

Круглов Е.А.

(Уфа)

**Наследие Малой Азии VII-III вв. до н.э. или вклад учения Эвгемера в концепт  
сакрализации власти в древности //**

Сакрализация власти в Античности (Электронный журнал). - №1. - 2010-2011

([http://antika-vlast.at.ua/publ/stati\\_do\\_2011\\_goda/1](http://antika-vlast.at.ua/publ/stati_do_2011_goda/1))

В условиях духовных исканий кризисной для античного социума эпохи рубежа эр, когда шла переоценка основ традиционного мировосприятия, в наступившие «сумерки богов» вакуум духовный стал заполняться, среди прочего, поисками и «находками» новых сотеров и новых небесных владык, где свою лепту внесло, заняв заметную нишу в истории философии религии, и учение Эвгемера.

О жизни этого философа известно очень немного. Чуть больше – о его учении, хотя и тут, в основном, на уровне фрагментов, цитируемых иногда вскользь, порой – более подробно. К первым, видимо, следует отнести Секста Эмпирика, когда он бегло упоминает Эвгемера в числе тех, для кого владыки Олимпа были «...те, кто почитался богами, (а реально – прим. автора) были теми или другими могущественными людьми» (IX. 17. 51). Ко вторым, без сомнения, относится Диодор и живший шесть веков спустя сирийско-византийский хронист VI в. н.э. Иоанн Малала, сохранивший фрагменты V и VI книг Диодора, где речь как раз и идет об Эвгемере и его «Священной хронике». Вкратце суть сохранившихся фрагментов такова: по поручению Кассандра, царя и друга (!), Эвгемер отправляется в плавание из Аравии по Красному морю. Буря заносит его к островам (неясно: еще в Красном море или уже на выходе в Индийский океан), среди которых выделяется Панхайя. Здесь со времен прибывшего сюда с Крита Зевса в мире и согласии разделенные на три группы-касты (в духе Платона?), со своим кругом занятий каждая, живут коренные панхайцы и океаниты, индийцы, скифы и критяне, славящие основателя и благодетеля Панхайи Зевса Трифилийского (Diod. V. 43. 2). Возле основанного им же, Зевсом, в честь себя храма, великий критянин некогда воздвиг золотую стелу с записью своих деяний, на которой после Зевса свои записи-дополнения внесли его преемники – Артемида, Аполлон и, наконец, Гермес (V. 46. 7).

По завещанию Зевса с острова вывозят к соседям, в том числе в Аравию, только ладан и мирру (V. 42. 2), хотя Панхайя богата и другими дарами природы, а жрецам Зевса и вовсе запрещено покидать благодатный остров (V. 46. 3). Оставляя в стороне детали описания Панхайи (долина, река, горы и т.д.), отметим то, что подчеркивает в сохранных Малалой фрагментах VI книги сам Диодор, комментируя «путешествие» Эвгемера. Обращает, прежде всего, внимание определение Диодором Эвгемера как **историка**, в противовес Орфею, Гомеру и Гесиоду – те мифологи... Второе (и основное) заключение Диодора по этому кругу вопросов состоит в том, что труд **историка** Эвгемера посвящен **земным богам** – Урану, Кроносу и Зевсу, которые постоянно именуются у него ἐπίγειοι – «наземные, смертные», что вполне одобряет и принимает Диодор. Об этом он в приводимом Малалой фрагменте говорит однозначно: у Эвгемера одни боги – вечные и

бессмертные, другие – смертные, но из-за «благодетельных к людям удостоившиеся бессмертной почести и славы» (Diod. VI. 1. 2). Комментируя и поддерживая Эвгемера, Диодор приводит и «свой» пример: «Геракл., когда он был среди людей, потратил на великие труды и опасности (время? силы? – прим. автора), чтобы, благодетельствуя людям, обрести бессмертие» (I. 2. 4). И чуть дальше: «Людьми родились боги, которых называют бессмертными из-за их благодетельных» (VI. 2). Так, недвусмысленно завершает автор «Исторической библиотеки» свой пассаж о создателе эвгемеристской концепции о владыках Олимпа и их потомках...

