

УДК 94(38)



Дата поступления статьи: 22.12.2023

Дата принятия статьи: 01.02.2024

## ПЕРЕЧИТЫВАЯ ПАВСАНИЯ, ИЛИ ЭВГЕМЕРИЗМ ДО И ПОСЛЕ ЭВГЕМЕРА

**Евгений Анастасович Круглов**

Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия

E-mail: e\_mavridis@mail.ru

**Александра Робертовна Подопригора**

независимый исследователь, Уфа, Россия

E-mail: podoprigora05@mail.ru

**Аннотация.** На фоне эволюции греческой религии и культуры в статье рассматриваются основные идеи Эвгемера и его последователей и влияние этих идей на греческого писателя II в. н.э. Павсания. Исследуется понимание старой мифологии и отношение к мифам и религиозным образам классической эпохи в период эллинизма и в римское время. По мнению авторов, различия между божеством и почитаемым предком в греческой религии никогда не были абсолютными. В эпоху крушения полисных ценностей, отхода от прежней политической, религиозной и этической системы грань между богом и человеком стала еще более условной. Авторы приходят к выводу, что в «Описании Эллады» Павсаний демонстрирует множественность подходов в изложении мифов и что, наряду с аллегорическими трактовками, здесь присутствуют и чисто эвгемеристические взгляды.

**Ключевые слова:** греческая религия, рационализм, Эвгемер, эвгемеризм, Павсаний, политеизм, монотеизм, Диодор, аллегория

**Цитирование:** Круглов Е.А., Подопригора А.Р. Перечитывая Павсания, или эвгемеризм до и после Эвгемера // Известия УФИЦ РАН. Серия: История. Филология. Культура. 2024. № 1. С. 53–60. DOI: <https://doi.org/10.31833/sifk/2024.1.1.006>

UDC 94(38)

Submitted: 22.12.2023

Accepted: 01.02.2024

## RE-READING PAUSANIAS, OR EUHEMERISM BEFORE AND AFTER EUHEMERUS

**Evgeny A. Kruglov**

Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia

E-mail: e\_mavridis@mail.ru

**Alexandra R. Podoprigora**

Independent scientist, Ufa, Russia

E-mail: podoprigora05@mail.ru

**Abstract.** Against the background of the evolution of Greek religion and culture the article examines the main ideas of Euhemerus and his followers and the influence of these ideas on Pausanias, the Greek writer of the 2<sup>nd</sup> century AD. The understanding of old mythology and the attitude towards myths and religious images of the classical era during the Hellenistic period and in Roman times is explored. According to the authors,

the differences between the deity and the revered ancestor in Greek religion have never been absolute. In the era of the collapse of polis values, the departure from the previous political, religious and ethical system, the line between God and man has become even more conditional. The authors come to the conclusion that in the «Description of Greece» Pausanias demonstrates a plurality of approaches in the presentation of myths and along with allegorical interpretations there are also purely euhemeristic views.

**Keywords:** Greek religion, rationalism, Euhemerus, euhemerism, Pausanias, polytheism, monotheism, Diodorus, allegory

**Citation.** Kruglov, E.A., Podoprigora, A.R., 2024, "Re-reading Pausanias, or Euhemerism before and after Euhemerus", *Proceedings of the UFRC RAS. Series: History. Philology. Culture*, № 1, pp. 53–60. (In Russ.) DOI: <https://doi.org/10.31833/sifk/2024.1.1.006>

## Введение

Древним, видимо, было свойственно гармоничное и целостное восприятие бытия, где сакральное и профанное, небесное и земное органично дополняли друг друга. Лишь позднее эти два начала стали разделять, оперируя логическим инструментарием и все дальше отходя от изначальной слитности восприятия. При таком подходе вся ранняя греческая историография и мифография окрашиваются в черно-белые тона, лишённые полутеней. Так, в Фукидиде можно увидеть истинного рационалиста и едва ли не атеиста [Фролов, 2004. С. 146 сл.], а в Геродоте – непоследовательного адепта мифологии. Уже не первое десятилетие исследователи стремятся преодолеть эту абсолютизацию рационализма древних греков, обращая внимание и на иррациональное как неотъемлемую составляющую синкретического сознания древних [Доддс, 2000. С. 10 сл.; Фестюжьер, 2000. С. 10–11].

### Эллинская философия на пути к единобожию

Примером такого рода синкретизма может послужить взаимодействие греков и догреческого населения Балкан в культовой сфере. Эллина, появившиеся на полуострове на рубеже III-II тыс. до н.э., застали здесь культ женского божества (Потния Терон, в поздней ритуальной практике греков – Артемида-Геката) [Christou, 1968. P. 170 f; Андреев, 2002. С. 303 сл.], а также почитание мужского божества, которому было посвящено святилище в Додоне.

