeit zu dem ägyptischen Mythus vom Sonnenauge, OLZ 1916, Sp. 225 ff.

[4] Spiegelberg, Ä. Z. 49, p. 127 ff.

[5] Sethe, Beiträge zur Zeit Amenophis IV (Nachr. Kngl. Ges. Wiss. Gött., Phil.-Hist. Kl. 1921), p. 109, Anm. 2. О тесной связи религии Амона эллинистического времени с религией Амона до-эллинистической эпохи см. J. Frank-Kamenezki, Der Papyrus № 3162 d. Berliner Museums, OLZ 1914, Sp. 98-102, Sp. 146-154.

[6] Gardiner, Ä. Z., 40, p. 146.

[7] См. Piehl, Ä. Z 25, p. 117-118; Maspéro, Annal. d. Serv. II. p. 284; Rec. de trav. 26, p. 41.

щих эпох. Мы находим тех же демонов в заупокойной и магической литературе, и, если мы находим в демотических текстах вместо древнего «ка» демона Šij *Ψάις*, *Ἀγαθὸς Δαίμων*,[1] то это не обозначает еще разрыва с традицией, ибо «ка» является в древне-египетских текстах демоном-покровителем,[2] и египтяне позднего времени дали древнему образу лишь новое название. Единственно, в чем религиозность птолемеевского Египта сравнительно резко отличается от верований классической эпохи, это то, что почитание животных достигло уродливых размеров путем объявления всех представителей той или другой породы животных священными.[3] Но эту особенность культа животных унаследовал птолемеевский Египет от саисской эпохи,[4] которой, вообще, было свойственно в своем увлечении древностью доводить до крайности, до абсурда многое из того, что в предшествующую эпоху пребывало лишь в зачаточном состоянии. Такое же развитие не слишком заметных зачатков, зародившихся в классическую эпоху, мы наблюдаем и в своеобразном жертвенном ритуале позднего времени. Предполагать здесь влияние какого-нибудь чужеземного ритуала не приходится.[5] В других отношениях ритуал птолемеевских храмов еще более примыкает к древней традиции. Так своеобразное и характерное представление о шести частях глаза Гора, стоящее в зависимости от значения, придаваемого в храмовом ритуале шестому дню, восходит определенно к очень далекому прошлому.[6] Что же касается изображений на храмовых стенах, то «весьма любопытно постоянство некоторых древних типов в религиозном воображении греко-римского периода».[7] Древняя традиция была, вообще, чрезвычайно сильна в храмовом изобразительном искусстве греко-римской эпохи.[8] Даже теперь выработался канон типических изображений, которые стали повторяться во всех храмах.[9] Не только надписи и изображения птолемеевских храмов следуют заветам сакральной традиции, но и сами храмы являются плотью от плоти и кровью от крови древних

---

[1] Spiegelberg, Ä. Z. 49, p. 126—127.

[2] Steindorff, Ä. Z. 48, p. 152.

[3] Spiegelberg, Prinz Joachim Ostraka, Strassburg, 1914, p. 1.

[4] Wiedemann, D. Tierkult im alten Ägypten (A. O. 14 Jahrg. I Lief.). Hopfner, D. Tierkult d. alten Ägypter nach d. griech.-röm. Berichten u. d. wichtigeren Denkmälern, Wien, 1914 (Denkschriften Kais. Ak. Wiss. Wien. Phil.-Hist. Kl. 57 U. II Abt.). М. И. Волков, Бог Собк, стр. 11 сл.

[5] Juncker, Ä. Z. 48, p. 69 ff.

[6] Id., Die 6 Teile des Horusauges u. der «sechste Tag», Ä. Z. 48, p. 101 ff.

[7] Слова Chassinat по поводу изображений в Мамиси в Эдфу (Bulletin de l'Inst. franç. d'arch. orient. du Caire. 10 (1912), p. 193).

[8] Maspéro, Египетское искусство, изд. Ars Una (немец. перевод) p. 272.

[9] Roeder, Ä. Z. 48, p. 115.

