



АННА РУСЯЕВА
МАРИНА РУСЯЕВА



**ВЕРХОВНАЯ
БОГИНЯ
АНТИЧНОЙ ТАВРИКИ**

**АННА РУСЯЕВА
МАРИНА РУСЯЕВА**



**ВЕРХОВНАЯ БОГИНЯ
АНТИЧНОЙ
ТАВРИКИ**

Киев — 1999

ББК 86.3
Р 89

А.Русяева, М.Русяева. Верховная богиня античной Таврики. – Киев, 1999. – 208 с.

Книга посвящена всестороннему изучению уникального культа Партенос – верховной богини – покровительницы и сакральной защитницы Херсонесского государства и всей античной Таврики. Проанализированы взаимосвязанные с ним основные особенности понтийских мифов об Артемиде и Ифигении, роль Геродота в создании нового мифа о таврской богине, идеологический аспект трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде". Большое внимание уделено выяснению характерных и особенных черт в культе Партенос, анализу ее образа и символики на монетных изображениях, тождества с Артемидой, связи с политической и культурной жизнью Херсонеса Таврического. Рассмотрены художественные образы Ифигении и Артемиды в искусстве.

Для всех, кто интересуется античной историей Юга Украины и Крыма, вопросами культуры, истории, религии, мифологии и искусства.

Ответственный редактор Г.М. Николаенко

© А.С.Русяева, М.В.Русяева, 1999

© Иллюстрации и художественное оформление М.В.Русяева, 1999

ISBN - 966-02-1039-6



ВВЕДЕНИЕ

Ты смертен, человек. Поэтому живи,
Как будто каждый день
Последний для тебя,
И вместе с тем, как будто впереди
Еще полвека глубоко-богатой жизни.
Законы божеские чти
И духом радуйся. Нет блага выше.

Вакхилид

Херсонес Таврический в своем историческом и культурном развитии имел ряд особенностей, которые отличали его от других античных государств на Понте Евксинском. Его своеобразие заключалось не только в дорийском (-мегаро-гераклеиском) варианте политического и культурного устройства полиса в сравнении с ионийскими, но и в редком сплетении и взаимосвязи отдельных дорийско-ионийских и аттических элементов, что нашло яркое выражение первоначально в мифологии, а затем и религиозных представлениях херсонеситов, постепенно овладевших наиболее плодородными землями Юго-Западной Таврики.

Культ верховного божества, как известно, всегда занимал значительное место в общественной жизни каждого греческого полиса. Область его психологического и морального воздействия очень широка. Благодаря знанию мифов, открытости определенных обрядов, проведению религиозно-календарных празднеств, целенаправленной популяризации образа божества, – в том числе через многочисленные изображения на монетах, – а также в специальных литературных сочинениях,

его культ признавался всеми прослойками населения, нередко становился известным далеко за пределами того или иного государства.

Партенос как верховная покровительница и защитница Херсонеса и всей античной Таврики привлекает внимание многих ученых. В общем, ее культу посвящено значительно больше исследований, чем другим херсонесским божествам. Уже в начальный период его изучения наметились два главных направления в интерпретации происхождения, сущности и основных функций херсонесской богини.

На протяжении последних семидесяти лет в научной литературе господствовала преимущественно теория о заимствовании основателями Херсонеса по политическим причинам культа женского божества у соседних тавров, которому было присвоено имя Партенос, вобравшего в себя в процессе развития отдельные черты Артемиды. Начало такому пониманию этого культа было положено еще В.В.Латышевым (1909. – С.158-159; 1914. – С.206-214). Правда, значительно раньше К.Нойманн, работу которого он, бесспорно, знал, высказался о том, что Партенос – это местная богиня (1855. – S.426). В.В.Латышев исходил в общем из того, что ее культ в Херсонесе был известен благодаря сочинению Страбона (VII, 4, 2), а на земле тавров – Геродота (IV, 103). Сравнительная характеристика сообщений двух античных авторов, подкрепленных данными эпиграфических источников, давала в то время все основания для выдвижения концепции о заимствовании эллинами, колонизировавшими юго-западную часть Таврики, местного божества.

Вскоре точка зрения В.В.Латышева была поддержана нумизматом А.В.Орешниковым, считавшем, что "на богиню тавров должно смотреть глазами херсонесца, то есть как на местную богиню Деву, а не как на Артемиду; поэтому слова госпожи Hirst (1908. – С.112-115) "Артемиде оказалась главной богиней Херсонеса" – в основе своей не верны... Кulta греческой Артемиды не было в Херсонесе, в тех изображениях, сходных с греческою Артемидою, которые мы видим на немногочисленных херсонесских скульптурах или на монетах, я увсерен, гражданин Херсонеса видел свою богиню Деву, но не Артемиду" (1913. – С.543-544).

При этом, как ни странно, никто из этих исследователей не задумывался о том, что основание Херсонеса происходило не во времена глубокой и темной архаики, а при господстве

светлой и гуманной религии позднеархаического периода, когда заимствование жаждущего крови жестокого божества. – к тому же жертвоприношений потерпевших кораблекрушение или захваченных в плен эллинов, – могло стать величайшим парадоксом мировоззрения греческих колонистов, выходцев из Гераклеи Понтийской и Делоса. Учреждение культа главного божества – покровителя колонистов и организованного ими полиса диктовалось традицией – обращением к оракулу Аполлона. Почитание таврской богини, которая по своему характеру была абсолютно чужда каждому эллину, вызвало бы явное осуждение в Элладе и во всех панэллинских святилищах, воздействовавших на религиозные представления всех колонистов, в том числе и херсонеситов.

Скорее всего, что В.В.Латышев обратил внимание И.И.Толстого на этот необычный во многих отношениях культ херсонесской Партенос и им вскоре была написана работа "Таврическая богиня". Опубликованная вначале в "Журнале министерства народного просвещения" (1917), она почти сразу же была переиздана в книге "Остров Белый и Таврика в Понте Евксинском" (1918). Здесь впервые в полном объеме рассматривались известные к тому времени литературные, эпиграфические и нумизматические источники о данном культе, критически переосмыслены свидетельства Геродота о таврах, проведены сопоставления с почитанием Артемиды в разных местностях Эллады, в особенности в Бравроне (Аттика) и Спарте (Там же. – С.91-153). Находясь, очевидно, под влиянием высказанных ранее видными учеными точек зрения, И.И.Толстой не смог решить окончательно вопрос о происхождении херсонесской Партенос: "Богиня мыслилась девственницей: это ясно из ее греческого имени. Слово "ΠΑΡΘΕΝΟΣ" ("Дева") характера описательного: очевидно нарицательное первоначально, слово это, в приложении к божеству, лишь впоследствии стало именем собственным. Какая богиня скрывается в этом глухом, описательном прозвище – местное ли божество, которое греки почему-либо не дерзнули, не сумели или не пожелали назвать настоящим, варварским, именем, или же одна из божественных девственниц богатого греческого пантеона – с определенностью сказать невозможно" (Там же. – С.116-117). Судя из всего контекста исследования о таврической богине, И.И.Толстой все же склонялся к мысли, что Партенос в своей основе – Артемиде.

В рецензии на его работу М.И.Ростовцев резко упрекал И.И.Толстого за то, что он не разобрался, что на самом деле представляла собой эта богиня (1918. – С.195-197). Будучи активным пропагандистом заимствования греческими колонистами местных божеств, М.И.Ростовцев в особенности в греческой Партенос видел некое женское божество, которое было старше эллинов и Эллады, но "эллинским культом воспринято, опозитизировано и связано с греческими мифами и сказаниями". По его мнению, в культе Девы решающим являлась не греческая Тавропола или Таврия, а местная Великая богиня, "многоименная и безымянная и здесь носящая безличное имя Дева" паредром которой стал Дионис-бык. Однако М.И.Ростовцев никогда культом этого божества конкретно не занимался. Следует думать, что в рецензии им были высказаны собственные соображения и впечатления от прочитанной работы И.И.Толстого, не давшего четкого, убедительного, строго научного представления о таврической богине.

Таким образом, в первой четверти XX века была создана концепция о заимствовании основателями Херсонеса таврской богини, носившей, соответственно Геродоту, имя Партенос или Ифигения. Несмотря на то, что эта концепция не была подкреплена ни одним из источников, не получила должного научного обоснования, она тем не менее наложила сильный отпечаток на дальнейшее изучение культа верховной богини Херсонеса. В последующее время убежденным сторонником этой концепции выступал С.А.Жебелев, хотя специально культом Партенос не занимался и, видимо, мало интересовался (1953. – С.238-247). Пытаясь найти объяснение загадочного термина Састер в Присяге херсонесских граждан, он пришел к выводу, что он обозначает название идола таврского божества, которое почитали и тавры, и греки. Приняв в свой пантеон богиню соседних тавров, – считал С.А.Жебелев, – херсонеситы возвели культ Девы на первостепенную высоту и лишь позднее, под влиянием господствующего синкретизма начали отождествлять ее с Артемидой (Там же. – С.244).

Многие исследователи, касавшиеся в той или иной мере культа Партенос, также считали ее в своей основе таврским божеством (Ср.: Пяташева, 1947. – С.216; Белов, 1948. – С.32; Щепинский, 1966. – С.139; Бабинов, 1972. – С.31-32; Соломоник, 1968; 1973. – С.76-78). Э.И.Соломоник, например, предполагала, что "в результате религиозного синкре-

тизма (или идентификации) к херсонесской Деве перешли некоторые черты Артемиды, в том числе и функции защитницы-спасительницы, но прав был М.И.Ростовцев, отмечая, что в этом новом культе "не греческое, а местное является решающим" (1973. – С.78). Время синкретизации Девы с Артемидой рна относит к III в. до н.э. – более раннему периоду по сравнению с тем, который устанавливали (I в. н.э.) А.В.Орешников и С.А.Жебелев.

В связи с такой, надолго вошедшей в научный обиход концепцией о происхождении главной патронессы Херсонеса, по сути были забыты или игнорировались давние высказывания отдельных ученых, положивших начало второму направлению в изучении ее культа. Их основная идея в целом заключается в том, что Партенос – это эпikleза Артемиды, ничего общего не имеющая с безымянным таврским божеством (Кене, 1857. – С.122; Хирст, 1908. – С.112-115; Иванов, 1912. – С.18). Лишь в семидесятые годы нашего века одновременно были изданы две статьи, в которых шел решительный отказ от устоявшейся точки зрения: Дева – это эпikleза Артемиды, ставшая в процессе развития культа самостоятельным именем богини, принесенным в Херсонес колонистами (Мещеряков, 1979. – С.104-119; Пальцева, 1979. – С.30-46).

Согласно В.Ф.Мещерякову, существовало две причины, почему Дева стала здесь самым почитаемым божеством: во-первых, как ипостась Артемиды она в сознании греков обладала мужской силой и воинственностью, способностью наделять граждан физическим здоровьем и мужеством, что способствовало ее превращению в грозную воительницу; во-вторых, сыграла свою роль связь мифа об Артемиде Таврополе и Ифигении с тем местом, где основали Херсонес (1979. – С.118). В результате всего этого возникло синкретическое божество, однако без элементов таврского культа. В образе херсонесской Девы слились Артемида Партенос, Артемида Тавропола и Ифигения (Там же. – С.118-119).

Несколько в другом аспекте представляет культ херсонесской Партенос Л.А.Пальцева: хотя херсонеситы и не связывали свою богиню с божеством тавров, о чем свидетельствует ее чисто греческий облик на многих памятниках, все же местные условия могли наложить некоторый отпечаток на этот культ; он был выдвинут на первый план в пантеоне херсонеситов потому, что местность, где был освоен их город,

находилась под покровительством аналогичного женского божества; его сущность в представлении греков более всего соответствовала греческой Партенос (1979. — С.46).

Анализ письменных источников и мифов позволил М.В.Скржинской прийти к выводу, что культ таврского божества не оказал влияния на религию Херсонеса, а культы Артемиды Тавропопы и Ифигении в среде варваров относятся к греческому мифотворчеству и осмыслению верований тавров (1991. — С.38).

В итоге сопоставление существующих точек зрения показывает значительные расхождения ученых в интерпретации как источников о культе Партенос, так и понимания его происхождения, путей развития и значения на определенных этапах истории Херсонесского государства. Тем не менее в последнее время как будто возобладало рациональное осмысление культа Партенос. Однако детально во всей полноте он до сих пор еще не изучен.

Необходимо также отметить, что культовое имя херсонесской богини Партенос по своему смысловому и сакрально-семантическому содержанию не соответствует в полном объеме слову "Дева" с его нередко нарицательным значением. Тем не менее именно последнее последнее широко вошло в литературу, почти полностью вытеснив исконно греческое Партенос (*Παρθένο*). В некоторых работах, даже специально посвященных ее культу, имя Партенос лишь вначале упоминается как адекватное Деве или же вообще игнорируется, в результате чего у неспециалистов создается впечатление, что именно Девой называли свою богиню и тавры, и греки, проживавшие на территории Таврики. В данном случае возникает закономерный вопрос: правилен ли такой подход к наименованию любого божества, когда его перевод превращается в якобы настоящее, не подлежащее сомнению имя? Ведь знаменитый Партеон в Афинах не называют храмом Девы!

Вообще однозначный перевод имени или эпитеты божества нередко приводит к ошибочным толкованиям его функций и религиозной сути. Так, всем хорошо известная эпитета Аполлона Иетрос долгое время интерпретировалась соответственно наиболее простому и прямому значению этого слова — врач, из-за чего богу приписывались нередко лишь узко-медицинские свойства. А между тем понтийские эллины почитали его как бога Спасителя в широком понимании этого культового

термина. Поэтому нет никаких причин для того, чтобы имя херсонесской богини Партенос заменять переводом "Дева".

Значительно отличающиеся по своему методическому подходу, пониманию мифологии, литературных и эпиграфических источников точки зрения исследователей показывают, насколько культ верховной богини Херсонеса требует пристального внимания. Во все времена он был тесно связан с политикой эллинов в захваченной ими части Таврики. В этом направлении по существу не предпринималось серьезных попыток его изучения. В данном аспекте не рассматривались мифы об Ифигении и Артемиде в Таврике. Остаются недостаточными исследованными главные функции Партенос, динамика развития ее культа, причины его метаморфоз и завуалированности, скрытый смысл и семантика монетных изображений. Для решения этих и многих других вопросов, связанных с мифами и религией Партенос, необходимо прежде всего с новых методических позиций подойти к изучению источников, обратить внимание на колонизационно-религиозную практику эллинов в Таврике, их внешнюю и внутреннюю политику в отдельные периоды истории Херсонесского государства.

Выражаем свою глубокую признательность всем тем, кто так или иначе содействовал изданию этой работы, в частности Л.В.Марченко и Г.М.Николаенко.





Раздел I

ПОНТИЙСКИЕ МИФЫ ОБ АРТЕМИДЕ И ИФИГЕНИИ

Песня моя – к златострельной и любящей шум Артемиде,
Деве достойной, оленей гоняющей, стрелолобиввой,
Одноутробной сестре златолирного Феба-владыки.
Тешась охотой, она на вершинах, открытых для ветра,
И на тенистых отрогах свой лук всезлатой натягает...

Гомер

Не скажут люди, чтобы дочь Латоны
Над материнской мукой измывалась:
Ахейцам в руки я слепые лань
Красичорогую вложу; они же,
Ее зарезав, будут говорить,
Что дочь твою они заклали жертвой.
А деву я умчу в далекий край
И там своей поставлю жрицей;
И некогда прославят песни смертных
Таврической Ифигении рок.

Еврипид

Милетско-понтийская колонизация породила большое количество легенд в их привязке к определенным местностям в Северном Причерноморье. Более всего их было создано о трех главнейших пунктах на Понте: острове Левке (Змеином), Дроме Ахилла (Тендровской косе) и Юго-Западной Таврике. Все названные места в период ранних

плаваний эллинов чем-либо привлекли их внимание, в особенности же тем, что представляли опасность на пустынной и малознакомой глади первоначально Аксинского (Негостеприимного) моря, которое вскоре было переименовано в Евксинский (Гостеприимный) Понт.

С сотерической и идеологической целью намеренно эти местности начали связывать с именами особенно любимых троянских героев – Ахилла и его невесты Ифигении, прославленных поэтами архаического времени. Однако пути развития мифов об Ахилле и Ифигении на Северном Понте были совершенно разные. Тем не менее над многообразными формами этого сложного и смешанного мифотворчества доминировала одна идея – овладение землей с помощью культа героев и при их божественном покровительстве.

В мифах были сфокусированы мудрая политика, хитрый опыт колониционной практики на необитаемых или заселенных местными племенами землях, нравственные критерии первооселенцев, их жизненные позиции и потребности. Если остров Левке и земли Днепро-Березанского бассейна в VII-VI вв. до н.э. были никем не заселены, – здесь, как показывают археологические изыскания, бесспорно, отсутствовали какие-либо аборигены-земледельцы, – то соответственно этому в мифах о Геракле и Ахилле постоянно подчеркивалось, что даже в какие-то отдаленные времена пребывания здесь этих героев они были пустыни (Русяева, 1990; 1991; 1992. – С.6-14). Термин "пустынный" становится в них своеобразным символом утверждения истинности и права на овладение территорией, никому не принадлежащей, кроме эллинов, их богов и героев.

Такое удивительное "расселение" древнеэллинических героев даже в самые отдаленные уголки античной ойкумены, куда проникали колонисты в VIII-VI вв. до н.э., не являлось единичным фактом. Это был не стихийный процесс формирования мифологических и религиозных представлений, а традиция с осмысленным закреплением своих героев на захваченных землях для идеологического оправдания колониционной экспансии. В данном случае ярко выступает служебно-пропагандистская и политическая роль мифологии, ее этиологическая функция как важный элемент колониционной идеологии, проводимой крупнейшими религиозными центрами Эллады.

