

УДК 2-545

DOI: 10.28995/2658-6541-2026-8-2-27-41

«Deus ex machina»: к вопросу о связи между культурами Асклепия и Гликона

Татьяна Ю. Спирина

*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова,
Москва, Россия;*

*Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,
spirina-ty@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассматривается культ Гликона, возникший во II в. н. э. в Малой Азии. Автор анализирует устоявшийся в научной литературе тезис о том, что Гликон по характеру иконографии и культовой практики был новым воплощением бога-врачевателя Асклепия. Цель исследования – выявить подлинные истоки и специфику данного религиозного феномена. На основе сопоставительного анализа литературных данных с археологическими и нумизматическими материалами делается следующий вывод: лечебные практики, связанные с почитанием Гликона, а также его иконография, не только не находят параллелей в культе Асклепия, но часто ему прямо противоречат. Доказывается, что ключевые элементы имеют более явные аналоги в восточных, сиро-фригийских верованиях. Таким образом, синкретизм Гликона проявлялся в том, что образ, имя и символика Асклепия служили инструментом легитимации местных малоазиатских верований и магических практик. Это было сделано для увеличения популярности божества как среди местного населения, так и среди эллинизированной элиты, почитавшей общегреческого бога-целителя. Таким образом, в статье подвергается сомнению единообразный подход «Гликон – новый Асклепий» и демонстрируются механизмы религиозного синкретизма в Малой Азии.

Ключевые слова: Гликон, Асклепий, синкретизм, Лукиан, религиозная медицина, Абонутейх

Статья поступила в редакцию 14 июня 2025 г.;

принята к публикации 26 января 2025 г.

Для цитирования: Спирина Т.Ю. «Deus ex machina»: к вопросу о связи между культами Асклепия и Гликона // История и архивы. 2026. Т. 8. № 2. С. 27–41. DOI: 10.28995/2658-6541-2026-8-2-27-41

“Deus ex machina”: re-evaluating the relationship between the cults of Asclepius and Glykon

Tatyana Yu. Spirina

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
Institute of World History, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, spirina-ty@yandex.ru*

Abstract. The article examines the cult of Glykon, which emerged in the 2nd century AD in Asia Minor. The author analyzes the established scholarly thesis that Glykon, by the nature of his iconography and cult practices, was a new incarnation of the healing god Asclepius. The aim of the study is to identify the genuine origins and the specific nature of this cult. Based on a comparative analysis of the literary data and the archaeological and numismatic evidence, the following conclusion is drawn: the healing practices within the Glykon cult, as well as its iconography, do not only find any parallels in the cult of Asclepius but often directly contradict it. It is proven that the key elements of the cult have more obvious analogies in Eastern, Syro-Phrygian cults. Thus, the Glykon cult was a syncretic phenomenon in which the image, name, and symbolism of Asclepius were used to legitimize the local Anatolian beliefs and magical practices. This was done to appeal to both the local population and the Hellenized elite, who revered the pan-Hellenic healing god. Consequently, the article challenges the uniform approach of “Glykon as the new Asclepius” and demonstrates the mechanisms of religious syncretism in Asia Minor.

Keywords: Glykon, Asclepius, syncretism, Lucian, religious medicine, Abonoteichos

The article was submitted for publication 14.06.2025;

accepted for publication 26.01.2026.

For citation: Spirina, T.Yu. (2026), “ ‘Deus ex machina’: re-evaluating the relationship between the cults of Asclepius and Glykon”, *History and Archives*, vol. 8, no. 2, pp. 27–41, DOI: 10.28995/2658-6541-2026-8-2-27-41

Введение

В конце I – II вв. н. э. римское общество, в том числе под влиянием восточных культов, вновь начинает испытывать повышенный интерес к религии, древним мистериям, всевозможным чудесам и сверхъестественным явлениям. Одновременно с распространением и развитием научных знаний, подъем переживает и античная медицина. Таким образом, религия, магия и врачевание оказывались тесно связаны между собой [Petsalis-Diomidis 2010, p. 52].

Одним из проявлений этой взаимосвязи стал возникший во II в. культ Гликона, представлявшего собой воплощение Асклепия в виде божества с телом змеи и человеческой головой. Основное упоминание о культе принадлежит греческому сатирику Лукиану. В своем произведении «Александр, или Лжепророк» Лукиан утверждает, что культ Гликона был успешной мистификацией, созданной Александром из Абонутейха. В историографии данный культ остается поводом для дискуссий. С одной стороны, поскольку свидетельства о Гликоне в литературной традиции сохранились только в одном, довольно пристрастном источнике, подобная ситуация порождает скептическое отношение к его значимости [Petsalis-Diomidis 2010, p. 43]. С другой стороны, обширный корпус культовых рельефов и нумизматических свидетельств с изображением божества свидетельствует о широком распространении и устойчивом влиянии рассматриваемого культа на протяжении почти двух столетий.

