



DOI: 10.18503/1992-0431-2019-3-65-131–149

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ПОЧИТАНИЯ АНТИНОЯ В РИМСКОМ ЕГИПТЕ

С.А. Качан

*Независимый исследователь, Нижний Новгород, Россия*  
Sergey-md@list.ru

*Аннотация:* в этой статье рассматривается культ бога Антиноя в Египте. Антиной выступал в образе Осириса и Хора, вбирал черты Аполлона, Диониса и других героев, проявлял себя как божественный ребенок и фараон, был обожествлен по египетскому и греко-римским образцам, которые включали элементы апофеоза императора и посмертного путешествия египетского царя на небеса. Все эти образы позволяли сопоставлять Антиноя и императора. Римский правитель, наряду с Антиноем, почитался в Египте как *theos synnaos*. Сопоставление императора с обожествленным фаворитом Адриана было формой *Interpretatio Aegurtiaca* образа римского правителя в долине реки Нил. В ходе Великих Антиновых игр, в которых принимали участие юноши и девушки, Антиной принимал образы героя, бога и духа-демона, от которых ждали чудес и предсказаний. Образ Антиноя сочетался с образом венка, символизировавшего собой победу над смертью, рождение божественного дитя и перерождение в загробном мире.

*Ключевые слова:* Антиной, императорский культ, Осирис, Исида, Хор, Аполлон, Дионис, Тот-Гермес, Великие Антиновые игры, культ героя

Культ бога Осириса-Антиноя, установленный в середине II в. по приказу императора Адриана, утвердился в Египте и впоследствии широко распространился по Восточному Средиземноморью. Он был создан в честь утонувшего в реке Нил фаворита императора Адриана – Антиноя (Dio Cass. LXIX, 11. 2–3; Aur. Vict. De Caes, 14. 7; SHA. Nadr, 14. 5). Также был основан город Антинополь, который стал главным центром нового культа (Amm. Marc. XXII, 16.2; Aur. Vict. De Caes, 14.6; Hieron. De viris illustr. XXII; Dio Cass. LXIX. 11.3). Насаждаемый сверху культ приживался довольно трудно (Euseb. HE, IV, 8.3), хотя император, стремясь утвердить его, предоставил различные привилегии жителям долины Нил, принявшим почитание обожествленного фаворита<sup>1</sup>. В честь нового бога в Антинополе был создан обелиск, впоследствии перевезенный в Рим в поместье Адриана в Тиволи<sup>2</sup>. Поместье императора застраивалось в три этапа, последний из которых был связан со становлением культа Антиноя (тогда и был установлен обелиск)<sup>3</sup>. Обе-

*Данные об авторе:* Качан Сергей Александрович – независимый исследователь.

<sup>1</sup> Bell 1940, 133–140.

<sup>2</sup> Zaccaria, Sgalambro. 2010, 153–171.

<sup>3</sup> Calandra 2010, 21–50; об истории обелиска см.: Meyer 1994, 11–12.

лиск Антиноя (обелиск Барберини) является основным объектом при изучении культа «нового» бога Римской империи.

Исследование обелиска Антиноя в XX – начале XXI в. заключалось в переводе и критическом анализе текста данного памятника, которые были предприняты А. Эрманом<sup>4</sup>, О. Винтермютом (перевод этого автора дан в приложении к работе М. Таглиаферро-Ботрайт)<sup>5</sup>, Ф. Дершеном<sup>6</sup>, А. Гриммом<sup>7</sup>, Е.М. Циампини<sup>8</sup> и Ж-К. Гренье<sup>9</sup>. На основе перевода текста обелиска А. Гримма Д. Кесслер<sup>10</sup> исследует образ Осириса-Антиноя как египетского божества, что стало одним из направлений в исследовании культа нового бога. Благодаря большому количеству археологических и эпиграфических источников, найденных в Восточном Средиземноморье и посвященных культу Антиноя, выделилось другое направление в изучении этого божества, связанное с образом Антиноя как греческого героя. Х. Мейер<sup>11</sup> исследует образ Антиноя как героя, отождествленного с богами греческого пантеона. П. Кульманн<sup>12</sup> изучает отождествление Антиноя с богами-героями в контексте религиозной политики Адриана. К. Ваут<sup>13</sup> рассматривает культ и образ Антиноя, контаминированного с героизированными людьми, в рамках общеимперской политики Адриана, пропагандирующей позитивный образ римского правителя как объединителя разноэтничного населения Римской империи. К.П. Джонс<sup>14</sup> изучает культ Антиноя как героя в контексте эллинистических традиций героизации людей. Г.Х. Ренберг<sup>15</sup> рассматривает вопросы происхождения образа героя и практик оракулов в культе Антиноя, основанных на греческих религиозных традициях. Т. Дженнингс<sup>16</sup> изучает политические и религиозные причины, приведшие Адриана к апофеозу Антиноя. Т.В. Томсон<sup>17</sup> исследует культ Антиноя как героя через призму взгляда христианских апологетов III в. на образ нового божества. Третье направление в изучении бога Антиноя объединяет первые два и представлено работой Ж-К. Гренье. Автор исследует образ нового бога, в котором переплетаются греческие и египетские религиозные представления, и рассматривает культ Антиноя как политический феномен. Четвертое направление в изучении образа и культа нового бога связано с исследованием региональных особенностей в почитании Антиноя. К.М. Шашел<sup>18</sup> рассматривает проблему введения культа Антиноя в Верхней Мезии. Т. Стефаниду-Тивериу<sup>19</sup> изучает культ

<sup>4</sup> Erman 1917, 28–47.

<sup>5</sup> Tagliaferro-Boatwright 1987, 243–246.

<sup>6</sup> Derchain 1991, 109–124.

<sup>7</sup> Grimm 1994, 25–88.

<sup>8</sup> Ciampini 2004, 171–185.

<sup>9</sup> Grenier 2008, 6–35.

<sup>10</sup> Kessler 1994, 89–150.

<sup>11</sup> Meyer 1991.

<sup>12</sup> Kuhlmann 2002, 197–240.

<sup>13</sup> Vout, 2007, 52–135.

<sup>14</sup> Jones 2010, 75–83.

<sup>15</sup> Renberg 2010, 159–180.

<sup>16</sup> Jennings 2009–2010, 75–83.

<sup>17</sup> Thomson 2013, 143–172.

<sup>18</sup> Šašel 2007, 177–188.

<sup>19</sup> Stefanidou-Tiveriou 2018, 87.

Антиноя в Лерне, Л. Йованова<sup>20</sup> – в Скупи, Х-К. фон Мош<sup>21</sup> – в Вифинии, где Антиной почитался как хтонический бог, на образ и культ которого повлияли местные мифологические традиции.

Итак, исследователи изучают образ Антиноя как греческого героя и египетского божества и рассматривают региональные особенности культа нового бога. Но, несмотря на многообразие вопросов, освещенных в литературе по культу Антиноя, остаются неизученными проблема соотношения образов нового бога и императора и вопрос греко-римского влияния на образ Антиноя, который сопоставляется с правителем в Римском Египте. Необходимо отметить, что текст обелиска, автором которого мог выступать высокообразованный александрийский грамматевс<sup>22</sup> (возможно, что составителем текста заупокойного обелиска Антиноя был жрец из Ахмима (Панополиса) – Петарбешенис<sup>23</sup>), должен был отражать религиозные верования Египта, в которых одно из центральных мест занимало отождествление правителя с богами египетского пантеона. При этом в условиях усилившегося религиозного синкретизма на текст обелиска Антиноя могли оказать влияние греко-римские традиции. Итак, в данном исследовании будут рассмотрены следующие вопросы: какие черты, позволявшие сопоставить его с императором, включал в себя образ Осириса-Антиноя; какие возможные эллинистические влияния оказали воздействие на теологию и образ нового бога.

Одно из центральных мест в образе бога Антиноя занимала идея апофеоза, которая отразилась в тексте обелиска (нумерация текста по А. Гримму<sup>24</sup>): (*hmsi=f st.(f) m wsh̄t m̄z̄tjw ʒh.w ikr.w (m) imiw-ht Wsir m-hnw t̄z-dsr.t nb dt rdi.t.=f m̄z̄c-hrw smn=sn mdwt.f hr t̄z (r) dr.(f) sndm jb.sn im.f*) «занимает он (т.е. Антиной) место свое в Зале Правды. Души Аху превосходные в свите Осириса в стране мертвых. Владыка вечности (Осирис), дал он (ему) оправдание. Устанавливают они слова его по всей земле. Радуются сердца их в нем» [Пе]. (*šm.n=f r bw nb mrj.w.f jrj.w-ʕ njw spt jk̄rt dd=sn n.f j̄z̄w.t̄w=k sfh=sn k̄z̄rt.sn wn=sn sb̄z̄.w.sn h̄z̄t.f m h̄h n h̄h r̄c nb p̄z ʕh̄c.w.f...*) шел он к месту всякому, возлюбленному им. Привратники округа превосходного говорят ему: «Восхваляем ты». Раздвигают они засов (двери). Открывают они звезды перед ним в бесконечном количестве каждый день. Срок жизни его (не прекращается он вечно)[Пф].