Особенно яркое проявление она нашла в мифе об

Ифигении. Заселенная воинственными туземцами Таврика в представлении эллинов дала толчок к созданию совершенно иной формы мифа в сравнении с мифами о Геракле, Ахилле, амазонках. Ифигения оказалась инкорпорированной в среду диких тавров путем соединения разных мифов и фантазии, а затем, в силу различных, главным образом, политических обстоятельств, изъятая из их страны.

Поскольку и сам миф, и образ Ифигении Таврической имеет непосредственное отношение к учреждению и развитию, а также более глубокому пониманию характера культа Партенос в Херсонесе Таврическом, их следует рассмотреть с возможной полнотой.

Архаическая основа мифа об Ифигении и Артемиде

В той или иной степени миф об Ифигении и Артемиде в Таврике затрагивался как при исследовании культа Партенос, так и трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде", в которой по существу впервые он нашел полное оформление и завершение. Для выяснения вопросов их религиозной взаимосвязи прежде всего весьма важно проследить, когда именно имя дочери знаменитого Агамемнона стало связываться с землей тавров.

Если исходить из отрывочных данных одного из древнейших авторов, — таковым после Гомера был Гесиод (начало VII в. до н.э.), — писавшего об Ифигении, то ее мифологическая связь с Таврикой в его время еще, очевидно, не существовала. Во всяком случае, из отрывка несохранившегося сочинения Гесиода "Каталог женщин" известно, что этот поэт отметил лишь, что Ифигения по воле Артемиды не погибла, а превратилась в Гекату (Paus. I, 43, 1). Отсюда ясно, что вскоре после "Илиады" Гомера было создано новое сочинение, в котором шла речь о жертвоприношении в Авлиде разгневанной Артемиде дочери Агамемнона ради попутного ветра для отплытия кораблей под Троию и начала Троянской войны, а также спасении ее Артемидой. Гесиодовская версия метаморфозы Ифигения — Геката была заимствована Стесихором в "Орестее" (Толстой, 1918. — С.121-122). Неизвестно, насколько подробно эти авторы освещали миф об Ифигении, являлись ли они его творцами и где происходило место его действия.

Функциональная направленность сакрального превращения носит свой особый смысл и явно указывает на усиление культа Гекаты — девственницы, ее приближенность к людям или возникновение культа Гекаты-Ифигении в какой-то определенной местности Эллады, который так и не стал популярным. Гесиод, как оформитель поэтической "Теогонии", особенно высоко ставил Гекату, получившую от Зевса в удел "править судьбою земли и бесплодно-пустынного моря", а от звездного Урана — большую силу и могущество, возможность помогать людям в их повседневной жизни (Hesiod. Theog. 411-452). Геката — богиня, что "искони юность хранит" (Hesiod. Theog. 452), в своей триадной сути вполне могла воспринять сакральную девственницу Ифигению в той же мере, как и целомудренную Артемиду, с которой часто идентифицировалась. Очевидно, Гесиод пытался объяснить Ифигению, как воплощение триады Гекаты, одну из трех ее архаических ипостасей — вечно юную деву.

Но, судя по дальнейшему развитию мифогем Гекаты и Ифигении, эта попытка осталась малодейственной, так как не получила прямого продолжения в античной мифологии и религии. Вполне вероятно, что авторитет Гесиода как знатока генеалогии богов Эллады возымел свое значение в переосмыслении образа Ифигении. Ифигения-Геката не осталась полностью забытой писателями более позднего времени. Благодаря гесиодовской метаморфозе она стала на какое-то время сродни всемогущей и суровой Гекате.

Интерпретация имени "Ифигения" как "богини, помогающей при родах" (Хоммель, 1981. — С.69) или "родительницы сильных людей" (Грейвс, 1992. — С.334) вряд ли соответствует действительному его смыслу. Скорее всего, в нем следует усматривать понятие "рожденная от сильного", каким, собственно, вследствие высокого авторитета "Илиады" Гомера представлялся всем эллинам Агамемнон — вождь ахейцев в Троянской войне. Сила и могущество отца стали основой духовной мощи дочери, несмотря на то, что он согласился принести ее в жертву им же оскорбленной Артемиде.

Таким образом, если Гомер, упоминавший о дочерях Агамемнона, в том числе и Ифианассе (Iliad. IX, 141-147), под которой чаще всего видят Ифигению, не оставил никаких намеков на ее заклинание в жертву Артемиде, то Гесиод явно уже знал эту деталь из ее мифологической жизни — смерти — жизни

или же сам ее придумал. Так как в мифах о ней навсегда сохранилась именно эта основа ее связи с Артемидой в Авлиде, то их возникновение может восходить к ионийским поэтам конца VII - начала VI в. до н.э.

Здесь нельзя не отметить, что даже с позиций архаической основы мифотворчества в образ Гекаты-Ифигении был заложен сложный и редчайший религиозно-философский смысл о бессмертии простой девушки, если ее смерть была вызвана ради блага и спасения чести эллинов, отправлявшихся на войну с троянцами. Поэтому она, как и другие троянские герои, не могла окончательно погибнуть, удостоилась бессмертия первоначально в образе Гекаты. Неизвестно, что именно послужило причиной для ее превращения Артемидой в эту суровую богиню.

Немногом позднее Гесиода в поэме троянского цикла "Киприй" (VI в. до н.э.) впервые фиксируется мифологическая связь Ифигении с таврами (Procl. Chrest. I). В последующем она послужит одним из главных источников для законченного литературно-мифологического сочинения об этой дочери Агамемнона. В вышеупомянутой поэме дается представление о начале Троянской войны и задержке кораблей в Авлиде из-за гнева Артемиды на ахейского вождя, посмеявшегося убить ее священную лань. В отместку богиня требует жертвоприношения его любимой дочери, которую мать Клитемнестра привозит сюда под предлогом ее брака с Ахиллом. В последний миг из дымящегося жертвенного костра Артемида спасает девушку, заменив ее незаметно ланью, переносит на землю тавров и делает ее бессмертной, что в принципе приближает ее к божеству. Так, уже в ранний период колонизации и ознакомления эллинов с северо-понтийским побережьем сложилось представление об Ифигении как богине девственности, тем самым близкой и Гекате, и Артемиде в ипостаси Партенос.

Однако, по мнению некоторых ученых, тавры в "Киприях" – это отнюдь не население причерноморской Таврики (Толстой, 1918. – С.134; Радциг, 1920. – С.209; Жебелев, 1953. – С.80-81; Мещеряков, 1979. – С.106-107; Скржинская, 1991. – С.33). Для того, чтобы доказать, что это на самом деле так, – то есть что в "Киприях" остров Лемнос, а не Крым являлся мифической Таврикой, комбинировались хронологически разные сведения о таврах и мифическом царе Тоанте, отрицалось, что только Еврипид впервые назвал Тоанта царем крымских

тавров, игнорировалось, что термин "тавры" никогда никем из древних прямо не сопоставлялся с Лемносом. "Миф о "таврическом" острове (ΤΑΥΡΙΚΗ, sc. ΝΗΣΟΣ) первоначально был приурочен к Лемносу; связь мифа с островом Лемносом постепенно слабеет; сказка вытесняется мало-помалу реальными признаками реального бытия живущего полной жизнью острова, и легенда о "стране тавров" переносится греками дальше на север, в края еще мало изведанные, еще проникнутые фантастикой заморских повествований греческих моряков, на берега Евксина, в суровую, горную местность Крымского полуострова" (Толстой, 1918. – С.134). Когда и в какое приблизительно время был осуществлен этот перенос мифа, И.И.Толстой не уточнял. Тем не менее его мнение восприняли почти что буквально все те исследователи, кто так или иначе касался этого вопроса. Фактически его изучением так никто и не занимался, как никто не обратил внимания, что для подтверждения своей точки зрения он привлек свидетельство позднеантичного автора Гигина, в основу которого был положен не архаический миф, а трагедия Еврипида "Ифигения в Тавриде". Моделирование "страны тавров" Тоанта на Лемносе, а затем в Крыму в конечном счете не может быть подтверждено никакими ранними источниками.

На самом ли деле автор "Киприй", – будь то Стасин или Гегесий, – создавший поэму, скорее всего, в первой половине VI в. до н.э. в период массовой колонизации Северного Причерноморья, в результате которой в Элладе уже была известна обширная информация об этом крае и его аборигенах, считал тавров только жителями хорошо известного эллинам острова Лемноса? Против этого имеются хотя и косвенные, но веские доказательства. Из маленького, сохранившегося отрывка поэмы нельзя, естественно, делать глубокие умозаключения. В нем, возможно, впервые автор проводит тесную взаимосвязь между Ифигенией и Ахиллом, как невестой и женихом. Намного раньше "Киприй" Арктин Милетский в поэме "Эфиопида", также известной по отрывкам из хрестоматии Прокла, изложил миф о похищении Фетидой из погребального костра своего сына Ахилла после гибели в Троянской войне и перенесении его на остров Левке в Понте Евксинском, что впоследствии послужило важнейшим фактором для создания здесь его панэллинского культа (См. лит.: Русяева, 1992; Охотников, Островерхов, 1993). Милетским мореплавателем в середине VII в.

до н.э. уже хорошо был известен единственный в Понте остров, который они навечно связали с именем своего любимого героя.

В схолиях к Пиндару и в комментарии Евстафия к "Перизгесе" Дионисия сохранились отрывки мифа о том, как Ахилл гнался по белой песчаной косе (Дром Ахилла) за своей невестой Ифигенией, похищенной Артемидой из костра в Авлиде и перенесенной в этот далекий северный край. С мифом об Ахилле на Левке это сказание объединяет один и тот же мотив: волшебное спасение из погребального костра божеством и перенесение в Северное Причерноморье.

Судя по всему "Эфиопида" Арктина Милетского, как известная наиболее ранняя поэма после гомеровских эпосов, послужила стимулом для создания других поэтических сочинений троянского цикла, где Ифигения считалась невестой Ахилла. Поскольку этот герой был перенесен на остров Левке и приравнен к божествам, то с этими краями начали связывать и имя Ифигении. Дионисий при написании своего труда пользовался ионийскими архаическими источниками. Отсюда ясно, что ионийские колонисты стремились привязать миф об Ифигении к своей территории. По непонятным причинам и по прихоти одного из архаических поэтов Ахилл ее не догнал и она оказалась в близлежащей Таврике. Поскольку в этот ранний период истории греческой колонизации главным образом ионийцы делали географические открытия, им принадлежит приоритет в тех названиях, которые они давали местным племенам и отдельным регионам.

Термин "тавры" не имеет однозначного толкования (Ср.: Ростовцев, 1918. – С.195; Соломоник, 1976). В наибольшей степени права Э.И.Соломоник, считая, что этноним тавры произошел от оронима Тавр (Таврские горы) в результате его переноса из Малой Азии (Малоазийский Тавр). Книжная концепция, нашедшая завершение у эллинистических географов, состояла в представлении о единстве горного хребта Тавр, пересекающего Азию от Ликии до Индии и имеющего отходящие от него в разные стороны отроги, куда входили Кавказские и Крымские горы (Strabo. V, 5, 2; Тохтасьев, 1984. – С.139). Ее начало, очевидно, восходит к первым милетским колонистам, стремившимся дать представление о землях на побережье Северного Понта. Их информация была использована ранними географами. Во всяком случае с точки зрения хронологии нич-

то не мешает считать, что тавры в "Киприях" – это крымские, а не лемносские горные обитатели. Во время создания этой поэмы милетяне уже хорошо знали демографические ситуации в различных регионах Северного Причерноморья.

Киплические поэмы о троянской войне, в том числе и "Киприи", пользовались большой популярностью особенно в VI – V вв. до н.э., на их основе в раннеклассический период было создано множество различных трагедий (Arist. Poet. 23). Поэтому "Киприи" и стали тем произведением, которое в силу своего общего признания, авторитета и популярности послужило утверждению и распространению мифа о спасении Ифигении Артемидой с жертвенного, что адекватно погребальному, костра (Радциг, 1920. – С.121; Скржинская, 1991. – С.33).

Однако развитие мифогемы об Ифигении в Таврике шло постепенно. Создается впечатление, что первоначально ее образ не интересовал античных писателей. Так, лишь старший из афинских драматургов Эсхил в тетралогии "Орестейя" (459 г.) в одном пароде трагедии "Агамемнон" вспоминает Ифигению: ее мать Клитемнестра оправдывает свою ненависть к мужу и самое себя как его убийцу тем, что он не препятствовал жертвоприношению Ифигении. В представлении ее матери Ифигения как простая смертная погибла на костре. Ей, как и никому из эллинов, ничего неизвестно о чудесном спасении. Исследователи считают, что в эсхилловском "Агамемноне" был применен выразительный прием развития действия, обычно называемый трагической иронией. Звучит она и в пароде с размышлениями о подготовке военного похода в Аргосе и неминутной трагической участи дочери вождя.

Поскольку даже Геродот не проводил никакой ассоциации между царством упоминаемого им Тоанта (VI, 138), о котором он знал из поэмы Гомера, и таврами, то тем более не могло ее быть в "Киприях". Согласно историку, этот царь погибает от ярости женщин. Его возрождение, по всей вероятности, относится, как будет показано ниже, ко времени создания трагедии "Ифигения в Тавриде" Еврипида. Хронологическое развитие мифа об Ифигении, бесспорное творческое участие в его создании и разработке отдельных компонентов талантливых писателей, фантазия которых стояла выше буквального понимания мифа, показывает, что в "Киприях" впервые отражена связь Ифигении с причерноморскими таврами.

Это был период интенсивной привязки мифологических

персонажей к определенным местностям в Северном Причерноморье. Восприятие греческими колонистами и мореходами мифа как реального факта переноса Ахилла на остров Левке благодаря поэме Арктина Милетского "Эфиопида" послужило толчком для создания сходной модели спасения его невесты Ифигении с жертвенного костра и переноса ее в Северный Понт. Вполне возможно, что в "Киприях" только констатировался факт такого перемещения Артемиды без указания ее функций на чужой земле. Отсутствие устойчивых связей между греческими первопоселенцами и таврами, нарастание враждебности со стороны последних, довольно медленное сравнительно с другими северопричерноморскими территориями освоение лишь незначительной части Таврики в последней четверти VI – V вв. до н.э. не способствовало в отличие от Ахилла созданию всем известного культа Ифигении. Она не превратилась здесь, подобно своему жениху, в сотерическое божество. Миф был привязан к Таврике, но он как бы "застыл" на какое-то время, не давая почву ни для широкого распространения, ни для учреждения особого культа.

Геродотовская версия мифа об Ифигении

З атем только в "Истории" Геродота представлен удивительный для греческой герлини рассказ. В силу его необычности для античной мифологии и религии классического времени он приведен здесь полностью: "Из них тавры имеют следующие обычаи. Они приносят в жертву Партенос и потерпевших кораблекрушение, и тех эллинов, которых они захватят, выплыв в море, таким образом: совершив предварительные обряды, они ударяют их дубинкой по голове. Одни говорят, что тело они сбрасывают вниз со скалы (ведь святилище воздвигнуто на скале), а голову втыкают на кол; другие же соглашаются с тем, что голову (сбрасывают вниз), однако говорят, что тело не сбрасывают со скалы, но предают земле. Сами тавры говорят, что то боже тво, которому приносят жертвы, – это Ифигения, дочь Агамемнона" (Herod. IV, 103).

Так, совершенно неожиданно дочь Агамемнона Ифигения, о которой историк нигде больше ничего не говорит, оказывается божеством диких и невежественных варваров, промышляющих пиратством и приносящих ему в жертву эллинов, поскольку в то время лишь они плавали на кораблях вдоль

побережья Таврики (Подр. см.: Доватур, Каллистов, Шишова, 1982. – С.343-345; Щеглов, 1988. – С.60). Некоторые исследователи предполагают, что источник подобного представления о ней взят Геродотом из рассказов понтийских греков (Толстой, 1918. – С.122; Скржинская, 1991. – С.36-37). Однако нижнебугские колонисты, как видно из мифа об Ахилле и Ифигении, видели ее в совершенно другом образе – невесты героя, но отнюдь не страшного антиэллинского божества. Парадоксальной представляется точка зрения К.Хоммеля, считающего на основании специально подобранных источников, что Ифигения, как и Ахилл, являлись божествами мертвых (1981. – С.69 сл.).

Доказывая первичное ионийское основание Херсонеса, С.А.Жебелев полагал, что подтверждением хорошего знакомства греков с обычаями тавров служит даже "Ифигения в Тавриде" Еврипида, поставленная на афинской сцене (1953. – С.80-81). Он, безусловно, прав, что здесь уже существовала апокия, основанная, правда, не теоссами, а гераклеотами и делосцами в последней четверти VI в. до н.э. (Виноградов, Золотарев, 1998. – С.40, 41). Во всяком случае, сейчас можно говорить о присутствии в раннем Херсонесе как ионийских, так и дорийских компонентов культуры. Но даже и при таком относительно раннем возникновении полиса ясно, что по сравнению с основными центрами милетской колонизации она появилась намного позже.

Этот уголок крымской земли с весьма выгодным географическим расположением хотя и привлекал внимание эллинов, однако и настораживал, а то и пугал, в особенности тем, что поблизости обитало воинственное племя и что для заселения его необходимо было вступать с ним в военный конфликт.

