

ДО ПИТАННЯ ПРО ЗАСНОВНИКА КУЛЬТУ СЕРАПІСА

ПЕРШІ десятиліття елліністичного періоду були ознаменовані появою в античному пантеоні нового бога на ім'я Серапіс. Перед дослідниками, котрі приділили увагу вивченню історії виникнення культу нового божества, стояла низка взаємопов'язаних питань. Серед них можна виділити два таких: ким і коли цей культ було створено? Вичерпної однозначної відповіді на ці запитання не існує й до сьогодні.

Більшість вчених і до наших часів поділяють гіпотезу, згідно з якою культ цього бога вперше з'явився в елліністичному Єгипті. При цьому ініціатором і засновником вищевказаного культу вони вважають Птолемея I, котрий у такий спосіб прагнув зблизити між собою прийшле та місцеве населення елліністичного Єгипту [Michaelis 1885, 289; Milne 1901, 277; Otto 1905, 11–15, 1908, 214–215; Schubart 1937, 32; Зелінський 1996, 61–63; Bell 1922, 143–144; Bevan 1927, 44–45; Nock 1928, 21, 26; Струве 1928, 140; Тарн 1949, 323; Weinreich 1931, 13–15; Visser 1938, 20; Magie 1953, 167, *not.* 43, 168, *not.* 44; Breasted 1959, 367; Vidman 1970, 18–26; Hornbostel 1973, 139; Коростовцев 1976, 246–251; Бенгтсон 1982, 41; Turner 1984, 170; Свенцицкая 1985, 42; Lewis 1986, 69–70; Walbank 1993, 121; Hoelbl 2001, 112; Huss 2001, 242–244; Пети, Ларонд 2004, 99; Stephens 2005, 220–221]. Друга група вчених вважає, що цей бог існував дещо раніше, аніж на нього звернув свою увагу Птолемей Сотер. Одні з них дотримуються думки, згідно з якою культ Серапіса вперше з'явився з подачі Александра Македонського. Інші вважають, що він має ще довшу історію [Струве 1928, 146; Welles 1962, 271–298; *idem.* 1965, 223; Bosworth 1971, 118–120; Montevicchi 1979, 289–290; Hammond, Walbank 1988, 20, *NOT.* 1, 94; Бивар 1991, 59–60]¹.

З-поміж усіх міркувань, що виникли у зв'язку з означеним питанням, мені в цілому імпонує підхід до проблеми виникнення культу Серапіса таких дослідників,

як В.В. Струве, Ч. Уеллс, А. Босворт та один зі співавторів фундаментальної “Історії античної Македонії” (1988) – Н. Хеммонд. На думку цих науковців, фактичним ініціатором появи культу нового божества був не Птолемей, а Александр Македонський (див. вище). Так, згідно з гіпотезою В.В. Струве, складовими культу Серапіса були вірування, пов'язані з постатями єгипетського Осерапіса (Осиріса-Апіса), вавилонського Мардука і, можливо, власне синопського Серапіса, який міг мати греко-малоазійське та іранське коріння [Струве 1928, 140–152]. У свою чергу, Ч. Уеллс, чия думку пізніше підтримали й розвинули А. Босворт і Н. Хеммонд, зрештою прийшов до висновку, що Александр тією чи іншою мірою міг сприяти трансформуванню й поширенню у своєму війську та придворному таборі культу єгипетського Осиріса-Апіса, знайденого ним на місці заснування Александрії. Це ж, у свою чергу, призвело до набуття цим культом загальнодержавного характеру [Welles 1965, 223; Bosworth 1971, 118–120; Hammond, Walbank 1988, 20, *not.* 1, 94]².

Я не буду переповідати на сторінках цього невеликого дослідження усі положення, наведені на користь цієї гіпотези іншими дослідниками, тим більше що деякі з них виявилися хибними. Так, більш ніж сумнівною видається історія про привезення статуї Серапіса до Єгипту з причорноморської Синопи, розказана Плутархом і Тацитом [Tacitus 1977, *IV*, 83–84; Plutarchus 1935, 27–28; *idem.* 1954, 36; *por.* Clemens 1949, *IV*, 48]³. На це вказує відсутність у епіграфічних та нумізматичних джерелах з доримської Синопи будь-яких згадок про існування загальнополісних культів не лише Серапіса, а й Аїда (Плутона) та Персифони [Magie 1953, 168, 180; Ergıyas 2001, 315, *pl.* 1, 1, 8–10, 14–21]⁴. Ця ж обставина, у свою чергу, позбавляє культ Серапіса греко-малоазійського коріння⁵.

Проте, визнаючи основні досягнення моїх попередників у розробці теорії стосовно заснування культу нового бога

Александром, я поділюсь деякими власними міркуваннями, що можуть стати додатковими аргументами на користь цієї гіпотези.

Перш за все слід звернутися до проблеми визначення витоків культу новоствореного божества. З приводу коріння цього культу серед дослідників також побутують різні думки. Найпоширеніша гіпотеза полягає в тому, що культ Серапіса у своїй основі почав формуватися раніше, ніж син Лага заволодів країною Нілу, але при цьому він має виключно греко-єгипетське коріння, оскільки поєднує у собі риси різних грецьких і єгипетських богів. Сама ж його назва у цьому випадку виводиться від поняття Осиріс Апіс, яким єгиптяни визначали померлих “воз’єднаних з Осирісом” священних биків, Апісів (див. вище) [Manteuffel 1950, 130; Świderkówna 1983, 129–130]. Згідно з іншою гіпотезою цей бог має іранське походження і є однією з іпостасей Мітри як покровителя держави і державної влади [Turner 1984, 170, *not.* 155; Бивар 1991, 52–64; Bivar 1998, 13–30, 41–42, 111–113, 115]⁶. І, нарешті, існують дослідники, котрі вважають, що коріння цього культу слід шукати у Вавилоні. В основу цієї гіпотези було покладено положення, згідно з яким ім’я Серапіс (за іншим звучанням – Сарапіс) – грецький варіант одного з імен месопотамського бога Еа, котре в оригіналі звучить як Сарапіс або Сарапсу, тобто цар водної безодні. Звичайно, цим єдиним чинником аргументація прихильників вавилонської теорії походження Серапіса далеко не вичерпується. Її прихильники також вказують на можливість існування храму цього бога у Вавилоні за часів Александра, на досить відому святиню Серапіса, яка знаходилася на однойменному острові, розташованому неподалік від узбережжя Оману тощо [Plutarchus 1968, 76; Arrianus 1899, VII, 26; Lehmann 1904, 396–401; Weitz 1910, 120–127; Lehmann-Haupt 1915, 384–388; Stiehl 1963, 21–33; *пор.* Otto 1905, 11–15; Струве 1928, 141, 149; Бенгтсон 1982, 41]⁷.