«дворцов божьих» Египта. Они строились согласно чертежам Имхотепа.[1] Такая традиционность архитектуры стоит в связи и с тем обстоятельством, что египетская математика греческого периода продолжала оставаться на тех же путях развития, что и в до-греческую эпоху.[2] И в календарном отношении египтяне продолжали держаться своего традиционного «бродячего календаря, который был в практическом отношении не слишком удобен, но был освящен своей связью с национальной сакральной культурой».[3] И прочие науки, созданные в древности, продолжали существовать в эллинистическом Египте. Они были теперь введены в канон священных книг.[4] Изучение всей этой премудрости облегчалось многочисленными словарями и справочниками по самым различным наукам,[5] начиная со словаря географических названий и кончая словарем магических амулетов.[6] Такие справочники по магии были особенно часты, ибо магическая наука и тесно связанный с ней заупокойный культ не переставали процветать и в эллинистическом Египте. В этой области Египет поздней эпохи проявил даже самостоятельное творчество и продолжал, применяя старые, испытанные методы, разрабатывать магическую и заупокойную литературу. Наряду с переписыванием старых магических текстов, творятся новые, весьма близкие к тем новым заупокойным текстам, которые создаются теперь наряду с канонизированной Книгой Мертвых.[7] При такой жизненной силе египетской магии и заупокойного культа неудивительно и то могучее влияние, которое они оказали на эллинистическую культуру.[8] Сила древней традиции сказывается и в поздне-египетской литературе в узком смысле слова. Продолжают жить в птолемеевскую эпоху традиции не только храмовой поэзии,[9]

---

[1] Sethe, Imhotep (Unters. z. Gesch. Äg.) p. 16 ff.

[2] Erman-Ranke, Aegypten, p. 423.

[3] Wilcken, Grundzüge, о египетском календаре.

[4] Pieper, OLZ 1923, Sp. 436.

[5] Б. А. Тураев, Древнеегип. литература, I, стр. 262-63.

[6] Capart, Ä. Z. 45, p. 14 ff.

[7] Таковым является папирус Британского Музея Salt 825, изданный с иероглифической транскрипцией Б. А. Тураевым, Изв. Имп. Ак. Наук, 1916, стр. 1-6, и переведенный в Зап. Класс. Отд. Арх. О-ва. IX т. (1917), стр. 231-241, см. также его же, Древнеегип. литература I, стр. 258. Он чрезвычайно близок заупокойным папирусам вроде «Ритуала бальзамирования» (Maspéro, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 14 sq.) и «Царской Книги» (Maspéro, o. c., p. 59 sq.). Этому указанию я обязан любезности В. И. Евгеновой, которая подготавливает обстоятельный комментарий к папирусу Salt 825.

[8] Даже египетская астрология пользовалась славой в эллинистическое время. В самое последнее время даже удалось найти гробницу астролога Петосириса, которому приписывался ряд астрологических трудов. См. W. Spiegelberg, Eine neue Spur des Astrologen Petosiris, Sitzungsber. d. Heidelberg. Ak. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 1922, 3 Lief. О значении египетского заупокойного культа для эллинистической культуры см. хотя бы Erman. Äg. Religion.

[9] Juncker, Poesie a. d. Spätzeit (Ä. Z. 43. p. 101 ff.); гимны в честь Гатор Дендераской и гимны в честь Мут в Карнаке, см. Б. А. Тураев, Древнеегип. литература, I, стр. 153 и 245.

но и светской.[1] Мотивы национальной сказки не умирают, а пышно расцветают в позднее время,[2] доказывая тем самым, что египетская культура не умерла с захватом греками власти над долиной Нила.

Подводя теперь итог всему сказанному нами о силе древней традиции в египетской культуре эллинистического периода, мы можем формулировать вывод, вытекающий из всего приведенного материала словами Б. А. Тураева: «Литературные» (в широком смысле слова) «традиции здесь были слишком древни и стойки, и письменность эллинистической эпохи является прямым продолжением литературного творчества предшествующей эпохи».[3] Если же, действительно, древняя традиция была жива в эллинистическую эпоху и в религии, и в заупокойном культе, и в магии, и в литературе, и иерограмматы могли разбираться в иероглифических текстах еще во вторую половину римского периода, то я решаюсь категорически утверждать, что и историческая традиция должна была быть еще живой в кругах иерограмматов и высшего жречества. Из Геродота мы узнаем, что даже среди народа традиция о славном прошлом была, хотя и искаженной, но еще живой.[4] Поэтому я никак не могу допустить чтобы высшее жречество, столь бережно хранящее древние традиции во всех выявлениях унаследованной от предков культуры, забыло о благочестивых и доблестных деяниях национальных царей и заменило «истинное» повествование аннал ложью речей, исходящих из уст простолюдинов.[5] Анналы gnwt в доптолемеевское время входили в состав древней сакральной культуры. Они устанавливались, согласно свидетельству надписей, милостью богов.[6]

