



www.volsu.ru

ПЕРИФЕРИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО МИРА. ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2022.6.12>

UDC 94(3)

LBC 63.3(0)4-99; 63.3(0)310; 63.3(0)323



Submitted: 12.06.2022

Accepted: 20.09.2022

EGYPTIANS AND BYZANTIUM. ON THE QUESTION OF POLITICAL SUBJECTIVITY IN LATE ANTIQUITY¹

Anton A. Voytenko

Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. Introduction. The article focuses on the reasons for the lack of political subjectivity among the Egyptians in the Byzantine period (4th – first half of the 7th centuries). During this period, the population of Egypt did not demonstrate it at any level: social movements (uprisings) did not offer such agenda; studies on literature and rhetoric show that the Egyptians were under the influence of the Roman statehood (Eastern Roman Empire). The aims of the study are therefore concentrated around the consideration of the causes and terms of the loss of political subjectivity by the Egyptians, and the reasons for the increase of it among the Romans. An additional task was a comparative analysis of the political and religious systems of Ancient Rome and Ancient Egypt and the possible influence of religious features on the configuration of political systems. *Methods.* The main methods used in the study are factor analysis and the comparative method. *Analysis.* The ancient Egyptian political system was “introverted” and static in nature. The complete loss of political subjectivity by the Egyptians can be, however, attributed to the Roman period. In the Persian and Ptolemaic ones, its existence is preserved due to two main factors: the practices of the Persians and Ptolemies to present themselves as Egyptian pharaohs and the strong positions of the Egyptian priesthood, who could keep an ancient political subjectivity. *Results.* The Romans, who refused to continue Ptolemaic practices and took drastic measures to limit the economic independence of the Egyptian priesthood, managed to nullify its authentic political subjectivity. Thanks to an “extroverted” and transformative political model, supported by a “political theology” based on the “Roman myth”, the Roman state managed to maintain (or even strengthen) its subjectivity in the period of late Antiquity.

Key words: Byzantine Egypt, political theology, political subjectivity, history of political systems, Roman religion, Ancient Egyptian religion.

Citation. Voytenko A.A. Egyptians and Byzantium. On the Question of Political Subjectivity in Late Antiquity. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2022, vol. 27, no. 6, pp. 156-170. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2022.6.12>

УДК 94(3)

ББК 63.3(0)4-99; 63.3(0)310; 63.3(0)323

Дата поступления статьи: 12.06.2022

Дата принятия статьи: 20.09.2022

ЕГИПТЯНЕ И ВИЗАНТИЯ. К ВОПРОСУ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ¹

Антон Анатольевич Войтенко

Центр египтологических исследований РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Статья представляет собой исследование причин отсутствия политической субъектности у египтян в византийский период (IV – первая половина VII в.). В этот период у населения Египта не наблюдается ее проявлений ни на одном уровне: социальные движения (восстания) не предлагают такой повестки, рассмотрение литературы и риторики под этим углом зрения показывают, что египтяне, представляющие разные социальные страты, находятся под влиянием римской государственности (Восточно-Римской империи). Задачи исследования, таким образом, концентрируются вокруг рассмотрения причин и сроков утраты египтянами политической субъектности на протяжении длительного временного периода, и причин возрастания таковой у римлян. Дополнительной задачей был сравнительный анализ политических и религиозных систем Древнего Египта и Древнего Рима с точки зрения возможного влияния религиозных особенностей на конфигурацию политических систем. Основные методы, которые применялись в исследовании, – это факторный анализ и сравнительный метод. Древнеегипетская политическая система носила «инвертированный» и, в целом, статичный характер, однако полную утрату египтянами политической субъектности можно отнести только к римскому времени. В персидский и птолемеевский период ее существование сохраняется за счет двух основных факторов: практик персов и Птолемеев презентовать себя египетскими фараонами и сильных позиций сословия жрецов, наряду с религией транслирующих древнюю политическую традицию. Римлянам, отказавшимся продлевать эти практики и предпринявшим решительные меры по ограничению экономической независимости египетского жречества, удалось свести на нет прежнюю политическую субъектность египтян. Благодаря «экстравертной» и способной к трансформации политической системе, подкрепленной «политической теологией», основанной на «римском мифе», римскому государству удалось сохранить (или даже усилить) свою субъектность в период поздней Античности.

Ключевые слова: Византийский Египет, политическая теология, политическая субъектность, история политических систем, римская религия, древнеегипетская религия.

Цитирование. Войтенко А. А. Египтяне и Византия. К вопросу о политической субъектности в поздней Античности // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. – 2022. – Т. 27, № 6. – С. 156–170. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2022.6.12>

Введение. Как нам представляется, вопрос о политической субъектности территорий и этносов Восточного Средиземноморья, попавших под власть римского государства, остается слабо разработанным в мировой историографии. Предметом данной статьи является исследование причин отсутствия политической субъектности у египтян в ранневизантийский период. Действительно, в этот период мы не находим никаких политических манифестаций в египетской среде, хотя этот этнос когда-то обладал очень мощной политической традицией, охватывавшей несколько тысячелетий. Наше изучение коптской агиографии показало полную адаптацию автохтонных египтян к политической традиции Византии, вне рамок которой они не мыслят свое существование [3]. Тексты, так или иначе содержащие в профетической форме идеи восстановления былой государственности, в коптской литературе не замечены, она содержит лишь инвективы против ассирийцев, вавилонян и персов (так называемый Роман о Камбизе [5, с. 246–254]), тогда как уже Александр Македонский оценен здесь достаточно позитивно (см., например, [16]). О настроениях

эллинизированных египтян² в этот период мы точных сведений не имеем, но косвенно на них может пролить свет речь «О царстве» Синезия, уроженца Кирены, близкого к эллинизированным александрийским кругам (см. [12]). Программа Синезия полностью укладывается в рамки имперской политической модели, а вся его «конструктивная критика» власти строится на едва читаемом контрасте между образом идеального правителя, там представленном, и вынесенной за скобки реальной ситуацией.

Социальные движения в византийском Египте не демонстрируют сценариев, связанных с наличием у египтян какой-либо политической субъектности. Восстание Домиция Домициана (297–298) в рубежное для Римской империи правление Диоклетиана³ вполне укладывается в рамки мятежа наместника, стремящегося захватить власть в Риме, а в случае отложения территории, копировавшего римские политические структуры, как это было в «Галльской империи» III в. Столкновения цирковых партий VI в. и борьба в начале VII в. между Ираклием и Фокой носят «универсальный» характер, где местная специфи-

ка сведена до минимума: беспорядки по таким сценариям могли произойти в любом ином регионе империи, где сошлись бы в одной точке амбиции отдельных политических групп и возникавшая время от времени социальная напряженность.

Отсутствие политической субъектности у египтян обычно принято объяснять утратой ими государственной независимости еще в эллинистический период, что привело к пассивности как народа, так и автохтонных⁴ элит. Однако, как нам представляется, эта точка зрения нуждается в серьезной коррекции.