Традиционно эвгемеризм, как новомодное религиозно-философское осмысление культа олимпийских богов, относят, судя по античному наследию позднего Рима (Serv. Aen. VIII. 275) [1], ко времени, воспоследовавшему за жизнедеятельностью автора этого учения, то есть с III в. до н.э. и далее, когда на территориях и особенно при Дворах эллинистических царств началось едва ли не повсеместное обожествление их правителей [2]. Спроецировав указанную тенденцию, по характерной для ментальности древних доминанте цикличности времен и эпох, на период ранней древности, Эвгемер стал всерьез полагать царскую (человеческую!) природу и самих владык Олимпа. Таким образом, «официальным» временем рождения эвгемеризма является эпоха раннего эллинизма.

Между тем, внимательный анализ материалов археологии и эпиграфики западного побережья Анатолии, где компактно сосуществовали друг с другом Лидия и Иония, Кария и Ликия, обнаруживает на указанных землях уходящую далеко в глубь веков практику почитания гробниц (не кенотафов!) таких широко известных по классической мифологии персонажей, как Сарпедон и Беллерофонт, потомков Аполлона и Асклепия, а равно и гераклида Телефа [3]. Что с очевидностью свидетельствует о традициях, условно говоря, «стихийного эвгемеризма», видимо, задолго до времени жизни эллинистического философа, во всяком случае – на землях Восточного Средиземноморья.

Что касается античного Запада, то здесь с легкой руки уроженца Мессены его концепт действительно получает развитие, вероятно, не ранее III века. Во всяком случае, можно с определенной долей вероятности фиксировать воздействие его идей на воззрения уроженца Калабрии Квинта Энния (239-169 гг. до н.э.). Исторический эпос последнего, «Анналы» в 18 книгах (от бегства из Трои Энея и до времени калабрийца Энния), был длительное время популярен в элитных салонах интеллектуалов поздней республики, уступив свое место лишь с появлением «Энеиды» Вергилия, тогда как переведенная с греческого на латынь эрудированным калабрийцем «Священная хроника (=запись)» Эвгемера осталась достоянием массового сознания в Риме рубежа политических вех, сохранив при этом качества религиозно-дидактического рационализма [4].

Еще глубже, чем на Кв. Энния, оказалось, судя по всему, влияние теории Эвгемера на Марка Теренция Варрона (116-27 гг. до н.э.), продуктивного автора множества трактатов по языку и литературе, математике и древностям Рима. Среди обширного, но плохо сохранившегося его наследия интересны дошедшие до нас фрагменты «Antiquitates rerum divinarum». Труд этот некогда состоял из 16 книг, где четыре первые были посвящены ранним жреческим коллегиям Рима (в том числе хранителям Сивиллиных книг), следующие четыре – религиозным празднествам и святилищам. Книги с 9 по 11 освещали религиозные игры, а также ритуалы обряды посвящения Римской civitas, тогда как две последующие были отведены для общественных и частных sacra. И, наконец, последние три книги подробно освещали различные категории богов, ряд которых на территории Рима был установлен (!) – по Варрону – Ромулом и Титом Тацием. При этом все почитаемые в римском социуме божества в трактате Варрона были поделены на вечных (исконных) и определенных, то есть тех, что *стали* богами из числа людей. А в числе последних указаны как чтимые одним племенем (privati), так и почитаемые всеми, то есть communes: Геракл, Либер, Диоскуры. Причем и в этой категории есть две своеобразные «подгруппы», на которые рационалистически мысливший даже в теологии Варрон стратифицировал владык судеб человеческих: есть божества небесные или

высшие (*superi*), а есть и низшие, земнородные (*terrigenae*), имеющие вместо ног змей, как наследие хтонизма (*Serv. Aen. VIII. 275-278*).

Таким образом, перед нами если и не буквальное следование Эвгемеру, то, во всяком случае, пример несомненной иррадиации идей уроженца Мессены на общественно значимого современника Цезаря и Октавиана. Фактически же Варрон с присущим любому римлянину прагматическим рационализмом «расщепил» религию на три составляющих: а) религию мифическую, по Варрону, откровенно «ложную»; б) физическую – правдивую, но засоренную массой суеверий; наконец, в) гражданскую – необходимую и, стало быть, верную.

Подытоживая многотомный и по-своему уникальный труд, Варрон не считал нужным завуалировать свои воззрения на религию, как чисто государственное *учреждение*, в данном случае – римской *civitas*, ибо «государство старше своих богов, как и живописец старше своих картин». Отсюда уже один шаг до Полибия (факторы, сдерживающие толпу, – это вера в богов и страх недр Аида), а также платоника Цицерона и эпикурейца Лукреция Кара (источник веры – людской страх) [5].