После того, как эллины заселили обширные территории Керченского полуострова и основали Керкинитиду на западном побережье Таврики, а мореплавание стало обычным явлением, в мировоззрении диких горцев произошли определенные изменения. Им пришлось примириться с присутствием на побережье Понта совершенно чуждого им по культуре и быту народа. Если бы тавры занимались только морским пиратством на протяжении всей античной эпохи, следовало бы ожидать значительно больше сведений о таком способе их жизни в литературной традиции и бесспорного доказательства в виде множества вещей греческого импорта на местах их обитания, а также остатков человеческих жертвоприношений. Ничего

подобного пока не наблюдается на открытых памятниках местного населения. Поэтому следует согласиться с основными положениями А.Н.Щеглова, что Геродот представил одностороннюю характеристику экономики горных и прибрежных тавров (1988. – С.60). Набеги и пиратство являлись только одним из видов их хозяйственной деятельности, в основном же они занимались яйлажным скотоводством и примитивным земледелием, политически не были объединены и их отношения с эллинами носили в целом враждебный характер (Там же. – С.60-74).

Археологические исследования свидетельствуют, что на Гераклейском полуострове и прилегающих к нему долинах и котловинах Юго-Западного Крыма до появления здесь эллинов обитали носители кизил-кобинской культуры. Более всего именно этот район по данным письменных источников связывается с разбоями тавров. Даже на месте Херсонеса существовало поселение кизил-кобинцев, сгоревшее в пределах VI в. (Лит. см.: Щеглов, 1988. – С. 74). В таком случае вряд ли могут быть сомнения в том, что колонисты в процессе освоения юго-западной части Херсонесского полуострова оттеснили, а частично и поработили это население.

Если сведения собственно о таврах, их месте обитания и жестоких нравах в V в. Геродот мог почерпнуть из разных источников, – как рассказов пантийских эллинов и сочинений логографов, так и храмовых хроник, то таким же способом он мог узнать более конкретные данные, касающиеся обычая приносить в жертву своему божеству "и потерпевших кораблекрушение, и тех эллинов, которых они захватят, выплыв в море". Однако при этом закономерно встает вопрос: если тавры так жестоко расправлялись с захваченными эллинами, то кто же мог рассказать об их варварском обряде. В словах историка о том, что говорят одни, а что другие, в несходстве их сообщений, отсутствии указания на конкретный источник, кроется неуверенность. Здесь нет точного описания реально происходящего, чего на самом деле никто из свидетелей близко видеть не мог. Захват таврскими пиратами эллинов и отсутствие какой-либо подробной информации об их дальнейшей судьбе порождало самые невероятные слухи, что, разумеется, не значит, что тавры жестоко не расправлялись с ними.

Правда, предположительно можно считать, что с кораблей на определенном расстоянии плывущие видели, как тавры сбрасывали со скалы в море убитых, совершая тем самым, по

представлению видевших, обряд жертвоприношения. Но Геродот, как и никто из греков, не имел четкой и достоверной информации, как именно происходил этот кровавый ритуал. Насколько известно, он не нашел пока документированного подтверждения в археологических источниках. Если раннее святилище таврского божества находилось на Херсонесском мысу, то оно было разрушено, а вещественные следы жертвоприношений сброшены в море в результате очистительных обрядов при устройстве здесь алтаря херсонесской Партенос.

Недавнее открытие святилища на скале близ Гурзуфа – явное и бесспорное свидетельство отсутствия таковых у местных горцев (Новиченкова, 1994). Здесь не зафиксировано никаких следов человеческого жертвоприношений ни на одном из этапов его многовекового функционирования. Обнаружение множества костей разных животных указывает, что тавры приносили их в жертву. К сожалению, начало применения такого обряда установить невозможно: введен ли он с начала организации здесь святилища или же появился в процессе контактов с греками и заимствования у них каких-то его элементов. Крайне интересен тот факт, что греческие вещи стали появляться здесь только со второй половины IV в. – того времени, когда Гераклейский полуостров был полностью освоен херсонесситами. Возможно, что с этого периода тавры перенесли почитание своего божества на Гурзуфское седло, ставшее местом его главного святилища. Если даже здесь и проводились человеческие жертвоприношения, то они осуществлялись путем сброса трупов со скалы в море.

При этом привлекает внимание упоминание Псевдо-Агиоллодора, что тавры после обряда с человеческими жертвоприношениями оставляли трупы в святилище. По-видимому, это могло быть пещерное святилище, что соответствует таинственности обряда. В некоторых святилищах VII-VI вв., расположенных в пещерах горного Крыма (Ени-Сала II, Харанлых-Коба, Змеиная и Лисья) были найдены человеческие кости (См. лит.: Мещеряков, 1979. – С. 110). Это дало повод к предположению о наличии кровавого обряда у тавров. Однако единичные кости могут быть связаны и с трагическими случаями в жизни людей разных времен. Совершенно различные по своему устройству святилища в Таврике свидетельствуют, что между племенными группировками существовали отличия и в их религиозных представлениях. Как бы то ни было, но до

настоящего времени точных данных о человеческих жертвоприношениях в Таврике не обнаружено. Другое дело, что тавры действительно убивали захваченных эллинов как своих врагов. Их пленение могло вызывать дикий восторг, сопровождаемый весельем и плясками, победными возгласами и устройством пиршеств, что напоминало определенный ритуал.

Судя по найденным приношениям в святилище у перевала Гурзуфское седло, начиная со второй половины IV в. и особенно I в. до н.э. – I в. н.э., когда античные предметы, самые разнообразные по типам и качеству, здесь значительно увеличиваются, тавры, по-видимому, на какое-то время, расширили свои разбойничьи нападения на греков и римлян. Захваченные у них вещи они приносили в святилище, однако по ним нельзя раскрыть ни характер культа таврического божества, ни его функции. Обнаруженные здесь статуэтки различных греко-римских божеств (Гермеса, Аполлона, Юпитера или Марса, Диоскура, Дианы, Кибелы, Фортуны, Исиды-Фортуны и др.) (Новиченкова, 1994; Трейстер, 1998) отражают верования тех, у кого они были изъяты.

Не исключено, что часть этих статуэток принадлежала воинам, принимавшим участие в римско-боспорской войне 45-49 гг. По свидетельству Тацита один из кораблей римского войска А. Дидия Галла подвергся нападению горцев (Tac. Hist. XII, 17). Общеизвестно, что каждый солдат римской армии кроме оружия имел при себе изображение своего бога-покровителя, который являлся и покровителем его рода. Напичие здесь по существу синхронных статуэток многих богов указывает на то, что захваченные таврскими пиратами легионеры являлись выходцами из разных родов и социальных прослоек. Но они отнюдь не свидетельствуют о почитании таврами всех этих божеств (Ср.: Новиченкова, 1994. – С. 66-75). Тем не менее, крайне интересно, что они предпочитали приносить в святилище награбленные вещи, а не использовать их в своей повседневной жизни. Тавры не могли знать характер и сущность римских божеств, но, видимо, ценили статуэтки и другие вещи за их красоту, веря в то, что они нравятся их божеству, способствовавшему удаче за такие редкие дары.

Из ритуала жертвоприношений всех животных, которых разводили тавры, в сочетании с огнем, применявшимся при исполнении отдельных его элементов, ясно, что это было божество, покровительствующее и охраняющее основу основ их

жизни – скотоводство и содействующее плодородию скота. На самом деле оно действительно могло выступать в роли женщины, но вряд ли девственницы. Нельзя исключать, что здесь происходило почитание двух божеств – мужского и женского. На это, в частности, указывают как женские, так и мужские статуэтки греко-римских божеств, а также наличие вещей чисто женского и мужского назначения, в особенности оружия.

В общем ни в одном святилище местного населения Таврики не прослеживается даже намек на то, что у них существовал кровавый культ Партенос, тем более Ифигении. Такое сопоставление принадлежит, вероятно, самому Геродоту. Для того, чтобы снять с себя всю вину за такое феноменальное для всех эллинов сообщение, он не напрасно ссылается на тавров – то есть такой источник, который проверить невозможно. Ведь парадоксально для образованного человека его времени, как и для самого историка, звучит фраза: "Сами тавры говорят, что то божество, которому приносят жертвы – это Ифигения, дочь Агамемнона" (IV.103.2). Геродот хорошо знал и поэму "Киприи", и "Каталог женщин" Гесиода. Однако при этом не высказал никаких сомнений и никаких возражений против такого кощунственного превращения греческой девушки. Не сквозит здесь и удивление многознающего талантливый историк и прозаик по поводу того, что дочь знаменитого предводителя греков в Троянской войне стала кровожадной богиней у диких тавров, к тому же жаждущей только жертвоприношений эллинов. Осознавал ли Геродот всю фантастичность своего сообщения и несуразность такой метаморфозы? Придумал ли ее лично под воздействием какой-то политической ситуации или приписал все это намеренно с определенной целью и с присущей для него во многих пассажах завуалированностью и иронией? Скорее всего, что именно какая-то его идея скрывается в придуманной им фразе об Ифигении. Он мог использовать определенный политический мотив, связанный с родом Агамемнона, за обладание могилой которого, как и его детей, особенно претендовали спартанцы, а также жители других городов, в частности Мегар, но все они, как будет показано ниже, являлись противниками Афин. Здесь явно просматривается скрытая реакция историка на какое-то историческое событие во взаимосвязях Афин со Спартой, которые нередко враждовали и воевали

Счень многие исследователи творчества Геродота от-

мечали, что хотя он писал о греко-персидских войнах, в отдельных пассажах, речах, новеллах его "Истории" улавливается в завуалированной, а подчас и метафорической форме его истинное отношение к синхронной ему общественной жизни Афин, Спарты, Коринфа, Мегар, находившихся в обстановке напряженной подготовки к предстоящей войне (Борухович, 1972. – С. 477-480; Кузнецова, Миллер, 1984. – С. 69, 77-79). С одной стороны, Геродот выступает сторонником объединения всей Эллады (VII, 157-162), однако, с другой, понятие "вся Эллада" для него – это морское господство Афин, где он долго жил и приверженцем политики которых являлся, хотя, возможно, и не таким последовательным как Софокл и Еврипид.

В "Истории" Геродота очень заметно влияние современной ему драмы (Waters, 1966. – P.157; Немировский, 1986. – С. 59-62). "Геродот не ограничивается художественным опытом своих непосредственных предшественников по жанру, но обогащает его словесной техникой, почерпнутой у самых актуальных видов искусства своей современности – у аттической трагедии и публичного красноречия. У драматургов он заимствует прием трагической иронии, у ораторов – их метод аргументации и звукового оформления речи и таким путем вводит в фольклорные сказы новое содержание, новые мотивы и напряженность особого рода. Он расширяет и поприще делового стиля, перелагая деловым языком ходовые предания, воспроизводя действие в мелких эпизодах, сохраняя наглядность, но снижая патетику. Новаторство Геродота в области стиля этим не ограничивается. Он не только инсценирует и описывает факты, он их осмысливает, анализирует, сопоставляет, вступает по поводу них в полемику и строит гипотезы, и он говорит об этом языком умозаключений, отражая в синтаксическом строении фраз аналитическую работу ума" (Кузнецова, Миллер, 1984. – С.39).

Представляется, что такое понимание стиля и творческого метода Геродота в основном характерно и для всего интересующего нас пассажа о таврах и их обычаях. В общем, неприятное деловое изложение отдельных фактов, которое для многих является ясным только в том случае, если все воспринимать как непреложную истину. В принципе так оно и есть: многие исследователи принимали весь текст за исторический факт. Однако, он стоит того, чтобы взглянуть на него критически, с несколько других позиций – в данном аспекте от-

носительно лишь того, что касается Ифигении, поскольку по поводу нее он не стал полемизировать или что-либо разъяснять. В данном отрывке угадываются два смысла – религиозный и политический.

Первоначально Геродот лишь констатирует наличие у тавров Партенос, которой приносят человеческие жертвоприношения. Затем речь идет о святилище на скале, где происходят обряды – по существу, каким образом тавры совершают жертвоприношения эллинов. Никаких других ритуалов почитания богини он не сообщает, хотя ясно, что только таким обрядом оно не могло сопровождаться. Складывается впечатление, что принесение в жертву эллинов является самым главным в этом культе. Хладнокровная, без всяких эмоций и лишних слов информация, как происходит расправа над захваченными, хотя и разноречивая, должна была произвести должное впечатление даже на тех жителей Эллады, которые до этого и не знали о существовании такого племени, как тавры.

В конце подведена итоговая ремарка: по словам самих тавров этим божеством является Ифигения, дочь Агамемнона. Как уже указывалось, здесь прежде всего бросается в глаза, что не эллины, а тавры рассказывают, кто является их божеством. Но откуда это дикое варварское племя знает имена греческой героини и ее отца, Геродот умалчивает, как будто его вовсе не интересует данный вопрос. Его сообщение о том, что тавры почитают Партенос, вытекает как будто тоже из его собственного знания, что таковой являлась Ифигения. Под его Партенос можно понимать и молодую девушку, и девственницу, и целомудренную деву, какой собственно могла представляться ему незамужняя Ифигения.

Для определения религиозной сути этой Партенос в ипостаси Ифигении Геродот употребляет термин *daimon*, а не часто употребляемое им *theos*. Если последний термин однозначный для определения бога или богини, то первый имеет несколько значений, в том числе: божество, чаще всего низшее божество, посредствующее между богами и людьми, неопределенного пола, злой дух, злой или добрый демон, рок, дух умершего и т.д. В данном случае все переводчики и комментаторы Геродота интерпретируют его как "божество", в результате чего Ифигения Партенос мыслится как главное божество тавров, что все-таки не адекватно Великой богине, великому женскому божеству жизни и смерти, божеству земли,

воды, жизни и растений, каковой представляет ее М.И. Ростовцев (1918. – С.195,196).

Вряд ли сейчас можно точно узнать, какой именно смысл вкладывал Геродот в божество тавров. Для сравнения можно привлечь перечисление богов из скифского пантеона. Здесь историк дает для них однозначное понятие (IV, 59). Отсюда ясно, что он хорошо различал оба термина и не считал их адекватными. Некая Партенос, которой приносились человеческие жертвы, не была равнозначна богине, которую можно было бы сравнить с олимпийской богиней, иначе он для определения ее ипостаси поставил бы соответствующее слово. Он не увидел в ней ничего сходного с Артемидой, хотя не мог не знать, что в глубокой архаике именно с ней связывались кровавые обряды. Принесенная в жертву этой богине дочь Агамемнона, превращенная ею сначала, согласно Гесиоду, в жестокую Гекату, а позже перенесенная в Таврику, взяла на себя здесь обязанности спасшей ее Артемиды. Но почему она могла мстить совместно с таврами именно своим соотечественникам, остается неясным.

Другой аспект религиозной сущности этого неведомо какого божества можно обнаружить в присущей Геродоту практике проводить сравнительные параллели и сопоставления между варварскими и греческими божествами для того, чтобы эллинским читателям стало ясно, в чем, собственно заключаются их функции и характер. После того, как в "Скифском логосе" были приведены такие сопоставления, историк, очевидно, считал нужным провести их и для божества тавров. Однако здесь он поступил совершенно иначе, чем со скифскими божествами, где просто указывалось, какое греческое божество по своим особым свойствам более всего отвечает скифскому: "Гестия у скифов называется Табити, Зевс, вполне правильно, по моему мнению, зовется Папай, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Урания – Аргимпаса, Посейдон – Тагимасада" (IV.59). Имени таврского божества Геродот не знал и почему-то не захотел этого отметить. Впрочем оно так и осталось никому неизвестным. Никто из греческих авторов не сумел узнать и само-названия горского племени или племен, если таковые даже и существовали. Значит ли это, что тавры еще не имели этнического самосознания? Вполне вероятно, как и некоторые другие племенные группировки на территории обширной Скифии, получавшие названия от греков соответственно определенным

признакам или именам их вождей.

Греческий термин "партенос", примененный Геродотом для определения функционального характера таврского божества, отнюдь нельзя считать его собственным именем или эпитетом (Ср.: Латышев, 1909. –С.158-159; Ростовцев, 1918. – С. 196; Пяташева, 1947. – С.216; Мещеряков, 1979. – С.106-107). Историк прекрасно понимал, что причерноморские тавры, уничижавшие всех захваченных эллинов, не могли прийти до той ступени своего развития, чтобы знать греческий язык, греческие мифы, воспринять их, как свои собственные, заимствовать образ Ифигении в ипостаси Партенос для учреждения ее культа. В таком случае это его собственный вывод, к которому он пришел в результате каких-то еще нераскрытых сопоставлений и размышлений. Ведь в такой же мере благодаря мифу о Геракле и Ехидне в Гилее, созданному, бесспорно, задолго до его "Истории", он считал, что скифы почитали этого знаменитого греческого героя и показывали его ступню на берегу реки Тирас. Если это так, то историк верил в реальность мифов и происходящих в них событий. Как исторические, так и мифологические ситуации он объяснял "ревностью богов".

Его общая историко-философская концепция, соответственно которой все в человеческой жизни, – будь то простой смертный или герой, – совершается путем вмешательства богов через искупление вины предков (наследственной вины) или потому, что "так было суждено", тесно взаимосвязана с религиозным менталитетом историка, его верой в могущество и силу богов. Исходя из этого, кажется, что Ифигения в его представлении таким образом искупала вину своего отца перед Артемидой и такое испытание ей было уготовано этой богиней и судьбой.