Задачи и методы. Задачей данной статьи является попытка проследить динамику политической субъектности у египтян в широкой хронологической перспективе, что в конечном итоге даст ясные критерии для объяснения ее особенностей. Другой задачей является исследование основных параметров политической системы Рима и ее эволюции вплоть до конца IV в., поскольку для нас вполне очевидна истинность формулировки А.Н. Острогорского о том, что Византия – это греческая культура, римская государственность и христианская вера [10, с. 64]. Нам представляется, что культурно-политические трансформации, происходившие в Египте, наиболее ярко и последовательно могут быть выявлены именно на контрасте двух этих противоположных исторических трендов: угасающего египетского и возрастающего римского.

Еще одной важной задачей является рассмотрение особенностей религиозных систем Египта и Рима в плоскости «политической теологии». Сам термин, вероятно, восходит к римскому писателю Варрону (см. [1, с. 27]). Нас будет интересовать один из ее аспектов: корреляция особенностей религиозной системы с особенностями политической модели и ее базовыми характеристиками. Основными в данном случае являются вопросы, связанные со статичностью и известной «интровертностью» такой модели или же, наоборот, с ее гибкостью, способностью к трансформации и «экстравертным» целеполаганием, чаще всего выражающемся в различных формах экспансионизма.

Для решения данных задач более всего подходят два основных метода. Первый – это факторный анализ (см. [4, с. 306]), позволяю-

щий выделить основополагающие факторы и их иерархию, а также подчас скрытые корреляции между ними. Второй – сравнительный метод, помогающий четко обозначить сходства и различия при сопоставительном анализе двух и более изучаемых явлений (в нашем случае политических и религиозных систем Египта до конца римского периода и Рима (Византийской империи) до конца IV в.).

Анализ. На наш взгляд, наиболее адекватное объяснение генезиса египетской государственности и ее особенностей было предложено в теории речных цивилизаций Л.И. Мечникова [9], взгляды которого разделял и Б.А. Тураев (см. [13, т. 1, с. 59–62]). Согласно этой теории, самые ранние очаги государственности возникают вокруг рек, где климатические условия позволяют получать прибавочный продукт, необходимый для содержания больших социальных групп, не занятых в сельском хозяйстве. Однако подобная возможность может быть реализована только при централизованной системе ирригации, требующей в конечном счете создания государственной системы с достаточно жесткой вертикальной структурой. Это, вкуче с некоторыми географическими особенностями [13, т. 1, с. 61–62], создает в Египте «интровертную» политическую модель, естественными географическими границами которой являются побережье Средиземного моря на севере и первый Нильский порог на юге. Эта система не предрасположена к внешней экспансии, считая себя замкнутым универсумом, что мы, в целом, и наблюдаем в два первых периода развития Древнего Египта (Древнее и Среднее Царство): экспансионистские планы в это время практически не выходят за пределы Нильских порогов (Куш) и Синайского полуострова и, в основном, определяются экономическими потребностями (золото, рабы, некоторые виды минералов и пр.).

Генезис египетской государственности представлял собой постепенное соединение территориальных (номовых) структур в единое целое. Не будет большим преувеличением предположить, что одним из основных вопросов на протяжении всей политической истории Древнего Египта являлась их централизация, поскольку потенциальная опасность дезинтеграции территории сохранялась всегда.

Период Древнего Царства, скорее всего, представлял собой «консенсус» между центральной властью и местными (номовыми) элитами, которые делегировали центру только самые необходимые функции (налоги, общая ирригация, участие в некоторых общественных работах и т. д.). Тенденция к «номинализации» власти фараона и усилению местных элит в сочетании с рядом случайных факторов (длительная засуха и следующий за ней распад общей системы ирригации) приводит к дезинтеграции и Первому переходному периоду, в ходе которого выявляется невозможность нормального функционирования египетской государственности как конгломерата отдельных территориальных образований. В результате Египет вновь удастся объединить, теперь уже под властью фиванских династий, восстановить общую систему ирригации и даже расширить ее (Среднее Царство). По всей видимости, период Среднего Царства характеризовался большей «потестарностью» и централизацией страны. Причины новой дезинтеграции (Второй переходный период) до конца не ясны. По всей видимости, их следует искать в роковом стечении двух обстоятельств: социальном обострении времени фараонов Аменемхета III и Аменемхета IV и оккупацией гиксосами нильской Дельты. Однако фиванским элитам удастся вновь интегрировать Египет под властью одного правителя, что знаменует собой начало Нового Царства. Этот период вполне справедливо считается высшей точкой древнеегипетской государственности. Однако, как нам представляется, следует обратить внимание на другое обстоятельство: беспрецедентное для «интровертной» цивилизации количество изменений и новшеств в самых разных областях. Невиданная до этого территориальная экспансия, отказ от строительства пирамид и переход к заупокойным храмам, религиозная реформа Эхнатона, генотеистическая по своему типу, нацеленная, как предполагается, на подрыв прежних позиций жречества, эволюция самого жречества от замкнутой касты к своего рода «магистратуре» (ср. [1, с. 17]), появление при Рамессидах «теологии истории», то есть понимания истории как «манифестации божественной воли» [1, с. 18] и т. д. Налицо радикальные изменения, требующие

серьезного «ответа». Предполагаемых «ответов» могло быть два: либо глубокая трансформация политической системы, либо упадок. Египет пошел по второму пути. К концу Нового Царства нарастают центробежные тенденции, что приводит к очередной дезинтеграции (Третий переходный период). Поздний период отмечен правлением иноземных династий (ливийских и кушитских), глубоко встроенных в египетскую политическую традицию и вынужденных постоянно балансировать между внутренними (дезинтеграция) и внешними (военная экспансия соседей) «вызовами». Относительно недолгое правление автохтонной XXVI (саисской) династии, которое принято считать последним расцветом египетской государственности, характеризуется, с одной стороны, реставрационными тенденциями, с другой, опорой на внешние силы (иностранные наемники). В целом же период Позднего царства можно обозначить как время затяжного кризиса, закончившегося потерей суверенитета.

Трудность изучения древнеегипетской религии, на наш взгляд, хорошо выразил известный немецкий египтолог Я. Ассман, указавший на то, что эксплицитный дискурс в древнеегипетской традиции полностью отсутствовал [1, с. 27]. Для нашей темы стоит также привести замечание Э. Хорнунга, что египетские боги обладали постоянно меняющейся природой, напоминая собой недостроенные храмы [19, с. 142; 27, р. 256]. Тем не менее мы можем выделить некоторые константы. Одной из них являлось понятие «Маат», означающее одновременно космический и социальный порядок или же, по определению Ассмана, «моральный интегративный принцип, распространяющий “справедливость”» [1, с. 10]. В такой системе представлений основным приоритетом было сохранение космического и социального баланса, поскольку его нарушение мыслилось как экзистенциальный коллапс, разрывающий все правильные связи между явлениями и меняющий места смыслов. Именно такими мыслились ситуации Переходных периодов, что ясно выражено в древнеегипетских пророческих текстах: «Ибо его путь станет берегом, а берег – водою» (Пророчество Неферти) [17, с. 54]. Фигурой, обладающей всеми полномочиями по

презентации и поддержанию Маат, был фараон, что недвусмысленно выражено в одном из древнеегипетских текстов: «Ра утвердил царя / на земле живущих / на срок вечности и бесконечности / он (царь) вершит суд между людьми / творит Маат и уничтожает Исфет / он (царь) дает жертвы богам / и пищу “просветленным” умершим» [1, с. 19; ср. 2, с. 84–85]. Не менее важна функция фараона (обладающего двойственной, божественной и человеческой, природой) как коллективного сотера. Поэтому для правильного функционирования системы важно было обеспечить его переход в мир богов, что требовало поддержания коллективных форм культа, которые, как нам представляется, четко отражают Тексты пирамид. Подобная «политическая теология» почти идеально подходила к «интровертной» и, в целом, статичной модели древнеегипетского государства.