Таким образом, не один только Варрон, но, как представляется, целый ряд фигур первой величины интеллектуально-культурной элиты Рима рубежа эр оказались в той или иной степени подвержены воздействию идей новых (?) философско-рационалистических учений эллинизма.

Что же касается современного Эвгемеру Восточного Средиземноморья, то на спектре его религиозно-философских представлений сказывались и общие особенности эллинского менталитета [6], и близость консервативного Востока [7], и оттуда же шедшие флюиды вечных поисков и постижения Единого владыки.

Постулируя, вслед за И.М. Дьяконовым, несомненный консервативный традиционализм Востока вообще, мы применительно к региону юго-западной Анатолии опираемся на весьма выразительный археолого-эпиграфический материал культовой сферы. Здесь вплоть до времен позднего эллинизма существовала практика божеств до-олимпийского круга, восходящая, судя по всему, к пеласгическим традициям почитания богов-титанов. В числе последних в свое время заметную, если не центральную, роль играла дочь титана Перса Геката, владычица судеб земли и моря, душ влюбленных и умерших, пастухов и коневодов (*Hes. Theog. 421-452*). В те же изначальные времена она сочетала в себе небесную (дневную) уранию и ночную хтонию, откуда у нее в руках ключи судьбы и факел. Как покровитель ночной охоты, она предшествовала Артемиде лунной и селене, имея в числе своих спутниц собак и охраняемых ими привидений и призраков Аида [8]. Адская ее свора по эстетическим соображениям Балкан эпохи классики была, естественно, вне изобразительной сферы. Что же касается самой грозной титаниды, владычицы ночного мрака и покровителя всех колдуний и чародеев, то ее изображения для приношений на стыке дорог в виде трехликого божества Гекаты Триморфы, судя по Павсанию (*II. 11. 8; 22. 7; 30. 2*), были нечасты для Балкан и располагались в считанном количестве мест: в Сикионе и Аргосе, Афинах, а также на Эгине и в Мегарах. При этом в Мегарах (*Paus. I. 43. 1*) ее отождествляли с умершей здесь же Ифигенией, а на Эгине культ ночной хтонии возводили к основателю таинств фракийцу Орфею. Если при этом учесть, что вышеуказанные полисы и регионы Балкан изначально были заселены этносом пеласгического круга – карами [9], то догреческий характер культа Гекаты вызывать сомнений не будет. В виду того, что от эпохи архаики вплоть до позднего эллинизма и Рима рельефы, теофорные имена и посвящения Гекате Триморфе встречаются порой в милетских колониях на Боспоре [10], а чаще – на побережье Малой Азии [11], ряд исследователей делают вывод, что и сам ее культ шел в греческий мир «из глубин Кари» [12]. Но в действительности все было, видимо, несколько иначе: в период поздней античности культ этой титаниды, помимо практики орфистов Эгины и почитания в Спарте [13], стал сходить на нет, забываясь и заменяясь «изоморфами» (мегарская Ифигения), в то время как сдвинутые дорийцами вначале на

острова Архипелага коренные жители Балкан, лелеги и карийцы, перебравшись в годы лихолетья Троянских битв на западное побережье Анатолии, вплоть до эпохи раннего эллинизма продолжали почитать и отправлять культ своих древних хранителей, в том числе и Гекаты. Среди прочего, об этом свидетельствует и археологический материал раскопок 1968-1972 гг. греко-карийского городка (□ó●✕•○☞) Книда, в ходе которых было обнаружено хорошей сохранности изображение V в. до н.э. Гекаты с собакой у ног [14]. Из соседнего с Книдом культового центра Кари, Миласы, до нас дошел эпиграфический материал широкого временного диапазона, среди многочисленных надписей которого есть и такие, которые свидетельствуют об активной и регулярной практике жрецов-правителей Карики IV в. до н.э. почитания культа Гекаты: 'ιερῶς του 'Εκά[της] (LBW, № 371). При этом магическая сила «огней Гекаты» в сознании принимавших участие в ритуале карийцев, лидийцев и мисийцев (Herod. I. 172) была, надо думать, столь велика и незыблема, что даже 8 веков (!) спустя Юлиан Апостат пытался возродить в ходе своего рокового персидского похода эту рискованную для профанов древнюю практику [15].