Многие века вместо классического храма все обряды в Додоне проводились в дубовой роще, где босоногие жрецы в длинных белых одеяниях вопрошали Зевса Додонского и угадывали ответ в шелесте дубовой листвы (Paus. VII. 21. 2–4) или в ворковании голубок (Hdt. II. 55–56), хотя под «голубками», возможно, понимались жрицы-египтянки, прибывшие из святилища Аммона в Сиве (Paus. VII. 25. 1; VIII. 11. 12, 28. 6; IX. 25. 6–8). Также Павсаний отмечает, что этолийцы, акарнанцы и эпироты считают прощения додонского оракула самыми верными (VII. 21. 2).

Обращает внимание не только длительное отсутствие храма в Додоне, но и ритуальная роль священной дубовой рощи. И жрецы этого культа, и само святилище рождают ассоциации не с эллинским, а скорее, с кельтским миром, в котором сакральным центром в профанном окружении являлись священные рощи, и в определенном смысле святилище пребывало там, где обитал друид [Широкова, 2000; Леру, 2001. С. 50 сл.; Гюйонварх, Леру, 2001. С. 249, 257]. Додона, видимо, являлась именно таким центром, чьи жрецы были носителями знаний и культуры, даже в позднейшие эпохи исподволь руководя и эллинами, и другими святилищами – Элевсином в Аттике, храмом кабиров в Фивах и проч. [Bouché-Leclercq, 1880. P. 308 sqq.].

После крушения критской цивилизации бронзового века канула в лету минойская гинекократия [Андреев, 1992. С. 3 сл.]. Новый железный век нес культ патриархального божества, владыки семьи, рода, государства. В греческом пантеоне эта роль досталась Зевсу, согласно традиции, уроженцу Крита. Однако греки, бывшие данники Крита, попадая на остров, могли неподалеку от Кносса лицезреть могилу Зевса (Porth. *Ryth. vit.* 17), что позднее не раз давало повод рассуждать о том, что «все критяне – лгуны» (Callim. *Hymn.* I. 8–9; Тит. 1:12–13).

В новых реалиях культа балканских автохтонов изменились весьма существенно. В период «темных веков» и архаики вызревает новый тип общества и государства, стремительно эволюционирует и мировоззрение людей, в каждом из регионов Балкан приобретая собственную специфику. В Аттике начинает доминировать культ хозяина Олимпа Зевса и его дочери Афины, нашедший воплощение в панафинейском празднестве. На Истме, где большая часть населения была связана с морем, утверждается культ владыки моря Посейдона. Он же, но как покровитель коневодства, почитается в Фессалии. В Беотии ведущая роль принадлежит Дельфам, популярным, впрочем, и во всей Элладе. Что же касается Крита, здесь, по-видимому, дольше, чем на Балканах, сохранялись отголоски старых религиозных норм, нашедшие отражение в нормах правовых – Гортинских законах, актуальных на

Крите еще в период классики [Казаманова, 1964. С. 34; Иоселиани, 1966], и в свою очередь повлиявших на законодательство Спарты времен Ликурга [Андреев, 1982. С. 33 слл.].

Тем не менее и на Крите ощущались общие закономерности развития религиозной жизни. Единой тенденцией стало стремление к упорядочиванию и структуризации сакрального, что влекло за собой осмысление небесного Архэ, функций отдельных богов и выявление их иерархии. Итогом этой эволюции могла бы стать идея не просто Отца богов на Олимпе, а образ единого владыки космоса, то есть идея единобожия.

Как полагают исследователи ранней философии Греции на рубеже VIII–VII вв., уже Гесиод тяготел к религиозно-этическому монотеизму [Семушкин, 1985. С. 105]. Ближе к этой концепции подошел и Фалес [Jaeger, 1947. P. 20–21]. Гораздо увереннее эту идею выражал Ксенофан [ibid., 44], за ним – Пифагор (Бог есть число) и, видимо, Эмпедокл с его концепцией слияния четырех стихий в единый сфайрос, существующий в той фазе, когда любовь одерживает верх над враждой и вытесняет ее за пределы мира. При этом философия не подменяла миф чем-то новым, она использовала его функцию представления о сущности и началах бытия. Взятые из мифа понятие «божество» философы перетолковывали на свой лад, пытаясь осмыслить его как особую незыблемую и вечную субстанцию [Оргиш, 1986. С. 60, 128 слл.].

Этот же процесс слияния нескольких начал в одно переживала и религиозная жизнь. В ряде регионов начинается отождествление прежде отдельных богов со сходными функциями в единое божество. Так, на Крите веками почиталась так называемая «Богиня со змеями», атрибутом культа которой был двойной топор, лабрис, символ жизни и смерти как взаимосвязанных сторон единого бытия. При этом в некоторых регионах Крита богиня имела дериваты богини рождения (Илифия), зрелости (Артемида) и ухода из жизни (Геката или Бритомартис в зависимости от этноса адептов культа).