К сожалению, очень сложно выстроить четкую хронологию и динамику того, когда в этой, казалось бы, прочной матрице возникают «трещины», способные привести либо к ее трансформации, либо к ее эрозии. Основные «вызовы» для политической системы мы предположительно локализовали в периоде Нового Царства. В случае с религиозной системой это сделать сложнее, но, по крайней мере, некоторые из них все же можно обнаружить. Первым подобным явлением следует считать разграбление пирамид, начало которого трудно установить (вероятно, оно началось еще во времена Древнего Царства). Грабителями, в представлениях которых царские усыпальницы уже не были сакральным пространством, вероятнее всего, были представители низших социальных слоев. Второй «трещиной» можно считать появление таких текстов, как «Песнь арфиста» или «Разговор разочарованного со своим “Ба”», которые, вероятно, начали создаваться со времени Первого переходного периода. Скепсис в отношении некоторых положений древнеегипетской религиозной парадигмы, там высказанный, был явно адресован интеллектуальным кругам, стоявшим на социальной лестнице гораздо выше, чем египтяне, грабившие пирамиды. Наконец третьим подобным феноменом можно считать то, что мы обозначили бы как «индивидуализация культа». Наиболее ясно он

виден в изменении функций богослужебных текстов (Тексты пирамид – Тексты саркофагов – Книга мертвых). Феномен появления Текстов саркофагов, который датируется Первым переходным периодом, Б.А. Тураев объяснял так: «Децентрализация Египта отразилась в религиозной области – в демократизации представлений о загробной участи. Получив возможность без посредства царя достигать загробных благ, египтянин должен был обставить себя теми же средствами, какие прежде были привилегией царя» [14, с. 61]. В этом контексте появление в период Нового царства феномена Книги мертвых указывает на значительное углубление того же процесса: заупокойные тексты «со стенок саркофагов переходят на свитки папирусов <...> и кладутся в гробы. <...> Сами тексты редактируются уже по большей части в первом лице от лица умершего <...>. Ритуальный характер и роль жреца, произносящего эти тексты, таким образом еще более оттеснены назад» [14, с. 132]. Я. Ассман, назвав это же явление возрастанием «личного благочестия», указал на то, что оно находилось в обратной корреляции с принципом древнеегипетской государственности и противостояло концепции Маат (см. [1, с. 11]). Он же констатировал важный для нас факт того, что древнеегипетская религиозная система была не способна к глубокой трансформации; она попросту «ломалась», когда традиционные установки (то есть «имплицитная теология») переставали быть самоочевидными [1, с. 6].

Однако было бы ошибкой думать, что со времени завоевания Египта персами, а затем Александром Македонским политическая субъектность египтян полностью исчезает. Персы, по крайней мере, на уровне политической презентации, принимают традицию египтян и становятся XXVII династией (отказ Ксеркса можно считать исключением). По тому же самому пути идут Птолемеи, политические практики которых носят двойственный характер: для своих греко-македонских подданных они были представителями монархической традиции, восходящей к эпохе Александра, а для египтян они должны были быть фараонами, принадлежавшими к уже не первой в истории Египта чужеземной династии [7, с. 153–154]. Но очевидная слабость такой

стратегии (для краткости назовем ее «имитационной») в том, что ритуальные обязанности фараона, нацеленные на поддержание нормы, были не просто «высокой технологией», но «имплицитной теологией», как минимум признающей их инвариантность и требующей ментального вовлечения в них. В противном случае они постепенно превращаются в пустую оболочку, которая рассыпается от любого, даже легкого толчка. Но все же мы вправе видеть в этих практиках средство поддержания политической субъектности автохтонного населения, пусть и на иллюзорном уровне.

Но гораздо интереснее другой аспект. Мы с достаточно большой долей вероятности можем предположить, что в птолемеевском Египте была по крайней мере одна социальная группа, являвшаяся реальным носителем такой субъектности. Это жречество (точнее, какая-то его часть). Птолемеи, понимавшие опасность автохтонного жречества, стремились поставить его под свой контроль: например, в храмы были назначены особые представители царя – эпистаты, которые следили за расходованием средств [15, с. 184; ср. 13, т. 2, с. 214–215]. Однако они никогда не посягали на храмовые хозяйства, составлявшие материальную основу для поддержания идеологического влияния этого сословия. При поздних Птолемеях позиции египетского жречества даже усилились [15, с. 184; ср. 13, т. 2, с. 217–218].

Одним из интереснейших фактов для нашей темы является появление в III–II в. до н. э. профетических текстов («Оракул горшечника», «Демотическая хроника»), где в собственной для подобного жанра форме были высказаны идеи восстановления прежней государственности, а Птолемеи однозначно трактовались как чужаки и узурпаторы. Можно осторожно предположить, что предпринимались и попытки реализации этих программ. Мы имеем в виду ряд восстаний на юге Египта, начиная с конца III в. до н. э., в ходе которых временно возникли независимые от Птолемеев государственные образования (см., например: [7, с. 173–175]). Сложность оценки этих восстаний связаны как с фрагментарностью данных источников, так и с их различными интерпретациями в историографии. Ряд

ученых, в том числе и Б.А. Тураев [13, т. 2, с. 215–216], видели в них борьбу за «национальное» освобождение, но в советском антиковедении их считали проявлениями классовой борьбы, а не реакцией автохтонного населения на чужеземную династию [5, с. 165; 11, с. 214–219, 6, с. 356–363]. Основным аргументом было то, что восставшие в том числе разрушали храмы и нападали на жрецов [6, с. 257]. Однако следует отметить, что советские исследователи опирались на марксистский подход, не в полной мере учитывающий реальную ситуацию внутри больших социальных страт (классов и сословий). Совершенно очевидно, что в составе египетского жречества могли быть разные группы: как те, кто встали на позиции коллаборационизма (ср. [13, т. 2, с. 216]), так и те, кто считали Птолемеев чужеземной и не легитимной династией и вполне могли возглавить восстание. Косвенные свидетельства (появление «Оракула горшечника» и «Демотической хроники» именно в III–II в. до н. э. и широкие пожалования со стороны Птолемеев египетскому жречеству после восстаний) говорят, скорее, в пользу первой интерпретации.

