А. А. Немировский
(Москва)

3.3. Что такое *теос*? Обожествленный царь-Селевкид глазами вавилонян*

Общеизвестным и бесспорным фактом является то, что многочисленные обожествленные цари Селевкиды, правившие в числе различных своих владений и Вавилонией, никогда не рассматривались своими подданными-вавилонянами, носителями шумеро-аккадской культуры, как боги в их собственном понимании (аккадск. *илу* — «бог» ед. ч., *илани* — мн. ч.)[1]. Это непризнание оформлялось вполне официально и в текстах, и в культовой практике (см. ниже) и не вызывало никаких

* Статья публикуется в рамках проекта РГНФ № 15–01–00431 «Эпоха эллинизма и ее правители в зеркале традиционных мировоззрений народов Ближнего Востока (на примере Египта и Месопотамии)».

[1] Sherwin-White 1983, 158; Linssen 2004, 125 f. Это, разумеется, не мешало поддерживать культ обожествленных царей-Селевкидов и именовать их по-гречески «богами»-*теосами* жителям греко-македонских самоуправляющихся поселений в Вавилонии (надпись OGIS 253 и другие свидетельства, см.: Sherwin-White 1983, 157 f.). Характерен следующий пример: вавилонские мастерские чеканили монеты, на которых Антиох IV именовался *теосом* [Бикерман 1985, 224], как и в упомянутой надписи OGIS 253, происходящей из центральной Вавилонии (возможно, из особого греко-македонского полиса, основанного Антиохом IV при самом Вавилоне и существовавшем и впоследствии, см. о нем: van der Spek 1986, 68–78; van der Spek 1987, 65–70; van der Spek 2009), но в клинописных вавилонских текстах имя Антиоха IV и при его жизни, и после его смерти пишется без какого-либо эпитета и детерминатива божественности.

трений или преследований со стороны самих Селевкидов. Объяснялся этот феномен тем, что с самого основания вавилонской государственности в 1895 г. до н. э. вавилонские цари никогда не получали ни обожествления, ни особого царского культа[2], и вообще культура Месопотамии со времен ее объединения Хаммурапи принципиально не допускала обожествления царей[3]. Ассирийские и персидские цари, властвовавшие над Вавилонией, также не обожествляли себя. После всего этого самообожествление новых, македонских повелителей Вавилонии — Александра и Селевкидов — не побудило вавилонян что-то менять в своем отношении к возможности царской божественности, да и сами Селевкиды не требовали от них подобных перемен.

В результате имена царствовавших Селевкидов, независимо от того, обожествляли ли они себя, в клинописных текстах неизменно пишутся без детерминатива божественности (обязательного атрибута при написании имени любого божественного существа у вавилонян). Даже культовые прозвища, под которыми Селевкидские цари выступали в качестве божеств (Теос, Сотер и т. д.), не проставлялись в вавилонских клинописных документах и композициях (включая

[2] Не является, по существу, исключением и особое «почетное обожествление» некоторых вавилонских царей Касситской династии, чьи имена могли бессистемно писаться то с детерминативом божественности, то без него; эта бессистемность и отсутствие у этих, как и у всех остальных вавилонских царей, собственного царского культа показывают, что речь тут шла не о признании царя богом, а лишь о наделении его подобным почетным титулом, сближающим его с богами, но далеко не приравнивающим его к ним (см. подробнее: Немировский 2005, 111 сл.). Весьма вероятно, что и этот почетный титул был данью каким-то собственно касситским, а не вавилонским представлениям. В любом случае по своей сути это неполноценное квази-обожествление оказывалось лишь развитием других, известных еще с III тыс. до н. э. попыток месопотамцев прилагать эпитет «бог» к принципиально не обожествляемому при этом царю — тогда эти попытки осуществлялись за счет заявлений, что данный царь является (все равно что) богом для каких-то людей («бог чей-то, бог для такого-то / таких-то»). Это делало сам эпитет «бог» лишь метафорой со значением «этот царь для таких-то и таких-то не менее значим / уважаем, чем бог для людей вообще, хотя богом не является». Таковы, например, личные имена вида «Имярек [царское имя] — мой бог» (*Шаррумкен-или* «[царь] Саргон — мой бог», *Или-римуш* «Мой бог — [царь] Римуш» (Дьяконов 1959, 235) или эпитет Хаммурапи — *ilu šarrī* «бог для царей / среди царей» (Законы, iii:16, см.: Roth 1997, 140 not. 1; Richardson 2004, 34). После касситов, в конце II тыс. до н. э. и позднее, в Вавилонии не было никаких попыток величать царей даже и почетными титулами божественности, в том числе такими, как в рамках вышеупомянутой практики при некоторых касситских царях. Ассирийские цари не получали даже такого условно-почетного обожествления.

[3] См. подробно: Немировский 2005, 98, 106–115, с литературой.

хроники и царские списки) — писцы ограничивались только приведением личного имени данного правителя, обычно в сопровождении самого титула «царь» (LUGAL = акк. *шаррy*; например ^{m}*De-met-ri* LUGAL — «Деметрий-царь»[4] в вавилонском астрономическом «дневнике» при описании разгрома Деметрия I Александром Балой (когда обожествленный Деметрий давно уже величался Сотером по инициативе самих же вавилонян, см. ниже). Царского культа Селевкидов в целом или культа отдельных царей этой династии в смысле почитания их самих как богов или принесения им жертв вавилоняне также никогда не поддерживали. Селевкиды в вавилонском культе выступали, как и предыдущие правители Вавилонии, лишь как благополучатели от жертвоприношений божествам и иных актов почитания божеств во благо царя и от его имени, а не как самостоятельные объекты почитания[5], и этот подход специально выражался в соответствующих культовых формулах эллинистической Вавилонии.

[4] Diary No. –149 A [BM 34632] Rev. 8', Sachs, Hunger 1996, 86.

[5] Приносились, правда, жертвы перед статуей царя (Бикерман 1985, 238; Sherwin-White 1983, 158 not. 27; Linssen 2004, 126), но почитание царских статуй как раз существовало в традиции Месопотамии и не имело отношения к обожествлению или почитанию самого царя: в образе царской статуи почитался отнюдь не сам царь, а божественный гений царственности — *шаррyту* (аккадск. «царственность»), вручаемый, по месопотамским представлениям, царю богами как атрибут, необходимый для осуществления им власти под опекой их, богов, и отбираемый ими у царя по их желанию. Новоассирийские и нововавилонские цари часто так и называли свои статуи в своих надписях (см. примеры в CAD Ṣ 81 2'a') *салам шаррyтийа* — «образ/изображения моей царственности-шарруту» (а не просто «*мой образ»!) и нередко проставляли при первом слове выражения салам шарри (образ/статуя царя) детерминатив божественности (^{d}*salam šarri*, досл.: «божественный образ царя», см.: CAD Ṣ 81 f. 2'c'), хотя не реже его опускали, а при слове «царь» в этом выражении, как и вообще при упоминаниях царя, не проставляли никогда. Написание детерминатива божественности при слове «статуя» (царя) на фоне принципиального отсутствия этого детерминатива при упоминаниях самого царя как нельзя ярче демонстрирует, что обожествлялся тут не царь, а его статуя как вместилище некоей отличной и отдельной от него сущности. Подробнее об этом специфическом культе царских статуй см.: Frankfort 1948, 302–305; Holloway 2001, 185–192; Linssen 2004, 126, 128. В дошедших вавилонских источниках эллинистического времени поклонение царским статуям отмечено лишь для II в. до н. э. Учитывая исконную месопотамскую практику поклонения царским статуям, едва ли можно вслед за М. Линссеном вывести отсюда, что в эллинистическую эпоху такое поклонение у вавилонян было вызвано адаптацией эллинистического царского культа к вавилонским понятиям. Нельзя быть даже уверенным в том, что поклонение царским статуям действительно прерывалось в Вавилонии на какое-то время до II в. до н. э., а не просто не отразилось в дошедших источниках.