---

[1] Мотивы известной песни с призывом насладиться этой жизнью и забыть о потустороннем мире живут и в птолемеевское время, см. стэлу жены верховного жреца Мемфиса от 42 г. до н. э. (Maspéro, Études égyptiennes, p. 172 sq. и Brugsch, Thesaurus, p. 926). Ср. Erman, Lebensmüder, p. 45.

[2] Ср., напр., так называемую Бентреш-стэлу, восходящую к птолемеевской эпохе. Память об этой легенде продолжает жить и в коптское время. См. Lemm, Bull. XXXII (1888), 473-476 = Mél. As. IX, 599; id., Kleine Kopt. Studien, LVI-LVIII, p. 7. О сказочной литературе эллинистического времени мне придется обстоятельно говорить в VI гл.

[3] Древнеегип. литература, I, стр. 231.

[4] Напр. традиция о Менесе, Хеопсе, Хефрене, Микерине, Рампсините и др.

[5] W. M. Müller, когда-то сомневавшийся в том, что Манефон мог хорошо читать иероглифические тексты [(M. V. 9. 1898) III v., p. 5 при анализе фрагмента о гиксосах] должен был признать в OLZ 1914, Sp. 354, что «иерограмматы, вплоть до конца египетского язычества, могли бегло читать иероглифические тексты». Но знание исторической традиции у египетских жрецов он продолжает отрицать. Это отрицательное суждение об исторических знаниях египетского клира поддерживается отчасти его неудачным объяснением перевода Германиона имени Рамсеса II Усимарес *ὁ ἄλκιμος διὰ τὸν Ἄρεα*. Правильное объяснение этого перевода см. выше прим. 2 на стр. 170.

[6] См. примеры, приведенные Brugsch'ем, Wb., p. 1513. s. v. gnwt. В главе VIII я обстоятельно остановлюсь на разборе всех свидетельств, касающихся египетской нацио-

*

В птолемеевских храмах боги так же упоминались, как авторы аннал. Так, в Омбосском храме Сешат богиня истории, египетская Клио, устанавливает со следующими словами анналы царя: «я устанавливаю анналы твои незыблемыми, как анналы Гора». В Эдфу она обращается с несколько более длинной речью: «Смотри! я записываю твои анналы письмом моих собственных пальцев. Ре это тот, который их говорит своими собственными устами».[1] Еще в позднее время, согласно Диону Хризостому, хранение исторических традиций входило в круг обязанностей египетского жреца.[2] Из апокрифического письма — предисловия Манефона к книге Сотиса также вытекает, что, согласно воззрениям эллинистической эпохи, богу Тоту были посвящены и исторические надписи,[3] и таким образом история, входя, как и все прочие отрасли знания, в состав герметических книг, является одним из элементов древней сакральной культуры страны.

Если же сакральная культура, как мы выше видели, сохранилась в среде жречества эллинистической эпохи, то должна была сохраниться и входящая в состав ее историческая традиция, тем более, что она необходима была жречеству с многих точек зрения.

Древняя и непрерывная историческая традиция в Египте производила, как известно, громадное впечатление уже на первых греков, знакомящихся с египетской культурой. И Гекатей Милетский, и Геродот, и Платон, и др. полны восхищения и удивления перед этой традицией, обнимающей своим точным знанием столько же тысячелетий, сколько греческая традиция обнимала столетий. Это преклонение перед историческими знаниями египетских жрецов должны были чувствовать, может быть в еще большей степени, Александр и его преемники. Поэтому немыслимо, чтобы жрецы птолемеевской эпохи отказывались от одного из наиболее ценных наследий своей древней культуры — от аннал, увековечивших важнейшие вехи великого прошлого своей страны.

Знание аннал, и вообще, данных своих храмовых архивов были необходимы эллинистическому жречеству для установления своих древних привилегий перед новыми властителями страны. В персидскую эпоху, в особенности в ужасные годы завоевания Оха, было уничтожено право владения храмов на многие из принадлежавших им до того угодий, и жречество при каждом удобном случае обращалось к своим царям из народа

нальной историографии, и тогда установлю различные виды египетских аннал и дам их отчетливое определение. Здесь же достаточно пока и того общего понятия аннал, которое встречается в египтологических трудах.