Во времена Геродота Ифигения благодаря "Киприям" в сознании греков четко воспринималась как дочь Агамемнона, принесенная им в жертву ради продолжения похода на троянцев, но спасенная Артемидой, даровавшей ей бессмертие, в далекой Таврике. Все это могло стать для Геродота первым толчком к прямому ее отождествлению с безымянным таврским божеством, изображения которого никому из эллинов знакомы не были, но, по слухам, в его культе происходили обряды с человеческими жертвоприношениями. Тем более, что гесиодовское превращение Ифигении в Гекату с ее хтоническими демоническими чертами доолимпийского божества, столь близ-

кого архаической Артемиде и Персефоне как олицетворению подземного мира и смерти внешне не препятствовало ее ассоциации с жестоким божеством тавров.

Но это лишь одна возможная нить рассуждений о том, почему Геродот считал дочь Агамемнона божеством этого племени. Не исключена при этом и другая, имеющая больше отношения к политическим взглядам историка, которые, естественно думать, были взаимосвязаны с религиозными. Пассаж Геродота о почитании таврами Ифигении, культ которой, что особенно удивительно, включал жестокий и кровавый ритуал над ее соотечественниками, не может быть формальным, лишенным скрытого подтекста и значения. Даже если Ифигения в его время еще не была известна как знаменитая героиня-эллина, все равно историк прекрасно осознавал, что она дочь Агамемнона. Нельзя исключать, что метафорический аспект сути этого краткого пассажа кроется также в его политических взглядах и настроениях. Насколько такое его понимание соответствует действительности, можно раскрыть лишь с помощью дальнейшего послегеродотовского развития мифогемы Ифигении. По своему символическому значению ее превращение во враждебное алчущее крови божество, знаменующее признание антиэллинской религиозной санкции, не находит себе аналогий в греческой мифологии архаического и классического периода. Исходя из этого, известный в Элладе историк и как будто знаток обычаев варваров преподнес большой сюрприз для образованных эллинов, узнавших из его "Истории", что дикое племя тавров почитает их героиню как свое главное божество.

Идеологический аспект "Ифигении в Тавриде" Еврипида

Очень скоро на смену рассказу Геродота была создана трагедия "Ифигения в Тавриде" Еврипидом, в которой дочь Агамемнона вовсе не кровожадное божество Партенос, а оказавшаяся не умершей ни в чем не повинная и глубоко несчастная жрица в храме Артемиды в стране тавров у Понта, над которыми царствует сбежавший сюда Тоант с пленными женщинами из Афин. Она служит здесь как по прихоти богини, так и повинувшись приказам царя. События в трагедии происходят не в VI – V вв. как у Геродота, а в далеком прошлом – после окончания Троянской войны. По велению оракула Аполлона в

Дельфах брат Ифигении Орест и его друг Пилад прибыли в Таврику за древнейшей, упавшей с неба, деревянной статуей (исоаноном) Артемиды, которая украшала ее здешний храм. Ни сестра, помнившая Ореста маленьким мальчиком, ни брат сначала не узнали друг друга. Пойманные таврами и приведенные к храму Артемиды для жертвоприношения, Орест и Пилад показывают своими действиями и разговорами, насколько крепка их дружба и желание пожертвовать собой ради друг друга. Ифигения, осознав, что они приплыли из ее родного Аргоса, пытается спасти хотя бы одного из них, чтобы отправить письмо брату. В самый канун исполнения жестокого обряда происходит узнавание. Ифигения нарушает установленный ритуал, хитростью спасает юношей и вместе с ними отправляется на родину, увозя с собой и статую богини.

Это драматическое произведение Еврипида чаще всего воспринимается как "трагедия интриги", "узнавания героев", прошедших по воле богов через различные испытания на больших расстояниях друг от друга, но в итоге возвратившихся к нормальной человеческой жизни (Тронский, 1946. – С.147; Ярхо, 1969. – С.34-35; Скржинская, 1988. – С.177; 1991. – С.122). Однако только такое сравнительно узкое понимание трагедии не отражает в полной мере ее подлинного характера и идеологической направленности, то открыто выраженных в отдельных монологах и сценах, то нарочито завуалированных под видом сюжета о превратностях человеческой судьбы (Русяева, 1998).

Помимо этого ученые привлекают это сочинение как исторический источник при решении некоторых вопросов культа Партенос в Херсонесе Таврическом, культуры тавров и даже существования в Таврике величественного храма с алтарем, где якобы исполнялся жестокий ритуал человеческих жертвоприношений (См. лит.: Мещеряков, 1979. – С. 105 сл.; Скржинская, 1991. – С.123 сл.). Еврипидовы "Ифигения в Авлиде" и "Ифигения в Тавриде" являются по существу единственными литературными произведениями, по которым уже традиционно пересказываются мифы о дочери Агамемнона.

Хотя "Ифигения в Тавриде" стоит в ряду не особенно значительных трагедий и ей не всегда уделяется должное внимание в истории древнегреческой литературы, она тем не менее пользуется относительной популярностью у всех, кто занимается изучением культуры населения Юго-Западного Крыма в античную эпоху (Зелинский, 1918; Толстой, 1918; Откупщиков

1966; Гаврилов, 1982; Скржинская, 1988; 1991). Тем не менее одно из главных идейных направлений этого произведения, а именно – похищение кумира Артемиды и бегство ее жрицы Ифигении из Таврики осталось вне особого и пристального внимания исследователей. Между тем ясно, что Еврипид совершил своеобразную "экспансионистскую" акцию в отношении мифа об Ифигении Таврической. Весьма интересно поэтому, какие причины вызвали желание одного из знаменитых афинян "изъять" ее из земли диких тавров.

Как уже отмечалось, в трагических судьбах Ахилла и Ифигении прослеживается один и тот же мотив: Ахилла с погребального костра мать Фетида уносит на остров Левке, Ифигению с жертвенного костра Артемиды, подменив ее ланью, тайно по воздуху переносит в Таврику. Причем в сознании родных, – ее мать Клитемнестра не поверила самой богине, что та спасла ее дочь (Eurip. Iph. Aul. 1800-1895), – и всех эллинов она считается погибшей ради свершения великой цели – беспрепятственного похода на Трои и спасения чести всей Эллады.

Истоки обоих мифов в их связи с северным побережьем Понта Евксинского восходят к периоду ионийской колонизации. Однако, если Ахилл на все время существования здесь античной культуры в мифологии и религии эллинов связывался с островом Левке и Ахилловым Дромом как местами своей смертной жизни и культа, стал верховным божеством Ольвийского государства в первые века нашей эры под эгидой Понтарх, то Ифигения, возрожденная к настоящей земной жизни, как бы осознанно и целеустремленно покидает Таврику, увозя кумир Артемиды и совершив тем самым свой второй подвиг. Никогда больше на таврической земле не должны совершаться человеческие жертвоприношения в честь Артемиды даже в сказаниях. Имеется ряд данных, чтобы считать, что такие коренные изменения мифа об Ифигении – заслуга творческого гения Еврипида.

Правда, некоторые исследователи считают, вслед за Ф.Ф.Зелинским, что первым, кто развил миф о бегстве Ифигении из Таврики, был Софокл, источником для которого послужили рассказы Геродота, а потом уже трагедии Софокла были использованы Еврипидом (Зелинский, 1918. – С.1139-1140; Мещеряков, 1979. – С.107; Скржинская, 1991. – С.122). Однако, хронология двух Софокловых трагедий "Алет" и "Хрис", сохранившихся фрагментарно, вряд ли может быть установлена с

абсолютной точностью. После ознакомления с высокохудожественно и рационально разработанным сюжетом мифа об Ифигении в Таврике и ее бегстве в Элладу Еврипидом, создается впечатление, что Софокл в названных произведениях просто расширил некоторые его моменты и тем самым поддержал основную идею своего младшего современника. В первом сестра Ифигении Электра, получив известие о гибели Ореста и Пиллада в стране тавров, решила удостовериться в этом у дельфийской Пифии. В святилище Аполлона она неожиданно встречается с беглецами, рассказавшими ей о своих приключениях среди варваров.

В другой трагедии действие происходит на острове Хрис, где по дороге в Аттику на время высадились похитители кумира Артемиды. Пытаясь отомстить и требуя наказания, здесь их настигает таврский царь Тоант. Таким образом, в произведениях Софокла прослеживается связь с трагедией Еврипида, а не рассказом Геродота, в котором утверждалось, что Ифигения – божество у тавров. В Софокловых произведениях действие происходит за пределами их земли, в то время как в Еврипидовом в основном в Таврике.

Именно Еврипиду, как отмечает ряд исследователей, были свойственны значительные отступления от традиционного изложения мифов, их смелая и неординарная переработка, некротимый полет фантазии в придумывании сюжетов о действиях и поступках людей во взаимодействии с божествами, амбивалентность и введение в сцены неожиданных поступков и диалогов, связанных с современными трагическими событиями. Каждую свою трагедию Еврипид "интеллектуализирует, схематизирует, то вводя в нее несколько искусственные приемы в прологе и развязке, то включая в трагедию дебаты наподобие софистических, своего рода идеологические дебаты, часто неуместные, касающиеся современных ему проблем, которые, впрочем, являются также и проблемами наших дней. Возможно, что Еврипид отдает здесь дань своей глубокой человечности. Он слишком чувствителен ко всем невзгодам человека и к человеческим исканиям, чтобы не затеять спор, когда к тому представляется случай, он спорит относительно рабства, говорит о положении женщины, неравенстве полов и в особенности о роли богов в нашей жизни, о природе богов или самой судьбы... Он не умеет отвлечься или отойти в сторону, когда какие-нибудь обстоятельства слишком живо затрагивают

его. Отсюда сцены, которые иногда плохо вяжутся с действием трагедии и портят произведение" (Боннар, 1992. – С.19). Эти черты в значительной степени характерны и для "Ифигении в Тавриде".

Существовали ли на самом деле какие-то серьезные причины для того, чтобы миф о пребывании Ифигении на таврской земле в качестве божества или жрицы Артемиды коренным образом видоизменить и в своем роде изъять его из этой области? Ключ к пониманию такого отношения к данному мифу может дать хотя бы краткое рассмотрение политических взглядов Еврипида и внешнеполитической обстановки, сложившейся вокруг Афин незадолго до создания этой трагедии.

Значительная часть жизни драматурга приходится на годы Пелопоннесской войны (431-404 гг. до н.э.) между двумя самыми крупными государствами того времени – Атикой и Спартой. По существу это была война двух идеологий – демократической и олигархической. Антиспартанские тенденции и ненависть афинян к Спарте Еврипид отразил во многих своих произведениях сквозь призму событий, уходящих к периоду Троянской войны и героическому веку (Ярхо, 1969. – С.11-16). Хотя и в меньшей мере, но они заметны также и в "Ифигении в Тавриде", несмотря на то, что действие в ней в основном происходит далеко за пределами Афин. Дочь Агамемнона у алтаря таврической Артемиды ждет случая, чтобы исполнить кровавый обряд над спартанкой Еленой, которая в ее представлении является главной причиной возникновения войны между ахейцами и троянцами, а значит и всех несчастий, постигших ее семью и лишивших ее счастливой жизни на родине:

Ведь не направит дуновеньем бог
Еленин струг к жестоким Симплегадам,
Не приволочит жертвой к алтарям
Проклятую иль Менелая – чтобы
Я отомстить могла им и взамен
Авлиды там – Авлиду здесь устроить.¹

(Ст. 354-359)

И хор вслед за Ифигенией просит о том же:

¹ Еврипид. Трагедии. – М., 1969. – Т. I. Перевод И. Анненского здесь и дальше.

О, если бы моления
Царевнины свершились!
О, если б чадо Леды,
Елена нам досталась
Из Трои, и росой
Ей локоны кровавой
Покрывл бы нож царевны!
О, если бы свой долг
Спартанка заплатила!

(Ст. 440-448)

В разговоре с Орестом, узнав, что Менелай вновь сошелся с похищенной у него Парисом Еленой, Ифигения восклицает: "Всея Элладе – не мне одной – чума!" (Ст. 525). Так, через образ известной по мифам спартанской царицы Елены, прекраснейшей из женщин, из-за которой когда-то началась Троянская война, звучит откровенное проклятие всей Спарте. Олицетворяющая Спарту Елена называется чумой. Такой же изнурительно-смертельной для афинян была воюющая против них Спарта в то время, когда Еврипид писал свою трагедию. Он хорошо знал также, что такое чума, так как находился в то время в Афинах, когда началась страшная эпидемия, унесшая десятки тысяч людей.

При этом важно помнить, что еще во второй половине VI в. Спарта, стараясь достичь господства на Пелопоннесе, не только воевала с Афинами, Аргосом и другими полисами, но и использовала религиозно-идеологические методы для достижения успехов. Так, например, после обращения к дельфийскому оракулу с вопросом, как завоевать Тегею, в Спарту были перенесены останки брата Ифигении Ореста (Herod. I, 67-68). Некоторые поэты в VI в. воспевали Спарту как великую наследницу державы Агамемнона и его потомков. Такая политика Спарты по отношению к традиционному аргосскому происхождению этого вождя рассматривается как средство осуществляемой ее правителями пропаганды идей спартанского превосходства над другими эллинскими государствами (Строгецкий, 1979. – С.48).

По всей вероятности, Еврипид знал, хотя бы из "Истории" Геродота о том, что в Спарте находилось святилище Ореста (Herod. IX, 11). Очевидно, поэтому в "Ифигении в Тавриде" столь настойчиво проводится линия его связи с Аргосом, Афинами и Дельфами. В те далекие времена и Аргос был славный, и Микены благословенны (Ст. 508-510). По-

видимому, в период Пелопоннесской войны в Спарте продолжали пропаганду о нахождении на ее земле не только могилы Ореста, но и дочерей, в особенности же Ифигении. В трагедиях "Электра" и "Орест" этот герой показан в очень неприглядном виде, что, скорее всего, следует объяснять тем, что он принадлежал Спарте. Амбивалентность и неустойчивость взглядов Еврипида на одного и того же человека – показатель его политических и нравственных противоречий, изменчивости настроения в связи с происходящими событиями.

Еврипид, как и многие его сограждане, был патриотом Афин, приверженцем демократии и врагом олигархической Спарты. Олигархи в его представлении – воплощение зла, бесчестия и грабительских войн; демократические Афины – оплот справедливости и единства славной Эллады. Хотя он не принимал, как Софокл, непосредственного участия в государственной деятельности, все-таки не мог оставаться совсем безучастным к тем многочисленным событиям и конфликтам, которые постоянно возникали в его родном полисе и за его пределами (Ярхо, 1969. – С.10).

Обращает внимание некоторая нелогичность в том, что Еврипид первоначально написал трагедию не на первую часть мифа, хорошо известную, когда Ифигению привозят в Авлиду для жертвоприношения на алтаре разгневанной дерзостью Агамемнона Артемиды. Если он изложил значительно позже – уже в конце своей жизни, вследствие чего она была поставлена на сцене афинского театра после его смерти в 405 году. Действительно, "Ифигения в Авлиде" – это необычно возвышенное восхваление любимой им героини, ее апофеоз. Он вознес ее до таких высот, куда не поднималась ни одна женщина в Элладе. Во время ее создания он жил при дворе македонского царя Архелая. Но и здесь, на склоне лет, Еврипид со всей силой своего таланта воспел образ юной девушки, готовой пойти на смерть, если ее жизнь нужна Элладе, чтобы победить троянцев и защитить ее честь. Драматурга постоянно беспокоило благополучие Эллады и ее свобода. Оплотом ее могущества и сплоченности всех граждан ему виделись только Афины. Каким-либо проявления враждебности по отношению к ним со стороны других городов становились враждебны ему.

Трагедия "Ифигения в Тавриде" была поставлена, скорее всего, еще в 414/413 году (Откупщиков, 1966. – С.143). Что могло стать стимулом или толчком, чтобы написать сразу

именно это произведение? Ведь постепенно можно было создать цикл (трилогию или тетraloгию), связанный с историей семьи Агамемнона. Соответственно событийно-хронологической последовательности в серии трагедий на эту тему ("Электра", 413 г.; "Орест", 408 г.; "Ифигения в Авлиде", 405 г.). "Ифигения в Тавриде", казалось бы, должна была быть заключительной. Она же стала первой и среди многих других не выделяется особыми художественными качествами. Вообще создается впечатление, что она написана быстро под воздействием какого-то события. Разумеется, что выяснение конкретной причины, способствовавшей разработке сюжета о бегстве Ифигении в Элладу и похищении кумира Артемиды из Таврики, довольно трудно. Возможно, здесь следует видеть несколько причин, взаимосвязанных в той или иной степени между собой и наложивших определенный отпечаток на творческий процесс и раздумия Еврипида.

Вполне вероятно, что незадолго до написания этой трагедии Еврипид узнал из "Истории" Геродота, что Ифигения – эллинка по происхождению и, судя по всему, любимая им героиня из мифов о Троянской войне стала божеством в стране диких варваров, которой к тому же приносят захваченных в плен греков. Чтобы опровергнуть рассказ Геродота, он в таком случае вполне мог быстро написать такую трагедию. В ней, очевидно, не напрасно так постоянно и настойчиво звучит мотив оправдания несчастной и всеми забытой девушки-царевны. Здесь нет и намека на то, что она сама – божество и творит себе в угоду кровавый обряд. Царем Тоантом поставлена она на самом деле жрицей в специально им храме Артемиды. По воле этой суровой богини вынуждена она таким образом расплачиваться за то, что ее отец убил любимую лань божественной охотницы, а спартанка Елена нарушила клятву верности мужу. Поскольку вместе с ней находятся и похищенные из Браврона Тоантом афинские женщины, то подспудно само собой разумеется, что все они служат Артемиде и с радостью на чужбине. Ифигения не исполняет всю процедуру жертвоприношения эллинов, она лишь подготавливает их к этому исходу жизни, "а нож обряда страшного другой заносит...там, в затворе он живет" (Ст. 41-42).