Данная часть текста обелиска [Пе–Пф] связана с идеей прохождения покойного Антиноя через ворота загробного мира, в котором его ожидает суд Осириса<sup>25</sup>. Схожие мотивы прохождения усопшего царя через врата загробного царства прослеживаются в «Текстах Пирамид», и эти представления связаны с восхождением фараона на небеса: (*wn.n=k ʕ̄z̄.wy pt snhbhb̄b.n=k s.w wr.w st̄z̄.n=k db.t m h̄z̄.t ʕ̄z̄.t*) «открыл ты небесные врата, развел ты засовы большие, вытащил ты кирпич из гробницы большой» [руг. 572d–e]. (*pri ntr pn r pt... jn.n=f n NN pn ntr.w iri pt ink. n=f n.f ntr.w iri t̄z wdi.sn ʕ̄.w.sn hr.f jrj.n.sn m̄z̄k̄.t n NN īk̄.f hr.s r pt wn pt n NN pn wn.sn n.f sh̄d.w*) «идет бог этот к небу... Доставил он (т.е. Атум) для NN этого бо-

<sup>20</sup> Jovanova 2016, 27–52.

<sup>21</sup> Mosch 2001, 109–126.

<sup>22</sup> Kessler 1994, 131

<sup>23</sup> Derchain 1987.

<sup>24</sup> Grimm 1994, 25–88.

<sup>25</sup> Kessler 1994, 142.

гов, которые на небесах, охватил он для него богов, которые на земле. Положили они свои руки на него. Сделали они лестницу для NN. Восходит он по ней на небеса. Открывается небо для NN. Открывают они (т.е. боги) звезды для него» (Pug. 1472–1474).

Загробное путешествие Антиноя на небеса сопровождалось его отождествлением с Осирисом: (*whm.tw irw nb im.f n wnw.wt Wsir hn<sup>c</sup> k3.t.f nb.t m n rb pbr.tw sb3i.t.f r t3 r dr.f m d3r mtr.t hn<sup>c</sup> spd d3is n iri mit.t n imi.w-h3.t r min*) «возрождается в нем (т.е. Антиное) всякий ритуал времени Осириса и всякая его (т.е. Осириса) деятельность, которая непостижима. Распространяется его (т.е. Антиноя) учение по всей земле в качестве необходимого наставления и умелого изречения. (Никто) из правителей не делал подобного до сегодняшнего дня» [Ib]. В греко-римское время Осирис, воплощением которого был Осирис-Антиной, выступал в качестве божественного слова (*ἱερὸν λόγον*), «которое богиня собирает, и соединяет, и передает посвященным в таинства». При этом необходимо познавать «Первого, Владычествующего и доступного только мысли; богиня призывает искать его, и он пребывает вместе с ней, рядом с ней и в связи с ней» (Plut. De Iside et Osiride. 2). Сообщение Плутарха согласуется с текстом обелиска: учение Осириса-Антиноя, подобно Осирису-божественному слову, распространяется среди адептов. Представление о деятельности Осириса-Антиноя, «которое непостижимо» (досл.: «в качестве незнания»), находит аналогию в «Послании к Римлянам» апостола Павла: «О, бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11. 33). Пассаж из текста обелиска [Ib] можно понимать как невозможность познавать дела бога Осириса-Антиноя, на образ которого оказало влияние набиравшее силу христианство. Данный тезис подтверждается тем, что Ориген, ссылаясь на Цельса, автора II в., говорил, что «это почитание (т.е. Антиноя) ничем не отличается от того, какое мы воздаем Иисусу» (Origen. Contra Cels. III. 36).

Необходимо отметить, что Осирис-Антиной как аватар традиционного бога Осириса мог рассматриваться жителями долины реки Нил в образе своего египетского прототипа. При этом бог Антиной, вероятно, перенимал его функции – защитника мертвых, а усопшие отождествляли себя с Осирисом-Антиноем, как это происходило в случае традиционного Осириса в римское время<sup>26</sup>. Так, существует брошь, прикрепленная к погребальному покрывалу, на которой изображен бюст Антиноя – такой же, как на александрийских монетах (брошь найдена в частной гробнице в Египте). Это изображение, как указывает Х. Мейер, тесно связано с символом возрастающей луны, с которой традиционно связан Осирис как возрождающийся бог<sup>27</sup>. На каирском тондо, которое включает в себе погребальные портреты двух братьев, представлено изображение статуи Антиноя<sup>28</sup>. Эти иконографические черты обожествленного фаворита находят параллель в образе Осириса, который изображен на погребальном покрывале в гробнице II – нач. III в. из Дейр-эль-Медина рядом с усопшим<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Riggs 2008, 43–48

<sup>27</sup> Meyer 1991, 246.

<sup>28</sup> Meyer 1991, 246.

<sup>29</sup> Riggs 2008, 223. Fig. 110.

Итак, Осирис-Антиной выступал в образе своего египетского прототипа – Осириса, традиционного бога мертвых. В апофеозе Осириса-Антиноя обнаруживаются элементы, характерные для посмертной участи египетских царей.

Осирис-Антиной выступал как фараон, который участвует в процессе коронации и стоит перед своим отцом Ра-Харахти: (*i.ḥwi iri r Wsir ʿndynwš m;ʿ-ḥrw ib.f m ḥj r ʿ; wr dr rb.n=f twt.f ds.f m-ḥt whm ʿnb m;ʿ.n=f jtf.(f) Rʿ-Ḥr-ḥb.tj....jb.f m dd j. Rʿ-Ḥr-ḥb.tj ḥrj ntr.w sdm.w nis n ntr.w rmt ḥb.w mwt sdm=k nis ḥnw n.k iwʿ isw n nn iri n.j s; k mri.k*) «О, прошу, сделай для Осириса-Антиноя, правогласного. Сердце его радуется весьма сильно с тех пор, как он познал свой собственный образ, когда возродился. Видел он отца (своего) Ра-Харахти... сердце его говорит: “О, Ра-Харахти, находящийся выше богов (всех), слышащий мольбу богов, людей просветленных, покойных. Слышишь ты мольбу приближающегося к тебе. Подари награду ему за то, что сделал для меня возлюбленный тобой сын твой”» [Ia–Ib].

Пристутствие Осириса-Антиноя перед верховным богом Ра-Харахти напоминает идею символического предстояния египетского монарха перед солнечным богом во время своей коронации, подобно коронационному гимну Тутмоса III: «Он открыл для меня ворота небес и раскрыл ворота горизонта. Я поднялся к небесам, как божественный сокол. Ра сам утвердил меня, отличив меня короной с его головы. Я знаком с мудростью богов, как Хор, когда он воспринял свое тело в доме своего отца Ра»<sup>30</sup>. Коронация монарха мыслилась как перерождение правителя в мифической сфере и тесно переплеталась с заупокойными верованиями – прохождение усопшего царя на небеса, где ему предназначено переродиться для новой жизни<sup>31</sup>.

Текст обелиска [Ia–Ib] сопровождается изображением: император Адриан стоит перед верховным богом Ра-Харахти, на голове у которого солнечный диск с уреем. Верховный бог держит в правой руке скипетр-*wšs*, а левой двигает знак-*ʿnh* к столу преподношений<sup>32</sup>. При этом Ра-Харахти говорит: (*dj.j wšs...dt.*) «Даю я тебе скипетр-*wšs*... вечно». В самом тексте обелиска Адриан объявлен владельцем скипетра-*wšs*: (... *ntr wʿd nfr jw.f m nb wšs ḥk; t; nb šps*) «с богом молодым и прекрасным (Осирисом-Антиноем). Вот он (Адриан) в качестве господина скипетра-*wšs* и владыки земли всей, благородный...» [Id]. Необходимо отметить, что в греко-римское время в фиванских текстах имя Осириса, египетского прототипа Осириса-Антиноя, сочеталось с иероглифом скипетра-*wšs*, который был одновременно эмблемой фиванского округа. В одном тексте говорится, что «он (т.е. Осирис) был создан в Фивах (*Wšs.t*)...поэтому он называется Осирис (*Wšs-ir*)»<sup>33</sup>. Взаимосвязь Осириса и скипетра, которая была следствием влияния фиванской теологии на образ царя мертвых, подтверждается сообщением Плутарха (Plut. De Iside et Osiride. 10)<sup>34</sup>.