Цікаво, що прибічники кожної з перерахованих гіпотез, як правило, принципово відкидають положення, висловлені їхніми опонентами. При тому, що і у греко-єгипетській, і в іранській, і навіть у вавилонській теорії існує певне раціональне

зерно. Якщо ж поєднати елементи грецької, єгипетської, іранської і вавилонської релігійної традиції, виокремлені з культу Серапіса різними дослідниками, можна побачити картину воістину грандіозного релігійного синкретизму. Масштаби цього явища недвозначно вказують на те, що новостворений культ повинен був охопити набагато більшу територію, ніж та, яку займала держава Птолемеїв. До того ж важко собі уявити, що нова релігія була створена Птолемеєм I, так би мовити, на виріст, оскільки цей володар ніколи не прагнув об’єднати під своїм скіпетром усю колишню державу Александра [Bevan 1927, 23; Бенгтсон 1982, 41; Hoelbl 2001, 19]. З іншого боку, діадохи, котрі бажали заволодіти всією спадщиною македонського царя, включно з її месопотамськими та іранськими складовими, не мали достатньо часу, а можливо, й бажання займатися створенням загальнодержавного синкретичного культу [пор. Струве 1928, 151; Walbank 1993, 47–58; Huss 2001, 97–213]⁸. Отже, єдиною державою, де було ймовірним виникнення ідеї створення такого надуніверсального бога, як Серапіс, могла бути лише імперія Александра з притаманною їй етнічною та територіальною строкатістю.

Важливим аргументом на користь зв’язку, що існував між Александром і запровадженням культу нового божества, певною мірою може служити наявність відповідної чітко усталеної елліністичної традиції, згідно з якою перший Александрійський храм Серапіса був побудований не Птолемеєм Сотером, а самим засновником майбутньої столиці Єгипту. Головним чином, у цьому контексті йдеться про один з папірусів колекції Міланського університету. Цей документ, датований III–II століттям до Р.Х.⁹ [Denuzzo 2003, 72–73], містить звернення Александра до Серапіса, у якому цар просить бога прийти до новозаснованої Александрії й оселитися у храмі, спеціально для нього побудованому [P.Mil.Vogl. 21; Denuzzo 2003, 73]. Звичайно, зазначений уривок носить яскраво виражений апокрифічний характер. Більше того, описаний у ньому епізод пізніше знайшов своє відображення у так званому “Романі про Александра” Псевдо-Каллісфена [Pseudo-Callisthenes 1958, I, 30–34], остаточно сформованому в Єгипті

вже під час римського панування [Ross 1963, 16–17; Berg 1973, 382–383; Zuntz 1988, 292; Burstein 1989, 275–276; Chugg 2002, 13–14]¹⁰. Проте існування подібної традиції ще у птоlemeївському Єгипті робить більш вагомими свідчення авторів римської та візантійської доби: Плутарха, Арріана¹¹, Макробія, Зонари та ін. [Plutarchus 1968, 39, 73, 76; Arrianus 1899, VI, 26; Macrobius 1963, I, VII, 14–15; Zonaras 1868, IV, 14; Suda 1928–1935, *sigma* 117].

Розглядаючи проблему авторства культу Серапіса, не можна хоча б кількома словами не згадати про одного з найперших відомих нам adeptів цього культу, царя кіпрського міста Саламіна, Нікокреонта. [Macrobius 1963, I, XX, 16–17; Зелінський 1996, 64; Weinreich 1931, 13; Huss 2001, 244]. Не виключаю, що інтерес саламінського правителя до новоствореного культу міг обумовлюватися не лише досить послідовним політичним союзом із Птолеєм [Diodorus 1884, XIX, 62; 79; Arrianus 1926, FGH, 156, 10; Huss 2001, 112, 147, 160], а й фактом тривалого перебування цього династа у придворному таборі Александра [Plutarchus 1968, 29; Diogenus 1922, IX, 58–59; Miller 1988, 153–155, 160].

Не менш цікавим у контексті виявлення справжнього засновника культу Серапіса може стати подальший аналіз античних наративів у поєднанні з деякими археологічними джерелами. Якщо детально розглянути одну з оповідок про Діогена Синопського, наведену Діогеном Лаертським, можна побачити ще одну вірогідну точку перетину, що існувала між Александром, як творцем штучного синкретичного культу Серапіса, і Птолеєм Сотером, як його послідовником на цьому шляху. Як відомо, з приводу дискусії, що велася в Афінах навколо питання, пов'язаного з обожненням Александра [пор. Dinarchus 1954, I, 94; Pseudo-plutarchus 1967, VII, 29; Aelianus 1887, V, 12; Athenaeus 1887, VI, 251b], очевидно шляхом ототожнення цього царя з Діонісом, в уста Діогена його тезка вкладає таку фразу: “Тоді мене зробіть Серапісом” [Diogenus 1922, VI, 83]. Навколо цього жарту, приписаного славнозвісному філософу, багато років триває наукова полеміка. Прихильники синопської теорії походження статуї і значною мірою культу Серапіса вбачають у цьому анекдоті важ-

ливий доказ на користь своєї правоти. На думку цих науковців, до яких свого часу належав й автор цієї роботи [Зелінський 2003, 129–130], культ Серапіса був популярним у рідному місті Діогена протягом як мінімум усього IV століття, оскільки філософ, котрий ще замолоду оселився в Афінах [Diogenus 1922, VI, 20–21], добре знав про його існування [Robinson 1906, 267; Radin 1916, 553; Струве 1928, 151; Stiehl 1963, 27]. Ті ж дослідники, котрі вбачають у згадках про синопське походження статуї новоявленого бога вказівки на мемфіський сенопейон, усіяко підкреслюють апокрифічний характер вищезгаданої розповіді [Nock 1928, 21, 26; Tarn 1928, 217–218; Magie 1953, 69]¹² або й зовсім про неї не згадують.