Ифигения, увидев новых обреченных, хотя еще и не знает, что среди них – ее брат Орест, плачет и причитает над их судьбой. Любовь к родине сильнее священного долга перед

Артемидой, которую Еврипид устами своей героини яростно и убежденно пытается оправдать, одновременно показывая, что противоречащий цивилизованному человеку кровавый ритуал не мог быть свойственен никому из эллинских богов, его учредили дикие тавры.

Не может быть, чтоб этот дикий бред
Был выношен Латоною и Зевсом
Был зачат. Нет, не верю и тому я,
Чтоб угощал богов ребенком Тантал,
И боги наслаждались. Грубый вкус
Перенесли туземцы на богиню...
При чем она? Да разве могут быть
Порочные среди богов бессмертных?

(Ст. 385-392)

Тем более сестра дельфийского Аполлона – солнечного бога и покровителя всех искусств не могла быть в представлениях греков человекоубийцей.

В своем послании к брату Ифигения умоляет спасти ее и вернуть на родину, освободить "от жертв кровавых, кои стяжали мне странноубийцы честь" (Ст. 775-776). В этих словах можно усматривать отклик на рассказ Геродота об Ифигении в Таврике. Еврипид осуждает обряд человеческих жертвоприношений, тем более что и законы Эллады не велят считать их чистыми (Ст. 463), они чужды мировоззрению эллинов.

В отличие от некоторых трагедий, где боги изображались им с отрицательной стороны, в "Ифигении в Тавриде" они чаще всего выступают как защитники, покровители и зачинщики героических поступков Ореста, Пилада, Ифигении. Орест, чтобы избавиться от болезни, вместе со своим другом выполняет поручение Аполлона привезти в Афины из земли тавров "дар небес, богини изваянье" – деревянную статую его сестры Артемиды:

И ты велел в Тавриду мне уплыть,
Где алтари сестры твоей дымятся,
И взять кумир богини, что с небес –
Так молвят люди – в этот храм низвергнут.
Похищенный – иль счастьем, иль коварством –
Я, пережив опасность, подарить
Афинам должен – так велел ты мне...

(Ст. 85-92)

Одновременно со статуей Артемиды Орест возвращает

в Элладу и свою сестру, которая для афинян была не менее важным идейным символом. Хор воспевает дельфийского Аполлона, как прекрасного неложного бога, "звонкой кифары властителя мудрого, меткой стрелы господина искусного" (Ст. 1238-1239), пророка, получившего почет и славу у эллинов благодаря своим хитроумным и правдивым оракулам.

После очищения морской водой изваяния Артемиды эта богиня вновь превращается в царственную деву, дочь Латоны и Зевса, которая отныне будет жить "в подобающем ей чистом доме" (Ст. 1223-1235). Впрочем, она тоже согласна "сбежать" от тавров и незримо помогает похитителям своего ксоанона.

В самый ответственный момент, когда, казалось, беглецов вот-вот настигнет Тоант, появилась владычица Афин – мудрейшая Афина Паллада. Она остановила жестокого царя лишь тем, что объяснила ему причину похищения кумира Артемиды. Тоант, усмиренный не копьем, а только словами Афины, отказывается от погони:

Прилично ли против богов могучих
Бороться мне? Пускай в страну твою
Они плывут с кумиром, и пусть счастье
Венчает в ней богини новый храм

(Ст. 1477-1482)

В образе Афины Еврипид показал могущество Афин, их стремление не оружием, а мудрым увещанием и дипломатическими переговорами решать конфликты. Афина подчиняет своей воле и останавливает копьеносцев Тоанта, предоставляет на своей любимой земле место для нового храма Артемиды, который Орест должен построить в селе Алы на границе афинской земли. И здесь окропление человеческой кровью ее алтаря должно стать одним из элементов ее культа. Вывезенный из Таврики кумир отныне становится гордостью святилища Артемиды в Бравроне. Ифигении здесь уготована новая участь уже по велению Афины:

А ты, Ифигения, у священной
Бравронской лестницы богине этой
Должна привратницей служить; под ней
Найдешь ты и могилу.

(Ст. 1464-1466)

Таким образом, бывшая таврская богиня, по Геродоту,

и бессмертная благодаря Артемиде становится привратницей и ключницей в ее бравронском храме по воле другой де-вственницы Афины. Археологические раскопки и находки свя-тилица свидетельствуют о нахождении в этой местности свя-тилица Артемиды (Nilsson, 1976. – S.485). Считается, что здесь находилась и могила Ифигении. Если останки Ореста, якобы обнаруженные в Тегее, были перенесены в Спарту, где еще в VI в. было устроено его святилище (Herod. IX, II), то могила его сестры оказалась в Аттике и, соответственно новой храмовой легенде, созданной явно после Еврипидовой трагедии, была там якобы с древнейших времен.

Случайно или с определенной целью в конце трагедии Еврипид провозгласил веленье Афины о том, где должны находиться статуя Артемиды и могила Ифигении? В аспекте враждебных взаимоотношений Афин со Спартой, стремившейся стать идеологической наследницей царства Агамемнона, здесь просматривается желание в противовес ей овладеть "гордостью Атридов" (Ст. 141), лучшей из лучших в семье великого вождя ахейцев – Ифигенией.

При этом следует обратить внимание, что у Геродота (IV, 145; VI, 138-139); подробно изложившем бравронскую ле-генду о похищении дружиной Тоанта афинянок во время праздника Артемиды, нет и намек на возвращение в Брав-рон Ифигении и нахождении здесь ее могилы, что еще раз может указывать на то, что разработка мифа о бегстве до-чери Агамемнона из Таврики относится к периоду Пелопон-несской войны, а точнее, ко времени создания Еврипидовой трагедии. Для ее написания он, бесспорно, собрал всю из-вестную в его время мифологическую и религиозную инфор-мацию о своих героях. Ясно, что он хорошо знал храмовую легенду о бравронских женщинах, но подверг ее изменениям. Царство Тоанта он перенес в Таврику с Лемноса для взаи-мосвязи с Ифигенией и храмом Артемиды. Некогда похи-щенные этим царем из Браврона молодые девушки-афинянки также, как и Ифигения, не погибли, они по-прежнему служат своей богине и являются своеобразным фоном в трагедии, представляя в ней хор и помогая главной жрице в победе и кра-же Артемидиною ксоанона, который тоже якобы был украден Тоантом. Афина велит ему отправить в Аттику и этих "Эллады дочерей" (Ст. 1469). В конце трагедии хор похищенных де-вушек воспевают Афину Палладу и радость своего во-

звращения на родину.

Не исключено, что Еврипид, как и Мильтиад, сын Кимона (Herod. VI. 140), своеобразно использовавший браврон-скую легенду, решил обыграть ответ пеласгов афинятам на их притязания на остров Лемнос: "Когда при северном ветре в один день из вашей страны к нашей придет корабль, тогда мы отдадим вам нашу страну". Из Херсонеса на Геллеспонте Мильтиад при попутном северном ветре на одном корабле приплыл на Лемнос и заявил его жителям, что они должны наконец-то оставить остров, припомнив им хитроумный ответ их предков. Орест на одном корабле вдоль ристалища Ахилла (Ахиллодрома) – то есть при северном ветре подплывает к бе-регам Таврики, высаживается на побережье "страны тавров", где правит Тоант, увозит и кумир Артемиды, и ее главную жрицу. Царь в итоге беспрекословно подчиняется Афине и вы-полняет все ее приказания. Символически как бы все царство Тоанта подлежит отныне влиянию Афин.

При жизни Еврипида, вероятно, была хорошо известна еще одна из версий мифа об изгнании пеласгов с Лемноса и основании города Ликта. По предписанию оракула они должны были основать город там, "где они потеряют богиню и якорь" (Plut. De mul. Virt. VIII). Корабль пеласгов прибыл к так называе-мому Херсонесу на Крите, но вследствие охватившего коло-нистов необъяснимого страха и ужаса, они отчалили от бе-рега острова, позабыв в панике на херсонесском бере-у ксоан Артемиды, похищенный ими в Бравроне у афинян.

К такому необычному соединению мифов Еврипид мог прийти путем ассоциативной связи одинаковых названий: Хер-сонес на Геллеспонте, откуда Мильтиад овладел Лемносом, бывшим царством Тоанта, Херсонес на Крите, где пеласги по-теряли украденный ими в Бравроне ксоанон Артемиды, и скалистый Херсонес, как называл Геродот горную часть юж-ного побережья Крыма (IV, 99). Эту часть полуострова для наглядного представления он сопоставлял с южной Аттикой.

Поводом для возвращения деревянной статуи Арте-миды могло стать и противостояние двух древнейших святилищ этой богини – Ортии в Спарте и Бравронии близ Афин. Возможно, одно из них в годы Пелопоннесской войны открыто пропагандировало приоритет своего культа, его древность и значение в жизни греков. Скорее всего, что первоначально в та-кой роли могло выступить святилище Артемиды Ортии, осно-

ванное еще в крито-микенский период и надолго сохранившее в обрядах рудименты человеческих жертвоприношений: звездный Ликургом обычай до крови бичевать лаконских эфебов у алтаря богини (Paus. III, 16, 7-11). Посредством такого ритуала происходило воспитание молодых спартанцев в твердости духа, в мужественной выносливости, в состязании в стойкости (Толстой, 1918. — С.147-151). Это был очистительный обряд, способствующий избавлению юношей от всего дурного и вредного, введению в их тело путем магических действий чистой божественной силы (Nilsson, 1976. — S.487-490). Здесь несомненно находился древнейший деревянный прямостоящий идол богини, служивший бесспорным символом ее святости и силы, благодаря которому она получила свое культовое имя Ортия (Paus. III, XVI, 7-11). Здесь найдено много разнообразных статуэток с изображением стоящей богини (Alroth, 1989. — P.43-46).

Святынище Артемиды в Бравроне носило совершенно иной характер. В главном обряде здесь, наоборот, первенствующую роль играли девушки-подростки, наряженные медведицами, к участию в нем мужчины вообще не допускались (Nilsson, 1976. — S. 215, 485, 674). Иллюстрацией этих обрядов является уникальная тарракота Артемиды Бравронской или ее жрицы в медвежьей маске второй половины VI в. до н.э. из Березанского поселения (См. лит.: Русяева, 1982. — С.78). Бравронское святилище периодически подвергалось разрушениям и разграблениям. Во время греко-персидских войн в Сузы была увезена и деревянная статуя Артемиды (Paus. III, 16, 6). В связи с этим в бравронском святилище в отличие от спартанского оставалось мало доказательств его более древнего происхождения. Необходимо было создавать новые легенды для подтверждения его древности, заказывать тайно имитации ксоанонов, утверждать их особое происхождение и т.п. Вследствие этого, как святилище Ортии, так и Бравронии, а также другие святилища Артемиды считали, что именно к ним Орест доставил ксоанон этой богини с таврической земли.

Особенно в годы войны, когда спартанцы выигрывали одно сражение за другим, такое неравнозначное положение двух конкурирующих святилищ было хорошо понятно и афинянам, ратующим за свою свободу и приоритет своего полиса. С нарастанием спартанского влияния под воздействием жрецов храмов Парфенона в Афинах и храма Аполлона в Дельфах

могло появиться гласное решение об увеличении роли святилища Артемиды в Бравроне, возведении для нее нового храма в Алах, установке новых алтарей на мысу Зостер близ Суниона.

Столь откровенно-тенденциозное провозглашение в афинском театре в последнем пятнадцатилетии V в. о похищении ксоанона Артемиды с таврической земли могло иметь еще одну подоплеку, также, хотя и опосредованно, взаимосвязанную с Пелопоннесской войной. Какие бы причины не выдвигались современными учеными вслед за древними авторами относительно начала этой войны, в сознании афинян, а значит и Еврипида запечатлелась Мегарская псефизма и стремление вернуть священную землю Элевсина, захваченную мегарцами (См. лит.: Доватур, 1982. — С.130-134; Строгоцкий, 1984. — С.114-123). Не исключено, что Еврипид, как Софокл и Аристофан, не мыслил себе афинского государства иначе как в форме архе (Сахненко, 1979. — С.36-39). Враги архе становились врагами афинских граждан.

Во время Пелопоннесской войны Мегары были на стороне Спарты. Мегарцы, как ни удивительно, считали, что Ифигения умерла в их столице, где находилось и ее святилище (Paus. 1, 43, 1). Относительно времени появления здесь этой версии мифа и воплощения его в религиозном культе, — то есть до Еврипидовой трагедии или после нее, — ничего определенного сказать нельзя. Однако, предположительно все же можно допускать, что Мегары, взяв за образец Лакедемон, устроивший святилище Ореста, решили учредить у себя культ его сестры. Вот что пишет об этом Павсаний: "Мегарцы говорят, что у них есть святилище и Ифигении, что и она умерла в Мегаре. Я же слышал об Ифигении другой рассказ, передаваемый аркадянами, и знаю, что Гесиод в своих поэмах в "Каталоге женщин" говорит, что Ифигения не умерла, но по воле Артемиды стала Гекатой. Согласно с этим и Геродот (IV, 103) написал, что тавры, живущие около Скифии, приносят в жертву Партенос потерпевших крушение и что они говорят, будто эта Партенос — Ифигения, дочь Агамемнона" (1, 43, 1).

Таким образом, в понимании Павсания, значительно ближе стоявшего к Геродоту и намного лучше знавшего древние мифы и литературу о них, чем наши современники, Геродот, во-первых, последний из авторов, кто непосредственно и без всякого сомнения связывал Ифигению с таврами

и их божеством; а во-вторых, такое сопоставление историка стало возможным якобы благодаря Гесиоду и представленному им образу Ифигении – Гекаты, а также с целью доказать, что дочь Агамемнона не могла быть похороненной в Мегарах, поскольку Артемида перенесла ее в Таврику. Возможно, в таком понимании мифа об Ифигении прослеживается антимегарская позиция Геродота, как приверженца афинской политики. В рассказе о ходе греко-персидской войны мегарцы занимают хотя далеко не первое, но достойное место. И тем не менее заметна пассивность историка по отношению к ним. В одном из пассажей он прямо и недвусмысленно показывает превосходство и храбрость афинян, которые заменили трусивших мегарцев в битве против Масистия на предгорьях Киферона (IX, 21).

Каждый из этих авторов находил возможность хотя бы в скрытом метафорическом виде отразить свои симпатии и антипатии в сочинениях. Возможно, пассаж о таврах Геродот писал в 30-е годы V в., когда между афинянами и мегарцами начались распри, а Периклом была издана Мегарская псефизма, запрещающая торговлю с Мегарами. Мегарцы примкнули к Пелопоннесской лиге, но экономически ориентировались на Афины, что в 433 г. привело к окончательному разрыву торговых отношений. Так они, несмотря на давление и угрозы, остались верны спартамцам – злейшим врагам Афин. Бесспорно, что большинство афинян и сторонников демократии в других греческих полисах были возмущены такой двойственной предательской политикой Мегар.

Поддерживала спартамцев и мегарская колония Гераклея Понтийская, которой был основан полис Херсонес на юго-западном побережье Таврики, откуда столь недвусмысленно была "вывезена" святыня, впоследствии ставшая гордостью многих святилищ в античном мире.

Подробности взаимоотношений между Афинами и Гераклеей неизвестны, отдельные сведения отрывочны. Какое-то время она входила в Афинский морской союз (Фролов, 1974. – С. 126-128). Возможно, что в 425 г. здесь произошел государственный переворот, когда власть захватила демократическая оппозиция, привлекая на свою сторону широкие круги средних и малоимущих слоев граждан, но она очень недолго продержалась у власти (Сапрыкин, 1986. – С. 49).

В 424/423 г. в Гераклею был послан афинский стратег

Ламах с флотом для взимания фороса (Thuc. IV, 75; Diod. XII, 72, 4). Гераклеийские олигархи поддерживая хорошие отношения с персами, отказывались уплачивать дань как в казну Делосского союза после победы Афин над персами, так и в Афинский морской союз. Опустошив земли гераклеотов, Ламах, вследствие гибели своей эскадры из-за поднявшейся бури, вместе со своими воинами сдался в плен. Хотя гераклеоты вскоре отпустили афинян, тем не менее отношения с Афинами не наладились и последние больше не пытались подчинить себе этот свободный и независимый город. Действия Ламаха на гераклеийской хоре подтверждают, что к моменту его прибытия в Гераклею уже правили олигархи (Сапрыкин, 1986. – С. 49).

Дальнейшие военно-политические и экономические отношения Гераклеи, Херсонеса и Боспора, цари которого поддерживали особенно разносторонние связи с Афинами, могут служить доказательством того, что гераклеийская правящая верхушка долго сохраняла неприязнь к этому влиятельному и могущественному полису.

При сплетении разнообразных, но глубоко связанных между собой политических событий, отражающих взаимную враждебность спартамцев, мегарцев, гераклеотов к афинянам и наоборот, представляется, что приверженец афинской демократии и патриот своего города Еврипид не мог оставаться в стороне от происходящего в его стране. Бесспорно, что он следил за ходом Пелопоннесской войны, был осведомлен и о том, в каких отношениях находились Афины с Гераклеей, Мегарам и Делосом, кто поддерживал спартамцев и кто являлся другом его соотечественников.