Сложившаяся научная традиция интерпретирует Гликона как «новую ипостась» Асклепия [Migliorati 2020, p. 4], т. е. один из вариантов традиционного почитания бога исцеления с привнесением новых культовых элементов. В подтверждение этой точки зрения исследователи приводят следующие параллели:

- иконография и символика обоих божеств (использование образа змеи – священного животного бога-врачевателя и др.);
- наличие медицинского вмешательства (в обоих культах важное место занимает исцеление человека, обратившегося за помощью к божеству).

Более того, ряд исследователей считают, что культ бога-змея оказал большое влияние и на сам традиционный культ Асклепия, связывая наличие яйца в скульптурных изображениях Асклепия с Гликоном [Van der Ploeg 2018, p. 211] и признанием его в качестве ипостаси бога исцеления.

Однако подробный анализ сохранившихся посвятельных надписей, культовых рельефов и нумизматических свидетельств с изображением божества показывает неубедительность данной научной концепции. Ведь вне поля зрения исследователей остаются

следующие вопросы: насколько глубокой была связь между культурами Асклепия и Гликона? Какие культовые элементы были заимствованы и с какой целью? Данным вопросам и посвящена настоящая статья.

Исцеление больных. Медицина, магия, религия?

Врачевание было центральным элементом почитания Асклепия, поэтому и в культе Гликона («нового Асклепия») оно сохраняло свое первостепенное значение. Ряд исследователей связывают успешные исцеления с выдающимися медицинскими знаниями Александра, предполагаемого создателя Гликона [Jones 1986, p. 135; Victor 1997, S. 59; Migliorati 2020, p. 4]. Так, например, У. Виктор замечает: если даже такой непримиримый враг Александра, как Лукиан, не уделяет особого внимания методам лечения и даже признает за Александром «знание многих полезных лекарств» (Luk. Alex. 22), вероятно, медицинские познания «пророка» были действительно глубокими и обширными [Victor 1997, S. 59].

На первый взгляд данная точка зрения представляется не лишенной оснований. Второй век – время расцвета не только различных культов и мистических учений, но и повышенного интереса к искусству врачевания, в том числе к практикам сакральной медицины. Поэтому уровень медицинских знаний общества в ту эпоху был достаточно высоким. В качестве примера можно привести Элия Аристида (117–181 гг.), современника Лукиана и Александра, римского оратора и писателя, значительную часть своей жизни лечившегося от снедавшей его болезни и проводившего много времени в Пергамском Асклепейоне. В его «Священных речах», своеобразном дневнике снов, можно увидеть, насколько сильно медицина проникла в повседневную жизнь римского общества: даже в своих сновидениях автор мыслит гиппократовскими теориями, подробно описывает хирургические операции и знает основные хирургические инструменты, рассуждает о полезных свойствах тех или иных растений и т. д. [Horstmannshoff 2004, p. 337]. Кроме того, и сам Лукиан упоминает об обучении Александра у человека, по крайней мере, выдававшего себя за врача (Luk. Alex. 22), а в окружении лжепророка так или иначе находятся врачи. Даже после смерти Александра одним из претендентов на владение прорицающим оказывается некий Пет, «по роду занятий врач» (Luk. Alex. 59-60).

Учитывая тесную связь между рациональной и сакральной медициной, а также между врачевателями и богом Асклепием [Пролыгина 2018, с. 43], Александр мог не только получить хотя бы

начальное медицинское образование¹, но и как минимум быть знакомым с теми рекомендациями, которые получали больные, приходившие за исцелением в святилище Асклепия². Таким образом, в созданном им культе Гликона вполне логично ожидать применение методов рациональной, Гиппократовой медицины и способов лечения, которые были традиционными для Асклепия (верховая езда, хождение босиком, холодные ванны, различного рода диеты и т. д.).

Александр действительно дает врачебные советы; пришедшим к богу больным он предписывает вести определенный образ жизни, придерживаться диеты, рекомендует целебную мазь собственного изобретения (Luk. Alex. 22, 25, 33), т. е. вполне стандартные процедуры для медицины и гигиены того времени, а самое главное – находящие параллели с традиционными способами лечения для посетителей Асклепейонов. Однако если проанализировать способы лечения, которые Гликон предлагал своим почитателям, все окажется не так однозначно.