Через образ скипетра-*wšs* происходит контаминация Адриана и Ра-Харахти. Сам Адриан, отождествленный с верховным богом, выступает как божественный отец Осириса-Антиноя. Фактически император, контаминируемый с Ра-Харахти, коронуется Антиной. Антиной, отождествленный с Осирисом, являющийся обла-

<sup>30</sup> Assmann 1989, 142.

<sup>31</sup> Assmann 1989, 141–142.

<sup>32</sup> Grenier 2008, 27; Kessler 1994, 137.

<sup>33</sup> Klotz 2017, 132.

<sup>34</sup> Klotz 2017, 132.

дателем скипетра-*w3s*, выступает как фараон, который сопоставляется с земным правителем. Коронация обожествленного фаворита уходит корнями в образы коронации египетских монархов и, подобно царям Египта, связана с восхождением Антиноя на небеса и последующим его перерождением. Образ Осириса-Антиноя схож с образом его божественного отца<sup>35</sup>, как в текстах храмов маммизи греко-римского периода, где объявлялось, что бог-отец и бог-сын похожи своими Ка<sup>36</sup>.

Богосыновство Антиноя, связанного с образом правителя, прослеживается в греческих источниках. В поэме Панкрата (Р. Оху. 1085) Антиной назван «сыном убийцы Аргоса» – эпитет, связывающий обожествленного фаворита Адриана с образом бога Гермеса, который, согласно мифу, по приказу Зевса убил быка Аргоса, и через это представление Антиной объявлялся сыном Гермеса<sup>37</sup>. Взаимосвязь Гермеса и Антиноя прослеживается в Мантенеи, где Антиной в образе Диониса (Paus. VIII.9. 7–8) почитался наряду с Гермесом, выступавшим в качестве верховного божества<sup>38</sup>. Рядом с Мантинеей в Клавдиополе – родном городе Антиноя – располагалось святилище императора, культовое почитание которого было связано с поклонением Антиною. Свидетельством этому может служить отчеканенная в Вифинии монета с изображением бюста Антиноя (легенда на реверсе: ΒΕΙΘΥΝΙΕΩΝ ΑΔΡΙΑΝΩΝ)<sup>39</sup>. Гермес традиционно рассматривался как отпрыск бога-громовержца, с которым отождествлялся Адриан, принявший титул «Олимпийский» и фактически объявивший себя «новым Зевсом»<sup>40</sup>. Одновременно существовало представление, что Антиной может выступать в образе Гермеса<sup>41</sup>. Итак, Антиной выступал как сын Гермеса, отождествляясь с ним, и одновременно как сын Зевса, с образом которого контаминировался Адриан. Император почитался в Вифинии как *theos synnaos* наряду с Гермесом и Антиноем.

В Египте существовала похожая ситуация. Антинополь – основное место поклонения богу Антиною – находился на противоположном берегу от Гермополя – главного культового центра Тота, отождествляемого с Гермесом. В Гермополе император, наряду с Тотом, почитался как *theos synnaos* (Р. Hamb. 1. 73. II. 19–20)<sup>42</sup>. С этим богом отождествлялся монарх, что отражается в Хоровом имени римского правителя («Установил он (т.е. император) закон (*smn.n.f hp.w*) по всей земле, подобно Тоту, который устанавливает Маат (*hr it.(t) m;rc.t*)<sup>43</sup>). Культовое почитание Тота тесно переплеталось с поклонением Антиною, что отражалось в тексте обелиска, где Тот участвовал в возрождении покойного Антиноя. Бог Тот, получив от обожествленного фаворита Адриана сердце-*jb*, говорит: (*di=i n.k rnh ib.k rc nb*) «Даю я тебе, чтобы жило твое сердце каждый день»<sup>44</sup>.

Итак, богосыновство Антиноя было связано не только с образом Ра-Харахти, но и Зевса, с которым отождествлялся император Адриан. Римский правитель

<sup>35</sup> Kessler 1994, 143.

<sup>36</sup> Gutbub 1973, 322–324

<sup>37</sup> Grenier 2008, 47. 3.

<sup>38</sup> Meyer 1991, 164.

<sup>39</sup> Meyer 1991, 147.4.

<sup>40</sup> Copete 2017, 120.

<sup>41</sup> Meyer 1991, 145. 1.

<sup>42</sup> Herklotz 2007, 278–279.

<sup>43</sup> Herklotz 2007, 413.

<sup>44</sup> Kessler 1994, 134; Grenier 2008, 13.

почитался наряду с Антиноем, образ которого переплетался с Тотом-Гермесом. Одновременно Тот отождествлялся с императором, поэтому образы правителя и Антиноя могли сопоставляться. Необходимо отметить, что бог Тот традиционно играл роль психопомпа при восхождении покойного царя на небо (Pug. 387, 595, 1377), образы которого, как было показано выше, повлияли на текст обелиска Антиноя.

Восхождение Антиноя на небеса имеет греческую параллель в поэме, которая была сочинена в честь императора Диоклетиана как панегирик (*Encomia a Diocleziano*) в момент его вступления на престол в 284/285 г. или в период, когда он посетил Египет 297/298. Общая идея этого произведения – пропаганда образа императора Диоклетиана как спасителя и благодетеля: он выступает как сын Юпитера, который умиротворяет землю, приносит свободу и возвращает «Золотой век», при этом император отождествлялся с Юпитером-Зевсом<sup>45</sup>. В этом тексте нас интересует часть, повествующая о вознесении Антиноя на небеса (P. Оху. 4352.10–13):

ἔς Νεῖλον δ' ἔσπευσε λεόντεον αἶμα καθῆραι,  
ἢ δὲ φαεινότερησιν ἐπ' ἐλπῶρησι Σελήνῃ  
κέκλετο μαρμαίρειν θαλαμηπόλον ἄστερ.  
κύκλωι δὲ στέψασα νέον φάος ἔσχεν ἀκοίτην.  
«К Нилу он (Антиной) поспешил, чтобы львиную кровь смыть.  
Селена же с блестящими надеждами  
Утвердила жениха (супруга), чтобы сверкал, (он подобно) звезде.  
Свет охватил молодого мужа, которым она увенчала небосвод».

Д.Г. Пиккарди отмечает, что данный отрывок посвящен соединению Антиноя и Селены в супружескую пару, причем Антиной выступает в образе светящейся звезды, а Селена играет роль жены и одновременно служанки, которая упорядочивает звезды и готовит супружеское ложе на небосводе. Автор обращает внимание на схожесть сюжета оксиринского папируса с описанием теогамия Геры и Зевса в переработке гомеровской Иллиады поэтом Нонной (в его «Дионисиаке»)<sup>46</sup>. Ж-К. Гренье указывает на существование в Ланувии божественной пары – Дианы и Антиноя, – которая стала местным вариантом теогамии обоженственного фаворита Адриана и богини<sup>47</sup>.

В греко-римское время лунная богиня Селена отождествлялась с Исидой, брак которой с Осирисом, египетским прототипом бога Осириса-Антиноя, интерпретировался греками как космическое единство луны и солнца (Diod. I. 11. 1)<sup>48</sup>. Образ Исиды сочетался со звездами и луной (Apuł. Met. 11. 4; PGM IV. 1301–1305). Одновременно существовало представление о браке Исиды и Осириса, которые соединяются в теогамии на луне (Plut. De Iside et Osiride. 43). Согласно «Текстам Пирамид», покойный царь, отождествленный с Осирисом, взбирается на небо на бедрах Исиды (Pug. 379c), она помещает его среди звезд, при этом Исида выступает как персонификация лестницы, по которой усопший царь взбирается на небеса

<sup>45</sup> Agosti 2002, 52, 56.

<sup>46</sup> Piccardi 2002, 56–57

<sup>47</sup> Grenier 2008, 54.

<sup>48</sup> Delia 1998, 542.

(Pug. 939–941b). Эта идея переплеталась с представлениями об Осирисе как персонификации звезды-Ориона, а Исиды как воплощении Сотиса<sup>49</sup>.

Таким образом, идея о превращении Антиноя в звезду уходит корнями в религиозные верования египтян, находит свое подтверждение в сообщении Диона Кассия [Dio Cass. LXIX. 11. 4], отображается в чеканке монет, где образ Антиноя сочетался не только со звездой, но и с лунным месяцем<sup>50</sup> – символами, связанными с Исидой.