Еще до эпохи эллинизма этот смысл передавался в Вавилонии стандартной формулой, описывающей жертвоприношение или иной ритуальный акт, направленный на царя в той максимальной степени, в какой вавилонский обряд вообще мог быть на него направлен — т. е. предпринимаемый во благо царя: жертва / обряд *ana* DN *ana bulṭi šarri / ana* DN *ana balaṭ napšati šarri* «таким-то богам / богу во благо [досл.: примерно «во благоздравие»] царя»[6]. Формула этого типа применялась и на протяжении эпохи Селевкидов, при которых выглядела так[7]: жертва / обряд / посвящение / храмостроительство и т. д. (богу/богам) *ana bulṭu* [досл.: «для благоздравия»] // *ana muhhi bulṭu* [досл.: «для-ради благоздравия»] (*ša* [nota genitivi]) царя (имярек), с возможностью упоминания после царя его жены и детей (см. примеч. 11). Приведенные фразы подчеркнуто заявляют царя лишь как получателя блага от ритуального акта, но не как его объект (и даже синтаксически построены так, чтобы максимально дистанцировать упоминание самого царя от слова, обозначающего сам ритуальный акт, поставить между ними больше промежуточных косвенно-генитивных выражений, чтобы не только не могло возникнуть впечатление, будто жертва или иное поклонение адресовано самому царю, но даже на чисто словесном уровне создавалось обратное впечатление, напоминающее лишний раз, что царь — не бог: не только не говорится «жертва царю», но даже и не сказано просто «жертва (богам) для царя», а лишь «жертва (богам) во благоздравие царя»). Та же формула применялась к ритуальным актам, предпринятым во благо частного лица, так что в этом отношении царь не отличался от своих подданных. Слово *бултту* буквально обозначает «жизнь, благоздравие», и приведенная формула, которая его содержит, применяется к действиям, предпринятым во благо живущим лицам, однако отмечен один случай, когда она применена при описании акта во благо царя, недавно умершего[8], что при

[6] Linssen 2004, 127.

[7] Sherwin-White 1983, 158 f.; Linssen 2004, 125 ff.; Mitsuma 2013, 742.

[8] Boiy 2004, 282; Mitsuma 2013, 742, not. 8. Отметим, однако, что этот пример (YOS 1 52, где говорится о храмостроительстве *ана бултту* Антиоха II и Селевка II, причем об этом строительстве в названных выражениях сообщается уже после смерти Антиоха II) не вполне доказывает, что ритуальный акт можно было проводить ана булти царя и после его смерти. Речь идет не о жертве, а о храмовом строительстве, а его вполне могли начать осуществлять ана булти царя еще при его жизни, так что по его смерти и оставалось констатировать, что этот акт был предпринят ана булти

любом понимании этого примера не должно было бы нас особенно удивлять: ритуалы во благо (т. е. некоторое облегчение участи) умерших, в том числе царей, испокон веков проводились в Месопотамии[9].

Спустя примерно век после начала господства Селевкидов над Вавилонией в текстах отмечается новый вариант приведенной формулы, отличающийся от старого вставкой сочинительного союза *и* («и»; соединяет в аккадском самостоятельные равноправные и однородные члены) между упоминанием акта поклонения богам, с одной стороны, и заявлением направленности обряда «во благо царя» — с другой: жертва и т. д. *ana* DN etc. *u ana bulṭi* царя и т. д. («таким-то богам и во благо царя и т. д.»)[10]. В данном варианте, как и ранее, детерминатив божественности при титуле или имени царя не ставится, а царица и царевичи могут включаться в формулу[11]; при этом называемое второй частью формулы поклонение «во благо царя и т. д.» по-прежнему, в том числе по синтаксису самой формулы, адресовано именно богам, а царь — по-прежнему лишь косвенный его благополучатель, что передано в формуле тем же генитивным оборотом-посредником *ана булти*. По смыслу этот новый вариант отличается от старого тем, что в нем почитание богов и ритуальное действие во благо царя благодаря союзу *и* фигурируют как два самостоятельных и равноправных элемента (два отдельных ритуальных акта или две равноправные цели одного акта). На самом деле равноправия здесь нет, есть лишь его впечатление, достигнутое искусственным способом: элемент, описанный первой частью формулы, характеризуется в ней тем, *кому* осуществляется поклонение, а элемент, описанный второй частью, — лишь тем, *во благо кого* оно осуществляется, с опущением указания на то, *кому* оно при этом адресовано. Если бы не эта асим-

данного правителя, и такая констатация не означала бы, что действие ана булти Х-а можно было предпринимать и инициировать по смерти этого Х-а. Если при преемнике такого царя указанное строительство продолжалось «во благоздравие» этого преемника, то и получалось бы, что в целом оно было осуществлено ана булти умершего и нового царя разом.

[9] Bayliss 1973.

[10] Linssen 2004, 127 f.

[11] Причем возможно было назвать их и сразу после царя, и с повтором выражения «во благо»: «жертвы таким-то богам и во благо царя Селевка, его жены и его сыновей», Diary No. –178.C; жертвы... «во благо его и во благо его жены и его сыновей», Diary No. –187.A (Sachs, Hunger 1989, 329, 415).

метрия, то во второй части формулы так и пришлось бы писать, что поклонение адресовано богам (больше никому адресовать его и не могли), и эта часть формулы просто совпала бы со старой формулой «поклонение богам во благо царя», что лишило бы введение новой формулы всякого смысла. Отметим, что выражение «жертва богам и во благо царя» по-аккадски выглядит почти так же неестественно, как по-русски, и именно по названной причине: принудительно заданная союзом однородность и равноправность соединенных им оборотов не отвечает реальной разности их лексического и грамматического смысла, т. е. их явному содержательному непараллелизму (в первом обороте говорится о прямом объекте поклонения, а во втором — о косвенном благополучателе поклонения).

М. Линссен справедливо замечает, что это новшество могло быть введено только с одной целью — передать представление о более высоком статусе царя в аспекте его ритуальной роли и связей с богами и божественностью, чем считалось ранее, отразить некий рост почитания царя в плане его соотношения с людьми и божествами[12]. В самом деле, единственная функция союза «и» в разбираемой формуле состоит в том, что с его помощью сегмент формулы, упоминающий царя, как бы автономизировался и синтаксически уравнивался с сегментом, упоминающим богов: «и» как бы уравнивает (даже подчеркнуто — в силу напряженности, неестественности конструкции фразы) по важности и самостоятельной значимости тот факт, что жертва приносится богам, и тот факт, что она приносится в пользу царя. Тем самым значимость царя относительно богов повышается в сравнении со старой и более частой формулой.

Можно сказать, что данный вариант формулы применяет все средства аккадского языка (вплоть до использования их не совсем естественным образом), чтобы максимально приблизиться к созданию впечатления, будто царь является объектом поклонения наряду и наравне с богами, в той мере, в какой это вообще возможно делать, признавая по-прежнему, что царь таким объектом все-таки не является (на этот принцип вавилонской религии формула не посягает). Как указывалось, боги в нашей формуле по-прежнему остаются единственным прямым объектом поклонения, а царь — лишь его косвенным

[12] Linssen 2004, 128.