Сходные идеи нашли отражение и в теогонии орфиков. В орфических текстах многочисленные божества мыслятся лишь проявлениями, именами или отдельными ипостасями верховного бога, которое то растекается в природе, то возвращается к самому себе. Этот верховный бог – Зевс – несет в себе весь космос, производит и устанавливает всякое бытие, в том числе и бытие самих богов [Оргиш, 1986. С. 58].

Таким образом, подлинное божество все чаще начинало мыслиться как абстрактное Единое. Религиозная сфера, конечно, не поспевала за полетом философской мысли, но и в ней происходили изменения. Отсюда оставался один шаг до признания антропоморфных богов греческого пантеона выдающимися людьми древности. Собственно, граница между богами и людьми никогда не считалась непреодолимой. Начиная с архаического периода, основателям городов, законодателям, полководцам воздавались и прижизненные, и особенно посмертные почести, ставящие их в один ряд с богами. Их свершения приравнивались к деяниям богов, их могилы нередко украшали агору греческих полисов [Гуторов, 1989. С. 223; Winiarczyk, 2013. С. 29, 43]. Среди обретших божественный статус называли Геракла, Ганимеда, Асклепия, Кастора и Полидевка, Ино и многих других (Hug. Fab. 224).

Начиная с V в. до н.э., подобно богам, почитаются уже не только легендарные герои древности, но и современные правители и полководцы, такие как спартанский флотоводец Лисандр, Дионисий I Сиракузский, Клеарх I, тиран Гераклеи Понтийской, Филипп II Македонский и его сын Александр III [Winiarczyk, 2013, p. 48 sq.]. При дворах эллинистических владык обожествление правителя становится нормой. В период эллинизма также распространяется почитание эвергетов, благодетелей народа, чьи благодеяния уподобляются деяниям богов. Культ эвергетов мог включать и обряд жертвоприношений, и собственный теменос [ibid., p. 41].

Эти процессы осмысливаются и находят отражение в сочинениях греческих авторов. Старые мифы подвергались рационалистической ревизии в работах Геродора из Гераклеи (V в. до н.э.), которого можно условно считать «протоэвгемеристом». Правда, Геродор, развенчивая былые чудеса, легко вплетал в повествование новые фантастические подробности вроде Геракла с тремя рядами зубов и ставил цель прежде всего развлечь читателя [Торшилов, 1999. С. 96–97].

### Становление эвгемеризма

На рубеже IV–III вв. до н.э. идея исторического божества как творца человеческой культуры получила развитие в наследии уроженца сицилийской Мессаны Эвгемера. Возможно, вдохновившись примером обожествления монарха при дворе македонского правителя Кассандра или впечатлившись попыткой его брата Алексарха основать город Уранополь и отождествить себя с Гелиосом [Гуторов, 1989. С. 223], Эвгемер спроецировал эти идеи на глубокое прошлое и предположил человеческую природу и самих владык Олимпа. Таким образом, земные цари, современники мыслителя, обретали обожествленных еще в древности благодетельных предков. Эвгемер, ради большей убедительности прибегнув к жанру автопсии (свидетельства очевидца), рассказывает о своем вымышленном путешествии

по Красному морю, где на острове Панхей близ Аравии он якобы видел золотую колонну с надписями критянина Зевса, дополненными его детьми и преемниками власти – Артемидой, Аполлоном и Гермесом (Diod. V. 43. 2–46. 7).

Интересна оценка этого рассказа Диодором Сицилийским: в противовес Орфею, Гомеру и Гесиоду, излагавшим в своих трудах мифы, Эвгемер, по Диодору, настоящий историк, чей труд посвящен Урану, Кроносу и Зевсу, *epigeioi*, то есть земным, смертным богам [Трофимова, 1992. С. 259 слл.]. В отличие от вечных небесных богов земные получили бессмертие благодаря мудрости и благодеяниям, оказанным людям. Именно их Диодор считает первыми царями Египта (Diod. I. 13. 1). Среди *epigeioi* оказываются Исида и Осирис, Дионис и Геракл, Пан и боги эфиопов (III. 9. 1). Порядка семидесяти фигур идентифицируется Диодором как земные боги [Muntz, 2017. P. 113]. Таким образом, у Диодора, с опорой на Эвгемера, одни боги – вечные и бессмертные, другие – смертные, из-за «благодеяний к людям удостоившиеся бессмертной почести и славы» (Diod. VI. 1, 2).