На мою думку, обидва ці погляди є однаково хибними. З одного боку, немає підстав вбачати у походженні славнозвісного кініка недвозначний зв'язок з легендою про привезення статуї Серапіса із Синопи, про що ми вперше дізнаємося через чотири століття після означеної “події” зі слів Тацита, котрий, до речі, й сам висловлює сумніви у її достовірності [Tacitus 1977, IV, 83–84; Shotter 1967, 158–163]. З іншого ж боку, не існує причин позбавляти вищезгаданий анекдот принаймні відносно історичності. Схоже на те, що у цьому випадку ми маємо справу з відлунням тривалої дискусії, яка розгорілась у тодішній інтелектуальній столиці еллінської ойкумени Афінах з приводу факту створення нового божества і, відповідно, не мала ніякого відношення до історичної батьківщини одного з її вірогідних учасників – Діогена Синопського.

Якщо проаналізувати зміст анекдоту про реакцію філософа на звістку стосовно обожнення Александра, можна зробити висновок, що відверте висміювання Діогеном цієї акції має, так би мовити, комплексний характер. У цьому жарті з притаманною філософу майстерністю одночасно висміюються декілька заходів релігійно-ідеологічного характеру, проведених Александром у межах новоствореної імперії. Якщо бути більш точним, сарказм Діогена спрямовувався як проти прижиттєвого апофеозу смертного володаря, так і проти спроб Александра створити штучний культ синкретичного загальнодержавного

божества – Серапіса. Гадаю, що якби знаменитий насмішник хотів би піддати критиці лише претензії царя на божественну сутність, то у зв'язку з апофеозом Александра філософ задля відповідної рівноцінної противаги, очевидно, запропонував би проголосити себе не Серапісом, а яким-небудь набагато популярнішим в Афінах божеством, наприклад Аполлоном чи Посейдоном¹³. Оскільки ж у нашому анекдоті йшлося саме про Серапіса, можна дійти висновку, що у згаданому випадку знак рівності ставився не між Діонісом-Александром і Серапісом як такими, а між безглуздістю штучного апофеозу і не менш штучної теургії.

Можна припустити, що полеміка навколо виникнення нового бога продовжувала тривати в Афінах протягом кількох десятиліть після смерті Александра. Причиною подальших суперечок навколо Серапіса стало саме активне запровадження Птолемеєм Сотером культу цього бога в Єгипті. Відтак серед безпосередніх учасників цієї дискусії ми зустрічаємо комедіографа Менандра, представника клану жерців елевсинської Деметри, Євмолпідів, Тимотея і правителя Афін, а пізніше – політичного емігранта, Деметрія Фалерського.

Так, ми знаємо, що Менандр різко висміяв прихильників нового бога в одній зі своїх комедій, кілька фрагментів з якої дійшло до нас на папірусі, знайденому в Оксириху [Р. Оху. 1803]. Мені видається цілковито неприйнятним припущення, висловлене свого часу О. Вайнрайхом і підтримане В. Хуссом, про можливість свідомого звеличення Серапіса в означеному творі Менандра, що мало стати своєрідною компенсацією з боку комедіографа за відмову від запрошення до александрійського двору [Weinreich 1931, 13–15; Huss 2001, 233–234]¹⁴. На моє глибоке переконання, навіть відвертий панегірик, проголошений на честь Серапіса з комічної сцени, у кращому випадку звучить недвозначно, а скоріше за все – містить у собі відверту насмішку. Крім того, просто катастрофічна фрагментарність оксирихського уривка, на мій погляд, взагалі не дозволяє з бодай незначною часткою вірогідності стверджувати, що згадка про Серапіса мала у нашій комедії панегіричний, а не, скажімо, побутовий характер. До того ж з допомо-

гою винесення нового культу на комічну сцену Менандр, можливо, не лише хотів висловити своє ставлення до ажіотажу, інспірованого правителем Єгипту навколо “великого бога Серапіса”¹⁵, а й продемонструвати лояльність до нового повелителя Афін Деметрія Полеоркета, котрий небезпідставно підозрював комедіографа у симпатіях до Деметрія Фалерського [Diogenus 1922, V, 79; Хабихт 1999, 107]¹⁶.

У свою чергу, Євмолпід Тимотей, скоріше за все не без згоди членів свого жрецького клану¹⁷, беззастережно підтримував релігійні заходи Сотера, пов'язані з популяризацією культу Серапіса в країні Нілу. Інакше навряд чи цей досить відомий жрець, запрошений до Александрії задля встановлення у новій столиці Єгипту священних містерій елевсинської Деметри [Clinton 1974, 9, 43], наважився би взяти активну участь у запровадженні культу новоявленого божества [Tacitus 1977, IV, 83–84; Plutarchus 1935, 28]¹⁸.

Більше складнощів ми зустрічаємо на шляху виявлення позиції Деметрія Фалерського у питаннях, пов'язаних із культом Серапіса. Так, достеменно відомо, що під час свого перебування у Єгипті цей колишній правитель Афін особисто написав збірку хвалебних пеанів, присвячених саме цьому богу, котрий буцімто зцілив його від сліпоти; а також уклав спеціальний сонник для тлумачення снів за участю Серапіса [Diogenus 1922, V, 76; Artemidorus 1963, II, 44]. До того ж, на думку переважної більшості дослідників, за його ініціативою або згодою біля входу до мемфіського серапейону було побудовано екседру¹⁹, де поряд зі статуями знаменитих еллінських філософів і поетів були зображення самого Деметрія, Александра Македонського, Птолемея Сотера і, вірогідно, Серапіса [Delia 1992, 1450; Ridgway 1994, 243; Huss 2001, 231, *Anm 14–15*]²⁰.

З іншого боку, до єгипетського періоду свого життя Деметрій ніяким чином не виявляв палких почуттів до новоствореного бога. Разом з тим він свого часу був другом і однодумцем Менандра; обидва вони вважалися учнями Теофраста [Diogenus 1922, V, 39, 76, 79; Dow, Travis 1943, 144–145, 152, 157; Wiles 1984, 173, 179; Huss 2001, 233, 235]. До того ж під час свого перебування при владі в Афінах

він, безперечно, перебував у стані певної конфронтації з кланом Євмолпідів. Інакше не могло й бути, оскільки Деметрій, користуючись своїми владними прерогативами, врятував від страти філософа Теодора з Кирени, котрий дозволив собі занадто сміливо пожартувати з приводу сутності священницьких обов'язків ієрофантів елевсинських містерій [Diogenus 1922, II, 101; Clinton 1974, 22; Winiarczyk 1981, 67–68]²¹. Також не слід забувати, що у відомих нам історичних джерелах не зустрічається жодної згадки про будь-які тісні контакти цього афінського філософа й політика з Птолемеєм. Загальновідомо, що протягом розквіту своєї політичної кар'єри і перших десяти років вигнання Деметрій Фалерський орієнтувався виключно на Кассандра²². І лише у 297 році, після смерті свого македонського друга і покровителя, він вирішив емігрувати до країни Нілу [Diodorus 1884, XVIII, 74; XX, 45; Pausanias 1973, I, XXVI, 6; Diogenus 1922, V, 77–78; Polyaeus 1899, IV, 7, 6; Athenaeus 1887, X, 422b–d; Suda 1928–1935, delta 429; Dow, Travis 1943, 151–152; Huss 2001, 229–231].