благополучателем, но союз «и» по возможности уравнивает эти две разные объектные роли, как бы ставя их на одну доску, и единственным смыслом этого действительно могло быть лишь дополнительное возвеличивание царя по отношению к богам (ранга которых он все равно не достигает).

Какому именно повышению статуса царя в вавилонских представлениях о его месте в системе «боги — люди» могло отвечать введение этой новой формулы? М. Линссен предполагает, что речь идет о воздействии на вавилонян эллинистических представлений о царе как о «сверхчеловеке» (superhuman): под их влиянием и вавилоняне стали видеть в царе сверхчеловеческое, более значимое в соответствующих аспектах существо, чем ранее, что и выразилось в обсуждаемой модификации формулы *ана булти*. Исследователь не исключает, что это изменение сопровождалось введением «местного гражданского» культа самого царя (local royal civic cult) в том или ином центре Вавилонии при отсутствии «государственного» такого культа (state royal cult) тем более что и в обычных эллинистических представлениях обожествление царя не означало, что он оказывается равен по божественности богам как таковым, а подразумевало лишь некую особую степень «сверхчеловечности», которая в определенном смысле попадала в одну категорию с божественностью самих богов (хотя и отличалась от нее, как от еще более высокой, внутри этой категории) и потому тоже могла быть названа божественностью, получая соответствующее культовое оформление[13] .

Как раз с подобными формулировками согласиться трудно. Противопоставление «местного гражданского» и «государственного» культов не имеет ясного смысла для гражданско-храмовых общин Вавилонии. Отсутствие детерминативов божественности при именовании царей в обсуждаемой формуле, сохранение в ней косвенного оборота «во благо царя», включение в нее царицы и царевичей — все это показывает, что богом (*илу*) и объектом поклонения вавилоняне царя все равно не считали и обсуждаемая формула не выражала такого поклонения (в том числе «местного»). Наконец, и в традиционных представлениях Месопотамии царь наделялся сверхчеловеческой

[13] Linssen 2004, 128; cf.: van der Spek 1985, 560.

мерой способностей и сверхчеловеческими возможностями[14]: то, что всем этим царь располагал по воле богов, а не как независимой от этой воли частью собственной природы, не меняло дела, тем более что боги точно так же могли менять способности и возможности любых людей. Соответственно, если бы речь шла только о признании за царями-Селевкидами некоей «сверхчеловечности», вавилонянам не было бы нужды отражать это в модификации старых формул.

Остается думать, что при Селевкидах в представлениях вавилонян исконная «сверхчеловечность» царя под влиянием эллинистического царского культа в чем-то усилилась и это усиление было передано обсуждавшейся модификацией формулы *ана булти...*, хотя на рубеж обожествления царя и превращения его в объект поклонения вавилоняне так и не вышли. Какой же конкретный смысл они могли вкладывать в это повышение онтологического статуса царя, которое могло бы быть описано формулировкой «в большей степени сверхчеловек, чем считалось раньше, но все равно не бог»?

Прояснить этот вопрос, дополнить его новыми и уточнить в целом вавилонское отношение к обожествленным Селевкидам (не пересматривая его принципиального ядра — отсутствия в эллинистической Вавилонии царского культа, которое бесспорно следует из всей совокупности данных) позволяют два указания источников. Это сообщение Аппиана о наделении Деметрия I эпитетом «Сотер» и упоминание в вавилонской хронике особого «обряда царя Селевка и его сыновей», которые мы и рассмотрим далее.

Обожествление Деметрия I Сотера (162–150 гг. до н. э.) надежно засвидетельствовано источниками: он упоминается как «Деметрий Теос Сотер» в посвящении целой группе обожествленных эллинистических царей (в составе их селевкидской подгруппы, после Антиоха Эпифана) на памятнике, который был найден в г. Теосе и позднее утрачен (OGIS 246, стк. 11: [Δ]ημητρίου Θεοῦ Σωτῆρος); эпитетом «Сотер», типичным культовым прозвищем обожествленных царей[15], Деметрий I именовался по всей своей державе, а не только локально

[14] Немировский 2005, 118 слл., 130 слл., с литературой.

[15] Бикерман 1985, 220—222, включая хрестоматийную формулировку автора: «Первым свидетельством воздававшегося царю культа было его имя, вернее, божественные эпитеты, добавлявшиеся к нему» (как раз с Антиохом Эпифаном и Деметрием Сотером в качестве примеров).

(App. Syr. 8. 47); на его монетах обнаруживается и символ божественности (звезда на серии монет экбатанской чеканки[16]), и надчеканка ΘΕΟ в дополнение к «Деметрию Сотеру» (на другой экбатанской монете[17]). В совокупности указанные данные не оставляют сомнений в том, что эпитет «Сотер» был именно культовым прозвищем Деметрия I как обожествленного царя в масштабах всей державы.

Между тем об обстоятельствах присвоения Деметрию этого эпитета Аппиан сообщает следующее (App. Syr. 8.47): после бегства из Рима, высадки в Сирии и занятия престола (162 г. до н. э.) Деметрий «убил Тимарха, который восстал и вообще дурно управлял Вавилоном[18]; из-за этого он получил именование Сотер, впервые присвоенное ему вавилонянами» (...καὶ Τίμαρχον ἐπανιστάμενον ἀνελών, καὶ τἆλλαπονηρῶς τῆς Βαβυλῶνος ἡγούμενον: ἐφ᾽ ᾧ καὶ σωτήρ, ἀρξαμένων τῶν Βαβυλωνίων, ὠνομάσθη). Слово «вавилоняне» и само по себе, и в соотнесении с сообщением о том, как Тимарх дурно правил «Вавилоном» (чем и вызвал у обиженного им населения ту радость по поводу его убийства, которая выразилась в присвоении этим населением эпитета «Сотер» Деметрию как избавителю от Тимарха), не оставляет сомнений, что речь здесь идет именно о вавилонянах, а не, скажем, специально о греко-македонских колонистах в Вавилонии. Получается, что эпитетом «Сотер» Деметрия наделили именно вавилоняне, носители вавилонской религиозной традиции (скорее всего, жители — т. е. гражданско-храмовая община — самого города Вавилона: именно он непосредственно назван в этой фразе Аппиана как объект дурного управления Тимарха, притом что тот правил всей Вавилонией и не только ею)[19].

---

[16] Houghton 1993–1994, 46, 52 f.; Dodd 2009, 196.

[17] Houghton Coll. 1262 [Le Rider 1965, pl. LXVII, 5; Houghton, Le Rider 1966, 117, № 74; Houghton 1993—1994, 49, № 19]; на левом краю стоит ΑΞΡ (= дата, 161 г. селевкидской эры) ΘΕΟ; на противоположном, правом краю — имя магистрата, ΦΙΛΙΠ, что позволяет рассматриваеть ΘΕΟ как сокращенное написание именно эпитета θεός «бог», а не имени еще какого-то магистрата.

[18] О Тимархе и его кратковременном царствовании на востоке державы, включая Вавилонию, см., например: Houghton 1976.