Тем не менее далеко не все древние авторы так благожелательно относились к концепции Эвгемера. Каллимах, самый ранний из упоминавших об Эвгемере источников [Торшилов, 1999. С. 98; Caspers, 2021. P. 36], был и первым критиком автора «богохульной книги» (Iamb. I. 10–11) [Muntz, 2017. P. 114]. Страбон не раз называл рассказ о Панхее «нелепой болтовней», подобной «выдумкам» Пифея (Strabo. I. 3. 1; II. 3. 5, 4. 2; VII. 3. 6). Плутарх именует Эвгемера «плутом» и «безбожником» (De Isis. 23). Позднее с ним соглашается Секст Эмпирик в трактате «Против ученых» (IX. 17. 50–51). Лишь Тертуллиан на заре христианства, да и то лишь ради критики античного язычества, ссылается на Эвгемера в позитивном ключе [Чанышев, 1991. С. 385; Зелинский, 2003. С. 270; Братухин, 2005. С. 64–65].

Концепт Эвгемера оказался не просто еще одним слепком с модной в период эллинизма идеи сакрализации власти. Свойственное ему рациональное видение природы олимпийских богов заронило зерно сомнения во многие умы и отбрасывало тревожные тени на позднейшую историю Эллады и Рима [Brown, 1946. P. 270 sq.; Gurst, 1979. S. 163; Штаерман, 1987. С. 118–120]. Среди его прямых последователей были Дионисий Скитобрахион и Лжеэпименид [Торшилов, 1999. С. 87], Лев из Пеллы, Мнасей, Никагор Кипрский, Кастор Родосский, Таллос, Филон Библиский, Сизиф Косский [Winiarczyk, 2013. P. 131–140], хотя гораздо чаще заимствовались отдельные идеи, но не метод и стиль изложения мифов.

### Космос Павсания

На фоне резких филиппик Плутарха в адрес мессанца интересно понять, как складывалось отношение к наследию Эвгемера у младшего современника Плутарха Павсания. О самом перизегете известно очень немногое. Исходя из скурых отсылок в «Описании Эллады», можно приблизительно понять и принять место его рождения – подножие г. Сипил в Лидии и хронологические рамки его жизни – 115–170 гг. или 115–180 гг. [Hawes, 2021. P. 4]. Еще меньше мы знаем о его мировоззрении и религиозных взглядах. Чтобы лучше представить точку зрения Павсания, попробуем обратиться к некоторым пассажам из его труда.

Описывая достопримечательности Аргоса, Павсаний упоминает храм Латоны со статуей Праксителя, поставленный детьми Ниобы Мелибоей и Амиклом, спасенными богиней от гнева Аполлона и Артемиды (II. 21. 8–10). Далее перизегет обращает внимание на мраморный трофей в честь победы над тираном Лафаем, а также на расположенную рядом могилу Медузы Горгоны, над головой которой насыпан земляной холм в центре Аргоса (II. 21. 4–5). В одном ряду перечисляются мемориалы событий исторических и – с нашей точки зрения – сугубо мифологических. Правда, сам Павсаний дистанцируется от того, что «говорят аргивяне», отмечая, что «лично я больше чем другим доверяю поэмам Гомера и думаю, что у Ниобы из детей не осталось никого» (II. 21. 10). Вероятно, будучи лидийцем и земляком Ниобы, он был больше привержен той версии сюжета, что имела хождение у него на родине.

Тут же подвергается рефлексии миф о победе Персея над Горгоной, и в итоге озвучиваются две версии происхождения Горгоны: 1) Горгона, дочь Форка, царствовала над ливийцами в районе оз. Тритонида и во время войны с пелопоннесским войском Персея была изменнически убита; ее голова была отсечена Персеем и привезена в Аргос; 2) Горгона – дикая ливийка, причинившая много зла людям, жившим вокруг оз. Тритониды, за это и убита Персеем. Вторая версия, приведенная со ссылкой на карфагенского писателя Прокла, кажется Павсанию наиболее вероятной (II. 21. 6).

Мы неоднократно убеждаемся в том, что автор и его нарратив не должны отождествляться, что Павсаний, описывая увиденное и фиксируя услышанное, далеко не всегда разделяет точку зрения своих источников [Hawes, 2014. P. 182]. Недаром же он отмечает, что «эллины верят многому, что является сущей неправдой» (IX. 30. 4), и признается в изначальном скептицизме: «Начиная это описание, я лично смотрел на все эти предания эллинов... как на легкомысленные и глупые рассказы, но... я подумал, что... мудрые люди издревле такие сказания передавали иносказательно, в виде загадок, как некие



притчи, а не говоря прямо и попросту» (VIII. 8. 3). Его собственная позиция отражается в разговоре с другим путешественником, сидонцем, которого перизетг встретил близ священного участка Асклепия в ахайской Эгионе. Сидонец утверждал, что финикийское понимание божественной природы более верно, и приводил в пример Асклепия (необходимый для здоровья воздух) и Аполлона (солнце, которое благотворно влияет на воздух). На что Павсаний отвечал, что таково и эллинское понимание, что, почитая статую Асклепия, греки одновременно чтят и Гигиену (VII. 23. 7–8), намекая таким образом на то, что и грекам знаком аллегорический подход к мифу [Hawes, 2021. P. 7, 16].