З моєї точки зору, пролити світло на справжню позицію Деметрія у питаннях, що стосувалися сприйняття чи несприйняття культу Серапіса, зможуть легенди, пов'язані з творчою діяльністю сицилійського поета VII–VI століття Стесіхора й афінського драматурга IV століття Теодекта, а також напис спадкового жерця делоського серапейону Аполлонія, датований останньою чвертю III століття [West 1971, 302–314; Świderkówna 1974, 334; Xanthakis-Karamanos 1979, 66–76]. З іменем першого з них пов'язана розповідь про те, що він втратив зір, після того як написав пісню про викрадення Єлени, де виставив дочку Зевса такою собі повією. Після ж написання пісні-зречення (паленодії) Стесіхор знову став зрячим [Plato 1901; Isocrates 1888, X, 64; Woodbury 1967, 157–176]²³. Про другого Йосиф Флавій розповідає подібну історію. Згідно з нею Теодект збирався використати для якоїсь зі своїх трагедій епізоди з юдейського Святого Писання. Цей намір Єгова розцінив як святотатство й покарав драматурга сліпотою. І лише після того, як Теодект відмовився від свого наміру, йому було даровано зцілення [Flavius 1955, XII, II, 14]²⁴. З напи-

су ж жерця Аполлонія ми дізнаємося про те, що деякі делосці, котрі виступили проти побудови нового святилища Серапіса на місці, вказаному самим богом, тимчасово втратили мову. Внаслідок цієї обставини жерцю вдалося успішно виконати волю небожителя [Świderkówna 1974, 334–335; Коростовцев 2001, 186].

Щодо Деметрія ми також зустрічаємо згадку про втрату ним зору, чудесне зцілення, приписане конкретному божеству²⁵, – як і у попередньому випадку, Серапісу, – і беззастережне визнання могуті й величі божественного цілителя (див. вище). Бракує лише інформації про попереднє неприйняття або й висміювання культу нового бога з боку афінського філософа. Проте, з огляду на тісні контакти Деметрія зі школою перипатетиків і приязне ставлення до Теодора Безбожника²⁶, подібні інсинуації цілком могли передувати переселенню колишнього правителя Афін до Єгипту. Отже, за легендою про хворобу і чудесне зцілення Деметрія Фалерського, на мій погляд, криються реальні події, пов'язані з наверненням цього колишнього учня Теофраста до нового культу.

Оскільки в античній традиції Деметрій Фалерський зображується людиною принциповою і наділеною своєрідною громадянською мужністю [Plutarchus 1952, 51; Diogenus 1922, V, 78–79], наважуся припустити, що прийняття ним нового бога не мало нічого спільного з придворним підлабузництвом чи кар'єризмом. Скоріше за все, його залучення до числа адептів Серапіса стало наслідком визнання доцільності і навіть необхідності скасування межі, що розділяла греко-македонян і єгиптян. У такому світлі запровадження нового культу із безглуздої забаганки зарозумілого деспота, яку можна було б поставити в один ряд із примусовим апофеозом, перетворилося в очах колишнього правителя Афін на важливу акцію не лише державного, а й загальноцивілізаційного масштабу. Нездаремно свою екседру філософ збудував саме біля входу до мемфіського серапейону, який у рамках нового культу репрезентував єгипетську релігійну традицію. З огляду на вищесказане перестає також дивувати той факт, що серед статуй славетних еллінських філософів Деметрій не встановив зображення засновника школи

перипатетиків Арістотеля [Tod 1957, 135]²⁷. Цьому поборнику грецького шовінізму, котрий радив Александру ставитися до підкорених нееллінських народів виключно як до худоби [Plutarchus 1957, I, 6], просто не було місця біля святилища нового синкретичного божества, самий сенс існування якого полягав у прискоренні зближення жителів птолемейського Єгипту (див. вище), а перед цим – вірогідно, й народів, що населяли імперію Александра²⁸.

Таким чином, на підставі всього сказаного вище з великою часткою вірогідності можна припустити, що засновник нової

египетської династії, запроваджуючи у власній країні культ Серапіса, як і у багатьох інших випадках, використав проект, розроблений його вчителем і повелителем. При цьому він не копіював бездумно напрацювання Александра, а пристосовував їх до умов своєї держави. Тому, зрештою, згадки про іранське й вавилонське коріння цього бога зникли, оскільки володарю Єгипту ці елементи були непотрібні. Акцент же робився на грецьких і єгипетських елементах новоутвореного культу, що й ускладнило сучасним дослідникам визначення його генезису.

¹ Існує антична традиція, яка пов'язує виникнення культу Серапіса в Єгипті з Птолемеєм Філадельфом та Птолемеєм Евергетом [Clemens 1949, IV, 48; Cyrillus 1985, I, 16; Tacitus 1977, IV, 84; Athenodorus 1958, 4; Michaelis 1885, 290–291; Hill 1946, 67–68; Huss 2001, 241, 243–244], проте вона носить другорядний характер і, як правило, сучасними дослідниками серйозно не сприймається.

² Слід відзначити, що Ч. Уеллс у своїй більш ранній статті “Віднайдення Серапіса і заснування Александрії” (1962) висловлювався на користь вавилонського походження Серапіса [Welles 1962, 271–280; пор. Бенгтсон 1982, 40; Huss 2001, 242].

³ З приводу версії про синопське походження александрійської статуї Серапіса див. [Зелінський 1996, 56–58; Lehmann 1904, 398–401; Robinson 1906, 248, 263–269; Weitz 1910, 121; Lehmann-Haupt 1915, 385–388; Radin 1916, 553; Bevan 1927, 44; Струве 1928, 25–33; Świderkówna 1974, 332; Smith 1977, 220, *not.* 59; Milleker 1985, 122–123].