[1] Цитирую по Roeder'у, Roscher, IV, p. 719-720.

[2] Trojana, § 37, 38 ed. Arnim, см. W. Otto, o. c., II, 211-212.

[3] Syncellus, ed. Dindorff, p. 72 sq.

Ḥ|w.nb с просьбой восстановить их право на то, или другое конфискованное персами имение. Для подкрепления своих прав жречество, конечно, давало обстоятельную справку из своего архива. Если для получения участка на морском побережье жречеству Буто потребовалась справка, восходящая к эпохе Ксеркса,[1] то для получения элефантинского «Двенадцатимилья» потребовалась уже справка, восходящая к глубокой древности, к правлению царя Джосера, царя III династии.[2] На основании таких же архивных справок составлен большой документ на восточной внешней стене Эдфуского храма, перечисляющий среди прочих храмовых угодий и дарения царей Дария, Нектанебов I и II.[3] Некоторое знакомство с анналами и храмовым архивом требовалось и для установления списка тех царей, которые должны были получать из царской казны свое заупокойное иждивение.[4] Хорошее знакомство с архивными делами храма было необходимым условием для столь важных реставрационных работ. Ведь, наверное, суммы, требующиеся для восстановления храма в его первоначальном виде, получались лишь на основании представления старых планов. Так из одной Дендераской надписи мы узнаем, что храм в Дендера был построен при Тутмесе III по планам царя Хуфу, а затем по тем же планам он был отстроен Клеопатрой VI.[5]

Знание аннал и древних царских надписей требовалось, наконец, жрецам и для составления таких же надписей для новых властелинов Египта. И надо признать, что авторы оффициальных иероглифических надписей греко-римской эпохи, начиная со стэлы Сатрапа вплоть до обелиска Адриана, судя по языку и стилю своих произведений были прекрасно начитаны в древних образцах.[6]

---

[1] Sethe, Urk. II, p. II ff. так называемая стэла Сатрапа.

[2] Brugsch, Die sieben Jahre der Hungersnot; Sethe, Dodekaschoinos. (Untersuch. z. Gesch. Ägyptens), p. 19-20.

[3] Dümichen, Ä. Z., 9, 96.

[4] О культе древних царей см. Chassinat, Textes provenant du Sérapeum de Memphis (Rec. de trav.), 22, p. 173, § CXI; A. Erman, Die Verehrung der alten Könige in der Spätzeit (Ä. Z. 38, p. 114 sq.); Ср. также так называемый список Эратосфена. О списке Эратосфена и, вообще, об этих списках древних царей, получающих заупокойное иждевение см. гл. II Пока см. Ed. Meyer, Chronologie, p. 99 ff.

[5] См. Dümichen, Bauurkunde d. Tempelanlagen von Dendera, Leipzig, 1865; idem, Ä. Z. 9, 97-98 и Lepsius, Ä. Z., 1875, p. 155.

[6] Оффициальные надписи птолемеевской эпохи вплоть до Птолемея V Эпифана собраны Sethe, Urk. II, из которых появилось всего 3 выпуска. Затем трехъязычные декреты, см. Spiegelberg, Demot. Denkmäler, Catalogue du Caire; id., Priesterdekrete, 1922; Gauthier et Sottas, Décret trilingue en l'honneur de Ptolemée IV, Serv. d. Ant. de l'Égypt. 1925. Надпись префекта Корнелия Галла см. A. Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. Wiss. 1896, p. 469; Schäfer, Ä. Z. 34, p. 91; Wilcken, Ä. Z. 35, p. 72. Надписи римских обелисков прекрасно разобраны Erman'ом в уже цитированном нами исследовании: Römische Obelisken, Abhandl. Kngl. Preuss. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 1917.