К Артемиде Павсаний возвращается неоднократно. Путешествуя по Элиде, он отмечает, что, по словам элейцев, некогда здесь жила местная женщина по имени Элафион, которая была кормилицей Артемиды (VI. 22. 11). В Спарте, сообщая о храме Артемиды Иссоры-Лимнайи (Владычицы вод), тут же оговаривается, что Лимнайя – это, по сути, не Артемиды, а Бритомартис (Богиня охоты) критян (III. 14. 2). Более пространственный рассказ о Бритомартис перизетг приурочивает к знакомству с Эгиной, где она также почиталась. Критское предание гласило, что Бритомартис была правнучкой Карманора, когда-то очистившего Аполлона от скверны убийства Пифона, дочерью Зевса и Кармы, внучки Карманора. Из-за пристрастия к бегу и охоте девушка была особенно дорога Артемиде. Спасаясь от преследовавшего ее Миноса, Бритомартис бросилась в море и запуталась в рыбацких сетях, откуда и пошло ее второе имя – Диктинна. Артемиды сделала ее богиней, которую критяне зовут Диктинной, а эгинеты чтут под именем Афайи (II. 30. 3). Таким образом, из рассказа Павсания Бритомартис предстает балканским коррелятом Артемиды.

Разумеется, культы обеих богинь и сами, скорее, грецизированные, не вполне эллинские по происхождению. Критская Бритомартис, вероятно, имела финикийские корни. Финикийцы на востоке Крита осели весьма плотно, основывая города и развернув обширную торговлю [Харден, 2004. С. 57–58]. У Артемиды же, как и у ее брата Аполлона, азиатские истоки. Тем не менее, исходя из донесенного Павсанием, Артемиды, вскормленная не матерью-богиней Лето, а обычной женщиной из Элиды, имела загадочную власть возводить в божественный ранг своих смертных адептов.

Приведем еще один отрывок из «Описания Эллады». Рассказывая о беотийской Танагре, перизетг в один логический ряд помещает могилу Ориона, гору, где родился Гермес, и могильный памятник Коринны, которая, по его словам, «была красивейшей женщиной того времени», если верить картине в танагрском гимнасии (IX. 20. 3, 22. 3).

Вполне рутинной выглядит и следующая реплика Павсания: «Поэты, которые темой своих сказаний избрали беды и страдания героев под Троей, описали, как боги участвовали... в кровавых избиениях людей; афиняне в своих песнях поют, что боги были участниками их боев... при Марафоне и Саламине. ...совершенно очевидно погибло под Дельфами (279–278 гг. до н.э.) войско галатов от руки бога при явном участии демонов (богов-покровителей)» (VIII. 10. 9–10).

Квинтэссенцией этико-религиозных воззрений Павсания, на наш взгляд, является пассаж из книги, посвященной Аркадии. Повествуя о далеком прошлом этого региона, перизетг рассказывает о том, как Ликаон, сын первого царя Аркадии Лелега, вместо лепешек принес на алтарь Зевса ребенка, за что тотчас был обращен разгневанным Зевсом в волка (отсюда и его имя). Далее следует важная сентенция, что «люди того времени за свою справедливость и благочестие были гостями и сотрапезниками богов, ... так как ведь боги, которых чтут и еще и сейчас, были возведены в это достоинство из числа людей, например, Аристей и критская Бритомартис, Геракл, сын Алкмены, и Амфиарай, сын Оиклеса, Полидевк и Кастор» (VIII. 2. 3–5). Если вначале Павсаний указывает на возможность того, что во время оно, в первые гесиодовские века, когда человечества еще не коснулась позднейшая энтропия, чудесное было возможно и люди могли пополнять сонм бессмертных, то во второй части тезиса он, совершенно в духе Диодора Сицилийского, этиологизирует эту возможность: богами становились только праведники.

Однако можно ли Павсания считать в полной мере последователем Эвгемера? Для него так же, как и для Эвгемера и Диодора, важна не только возможность возведения смертного в ранг бога, но и обязательное благодетельное влияние обожествленного на возглавляемое им общество, ставшее причиной его «повышения». Тем не менее есть и существенные расхождения с построениями Эвгемера. По мнению Д.О. Торшилова, в произведениях лунов-эвгемеристов Эвгемера, Скитобрахиона, Лжеплутарха присутствуют «нарочитые и подчиняющие себе изложение отдельных мифов концепции», в то время как у «порядочных ученых» – Гесиода, Павсания, Аполлодора – есть стиль, принципы сбора материала, но концепции нет [Торшилов, 1999. С. 95; Hawes, 2014. P. 193]. Действительно, мы видим, что Павсаний не позволяет собственным взглядам исказить местные предания, он не спешит интерпретировать все подряд, лишь временами указывая, какой из вариантов кажется ему более реалистичным.