⁴ Стосовно основних зображень культового характеру, викарбуваних на синопських монетах, див. матеріали таких електронних проектів: “Давньогрецькі монети – Пафлагонія, Синопа” – <<http://www.wildwinds.com/coins/greece/paphlagonia/sinope/i.html>, “Давня монетна справа Пафлагонії” – <<http://www.snible.org/coins/hn/paphlagonia.html#Sinope>>, “Зібрання грецьких монет” – <http://www.s110120695.websitehome.co.uk/SNG/sng_reply2.php?crit_stat=Sinope&crit_imag=on&crit_orde=fld_Ruler&crit_blok=20&crit_disp=sum>, “Монети Малої Азії” – <<http://www.asiaminorcoins.com/gallery/thumbnails.php?album=search&type=full&search=Sinope>>.

⁵ Існує також припущення про александрійське походження канонічної статуї Серапіса [Clemens 1949, IV, 48; Michaelis 1885, 290–291; Hill 1946, 67–69; Jongkees 1948, 34, 36–39; Milleker 1985, 122–123]. Проте найбільш вірогідною видається гіпотеза про мемфіське походження цієї статуї [Wilcken 1922, 18–37, 77–95; Huss 2001, 242–243]. На мою думку, статуя Серапіса була вирізьблена скульптором Бріаксісом на замовлення так званих греко-мемфітів, котрі оселилися у давній столиці країни Нілу задовго до приходу туди Александра [Świderkówna 1974, 332; Hoelbl 2001, 99; Huss 2001, 243]. Якщо ж узяти до уваги існування не лише грецьких [Mahaffy 1899, 57], а й давньоєгипетських аналогів легенди про перенесення статуї за бажанням самого бога з одного міста до іншого, на що звернув мою увагу І.А. Ладинін, то можна припустити, що “мандрівка” Серапіса до Александрії, крім усього іншого, могла служити для додаткової легітимізації нової столиці (про Мемфіс як першу єгипетську резиденцію сина Лага див. [Huss 2001, 216–217]). У цьому контексті також варто згадати прохід із широковідомого “Пророцтва гончара” про те, що бог-покровитель Александрії Агатодаймон врешті-решт покине своє місто і переселиться до Мемфіса, чим буде ознаменовано відродження провідного статусу колишньої столиці Єгипту [Р. Оху. 2332].

⁶ З приводу існування культу Серапіса на південному узбережжі Каспійського моря вже за часів Антіоха I див. [Sherwin-White, Kuhrt 1993, 81–82].

⁷ На мій погляд, не варто беззастережно заперечувати можливість існування будь-яких зв'язків між Вавилоном і культом Серапіса, як і вважати спроби їхнього виявлення надуманими й ненауковими [Бенгтсон 1982, 41]. Проте виводити коріння цього культу виключно з Месопотамії, на мою думку, буде не менш необачно.

⁸ Пріоритетні напрямки релігійної пропаганди діадохів спочатку полягали у поширенні культу самого Александра, а пізніше – у закладенні підвалин для власного обожнення [Нефедов 2000, 96–190].

⁹ Оскільки всі події, згадувані у цій роботі, відбулися до Різдва Христового, помітка “до Р.Х.” надалі опускатиметься.

¹⁰ Р. Яснов припускає, що первісний варіант роману про Александра з'явився у середині III століття [Jasnów 1997, 101]. В усякому разі, той факт, що основні його епізоди мають елліністичне чи навіть ранньоелліністичне походження, залишається безперечним [Berg 1973, 382–387; Маринович 1982, 35; Burstein 1989, 275–276; Merkelbach 1989, 280; Hoelbl 2001, 79].

¹¹ Цілком можливо, що розповідь про прихід друзів Александра до вавилонського серапейону напередодні смерті царя, передану Плутархом і Арріаном [Plutarchus 1968, 76; Arrianus 1899, VII, 26], свого часу було почерпнуто з придворного щоденника, який регулярно вівся чиновниками Александрової канцелярії [Lehmann 1901, 319–320; Stiehl 1963, 22–23; Hammond, Walbank 1988, 17–19; Bivar 1998, 19].

¹² А. Нокк навіть припустив, що у цьому анекдоті, який з'явився у Єгипті приблизно через століття після смерті Діогена, шляхом майстерної алегорії висміювалося прагнення Птолемея Філопатора ототожнити себе з Діонісом [Nock 1928, 26].

¹³ Саме з Посейдоном у цьому ж випадку провів паралель Демосфен, котрий під час обговорення афінянами питання, пов'язаного з проголошенням Александра сином Зевса, сказав: “Проголосіть його сином Зевса і Посейдона, якщо він захоче” [Hyperides 1917, I, 7].

¹⁴ На думку С. Доу, згадку Менандром Серапіса слід розцінювати як прояв нейтральної констатації факту широкої популярності цього бога в еллінізованому світі вже за часів діодохів [Dow 1937, 186–187].

¹⁵ На мій погляд, афінський комедіограф досить недвозначно показав своє негативне ставлення до александрійського двору, відхиливши запрошення до Єгипту, котре було надіслане самим Птолемеєм [Plinius 1871, VII, III]. Крім того, Менандр вивів морганатичну дружину Сотера, колишню афінську гетеру Таїс, в однойменній комедії [Свенцицкая 1987, 94–95; Whiteley 2000, 109], що не могло не призвести до скандалізації постаті цієї жінки [Whiteley 2000, III, 117]. І.С. Свенцицька свого часу висловила думку, що комедію було поставлено за згодою самої Таїс [Свенцицкая 1987, 93–95]. Проте, враховуючи безумовну належність афінянки і трьох її дітей від Птолемея до царської родини [Athenaeus 1887, XIII, 276e; Justinus 1911, XV, 2; Whiteley 2000, 150], подібний вчинок з боку колишньої гетери виглядав би не як прояв поблажливої демократичності чи навіть порожнього марнославства, а як невичачна політична недалекоглядність, котру розсудливий син Лага навряд чи дозволив би втілити у життя.

¹⁶ Стосовно кепкувань підлабuzників Полеоркета та й самого сина Антигона Монофталма зі своїх противників, у тому числі й з Птолемея, див. [Plutarchus 1875, 25; idem. 1936, 31; Athenaeus 1887, VI, 261b; XIV, 614e–615a].