Впрочем, вернемся от Юлиана в Анатолию времен эллинизма, где наряду с уже реликтовой для Балкан, но действенной для Малой Азии практикой почитания Гекаты сохранялись традиции почитания еще одного доэллинского реликта – двойного топора-лабриса, как неперменного атрибута власти верховного божества в ассииро-вавилонской и крито-минойской культурах III-II тыс. до н.э., а также (Dion. Halik. III. 61. 2) в наследии ранней Этрурии [16].

Этот лабрис – ὀστρεπὲλέκυς служил в карийской Миласе обязательным атрибутом Зевса Кретагена-Осого(а), а культ последнего с андрогинной иконографией *совершенно самодостаточного* божества и символикой верховной власти над сферами Неба и Земли, единства мужского и женского начал, был едва ли не исконным на побережье Анатолии, судя по ономастике древнейших родовых фил юго-запада Малой Азии (CIG, № 2695; LBW, №№ 347, 348, 360, 362, 394, 400). В таком он, очевидно, восходил ко времени пеласгического религиозного «монизма» (?) с культом изначально Единого владыки Макрокосма [17].

Впрочем, если Осого(а) и был в мире пеласгов изначально Единым с соответствующими его статусу инсигниями власти, то у Зевса Кретагена, судя по Страбону (XIV. 2. 23) и Плутарху (Gr. Quest. 45-46), лабриса в державной длани не было достаточно долго, вплоть до вручения одного владыке Олимпа его прошедшим инициации великим сыном Гераклом от лидийской царицы Омфалы [18]. Так или иначе, несомненна древняя связь трех составляющих этого культа – лабриса, Зевса и Геракла, где последний воспринимался в эпоху классики как сын Олимпийца Алкид, тогда как в предшествующие эпохи был известен как глава коллегии пяти дактилей-куретов или тельхинов-корибантов на Крите, спасавших только что родившегося Зевса от мстительного Хроноса [19]. Как бы там ни было на Крите во «время Оно», но на западе Анатолии эпохи эллинизма Алкид почитался как несомненный сын Зевса, оставивший ряд вполне исторических потомков-гераклидов, правителей сопредельных территорий и царств на малоазийском побережье [20]. Подтверждают это и дошедшие до нас материалы нумизматики. В частности, ряд монет Родоса и Книда, Самоса и Византия начала IV в. до н.э. с изображением юного Геракла в борьбе с двумя змеями повторяют легенды имиссий Фив второй половины V в., однако чеканились они уже не в Беотии, а участниками Книдской Лиги, противостоявшей с 394 г. до н.э. как Персии, так и Спарте (отсюда две змеи) [21].

Если юный Геракл символизировал соответствующий возраст и участников Книдской Лиги, то зрелый Алкид среди множества присущих ему качеств *сотера* был еще и покровителем торговли в Олимпии и на Фасосе, в Милете и, естественно, в ряде его колоний – полисов Боспора, а также в городах Этрурии [22]. И если не лишена своих исторических оснований версия Геродота об истоках этногенеза этрусков в лидийском регионе Малой Азии, то в этом случае не вызывает проблем понимание обстоятельств

изображения взрослого, бородатого Геракла на монетах соседней с Лидией Ликии, в том числе из Тельмиссы (Plin. Nat. Hist. V. 107) или Тельмессы (Strabo XIV. 665; Arr. Anab. I. 24. 4), древнего общего культового центра карийцев и ликийцев [23]. К этому-то взрослому Гераклу возводили свою родословную по женской, малоазийской линии, жрецы ликийского святилища, как о том свидетельствует обширная генеалогическая надпись в 300 строк из Энеанды римской поры [24]. Если последние эпигоны этой генеалогии смогли заставить «греческое возрождение» эпохи Антонинов, то истоки родословной восходили к жене Тарконда Третьего, внука Тарконда (или Тархона) Первого, прямого наследника гераклида Телефа. Последний был широко известен в мифопоэтической традиции эллинского мира своими злоключениями из-за полученной от копья Ахилла раны (Apollod. Epit. III. 17, 20) и, после излечения, как основатель ряда династий правителей Пергама и Миссии [25]. Между тем, «вскормленный ланью» (откуда и имя – Телеф) имел наследников, вероятно, не только на северо-западе Анатолии: легенда оленя (или лани) на аверсе иррегулярных электроных статеров Эфеса и Галикарнаса VII-VI вв. до н.э. [26] с очевидностью свидетельствуют о притязаниях авторитарных правителей этих полисов на причастность к кругу родичей Телефа, а через него – к гераклидам. И если на заре XXI века новой эры ряд антиковедов западной Европы проецирует в условиях кризиса католицизма свой скептицизм на поиски аналогов в античном мире [27], то в многогранном его наследии при желании, конечно, можно отыскать многое – достаточно припасть к киникам «школы Антисфена» или Лукиану... Однако, археолого-эпиграфический материал Малой Азии VII-III вв. до н.э., представленный выше, свидетельствует, скорее, об обратном: вера в Сарпедона и Геракла, Подалирия и Телефа, как *реально живших* героев-предков аристократии и жречества Западной Анатолии, была не «опиумом для народа», а живым источником уверенности и радости ежедневного бытия, равно как и религиозного рационалиста Эвгемера никто к скептикам, а тем более к киникам не причислял.