[19] Р. Додд (Dodd 2009, 196 f.), специально анализируя монеты Деметрия из Экбатан со звездой, знаменующей обожествление, также ставит это обожествление в связь с победой Деметрия над Тимархом и присвоением ему эпитета «Сотер», но полагает, что эти почести были возданы ему именно в Экбатанах и, как и данные монеты, отражают локальный экбатанский культ Деметрия. Однако эпитет «Сотер»

К тому времени вавилоняне были подвластны Селевкидам уже почти полтора века и прекрасно знали, что подобные эпитеты Селевкиды носят именно как свои культовые прозвища при обожествлении. В свете этого не представляется возможным считать, что они присвоили Деметрию эпитет «Сотер» как простое похвальное прозвище, даже не предполагая, что оно может быть использовано для его деификации, а он все-таки, вопреки их ожиданиям, стал рассматривать его в качестве своего определения как бога. Это тем более невероятно, что в их собственной, месопотамской традиции вообще не существовало прозвищ царей и это явление было чуждо вавилонянам до такой степени, что они не упоминали в своих клинописных текстах такие прозвища, когда те все же появились у их македонских владык-Селевкидов (даже если для этих владык и всей их державы указанные прозвища становились неотъемлемой частью их именования, не менее тесно связанной с ними, чем их исконные личные имена). Отсюда видно, что присваивать Деметрию эпитет «Сотер» вавилоняне могли, только применяясь к греко-македонским представлениям, заранее имея в виду восприятие и дальнейшее использование адресатом и его окружением этого акта и эпитета по греко-македонским моделям — т. е., в данном случае для обожествления (как оно и произошло). Иными словами, понимать сообщение Аппиана нужно следующим образом: вавилоняне по своему почину прямо предложили обожествление (в греческом понимании) Деметрия как «Теоса Сотера»[20] или присвоили ему этот эпитет, имея в виду подобное его использование царем; тот и использовал их инициативу, как ожидалось, обожествив себя под данным эпитетом (сразу или через какое-то время).

Как, однако, вавилоняне могли пойти на такой шаг, если они вообще не признавали богами обожествленных Селевкидов, включая и самого Деметрия (его имя они и далее писали без детерминатива божественности и какого-либо соответствия предложенному ими же прозвищу)?

Второе интересующее нас сообщение содержится в вавилонской хронике эллинистического времени ABC 13b (=BHCP 12, так назы-

предложили Деметрию вавилоняне, а не экбатанцы, а богом он, как лишний раз видно из OGIS 246, почитался не только в Экбатанах.

[20] Так предполагается, например, в работе Collins, Collins 2008, 51. Механизм обожествления через решение той или иной общины о присвоении царю соответствующего статуса и эпитета действительно типичен для эпохи Селевкидов.

ваемая Хроника Селевка III [BM 35421]) и говорит о жертвах, принесенных в главном храме Вавилона, Эсагиле, по приказу и за счет Селевка III в 88-м году селевкидской эры (224/223 г. до н. э.) по случаю вавилонского новогоднего празднества, когда проводились ритуалы ежегодного обновления, в том числе обновления сил правителя. Приведем текст этого сообщения:

«(3′–8′) 88-й год Селевка-царя (т. е. Селевка I = селевкидской эры. Возможен и иной перевод: „88-й год [селевкидской эры]. Селевк [III] — царь“. — *A. H.*[21]). Месяц Нисанну. В 8-й день этого месяца сын Вавилона (член храмово-городской общины Вавилона — *A. H.*), настоятель-*шатамму* Эсагилы… [доставил] для Эсагилы, по приказу царя, в соответствии с распоряжением на пергаменте (^{KUŠ}*ši-piš-tum*), которое царь послал ранее, на средства из дворца царя, дворца собственной его (царской) особы, 11 тучных быков, 100 тучных овец, 11 тучных уток на жертвоприношения в Эсагиле для Бела, Белтии и великих богов и для обряда (*дуллу*) царя Селевка и его сыновей[22]».

Этот пассаж неоднократно обсуждался в литературе[23] в связи с определением жертвоприношений в его конце. Оно приближается к разбиравшейся выше формуле с *u ana bulṭi* («и во благо...»), но отличается от нее прежде всего тем (см. подробнее ниже), что после называния акта поклонения богам и союза *u* «и» здесь следует не выражение «во благо (*ana bulṭi*) царя», называющее только цель ритуального акта без упоминания его самого (так что невозможно даже понять, идет ли речь лишь об особой дополнительной цели названного ранее поклонения богам, т. е. о специально выделенной смысловой его составляющей, или об отдельном от него обряде), а выражение «для обряда (*ana dullu*) царя», которое как раз называет ритуальный акт (самим словом «обряд»), а благодаря союзу «и» еще и прямо определяет его именно как ритуал или компонент, отдельный от названных ранее приношений великим богам («жертвоприношения для великих богов и для обряда царя»). Такая формула в еще боль-

[21] В оригинале: [M]U /60\+28.KAM mSi-lu-ku LUGAL.

[22] Описание жертвоприношений в оригинале: жертвоприношения (nindabê) в Эсагиле *a-na* ^{d}EN ^{d}GAŠAN-*ia u* DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ *ù* /*a*\-[*n*]*a dul-*/*lu*\ *šá*^{m}*Si-*[*lu*]*-ku* LU[GAL] *u* A.MEŠ-*sú* (*ana* ^{d}*Bēl dBēltija u ilāni rabûti u ana dullu ša mSiluku šarri u marē-šu*, букв. «...и для обряда, который царя Селевка и его сыновей», с nota gentivi *ša*).

[23] Sherwin-White 1983, 158; van der Spek 1993, 100 f.; Boiy 2004, 282; Linssen 2004, 127; Mitsuma 2013, 741 ff.; Strootman 2013, 78 ff.

шей мере, чем формула с *u ana bulṭi*, уравнивает элемент обрядовых действий, направленный на благо царя и его сыновей и описанный в тексте по этой направленности, с элементом, названным ранее (до союза «и») и описываемым просто как почитание богов. Это дополнительное обособление и выравнивание элемента ритуала, определенного в формуле по связи с богами («...для богов»), относительно элемента, определенного в той же формуле по связи с царем («....и для обряда царя»), отражает, вероятно, возрастание «удельного веса» и возвеличивание царя в контексте ритуала.

Адресатами поклонения и в «обряде царя и его сыновей» оставались, конечно, боги, а не сам царь с потомством, поскольку при титуле и имени царя, тем более при упоминании его сыновей, по-прежнему нет детерминативов божественности (они стоят в нашей формуле только при именах богов), а сама жертва заявлена как идущая «для обряда царя и т. д.», а не «*для царя и т. д.». Однако и это не мешает данной формуле посредством союза «и» прямо определять этот «обряд царя» и заявленное ранее адресование жертв богам как разные ритуальные акты (или как разные по смысловой нагрузке аспекты / компоненты ритуала). Иными словами, в первой части формулы речь идет о некоем компоненте или обряде поклонения богам, не направленном специально на благо «царя Селевка и его сыновей», а во второй — о другом, специфическом акте или аспекте почитания тех же богов во благо этих царственных персон (который и обозначен здесь выражением «*dullu* царя»). В этой второй части формулы боги не упоминаются, чтобы оставить в ней лишь царя с детьми и тем дополнительно возвысить царя, — как и в формуле с *u ana bulṭi*, но в еще большей степени: на словесном уровне здесь на равных фигурируют направленность поклонения на богов и обряд, определенный лишь по царю без упоминания богов[24].