В сюжете вознесения Антиноя на небеса и его превращения в звезду прослеживается связь с идеей апофеоза императоров, согласно которой богиня Веста ведет Гая Юлия Цезаря «под небесные кровы» Юпитера (Ovid. III. 697–704). Идея вознесения Цезаря тесно переплетается с образом звезды, в которую после смерти превратился римский диктатор. Знаком для такого мнения в римском обществе стала комета, которая появилась на небе во время игр в честь обожествленного Цезаря (Suet. Jul. 88; Plin. HN 2. 94). Сама комета представляла собой дурное предзнаменование (и продолжала таковой быть), но стихийное желание народа подтолкнуло Августа украсить статуи Цезаря звездой<sup>51</sup>. Культовая статуя (eikon) Цезаря стояла в храме Квирина, другая (agalma) – в храме Venus Genetrix<sup>52</sup>. Представление о Цезаре, который стал звездой, также было отображено в монетах<sup>53</sup>.

Идея вознесения женским божеством обожествленного члена императорской семьи отображается в сцене апофеоза Луция Вера на Алтаре Антонина в Эфесе. На одной стороне этого алтаря богиня Виктория на своей колеснице ведет Вера в небо (под колесницей Tellus-земля, перед ней солнце и Virtus), на другой – Артемида-луна в колеснице, которую сопровождает персонификация вечера (перед ними образ Ночи, под колесницей море). Между этими изображениями на входе в алтарь Луций Вер представлен в сообществе богов. Здесь Луций Вер – это персонификация солнца, Артемиды-Виктория – луны<sup>54</sup>. В греко-римское время Артемиды отождествлялась с Исидой-Бастет<sup>55</sup>, что позволяет сопоставить образы апофеоза Луция Вера и Антиноя. Необходимо отметить, что Виктория-Ника, согласно римским представлениям, играла особую роль богини триумфа и военной победы, которая возлагала венки на головы императоров-триумфаторов и фактически провозглашала их богами<sup>56</sup>. В Римском Египте Виктория появляется на погребальных покрывалах и саркофагах, символизируя победу над смертью<sup>57</sup>: она помещает венок на головы покойных. Схожий мотив прослеживается в изображении, где Виктория возлагает венок на голову Марка Аврелия<sup>58</sup>. Символ венка в гробницах римского времени находит параллель в «венке оправдания» Хора (*mꜣḫ n mꜣꜥ-ḥrw*) из 19 главы «Книги мертвых», который был отличительным знаком Осириса и оправданного покойного [WB II. 5] и являлся символом триумфа

<sup>49</sup> Кеес 2005, 138.

<sup>50</sup> Meyer 1991, Taf. 115.5.

<sup>51</sup> Koortbojian 2013, 27.

<sup>52</sup> Koortbojian 2013, 28.

<sup>53</sup> Kreitzer 1990, 213.

<sup>54</sup> Price 1984, 159; Koortbojian 2013, 95–96. Fig. V.I.

<sup>55</sup> Delia 1998, 542.

<sup>56</sup> Koortbojian 2013, 23. Fig. II.5.

<sup>57</sup> Riggs 2008, 199–201.

<sup>58</sup> Riggs 2008, 201.



над смертью, победы Осириса над врагами и его перерождения в загробном мире. Взаимосвязь венка, образов Хора-Аполлона и Осириса отражается в античных источниках (Diod. I. 17. 4–5). «Венки оправдания» были представлены в храмах греко-римского периода, в сценах которых царь преподносит их богу Хору и другим божествам, а сами венки представлены в виде круга, иногда с уреем или Оком Уаджет<sup>59</sup>. Венки из цветов, символизирующие «венки оправдания» Хора, присутствуют в погребальном искусстве греко-римского периода и имеют тесную связь с культом Исиды<sup>60</sup>. Данная связь подтверждается сообщением Апулея в «Метаморфозах», где Луций в образе осла, на голову которого был надет венок, превратился обратно в человека (Apol. Met. 11. 13), переродившись к новой жизни.

Таким образом, апофеоз Антиноя обнаруживает общие черты с обожествлением императоров и членов императорской семьи. Обожествленный Антиной связан с образами звезды и венка, которые являются атрибутами богини Исиды. Образ венка находит параллели в «венке оправдания» Хора – атрибут Осириса и покойных. Антиной, являясь персонификацией венка (στέψασα), сам выступает символом перерождения после смерти. Одновременно цветы в венке мыслились как ζῶσιον Αντινόου «плата за жизнь Антиноя»<sup>61</sup>. Образы цветов отобразились в поэме Панкрата (Р. Оху. XVIII. 1085), где Антиной выступает в качестве героя, повергающего льва. Противник испускает кровь на землю, из которой появляется цветок – лотос. Образ лотоса в тексте Панкрата связан с представлениями о смерти Антиноя и его последующим возрождением<sup>62</sup>, а также с героями, которые погибли насильственной смертью – Адонисом, Нарциссом, Гиацинтом<sup>63</sup>.

Необходимо отметить, что образ лотоса переплетался с идеей рождения и перерождения бога и царя. Из этого цветка, возникшего из первобытного океана Нуна, в начале времен появился солнечный бог-демиург Атум (или Ра) в виде новорожденного ребенка. Согласно египетским представлениям, солнце рождалось из лотоса каждый день<sup>64</sup>. Солнечный бог Ра в одном из изречений «Книги мертвых» назван: (*hwnw n nb pri m sšni*) – «золотой ребенок, который выходит из лотоса»<sup>65</sup>. Представление о рождении солнца из лотоса сохранилось вплоть до римского времени (Plut. De Iside et Osiride. 11). Данная идея переплеталась с представлением о царе, который рассматривался как воплощение бога Ра. Подобно солнечному богу, покойный монарх стремился переродиться в теле богини Нут и появиться на свет во время утренней зари в образе молодого теленка-солнца<sup>66</sup>. Богиня Нут рассматривалась в образе саркофага и гробницы, через которые царь восходит к небу и стремится переродиться (Pyr. 616 d–f)<sup>67</sup>. Данное представление продолжало существовать на всем протяжении египетской истории и сохранилось в римское время: покойный в Римском Египте продолжал надеяться на помощь

<sup>59</sup> Derchain 1955, 225–287

<sup>60</sup> Riggs 2008, 81–82.

<sup>61</sup> Grenier 2008, 52; Piccardi 2002, 55.

<sup>62</sup> Pfeiffer 2010, 161–163.

<sup>63</sup> Grenier 2008, 48–51.

<sup>64</sup> Moret 1917, 502.

<sup>65</sup> Morenz, Schubert 1954, 45–46.

<sup>66</sup> Assmann 1989, 139–140.

<sup>67</sup> Allen 1989, 17.

богини Нут, через которую он в потустороннем мире сможет переродиться и пребывать среди просветленных<sup>68</sup>.

Бог Хор, солнечное божество (как и Ра), при рождении мыслился выходящим из лотоса. Так, на остраконе времен XX династии солнечное божество в образе сокола-Хора назван *nhbw wr hci m Nwn* «великий лотос, который воссиял из Нуна»<sup>69</sup>. Этот образ сочетался с изображением Хора-Ра, выходящего из лотоса<sup>70</sup>. Подобное представление сохранилось в Египте во времена римского господства. В храмовых изображениях «Дома рождения» (маммизи) Дендеры периода правления Траяна (или Адриана) есть две сцены, на одной из которых бог Хор, сын Исиды, на другой – Харсомтус (Хор, объединяющий Обе Земли), сын Хатхор, изображены выходящими из лотоса, им помогают богиня Таурет (Перет) и бог Бес<sup>71</sup>. Таким образом, рождение божественного дитя было связано с лотосом.

Осирис-Антиной также выступал в образе бога-ребенка, о чем есть намек в тексте обелиска: (*hr nty hpr mt-ntr pw m wn-mꜣc m hr.w.f...h.t wdꜣ.(t) mw.t.f dnw.t.f hr mshn in...*) «потому что становится семя бога в качестве истинного в членах его... невредимое тело матери его. Семейство его в Доме отдыха...» [Шд]. Д. Кесслер отмечает, что данный текст посвящен рождению Осириса-Антиноя, причем он в этом образе выступает отождествленным с богом Хором, являясь сыном Исиды и бога-отца Осириса, который перерождается с появлением новорожденного дитя<sup>72</sup>. Ж-К. Гренье связывает данный пассаж с представлениями о рождении божественного дитя в храмах Нового Царства, где представлено появление царя-бога от теогамии земной женщины-царицы и бога Амона (Амона-Ра), а также указывает на взаимосвязь этой части текста обелиска с представлениями о рождении бога-ребенка в римское время<sup>73</sup>. Осирис, египетский прототип Осириса-Антиноя, в храме в Карнаке греко-римского времени выступает как бог-ребенок, порожденный богиней Ипет, контаминированной с Нут. Рождение Осириса рассматривается здесь одновременно как перерождение после смерти<sup>74</sup>. В римское время Осирис мог рассматриваться как бог, дающий рождение детей (P.Schmidt)<sup>75</sup>, что связывает его образ с идеей рождения божественного дитя и перерождения после смерти.