Да и независимо от каких-нибудь соображений утилитарного характера, жрецы как раз поздней эпохи должны были особенно заинтересоваться историей своей родины. Они ведь могли, погрузившись в славное прошлое, забыть неприглядное настоящее.[1] Изучая победоносные войны древних царей, жрецы поздней эпохи проявляли иной раз даже высокомерие и некоторое презрение к военной мощи своих новых царей.[2] Этот интерес к древним царям выявлялся в той тщательности, с которой отмечали иерограмматы время находки[3] и даже время составления той или другой рукописи. Так, читаем мы в одном лондонском папирусе следующую заметку: «найдено на кожаном свитке в библиотеке храма Осириса во время царя Аменхотпе III блаженного».[4] В Берлинском дубликате этого Лондонского папируса мы находим еще более точную справку: «Найдено на другом свитке из времени царя Тутмосиса III во время царя Аменхотпе III в библиотеке храма Осириса в Абидосе».[5] В позднее время острый интерес к прошлому вызвал к жизни длинные родословные, авторы которых возводили свое происхождение к вельможам великих национальных царей.[6] Эта горячая любовь египтян эллинистического времени, обратившая их взор к прошлому, заставила их также в своих автобиографиях тщательно отмечать все события своей жизни, которые имели значение для сохранения древней сакральной традиции.[7] При столь бережном отношении египтян птолемеевской эпохи и к прошлому и к настоящему своей сакральной культуры является, конечно, немыслимым допущение какой-либо нелепости или несуразности в их повествовании о событиях, заполнявших многовековую историю «обеих стран».

Из этого же следует, что немыслимым является и допущение нелепости

---

[1] Б. А. Тураев, Бог Тот, стр. 86.

[2] Вспомним анекдот Геродота (II, 110) о запрещении египетскими жрецами Дарию поставить свою статую перед статуей Сесостриса в виду того, что последний победил скифов, а ему, Дарию, это не удалось. Конечно, жрецы никогда этого Дарию не сказали, но анекдот характерен своим энтузиазмом и восхищением египтян позднего времени перед действительно славными походами Рамсеса II. О Сесострисе Геродота и, вообще, об нем мне придется говорить в III и V главах. Желание уравнять мощь Рамсеса II с мощью римлян сквозит в повествовании Фиванского жреца Германику во время его посещения Фив. (Tacitus, Annales II, 60).

[3] О таких датировках нахождения рукописей см. Lepsius, Ä. Z. 13 (1875), p. 154 ff. и Navill'я исследование о времени возникновения Девтерономия в Pr. S. B. A., XXIX, p. 232-242.

[4] Le Page Renouf, Pr. S. B. A., IX, p. 227.

[5] Möller, Über die in ägypt. späthierat. Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte, p. 2.

[6] A. Erman, Ägypten, p. 227.

[7] О надписях на стэлах и статуях греко-римского времени см. исчерпывающий обзор у Б. А. Тураева, Древнеегип. литература, I, стр. 253 сл.

или несуразности в историческом повествовании иерограммата Манефона, современника Александра и Птолемея. Поэтому мы не можем уже больше, найдя какой-нибудь абсурд, например, в списке XVIII дин., приписываемом Манефону, сделать наивный вывод: «1000 лет после конца XVIII дин. уже не имелось больше хронологически достоверного списка XVIII дин.».[1] Ведь нельзя же из заведомо плохо сохранившегося труда какого-либо писателя объяснять и определять эпоху, а, наоборот, из знания эпохи надо объяснить и определить изучаемый фрагментированный труд индивидуального автора. На основании всех приведенных нами данных, мы можем установить непрерывность традиции в эллинистическое время. Конечно, с течением времени древняя традиция постепенно забывалась, но чем ближе к началу эллинистической эпохи, а следовательно к времени последних национальных династий, знание прошлого становилось яснее и отчетливее. У Манефона, родившегося еще во время XXX династии, бывшего уже взрослым человеком в момент прихода Александра, знание египетской культуры было не меньшее, чем у любого иерограммата поздней саисской эпохи, когда национальные традиции были еще в полной жизненной силе.

Я полагаю, что этот вывод о знании Манефоном прошлого своего народа твердо обоснован тем обширным материалом, который был мной разобран на предшествующих страницах. Этот вывод будет служить рычагом для всего нашего исследования. Опираясь на него, как на аксиому, мы получаем возможность из всех тех фрагментов труда Манефона, которые на основании внутренней критики считались подлинно-манефоновскими, выделить апокрифические элементы от действительно подлинных. Внешняя критика, т.-е. подведение обстоятельного египтологического комментария ко всем фрагментам, приписываемым Манефону, не применялась исследователями более, начиная с 1867 г., момента появления известного труда Unger'a, очевидно в виду уверенности, что Манефон прошлого своего народа знать не мог. Мы же, опровергнувшие эту ничем не обоснованную предубежденность против возможности эрудиции у Манефона, как историка, можем приступить к благодарнейшей и интереснейшей задаче проверить все то, что нам сообщают фрагменты, приписываемые Манефону, с точки зрения современных достижений египтологии и истории Древнего Востока, а эти науки сделали после 1867 г., когда Unger издал свой для того времени замечательный труд, гигантский шаг вперед.