[24] «Для богов таких-то» и «для обряда царя» — два равноправных однородных датива при слове *nindabê* «жертвоприношения/е». Р. ван дер Спек (van der Spek 1985, 560) предлагал и альтернативный перевод, при котором «жертвоприношения для богов» и «обряд царя» — два однородных датива при предикате «царь послал» («царь послал столько-то и столько-то всего на [1] жертвоприношения в Эсагиле для Бела, Белтии и великих богов и [2] на обряд царя Селевка и его сыновей»). Нам этот перевод представляется менее вероятным в силу наличия разбиравшейся выше конструкции «жертвоприношения для богов и для блага царя» (создающей впечатление явной параллели к нашему «жертвоприношения для богов и для обряда царя»), где «для богов» и «для блага царя» — зависимые обороты при «жервтоприношения». Кроме того, при

О том, какой именно царь Селевк имеется в виду в обороте «*дуллу* царя Селевка и его сыновей», ведутся споры. Предлагались все три возможные кандидатуры: Селевк I[25], Селевк II[26] и Селевк III[27]. В пользу отождествления с Селевком III Я. Мицума приводит то соображение, что два упоминания «царя Селевка», без каких-либо уточнений стоящие в интересующем нас обороте и в датировочной формуле в начале отрывка, должны будто бы подразумевать одного и того же царя, а поскольку данный исследователь переводит эту датировочную формулу как «88 год [селевкидской эры]. Селевк [III] — царь», то искомым царем и должен быть Селевк III[28]. Однако, во-первых, датировочную формулу можно читать и иначе: «88-й год Селевка-царя»[29] — тогда в ней имеется в виду как раз Селевк I. Во-вторых, датировочные формулы — устойчивые выражения, а оборот «*дуллу* царя Селевка и т. д.» — также стабильный термин, называющий определенный ритуал и определяющий его по царю, с которым он связан. Поскольку вавилонские составители хроники твердо знали, о каком Селевке идет речь в каждом из этих случаев, им не было необходимости выражать эту разницу формально и вносить какие-то слова, уточняющие, что речь идет о разных Селевках. Именования «царь Селевк» в начальной датировочной формуле нашего отрывка и в обороте «*дуллу* царя Селевка», входящем в его последнюю фразу, могут, таким образом, подразумевать разных Селевков. Кроме того, на протяжении повествования всего нашего пассажа правящий царь (Селевк III) постоянно именуется просто «царем», без имени («по приказу царя», «царь послал ранее», «сокровищница царя»), но затем в определении обряда возникает «Селевк-царь», а не просто «царь», как в предыдущих предложениях. Этот факт может означать как раз то,

обсуждаемом переводе получится, что составитель текста указал место проведения обряда («в Эсагиле») лишь для первого из них, а для второго опустил. Однако и при этом переводе сохраняется равноправие оборота, называющего поклонение богам, обозначенное по его адресованию этим богам, и оборота, называющего иной акт поклонения тем же богам, обозначенный лишь по его связи с царем и его сыновьями.

[25] McEwan 1981, 161 f.; van der Speck 1985, 558–561.

[26] Sherwin-White 1983, 157 ff.; van der Speck 1993, 101; Boiy 2004, 282; Strootman 2013, 79 f.

[27] Grayson 1975, 292; Mitsuma 2013, 742 f.

[28] Mitsuma 2013, 742.

[29] Grayson 1975, 283; Sherwin-White 1983, 156.

что этот «Селевк-царь» не тождествен правящему царю — Селевку III.

Наконец, обсуждаемое отождествление царя из оборота «*дуллу* царя Селевка и его сыновей» с Селевком III наталкивается на то препятствие, что у Селевка III сыновей как раз не было[30]. Поэтому сторонникам такого отождествления остается предполагать, что речь в нашем обороте идет о еще не рожденных, будущих детях Селевка III, которых он лишь надеется когда-нибудь завести[31]. Однако испрашивание у богов блага для несуществующих особ, относительно которых неизвестно даже, появятся ли они и в будущем, и вдобавок заявленное без всякой оговорки на эту тему (в частности, с безоговорочным перечислением этих особ как благополучателей в одном ряду с живущей персоной и наравне с ней), представляется невероятным.

Большинство специалистов считает, что «Селевк-царь и его сыновья» из нашей фразы — это Селевк II (скончавшийся незадолго до событий, о которых идет речь в хронике) и его сыновья, становившиеся после него царями — Селевк III и Антиох III. Согласно этой точке зрения, Селевк II при жизни предписал провести обряд во благо себя и своих сыновей, а реально этот обряд был проведен уже после его смерти, при Селевке III, что и описано в хронике; поскольку задуман и предписан этот обряд был еще при Селевке II, в определении обряда последний и был указан как «царь», а его дети — как «сыновья царя»[32]. Однако, как справедливо указывают оппоненты этой гипотезы[33], тогда получится, что составители хроники определили в обсуждаемом месте «царем» только умершего правителя (Селевка II); правящего же царя (Селевка III) упомянули лишь как одного из «сыновей царя» (вдобавок даже не обозначая его персонально, а говоря просто об этих «сыновьях» во множественном числе, т. е. как бы «растворяя» Селевка III среди них и лишь молчаливо подразумевая его в числе этих «сыновей»), т. е. механически воспроизвели формулировки, имевшие смысл только в предыдущее царствование, при описании событий царствования нового. Представляется, что такую ошибку или вольность применительно к титулованию правящего государя можно исключить. Кроме того, описанное

[30] Sherwin-White 1983, 156.

[31] Mitsuma 2013, 743.

[32] Sherwin-White 1983, 157.

[33] Mitsuma 2013, 742.

«растворение» Селевка III в числе «сыновей царя» при определении хроникой нашего *дуллу* тем более невероятно, что, согласно прямым выражениям текста, именно Селевк III непосредственно предписал и материально обеспечил проведение самого этого *дуллу* (даже если исходно его собрался провести еще его отец, что, впрочем, остается произвольной догадкой исследователей: текст говорит о нашем *дуллу* лишь как об акции правящего царя — Селевка III)[34].

Остается видеть в Селевке обсуждаемого оборота «дуллу Селевка царя...» именно Селевка I. Тогда «его сыновья» в данном контексте — это вся династия Селевкидов, цари — потомки Селевка I, и «обряд царя Селевка и его сыновей» окажется, как и полагали некоторые специалисты[35], вавилонским аналогом (точнее, возможной для вавилонян адаптацией) династического культа Селевкидов, также поддерживавшегося, как известно, в их державе[36]. Этот аналог

[34] Добавим: неужели тот же самый ритуал, который еще живой царь собрался проводить во благо себя самого и своих сыновей (соответственно, во благо прижизненное), можно было бы провести после его смерти, чтобы обеспечить ему какое-то посмертное благо? Если же эти задачи решались разными обрядами, то тот дуллу, который провели бы во благо Селевка II после его смерти, едва ли мог бы рассматриваться вавилонянами как тот самый дуллу, который этот царь велел провести во благо свое еще при жизни, а этот последний дуллу после его смерти не было бы смысла исполнять. Между тем обсуждаемое отождествление «царя Селевка» из оборота с дуллу с Селевком II строится на том предположении, что для вавилонян обряд, который Селевк II велел провести в Эсагиле во благо свое и своих сыновей при жизни, и обряд, который там провел потом Селевк III, был одним и тем же обрядом-дуллу, предписанным отцом и выполненным по его смерти сыном.

[35] McEwan 1981, 161 f.; Van der Speck 1985, 558 ff.