Например человеку, страдавшему от боли в желудке, Гликон предписывает съесть свиную ногу (Luk. Alex. 25), другому, страдающему от боли в боку – намазаться китмидой, якобы целебным, укрепляющим снадобьем, изготовленным из козьего жира (Luk. Alex. 22, 53). Здесь обнаруживается первое противоречие: предписанные новым воплощением Асклепия средства оказываются прямо противоположны тому, что действительно использовалось в Асклепейонах в ходе лечения³.

¹ Впрочем, как справедливо замечает Ф. Штегер, о качестве медицинского образования, полученного Александром, нужно судить с большой осторожностью. См.: *Steger F. Der Neue Asklepios Glykon // Medizinhistorisches Journal. 2005. No. 40. S. 10–11.* Также нельзя не учитывать и уровень медицинских знаний самого автора произведения – Лукиана. Вопрос остается дискуссионным, и некоторые исследователи обращают внимание на то, что Лукиан не был глубоким знатоком медицины и его представления о ней носят достаточно поверхностный характер. См.: *Langholf V., Haase W.H. Lukian und die Medizin: Zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / ed. by W. Haase, H. Temporini. Berlin: De Gruyter, 1996. S. 2794, 2834.*

² Особенно учитывая, что на это время приходится расцвет одного из известнейших святилищ Асклепия в Малой Азии – Пергамского Асклепейона.

³ Разумеется, общий сатирический характер повествования распространяется и на те лекарства, методы и способы лечения, которые описывает Лукиан. Поэтому нельзя исключать, что сам автор иронически относится к различного рода культам и способам лечения, практикуемым в святилищах

Во-первых, и перед тем, как вступить в само святилище бога врачевания, и в процессе лечения больной зачастую должен был воздержаться от употребления определенных видов мяса (IvP III 161A, стк. 13). В большинстве случаев речь идет о запрете на употребление в пищу мяса козы, однако Элий Аристид упоминает также воздержание от говядины, свинины и иногда даже рыбы (Aristid. XLIX. 34-37). Конечно, запрет есть козье мясо был вероятнее всего связан с религиозными причинами: в мифологической традиции именно коза вскормила Асклепия своим молоком [Aho 2013, p. 75] и относилась к одному из священных животных бога-врачевателя. Воздержание от мясной пищи также имеет под собой не только религиозные, но и медицинские основания⁴. В указанном контексте рекомендация Гликона выглядит противоречивой и нелогичной; во-первых, лекарство приготовлено из жира, т. е. из убитого животного, являвшегося священным для культа Асклепия. Во-вторых, прописанное средство могло лишь усугубить тот недуг, за исцелением которого пришел почитатель Гликона.

Среди еще более противоречивых средств – надпись на двери, призванная отвести болезнь во время моровой язвы. Такие ритуалы характерны для магических апотропейных обрядов и редко встречаются в культах греческих богов. Подобные обряды подвергались сильному осуждению со стороны интеллектуальной элиты, в том числе врачей: например, в своих произведениях Гиппократ⁵ критикует магические и псевдорелигиозные практики [Sherwin-White 1978, p. 354] с их подражанием храмовым очищениям, изготовлением амулетов и гаданиями самого разного рода: «Действительно, делающие подобные дела разве не враждебны по отношению к богам?» (Hippocr. Demorbo, IV. *Пер. В.И. Руднева*). Подобные практики в культе Асклепия также не фиксируются ни литературной традицией, ни данными археологии

богов – и таким описанием «пародирует» методы лечения в Асклепейонах. Однако у Лукиана нет враждебности к самим богам: его критика направлена скорее на человеческие суеверия относительно богов и их влияния. Кроме того, Лукиан достаточно точен в передаче деталей, и многое из описываемых им явлений находит свое подтверждение в археологических, нумизматических или эпиграфических источниках. См.: Jones C.P. *Culture and society in Lucian*. Harvard, 1986. P. 45.

⁴ Уже Гиппократ признает рациональность подобного запрета и пишет, что мясо, на которое Асклепий положил запрет всем входящим в святилище, в наибольшей степени расстраивает желудок (Hippocr. Demorbo, II).

⁵ См.: Hippocr. De his quae advirgines spectant. I.

или эпиграфики – вероятно, и само божество вряд ли могло одобрить такие методы, практикуемые от его имени.