---

[1] Schnabel, OLZ 1911, p. 70. Такой наивный вывод поражает у автора, столь много сделавшего для реабилитации великого современника Манефона Беросса. См. его монографию о Беросссе: Berossos u. d. Babylonisch-hellenistische Literatur. Leipzig, 1923, с которой я знаком по рецензии Br. Meisner'a, DLZ 1924, Sp. 2158.

Проверяя фрагменты манефоновского исторического труда с точки зрения наших современных знаний по египетской истории и культуре, мы, конечно, не будем предполагать в историческом повествовании иерограммата конца IV в. критического отношения к своим источникам,[1] но лишь передачу событий, как они передавались в египетских анналах с сохранением действительной исторической перспективы.

Исследуя манефоновские фрагменты с точки зрения современной египтологии, мы тем самым как бы будем сравнивать греческий перевод Манефона с его египетским оригиналом и это сравнение даст нам возможность в некоторых случаях восстановить многострадальный текст Манефона в его первоначальном виде. Это восстановление пра-текста Манефона приводит нас, в свою очередь, к поразительному результату: некоторые данные манефоновских фрагментов, которые считались абсурдными и компрометирующими доброе имя Манефона, как историка, окажутся соответствующими действительности и докажут нам прекрасную осведомленность Манефона, или, вернее, его источников, в прошлом египетского народа.

Манефон иерограммат, получивший греческое образование, должен был быть несколько знаком с теми из греческих историков, которые, подобно Геродоту, писали об Египте до него. Египетскому иерограммату, которому были доступны первоисточники — анналы, эти рассказы, полные фантастики, вряд ли что-нибудь могли дать. Он их мог использовать лишь для иллюстрации того вздора, который писался об египетской истории до его труда. И, действительно, как мы выше видели, сохранилась традиция о полемике его с Геродотом. К греческим историкам, из которых Манефон мог черпать некоторые свои познания, причисляли до сих пор и Гекатея Абдерита, посетившего Египет при Птолемее I. Дело в том, что некоторые исследователи считали Манефона современником Птолемея II. Мы же установили выше, что египетский историк был деятелем предшествующей эпохи, эпохи Александра и Птолемея I, и поэтому он и не пользовался Гекатеем.[2] Ведь не мог же Манефон цитировать труд греческого автора, современного и даже несколько более позднего, чем он. Это обстоятельство дает нам также возможность выделить в литературном наследии Манефона некоторые апокрифические элементы, ибо все то, что отражает на себе влияние Гекатея Абдерита, мы должны будем выделить из манефоновских фрагментов, как бесспорные интерполяции.

---

[1] Unger, Manetho, p. 3.

[2] Если мы поэтому находим у Гекатея, resp. Диодора, влияние Манефона, то из этого следует, что, между прочим, Гекатей пользовался трудами Манефона. См. об этом ниже в заключении.

Когда мы выделим все апокрифические элементы в текстах, приписываемых авторству Манефона, то мы увидим, что все антииудаистические выпады войдут в состав этих неподлинных «Manethoniana» и убедимся в правильности нашего предположения, высказанного во введении, что Манефон, писатель раннего эллинизма, не мог быть еще антииудаистом. Но мы установим и то, что Манефон, иерограммат конца IV в., ничего не писал об иудейском народе ни хорошего, ни плохого. Этот факт нас заставит обратиться к изучению, вообще, иудейского вопроса в странах древнего Востока и в птолемеевском Египте. После этого мы сможем уже приступить к характеристике Манефона, как историка, а вместе с тем и всей национальной египетской историографии. В заключении нам останется сравнить данные фрагментов прочих не-исторических трудов Манефона с данными египтологии, дабы определить все литературное творчество великого иерограммата, пытавшегося приблизить наследие древнейшего культурного народа к народу, воистину избранному роком истории.

В. Струве.