Завершая наш анализ свидетельств малоазийской практики почитания первопредков-героев, по большей части восходивших к Зевсу-владыке Олимпа верховному и Единому, приведем еще один памятник эпиграфики юго-западной Анатолии V-IV вв. до н.э. Речь идет о найденной в ходе раскопок Галикарнаса (турецкий Бодрум) в 60-х гг. XIX в. Т. Ньютоном стелы (Syll<sup>3</sup>. № 372) возле руин храма Посейдона с указанием всех (!) жрецов культа бога морей. В пространном списке хранителей культа первым жрецом указан его сын Теламон, далее – три его сына (Антидий, Гиперий и Алкион), которым наследовали *πρωτόγονοι* (потомки) вплоть до поименного указания жрецов морского владыки первой половины IV в. до н.э. [28]. Стоит отметить в этой связи, что утонченные сциентисты-антиквары могли бы, конечно, возразить на возведение Теламона с его потомками к ветви посеидонидов, так как по общепринятым генеалогиям древней Эллады практически все указанные в галикарнасской стеле имена первых жрецов восходят к прямому наследию Урана и Геи, то есть к поколению не детей богов Олимпа, а к титанам. Другими словами стела столицы Карии V-IV вв. демонстрирует генеалогию жрецов-океанидов, уводя истоки эвгемеризма даже не к эпохе архаики, а в глубины «времени Оно»!.. Но и почитание Посейдона наряду с Аполлоном и Зевсом, - в числе древнейших на западе Анатолии, а напрямую входящие в «круг Посейдона» его возлюбленная Медуза Горгона и ее дети – посеидониды Пегас и Хрисаор стали неотъемлемой частью этнонимии Малой Азии и ее алтарно-храмовой архитектуры эпохи архаики и классики [29]. Что касается самого колебателя земли и моря, то почитание его с потомками на юго-западе Анатолии – тема отдельного рассмотрения. Сейчас же отметим факты, для антиковедов очевидные, среди которых – ахейский по происхождения культ Посейдона Геликонского в Панионионе на мысе Микале [30], а также, возможно, дорийский ритуал почитания Зано-Посейдона в карийской Миласе, где Зан – дорийская форма произношения имени владыки Олимпа (Paus. V. 21. 3). И, таким образом, перед нами восходящий, вероятно, к пеласгическим временам образ Единого (sic!) владыки Неба

и Моря. А с учетом его иконографии (бородатый владыка Олимпа с шестью (!) женскими сосцами на груди в виде виноградной лозы – символика *совершенного*, самодостаточного Кормильца Мира [31]) становится очевидным, что Зевс-Осого(а) ЗаноПосейдон Карии и есть тот изначальный Единый мира пеласгов, чьими дериватами были в соответствии с особенностями менталитета пришедших на Балканы эллинов обособившиеся культы Зевса и его брата Посейдона, а равно и их божественные (или обоженных) потомки – посеидониды, персеиды, гераклиды etc...