Вызывает вопросы и религиозная составляющая лечения: при описании культа Гликона нигде не упоминается традиционный способ лечения Асклепия – инкубация, то есть процесс видения и толкования священных сновидений⁶. Возможно, это связано с присутствием бога непосредственно во плоти и его готовностью давать прорицания даже днем, отвечая на вопросы об исцелении (Luk. Alex. 19, 22). Однако подобные предсказания имеют совсем нехарактерную для культа Асклепия черту. Лукиан упоминает о том, что Александр переписывал оракулы для умерших пациентов и предсказывал им скорую смерть (Luk. Alex. 19, 28). Ни известные нам надписи, ни художественные произведения не фиксируют подобные предсказания или обещания со стороны Асклепия⁷. Он излечивает больных, которые просят его об исцелении, но практически никогда не становится виновником их недугов, не фигурирует как божество карающее, насылающее болезнь или смерть за проступки⁸, а напротив, помогает человеку избежать и того и другого.

Обобщая вышесказанное: те методы лечения, которые использовались в культе Гликона, не были характерными ни для рациональной медицины того времени, ни для сакральной медицины Асклепейонов. По своему характеру они обнаруживают большее сходство с так называемой «народной медициной» – совокупностью

⁶ Кроме того, Гликон никогда не совершает исцеление на месте или просто божественным образом – а только дает рекомендации по лечению, в отличие от Асклепия, нередко являвшего чудеса исцеления. См.: *Herzog R. Die Wunderheilungen von Epidauros: ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Leipzig, 1931. S. 44.* Интересен также и тот факт, что Гликон охотно отправляет для прорицаний в известные в Малой Азии святилища Аполлона (Кларос, Дидимы и т. д.), но ни разу – в Асклепейон.

⁷ Ведь Асклепий в греко-римском мире воспринимался исключительно как бог-целитель, бог-спаситель, бог человеколюбивый и защищающий. См.: *Межеричкая С.И. Культ Асклепия и психология античного общества* II в. н. э. // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. 2004. № 3. С. 373–394; *Pleket H.W. Religious history as the history of mentality: The “believer” as servant of The Deity in the Greek world* // ed. by H.S. Versnel. Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the Ancient World. Leiden: Brill, 1981. P. 181–184.

⁸ На одной из эпидаврских стел с посвящениями Асклепию говорится, что афинянка, изучив несколько рассказов об исцелениях, размещенных на стенах Эпидаврского святилища, сочла их невероятными. Тем не менее бог исцелил женщину, но при условии, что она пожертвует серебряную свинью в память о своей глупости. Подробнее см.: *Herzog R. Op. cit. S. 125–126.*

локальных, эмпирико-магических практик⁹. Таким образом, используя только имя Асклепия, Александр в культе Гликона на самом деле применяет методы, знакомые и понятные вовсе не греческому, а скорее, местному населению¹⁰ – в том числе характерные магические обряды. Справедливость данного предположения подтверждается более суровым, карательным образом Гликона по сравнению с Асклепием: по всей видимости, подобное представление о божестве, сулящем суровое, иногда даже смертельное наказание, оставалось привычным как для местного населения провинций в Малой Азии, так и для народов восточных провинций римской империи¹¹. Такая особенность может быть связана с тем, что даже в рассматриваемый период традиционный культ Асклепия достаточно тяжело проникал в Пафлагонию и во многом смешивался с почитанием других, локальных божеств. Распространялась ли подобная тенденция – использование местных черт под именем Асклепия – на облик бога-целителя, его культовые символы?

Иконография и символика Гликона: Асклепий или восточные культы?

Относительно культовых символов и атрибутов, считающихся заимствованными Александром из культа Асклепия, исследователи уделяют особое внимание двум аспектам: изображение Гликона

⁹ Это подтверждается археологическими данными, в частности – миниатюрными (около 6,8 см) бронзовыми статуэтками Гликона, найденными в Афинах. Судя по их небольшому размеру, они использовались в качестве амулетов, которые носили на теле для защиты от болезней или несчастий. См.: *Robert L. Le serpent Glycon d'Abônouteichos à Athènes et Artémis d'Éphèse à Rome // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1981. No. 3. P. 516.*

¹⁰ По всей видимости, неслучайно Лукиан упоминает, что «вся Вифиния, Галатия и Фракия стали стекаться к Александру» (Luk. Alex. 18).

¹¹ Аналогичную ситуацию можно наблюдать в синкретических слияниях Асклепия с куктами местных малоазийских богов, например – лунного божества Мена, чей культ был распространен во Фригии, Лидии, Писидии и Памфилии. Лунный бог также занимался исцелением от болезней, но в большинстве случаев само божество и выступало источником этой болезни. Болезнь могла служить наказанием для последователей культа за какой-либо проступок или оскорбление, преступление, совершенное против общины и т. д. Подробнее см.: *Спирина Т.Ю.* Мен и Асклепий: проблемы синкретизма // История: Электронный научно-образовательный журнал. 2025. Т. 16. Вып. 6 (152).