Как нам представляется, политическая субъектность египтян сходит на нет только в римский период. Римляне предпринимают две радикальные меры, которые могли способствовать ее полному демонтажу. Римский наместник отказывается принимать титул фараона, положив тем самым конец длительной «имитационной» практике Птолемеев. В то же время римляне ставят египетское жречество под свой жесткий контроль: храмовая земля была почти везде конфискована⁵, был предпринят и ряд других жестко ограничительных мер [15, с. 207; ср. 23, р. 340]. Интересно, что именно в римский период (ок. I в.) из повседневного обихода полностью исчезает демотика, и автохтонные египтяне попадают в ситуацию «аграфии», то есть фактической невозможности пользоваться египетским языком как письменным [25, р. 64]. Но, вероятнее всего, процесс полной утраты политической субъектности был постепенным, что косвенно доказывает появление в римском Египте профетического текста, известного как «Оракул агнца», близкого по содержанию к уже упомянутым текстам III–II в. до н. э.,

один из которых («Оракул горшечника») также был известен в это время. Восстание буколов, обычно понимаемое как следствие налогового гнета и обострения социальных противоречий (см.: [21, с. 273; 15, с. 169]), гораздо сложнее интерпретировать в рамках политической субъектности, чем восстания египтян при Птолемах. Единственным косвенным указанием на это может являться сообщение Диона Кассия, что буколов возглавил египетский жрец Исидор (Dio Cass., LXXII, 4). События, связанные с появлением «Актв языческих мучеников» (Acta Alexandrinorum) [28], демонстрируют, скорее, реакцию эллинизированных александрийских кругов на ущемление их в правах после завоевания Египта Римом, которая, как предполагал издатель этих текстов Г. Мазарилло, была купирована после восстановления Септимием Севером городского совета в Александрии (199/200) и дарованием Каракаллой всем подданным римского гражданства в 212 г. [28, р. 275–277]⁶. События в Александрии 215 г. связаны, скорее, с неприязненным отношением египтян к Каракалле, чем с их «национальной» реакцией на римлян вообще (ср. [15, с. 170]). В ходе христианизации египтяне решительно порвали с прежней религиозной парадигмой, еще связывавшей их с древнеегипетской политической традицией. И как мы указали во введении, в ранневизантийское время никаких следов политической субъектности у них уже не наблюдается.

Политическая модель Рима, на наш взгляд, является прямо противоположной древнеегипетской. Она носит гибкий и «экстравертный» характер. Основным маркером «экстравертности» данной модели выступает практически безостановочная череда внешних экспансий, начавшаяся с самых ранних времен истории Рима (войны с сабинами, латинами, этрусками) и закончившаяся покорением Траяном Дакии в 106 г. (после этого Римская империя ведет лишь позиционные войны, например, в Верхней Месопотамии или на границах с германскими племенами). Географические условия также отличаются от египетских: плодородные почвы Аппенинского полуострова предполагали экстенсивное их освоение, а плотность заселения территории, естественное увеличение римской общины и

достаточно ранний запрет на долговое рабство закономерно выводили на сценарий военной экспансии. На наш взгляд, генезис римского государства был принципиально иным, чем египетского: оно развивалось на основе общинных и родовых структур⁷, где горизонтальные связи (включая и патронатные отношения) преобладали над вертикальными. Но в отличие от Греции римская *civitas* (экономическим выражением которой был институт *ager publicus*) носила в целом открытый, а не замкнуто-полисный характер. Еще одной особенностью римской государственности было то, что трансформация ее политической системы происходила в условиях войн и внешней экспансии и прямо зависела от них. Наглядный пример тому – борьба патрициев и плебеев, развернувшаяся на фоне расширения военной активности Рима, а уступки патрициев плебеям не в последнюю очередь были обусловлены тем, что плебеи составляли значительную часть римского войска и в моменты серьезных военных осложнений использовали механизмы политического давления на своих оппонентов (сецессии).

Федеративное государство с управляющим центром в Риме, которое сложилось по итогам завоевания римской общиной Италии (Римско-италийский союз), на наш взгляд, выработало те механизмы управления, которые были распространены на все впоследствии завоеванные территории. Они заключались в дифференцированном подходе к местным территориальным структурам и элитам (полное или частичное самоуправление) с делегированием основных управляющих функций (например, внешней политики) центру и созданием на территории Италии своих опорных пунктов (римские колонии). При этом предоставление частичной автономии сочеталось с очень жестким подавлением любого вида сепаратизма, что наглядно было продемонстрировано Римом в отношении предавших его италиков в ходе 2-й Пунической войны. Римская «потестарность» постоянно возрастала: военная экспансия сопровождалась латинизацией и приобщением покоренных политических образований к римским ценностям.

После завоевания Италии Рим вышел на «оперативный простор» Средиземноморья, где столкнулся со своим основным конкурентом –

Карфагеном. 2-я Пуническая война (по результатам которой формируется римская провинциальная система) справедливо считается важным водоразделом в римской истории. В период поздней Республики Рим вступил в череду гражданских войн, проходивших на фоне завоевания им Восточного Средиземноморья. Суть кризиса заключалась в необходимости глубокой трансформации политической системы, которая могла бы удержать в подчинении огромные завоеванные территории, решить ряд накопившихся социальных противоречий и ослабить жесткие внутри элитные конфликты. В немалой степени решению таких задач способствовал уже указанный нами открытый характер римской *civitas*, а также система горизонтальных и патронатных связей, позволявшая в относительно короткий срок создавать значительные социальные группы, на которые можно было бы опереться при проведении радикальных реформ (феномен «корнелиев»). В ходе гражданских войн выявилась четкая тенденция к монархизации власти и ограничению полномочий представительных органов, а серьезное «переформатирование» римских элит (в том числе и путем проскрипций) создало почву для социального консенсуса в период правления Августа.

Период принципата представлял собой довольно сложный этап трансформации римской политической системы, что отражают различные его оценки в историографии (монархия под видом республики или республика с элементами монархии) (см., например: [8, с. 358, 382–383]). На наш взгляд, принципат являлся переходным периодом, своего рода диархией между принцепсом и сенатом с соблюдением баланса интересов. При этом следует отметить, что трансформация политической системы проходила строго в правовом поле: власть принцепса зиждилась на соединении в одних руках полномочий нескольких магистратур, санкционированном сенатом. Реформы Августа успешно решили вопросы консолидации римских элит, стабилизировали положения средних слоев, улучшили управление провинциями и повысили боеспособность римской армии. Как мы уже отметили, при Траяне заканчивается экспансионистская политика Рима, и уже при Адриане он в целом переходит к стратегической обороне. Процесс

смены римских элит осуществляется за счет постепенного усиления провинциальной знати и вымывания древней сенаторской и всаднической аристократии, что имело прямые параллели с общим курсом региональной политики, нацеленной на постепенное выравнивание статуса римских провинций по отношению к Италии.

Кризис III в. являлся сложной конфигурацией внутренних и внешних «вызовов» (обострение на границах, отложение части территорий, усиление политической роли армии, дисбаланс в системе власти («солдатские императоры»), различия в интересах региональных элит и т. д.), в очередной раз потребовавший трансформации политической системы. Эта трансформация шла по двум направлениям: 1) усиление полномочий императора как единственного источника власти, что привело к оформлению системы домината, и 2) регионализация империи, с середины 260-х гг. фактически переставшей существовать как единое политическое образование. С конца III в. Рим утратил роль единого центра, и появились другие (Никомедия, Медиолан, Антиохия, позднее – Константинополь). Попытка решения интеграции территории по конфедеративному принципу (тетрархия) успеха не имела, но образовавшаяся в конечном итоге Восточно-Римская империя, где, на наш взгляд, программа домината была реализована более полно, чем на Западе, показала свою жизнеспособность в течение длительного исторического срока.