[36] Источники не дают возможности понять, был ли этот дуллу Селевка и его сыновей сугубо местным явлением (специфическим элементом культа города Вавилона либо Вавилонии в целом) или местным результатом какой-то ранней, предшествующей правлению Антиоха III целенаправленной попытки селевкидского двора организовать общегосударственный династический культ или отправление династического культа в различных краях державы (о возможности таких попыток и их соотнесения с обсуждаемым дуллу см.: van der Spek 1985, 559; гипотезу о попытке подобного рода со стороны Антиоха I выдвинул недавно И. А. Ладынин [доклад на XII Жебелевских чтениях: Кулишова, Фролов 2012, 178; Ladynin 2016. Выражаю благодарность автору за возможность ознакомления с полным текстом этих работ]). Местное почитание умерших обожествленных Селевкидов или обряды во их имя были, разумеется, возможно и независимо от таких попыток.

Выражение «*дуллу* Селевка и его сыновей» относится, весьма возможно, не только к умершим, но и к правящему представителю династии Селевкидов, так как он тоже являлся одним из «сыновей» = потомков Селевка I и мог тем самым подразумеваться как одно из лиц, покрываемых этим суммарным выражением. Тогда обсуждаемый *дуллу* был направлен во благо всей династии — ее умерших и живых членов и всей

должен был отличаться от своего образца — обычного династического селевкидского культа — приспособлением к представлениям вавилонян, у которых династ не мог быть объектом поклонения. Последнее могло осуществляться во имя династии (и именно это могло считаться главным в соответствующем ритуале), но не в адрес самой династии/династов (соответственно, и в хронике жертва приносится не «Селевку и его сыновьям», а «на обряд Селевка и его сыновей»[37]).

Важное и как будто недооцененное значение для выбора между изложенными решениями имеет сам оборот *u ana dullu ša Siluku šarri u marē-šu* «и для обряда царя Селевка и его сыновей», стоящий вместо привычного *(u) ana bulṭi* (*ša*) *šarri* и т. д. В литературе[38] указанный оборот с *dullu* рассматривают как передающий тот же самый смысл акта во благо царя, который в остальных известных случаях передается формулами с *ana bulṭi*; оборот с *dullu* при этом окажется равноправной, практически синонимической заменой этих формул

ее как целого (включая, надо думать, будущее ее правления). В отличие от ранее обсуждавшегося варианта понимания нашей формулы (отождествления «царя Селевка», по которому назван в ней *дуллу*, с Селевком II), здесь такое «растворение» правящего царя в потомстве другого царя не создает затруднений. В составе формулы, описывающей обряд в честь всей династии, представляемой как «основатель этой династии и все его потомство» («царь Селевк [I] и его сыновья»), каждого очередного правящего царя этой династии и естественно было бы просто подразумевать как одного из членов этого суммарно названного потомства (= царского дома Селевкидов), а не называть еще и специально, отдельно от указанного потомства: ведь оно его по определению включало. (В противном случае формула, называющая этот обряд, должна была бы еще и меняться с каждым новым царем, хотя речь шла об одном и том же династическом ритуале.) А вот в формуле, описывающей обряд, осуществленный правящим царем Селевком III во благо своего уже покойного отца Селевка II, самого себя и своего брата (пусть даже во исполнение былой воли этого отца), было бы весьма странно называть царем — применительно ко времени совершения обряда! — только этого умершего отца, а правящего царя и его брата обозначать просто как «сыновей» этого «царя». Во фразе, говорящей обо всей династии в целом, достаточно естественно не упоминать правящего царя отдельно под его титулом, а просто подразумевать его в составе этой династии, среди потомков ее основателя, но во фразе, говорящей о правящем царе, его отце (не являющемся основателем династии) и брате как об отдельных персонах, подобный способ выражений крайне маловероятен.

[37] Отметим на всякий случай, что обсуждаемый «дуллу Селевка и его сыновей» не имеет отношения к почитанию статуй тех или иных царей (о нем см. примеч. 4), независимо от того, были ли такие статуи как-то задействованы в данном ритуале; если бы в данном случае почитание относилось к статуям, последние были бы прямо упомянуты в тексте, чего нет.

[38] Sherwin-White 1983, 157; van der Speck 1993, 100; Boiy 2004, 282; Linssen 2004, 127.

(конкретно — того их варианта, в котором, как и в нашем обороте, перед сегментом *ana x šarri* стоит союз *u* «и»). Хотя сходство и общее функциональное подобие этих выражений несомненно, с таким их уравниванием согласиться нельзя, так как между ними существуют и значительные различия (которые должны, вероятно, отвечать различию в восприятии самих соответствующих ритуалов).

Во-первых, как упоминалось выше, формулы с *(u) ana bulṭi* не выделяют подразумеваемый ими компонент ритуального действа, связанный с царем и направленный во благо царя, как особый обрядовый акт, отдельный от названного прямо перед этим акта/компонента поклонения богам[39], в то время как наша формула с *dullu* именно это и делает (ср. переводы этих двух формул: «жертва богам (и) во благо царя» и «жертва богам и на обряд царя»). Очевидно, эта разница отвечает и разнице в представлениях о степени важности и самостоятельности этого связанного с царем компонента. Во-вторых, в нашей формуле этот «обряд-*дуллу*» еще и сам определяется по царю: «обряд царя Селевка и т. д.», — в то время как формулы с *ana bulṭi* таких определений или тесных привязок к царю подразумеваемым им действиям во благо царя не дают[40]. Указанные различия между выражениями *(u) ana bulṭi* (*ša*) *šarri* и *u ana dullu ša. šarri* приводят нас к следующим выводам:

1) Обсуждаемый «обряд царя Селевка и его сыновей» чем-то отличался от обычных (упоминающихся в других источниках и опи-

[39] Они выделяют лишь соответствующую цель обряда — направленность во благо царя — как достойный отдельного именования элемент.

[40] Р. ван дер Спек объясняет появление формулы с *u ana dullu* вместо *u ana bulṭi* только тем, что упомянутый в ней царь Селевк (которого он в данной работе считает Селевком II) уже умер, а к обряду во имя умершего (ранее предписавшего этот обряд) царя применять оборот с *bulṭu*, досл.: «жизнь, благоздравие», было будто бы неудобно (van der Spek 1993, 100 f.) и *dullu* было просто поставлено вместо *bulṭu* по этой причине. Мы не можем согласиться с этим объяснением по двум причинам. Во-первых, дело здесь не столько в замене слова *булту* на какое-то другое слово, сколько в том, какова именно эта замена: слово *булту* обозначает только цель действа, но, как упоминалось, не выделяет действо, связанное с царем, в ритуальный акт, неким образом самостоятельный и отличный от заявленного ранее адресования жертв богам, а слово *дуллу* «обряд» — наоборот, выделяет. Если у вавилонян и было бы желание избежать слова *булту* при описании акта в пользу умершего царя, то этого нюанса оно бы не объясняло и не оправдывало. Во-вторых, как отмечалось на примере YOS 1 52 (см. наше примеч. 8), у вавилонян не было затруднений с описанием акта, инициированного неким царем, как акта *ана булти* этого царя, даже если это описание давалось уже после его смерти (Boiy 2004, 282).

сываемых формулами типа *ана булти...*) обрядов поклонения богам во благо царя. Судя по тому, что он, в отличие от этого поклонения, еще и прямо выделяется в тексте как особый обряд-*дуллу*, он обладал еще и повышенной важностью или экстраординарностью сравнительно с указанным обычным поклонением «во благо царя». Все это согласуется именно с той интерпретацией, что обсуждаемый обряд был частью вавилонской адаптации династического культа Селевкидов (в чем и заключалась бы его искомая специфика по сравнению с обычным поклонением богам во благо правящего царя) и упоминаемый в нашем обороте Селевк — это Селевк I[41].