в виде змеи¹², неизменного символа Асклепия [Sarefield 2018, p. 155], и инсценированное Александром рождение Гликона из яйца, которое исследователи, основываясь на известных нам примерах скульптур, также ассоциируют с культом Асклепия [Steger 2005, S. 16; Van der Ploeg 2018, pp. 124–125]. Однако и здесь возможно влияние не столько греческих, сколько восточных культов, получивших на тот момент весьма широкое распространение по всей Римской империи, в том числе в Малой Азии.

В греко-римском мире змея действительно имеет важное культовое значение, в том числе при основании новых святилищ Асклепия [Petridou 2014, p. 292]. Бог-целитель почти всегда изображается в полностью человеческом облике, а змея является его атрибутом (обвивается вокруг посоха или находится рядом)¹³. Изображение же Гликона сильно отличается от этого типа как в скульптуре, нумизматических изображениях, так и в художественных описаниях Лукиана. Гликон представляет собой гибридное существо: длинное, извивающееся тело змеи с человеческой головой; лицо обрамлено длинными вьющимися волосами; на некоторых изображениях видны также уши и небольшая острая борода.

Нехарактерным для культа Асклепия является и сама история с появлением Гликона – для основания святилища обычно характерен мифологический топос, связанный с «переносом» или явлением змеи, персонифицирующей как посланник бога [Petridou 2014, p. 292]. Здесь же происходит иное – рождение «Нового Асклепия» из яйца. Встречающийся мотив яйца на статуях Асклепия и Гигиен позволяет ряду исследователей говорить о связи между богами и даже ассоциировать дальнейшие скульптурные изображения Асклепия с яйцом в руке именно как проявление синкретизма Асклепия и Гликона [Grimm 1989, p. 189; Van der Ploeg 2018, p. 124].

Тем не менее данное утверждение не представляется бесспорным. Яйцо в руке Асклепия (по аналогии с похожими типами статуй Гигиен) никогда не используется в контексте рождения змеи. Напротив, судя по имеющимся данным, подобное изображение вытекало из реальной ситуации в святилищах бога врачевания, где священных змей Эпидавра, вероятнее всего, кормили яйцами (Ogden 2013, p. 366). Логично предположить, что обычные

¹² Подробнее о змее в культе Асклепия см.: Keller O. Die Antike Tierwelt. Bd. 2. Leipzig, 1913. S. 300.

¹³ Змея обвивает либо посох Асклепия, либо самого бога-врачевателя или связанных с ним богов-целителей, входящих в мифологическую семью Асклепия (например, Гигиен). Подробнее см.: Mazzuca V. Asclepius with egg “type Nea Paphos-Alexandria-Trier”: New data and some new reflections // *Arheologia Moldovei*. 2014. №. 37. P. 291–298.

посетители Асклепейона¹⁴ были знакомы с данной практикой; тогда, вероятно, и само яйцо было символом, заимствованным из другого культа.

Подходящими для такого заимствования кажутся восточные, особенно сирийские культы. Так, в более позднем источнике, сочинении раннехристианского богослова Арнобия, жившего в IV в. н. э., упоминаются сирийские боги, произошедшие из яиц (Ad. nat. 1.36.5). Не очень понятно, о каких именно богах идет речь, однако известен один из вариантов мифа о рождении сирийской богини Атаргатис, согласно которому она вылупилась из яйца невероятных размеров, упавшего в Евфрат, вынесенного на берег рыбой и высаженного голубями (Nug. Fab. 157)¹⁵. Точно так же изображение бога непосредственно в виде змеи встречается в иконографии фригийского Сабазия¹⁶.

Таким образом, мотив рождения бога из яйца в значительной степени характерен именно для восточных культов, гораздо более распространенных в малоазийских провинциях во втором веке нашей эры. Использование таких мотивов в реальности было рассчитано на местное население Абонутейха и близлежащих провинций.