Необходимо добавить, что появление на свет бога-ребенка сопровождалось появлением венка (Plut. De Iside et Osiride. 14). Венки из цветов были очень популярны во время Великих Антиноевых игр, и, согласно P. Tebt. II. 592, образ Антиноя сочетался с венками<sup>76</sup>. Венками из цветов награждали победителей в Великих Антиноевых играх: (*hr di.(t) n.sn šp.w mhꜣd.w r tp.sn fkꜣ.tw m nfr.w nb.w wꜣh.tw jh.wt hr kꜣr.w.f rdj.tw n htp-ntr m-bꜣh rꜣ nb... dwꜣ.tw n.f jn hm.w.wt Dhꜣwtꜣ m ꜣwj m bꜣ.f*) «дается им почетная награда. Венки на голову их. Вознаграждаются всем хорошим. Приносятся жертвы на алтари его, (поскольку) ранее приносились жертвы богам

<sup>68</sup> Riggs 2008, 75–76.

<sup>69</sup> Morenz, Schubert 1954, 46.

<sup>70</sup> Moret 1917, 506.

<sup>71</sup> Morenz, Schubert 1954, 48; Lepsius 1970, IV. 85.b,c.

<sup>72</sup> Kessler 1994, 145.

<sup>73</sup> Grenier 2008, 59–60.

<sup>74</sup> Daumas 1958, 37–41.

<sup>75</sup> Frankfurter 1998, 41, 251.

<sup>76</sup> Meyer 1991, 255.

каждый день... Произносится хвала для него (посредством) искусства Тота в широте и силе его» [Шб].

Итак, образ Антиноя как бога-ребенка сочетался с лотосом – символом рождения божественного дитя и атрибутом героев. Солярные черты образа лотоса были связаны с представлением о перерождении покойного царя в Загробном мире. Образ лотоса сочетался с венком, который мыслился не только как символ перерождения после смерти, но и как символ появления на свет бога-ребенка. Этот атрибут, с которым отождествлялся Антиной, был наградой в Великих Антиноевых играх.

Образ Антиноя включал в себя Хоровы черты, что отражается в тексте обелиска: (*Wsir ʿndynwꜣ mꜣ-ḥrw ḥpr.n.f m ḥwnw nfr ḥr šḥb mnd.t...ph.ti ršw ib.f mi kn.t (ršw) gbꜣ.ti šsp.n=f wd.t nty ntr.w m ks.t ḥrw.f ꜣwi*) «Осирис-Антиной, правогласный, стал он юношей с прекрасным лицом и с праздничным украшенным Оком... силе радуется сердце его, как и храбрости – обе (его) руки. Получил он приказ от богов в день его смерти» [Па].

Д. Кесслер указывает на то, что представление об Осирисе-Антиное как «юноше с прекрасным лицом» дает основание отождествлять обожествленного фаворита Адриана с богом Хором<sup>77</sup>. *Ḥwnw* – составная часть Хорова имени некоторых владык эпохи Птолемеев, которая характеризуется, прежде всего, как переродившийся юный Хор и, наконец, как сильный и победоносный бог на троне своего отца в качестве «прекрасного обличем, чье Око радуется»<sup>78</sup>. Эпитет «юноша с прекрасным лицом и с праздничным украшенным Оком... силе радуется сердце его, как и храбрости – обе (его) руки» перекликается с эпитетом «сильный юноша» (*ḥwnw kni*), которые носили покойные цари греко-римского времени [WB III. P. 53. b]. Также данный эпитет Антиноя сочетается с Хоровым именем императоров: «Пусть живет Хор-Ра, рука которого сильна (*tmꜣ-ꜣ*), сила которого велика (*ph.ty wr*), прекрасный юноша (*ḥwnw nfr*)»<sup>79</sup>.

Сочетание в образе Антиноя черт Осириса, царя Загробного мира, и Хора, небесного прототипа правителя, а также использование в апофеозе Антиноя элементов обожествления правителей по греческому и египетскому образцам, черты которых переплетались друг с другом, и представление об Антиное как боге-ребенке, которое находит параллель в рождении божественного дитя, отождествленного с правителем в египетских храмах римского времени, позволяли изображать Антиноя как египетского фараона – юного переродившегося бога с атрибутами Осириса<sup>80</sup>.

Ж-К. Гренье связывает образ «юноши с прекрасным лицом» с греческими представлениями о героях и указывает на взаимосвязь этой идеи с текстами двух поэтов: Панкрата (Р. Оху 1085. II. 1–25) и Афиня (XV. 77, d–f), повествующих об охоте Адриана и его фаворита на льва в ливийской пустыне. Так, согласно папирусу (Р. Оху. 1085), в котором записана поэма александрийского поэта Панкрата, Антиной выступает как победоносный герой, защищающий своего господина – императора Адриана – во время охоты на грозного льва. Этот зверь представлен как

<sup>77</sup> Kessler 1994, 141.

<sup>78</sup> Kessler 1994, 131.

<sup>79</sup> Herklotz 2007, 413. Kat. H1.

<sup>80</sup> Kessler 1994, 132.

сверхъестественное существо огромного размера, выступающее против Антиноя: ὡς ὃ γ' ἔβη κατέναντα θεοῦ κλυτοῦ Ἀντινόου τε, οἷα γίγαντολέταο Διὸς πάρος ἄντα Τυφωεύς «...и таким образом он (лев) бросился навстречу прославленному богу (Адриану) и Антиною, как некогда Тифон на Зевса, убийцу титанов» (после чего Антиной повергает своего противника)<sup>81</sup>. Образ Антиноя как героя переплетается с Адонисом и Аполлоном, связь которых особенно ярко видна из курионского гимна (Кипр): ὡς αἰνοῦμεν Ἄδωνιν ὑπὸ χθόνα πατρίδ' ἀποφθίμενον Ἀντίνοον λέγε μοι... καλλικόμη, μάκαρ, Βειθύνιε, πορφυρεῶπλα, χρυσοπτερύγου γόνε ματρός «Мы приветствуем Адониса, который живет под землей, которого мы недавно называли Антиномом... прекрасноволосый, счастливый, вифинец, отпрыск золотокрылой матери»<sup>82</sup>. Антиной назван в тексте (καλλικόμη) «прекрасноволосый», а Аполлона именовали (εὐκόμη) «прекраснокудрый»<sup>83</sup>. Подобные поэтические сравнения двух образов демонстрируют прямое отождествление Аполлона и Антиноя.

Антиной отождествлялся с Аполлоном в Дельфах – в городе, который был знаменит своим пифийским святилищем оракулов. В Дельфах наряду со статуей Аполлона было установлено изваяние Антиноя, заключавшее в себе Аполлоновы черты. Контаминация Антиноя и Аполлона показывала не только соединение двух местных культов, но и демонстрировала панэллинский характер «нового» бога<sup>84</sup>.

Антиной выступал как герой в качестве персонификации бога Аполлона в сочетании со змеей. В музее Рима (Museo Nuovo Capitolino) хранится фрагмент статуи Антиноя-Аполлона, рядом с которым стоит опора в форме бревна с извивающейся вниз змеей<sup>85</sup>. Необходимо отметить, что покойного героя в частных сценах греко-римского времени сопровождали изображения слуг, детей, собак, причем часто среди них была представлена змея<sup>86</sup>. О змее, которая была рядом с покойным героем, говорит Плутарх (Plut. Agis-Cleom. 60). В этом сообщении рассказывается об усопшем спартанском царе Клеомене, распятом в Александрии. Тело его защищала змея, которая появилась из жидкостей, исходящих из гниющего тела царя. Александрийцы обращались к нему с молитвами, называя царя героем и сыном бога. Данный образ имеет свои египетские параллели. Покойный в сознании египтян отождествлялся с Осирисом. Образ этого бога связывался с идеей начала разлива реки Нил, причиной которого были проистечения, выходящие из гниющего тела Осириса (Pug. 848).<sup>87</sup> Эта идея сопровождалась параллельным представлением: разлив реки связывался с падающей слезой богини Исида, которая оплакивала своего мужа (Paus. X. 32. 10). Исида в греко-римское время контаминировалась с Хатхор, которая традиционно представлялась в образе змеи-урей, защищающей богов (*mḥn ḥr tp n ntr nb* – «змея на голове бога любого»<sup>88</sup>). Необходимо отметить, что в некрополе Антинополя были найдены мумии ястребов – священных птиц Хора, который в греко-римское время отождествлялся с Аполлоном (Plut. De Iside et Osiride. 12, 54, 61). При этом во время праздника «становления»

<sup>81</sup> Thomson 2013, 160; Grenier 2008, 47–49; Kuhlmann 2002, 200; Meyer 1991, 164.