2) Представляется важным, что обсуждаемый акт в качестве особого ритуала еще и специально определяется по «царю Селевку» и его дому («обряд царя Селевка и т. д.»), в то время как прочие ритуальные акты во благо царя подобных определений по связи с царем не получают. Это также подкрепляет понимание нашего обряда как ритуального акта во благо всей династии: ведь обряды во благо того или иного отдельного царя или предписанные им отнюдь не определялись как «обряд царя имярек» (что и понятно: они не менялись в зависимости от того, во благо какого именно очередного царя проводились), а вот обряд, аналогичный династическому культу, т. е. направленный во благо всей династии, вполне естественно мог бы получать название «обряд такой-то династии = обряд (определяемый через называние) основателя династии и его дома».

Далее, наш *дуллу*, опять-таки в отличие от вышеупомянутых прочих ритуальных актов во благо царей, определяется по царю (и его дому) практически прямо, через nota genitivi *ša* (давно ставшую по своему значению эквивалентом прямого генитива), без стандарт-

[41] В таком случае ясно, чем именно отличался обсуждаемый обряд от обычной вавилонской практики ритуалов, направленных на благо царя и почитание его царственности: такие ритуалы касались либо всех умерших, в том числе всех умерших царей, либо статуи данного умершего царя или его самого, либо живого царя или его статуи. В отличие от них, обсуждаемый ритуал во благо династии затрагивал ее всю как единство: его благополучателями были как умершие, так и живые цари этой и только этой династии (независимо от того, поминались ли при соответствующем ритуале и умершие, и живые цари этой династии, или только умершие) и вся она как целое, включая обеспечение ее будущего благоденствия. Все это действительно было экстраординарно и несвойственно месопотамским традициям, хотя и не шло с ними вразрез (т. е. не требовало обожествления царей династии, точно так же, как ритуал во благо отдельного царя не требовал от вавилонян обожествления этого царя).

ного промежуточного выражения «для благоздравия» или его аналогов и даже без простого промежуточного «для» — т. е. вообще без обычных вавилонских «промежуточных» выражений, призванных дополнительно передавать тот факт, что царь лишь косвенный получатель благ от данного обряда, и не более. Тем самым вероятно, что разбираемая формула «обряд царя имярек» была призвана передать какой-то более важный статус и значимость царя в рамках данного обряда (т. е. более высокий уровень и более тесный характер его связи с самим обрядовым действом и вовлекаемыми в него высшими силами), чем те, что передаются стандартными формулами с *ана булти*[42].

Но какие же это могли быть статус и значимость, если при описании ритуала уже и стандартные формулы отражают статус правителя как «царя» (со всеми присущими ему в глазах месопотамцев сверхчеловеческими возможностями, и даже с тем их усилением, которое отражает внедрение союза *и* в формулу с *ана булти*), а «бога» в нем по-прежнему не видит и наша исключительная формула? Может ли царь выступать в иерархии существ, имеющих тот или иной вес для сферы ритуала, как нечто более значительное, чем просто месопотамский «царь» (в том числе в усиленном при Селевкидах виде, самом по себе нуждающемся в толковании), но при этом еще не «бог»?

Подытожим все сказанное. Вавилоняне эллинистической эпохи, — несомненно, под влиянием эллинистического царского культа и обожествления Селевкидов — неким образом повышают в своих представлениях ранг царя-Селевкида на шкале «люди — боги» по сравнению со своим былым восприятием царей (по которому царям и так уже приписывалась нечто сверхчеловеческое): они вводят формулы *и ana bulṭi* царя и *и ana dullu* царя, выражающие это повышение[43], и предлагают обожествляющий эпитет Деметрию I. Но в то же время они по-прежнему ни в какой степени не считают царей богами!

[42] Ср.: А. К. Грэйсон (Grayson 1975, 278, 284) вообще заключил из этого выражения, что речь идет о селевкидском царском культе в Вавилонии, т. е. о прижизненном почитании в Эсагиле «царя Селевка (по Грэйсону, это Селевк III) и его сыновей» на эллинистический лад, даже вопреки тому, что при их упоминании не стоят детерминативы богов.

[43] Вторая из этих формул выражает его в еще более сильной степени, чем первая, причем применяется она к основателю династии Селевку I, почитавшемуся у грекомакедонян как бог, в том числе и на протяжении веков после его смерти.

Этот парадокс может быть, на наш взгляд, снят за счет следующего рассуждения. До сих пор у нас (как и в других работах) все время речь шла просто о «богах» и «обожествлении». Но у греко-македонян и у вавилонян не было общего слова со значением «бог» и слов, которые сейчас одинаково используются для обозначения греко-македонских и вавилонских богов. Греко-македоняне оперировали термином θεός, вавилоняне — термином *ilu*, которые мы лишь переводим одинаково как «бог» и воспринимаем поэтому положение вещей таким, как будто эти слова для обеих сторон должны были покрывать в точности одни и те же объекты. Однако на чем основана эта презумпция? Ведь и греко-македоняне, и вавилоняне, и носители любых других культур представляли себе целую иерархию так называемых сверхъестественных существ, и теми словами, которые мы переводим как «бог», называли просто высший разряд этой иерархии, каждый — своей. Но почему надо думать, что они непременно отождествляли нижние грани этих своих высших разрядов, т. е. должны были априори считать, что если какое-то существо относится по греко-македонской классификации к разряду *теосов*, то оно непременно должно быть *илу* по классификации вавилонской, и наоборот? Как известно, и индоарии, и иранцы различали, вслед своим общим индоиранским предкам, две группы богов — «дэвов» и «ахур/асуров», но индоиранское божество Митра у индоариев включено в разряд *дева*, у иранцев — в разряд *ахур*. Не совпадают и границы разрядов социальных и военных иерархий в разных культурах, хотя в целом эти разряды могут примерно соответствовать друг другу. В таком случае что странного было бы в том, чтобы, по мнению вавилонян, нижние границы греко-макелонского разряда *теосов* и их собственного вавилонского разряда *илу* не совпадали, так что среди огромного множества сверхъестественных существ оказались бы также и те, что являются *илу*, но не *теосами* и/или *теосами*, но не *илу*? Понятно, что самый верх иерархии сверхъестественных существ занимали бы существа, описываемые и с вавилонской точки зрения сразу обоими этими терминами, но нижние грани отвечающих им категорий совпадать, повторим, ни для кого обязаны не были.

С учетом сказанного зададимся вопросом: по какой логике вообще могли бы относиться вавилоняне к обожествленным царям-Селевкидам? Войти в категорию «богов» по вавилонской классификации существ, т. е. в категорию *илу*, никакой царь-Селевкид не может, так

как цари вообще не могут быть *илу*: это твердое двухтысячелетнее убеждение вавилонян. В то же время их властители-македоняне настаивают на том, что их цари — *теосы*, и сами эти цари объявляют себя таковыми. Лишний раз противостоять им в этом вопросе было бы нежелательно в силу самого их властного положения, да и какие, в сущности, основания спорить именно с этим их притязанием? Не виднее ли греко-македонянам, кто *теос*, а кто нет, коль скоро это именно их понятие, не обязательно полностью совпадающее по своему охвату с вавилонским классом *илу*? Отталкиваясь от подобных соображений, вавилоняне могли легко примирить претензии своих владык-Селевкидов на обожествление с принципиальными требованиями вавилонских концепций: для этого достаточно было считать, что обожествленный Селевкид как раз и является *теосом*, но не *илу* (*теосом* — потому что величается таковым и признается в этом качестве носителями греко-македонских представлений, за которыми вполне можно признавать авторитет в определении того, является кто-то *теосом*, или нет; но в то же время он не *илу* — ибо это понятие вавилонское, границы этого разряда и возможности вхождения в него тех или иных существ могут определять и оценить только сами вавилоняне, так что тут уж решать им, а по их твердым представлениям, смертный человек не может быть *илу*).