Трудность реконструкции наиболее ранних этапов римской религии обусловлена несколькими иными причинами, чем трудности изучения древнеегипетской религии. В нашем распоряжении есть источники, которые по терминологии Я. Ассмана можно было бы назвать «эксплицитной теологией», но все они датируются довольно поздним временем и представляют собой рефлексию, основанную на более поздних представлениях (ср. [20, с. 106]). Однако есть ряд констант, которые все же позволяют восстановить общую модель римской религии и указать на ее особенности, интересные для нашей темы. Основной особенностью римской религии было то, что она была религией общины, единой республики богов и людей [21, с. 305, ср. с. 71].

Соответственно боги и иные духовные существности мыслились как потусторонняя и более могущественная часть этой общины, с которой надо было сохранять нормальные отношения, а все тактические и стратегические решения нельзя было предпринимать, не узнав ее мнение (ауспиции, гаруспиции) и не заручившись ее поддержкой (различные формы ритуалов и жертвоприношений). В соответствии с этим и жреческие коллегии представляли собой своего рода религиозные магистратуры, ответственные за сохранение правильного баланса с потусторонней частью общины (*rex deorum*). Римское жречество в отличие от египетского никогда не представляло из себя замкнутой и экономически сильной корпорации (храмовые хозяйства в Риме отсутствовали [21, с. 98]), и, в отличие от Египта, оно практически не имело своих групповых интересов. «Общинные» представления и отсутствие развитой сотериологии не требовали (как в Египте) затратных форм коллективного культа.

Еще одной особенностью римской религии было ее четкое разделение на государственные и частные формы культа (*sacra publica* и *sacra privata*)⁸, что создавало ситуацию различия личной веры и социально детерминированной религиозной практики (ср. [18, с. 31–32]). Точно так же было разделено правовое регулирование отношений между богами и людьми (*fas*) и между людьми (*jus*). Как и римская *civitas*, потусторонняя община богов носила принципиально открытый характер, причем это подтверждается одним из самых архаичных римских обычаев – *evocatio* (ср. [21, с. 3]), то есть привлечения на свою сторону богов других общин. Естественно и то, что данный ритуал применялся военачальником для привлечения на сторону Рима вражеских богов накануне боя. При этом новые боги, как и новые граждане, могли приниматься в римскую общину только с согласия сената и народа [21, с. 305].

Наконец, в римской религии отсутствует мифология, в ней нет ни космогонических, ни антропогонических, ни этиологических мифов⁹. Всех их заменяет так называемый римский миф (который можно назвать историческим): убеждение в провиденциальной миссии Рима, судьба которого – властвовать над

другими народами, подкрепленное в мифологической истории чередой событий и знаков. Истоки римского мифа (насколько мы можем это проследить) восходят еще к царским временам, к правлению Сервия Туллия (Liv. I, 45, 2–7) [21, с. 77]. Одним из наиболее архаичных его выражений был, на наш взгляд, ритуал *devotio*, посредством которого римский полководец перед битвой обрекал на жертву подземным богам себя и вражеское войско (ср. [21, с. 3]). Интересно отметить в этой связи замечание Ж. Дюмезиля о том, что различные мифологические сюжеты и события, которые в других индоевропейских традициях (например, в «Ригведе» и «Эдде») приписаны богам, у римлян ассоциируются с их «великими людьми» (см. [21, с. 17–18]).

Особенности римской религиозной матрицы также идеально подходили к их гибкой и «экстравертной» политической модели, как «политическая теология» древних египтян к их статичной и «интровертной» системе социального и космического баланса, центрированной на личности фараона и связанной с ним иерархической системе властной вертикали. Открытый характер божественной *civitas*, ясно прописанное различие между *sacra publica* и *sacra privata* с одной стороны, сведенное до уровня религиозных магистратур, не отягощенное групповыми интересами жречество и римский миф как квинтэссенция коллективных ценностей и смыслов – с другой, обеспечивали почти безошибочную основу для экспансионистской политики и удержания под своим контролем завоеванных территорий.

Можно предположить, что в период ранней Республики триада «римский миф – *sacra publica* – *sacra privata*» функционировали как единое целое, скрепленное тем, что можно было бы назвать идеей общей пользы, преодолевающей дихотомию единства и множественности (ср. [21, с. 305]). Традиционные гентильные и компитальные культы¹⁰ выполняли ту же функцию, что и государственные, но только на более низких социальных ступенях – родовом и соседском. Рискнем предположить, что в ходе своей истории римская религия и римская ментальность переживали те же «вызовы», что и египетские, но «ответы» были принципиально иными. В случае с римской религией мы располагаем гораздо

большими сведениями, чем в ситуации с Древним Египтом. В ходе и после 2-й Пунической войны в римском обществе отмечены два параллельных процесса: эллинизация элит и усложнение социальной структуры. Соответственно, единство обозначенной нами триады начинает размываться. Прежде всего, за счет усложнения *sacra privata* (что имеет параллели с теми процессами в древнеегипетской религии, которые мы обозначили как «индивидуализация культа»). С одной стороны, по мере включения в состав римского государства новых этносов (не италийского происхождения) и особенностей их социальной организации вместе с ними приходили новые боги и новые культы. С другой стороны, возрастал интерес к индивидуальной сотериологии, что, в частности, проявлялось в интересе к греческим мистериям. Эти явления имели долгий временной тренд и тенденцию к постепенному усилению. Наиболее интересные примеры – культы Сильвана и Приапа как демиургов и пантеев (а, возможно, и космократоров), практиковавшиеся в низовых социальных группах в имперский период. С одной стороны, эти генотеистические культы ослабляли или вовсе разрывали связь их почитателей с традиционными верховными богами римского пантеона, с другой – демонстрировали разницу в представлениях с более высокими по социальному положению группами римского общества, для которых Сильван, не имеющий официального культа, был чем-то вроде лешего, а Приап – комичным пугалом [21, с. 235–239].

Скепсис проникает в римское общество (главным образом в его интеллектуальные круги), прежде всего, под влиянием греческой философии. Рефлексия над природой божественного приводила, как минимум, к различным видам релятивизма. Наиболее характерные его примеры мы видим в наследии Цицерона. В своих трактатах «О природе богов», «О дивинации», «О законах» он дал спектр мнений по религиозным вопросам, бытовавшим в среде тогдашних римских элит. Наиболее любопытными являются мнение понтифика Котты о том, что всеобщая вера в богов еще не доказывает их бытия, и самого Цицерона, полагавшего, что истинный философ не может верить в дивинации, такие как гаруспииции или даже ауспииции [21, с. 145–146].