<sup>82</sup> Thomson 2013, 160; Kuhlmann 2002, 257.

<sup>83</sup> Kuhlmann 2002, 232.

<sup>84</sup> Kuhlmann 2002, 231.

<sup>85</sup> Meyer 1991, 73. Taf. 61–62.

<sup>86</sup> Jones 2010, 56.

<sup>87</sup> Frankfort 1948, 190–191.

<sup>88</sup> De Morgan 1902, pl. 214.

Осирисом (die Osiriswerdung) участвовали две статуи в образе сокола – священных птиц Хора<sup>89</sup>. Отсюда переплетение образов Осириса и Хора, а наличие мумий соколов в некрополе Антиополя демонстрирует переплетение образа Антиноя, отождествленного с Хором-Аполлоном, с загробным миром. Итак, изображение Антиноя в образе Аполлона в сочетании со змеей имело эллинистические параллели и уходило корнями в египетские религиозные верования, связанные с потусторонним миром. Представление об Антиноем как мертвом герое, который утонул в Ниле, сочеталось с египетскими идеями об участии утонувшего. Утопленника жрецы бога Нила должны были с почестями похоронить и почитать как божество (Herod. II. 90). В Омбосе (Ком-Омбо) погибнуть в пасти крокодила (=утонуть в Ниле) считалось самой счастливой смертью. Перед погибшим «появляются жрицы, словно приносят, вероятно, (новому) богу пищу и (божественную) трапезу» (σείμναι περίασιν, οἷα δῆλον τεκοῦσαι θεῷ βράν καὶ δεῖπνον (Aelian. NA. X. 21). Необходимо отметить, что заупокойные черты Антиноя-героя в образе Аполлона переплетались с представлениями об Аполлоне-Хоре, совершившем поход по всему миру вместе с Осирисом (Diod. I. 17. 3).

Схожие идеи относятся к образу Антиноя, который выступал в качестве воплощения греческого бога-героя Диониса, отождествляемого с египетским Осирисом. Осирис и Дионис, согласно античным литературным источникам, совершили поход по всему миру с целью научить все человечество благодетельному образу жизни (Diod. 17.1–2), выступали как спасители и благодетели человечества, благодаря которым люди научились земледелию, цивилизованному образу жизни (Diod I. 14). Эти боги проявляли себя как покровители музыки, праздников и вина (Diod I. 15. 8–9). Необходимо отметить, что Дионис-Загрей был, подобно Осирису, растерзан на куски и потом вновь оживлен – образ, который связан с плодородием<sup>90</sup>. Одновременно существовало представление о Дионисе-Загрее как охотнике, который охотится вместе с Артемидой<sup>91</sup>. Этот образ позволяет сопоставить Диониса с Антиноем через сюжеты охоты на льва<sup>92</sup> и апофеоза обоженного фаворита, которого уносит на небеса Селена-Исида, отождествленная с Артемидой. Необходимо отметить, что римские императоры представляли себя в образе Дионисия-Вакха, и, в частности, император Адриан почитался в Никомедии как νέος Διόνυσος<sup>93</sup>. Одновременно Адриан воспринимался как земное воплощение бога Аполлона, взаимосвязь которого с римским императором определялась филэллинской политикой правителя<sup>94</sup>. Эти представления дают основание сопоставить образы римского правителя и Антиноя как персонификации героя Диониса – охотника, воина и распространителя культурного образа жизни – с Аполлоном, проявляющим себя как цивилизатор народов. Благодаря связи императора с Дионисом и Аполлоном, которые отождествлялись с Антиноем, римский правитель сам выступает как цивилизатор подвластных ему народов, распространяя Roma-

<sup>89</sup> Kessler 1994, 121–124.

<sup>90</sup> Kuhlmann 2002, 223.

<sup>91</sup> Kuhlmann 2002, 224.

<sup>92</sup> Kuhlmann 2002, 225.

<sup>93</sup> Kuhlmann 2002, 225.

<sup>94</sup> Talloen 2005, 226.

nitās – римский образ жизни, строительство городов по римскому образцу, поклонение римскому владыке, общие праздники и т.д.

Представление об Антиное как герое отображено на александрийских монетах, где он (на реверсе) представлен сидящим верхом на лошади и держащим жезл Гермеса (Легенда: ANTINOΟΥ ΗΡΩΟΣ). На аверсе – бюст Антиноя с миниатюрной короной Хем-Хем<sup>95</sup>. Схожий образ представлен на фрагменте известняковой плиты, служившей для отлива медальонов. Здесь Антиной с иконографическими чертами Гермеса и короной Хем-Хем на голове изображен восседающим на коне<sup>96</sup>. На тарсосской монете Антиной представлен восседающим на пантере (иконографический образ Диониса), в руке у него копье (Легенда: ANTINOΟΥ ΗΡΩΟΣ)<sup>97</sup>. Образ героя-всадника находит параллель в представлениях о победоносном боге Хоре [Plut. De Iside et Osiride. 19], который поражает своих врагов<sup>98</sup>, обеспечивая разливы Нила и плодородие [PDM XIV. 1219–1227].

Бог-герой Антиной почитался в ежегодных Великих Антиноевых играх (Μεγάλων Ἀντινοείων – греч. папирусов): (*Wsir ʿndynws m3ʿ-ħrw nty im iri.tw ħg3w m-ħnw i3.t.f nty im iw rn.s iw rn.f (pw) n kn.w imi.w t3 pn ħnʿ isw.t ħnw ħnʿ tkn.w n t3 r 3w.f rd.w nb.w mit.t nty r bw b3.w-Rʿ ħrj Dħwtj*) «Осирис-Антиной, правогласный, который там. Совершается празднование внутри (священного) места его – (того), который там. Вот имя ее и имя его – силачи-атлеты, находящиеся в земле этой, гребцы и бегуны всей земли (этой), так же, как и все люди, которые перед местом священных надписей, где находится Тот» [Ша].

В данном пассаже мы предлагаем читать (*jw rn.s jw rn.f (pw) n kn.w...*) «Вот имя ее и имя его – силачи-атлеты...», где *rn. f (rn.s)* – сказуемое, *kn.w, jswt, tkn.w, rd.w* – подлежащее. Главные члены предложения выражены существительными. Правомочно здесь поставить *rw*<sup>99</sup>. Данное прочтение дает основание полагать, что в Великих Антиноевых играх принимали участие не только юноши, но и девушки. Присутствие имен молодых женщин в списках гимнасиев и, как следствие, участие девушек в спортивных соревнованиях римского времени засвидетельствовано в надписи из Арголиды (IG. IV. 732)<sup>100</sup>, а также в папирусных текстах в Римском Египте (P. Corn. 118; P. Оху. 34. 3136)<sup>101</sup>. Великие Антиноевы игры уходили корнями в культ греческих героев, для которых устраивались ежегодные спортивные соревнования<sup>102</sup>, а также имели прототип в соревнованиях силачей-атлетов и гребцов, которые представляли собой традиционные элементы праздника «явления фараона»<sup>103</sup>.

Как было показано выше, за победу в Великих Антиноевых играх участники получали венок, который сопоставлялся с образом Антиноя. Согласно тексту папируса (PSI 3 199), после спортивных соревнований по приказу эписстратега создавались (εἰκονίσματο) изображения (или статуи) победителей. Одержавшим

<sup>95</sup> Meyer 1991, 146.3. Taf. 119.

<sup>96</sup> Parlasca 2008, 348–349. Abb.1

<sup>97</sup> Meyer 1991, 149. Taf.118.5.

<sup>98</sup> Frankfurter 1998, 3–4.

<sup>99</sup> Gardiner 1950, 104, §130.

<sup>100</sup> Tsouvala 2015, 111–123.

<sup>101</sup> Tsouvala 2015, 117.

<sup>102</sup> Jones 2010, 56.

<sup>103</sup> Kessler 1994, 126.