«Аркадский логос» Павсания еще раз показывает, что для современников Павсания (во многом и для него самого) грань между мифом и исторической реальностью была весьма зыбкой. Даже если

перизгет пытается осмыслить тот или иной миф, отмечая чудесное в нем как очевидный вымысел, он не сомневается в том, что всякая сказка имела под собой реальную подоплеку. В этой системе координат вполне можно поверить и в существование смертной кормилицы Артемиды, и в то, что Афина была некогда выкормлена автохтоном-беотийцем Алалкоменом (IX. 33. 5), и в возможность того, что от полуполюгендарного мастера Дедала могли остаться две работы в Беотии (статуя Геракла в Фивах и статуя Трофония в Лебадии) и пара деревянных статуй на Крите – Бритомартис в Олунте и Афины в Кноссе (IX. 40. 3). Сакральное и профанное, небесное и земное идут бок о бок, переход из одного качества в другое происходит постоянно, не вызывая когнитивного диссонанса ни у античных авторов, ни у их читателей.

Павсаний вслед за Эвгемером, Диодором и многими другими ставит вопрос: что есть человек и что – Бог? Насколько различны их природы? И так ли уж различны? Ведь еще Александра в Египте жрецы Аммона приветствовали от имени своего бога как его сына, намекая таким образом на то, что греческий Зевс и египетский Аммон суть проявления одного и того же божества. При этом Плутарх делает оговорку: сам Александр считал, что бог – общий отец всех людей (Plut. Alex. 27).

### Дальнейшее развитие идеи (вместо заключения)

На рубеже эр и позже идеи Эвгемера о возведении справедливого и мудрого правителя в ранг божества, объясняющие появление старых богов, уже едва ли кого могли удивить, ведь современники Диодора и Павсания сплошь и рядом могли наблюдать процесс деификации воочию. Для Диодора таким новым эвгемеристическим «богом» стал Юлий Цезарь (Diod. Sic. IV. 19. 2), чье обожествление заметно при анализе изображений: республиканский реализм его портретов сменяется посмертной идеализацией, когда его начали изображать в виде безбородого юноши с длинными вьющимися волосами и лентой или диадемой на голове, знаком его божественного статуса [Jensen, 2005. P. 43].

С приходом христианства в античный мир концепция богочеловека возносится на новую высоту. В первые века существования христианской религии ее образы неизбежно ассоциировались с близкими им по духу фигурами из античного языческого наследия. Так, в раннехристианском искусстве Иисуса соотносили с Орфеем, Дионисом и Гераклом с той лишь разницей, что во взрослом состоянии его всегда изображали одетым [Jensen, 2005. P. 149]. Много общего прослеживается в мифологической биографии Геракла и новозаветной биографии Иисуса [Ельницкий, 1969. С. 452 сл.]. Вероятно, не последнюю роль в появлении таких ассоциативных связей сыграло видение в Геракле или Дионисе полулюдей-полубогов, которые прожили жизнь, полную испытаний и невзгод, и по завершении земного бытия удостоились жизни небесной.

В век Антонинов начинается возрождение греческой культуры и образованности. Труд Павсания является порождением той эпохи, когда Греции, давно уже ставшей частью Римской империи, оставалось лишь гордиться своим великим прошлым и любовно, по крупицам, собирать его осколки. Именно такие мифы-осколки собраны в «Описании Эллады». Как истинный исследователь, Павсаний тщательно фиксирует все, даже самые невероятные версии мифа, но соглашается далеко не с каждой. Приняв в итоге тезис о мифе-притче, мифе-загадке (VIII. 8. 3), перизгет демонстрирует множественность подходов к излагаемому материалу, среди которых есть место и для простодушной веры в непогрешимость Гомера, и для аллегорических трактовок, и для рационализма эвгемеровского толка.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Андреев Ю.В.* К проблемам Ликургова законодательства // Проблемы античной государственности Отв. ред. Э.Д. Фролов. Л.: ЛГУ, 1982. С. 33–59.
- Андреев Ю.В.* Минойский матриархат // ВДИ. 1992. № 2. С. 3–14.
- Андреев Ю.В.* От Евразии к Европе. Крит и Эгейский мир в эпоху бронзы и раннего железа. СПб.: Изд-во Д. Буланина, 2002. 862 с.
- Братухин А.Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан – христианин в мире язычников // Тертуллиан. К Скапуле / Пер. и вст. ст. А.Ю. Братухина. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2005. С. 5–110.
- Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Л.: ЛГУ, 1989. 288 с.
- Гюйонварх К.-Ж.* Кельтская цивилизация. СПб.; М.: Культурная инициатива, 2001. 271 с.
- Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
- Ельницкий Л.А.* Геракл и миф о Христе // Прометей. Т. 7. М.: Молодая гвардия, 1969. С. 452–457.
- Зелинский Ф.Ф.* Эллинская религия. Минск: Экономпресс, 2003. 330 с.
- Иоселиани Л.Г.* Гортинские законы. Тбилиси: Изд-во Тбилисск. ун-та, 1966. 204 с.
- Казаманова Л.Н.* Очерки социально-экономической истории Крита V–IV вв. до н.э. М.: МГУ, 1964. 192 с.