Возникает вопрос: зачем Александр использовал имя греческого божества, имя Асклепия и приписывал себе родство с богом-целителем¹⁷, если культ сочетал в себе совсем негреческие элементы

¹⁴ Еще одна вариация, основанная на комментариях Галена к клятве Гиппократата, – толкование яйца как символа вселенной. Таким образом, богу препоручалась забота обо всем мире. Впрочем, автор также обращает внимание, что подобная трактовка могла быть только изобретением узкого круга интеллектуалов, например – определенного сообщества врачей. Подробнее см.: *Mazzuca V. Op. cit. P. 295.*

¹⁵ Дополнительным аргументом служат и данные археологии. В центре храма сирийских богов, располагавшегося на холме Яникул в Риме, было обнаружено небольшое святилище с семью яичными скорлупками, размещенными вокруг бронзовой статуэтки, изображавшей божество, обвитое змеей. Данный пример служит еще одним подтверждением того, насколько мотив змеи и рождения божества из яйца был характерен именно для восточных, негреческих культов. См.: *Mazzuca V. Op. cit. P. 295.*

¹⁶ Особенно в Фригии, соседствовавшей с Пафлагонией. См.: *Vitas N.G. Ex Asia et Syria: Oriental religions in the Roman Central Balkans. Oxfordshire: Archaeopress Publishing Ltd, 2021. P. 282.*

¹⁷ «Род свой ведет от Персея и дружною с Фебом известен Он, Александр наш божественный, сын Подалирия кровный» (Luk. Alex. 11). Поскольку Подалирий был сыном Асклепия, Александр таким образом провозглашал себя внуком бога-целителя.

и, очевидно, был рассчитан на местное население малоазийских провинций?

Вероятнее всего, имя и внешняя символика Асклепия должны были привлечь более эллинизированное население Малой Азии, а также ее элиту. Один из исследователей культа К. Джонс отмечал, что культ Гликона был рассчитан не только на массы, но и на сравнительно узкий круг лиц – интеллектуалов и образованную публику [Jones 1986, p. 48]. По всей видимости, приведенный тезис справедлив и для данного случая. Наименование Гликона «новым Асклепием» действительно могло привлечь интеллектуальную (и не только) римскую элиту. Именно образованная публика больше всего во II в. увлекалась различными философскими школами и мистическими течениями, именно такая элита искала «тайное знание», стремилась создать универсальные синкретические образы и т. д. Опираясь на произведения Элия Аристида, можно с уверенностью утверждать, что культ Асклепия среди творческой и политической римской элиты пользовался особой популярностью¹⁸. Кроме того, в рассматриваемый период эпиграфические источники позволяют проследить особую связь, которая выстраивается между Асклепием и врачами¹⁹. Вероятно, объявляя о рождении «нового Асклепия», Александр хотел таким образом привлечь к своему культу внимание данной прослойки общества. Ведь именно представители врачебной профессии (особенно на волне интереса в эпоху Второй софистики к медицине) зачастую имели доступ к власти, высоко-

¹⁸ Пример тому – культ Зевса-Асклепия Сотера, упоминаемый Элием Аристидом. Синкретический культ Зевса-Асклепия Сотера, которому уделяется особое внимание в произведениях Элия Аристида и которому был посвящен новый храм, построенный по типу Пантеона. Вероятно, целью данного синкретического культа было создание нового религиозного и духовного, общественного центра подобно Пантеону в Риме – только в Малой Азии. Поэтому и был возведен новый величественный храм, а также Большое целебное здание, библиотека и пропилон – все это было создано для привлечения знатных и образованных людей того времени. Однако, судя по надписям, культ Зевса-Асклепия так и остался изобретением узкого философско-ораторского круга и не снискал популярности у простого народа. Ведь из всех надписей есть только одно посвящение Зевсу-Асклепию.

¹⁹ Врачи активно принимали участие в религиозной жизни святилища: становились жрецами, состязались в играх под предводительством жреца Асклепия, руководствовались советами бога в своей лечебной практике. Кроме того, по разным причинам – в силу религиозных убеждений или опасений за свою репутацию – в затруднительных случаях врачи и сами отправляли человека лечиться в Асклепейоне.

поставленным лицам, богатству и т. д. Таким образом, Александр мог добиться еще большего распространения культа Гликона, а следовательно – выгод для себя самого.

Данное предположение подтверждается ходом событий, описанных Лукианом. Александру удалось привлечь внимание к культу наместника Азии Публия Муммия Сисенны Рутулиана, который объявил себя покровителем оракула Гликона и позднее женился на дочери Александра (Luk. Alex. 30, 31, 35). Вероятно, через его посредничество или других представителей римской элиты, проявившей интерес к культу, подобно Рутулиану, Александр добился от императора Марка Аврелия²⁰ переименования Абонутейха в Ионополис (Luk. Alex. 58).