¹⁷ Стосовно вірогідності тісних зв'язків Тимотея зі своєю жрецькою родиною див. нп. [Clinton 1974, 8–9, 43, 92].

¹⁸ Достовірність розповіді про участь Тимотея у процесі запровадження культу Серапіса в елліністичному Єгипті непрямим чином підтверджується доказом на користь реальної участі в означеному заході іншого фігуранта цієї історії – представника місцевого жрецтва Манефона [Plutarchus 1935, 28]. Таким доказом я вважаю факт встановлення погруддя останнього в храмі Серапіса, спорудженому у Карфагені [Струве 1928, 139; Коростовцев 2001, 194; Huss 2001, 243].

¹⁹ Слід зазначити, що не усі дослідники поділяють думку щодо датування цієї споруди часом перебування Деметрія Фалерського в Єгипті, тобто початком III століття. Так, Г. Хельбл на підставі низки формальних ознак, притаманних скульптурній композиції, розміщеній у екседрі, вважає, що вона була побудована не раніше другої половини II століття [Hoelbl 2001, 281–283, 296, not. 233–234; пор. Ridgway 1994, 243].

²⁰ Навіть якщо означена статуя зображувала не Серапіса, а Діоніса, як припускав М. Петшиковскі [пор. Rigway 1994, 243], факт розміщення екседри у безпосередньому сусідстві з серапейоном у будь-якому разі залишається достатньо промовистим.

²¹ Непрямим доказом ворожості Євмолпідів до режиму Деметрія Фалерського можна вважати фактично одностайну згоду представників цього жрецького роду на посвячення Деметрія Полеоркета одразу в усі можливі елевсинські таїнства ціною порушення багатьох існуючих настанов і обмежень [Plutarchus 1875, 26; Ferguson 1948, 123; Mikalson 1998, 89].

²² На думку Н. Хеммонда, Деметрій Фалерський припинив контакти з правителем Македонії одразу після вигнання з Афін. Проте англійський дослідник не навів жодного аргументу на користь цього припущення [Hemmond, Walbank 1988, 170].

²³ При цьому на додатковий інтерес у нашому випадку заслуговує факт існування античної традиції, згідно з якою Паріс викрав лише створену богами копію Єлени. Справжня ж дочка Зевса була перенесена Гермесом не куди-небудь, а саме до Єгипту, де вона й очікувала приїзду чоловіка [Herodotus 1899, II, 112–120; Euripides 1902; Apollodorus 1907, E, III, 4; VI, 26; Woodbury 1967, 163–165].

²⁴ Подібний випадок Флавій згадує у зв'язку з істориком другої половини IV століття Теопомпом Хіоським, котрий, до речі як і Деметрій Фалерський, певний час перебував при александрійському дворі [Huss 2001, 233, *ант.* 38]. Цей історик буцімто мав намір оприлюднити деякі положення юдейського права. Але був покараний за це тимчасовим божевіллям. Напади хвороби, за словами Флавія, припинилися лише тоді, коли Теопомпові вдалося під час періодів ремісії вимолити у Єгови пробачення ціною щирого каяття та беззастережної відмови від задуманої профанації текстів юдейського Святого Писання [Flavius 1955, XII, II, 14]. У цьому контексті не можна також оминати історію про навернення тимчасово осліпленого майбутнього св. апостола Павла, розказану у Книзі діянь св. апостолів [Acta Apostolorum 1968, IX, 1–31].

²⁵ У Давній Греції існувала міфологічна традиція, згідно з якою Єлена також вважалася богиною [Visser 1938, 18–20, 44].

²⁶ Саме таке прізвисько мав цей філософ, свого часу врятований Деметрієм [Diogenus 1922, II, 86; 97; Winiarczyk 1981, 64, 87–88].

²⁷ Подив із приводу відсутності у мемфійській екседрі статуї Арістотеля висловив В. Хусс [Huss 2001, 231, *ант.* 15].

²⁸ В усякому разі, неможливо не погодитися з тим, що запровадження подібної універсальної релігії цілковито відповідало б інтеграційній політиці, яку Александр в останні роки життя проводив у межах своєї держави [пор. Шахермайр 1984, 218, 285, 290–296; Зелінський 2003, 50–51].

ЛІТЕРАТУРА

- Бенгтсон Г. **Правителі епохи еллінізму** / Пер. с нем. Москва, 1982.
Бивар А.Д.Х. Митра и Сарапис // **ВДИ**. 1991. № 3.
Зелінський Ф.Ф. **Релігія еллінізму**. Томск, 1996.
Зелінський А.Л. **Трансформація громадян елліністичкої ойкумени у птолемейських підданих**: Дис... канд. іст. наук: 07.00.02. / КНУ. Київ, 2003.
Коростовцев М.А. **Писцы древнего Египта**. Изд. 2. Санкт-Петербург, 2001.
Коростовцев М.А. **Релігія древнего Египта**. Москва, 1976.
Маринович Л.П. **Время Александра Македонского // Источниковедение Древней Греции. Эпоха эллинизма**. Москва, 1982.
Нефедов К.Ю. **Культ правителя в эпоху раннего эллинизма (323–281 гг. до н.э.)**: Дис... канд. іст. наук: 07.00.02. Харків, 2000.
Пети П., Ларонд А. **Эллинистические цивилизации** / Пер. с франц. Москва, 2004.
Свенцицкая И.С. **Некоторые особенности религиозного синкретизма в эпоху эллинизма // Причерноморье в эпоху эллинизма. Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья. Цхалтубо 1982 г.** Тбилиси, 1985.
Свенцицкая И.С. Таис Афинская // **ВИ**. 1987. № 3.
Струве В.В. Манефон и его время // **Записки коллегии востоковедов**. Т. III (1928).
Тарн В. **Эллинистическая цивилизация** / Пер. с англ. Москва, 1949.
Хабиخت Х. **Афины. История города в Эллинистическую эпоху** / Пер. с нем. Москва, 1999.