Сам Цицерон как традиционалист считает правильной моделью поведения следование установлениям предков [21, с. 146], но подобное «римское конфуцианство» вряд ли могло быть эффективным средством для консенсуса в условиях сложных трансформаций периода поздней Республики.

В период принципата в римской религии возникает одно несомненное новшество – императорские культы. Сами по себе они составляют очень сложную проблему. Но вряд ли стоит сомневаться в том, что их появление связано с трансформацией политической системы. Уже было высказано мнение, что причисление почивших императоров к категории *divi* было «тонкой ролевой игрой» принципса и сената, а возрастание почитания гения живого императора (учитывая гентильную специфику культа гения) с движением от принципата к доминату (и, соответственно, от гражданства к подданству) [26, р. 132, 138, 347, 355]. Однако, соединив вместе такие разнородные факты, как особая забота Августа о культах богов-патронов рода Юлиев, его отказ проводить императорский культ в сфере *sacra publica*, и, наоборот, его пропаганда через сферу *sacra privata* (домашние и компитальные культы), предполагаемая мимикрия императорского культа в провинциях (на Западе – как культ племенных вождей, на Востоке – как культ эллинистических царей и героев (ср. [8, с. 393; 21, с. 175–176, 181; 26, р. 112, 122–124]) наводит на мысль об изначально проектном характере императорских культов, нацеленных на цементирование указанной нами ранее триады. Но, если это было так, то, при всем росте благочестия и религиозности в период принципата, надо признать, что этот проект был неудачным.

Кризис III в. оказался своеобразной «точкой бифуркации», которая характеризовалась ослаблением (если не демонтажом) императорского культа *divus* (см. [26, р. 356–358]). В то же время были предприняты еще две попытки преодолеть уже указанную нами дихотомию единства и множественности. Первая связана с реставрационными мерами в религиозной сфере, проводившимися императорами-традиционалистами (такими как Деций и Диоклетиан), что неизбежно приводило к гонениям на христиан, вторая – с ра-

дикальными генотеистическими реформами солярного культа (Гелиогабал Марка Аврелия Антонина и Sol Invictus Аврелиана) (ср. [26, р. 352]). Но и то, и другое не достигло поставленных целей.

В этом контексте «поворот Константина» оказался куда более удачным, и куда более интересным. Продолжая политику Галерия и Лициния на толерантность в отношении религиозных течений, выпавших из правового поля, он тем не менее значительно усилил влияние христианства в империи. Но даже если мы примем официальную версию об обращении в христианство Константина в 312 г. в битве у Мульвийского моста, то все равно очевидным образом бросается в глаза двойственность его политики: он не сделал христианство официальной религией и не объявил политеизм незаконным [24, р. 551], принял крещение только на смертном одре и не отказался от должности великого понтифика. На наш взгляд, смена религиозной парадигмы была принципиальным решением императора, но действовал он в рамках стратегии «мягкой силы» и сугубо в правовом поле, постепенно освобождая своих подданных от традиционной социальной детерминации римской религии (ср. [18, с. 32]) и заново решая вопрос единства общественного и индивидуального. Как известно, Константин проводил активную строительную деятельность, создав два новых «центра силы»: христианскую столицу (Константинополь) и святой город (Иерусалим), однако он действовал в рамках традиционной для римских императоров тактики патронажа определенным богам и их культам (ср. [24, р. 547]). Но наиболее интересной в этом смысле была его строительная политика в Риме: грандиозные по своим масштабам здания возводились в основном на окраине города, в местах, традиционно связанных с деятельностью римской христианской общины, оставляя нетронутой древнюю сакральную территорию внутри *romerium* [23, р. 368–369]. В этом контексте радикальные шаги Грациана, отказавшегося от должности великого понтифика, и запреты Феодосием I общественного отправления языческих культов, выглядят как окончательный демонтаж прежней религиозной парадигмы в ситуации, когда большинство населения государства уже ее поменяло.

Но не менее интересным вопросом для нашей темы является политика плотного патронажа Константином христианской Церкви, фактически вмешательство в ее дела, следствием которого стало (на всем протяжении IV в.) гораздо большее поражение в правах христианских групп, выпавших за пределы ортодоксии, чем ограничения, налагаемые на язычников или иудеев. По сути, именно здесь мы имеем дело с рождением концепции «одна империя – одна вера», достаточно эффективной по своим результатам в период триадологических споров, но, на наш взгляд, оказавшейся роковой в период после Халкидона. На этот вопрос, по счастью, ответил сам Константин в одном из посланий, касающихся ситуации в карфагенской Церкви. Он писал, что считает противоречием божественному закону (*fas*) игнорирование внутрицерковных разногласий, из-за которых Высшее Божество может быть возбуждено не только против человеческого рода, но и против него лично, кому это Божество своей волей доверило управление всем земным [29, р. 206; 23, р. 369]. Это откровение Константина чрезвычайно важно для нашей темы. Здесь, по сути, можно увидеть, как старые основы римской «политической теологии» накладывались на новую религиозную парадигму. Апеллируя к столь значимому для римской культуры понятию *fas*, регулирующему отношения между богами и людьми, Константин, поставивший римское государство под покровительство Бога христиан, считал себя ответственным за сохранение баланса (по сути *rex deorum*), маркером нарушения которого в данном случае являлись церковные споры, а церковный консенсус (чаще всего, хотя и не всегда, выраженный в соборных постановлениях¹¹) выступал как эквивалент знака божественной воли, которая должна быть соблюдена.

Результаты. По итогам проведенного анализа, можно считать, что утрата египтянами политической субъектности являлась долгим и «ступенчатым» процессом. После завоеваний Александра Македонского ее наличие вполне можно констатировать присутствием, с одной стороны, «имитационных» политических практик Птолемеев, а с другой, сильными и относительно независимыми позициями сословия египетских жрецов. Фор-

мальным маркером наличия таковой являются пророческие тексты III–II вв. до н. э. («Оракул горшечника», «Демотическая хроника»), а также возможность интерпретировать восстания на юге Египта с конца III в. до н. э. как «национальную» реакцию на правление Птолемеев. Полная утрата египтянами своей прежней политической субъектности наступит в римский период, в первую очередь, благодаря политике римлян, отказавшихся продолжить «имитационные» практики Птолемеев и лишивших египетское жречество его экономической самостоятельности. Следует также предположить, что государством, обладающим наиболее сильным потенциалом политической субъектности в Восточном Средиземноморье периода поздней Античности, была Восточно-Римская империя (Византия), опирающаяся на основы римской «политической теологии», предполагающие «экстравертную», универсалистскую («римский миф») и гибкую политическую модель, способную трансформироваться под давлением внешних и внутренних «вызовов», вовлекать в свою ценностную орбиту покоренные территории, а также радикально менять религиозную парадигму, оставаясь при этом тождественной самой себе в плане основных политических установок («аннексия Церкви в пользу государства» (ср. [23, р. 367]).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья написана на основе двух наших докладов, прочитанных на «Ломоносовских чтениях» в ИСАА МГУ в 2018 г. и на семинаре ЦЕИ РАН в 2022 году.