#### Примечания:

1. Warmington E.H. Remains of Old Latin. L., 1961. V. 1. P. 414-419; Gurst G.H. Euhemerios von Mesene // Lexikon der Antike. Lpz., 1979. S. 163; Тронский И.М. История античной литературы. М., 1983. С. 228 сл., 293 сл.; Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 118 сл.
2. Бенгтсон Г. Правители эпохи эллинизма. М., 1982. С. 147 сл.; Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985. С. 221 сл., 234 сл.; Климов О.Ю. Государство Пергам. СПб., 2010. С. 62-67; Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. С. 144-153.
3. См. в этой связи: Childs W. The city reliefs of Licia. Princeton, 1978; Клейн Л.С. Бесплотные герои. СПб., 1994. С. 168 сл.; Круглов Е.А. Культ Аполлона Тельмесского // Мнемон. Вып. 5 / Под ред. проф. Э.Д. Фролова. СПб., 2006. С. 365 сл.
4. Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 153.
5. Boyancée P. Etudes sur la religion romain. Paris, 1972. P. 255 sq.; Cardauns B.M. Terrentius Varro. Wiesbaden, 1976. S. 3 sq; Державицкий Е.В. Цицерон о природе богов // Цицерон. О природе богов. СПб., 2002. С. 10, 17-18.
6. В этом плане, как представляется, определяюще-значимыми для постижения проблемы оказываются следующие исследования концептуального характера: Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994; Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. СПб., 1998; Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М., 2001; Суриков И.Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н.э. (Софокл, Еврипид, Аристофан). М., 2002.
7. Диаметрально противоположные оценки религиозного традиционализма Востока были отчетливо отражены, как очевидно, в работах Ж. Дюмезиля (Верховные боги индоевропейцев. М., 1986) и И.М. Дьяконова (Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990).
8. Тахо-Годи А.А. Геката // МНМ. М., 1998. Т. 1. С. 269.
9. Подробнее о карах и сопровождавшей их в переселении субмикенской керамике см.: Mellink M. Archaeology in Asia Minor // AJA. V. 78/4. 1974. P. 114; Hood S. The Minoans. L., 1971. P. 117; Boardman J. The Greeks overseas. L., 1980. P. 46-48, 53; Откупщиков Ю.В. Догреческий субстрат. Л., 1988. С. 48 сл., 153 сл.; Greaves A.M., Helwing B. Archaeology in Turkey // AJA. V. 105/3. 2001. P. 468 ff.
10. О святилище и роще Гекаты возле Ольвии есть античная традиция (Ptol. Geogr. III. 5. 2; Anon. Peripl. 84-85), а также теофорные имена с основой на ЕКАТ (КБН. №№ 993, 1137). Подробнее: Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев, 1992; Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.). СПб., 2007. Относительно Гекаты в Пантикапее III в. до н.э. – I в. н.э. см.: Толстиков В.П. Святилище на акрополе Пантикапея // ВДИ. 1987. № 1. С. 102 сл.; Акимова Л.И. Новый памятник скульптуры из Пантикапея // ВДИ. 1983. № 3.
11. Le Bas Ph., Waddington W. Voyage archeologique en Grece et en Asie Mineure. Paris, 1870. T. 3. Premier part. (далее – LBW) S. 767; Head B.V. Historia numorum. Oxf., 1911. P. 667; Голубцова Е.С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии I-III вв. н.э. М., 1977. С. 74-75.