Различные сведения об их отношении к афинянам и проводимой ими политике при существовании в это время интенсивной торговли Афин со всеми северо-понтийскими полисами довольно быстро распространялись в этом городе. Не исключено, что афиняне намеревались основать свои клерухии на северном побережье Понта, в том числе и юго-западной Таврике, но осуществлению этих замыслов помешали какие-то противодействия со стороны как Херсонеса, так и его метрополи.

Поэтому, в связи со всем сказанным, нельзя исключать, что патристически настроенный Еврипид сам или под влиянием определенных политических кругов в Аттике написал трагедию об изъятии из Таврики кумира Артемиды совместно

с ее жрицей Ифигенией и похищенными из Браврона афинскими девушками. Во всяком случае, ни в литературной традиции, ни в памятниках искусства до нее не прослеживается никаких следов относительно того, что именно такой вариант мифа уже существовал и был им только использован.

Кроме того, здесь явно звучит тема превосходства эллинов, в первую очередь, разумеется, афинян и их верховной владычицы Афины над варварами: цивилизованность во всех проявлениях культуры, высокая духовность первых и дикость в сочетании с жестокими нечеловеческими обычаями вторых. Если в "Ифигении в Тавриде" Еврипид начал развивать эту идею исторического предназначения эллинов, то в "Ифигении в Авлиде" она нашла свое завершение. Ифигения предстает здесь как символ патриотизма, защитница и спасительница единой Эллады, ради нее она готова принести себя в жертву. Впоследствии за такую Ифигению начали бороться отдельные города, претендовать на обладание ее могилой. Вообще в миропонимании эллинов это было не редким явлением. Стоит хотя бы вспомнить, как много полисов считали себя родиной Гомера или приписывали себе в заслугу, что на их земле похоронен Ахилл или другие троянские герои.

Храм Артемиды в Таврике был создан воображением Еврипида наподобие виденным им культовым сооружениям такого рода (Скржинская, 1988. — С.178 сл.). Он стоит на высоком стереобате, его колонны и карнизы сияют золотом. Альтарь перед храмом обагрён человеческой кровью. Кумир богини стоял внутри храма. Не может быть сомнения в том, что такого типа храм могли выстроить только эллины, но не тавры, которые не восприняли греческой культуры (Щеглов, 1988.— С.53 сл.). Он не имеет ничего общего с реальным храмом Партенос, сооруженном херсонеситами позже своей верховной богине.

В такой же мере путем соединения разных мифов и сообщений придуман Еврипидом и весь сюжет трагедии с целью оправдать эллинскую девушку, превращенную якобы таврами в свою богиню и требующую человеческих жертвоприношений, перед лицом всей Эллады, а вместе с тем хотя бы символически лишить переселившихся в Таврику гераклеотов и делосцев права использовать в своих религиозных обрядах миф об Ифигении и считать, что именно в их святилище Артемиды находится ее древнейший ксоанон. Омытый

морскими водами и очищенный от человеческой крови, он перевозится на афинскую землю, как и верная служительница культа Артемиды. Во всяком случае, здесь складывается совершенно иная ситуация, чем в Нижнем Побужье, где культ Ахилла пользовался огромной популярностью, а в его святилищах создавались все новые легенды о его мифологической связи с причерноморскими землями и островом Левке, где находился его ксоанон и в первые века нашей эры.

Не исключено, что Еврипид лично обращался за прорицаниями к дельфийской Пифии. Хор в "Ифигении в Тавриде" воспекает "вещанья роду смертному", которые раздает Аполлон в Дельфах, что приносит славу его храму и уверенность в себе гадающим здесь людям (Ст. 1240-1283). Похищение кумира Артемиды из Таврики по велению дельфийского оракула Аполлона, данного Оресту, в скрытой форме, свойственной для всех прорицаний, свидетельствует о знании драматургом их формы и характера. В приведенном им выражении оракула на древнеэллинском языке — "взять статую богини" обыгрывался двойной смысл: в первом случае — это прямое указание на ее похищение из храма, во втором — подразумевалось "взять радость богини" — то есть Ифигению, что сам Орест смог понять только после встречи с сестрой (Гаврилов, 1982. — С. 92-93).

Так что Еврипидова трагедия — это прежде всего рассказ о похищении ксоанона с его двойственным значением, которое он искусно раскрывает посредством хитросплетений о превратностях судьбы своих героев. Одновременно в ней проявляется его сугубо личностное отношение к политическим событиям, Спарте, Мегарам, другим, враждебным его родному полису государствам, варварам, божествам, оракулу, Аполлону, Артемиде, Афине и, конечно, Ифигении, которая, в отличие от Елены, представляет для него идеал героизма эллины. Вместе с тем, это открытый протест против геродотовской версии судьбы Ифигении. Похищение кумира Артемиды уподоблено героическому поступку, освящено божественной силой в лице Аполлона и Афины и поэтому не может быть никем судимо или осуждено. Его можно воспринимать как идеологический акт мести врагам Афин, отрицательного отношения и возможным попыткам обожествления Ифигении в Мегарах, а затем и в Херсонесе Таврическом, установления здесь культа Артемиды, скрывающейся под эпиклезой Партенос.

Трагедия Еврипида с ее идейной направленностью о перенесенной статуе Артемиды и бегстве Ифигении в Аттику по велению дельфийского Аполлона и под покровительственной защитой самой Афины – недвусмысленный намек на то, что древнейшим ксоаном сестры и паредры главного прорицателя Эллады в ипостаси Партенос и Таврополы могут владеть только афиняне.

Эллины издавна очень дорожили и почитали такие примитивные изображения своих божеств, часто считали, что они упали с неба и обладают особой магической силой. Многие из них были сделаны из дерева, для лучшей сохранности золотились. Они долго сохранялись во многих святилищах. После утраты по какой-либо причине подменялись заново изготовленными, дабы не потерять престиж владения такой статуей, а значит и древностью своего происхождения. Вокруг них создавались местные легенды. Ксоанон был гордостью каждого храма, символом его старинных обычаев и традиций. На кампанской краснофигурной вазе IV в. до н.э. его держит Ифигения, где он изображен в виде маленького антропоморфа.

Таким образом, политическая жизнь Афин, их взаимоотношения с другими государствами, реальные события, синхронные жизни Еврипида, не раскрываются прямо и в его трагедии "Ифигения в Тавриде". Все проходит сквозь призму далеко ушедших времен, но не забытых в памяти эллинов имен героев и врагов. Однако, основная идея, близкая афинянам, их настроению, мировоззрению улавливается в этом произведении и через тысячелетия. Тем более она была понятна и ясна афинскому зрителю особенно в период Пелопоннесской войны. Вообще авторитет творца, будь то поэт, как Гомер, или драматург, как Еврипид, имел огромное воздействие на мировоззрение эллинов. Сила их поэтического слова и вера в них способствовали созданию совершенно новых течений в религиозных верованиях и культурно-политической жизни. В античном мире во всех государствах и во все времена политика всегда очень тесно была связана с религией и влияла на ее развитие. Трагедия Еврипида вскоре вошла в устное народное творчество и распространилась в самых отдаленных уголках античной ойкумены.

Мифическая судьба таврической Ифигении после трагедии: Еврипида

После трагедии "Ифигения в Тавриде", – более ранние источники, как указывалось, вообще отсутствуют, – которая явно очень сильно воздействовала на мировоззрение эллинов, появились отдельные храмовые легенды в их привязке к кумиру Артемиды Таврополы или Таврии. Самые разные святилища претендовали на его обладание, находившиеся в них древние статуи считались именно теми, которые Орест и Ифигения увезли из Таврики (Толстой, 1918. – С.127-128).

Но самое любопытное, пожалуй, в том, что по прошествии многих веков со времени постановки рассматриваемой трагедии в афинском театре, Павсаний, посетив святилища Артемиды Бравронии и Артемиды Ортии, отметил живучесть этих легенд и противоборство храмов за право владения таврическим ксоаном (I, 343, 1; III, 16, 7). Пытаясь критически осмыслить этот феномен, Павсаний в данном случае отдал предпочтение святилищу Артемиды Ортии, изложив, правда, для подтверждения своего суждения совершенно иного плана легенду, не имеющую никакого отношения ни к таврам, ни к Ифигении, ни к похищенному ею кумиру. Тем не менее, в этом святилище, как и в бравронском, еще и во II в. н.э. показывали ксоанон таврической Артемиды. Таким образом, Спарта в лице одного из своих древнейших святилищ так никогда и не смогла примириться с тем, что Афины решили заполучить себе одного из потомков рода Агамемнона – Ифигению и возвеличить свой храм Артемиды древнейшей статуей, которая в действительности во всех святилищах являлась лишь красивым мифом и символом.

Даже в Арицинском святилище Дианы на территории Италии была создана легенда о том, что именно сюда кумир Артемиды из Таврики доставил Орест (Толстой, 1918. – С. 127-128). Претендовать на Ифигению здесь все-таки не стали. В Великой Греции в IV в. до н.э., а затем и в Риме широкое распространение получили разнообразные художественные изображения на темы о пребывании Ифигении и Ореста в Таврике, их встрече, бегстве и т.п. Эти произведения дают представление о широте Еврипидовой версии мифа об Ифигении. Ничего подобного до IV в. до н.э. в памятниках искусства, в том числе и вазописи не встречалось, хотя, как известно, в

архаическое и классическое время в ней запечатлено наибольшее количество мифологических сцен. Вместе с тем, они представляют наглядный документальный и неопровержимый источник о воздействии Еврипидовой трагедии на эллинов Великой Греции сразу после того, как они увидели ее на сценах своих театров.

Однако культ Ифигении не получил особого распространения. Ее могила, как уже отмечалось, находилась в Мегарах и жители в какой-то степени почитали эту героиню, связанную с той землей, где поселились выходцы из Гераклеи, их колонии. Могила Ифигении в Бравроне также служила местом культа. В городке Гермiona в Аргосе во времена Павсания стоял храм Артемиды, которую именовали Ифигенией (II, 35, 2). Возможно, в более раннее время здесь было устроено святилище Ифигении. Аргосцы, завоевав Гермionу, учредили ее культ в память об этой победе. Кстати, подобный культ был установлен ахейцами в Айгире. Вот как сообщает об этом Павсаний: "Стоит в этом храме (Артемиды) древняя статуя, как говорят айгираты, Ифигении, дочери Агамемнона. Если они говорят об этом правду, то ясно, что в древности храм этот был построен в честь Ифигении" (VII, 26, 5, 6). Вместе с тем, это показатель того, что в первые века нашей эры, а то и раньше, культ Ифигении по существу исчез. О ней сохранялась память благодаря ее изображениям и трагедии Еврипида.

В послееврипидовской литературной традиции встречаются отдельные упоминания об Ифигении в Таврике, но все они чаще всего являются перепевами этой трагедии. Никто из писателей, за исключением Павсания, не отреагировал на рассказ Геродота о том, что дочь Агамемнона – таврское божество. В сущности, несмотря на серьезность его труда, этот рассказ так и остался единственным в своем роде "свидетельством" о почитании ее таврами.

В период особенно интенсивной религиозно-политической борьбы за право обладания "плотью и духом" Ифигении, видимо, в Афинах была создана пропагандистская легенда, что она – дочь знаменитого афинского героя Тесея, а не Агамемнона (Paus. II, 22, 6; Tzetz, ad Lycophr, 183). Повторяет эту версию и Никандр (II в. до н.э.) в своих "Метаморфозах" (Фраг. 58): "У Тесея и Елены, дочери Зевса, родилась дочь Ифигения и ее воспитывала сестра Елены Клитемнестра, сказав Агамемнону, что она сама родила ее... Когда поход ахейцев

был задержан в Авлиде противными ветрами, прорицатели объявили, что плавание будет благополучно, если Ифигению принесут в жертву Артемиде, и Агамемнон по требованию ахейцев отдал ее на жертву... Но Артемиде вместо Ифигении представила к алтарю теленка, а ее унесла весьма далеко от Эллады на так называемый Евксинский Понт к Тоанту, сыну Борисфена, и туземный кочевой народ назвала таврами, потому что вместо Ифигении представила к алтарю бычка, а ее именем – Таврополы. По прошествии времени она переселила Ифигению на так называемый Белый остров к Ахиллу, посредством превращения сделала ее вечно юным и бессмертным божеством и вместо Ифигении назвала Орсилохией; она стала сожительницей Ахилла".

В основе мифологического рассказа Никандра лежит трагедия Еврипида, в значительной степени перелицованная в связи с новыми веяниями и какими-то местными храмовыми легендами. Во многом она имеет этиологический характер, объясняющий и непонятную для многих эпиклезу Артемиды Тавропола, и кто такой Тоант, – оказывается вовсе не лемносский царь, а сын Борисфена, – и кто дал название таврам, которые в буквальном переводе обозначают "бычки". Поэтому фигурировавшая до этого лань была заменена теленком.

Однако, наиболее интересна представленная Никандром и повторенная позже Антонием Либералом (Metam., 27) новая метаморфоза Ифигении, ставшей Орсилохией в роли сакральной супруги Ахилла на Левке. Отсутствие каких-либо достоверных эпиграфических источников о почитании Ифигении совместно с Ахиллом не может подкрепить, является ли такое превращение его невесты вымыслом этого колофонского писателя, что вполне возможно, или же он знал легенду, созданную в святилище Ахилла на Левке. Всякие попытки объяснить эту метаморфозу Ифигении, исходя из ее нового имени, представляются малоубедительными (Ср.: Толстой, 1908. – С. 251, 258; 1918. – С. 121; Ермолова, 1998. – С. 132 сл.). Скорее всего, это эпikleза Артемиды, составленная из двух ее культовых имен – Ортия, – ведь ὄρτις идентично слову ὄρως, – и Лохейя (Лохия). Об этом прямо свидетельствует и Аммиан Марцеллин, называя Диану Орсилохой (XXII, 8, 34). Прямой перенос эпikleзы Артемиды на Ифигению, которая нередко отождествлялась с ней, не является чем-то необычным (Burkert, 1977. – S. 237). По случаю сакрального брака Ифигении с Ахиллом ей

наиболее соответствовало новое имя, обозначающее "справедливая родительница" или "родовспомогательница", которое, по мнению некоторых ученых, близко значению имени Ифигении (Ср.: Хоммель, 1981. – С. 69-70; Грейвс, 1992. – С. 334). Как Артемида, так и Ифигения помогали роженицам (Callim. Hymn. III, 20-25; Apollod. I, 4, 1; Nilsson, 1976. – S. 493, 494).

В отрывке из "Перизгесы" Псевдо-Скимна об основании Херсонеса гераклеотами и делосцами сделана приписка, что в эту местность "прибыла некогда Ифигения, похищенная из Авлиды" (828-830). Этот автор имел в виду сведения из "Киприй" и "Ифигении в Тавриде". Он вообще не дает никаких объяснений, каким образом и по какой причине появилась здесь эта девушка. Его примечание, что тавры "по своей жестокости варвары и убийцы и умилостивляют нечестиво богов" (831-834), ясно указывает, что он далек от мысли ставить с ними в один ряд Ифигению. С его точки зрения, у тавров не одно божество, как считал Геродот, а божества и всем им приносятся человеческие жертвоприношения, а значит, само собой разумеется, что ни Артемида, ни дочь Агамемнона не имеют к этому никакого отношения.

Любопытно, что на этих авторов не оказало влияния близкое к ним по времени поэтическое сочинение "Александра" Ликофрона (III в.). В отличие от всех остальных им создан образ жестокой жрицы Ифигении. Ахилл выступает здесь то как супруг, то как жених, тоскующий пять лет и ищущий ее в разных местах, в том числе и на пустынном песчаном Дроме в скифской земле. А Ифигения "среди жертвенных сосудов, очистительной воды и kloкочущей из бездны пламенем чаши Аида" будет раздувать его, "варя в котле своим поварским искусством тела убитых" (Schol. Lycophr. Alex. 186-201). На его представление об Ифигении наложили отпечаток разные произведения, в том числе и "История" Геродота, хотя нигде он не называет ее божеством. Поставив себе целью создать галерею образов троянских героев после войны, Ликофрон представил совершенно новое представление об Ифигении. В противовес Еврипиду это неумолимая и кровожадная старуха, ассоциирующаяся с граями – мифологическими, страшными на вид порождающими морских божеств.

В схолиях анонимного автора к "Алекса́ндре" даются объяснения некоторых слов и выражений Ликофрона. Грая объясняется как состарившаяся в убийствах или обращенная в

старуху, чтобы ее не узнали эллины. Однако поэт мог вложить в это слово двойной смысл, недаром ведь его поэма считается малопонятной и темной. В его представлении обрядовые действия Ифигении, как и грай, происходили на краю земли, где размещалась глубокая расселина Аида, из которой якобы выходило пламя и куда она сбрасывала убитых эллинов. Созданный Ликофроном образ Ифигении не был воспринят никем из последующих античных авторов. Его явное и открытое желание нанести жестокое оскорбление героине всей Эллады, очевидно, было вызвано какими-то причинами, выяснение которых уже выходит за рамки данной темы.

В "Мифологической библиотеке" Аполлодора (II в. до н.э.) миф об Ифигении передается почти так, как он изложен Еврипидом (Ерп. IV, 26-27): "Когда Орест спросил божество, как ему избавиться от безумия, оракул ответил, что он избавится от безумия тогда, когда принесет из страны тавров изваяние божества. Тавры были скифским племенем, у которых был обычай убивать чужестранцев и бросать тела их в священный огонь. Огонь этот горел на священном участке храма и выбивался наружу из Аида через какой-то камень. Прибывшего в страну тавров Ореста схватили вместе с Пиладом и в оковах привели к царю Тоанту. Тот отослал обоих к жрице, и там его узнала сестра, которая была жрицей у тавров. Орест бежал вместе с сестрой, взяв изваяние, которое было доставлено в Афины и почитается теперь под именем Артемиды Таврополы" (Apollod. IV, 26-27).