² Вопрос этнического происхождения жителей Египта в период после завоеваний Александра Македонского представляет собой значительную сложность, учитывая факт смешанных браков греков и египтян как в средних социальных слоях, так и в элитах. Поэтому правильнее будет использовать понятие «автохтонный египтянин» и «эллинизированный египтянин».

³ Вопрос о том, когда следует начинать историю Византии, на сегодняшний день является одним из наиболее спорных. Мы придерживаемся традиционных для русской историографии представлений и начинаем его с периода правления императора Константина.

⁴ Поскольку «нация» – это понятие Нового времени, то в отношении древних египтян мы упот-

ребляем термины «этнический», «автохтонный» либо заключаем слово «национальный» в кавычки.

⁵ Храмы либо арендовали земли, либо получали на свои нужды государственную субсидию. Единственным известным исключением был храм Изиды на юге Египта, который при римлянах владел значительной земельной собственностью [23, р. 340].

⁶ «Acta Alexandrinorum» более известны благодаря тому, что содержат указания на антисемитские настроения александрийской элиты. Но одно с другим может быть тесно взаимосвязано: см., например, [15, с. 168].

⁷ Особая роль общинных и родовых структур в римской политической истории была наглядно показана Е.М. Штаерман [22]. Основной вывод статьи (что государство в Риме возникает только в период принципата) достаточно спорен и объясняется тем, что Штаерман исходила из марксистского тезиса о возникновении государства исключительно в классовом обществе.

⁸ *Sacra publica* представляли собой ритуалы для всего римского народа, совершавшиеся жрецами, магистратами, сенатом и т. д., расходы на которые покрывались из средств государства. *Sacra privata* – это ритуалы и святилища, принадлежавшие частным объединениям, которые совершались и содержались за счет частных средств, а не государственной казны.

⁹ Одни исследователи (например, Ж. Байе) видели причину этого в «антимифологичности» римского ума, другие (например, Е.М. Штаерман) предполагали, что зачатки мифологии на раннем этапе у римлян все же существовали, но потом оказались вытеснены. Для нашей темы это не имеет принципиального значения.

¹⁰ Гентильные (родовые, семейные и домашние) культы обычно отправлялись *pater familias*. Компитальные культы – это культы перекрестков (изначально, вероятно, границ владений сельских общин). Обслуживались они специальными коллегиями, обычно состоявшими из плебеев, вольноотпущенников и рабов.

¹¹ Как известно, два преемника Константина, вопреки постановлениям Никейского собора, поддерживали ариан. Но это не нарушает общую схему: просто ариане и никейцы на какое-то время поменялись местами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ассман, Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М. : Присцельс, 1999. – 368 с.

2. Ассман, Я. Политическая теология между Египтом и Израилем / Я. Ассман. – СПб. : Владимир Даль, 2022. – 181 с.

3. Войтенко, А. А. Императорские родственники в египетских пустынях: Жития апы Кира и блаженной Иларии / А. А. Войтенко // *Κανίσκιον*: юбилейный сборник в честь 60-летия И. С. Чичурова. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – С. 178–192.
4. Войтенко, А. А. Патриаршество Петра IV и Дамиана как время генезиса Коптской Церкви: проблемы и предлагаемые решения / А. А. Войтенко // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения.* – 2021. – Т. 26, № 6. – С. 304–317. – DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.22>
5. Еланская, А. И. Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / А. И. Еланская. – СПб.: Чернышев, 1993. – 352 с.
6. Зельин, К. К. Исследования по истории земельных отношений в эллинистическом Египте II–I вв. до н. э. / К. К. Зельин. – М.: АН СССР, 1960. – 467 с.
7. Ладынин, И. А. Основные этапы царского культа Птолемеев в контексте общей эволюции египетского эллинизма / И. А. Ладынин // *Мнемон.* – 2004 – Вып. 3. – С. 145–184. – Электрон. текстовые дан. – Режим доступа: <http://centant.spbu.ru/centrum/publik/kafsbor/mnemon/2004/lad.htm> (дата обращения: 25.05.2022). – Загл. с экрана.
8. Машкин, Н. А. История Древнего Рима / Н. А. Машкин. – [М.]: ОГИЗ, 1948. – 679 с.
9. Мечников, И. Л. Цивилизация и великие исторические реки / И. Л. Мечников. – СПб.: Ред. журн. «Жизнь», 1898. – 176 с.
10. Острогорский, Г. А. История Византийского государства / Г. А. Острогорский. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – 895 с.
11. Ранович, А. Б. Эллинизм и его историческая роль / А. Б. Ранович. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 382 с.
12. Синезий Киренский. О царстве / пер., предисл., коммент. М. В. Левченко / Синезий Киренский // *Византийский временник.* – 1953. – Т. 6. – С. 327–357.
13. Тураев, Б. А. История Древнего Востока. В 2 т. Т. 1 / Б. А. Тураев. – [Л.]: Соцэкгиз. Ленингр. отд-ние (тип. «Печатный двор» им. А. М. Горького), 1936. – 361 с.; Т. 2. – 321 с.
14. Тураев, Б. А. Египетская литература / Б. А. Тураев. – СПб.: Журнал «Нева»: Летний сад, 2000. – 336 с.
15. Фихман, И. Ф. Введение в документальную папирологию / И. Ф. Фихман. – М.: Наука, 1987. – 528 с.
16. Хосроев, А. Л. Роман об Александре на Ближнем Востоке: Коптская версия: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.06 / Хосроев Александр Леонович. – Л., 1983. – 139 с.
17. Хрестоматия по истории Древнего мира. Ч. 1 / под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. – М.: Высш. шк., 1980. – 328 с.
18. Шайд, Д. Религия римлян / Д. Шайд. – М.: Новое изд-во, 2006. – 280 с.
19. Шоу, Я. Древний Египет / Я. Шоу. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 208 с.
20. [Штаерман, Е. М.]. От религии общины к мировой религии / Е. М. Штаерман // *Культура Древнего Рима.* Т. 1. – М.: Наука, 1985. – С. 106–209.
21. Штаерман, Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима / Е. М. Штаерман. – М.: Наука, 1987. – 320 с.
22. Штаерман, Е. М. К проблеме возникновения государства в Риме / Е. М. Штаерман // *Вестник древней истории.* – 1989. – № 2. – С. 76–94.
23. Beard, M. *Religions of Rome. Vol. 1: A History* / M. Beard, J. North, S. Price. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 454 p.
24. Cameron, A. *Constantine and the “Peace of the Church”. Vol. 1: Origins to Constantine* / A. Cameron // *The Cambridge History of Christianity.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – P. 538–551.
25. Fournet, J.-L. *Rise of Coptic: Egyptian versus Greek in Late Antiquity* / J.-L. Fournet. – Princeton: Princeton University Press, 2020. – 206 p.
26. Gradel, I. *Emperor Worship and Roman Religion* / I. Gradel. – Oxford: Oxford University Press, 2002. – 398 p.
27. Hornung, E. *Conceptions of God in Ancient Egypt: One and the Many* / E. Hornung. – London: Routledge & Kegan Paul, 1982. – 295 p.
28. Musurillo, H. *The Acta of Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum* / H. Musurillo. – Oxford: Clarendon Press, 1954. – 299 p.
29. Optatus Milevitanus. *Contra Parmenianum Donatistam. Appendix decem monumentorum veterum* / ed. K. Ziwsa. – Praga; Vindobona: F. Tempsky; Lipsia: G. Freytag, 1893. – 332 p. – (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; vol. 26).