Мы предполагаем, что эту точку зрения вавилоняне и приняли, и именно поэтому они могли предложить Деметрию I «обожествляющий» его эпитет Сотер (под которым он отныне величался Теосом Сотером — «Богом Спасителем»), и в то же время не ставить при его имени детерминатив «божественности» и не считать его «богом»-*илу*. Противоречие тут возникает только при единообразном переводе слов *илу* и *теос* и презумптивном приравнивании их друг к другу во всех случаях; в реальности же, по нашему мнению, речь шла о том, что вавилоняне предложили его считать *теосом* (прекрасно зная, как в греко-македонском мире ценился этот статус), а к *илу* не причислили все равно и полагали, что тем самым признают за ним ту самую градацию «сверхчеловечности», которая уже попадает в разряд *теосов* по греко-македонскому членению, но еще не попадает в более узкий применительно к таким вещам разряд месопотамских *илу* (понятно, что у вавилонян не было оснований отказывать царю в возможности достижения такой градации «сверхчеловечности»).

Тем же самым можно объяснять и вероятную передачу формулой «обряд царя (имярек)» такого «веса» этого царя в ритуальном плане, который превышал «вес» обычного месопотамского «царя», но «богом»-*илу* его все равно не делал. В данном случае вавилоняне также могли стремиться специально передать, что это не просто царь, а царь-*теос* (но не *илу*). При этом основатель династии Селевкидов рассматривался и внутри этой категории как более значимый и мощный персонаж, чем его преемники, пусть даже тоже *теосы*, — также в полном соответствии с представлениями самих греко-македонян, — так что к нему могла применяться формула с «*у ана дуллу* царя», отражающая еше большую его значимость, чем формула с «*у ана булти* царя»).

В свою очередь, самим обожествленным Селевкидам едва ли могло быть важно, относят ли их вавилоняне к своей категории *илу*. Особенно интересоваться классификациями сверхъестественных существ в терминологии покоренных народов у них оснований не было, их должно было бы занимать их место в картине мира, выражаемой в их собственных или эквивалентных их собственным понятиях (в том числе их подданными). При этом на полное равенство с «настоящими», «природными» богами-*теосами* внутри разряда *теосов* эти цари все равно не претендовали и после обожествления[44]. Соответственно, предположенный выше вавилонский подход, признававший за ними место в классе *теосов* (и даже позволявший вавилонянам присваивать им греческие эпитеты, возводящие их в *теосы*, как это было с Деметрием I), должен был их вполне удовлетворять и независимо от того, на какую высоту могли бы ставить их внутри класса *теосов* их вавилонские подданные и как эти последние соотносили указанную высоту с границами тех или иных разрядов сверхчеловеческих существ, выделяемых их собственной, вавилонской культурой.

Литература

Бикерман 1985: Бикерман Э. Государство Селевкидов. М.

Дьяконов 1959: Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер. М.

[44] Linssen 2004, 128.

Кулишова, Фролов 2012: Кулишова О. В., Фролов Э. Д. XII Жебелевские чтения в Санкт-Петербургском государственном университете (27–29 октября 2010 г.) // ВДИ 3, 176–187.

Немировский 2005: Немировский А. А. Только человек, но не просто человек: сакрализация царя в древней Месопотамии // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Т. I / Д. М. Бондаренко (ред.). М., 95–145.

Bayliss 1973: Bayliss M. The Cult of Dead King in Assyria and Babylonia // Iraq 35, 115–125.

Boiy 2004: Boiy T. Late Achaemenid and Hellenistic Babylon. Leuven.

Collins, Collins 2008: Collins A. Y., Collins J. J. King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature. Grand Rapids.

Dodd 2009: Dodd R. Coinage and conflict: the manipulation of Seleucid political imagery. PhD thesis. Glasgow University.

Frankfort 1948: Frankfort H. Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature. Chicago.

Grayson 1975: Grayson A. K. Assyrian and Babylonian Chronicles. Locust Valley.

Holloway 2001: Holloway S. W. Aššur is King! Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire. Leiden.

Houghton 1979: Houghton A. Timarchus as king in Babylonia // RN 21, 213–217.

Houghton 1993–1994: Houghton A. Four Seleucid Notes: 2. The Chronology of the Later Coinage of Demetrius I at Ecbatana // American Journal of Numismatics 5–6, 46–53.

Houghton, Le Rider 1966: Houghton A. A., Le Rider G. Un trésor de monnaies hellénistiques trouvé près de Suse // RN 6, 111–127.

Ladynin [2016]: Ladynin I. The Burial of Seleucus I Nicator in Appian's Statement (Syr. 63): A Replica of the Ptolemaic Eponymous Cult? // Festschrift Getzel M. Cohen (forthcoming).

Linssen 2004: Linssen M. J. H. The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts As Evidence for Hellenistic Cult Practises. Leiden.

McEwan 1981: McEwan G. J. P. Priest and Temple in Hellenistic Babylonia. Wiesbaden.

Mitsuma 2013: Mitsuma Y. The Offering for the Ritual of King Seleucus III and His Offspring // Time and History in the Ancient Near East: Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26–30 July 2010 / L. Feliu et al. (ed.). Winona Lake, 739–744.

Richardson 2004: Richardson M. E. J. Hammurabi's Laws: Text, Translation, and Glossary. L.

Le Rider 1965: Le Rider G. Suse sous les Séleucides et les Parthes. Trouvailles monétaires et l'histoire de la ville. P.

Roth 1997: Roth M. T. Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor. Atlanta.

Sachs, Hunger 1989: Sachs A. J., Hunger H. Astronomical diaries and related texts from Babylonia. Vol. 2. Diaries from 261 B. C. to 165 B. C. Wien.

Sachs, Hunger 1996: Sachs A. J., Hunger H. Astronomical diaries and related texts from Babylonia. Vol. 3. Diaries from 164 B. C. to 61 B. C. Wien.

Sherwin-White 1983: Sherwin-White S. M. Ritual for a Seleucid King at Babylon? // JHS 103, 156–159.

Strootman 2013: Strootman R. Babylonian, Macedonian, King of the World: The Antiochos Cylinder from Borsippa and Seleukid imperial integration // Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images / E. Stavrianopoulou (ed.) Leiden, 67–97.

Van der Spek 1985: Van der Spek R. J. The Babylonian Temple during the Macedonian and Parthian Domination // Bibliotheca Orientalis 42, 541–562.

Van der Spek 1986: Van der Spek R. J. Grondbezit in het Seleucidische Rijk. Amsterdam.

Van der Spek 1987: Van der Spek R. J. The Babylonian City // Hellenism in the East: Hellenism in the East. The Interaction of Greek and Non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander / A. Kuhrt S. Sherwin-White (eds.). L., 57–74.

Van der Spek 1993: Van der Spek R. J. The Astronomical Diaries as a source for Achaemenid and Seleucid History // Bibliotheca Orientalis 50, 91–101.

Van der Spek 2009: Van der Spek R. J. Multi-Ethnicity and Ethnic Segregation in Hellenistic Babylon // Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition / T. Derks, N. Roymans (eds.). Amsterdam, 101–115.