12. Толстиков В.П. Указ. соч. С. 107 (со ссылками на предшествующую литературу по вопросу о Гекате).
13. Показательно посвящение «владычице Спарты» Гекате с Боспора III в. до н.э.: КБН. М., 1965. № 22. С. 29 сл.
14. Тем самым подтвердилось мнение А. Ломонье (A. Laumonier. Les cultes indigenes en Carie. Paris, 1958. P. 420) о культовых приношениях собак Гекате, а не только Аресу.
15. Со ссылкой на Порфирия и Прокла Э. Доддс называет эту практику почему-то «халдейской». См.: Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 277-279.
16. Brentjes B. Von Schanidar bis Akkad. Lpz., 1968. S. 88 sq; Cook A.B. Zeus. A study in ancient religion. Cambridge, 1925. V. II. P. 552 f; Nilsson M.P. The Minoan-Mycenaean religion. Lund, 1927. P. 186 ff; Drews R. Licht from Anatolia on the Roman Fesces // AJPh. V. 93. 1972. № 1. P. 46 f; Немировский А.И. Этруски. От мифа к истории. М., 1983. С. 114 сл.
17. Круглов Е.А. Культ верховного божества-андрогина на западе Малой Азии (в печати)
18. Интересна в этом плане работа Дж. Галлавотти (Gallavotti G. Labyrinthos // PLP. V. 54. 1957. S. 162 sq) о ликийском варианте («следе») появления лабриса у миласского Зевса. Инициационный характер и обязательный в таких обстоятельствах трагизм Геракла, объясняющие истинные причины пребывания героя в «рабстве» у Омфалы, уже не раз отмечались исследователями: James E.O. The cult of mother-goddess. L., 1959. P. 249; Видаль-Наке П. Черный охотник. М., 2001. С. 166; Ботвинник М.Н. Омфала // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 255; Круглов Е.А., Подопрigора А.Р. Гераклиды в Анатолии? // Археология. История. Культура. Уфа, 2009. С. 104 сл., 111-112.
19. Jaenmaire H. Couroi et courètes. Lille, 1939. P. 323 sq, 338 sq, 548 sq; Зайцев А.И. Геракл // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 277-282; Тахо-Годи А.А. Кабирь // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 603; ее же. Тельхины // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 499; Лосев А.Ф. Куреты // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 29; Ботвинник М.Н. Дактили // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 348. Оригинальную концепцию связи критских куретов-дактилей с шаманской практикой Дедала см.: Андреев Ю.В. От Евразии к Европе. СПб., 2002. С. 522 слл. О связи куретов/кабирь с Идейским (критским) Гераклом см.: Подопрigора А.Р. Геракл и Megaloi Theoi Самофракии // От Древности к Новому времени. Уфа, БашГУ, 2010. Вып. XIII. С. 3 слл.
20. Зайцев А.И. Гераклиды // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 283; Круглов Е.А., Подопрigора А.Р. Указ. соч. С. 113.
21. Holm A. Griechische Geschichte. Berlin, 1891. Bd. III. S. 54; Hill G.A history of Cyprus. Cambridge, 1949. V. I. P. 62 ff; Head B.V. Historia numorum. Oxf., 1911. P. 573; ibid. A guide to the principal coins of the greeks from 700 B.C. to 270 A.D. L., 1959. Pl. 19 and 23. P. 33 ff.
22. А.Б. Ашик (История Боспорского царства. Одесса, 1849. Ч. 3. С. 52) даже полагал без особых, впрочем, филологических аргументов, что имя героя Геракла «нарицательное» и восходит к финикийскому Хирокель, где последнее обозначает «купца вообще». О почитании Геракла как покровителя торговли см.: Зограф А.Н. Античные монеты // МИА. 1951. Вып. 16. С. 147. Табл. 35. № 19-20; Farnell L.R. Greek hero cults and ideas of immortality. Oxf., 1921. P. 148-153; Немировский А.И. Указ. соч. С. 212; Попова Е.А, Коваленко С.А. Об аспектах культа Геракла в Херсонесском государстве // РА. 1997. № 2. С. 8 сл.
23. Ruge W. Telmessos // REPW. Bd. V-A(I). 1934. Stb. 409 sq; Head B.V. A guide... Pl. 19. № 47. P. 35.
24. Wilhelm A. Zu Griechischen Inschriften // Archeologisch-Epigraphische Mittellurgen. 1897. Bd. 20. S. 77; Колобова К.М. Из истории реннегреческого общества (о Родос в IX-VII вв. до н.э.). Л., 1951. С. 239.

25. Ботвинник М.Н. Телеф // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 498 сл.; Климов О.Ю. Указ. соч. С. 62 сл.
26. Jeffery L.H. The local scripts of Archaic Greece. Oxf., 1961. P. 353; Kraay C.M. Archaic and Classical Greek Coins. Los-Angeles, 1976. P. 23.
27. Мы имеем в виду порочную практику «соединения» официального целибата католического клира с его оборотной стороной – педофилией и официально узаконенной в ряде стран Западной Европы регистрацией однополых браков, что, как кажется, серьезно подрывает этические основы католицизма и толкает порой антиковедов на «утешительные» (?) поиски неверия в античной Греции. См. в этом плане: Вен П. Греки и мифология: вера или неверие? М., 2003.
28. Heller A. De Cariae Lydiaeque sacerdotibus // Jahrbücher für classische Philologie. Bd. 18. S. 235.
29. Круглов Е.А. Культ Аполлона... С. 372 сл.
30. Залюбовина Г.Т. Культ Посейдона и консолидация ионийского этноса во II – начале I тыс. до н.э. // Проблемы исследований античных городов. М., 1989. С. 47-48; Лаптева М.Ю. У истоков древнегреческой цивилизации: Иония XI-VI вв. до н.э. СПб., 2009. С. 454 сл.
31. Cook A.B. Op. cit. P. 532f, 552 ff; Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. СПб., 1998. С. 170 сл.