REFERENCES

1. Assmann J. *Egipet. Teologiya i blagochestie ranney tsivilizatsii* [Egypt. Theology and Piety of Early Civilization]. Moscow, Pritsels Publ., 1999. 368 p.
2. Assmann J. *Politicheskaya teologiya mezhduegiptom i Izrailem* [Political Theology Between Egypt and Israel]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2022. 181 p.
3. Voytenko A.A. *Imperatorskie rodstvenniki v egipetskich pustynyakh: Zhitiya apy Kira i blazhennoy Ilarii* [Imperial Relatives in the Egyptian Deserts: Lives of Apa Cyrus and Blessed Hilaria]. *Kaniskion: yubileynyy sbornik v chest' 60-letiya I.S. Chichurova* [Kaniskion. Anniversary Collection in Honor of the 60th Anniversary of Professor Igor Sergeevich Chichurov]. Moscow, Izd-vo PSTGU, 2006, pp. 178-192.

4. Voytenko A.A. Patriarshество Petra IV i Damiana kak vremya genezisa Koptskoy Tserkvi: problemy i predlagayemye resheniya [The Time of the Genesis of the Coptic Church: Problems and Proposed Solution]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations], 2021, vol. 26, no. 6, pp. 304-317. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.22>
5. Elanskaya A.I. *Izrecheniya egipetskikh otsov. Pamyatniki literatury na koptskom yazyke* [Sayings of the Egyptian Fathers. Coptic Literary Texts]. Saint Petersburg, Chernyshev Publ., 1993. 352 p.
6. Zelyin K.K. *Issledovaniya po istorii zemelnykh otnosheniy v ellinisticheskoy Egipte II–I vv. do n.e.* [Studies on the History of Land Relations in Hellenistic Egypt 2nd – 1st Centuries BC]. Moscow, AN SSSR, 1960. 467 p.
7. Ladynin I.A. Osnovnye etapy tsarskogo kulta Ptolemeev v kontekste obshchey evolyutsii egipetskogo ellinizma [The Main Stages of the Royal Cult of the Ptolemies in the Context of the General Evolution of Egyptian Hellenism]. *Mnemon*, 2004, iss. 3, pp. 145-184. URL: <http://centant.spbu.ru/centrum/publik/kafsbor/mnemon/2004/lad.htm> (accessed 25 May 2022).
8. Mashkin N.A. *Istoriya Drevnego Rima* [History of Ancient Rome]. Moscow, OGIZ, 1948. 679 p.
9. Mechnikov I.L. *Tsivilizatsiya i velikie istoricheskie reki* [Civilization and Great Historical Rivers]. Saint Petersburg, Red. zhurn. «Zhizn'», 1898. 176 p.
10. Ostrogorskiy G.A. *Istoriya Vizantiyskogo gosudarstva* [History of the Byzantine State]. Moscow, Sibirskaya Blagozvonitsa Publ., 2011. 895 p.
11. Ranovich A.B. *Ellinizm i ego istoricheskaya rol'* [Hellenism and Its Historical Role]. Moscow; Lenindrad, Izdvo AN SSSR, 1950. 382 p.
12. Levchenko M.V., ed. Sineziiy Kirenskiy. O tsarstve [Synesius of Cyrene. On the Kingdom]. *Vizantiiskii vremennik* [Byzantina Chronika], 1953, vol. 6, pp. 327-357.
13. Turaev B.A. *Istoriya Drevnego Vostoka* [History of Ancient Orient]. In 2 vols. Vol. 1. Leningrad, Sotsekgiz. Leningrad. otd-nie (tip. «Pechatnyy dvor» im. A. M. Gorkogo), 1936. 361 p.; vol. 2. 321 p.
14. Turaev B.A. *Egipetskaya literatura* [Egyptian Literature]. Saint Petersburg, Zhurnal «Neva», Letniy sad Publ., 2000. 336 p.
15. Fikhman I.F. *Vvedenie v dokumentalnuyu papirologiyu* [Introduction to Documentary Papyrology]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 528 p.
16. Khosroev A.L. *Roman ob Aleksandre na Blizhnem Vostoke: Koptskaya versiya: dis. ... kand. filol. nauk: 10.01.06* [The Novel of Alexander in the Near East: The Coptic Version. Cand. philol. sci. diss.]. Leningrad, 1983. 139 p.
17. Korostovtsev M.A., Katsnelson I.S., Kuzishchin V.I., eds. *Khrestomatiya po istorii Drevnego mira. Ch. 1* [Anthology on the History of the Ancient World. Part 1]. Moscow, Vyssh. shk. Publ., 1980. 328 p.
18. Scheid J. *Religiya rimlyan* [Roman Religion]. Moscow, Novoe izd-vo Publ., 2006. 280 p.
19. Shaw I. *Drevniy Egipet* [Ancient Egypt]. Moscow, AST, Astrel Publ., 2006. 208 p.
20. Shtaerman E.M. Ot religii obshchiny k mirovoy religii [From Community Religion to World Religion]. *Kultura Drevnego Rima. Vol. 1* [Culture of Ancient Rome. Vol. 1]. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 106-209.
21. Shtaerman E.M. *Sotsialnye osnovy religii Drevnego Rima* [Social Foundations of the Religion of Ancient Rome]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 320 p.
22. Shtaerman E.M. K probleme vozniknoveniya gosudarstva v Rime [On the Problem of the Emergence of the State in Rome]. *Vestnik drevney istorii* [Messenger of Ancient History], 1989, no. 2, pp. 76-94.
23. Beard M., North J., Price S. *Religions of Rome. Vol. 1: A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. 454 p.
24. Cameron A. Constantine and the “Peace of the Church”. Vol. 1. Origins to Constantine. *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 538-551.
25. Fournet J.-L. *Rise of Coptic: Egyptian versus Greek in Late Antiquity*. Princeton, Princeton University Press, 2020. 206 p.
26. Gradel I. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2002. 398 p.
27. Hornung E. *Conception of God in Ancient Egypt: One and the Many*. London, Routledge & Kegan Paul, 1982. 295 p.
28. Musurillo H. *The Acta of Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*. Oxford, Clarendon Press, 1954. 299 p.
29. Ziwsa K., ed. *Optatus Milevitanus. Contra Parmenianum Donatistam. Appendix decem monumentorum veterum*. Praga, Vindobona, F. Tempsky, Lipsia, G. Freytag, 1893. 332 p. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; vol. 26).

Information About the Author

Anton A. Voytenko, Doctor of Sciences (History), Leading Researcher, Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences, Prosp. Leninskiy, 29, Bld. 8, 119071 Moscow, Russian Federation, cesras@cesras.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3895-9909>

Информация об авторе

Антон Анатольевич Войтенко, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр египтологических исследований РАН, просп. Ленинский, 29, стр. 8, 119071 г. Москва, Российская Федерация, cesras@cesras.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3895-9909>