- Шахермайр Ф. Александр Македонский* / Пер. с нем. Москва, 1984.
- Acta apostolorum* // **The Greek New Testament** / ed. Aland K. etc. Stuttgart, 1968.
- Aelianus Claudius. Varia Historia* / Rec. R. Herscheri. Lipsiae, 1887.
- Ambrosius Theodosius Macrobius. Saturnalia* // **Ambrosii Theodosii Macrobi Saturnalia et Commentarii in Somnium Scipionis**: in 2 v. V. 1. / ed. I. WILLIS. Lipsiae, 1963.
- Apollodorus. Bibliotheca Mythologica* / Ed. G. Moser. Lipsiae, 1907.
- Arrianus Flavius. Anabasis* / Rec. C. Abicht. Lipsiae, 1899.
- Arrianus Flavius. Historia successorum Alexandri* // **Die Fragmente der griechischen Historiker** / hrsgb. F. Jacoby. In 3 Bd. Bd. 2. Leiden, 1926.
- Artemidorus Daldianus. Onirocriticon* // **Artemidori Daldiani onirocriticon. Libri v.** / ed. Pack R. Leipzig, 1963.
- Athenaeus. Deipnosophistae: Libri XV*: In 2 v. / Rec. G. Kaibel. Lipsiae, 1887.
- Athenodorus Tarsensis. Fragmenta* // **Die Fragmente der griechischen Historiker** / hrsgb. F. Jacoby. In 3 Bd. Bd. 3. Leiden, 1958.
- Bell H. Hellenic Culture in Egypt* // **JEA**. 1922. № 3/4.
- Berg B. An Early Source of the "Alexander Romance"* // **GRBS**. 1973. № 4.
- Bevan E. The House of Ptolemy*. London, 1927.
- Bivar A.D.H. The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*. New York, 1998.
- Bosworth A. The Death of Alexander the Great: Rumour and Propaganda* // **CQ**. 1971. №1.
- Breasted J. Development of religion and thought in ancient Egypt*. New York, Evanson, 1959.
- Burstein S. SEG 33.802 and the Alexander Romance* // **ZPE**. Bd. 77 (1989).
- Chugg A. The Sarcophagus of Alexander the Great?* // **G&R**. 2002. № 1.
- Clemens Alexandrinus. Protrepticus* // **Clément d'Alexandrie. Le protreptique** // Sources chretiennes / ed. Mondésert C. Paris, 1949.
- Clinton K. The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries* // **Transactions of the American Philosophical Society**. 1974. №3.
- Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum* (lib. 1–2) // Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien, tome 1: livres 1 et 2 // Sources chretiennes / ed. P. Burguiere, P. Evieux. Paris, 1985.
- Denuzzo I. Le storie di Alessandro Magno nei papyri* // **PL**. V. 12 (2003).
- Dinarchus. Orationes* // **Minor Attic Orators**: In 4 v. V. 2. / Ed. J.O. Brunt. London, 1954.
- Diodorus Siculus. Bibliotheca Historica*: In 4 v. V. 4. / Ed. I. Bekker. Lipsiae, 1884.
- Diogenes Laertius. Diogeni Laertii Vita Philosophorum* / Rec. H. Long. Oxford, 1922.
- Dow S. The Egyptian Cults in Athens* // **HThr**. 1937. №4.
- Dow S., Travis A. Demetrios of Phaleron and His Lawgiving* // **Hesperia**. 1943. №2.
- Erciyas D. Studies in the Archaeologies of the Hellenistic Pontus: the Settlements, Monuments and Coinage of Mithradates VI and his Predecessors*. Dis... doct. Phil. Cincinnati, 2001.
- Euripides. Helena* // **Euripidis fabulae**: in 3 v. V. 3. / ed. G. Murray. Oxford, 1902.
- Ferguson W. Demetrius Poliorcetes and the Hellenic League* // **Hesperia**. 1948. №2.
- Flavius Josephus. Antiquitates judaicae* // **Iosephi Flavii opera**: In 5 v. V. 2. / Ed. B. Niese. Berlin, 1955.
- Hammond N.G.L., Walbank F. A History of Macedonia*: in III v. V. III. Oxford, 1988.
- Herodotus. Historiarum Libri IX* / Ed. H.R. Dietsch, H. Kallenberg. Lipsiae, 1899.
- Hill D. Material on the Cult of Sarapis* // **Hesperia**. 1946. №1.
- Hoelbl G. A History of the Ptolemaic Empire* / Transl. from germ. London, New-York, 2001.
- Hornbostel W. Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*. Leiden, 1973.
- Huss W. Aegypten in hellenistischer Zeit: 332–30 v. Chr.* Muenchen, 2001.
- Hyperides. Orationes* / Ed. C. Jensen. Lipsiae, 1917.
- Ioannes Zonaras. Epitome historiarum* (lib. 1–12) // **Ioannis Zonarae epitome historiarum**: in 3 v. V. I. / ed. L. Dindorf. Leipzig, 1868.