- Леру Ф. Друиды. СПб.: Евразия, 2001. 288 с.
- Орғиш В.П. Античная философия и происхождение христианства. Минск: Наука и техника, 1986. 182 с.
- Семушкин А.В. Эмпедокл. М.: Мысль, 1985. 191 с.
- Торшилов Д.О. Античная мифография: мифы и единство действия. СПб.: Алетейя, 1999. 426 с.
- Трофимова М.К. Эллинистические утопии (Ямбул и Эвгемер) // Эллинизм: Восток и Запад / Отв. ред. Е.С. Голубцова. М.: Наука, 1992. С. 248–262.
- Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб.: Алетейя, 2000. 253 с.
- Фролов Э.Д. Факел Прометея. СПб.: СПбГУ, 2004. 522 с.
- Харден Д. Финикийцы, строители Карфагена. М.: Центрполиграф, 2004. 263 с.
- Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 510 с.
- Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб.: Евразия, 2000. 352 с.
- Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука, 1987. 320 с.
- Bouché-Leclercq A. Histoire de la divination dans l'antiquité. Vol. 2. Paris: E. Leroux, 1880. 412 p.
- Brown T.S. Euhemerus and the Historians // The Harvard Theological Review. October 1946. pp. 259–274.
- Caspers C.L. Gods in space and time: Callimachus and Euhemerus // Euhemerism and Its Uses: The mortal Gods / ed. S. Pugh. Routledge: Abingdon, New York, 2021. P. 36–53.
- Christou Ch. Potnia Teron. Thessalonica: Wasmuth in Komm., 1968. 232 p.
- Gurst G.H. Euhemerus von Mesene // Lexikon der Antike. Leipzig, 1979.
- Hawes G. Rationalizing myth in antiquity. Oxford: OUP, 2014. 279 p.
- Hawes G. Pausanias in the world of greek myth. Oxford: OUP, 2021. XII + 238 p.
- Jaeger W. The Theology of early greek philosophers. Oxford: Clarendon Press, 1947. 259 p.
- Jensen R.M. Face to face. Portraits of the Divinity in Early Christianity. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005. XVIII + 234 p.
- Muntz Ch.E. Diodorus Siculus and the world of the Late Roman Republic. Oxford: OUP, 2017. XIV + 290 p.
- Winiarczyk M. The «Sacred History» of Euhemerus of Messene. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2013. 293 p.