Выбор названия для города также небезынтересен: вероятно, таким образом Александр хотел добиться причисления к эллинским, греческим городам [Dalaison, Delrieux, Ferrière 2015, p. 106–108]. Подобный шаг, в свою очередь, мог повысить статус и самого божества Гликона, и его святилища, получавшего таким образом возможность стать общегреческим.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы. Культ Гликона, несмотря на наличие внешних атрибутов и позиционирование бога в качестве «нового Асклепия», не был в действительности ни новой ипостасью бога исцеления, ни вариацией его традиционного почитания. Вышесказанное подтверждается как отличиями в лечении больных и культовой практике, так и в иконографии.

Магические практики и «народные» методы исцеления, предписываемые Гликоном, противостоят обеим авторитетным традициям того периода: они не находят аналогий ни в средствах Гиппократовой (рациональной) медицины, ни в сакральных практиках асклепейонов. Отсутствие практики инкубаций, непосредственного вмешательства божества в исцеление, готовность предрекать смерть больному – все вышеперечисленное также отдаляет Гликона от образа человеколюбивого бога Асклепия. В свою очередь, иконография Гликона, как и его рождение из яйца, имеют более явные аналогии в восточных, сиро-фригийских культах, нежели в греко-римской традиции Асклепия.

²⁰ Стоит отметить, что император Марк Аврелий также испытывал большой интерес к культу Асклепия: в частности, при нем происходит масштабная перестройка Пергамского Асклепейона.

Таким образом, Гликон был синкретическим божеством, органично сочетавшим в себе черты различных культов. Значительная часть его культовых функций и аспектов была рассчитана на местное население Малой Азии. Имя же и авторитет Асклепия должны привлечь римскую и эллинизированную элиту, а также способствовать легитимации нового, по сути локального божества в глазах римских властей. Такая ситуация стала возможной в условиях изменений в религиозной жизни во II в. н. э., связанных с ростом интереса к медицинским практикам и распространением сотерийных культов. Изучение взаимодействия греческих и местных элементов в культах, подобных культу Гликона, в свою очередь, позволяет уточнить и дополнить сложную картину синкретических процессов в Малой Азии.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках гранта РФФ № 24-78-10152 «Этнокультурное взаимодействие в Средиземноморье IV–I вв. до н. э.: политика, религия и интеллектуальная жизнь (Италия, Египет, Малая Азия)».

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research; Project “Ethnocultural Interaction in the Mediterranean from the 4th to the 1st Century BCE: Politics, Religion, and Intellectual Life (Italy, Egypt, Asia Minor)”, no. 24-78-10152.

Литература

- Пролыгина 2018 – Пролыгина И.В. Сакральное и рациональное в античной медицине: врач и храм (на примере культа Асклепия) // Вестник древней истории. 2018. Т. 78. № 2. С. 36–42.
- Aho 2013 – Aho L. Asklepiokselle omistetut votiivipiirtokirjoitukset. Helsinki, 2013. 138 p.
- Dalaison, Delrieux, Ferriès 2015 – Dalaison J., Delrieux F., Ferriès M.-C. Abônoteichos-Ionopolis et son atelier monétaire // Arcana Imperii, Mélanges d'histoire économique, sociale et politique offerts au professeur Yves Roman / ed. by C. Chiller, C. Courrier, L. Passe. Geneva: De Boccard, 2015. Vol. 1. P. 91–206. (Mémoires de la Société des amis de Jacob Spon)
- Grimm 1989 – Grimm G. Alexander the False Prophet and his god Asclepius-Glycon – Remarks Concerning the Representation of Asclepius with an Egg (‘type Nea Paphos – Trier) // Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age / ed. by V. Tatton-Brown. L.: British Museum Publication, 1989. P. 168–181.
- Horstmanshoff 2004 – Horstmanshoff H.F.J., Stol M., Van Tilburg C.R. Magic and rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine. Leiden; Boston: Brill, 2004. 407 p. (Studies in Ancient Medicine; no. 27)