победу участникам даровалось право быть гражданами города Антинополя. На эту мысль наводит эпитет, который дается юношам-победителям – οἱ εἰσκριθέντες παῖδες (юноши, которые вступают в гражданство города). Приобретение гражданства фиксируется договорами (διατάξεις). Статус новых жителей (οἰκιστοῦ τῆς ἡμετέρας πόλεως) подтверждается номархом (νομάρχου), Советом (τῆς κρατίστης βουλῆς), пританейской филлой (τῆς πρυτανευούσης φυλῆς). В тексте использован термин οἰκιστοῦ (обозначающий «основатель»), который дает основание полагать, что победитель в Антиновых играх не был жителем Антинополя и получал статус гражданина за выдающиеся достижения в рамках Игр.

Одной из отличительных черт культа героя является наличие созданной в его честь статуи, которую устанавливали в храме. Согласно тексту папируса, в качестве награды за победу в спортивных соревнованиях изготавливались статуи (eikon), которые, возможно, устанавливались в храме в Антинополе.

Победы атлетов сочетались с представлением о победе Антиноя, который охотился на льва. В этом повествовании обожествленный фаворит выступал как идеальный герой, в связи с этим победившие в соревнованиях спортсмены как бы уподоблялись ему в своих спортивных достижениях. Поэтому они становились сопричастны образу Антиноя, и при изготовлении статуй в их честь изваяния получали «Антиновые черты». Подтверждением этому может служить статуя из Остии, в котором угадываются иконографические черты фаворита императора Адриана<sup>104</sup>. Аналогично в изображении Полидевка, сына Герода, также присутствуют Антиновые черты<sup>105</sup>. Конечно же, все эти изображения были созданы для умерших родственников, получивших почести героев. Но, исходя из взаимосвязи образов победы Антиноя и атлетов из папируса, можно предположить, что их изваяниям, подобно статуе из Остии и мраморной голове Полидевка, придавались Антиновые черты, которые демонстрировали сопричастность «новых граждан» образу идеального героя.

Уподобление образу Антиноя имело не только мифо-религиозное значение, но и определенный политический характер. Так, Герод, греческий миллионер, придавая своему покойному сыну-герою Антиновые черты, рассматривал себя как заместителя императора (imperial imitator)<sup>106</sup>: устанавливая культ героя и игры в честь своего сына, выступающего в образе Антиноя<sup>107</sup>, Герод поступал как Адриан по отношению к своему фавориту. При этом Герод воздвиг статуи императора и его жены Сабины в Олимпии наряду с собственным изваянием и изваянием своей супруги<sup>108</sup>, демонстрируя сопричастность образу римского правителя. Это, по всей видимости, давало самому Героду, по системе «дарообмена», определенные экономические и политические преимущества.

Изготовление изваяний, которые уподоблялись образу Антиноя, «устанавливало ментальную и эмоциональную связь между императором и его подданными»<sup>109</sup>: с одной стороны, они воспринимали образ обожествленного

<sup>104</sup> Meyer 1991, Taf. 140.3.

<sup>105</sup> Vout 2005, pl.X.1.

<sup>106</sup> Vout 2007, 87.

<sup>107</sup> Šašel 2007, 188.

<sup>108</sup> Vout 2007, 87.

<sup>109</sup> Vout 2007, 121.

фаворита, призванного объединить полиэтничное общество в понятных для него мифологических и религиозных парадигмах (образов Дионисия, Аполлона и др. богов-героев), с другой – сами становились сопричастны римскому правителю, который, таким образом, был «более реальным и менее абстрактным»<sup>110</sup>.

Великие Антиноевы игры сопровождались ритуалами лечения и предсказания, в ходе которых Антиной принимал разные образы: (*šm.n=f m iz.t.f r gs.w-pr.w ʕš.w n iz (r) dr.f hr sdm.n=f nh.t n ʕ n.f snb.n=f mr(w) iwtiw m h3b.n=f rsw.t hpr.t.n.=f k3t.f m wnniw iri.n=f hpr.w nb.w (in) p3 ib.f*) «Шел он из места своего в многочисленные храмы всей земли (этой). Слышал он просьбы тех, кто зывал к нему. Делал он больных здоровыми, когда посылал он сон. Совершал он работу свою среди живущих. Делал он всякие образы (свои) сердцем своим» [IIIc].

Представления об Антиное, который принимает разные образы, сочетались с учением о том, что люди могут превращаться в героев, герои – в полубогов, а полубоги, после того как они очистятся, получают полностью божественную сущность (Plut. De def. orac. 10). Эту же идею Плутарх прослеживает в отношении египетских богов Исиды и Осириса: «Осирис и Исида превратились в богов из добрых демонов» (Plut. De Iside et Osiride. 30). Схожие представления проявлялись в образе бога-героя Антиноя, который почитался как *h3si* (*h3si nty im* – «почтенный (бог), который там» [IVa]). Эпитет *h3si* (WB III. P. 157. «почитаемый») – термин, имеющий греческий эквивалент *theos* или *heros* (лат. *deus*)<sup>111</sup> и сочетающийся с именем бога Харесиеса (Хора, сына Исиды, или, возможно, Хора-*h3si*), святилище которого засвидетельствовано в Антинополе<sup>112</sup>.

Как было показано выше, Антиной выступал в качестве героя. Он проявлял себя как мертвый дух (*νεκροδαίμων Ἀντίνοος*), дарующий любовь<sup>113</sup>, а также в качестве великого бога – Осириса-Антиноя (P.Lond. II. 117. 383). От него ждали избавление от болезней, предсказания будущего и чудес (*ἀρετάς*) (Origen. Contra Cels. III. 36). Необходимо отметить, что разные образы Антиноя отображались в его статуях, в которых он, как египетский бог, имел три различные формы: Осирис-Антиной с атрибутами Осириса как восседающий на троне бог во время праздника его египетского прототипа, Осирис-Антиной как бог спаситель и лекарь, дающий лечение и оракулы, и Осирис-Антиной в образе юного бога<sup>114</sup>.

Итак, Антиной мог выступать в образе Осириса, Хора, вбирать в себя черты Тота-Гермеса, Аполлона, Диониса, выступать в роли божественного дитя, коронованного фараона. Антиной был обожествлен по египетскому и греко-римскому образцам, которые включали в себя элементы, характерные для апофеоза императоров и членов императорской семьи, а также посмертного путешествия на небеса египетского царя. Все вышеуказанные элементы позволяли сопоставлять образы Антиноя и императора, который почитался в Египте как *theos synnaos* наряду с Антиноем, и были формой *Interpretatio Aegyptiaca* образа римского правителя в долине реки Нил. Образ бога Антиноя сочетался с образом венка, символизировавшего собой победу над смертью, рождение божественного дитя и

<sup>110</sup> Vout 2007, 121.

<sup>111</sup> Renberg 2010, 174–176.

<sup>112</sup> Kessler 1994, 121–124.

<sup>113</sup> Thomson 1976, 213–230.

<sup>114</sup> Kessler 1994, 132.



перерождение в загробном мире. Антиной почитался в ходе ежегодных Великих Антиноевых игр, в которых принимали участие не только юноши, но и девушки, а присутствие участников на играх мыслилось как причастность не только образу Антиноя, но и императора. При этом Антиной мог принимать различные образы – героя, бога, мертвого духа, от которых ждали чудес и предсказаний.

ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES<sup>115</sup>

- Кеес, Г. 2005: Заупокойные верования древних египтян. *От истоков и до исхода Среднего Царства*. СПб.
- Agosti, G. 2002: P. Oxy 4352, fr. 5. II. 18–39 (Encomio a Diocleziano) e Menandro Retore. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 140, 51–58.
- Allen, J.P. 1989: The Cosmology of the Pyramid Texts. In: J.P. Allen, J. Assmann, A.B. Lloyd, R.K. Ritner, D.P. Silverman (eds.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Yale Egyptological Studies* 3, 1–26.
- Assmann, J. 1989: Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt. In: J.P. Allen, J. Assmann, A.B. Lloyd, R.K. Ritner, D.P. Silverman (eds.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt. Yale Egyptological Studies* 3, 135–159.
- Bell, H.I. 1940: Antionopolis: A Hadrianic Foundation in Egypt. *JRS* 30. 2, 133–147.
- Calandra, E. 2010: Villa Adriana scenario del potere. In: M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians. Millennium Studien* 30. Berlin, 21–50.
- Ciampini, E. M. 2004: *Gli obelischi iscritti di Roma*. Roma.
- Copete, J.M.C. 2017: Hadrian Among the Gods. In: E.M. Grijalvo, J.M.C. Copete, F.L. Gomez (eds.), *Empire and Religion. Religious Change in Greek Cities under Roman Rule*. Boston–Leiden, 112–138.
- Daumas, F. 1958: *Les mammisis des temples égyptiens*. Paris.
- De Morgan, J., Bouriant, U., Legrain, G. 1902: *Catalogue des monuments et inscriptions de l’Égypte antique. Haute Égypte. Kom Ombo* II. Vienne.
- Delia, D. P. 1998: Isis, or the Moon. In: W. Clarysse, A. Schoors (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* 1. Leuven, 539–550.
- Derchain, P. 1955: La couronne de la justification: Essai d’analyse d’un rite ptolémaïque. *Chronique d’Égypte* 30, 225–287.
- Derchain, P. 1987: *Le dernier obélisque*. Bruxelles.
- Derchain, P. 1991: Un projet d’Empereur. In: D. Mendel, U. Claudi (hsrg.), *Ägypten im Afro-orientalischen Kontext. Aufsätze zur Archäologie, Geschichte und Sprache eines unbegrenzten Raumes: Gedenkschrift Peter Behrens*. Cologne, 109–124.
- Erman, A. 1917: Römische Obelisken. In: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 4. Berlin, 1–47.
- Frankfort, H. 1948: Kingship and the Gods: *A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. London.
- Frankfurter, D. 1998: *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton.
- Gardiner, A. 1957: *Egyptian grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*. Oxford.
- Grenier, J-C. 2008: *L’Osiris Antinoos*. Montpellier.
- Grimm, A. 1994: Die Inschriften des Antinoosobelisken: Übersetzung und Kommentar. In: H. Meyer (hsrg.), *Der Obelisk des Antinoos eine kommentierte Edition*. München, 25–88.

<sup>115</sup> Поскольку список литературы и references полностью совпадают (за исключением одной работы на русском яз., перевод названия которой включен в references) редколлегия приняла решение не дублировать список работ на иностранных яз.

- Gutbub, A. 1973: *Textes fondamentaux de la theologie de Kom Ombo* 1. Caire.
- Herklotz, F. 2007: *Prinzeps und Pharao: der Kult des Augustus in Ägypten*. Frankfurt am Main.
- Jennings, T. A. 2009–2010: Man among Gods: Evaluating the Significance of Hadrian's Acts of Deification. *Journal of Undergraduate Research* I. 6, 75–83.
- Jones, C.P. 2010: *New Heroes in Antiquity: from Achilles to Antinoos*. Cambridge–London.
- Jovanova, L. 2016: Antinous – The last Roman God in Scupi. In: C. Grozdanov (ed.), *Monumenta* I. Skopje, 27–52.
- Kambitsis, S. 1976: Une nouvelle tablette magique d'Égypte. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 76, 213–230.
- Kees, G. 2005: *Zaupokojnye verovaniya drevnikh egiptyan. Ot istokov i do iskhoda Srednego Tsarstva* [*The funeral beliefs of the ancient Egyptians. From the origins to the outcome of the Middle Kingdom*]. Saint Petersburg.
- Kessler, D. 1994: Beiträge zum Verständnis des Obeliskens. In: H. Meyer (hsrg.), *Der Obelisk des Antinoos eine kommentierte Edition*. München, 89–150.
- Klotz, D. 2017: Elements of Theban Theology in Plutarch and his Contemporaries. In: M. Erler, M.A. Stadler (eds.), *Platonismus und spätägyptische Religion: Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*. Berlin, 127–148.
- Koortbojian, M. 2013: *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*. Cambridge.
- Kreitzer, L. 1990: Apotheosis of the Roman Emperor. *The Biblical Archaeologist* 53. 4, 211–217.
- Kuhlmann, P. 2002: *Religion und Erinnerung: Die Religionspolitik Kaiser Hadrians und ihre Rezeption in der antiken Literatur*. Göttingen.
- Lepsius, R. 1970: *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien* II. Leipzig.
- Mari, Z. 2010: Villa Adriana: Da rovina a patrimonio dell'UNESCO. *LANX* 10, 153–171.
- Meyer H. Zur Geschichte Obeliskens und seiner Bewertung durch die Klassische Altertumswissenschaft. In: H. Meyer (hsrg.), *Der Obelisk des Antinoos eine kommentierte Edition*. München, 9–24.
- Meyer, H. 1991: *Antinoos die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten; ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*. München.
- Morenz, S., Schubert, J. 1954: *Der Gott auf der Blume: Eine Ägyptische Kosmogonie und Ihre Weltweite Bildwirkung*. Ascona.
- Moret, A. 1917: Le lotus et la naissance des dieux en Egypte. *Journal asiatique* 9. XI, 499–513.
- Mosch, von, H. 2001: Die Antinoos-Medaillons von Bithynion-Klaudiopolis. *Schweizerische Numismatische Rundschau* 80, 109–126.
- Parlasca, K. 2009: Antinoos Heros. *Chronique d'Égypte* LXXXIV, 348–356.
- Pfeiffer, S. 2010: *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr.–217 n. Chr.)*. Stuttgart.
- Piccardi, D.G. 2002: Antinoo, Antinoupolis e Diocleziano ("P.Oxy." 4352 fr.5 II). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 139, 55–60.
- Price, S.R.F. 1984: *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge.
- Renberg, G.H. 2010: Hadrian and the Oracles of Antinous (SHA Hadr. 14.7); with an Appendix on the so-called Antinoeion at Hadrian's Villa and Rome's Monte Pincio Obelisk. In: V. Hyde Minor, B.A. Curran (eds.), *Memoirs of the American Academy in Rome* 55, 159–198.
- Riggs, C. 2008: *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion*. Oxford.
- Šašel, K.M. 2007: Antinous in Upper Moesia – The Introduction of a New Cult. In: M.G. Angeli Bertinelli, A. Donati (eds.), *Oponione pubblica e forme di comunicazione a Roma: il linguaggio dell'epigrafia. Atti del Colloquio AIEGL*. Borghesi, 177–188.

- Stefanidou-Tiveriou, T. 2018: Antinous and the Lerna Mysteries. A marble statue from the sanctuary of Demeter Prosymna and Dionysos at Lerna (Argolis). In: M. Fuchs (ed.), *Ahoros. Gedenkschrift für Hugo Meyer von Weggefährten, Kollegen und Freunden*. Wien, 87.
- Tagliaferro-Boatwright, M. 1987: *Hadrian and the City of Rome*. Princeton.
- Talloon, P., Waelkens, M. 2005: Apollo and the Emperors. *Ancient Society* 35, 217–250.
- Thomson T.W. 2013: Antinoos, The New God: Origen on Miracle and Belief in Third Century Egypt. In: T. Niklas, J.E. Spittler (eds.), *Credible, Incredible: The Miraculous in the Ancient Mediterranean*. Tübingen, 143–172.
- Tsouvala, G. 2015: Women Members of a Gymnasium in the Roman East (ig iv 732). In: J. Bodel, N. Dimitrova (eds.), *Ancient Documents and their Contexts. First North American Congress of Greek and Latin Epigraphy, 2011*. Leiden–Boston, 111–123.
- Vout, C. 2005: Antinous, Archaeology and History. *JRS* 95, 80–96.
- Vout, C. 2007: *Power and Eroticism in Imperial Rome*. Cambridge.
- Zaccaria M, Sgalambro S. 2007: The Antinoeion of Hadrian's Villa: Interpretation and Architectural Reconstruction. *American Journal of Archaeology* 111. 1, 83–104.

## ANTINOUS' WORSHIPPING PECULIARITIES IN ROMAN EGYPT

Sergey A. Kachan

*Independent researcher, Nizhniy Novgorod, Russia*  
Sergey-md@list.ru

*Abstract.* The cult of the Egyptian god Antinous is discussed in the paper. Antinous acted in the image of Osiris and Horus, absorbed the features of Apollo, Dionysus and other heroes, showed himself as a divine child and the pharaoh, was deified in Egyptian and Greco-Roman models that included the elements of apotheosis of the emperor and the posthumous journey of the Egyptian king to heaven. All these images allowed matching Antinous and the emperor. The Roman ruler was worshipped in Egypt as Theos Synnaos along with Antinous. Comparing the emperor with the deified Hadrian's minion was a form of the Interpretatio Aegyptiaca of the image of the Roman ruler in the valley of the Nile. During the Great Antinous Games, in which boys and girls took part, Antinous received the images of a hero, a god, and a demon-spirit, from whom miracles and predictions were expected. The image of Antinous was combined with the image of a wreath that symbolized the victory over death, the birth of the divine child and rebirth in the afterlife.

*Keywords:* Antinous, imperial cult, Osiris, Isis, Horus, Apollo, Dionysus, Thoth-Hermes, Great Antinous Games, hero cult

---

---