## REFERENCES

- Andreev, Yu.V. 1982, “On the problems of Lycurgian legislation”, *Problemy`antichnoj gosudarstvennosti* (“Problems of ancient statehood”), LGU, Leningrad, 1982, pp. 33–59. (In Russ.)
- Andreev, Yu.V. 1992, “Minoan matriarchy”, *Herald of ancient history*, vol. 201, № 2, pp. 3–14. (In Russ.)
- Andreev, Yu.V. 2002, “From Eurasia to Europe. Crete and the Aegean World in the Bronze and Early Iron Ages”, “Dmitrii Bulanin” publishing house, Saint Petersburg, 862 p. (In Russ.)
- Bouché-Leclercq, A. 1880, *Histoire de la divination dans l'antiquité*. vol. 2. E. Leroux, Paris, 412 p.
- Bratuxin, A.Yu. 2005, “Quintus Septimius Florence Tertullian – a Christian in a world of pagans”, *Tertullian. K Skapule*, (“Tertullian. To Scapula”), Izd-vo O. Aby`shko, Saint Petersburg, pp. 5–110. (In Russ.)
- Brown, T.S. 1946, Euhemerus and the Historians, *The Harvard Theological Review*, October, pp. 259–274.
- Caspers, C.L. 2021, Gods in space and time: Callimachus and Euhemerus, *Euhemerism and Its Uses: The mortal Gods*, New York: Routledge, Abingdon. Pp. 36–53.
- Chany`shev, A.N. 1991, *Course of lectures on ancient and medieval philosophy*. Vy`sshaya shkola, Moscow, 510 p. (In Russ.)
- Christou, Ch. 1968, *Potnia Teron*. Wasmuth in Komm., Thessalonica. 232 p.
- Gurst, G.H. 1979, Euhemerus von Mesene, *Lexikon der Antike*. Leipzig.
- Dodds, E.R. 2000, *The Greeks and the Irrational*. Aletejya, Saint Petersburg, 507 p. (In Russ.)
- Elniczkiy, L.A. 1969, “Hercules and the myth of Christ”, *Prometej. T. 7* (“Prometheus. Vol. 7”). Molodaya gvardiya, Moscow, pp. 452–457. (In Russ.)
- Festyuzh`er, A.-Zh. 2000, *Personal religion of the Greeks*. Aletejya, Saint Petersburg, 253 p. (In Russ.)
- Frolov, E.D. 2004, *Prometheus` torch*. SPbGU, Saint Petersburg, 522 p. (In Russ.)
- Gutorov, V.A. 1989, *Ancient social utopia*. LGU, Leningrad, 288 p. (In Russ.)
- Gyujonvarx, K.-Zh. 2001, *Ancient social utopia*. Kul`turnaya iniciativa, Saint Petersburg, Moscow, 271 p. (In Russ.)
- Hawes, G. 2014, *Rationalizing myth in antiquity*. OUP, Oxford, 279 p.
- Hawes, G. 2021, *Pausanias in the world of greek myth*. OUP, Oxford, XII + 238 p.
- Ioseliani, L.G. 1966, *Gortyn laws*. Tbilisskij Universitet, Tbilisi, 204 p. (In Russ.)
- Jaeger, W. 1947, *The Theology of early greek philosophers*. Clarendon Press, Oxford, 259 p.

- Jensen, R.M. 2005, *Face to face. Portraits of the Divinity in Early Christianity*. Augsburg Fortress, Minneapolis, XVIII + 234 p.
- Kazamanova, L.N. 1964, *Essays on the socio-economic history of Crete V–IV centuries BC*. MGU, Moscow, 192 p. (In Russ.)
- Leru, F. 2001, *Druids*. Evraziya, Saint Petersburg, 288 p. (In Russ.)
- Muntz, Ch.E. 2017, *Diodorus Siculus and the world of the Late Roman Republic*. OUP, Oxford, XIV + 290 p.
- Orgish, V.P. 1986, *Ancient philosophy and the origin of Christianity*. Minsk, 182 p. (In Russ.)
- Semushkin, A.V. 1985, *Empedocles*. My'sl', Moscow, 191 p. (In Russ.)
- Torshilov, D.O. 1999, *Ancient mythography: myths and unity of action*. Aletejya, Saint Petersburg, 426 p. (In Russ.)
- Trofimova, M.K. 1992, “Hellenistic utopias (Iambul and Eugemer)”, *E`llinizm: Vostok i Zapad* (“Hellenism: East and West”), Nauka, Moscow, pp. 248–262. (In Russ.)
- Shirokova, N.S. 2000, *Celtic culture and the Nordic tradition of antiquity*. Evraziya, Saint Petersburg, 352 p. (In Russ.)
- Shtaerman, E.M. 1987, *Social foundations of religion in Ancient Rome*. Nauka, Moscow, 320 p. (In Russ.)
- Xarden, D. 2004, *Phoenicians, builders of Carthage*. Centrpoligraf, Moscow, 263 p. (In Russ.)
- Winiarczyk, M. 2013, *The «Sacred History» of Euhemerus of Messene*. Walter de Gruyter, Berlin, Boston, 293 p.
- Zelinskij, F.F. 2003, *Hellenic religion*. E`konompress, Minsk, 330 p. (In Russ.)

---

#### Сведения об авторах

**Евгений Анастасович Круглов**, кандидат исторических наук, доцент Уфимского университета науки и технологий, Российская Федерация, г. Уфа. E-mail: e\_mavridis@mail.ru, ORCID: 0009-0008-2668-7900

**Александра Робертовна Подопрigора**, кандидат исторических наук, независимый исследователь, Российская Федерация, г. Уфа. E-mail: podoprigora05@mail.ru, ORCID: 0009-0006-7510-8552

#### Information About the Author

**Eugeny A. Kruglov**, Cand. Sc. (History), Associate Professor of Ufa University of Science and Technology, the Russian Federation, Ufa. E-mail: e\_mavridis@mail.ru, ORCID: 0009-0008-2668-7900

**Alexandra R. Podoprigora**, Cand. Sc. (History), an independent scientist, the Russian Federation, Ufa. E-mail: podoprigora05@mail.ru, ORCID: 0009-0006-7510-8552