В античной литературной традиции, в особенности поздней, Таврика – часть Скифии, поэтам нередко при упоминании этого мифа авторы чаще всего начали связывать Ифигению и Артемиду Таврополу со скифами, а не с таврами. И те, и другие в представлении греков отличались дикостью и жестокостью по отношению к инородцам. В общем, судя по многим упоминаниям этих персонажей мифа, эллины плохо себе представляли, в каком именно месте происходил кровавый обряд в честь Артемиды. Перенос действия в Скифию еще более завуалировал его местонахождение. По-видимому, в римское время, в связи с изменением этно-демографической ситуации как на территории Крыма, так и обширных степей Скифии миф о жертвоприношениях людей таврскому божеству казался дивным вымыслом, затемненным реалиями повседневной жизни.

Тем не менее, латинские писатели весьма некритически относились к этому мифологическому ответвлению эпического, а затем и трагедийного цикла о семье Агамемнона. Они продолжали развивать идею о кумире скифской Артемиды (Дианы). Однако в основе их поэтических и прозаических рассказов преобладала Еврипидова трагедия. Наиболее подробно она изложена Овидием в то время, когда он находился в изгнании в г.Томы на западнопонтийском побережье (Trist. IV, 63-82; Ep. III, 2, 43-96). Судьба Ифигении, как и спустя почти два тысячелетия поэтессе Лесю Украинку, отдохавшую на вилле "Iphigenia" в Ялте (Русяева, 1993), волновала его сходством с собственной судьбой. В его стихах не имеется никаких реальных фактов ни о почитании Партенос в Херсонесе, ни о наличии ее храма. Бесспорно, что он хорошо знал сюжет трагедии Еврипида. Для связи со своей личностью и своим временем, чтобы еще острее подчеркнуть свою незавидную участь и тягостное состояние души изгнанника в холодном краю, особо же, что и "на этом наиболее диком из всех побережье имя дружбы волнует сердца варваров", Овидий в одном из своих посланий Котте Максиму вводит образ старика, рассказавшего о спасении Ифигении Орестом и Пиладом. Здесь явное стремление поэта выразить идею верности и дружбы. Правда, бесспорно, Н.В.Вулих, считая, что изложенная Овидием легенда лишена каких-либо местных элементов: "Перед нами выступает поэт "александрийской школы", выводящий под маской старого гета глубоко эллинизированного понтийца, сочувствующего гречанке и питающего отвращение к жестокому обычаю древности... У нас нет оснований предполагать, что поэт рассказывает здесь о реальном факте" (1979. – С.74).

Место в Скифии есть, что зовется издревле Тавридой
И отстоит от страны гетов не так далеко.
В этой земле – не стыжусь отчизны – я и родился;
Феба родную сестру там почитает народ.
Там и по нынешний день есть храм, и четырежды десять
К мощным колоннам его в гору ступени ведут.
Здесь, повествует молва, небесный кумир находился,
Цело подножье его, хсть и пустое, стоит.
Камень алтарный, что был по природе своей белоснежным,
Красным от крови людей сделался, цвет изменив,
Женщина правит обряд, не знавшая факелов брачных;
Выше скифских подруг знатностью рода она.
Нашими предками был такой установлен обычай:
Должен был каждый пришелец пасть под девичьим ножом

Правил в те годы Фоант, и у вод Евксинского Понта,
Близ Меотиды никто не был, как он знаменит.
Это при нем, говорят, Ифигения к нам совершила
Долгий, неведомо как, прямо по воздуху путь.
Будто бы силой ветров сокрытую тучей Диана
За море перенесла и поселила у нас.
Долгие годы потом верховною жрицею храма
Против воли она правила мрачный обряд.

(Ovid. Ep. III. 2.45-66; перевод З.Морозкиной)

Овидий сумел в уста старика вложить такие сведения, которые на самом деле производят впечатление реально существующего: о храме, лишенном кумира Артемиды, покрасневшем от крови алтаре. Некоторые исследователи ссылаются на них как на достоверный источник, что, естественно, противоречит историческим реалиям. В отличие от Еврипида место действия мифа он перенес в какую-то местность близ Меотиды, так как не знал, какую область занимали тавры.

Мотив дружбы между Орестом и Пиладом, столь целенаправленно прозвучавший в стихотворении Овидия, позже был раскрыт Лукианом Самосатским, находившимся под влиянием поэта-изгнанника. В сочинении "Токсарис или Дружба" (II в. н.э.) с присущим для него сатирическим отношением к мифологическим персонажам сквозь призму образов этих героев разъясняется суть их подвига: они первыми, помимо аргонавтов, приплыли на северное побережье Понта еще в те времена, когда он считался негостеприимным, забрали изображение Артемиды и считались самыми лучшими в мире друзьями. Лукиан считал, что за эти их качества скифы обожествовали Ореста и Пилада. По его мнению, в жертву Артемиде приносили иноземцев скифы, тавров, как и Ифигению, он вообще не упоминает.

Все другие авторы в основном просто констатировали, что Ифигения, сестра Ореста, являлась жрицей скифской Дианы (Dianae Scythiae) (Г.Акрон, Гигин, Помпоний Мела, Лукиан – SC. II. – P. 34, 68-69, 122, 152-153, 158, 164). Обряды в ее честь совершались в Скифии или Таврской земле. Мотив жестокости скифов и тавров, приносивших этой богине человеческие жертвы, становится одним из наиболее популярных, вообще относится к парадигматическим в системе представлений о варварах и варварстве (Подосинов, 1985. – С.190)

Таким образом, созданная Еврипидом яркая картина спасения Ифигении, ее чести и чести Артемиды, оставила яркий след на долгие времена в античной литературе, а затем и раннехристианской. Здесь не стоит останавливаться на том, какое влияние она оказала на разных мастеров эпохи Возрождения и нового времени (Мифы народов мира, Т. I. – С. 593; Русяева, 1993), когда этот миф получил другое звучание, был дополнен новыми подробностями. Культурная непрерывность в развитии мифогемы Ифигении – главное доказательство влияния афинского драматурга на творческие процессы талантливых представителей разных народов на протяжении более двадцати четырех веков. Образ отданной в жертву Артемиде девушки привлекает внимание разных творцов трагичностью судьбы и сказочным спасением, метаморфозами человек – божество, божество – человек.

Основными создателями мифа об Ифигении являются отдельные писатели, начиная с Гесисда, Стасина, автора "Киприй" и кончая Еврипидом. От первого из них до последнего сменилось несколько поколений, образ Ифигении резко изменился, очеловечился. В последующее время влияние трагедии Еврипида определило его "жизненность", но не дальнейшее развитие и усложнение сюжета. Наоборот, некоторые попытки древних авторов наградить Ифигению чертами жестокой жрицы или старухи не имели успеха. Переплетение образов Ифигении и Артемиды способствовало созданию определенных, но, вероятно, не долговременных и не популярных культов и обрядов в разных регионах античного мира.

Образ Ифигении в монументальной и вазовой живописи античного мира

Художественный образ Ифигении нашел яркое воплощение во всех видах античного изобразительного искусства. Это аттическая и южноиталийская вазопись, мозаики, монументальная живопись Греции и Рима, скульптурные рельефы мраморных этрусских и римских саркофагов, произведения терракоты и глиптики (Philippart, 1925. – P. 5-33). Но для более глубокого раскрытия и понимания мифологической связи Ифигении с Таврикой основное значение имеет вазовая и монументальная живопись.

Наивысший пик интереса древнегреческих художников

к Ифигении и поворотным событиями в ее жизни связан с постановкой в Афинах трагедий Еврипида "Ифигения в Тавриде" и "Ифигения в Авлиде" в последние два десятилетия V в. до н.э. Именно с этого времени для всего эллинского общества характерно огромное увлечение театром и произведениями великих древнегреческих драматургов. В конце V и IV в. существовало своеобразное взаимовлияние живописи и театра. Многие из дошедших до нас композиций на расписных сосудах Великой Греции, несомненно, создавались под впечатлением не только того или иного произведения монументальной живописи и литературных сочинений, но и театральных постановок. Южноиталийское керамическое производство IV в. является ярким примером воплощения отдельных театральных сцен в рисунках на многих вазах (Ананьич, 1998. – С. 156).

Обращаясь к анализу многофигурных композиций южноиталийской вазовой живописи IV в. до н.э., иллюстрирующих миф об Ифигении, нельзя не отметить, что первоначально ее образ появился в произведениях аттических рисовальщиков. Именно они по праву считаются предшественниками различных школ вазописи, сформировавшихся в Великой Греции к 20-ым годам V в. до н.э. Однако сцены из мифов, нашедшие воплощение в сочинениях и театральных постановках Эсхила, Софокла и Еврипида, постепенно исчезают из репертуара аттических художников. Это объясняется интенсивным экспортом керамики во многие регионы античной ойкумены, где подчас не были знакомы с древнегреческой драматургией. Сосуды южноиталийских мастеров преимущественно оставались в пределах Великой Греции. Поэтому именно на ее территории найдено столь много художественных произведений, композиции которых навеяны театром и античной литературой. Для нас особенно интересны сюжеты, повествующие о жертвоприношении Ифигении и узнавании Ифигенией Ореста в Тавриде, что в наибольшей степени соответствует трагедии Еврипида.

Задолго до написания этим драматургом трагедий, вызвавших столь пристальное внимание к Ифигении в изобразительном и прикладном искусстве, образ этой легендарной девушки появился в аттической вазописи архаического времени, однако не получил дальнейшего развития. В этой крайне немногочисленной группе памятников мастера разрабатывали тему ее жертвоприношения. Как правило, центральную часть композиции занимали два воина, ведущих Ифигению к алтарю

(Ананьич, 1998. – С.173). При этом любопытно, что сцена жертвоприношения дочери аргосского царя Агамемнона сохранилась всего лишь на одном краснофигурном апулийском кратере из Британского музея (Trendall, Sambitoglou, 1982. – P. 204. – No 104). Многофигурная композиция росписи объединена единым сюжетом. В центре – алтарь кубической формы, возле которого происходит чудо превращения Ифигении в лань. Девушка изображена в профиль с опущенной головой, за ней – фигура лани. У алтаря с занесенным над Ифигенией жертвенным ножом стоит жрец, слева от алтаря – юноша, поставивший одну ногу на невысокий холмик земли, обозначенный тонкой точечной линией. В руке он держит фиалу с двумя ветвями. Справа – за спиной Ифигении – Артемида, устремившая взор на девушку. В ее руках два копыя и лук. Слева, вполоборота к основным действующим персонажам, сидит Аполлон с лавровой ветвью.

Кратер расписан в 370-355 гг. до н.э. мастером Илиуперсисом (мастером Разрушения Трои), сформировавшим в апулийской вазописи так называемый нарядный стиль, характеризующийся свободным размещением фигур на разных уровнях вокруг одного центрального действия, что позволяло создать иллюзию пространственного построения композиции. Почва под ногами персонажей показана при помощи точечных линий, часто вводятся различные архитектурные детали (в данном случае ступенчатый алтарь). Особую сочность колористической гамме и выразительность образам придает использование белой и желтой накладных красок.

Значительно большей популярностью пользовались у южноиталийских вазописцев события, связанные с пребыванием Ифигении в Тавриде, столь красочно описанные Еврипидом в одноименной трагедии. Это объясняется как интересом эллинов к театральным постановкам, так и созданием в раннее время на территории Великой Греции мифа о том, что Орест доставил именно сюда ксоанон Артемиды из Таврики. Хотя в аттической вазописи эта часть мифа практически не разрабатывалась, именно в их произведениях апулийские художники черпали вдохновение для своих творений. Единственная известная в наше время аттическая краснофигурная ваза из Лувра первой четверти IV в. до н.э. со сложной многофигурной композицией, изображающей два портика храма Артемиды Таврической и различных персонажей вокруг него, позволяет про-

следить практически все особенности, присущие иконографии Ифигении на апулийских сосудах на протяжении IV в. до н.э. (Варнеке, 1940. – С.115; Скржинская, 1998. – С.207; Ананьич, 1998. – С.173). Различие состояло в том, что на последних был представлен один портик или храм, отсутствовал царь Тоант, но появилось много других персонажей, показанных в более живописной манере и сложных ракурсах.

В произведениях апулийских вазописцев сюжет с Ифигенией известен по нескольким краснофигурным сосудам. Более ранний колоколовидный кратер из коллекции ГМИИ им. А.С.Пушкина, приписывается так называемому мастеру Ликурга и датируется то 340-330 гг., то около 350 г. до н.э. (Мальмберг, 1913. – С.139-148; Блаватский, 1953. – С. 227-229; Сидорова, Тугушева, Забелина, 1985. – No 58). На лицевой стороне – легкий, открытый, как бы парящий в воздухе четырехколонный портик ионийского ордера на двухступенчатом основании, в центре которого, опираясь локтем на ксоанон Артемиды, стоит Ифигения, прижимая левой рукой длинный ключ от храма. Он является главным атрибутом его жрицы и хранительницы. В приподнятой правой руке она держит послание к брату. Слева от Ифигении – Орест, еще не узнавший сестрой, в одежде путника – короткой, наброшенной на плечи хламиде, со шляпой за спиной. В руках – посох и меч. На алтаре прямоугольной формы справа от портика сидит Артемида в коротком хитоне и сапогах с богатой орнаментикой. Она держит в правой руке два копыя, а левой опирается на алтарь, обернувшись к своему брату-близнецу Аполлону. Бог смотрит на Артемиду, положив одну руку на ее плечо, а другой доржась за тонкий ствол лаврового дерева. Аполлон изображен полуобнаженным, в изящных сапожках, с переброшенным через руку и плечо плащом. Под портиком и ногами фигур тонкими точечными линиями обозначена земля, где размещен своеобразный "натюрморт" из храмовой утвари и небольших растительных побегов. Фон вверху по обе стороны от портика украшен двумя букраньями.

Оборотную сторону сосуда занимает трехфигурная группа, ранее связываемая исследователями с дионисийским культом (Сидорова, Тугушева, Забелина, 1985. – No 58; Лосева, Сидорова, 1988. – С.198). Тщательный анализ образов и их атрибутов, сравнение их иконографии с аналогичными персонажами вазовой живописи Аттики и Южной Италии V-IV вв. до н.э. позволяет считать, что в центре композиции расположена

фигура сидящего Аполлона с фиалой и лавровой ветвью в руках. Слева от него стоит Артемида в длинном хитоне, опирающаяся одной рукой на лавровое дерево, а в другой держащая факел. Справа – обнаженный юноша с венком и ветвью, приносящий дары в их святилище. Между Артемидой и Аполлоном – небольшой алтарь, рядом с которым лежит ветвь оливы и опрокинутая чаша для возлияний. Земля тоже обозначена точечными линиями, подчеркивающими глубину композиции. Традиция изображения сидящего Аполлона с фиалой во время возлияния и Артемиды с факелами или факелом в руках была распространена в эллинской вазовой живописи и нумизматике (Передольская, 1967. – № 215; Анохин, 1977. – № 35-56). Даже на апулийском кратере мастера Балтимора, который будет рассматриваться ниже, изображен ксоанон Артемиды с зажженным факелом. В этой сцене, скорее всего следует видеть Ореста, которого Аполлон отправляет в Таврику за ксоаном Артемиды. Так что оба сюжета взаимосвязаны, отображают отдельные отрывки из трагедии Еврипида в таком аспекте, как их понимал сам художник.

Фигуры на лицевой стороне кратера размещены в один ряд, что в некоторой степени напоминает росписи свободного стиля. Однако подчеркнутый объемный характер предметов и композиция на оборотной стороне показывают, что перед нами еще один образец нарядного стиля апулийской вазового искусства, но только в более развитой его форме.

Отличительными признаками почерка мастера Ликурга являются динамичные, изысканные, но при этом слегка манерные позы действующих персонажей. Создается впечатление, что они как бы выхвачены из театрального действия. Иногда их фигуры частично закрывают друг друга, создавая небольшие группы, которые, впрочем, не разрушают общего построения композиции. Главное внимание художник сосредоточил на психологической характеристике образов, особенно, изображенной в трехчетвертном повороте головы Ифигении. Ее овальное, вытянутое лицо с большими глазами и немного припухлой нижней губой исполнено печали. Длинные вьющиеся волосы падают на плечи. На голове – венок из белых цветов. С такой же тщательностью художник подошел и к строгой продуманности поз и жестов своих героев, трактовке драпировок, богатству сложной орнаментики на костюмах, подчеркнутых тонкой росписью и обильным применением белой и жел-

той накладных красок.

В сценах на кратере чувствуется сильное влияние монументальной живописи IV в. до н.э. что прежде всего сказывается в изображении легких архитектурных сооружений, показанных в перспективном сокращении, с угла, и попытке показать перед фигурами передний план композиции, подчеркивая неровности почвы большими белыми точками и разбросанными среди кустиков травы предметами храмовой утвари (Блаватский, 1953. – С.229).