- Jones 1986 – *Jones C.P.* Culture and society in Lucian. Harvard: Harvard University Press, 1986. 209 p.
- Migliorati 2020 – *Migliorati G.* Building the supernatural: The cult of Glykon of Abonuteichos. From Lucian of Samosata to cognitive science // Cultural and Religious Studies. 2020. Vol. 8. No. 6. P. 357–365.
- Ogden 2013 – *Ogden D.* Drakon: dragon myth and serpent cult in the Greek and Roman worlds. Oxford: Oxford University Press, 2013. 472 p.
- Petridou 2014 – *Petridou G.* Asclepius the Divine healer, Asclepius the Divine physician: Epiphanies as diagnostic and therapeutic tools // Medicine and healing in the Ancient Mediterranean world / ed. by D. Michaelides. Oxford: Oxbow Books, 2014. P. 291–301.
- Petsalis-Diomidis 2010 – *Petsalis-Diomidis A.* Truly beyond wonders: Aelius Aristides and the cult of Asclepius. Oxford: Oxford University Press, 2010. 315 p. (Oxford Studies in Ancient Culture & Representation)
- Sarefield 2018 – *Sarefield D.* The cult of Glykon as a “New Religious Movement” // Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis. 2018. Vol. 54. P. 147–160.
- Sherwin-White 1978 – *Sherwin-White S.M.* Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the Imperial period. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. 582 p. (Hypomnemata; iss. 51)
- Steger 2005 – *Steger F.* Der Neue Asklepios Glykon // Medizinhistorisches Journal. 2005. Bd. 40. No. 1. S. 3–18.
- Van der Ploeg 2018 – *Van der Ploeg Gh.* The impact of the Roman Empire on the cult of Asclepius. Leiden; Boston: Brill, 2018. 348 p. (Impact of Empire)
- Victor 1997 – *Victor U.* Lukian von Samosata: Alexandros oder der Lügenprophet. Leiden, 1997. 184 S.

References

- Aho, L.K. (2013), *Asklepioksele omistetut votiivipiirtokirjoitukset*, Helsinki, Finland.
- Dalaison, J., Delrieux, F. and Ferrière, M.-K. (2015), “Abônuteichos-Ionopolis et son atelier monétaire”, in Chiller, C., Courrier, C. and Passe, L. eds., *Arcana Imperii, Mélanges d'histoire économique, sociale et politique offerts au professeur Yves Roman*, vol. 1, De Boccard, Geneva, Switzerland, pp. 91–206. (*Mémoires de la Société des amis de Jacob Spon*)
- Grimm, G. (1989), “Alexander the False Prophet and his god Asclepius-Glykon – remarks concerning the representation of Asclepius with an egg (type Nea Paphos – Trier)”, in Tatton-Brown, V., ed., *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age*, British Museum Press, London, UK, pp. 168–181.
- Horstmanshoff, H.F.J., Stol, M. and Van Tilburg, C.R. (2004), *Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA. (*Studies in Ancient Medicine*; no. 27)
- Jones, C.P. (1986), *Culture and society in Lucian*, Harvard University Press, Harvard, USA.

- Migliorati, G. (2020), "Building the supernatural: the cult of Glykon of Abonuteichos. From Lucian of Samosata to cognitive science", *Cultural and Religious Studies*, vol. 8, no. 6, pp. 357–365.
- Ogden, D. (2013), *Drakon: dragon myth and serpent cult in the Greek and Roman worlds*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Petridou, G. (2014), "Asclepius the Divine Healer, Asclepius the Divine Physician: Epiphanies as diagnostic and therapeutic tools", in Michaelides, D., ed., *Medicine and healing in the Ancient Mediterranean world*, Oxbow Books, Oxford, UK, pp. 291–301.
- Petsalis-Diomidis, A. (2010), *Truly beyond wonders: Aelius Aristides and the cult of Asclepius*, Oxford University Press, Oxford, UK. (*Oxford Studies in Ancient Culture & Representation*)
- Prolygina, I.V. (2018), "The sacred and the rational in ancient medicine: the doctor and the temple (The case of the cult of Asclepius)", *Vestnik drevnei istorii*, vol. 78, no. 2, pp. 36–42.
- Sarefield, D. (2018), "The cult of Glykon as a 'New Religious Movement'", *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, vol. 54, pp. 147–160.
- Sherwin-White, S.M. (1978), *Ancient Cos. An historical study from the Dorian settlement to the Imperial period*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, Germany. (*Hypomnemata*; iss. 51)
- Steger, F. (2005), "Der Neue Asklepios Glykon", *Medizinhistorisches Journal*, Bd. 40, no. 1, SS. 3–18.
- Van der Ploeg, Gh. (2018), *The impact of the Roman Empire on the cult of Asclepius*, Brill, Leiden, Netherlands, Boston, USA. (*Impact of Empire*)
- Victor, U. (1997), *Lukian von Samosata: Alexandros oder der Lügenprophet*, Brill, Leiden, Netherlands.

Информация об авторе

Татьяна Ю. Спирина, аспирант, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119234, Россия, Москва, Ломоносовский пр-кт, д. 27, корп. 4;

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32А; spirina-ty@yandex.ru

ORCID-ID: 0009-0006-5482-6360

Information about the author

Tatyana Yu. Spirina, postgraduate student, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; 27-4, Lomonosovsky Av., Moscow, Russia, 119234;

Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; spirina-ty@yandex.ru

ORCID-ID: 0009-0006-5482-6360