- Isocrates. Orationes* / Rec. G.E. Beuseler. Lipsiae, 1888.
- Jasnou R.* The Greek Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature // **JNES**. 1997. №2.
- Jongkees J.* New Statues by Bryaxis // **JHS**. V. 68 (1948).
- Justinus M. Junianis. Pompeius Trogus «Historiae Philippicae» Epitome* / Ed. W. Kroll. Lipsiae, 1911.
- Lehmann C. Sarapis Contra Oserapis* // **Klio**. Bd. 4 (1904).
- Lehmann C.* Zu den Ephemeriden Alexanders des Grossen // **Hermes**. Bd. 36 (1901).
- Lehmann-Haupt C.* Gesichertes und Strittiges: Zum Sarapis-Problem // **Klio**. Bd. 14 (1915).
- Lewis N. Greeks in Ptolemaic Egypt*. Oxford, 1986.
- Magie D.* Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins // **AJA**. 1953. №3.
- Mahaffy J. P. A history of Egypt under the Ptolemaic dynasty*. London, 1899.
- Manteuffel J. Ze świata papirusów. Obrazki z życia w Egipcie hellenistycznym*. Wrocław, 1950.
- Merkelbach R.* Der Brief des Dareios im Getty-Museum und Alexanders Wortwechsel mit Parmenion // **ZPE**. Bd. 77 (1989).
- Michaelis A.* Sarapis Standing on a Xanthian Marble in the British Museum // **JHS**. V. 6 (1885).
- Mikalson J.D.* Religion in hellenistic Athens // **Hellenistic culture and society**. Berkeley, 1998.
- Milleker E.* Three Heads of Sarapis from Corinth // **Hesperia**. 1985. №2.
- Miller S.* The Theorodokoi of the Nemean Games // **Hesperia**. 1988. №2.
- Milne J.* Greek Inscriptions from Egypt // **JHS**. V. 21 (1901).
- Montevecchi O. J. E. STAMBAUGH, "Sarapis under the Early Ptolemies"* // **Aegyptus**. 1979. № 1/2.
- Nock A.* Notes on Ruler-Cult, I-IV // **JHS**. 1928. №1.
- The Oxyrhynchus Papyri**: pt. XXII / Ed. E. Lobel, C. Roberts. London, 1954. P. Oxy.
- Otto W. Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten*: In 2 Bd. Leipzig-Berlin, 1905, 1908.
- Papiri della Regia Universita di Milano** / ed. A. Vogliano. Milano, 1937. P. Mil. Vog. 1.
- Pausanias. Graeciae descriptio*: In 3 v. V. 1. / ed. M.H. Rocha-Pereira. Lipsiae, 1973.
- Plato. Phaedrus* // *Platonis Opera*: In 5 v. V. 2. / Ed. J. Burnet. Oxford, 1901.
- Plinius Secundus. Historiae Naturalis*: In 5 v. V. 1. / Ed. R. Hubert. Lipsiae, 1871.
- Plutarchus. Alexander* // **Plutarchus. Vitae Parallelae**: In 3 v. V. 2. F. 2. / Ed. C. Lindskog et K. Ziegler. Lipsiae, 1968.
- Plutarchus. De fortuna Alexandri Magni* // **Plutarchus. Moralia**: In 7 v. V. 5. / Rec. F.H. Sandbach, C. Hubert; M. Pohlenz, K. Ziegler. Lipsiae, 1957.
- Plutarchus. De Iside et Osiride* // **Plutarchi moralia**: In 7 v. V. 2. / Ed. J.W. Sieveking. Leipzig, 1935.
- Plutarchus. De sollertia animalium* // **Plutarchi moralia**: in 7 v. V. 6. F. 1. / ed. C. Hubert. Leipzig, 1954.
- Plutarchus. Demetrius* // **Plutarchus. Vitae Parallelae: Demetrii et Antonii** / Rec. C. Sintensis. Lipsiae, 1875.
- Plutarchus. Praecepta gerendae reipublicae* // **Plutarch's moralia**: in 11 v. V. 10. / ed. H. Fowler. Cambridge, Mass., 1936.
- Plutarchus. Regum et imperatorum Apoptegmata* // **Plutarchus. Moralia**: In 7 v. V. 4. / Rec. F.H. Sandbach, C. Hubert, M. Fohlenz, K. Ziegler. Leipzig, 1952.
- Polyaenus. Strategmata* / Rec. C. Schubert. Lipsiae, 1899.
- Pseudo-Callisthenes. Historia Alexandri Magni* / ed. W. Kroll. Berlin, Lipsiae, 1958.
- Pseudo-Plutarchus. Vita X Oratores* // **Plutarchus. Moralia**: In 7 v. V. 7. / Rec. F.H. Sandbach, C. Hubert, M. Pohlenz, K. Ziegler. Lipsiae, 1967.
- Radin M.* The Home of Sarapis // **CJ**. 1916. №9.

- Ridgway B. **Response to: Self-definition in Hellenistic Art** // Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World / ed. A. Bulloch, E. Gruen, A. Long, A. Stewart. Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1994.
- Robinson D. Ancient Sinope: Second Part // **AJPh**. 1906. № 3.
- Ross D. Olympias and the Serpent: The Interpretation of a Baalbek Mosaic and the Date of the Illustrated Pseudo-Callisthenes // **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**. 1963. № 1/2.
- Schubart W. Verfassung und Verwaltung des Ptolemaeerreichs // **Der alte Orient**. 1937. №4.
- Sherwin-White S., Kuhrt A. **From Samarkhand to Sardis: A new approach to the Seleucid empire**. Berkeley – Los Angeles, 1993.
- Shotter D. The Starting-Dates of Tacitus' Historical Works // **CQ**. 1967. №1.
- Smith D. The Egyptian Cults at Corinth // **HThR**. 1977. № 3/4.
- Stiehl R. The Origin of the Cult of Sarapis // **HR**. 1963. №1.
- Suda. Lexicon // **Suidae lexicon**: in 4 v. Leipzig, 1928–1935.
- Świderkówna A. **Hellenika wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta**. Warszawa, 1974.
- Świderkówna A. **Życie codzienne w Egipcie greckich papirusów**. Warszawa, 1983.
- Tacitus P. **Cornelius. Historiae** / ed. J. Borst. Muenchen, 1977.
- Tarn W. The Hellenistic Ruler-Cult and the Daemon // **JHS**. 1928. № 2.
- Tod M. Sidelights on Greek Philosophers // **JHS**. 1957. № 1.
- Turner E. Ptolemaic Egypt // **The Cambridge Ancient History**: in XII v. V. VII. P. 1 (ed. 2). Cambridge – London – New-York – New-Rochelle – Melbourne – Sydney, 1984.
- Vidman L. **Isis und Sarapis bei den Griechen und Roemern**. Berlin, 1970.
- Visser C. **Goetter und Kulte im ptolemaeischen Alexandrien**: dis... Dr. Phil. Amsterdam, 1938.
- Xanthakis-Karamanos G. The Influence of Rhetoric on Fourth-Century Tragedy // **CQ**. 1979. №1.
- Walbank F. **The Hellenistic World**. 2 ed. Cambridge Mass., 1993.
- WEINREICH O. Zur hellenistisch-aegyptischen Religionsgeschichte // **Aegyptus**. 1931. №1.
- Weitz H. Sarapis // **Klio**. Bd. 10 (1910).
- Welles C. Alexander's Historical Achievement // **G&R**. 1965. №2.
- Welles C. The discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria // **Historia**. Bd. 2 (1962).
- West M. Stesichorus // **CQ**. 1971. № 2.
- Whiteley R. **Courtesans and Kings: Ancient Greek Perspectives on the Hetairai**. Calgary, 2000.
- Wilcken U. **Urkunden der Ptolemaeerzeit**: In 4 v. V. I. Leipzig, Berlin, 1922.
- Wiles D. Menander's A 'Dyskolos' and Demetrios of Phaleron's Dilemma: A Study of the Play in Its Historical Context – The Trial of Phokion, the Ideals of a Moderate Oligarch, and the Rancour of the Disfranchized // **G&R**. 1984. №2.
- Winiarczyk M. Theodoros "ho Atheos" // **Philologus** 1981. №1.
- Woodbury L. Helen and the Palinode // **Phoenix**. 1967. № 3.
- Zuntz G. Aion Plutonios // **Hermes**. Bd. 116 (1988).