Подобную, но более перегруженную композицию можно видеть и на апулийском краснофигурном кратере, расписанном мастером Балтимора в 330-320 гг. до н.э., из собрания Государственного Эрмитажа (Trendall, Cambitoglou, 1982. – P. 863. – № 18; Скржинская, 1998. – С.206). На лицевой стороне сосуда в центре расположен уже знакомый нам открытый четырехколонный портик ионийского ордера на одноступенчатом стереобате. Внутри – алтарь, на котором стоит ксоанон Артемиды, опирающейся одной рукой на копье, а в другой держащей горящий факел. Ее стройная динамичная фигурка одета в короткий до колен хитон, подпоясанный под грудью, и высокие сапожки. Манера исполнения ксоанона разительно отличается от простых, во многом схематизированных и примитивных архаических деревянных прототипов. Скорее всего, это копия статуи Артемиды, которую непосредственно видел художник, расписавший данный сосуд. Слева от алтаря стоит Ифигения в длинном нарядном хитоне с продольной орнаментальной полосой. Ее плечи и бедра задрапированы плащом. В правой поднятой вверх руке она держит послание к брату, левую с ключом от храма опустила вниз. Увенчанная аенком голова Ифигении склонена к плечу. Мастер тщательно выписал все детали ее миловидного округлого лица, длинные завитые пряди волос, опускающиеся на плечи волнистыми локонами. Взор ее больших печальных глаз обращен к Пиладу, стоящему слева от портика. Он опирается на посох и одет в костюм путешественника – плащ, высокие сапоги и шляпу, висящую за спиной. Ниже ступеней портика с этой же стороны, облокотившись на жертвенную чашу и готовый к жертвоприношению стоит полуобнаженный печальный Орест.

Вокруг на разных уровнях расположено множество персонажей, сгруппированных преимущественно парами. Вверху сидят боги: слева – вестница богов Ирида и Афина, справа

– Артемида и другой вестник богов Гермес. В данном случае обе богини действуют через своих посланников, готовых в любой миг исполнить их волю. Все изображены как бы в ожидании приказаний, наблюдая за тем, что происходит в царстве Тоанта. Под ними живописные сценки, среди которых выделяются гречанки в богатых одеждах. Одна из них сидит возле опрокинутой амфоры с зонтиком в руках, беседуя с вооруженным высоким копьем охранником Ореста в нарядном варварском костюме, протягивая ему ларец. Другая подает венок такому же варвару, но с чашей в руке. Внизу один из персонажей тоже в варварском костюме пытается увенчать голову лани. Вся сцена свидетельствует о том, что помощницы Ифигении – греческие девушки, некогда похищенные из Браврона, отвлекают таврских воинов, чтобы предотвратить акт кровавого жертвоприношения.

Несмотря на некоторые отличия в построении двух, описанных выше композиций, принадлежащих разным мастерам, и отстоящим во времени на несколько десятилетий, в них можно выделить основную иконографическую схему, оставшуюся неизменной. Ифигения изображалась в богато орнаментированных одеждах с пышными драпировками, длинными, вьющимися волосами, спадающими на плечи. В ее руках – ключ от храма, свидетельствующий о жреческом сане, и табличка – послание к Оресту. Фигура девушки всегда стоит под сенью четырехколонного портика ионийского ордера рядом с ксоаном Артемиды. Слева от нее профильная влево фигура Ореста, опирающегося на посох. В этой сцене ярко выражен предкульминационный момент: Ифигения вот-вот узнает, что перед ней находится ее брат и что он вместе со своим другом Пиладом прибыл в эту страну, чтобы увезти и статую богини и ее жрицу – свою сестру.

Возможно, такое постоянство в композиционной схеме этого сюжета объясняется влиянием не только театральных постановок, но и утраченных монументальных живописных произведений, с которыми были знакомы вазописцы.

В коллекции Государственного Эрмитажа хранится полихромная амфора из Кампании 330-320 гг. до н.э. с уникальным изображением бегства Ифигении, Ореста и Пилада из храма Артемиды Таврической (Блаватский, 1953. – С. 233–234; ШПТ, 1998. – Кат. 44; Скржинская, 1998. – С.206). Действие разворачивается на фоне тщательно написанного храма с

портиком ионийского ордера, дорическим антаблементом, скульптурным фризом и метопами. Открытые внутрь храма двери создают ощущение глубины композиции, одновременно подчеркивая экспрессию движения бегущих мимо зрителя фигур. Впереди с обнаженным мечом изображен Пилад. Слева за его спиной – Ифигения в длинном белом хитоне, застегнутом на плечах фибулами. Неся в левой руке маленький деревянный ксоан Артемиды типа примитивного антропоморфа, она правой опирается на руку Ореста, замыкающего шествие. В его правой руке – кинжал. Как и брат, Ифигения оглядывается назад, опасаясь возможной погони.

Сосуд расписан одним из самых выдающихся кампанских вазописцев IV в. до н.э., получившем свое прозвище благодаря амфоре из Берлинского музея с изображением царя лапифов Иксиона (ШПТ, 1998. – С. 211). Эта ваза, как и многие другие произведения, приписываемые художнику, создана под влиянием монументальной живописи. Помимо черного лака, составляющего общий фон композиции, мастер Иксиона использовал широкий спектр накладных красок, достигнув необычного эффекта полихромии. Белой, золотисто-желтой, розовой и коричневой он покрыл обнаженные части тела персонажей, одежды подчеркнул белой, голубой или же лиловой. С особым вниманием он подошел к трактовке архитектуры храма, подчеркивая цветом не только его скульптурное убранство, но и многоплановость постройки, в отличие от простых храмовых портиков на апулийских вазах. Так, колонна храма на первом плане покрыта белой краской, а на втором – желтой, что создает видимость тени. Белые триглифы чередуются с черными метопами, на фоне которых контрастно выделяются пурпурные скульптурные фигурки людей в динамичных позах.

Композиция имеет трехплановое построение: На первом – компактная группа бегущей Ифигении в сопровождении Ореста и Пилада. На втором расположен фасад храма, открытые вовнутрь двери которого создают основное впечатление пространственной глубины. Кажется, что из этой черной пустоты в любую минуту покажутся преследователи.

Изображение бегства из храма Артемиды Таврической, несомненно, связано с трагедией Еврипида "Ифигения в Тавриде" и может быть точной иллюстрацией определенной театральной сцены, как и остальные рисунки на расписных вазах. Ведь хорошо известно, как по-разному в театре изображались

отдельных сюжеты из трагедий, что зависело от постановщиков, таланта актеров, декораторов и т.п.

Скорее всего, что эта ваза была создана под влиянием живописи IV в., в пользу чего свидетельствуют пропорциональное соотношение фигур людей и храма, отвечающих реальным масштабам, полихромность росписи, близкая по колористической гамме живописи Полигнота (Блаватский, 1953. – С.233-234).

В монументальной живописи Эллады, во многом вдохновившей вазописцев Великой Греции на создание расписных сосудов с изображением сцен из мифа об Ифигении, этот художественный образ получил свое развитие еще в предшестующее время. Так, тема жертвоприношения Ифигении была впервые разработана в живописи классического периода. Известно, что в конце V – начале IV в. до н.э. одним из храмов Геры или Посейдона острова Самос был объявлен конкурс на создание картины "Жертвоприношение Ифигении". Три живописца вступили в спор. Среди них – прославленный Парасий из Эфеса, друг и коллега Фидия, молодой, но не менее знаменитый впоследствии Тиманф из Сифноса, и Колот из Теоса, произведения которого нам теперь неизвестны. По свидетельству Плиния Старшего (NH. XXXV, 72), победу на Теосе одержала картина Тиманфа, где идеальная красота человеческих страстей была выражена в реалистической форме. Его картины отвечали господствующему классическому стилю и отличались особым накалом драматических чувств (Чубова, Конькова, Давыдова, 1986. – С.50-51).

Картина Тиманфа "Жертвоприношение Ифигении" сохранилась в неудачной римской копии 50-79 гг. н.э. на одной из фресок перистилля "Дома трагического актера" в Помпеях (Чубова, Иванова, 1966. – No 32). В произведении неизвестного художника, плохо владевшего рисунком и не соблюдавшего масштабы фигур, прекрасно передан драматизм происходящего события. В центре многофигурной композиции – Менелай и Одиссей, несущие девушку к алтарю. Их лица исполнены противоречивых чувств: у Менелая это печаль и страдания, у Одиссея – спокойствие и уверенность в своих поступках. Поза Ифигении с разведенными в стороны руками полна мольбы о пощаде. Характерной особенностью сцены является изображение матери Ифигении. Ее скорбящая фигура помещена в левой части композиции на фоне алтаря со статуей Артемиды в ок-

ружении двух собак, держащей горящие факелы. Клитемнестра стоит, поставив ногу на небольшой куб, отвернувшись и закрыв голову плащом, чтобы не видеть жертвоприношения дочери. Некоторые исследователи принимают ее за образ скорбящего Агамемнона, игнорируя при этом чисто женский силуэт фигуры с изящной длинной кистью руки, закрывшей в скорби лицо (МНМ, 1987. – Т.1. – С.593). В аналогичной сцене на рельефе "Алтаря Клеомена" можно видеть закутанную в плащ фигуру Клитемнестры, что свидетельствует об определенных эстетических канонах, которым противоречило изображение искаженного страданием лица. В верхней части росписи среди легкой туманной зыби голубых облаков проступают профильная полуфигура Артемиды с луком в руках и мчащаяся ей навстречу лань, за рога и шею которой держится Ифигения. Именно в этих фигурах заключено таинство замены девушки на лань и перенесение ее в Тавриду.

Фреска из дома Трагического поэта в Помпеях отличается прекрасной сочной полихромной росписью в пастельных тонах. Колористической гамме намного уступает пространственное построение композиции, многоплановость которой подчеркнута камнями, разбросанными под ногами персонажей и легкими тенями, падающими от ног.

Этим же периодом (50-79 гг. н.э.) датируется фреска в комнате с амурами из дома Веттиев в Помпеях (Древнеримская живопись, 1966. – No 56). На ней представлена сцена "Жертвоприношения Ифигении", написанная чистыми яркими золотистыми красками на черном матовом фоне. По своей композиции и стилю исполнения она разительно отличается от описанной выше. На вытянутом по горизонтали прямоугольном пространстве фрески, с условно обозначенной линией земли, все поле занято четырехфигурной группой. В ее центре – алтарь, вокруг которого разворачивается действие. Левая часть композиции занята изображением профильной вправо женской фигуры, стоящей позади лани. За ее спиной – небольшой пьедестал в виде профилированной колонны, увенчанный ксоаном Артемиды с луком и стрелой в руках. К нему подвешены большой лук и колчан со стрелами, украшенные лентами. Справа от жертвенного алтаря, повернувшись лицом к девушке с ланью, стоит жрец в экспрессивной позе. Его правая рука с мечом вытянута вперед, левая согнута в локте и прикасается к ножнам, висящим на поясе. Правую часть ком-

позиции замыкает полуобнаженная фигура девушки, написанная вполоборот к основным действующим лицам. Она закутана в длинный плащ со сложными драпировками, подчеркивающими ее изящный силуэт. Обе девушки держат в руках фиалы.

Эта композиция в литературе трактуется как "Агамемнон перед алтарем" (Древнеримская живопись, 1966. — № 56). Но общее расположение фигур, среди которых особое внимание привлекают девушка с ланью, жрец у алтаря и ксоанон Артемиды, позволяют предположить, что перед нами сцена жертвоприношения Ифигении в момент замены дочери аргоского царя на священное животное Артемиды.

Среди монументальных живописных произведений Помпей и Геркуланума можно выделить несколько замечательных декоративных композиций, посвященных одному из самых распространенных в IV в. до н.э. сюжетов, связываемых с пребыванием Ифигении в Тавриде. Созданные неизвестными мастерами в разных художественных стилях на протяжении I в. н.э., они сохраняют почти одинаковую иконографическую схему, несомненно, восходящую к какому-то классическому оригиналу. Известно, что живописцы, получившие заказ на копию определенной картины, были вынуждены считаться не только с размерами декорируемой стены, но и господствующими в то время художественными вкусами, подчас диктовавшими жесткие эстетические нормы. Многие художники вносили в композицию и собственные декоративные мотивы, зачастую что-то прибавляя или убавляя от первоначального прототипа (Чубова, Конькова, Давыдова, 1986. — С. 42).

Наиболее ранние произведения написаны в первой половине I в. в так называемом третьем декоративном стиле, характеризующемся сочной красочной гаммой и плоскостными, немного фантастическими архитектурными сооружениями. Примером может служить роспись дома Цицилия Юкунда в Помпеях, одна из стен которого занята фреской "Ифигения, Орест и Пилад в Тавриде" (Чубова, Иванова, 1966. — С.111. — № 57). В центре композиции традиционная фигура Ифигении в окружении двух молодых эллинок — служительниц культа Артемиды Таврической. Они стоят на ступенях храма, выглядывая из-за спины Ифигении, удивленные и заинтригованные двумя путниками, стоящими внизу. Это Орест и Пилад, прибывшие в Тавриду. Справа от них расположены царь Тоант,

сидящий на камнях и обративший взор на Ифигению, и его слуга, стоящий позади господина с копьем и щитом.

К первой половине I в. н.э. относится еще одна помпейская фреска с изображением Ифигении на ступеньках портика храма Артемиды Таврической в окружении нескольких девушек (МНМ, 1987. — Т.1. — Рис. на С.592). Она одета в белоснежный, богато задрапированный костюм. На голове венок из цветов и драгоценные украшения. Поза Ифигении с поднятой вверх рукой, немного испуганным выражением лица очень динамична. Задумчивый взгляд ее огромных глаз обращен к юноше, стоящему перед ней. Фигура последнего почти не сохранилась. Но можно предположить, исходя из аналогичных композиций на помпейских фресках, что перед нами сцена узнавания Ифигенией Ореста.

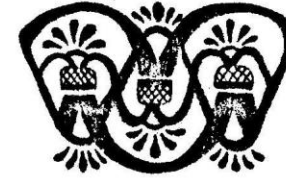
Если росписи, выполненные в III декоративном стиле, характеризуются жизненностью и живостью композиций с несколькими фантастическими архитектурными сооружениями, лишёнными каких-либо декоративных изысков, то во второй половине I в. они сменяются помпезными фресками, соединяющими в себе сложную, насыщенную орнаментальными деталями архитектуру, непосредственно связанную с декорацией театральной сцены. Ярким примером нового направления служит грандиозная, поражающая вычурностью декора роспись, выполненная в IV декоративном стиле в доме Пинария Цереала на улице Изобилия в Помпеях (Древнеримская живопись, 1966. — № 50). Перед нами уже знакомый сюжет Ифигении в Тавриде, в котором сохранена традиционная группировка персонажей. Небольшие человеческие фигурки как бы теряются на фоне величественного фасада храма, расчлененного на три части. В центре портик на четырехступенчатом основании с квадратными колоннами. Его фронтон увенчан небольшими акротериями в виде сидящих женских фигурок с распростертыми руками. Боковые части храма оформлены как своеобразные балконы и декорированы живописными гирляндами.

На верхней ступеньке портика стоит Ифигения — гордая и неприступная жрица — в богатых одеждах с идолом Артемиды в руках. Рядом с ней две девушки-прислужницы, за спинами которых проглядывает контур еще одного ксоанона Артемиды Таврической. Левая и правая часть композиции как бы фланкирована двумя группами. Слева на стуле сидит царь

Тоант, за спиной которого стоит воин со щитом. Справа – Орест и Пипад, мирно беседующие друг с другом. В отличие от предыдущих росписей в этой сцене более всего сказались влияние театра. Оно прослеживается и в соотношении пропорций людей к архитектуре, и в позах действующих лиц. Живопись разрыхляет плоскость стены, усиливая впечатление пространственности. Кажется, что в любую минуту они оживут и продолжится театральное действие.

Многие сюжеты известных греческих картин с мифологическим содержанием повторялись на фресках не только Помпей и Геркуланума, но и отдаленных римских провинций. Среди них жертвоприношение (?) Ифигении на фрагментарно сохранившейся фреске из Магдаленсберга (совр. Австрия) середины I в. н.э. (Колпинский, Бритова, 1982. – No 160г). Неизвестный греческий художник создал незабываемый по своей трагичности образ. Можно предположить, что эта роспись является поздней копией произведения, созданного по заказу или же на конкурсе в классическое время, сведения о котором не сохранились в свидетельствах древних авторов.

Как видим, различные по сложности и мастерству исполнения многофигурные композиции в монументальной и вазовой живописи античного мира посвящались преимущественно двум событиям: спасению Ифигении богиней Артемидой с жертвенного алтаря; встрече Ифигении в Тавриде с Орестом и Пиладом и их бегству в Элладу вместе с кумиром Артемиды. Именно эти сюжеты, описанные или только намеченные в трагедиях Еврипида нашли самобытное и уникальное воплощение в произведениях художников, во многом определили развитие мифа об Ифигении в древнегреческом искусстве и предопределили его долгую жизнь. В последующие столетия в изобразительных и литературных памятниках разных стран образ Ифигении не теряет своей популярности, воплощая вечно живые человеческие, вошедшие и в христианство догматы – идею патриотизма и целомудрия, жертвенности и мученичества.



Раздел II

ПАРТЕНОС – ПОКРОВИТЕЛЬНИЦА И ЗАЩИТНИЦА ЭЛЛИНОВ В ТАВРИКЕ

Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные. Так каждый народ убежден, что его собственные обычаи и образ жизни наилучшие.

Геродот

Раз ты богами любим, то тебя и насмешник полюбит.
Как ни тянись, ничего сам ты не сможешь достичь.
Жарко бессмертным молось: у бессмертных вся сила над миром,
Всякое зло и добро к людям приходит чрез них.

Феогнид

Херсонес Таврический – единственный центр дорийско-делосской колонизации на Северном Понте. Хотя в его культуре прослеживаются определенные, но крайне незначительные ионийские элементы, превалирующим во все времена его истории оставался дорийский компонент, правда, несколько приглушенный в первые века новой эры. Если ионийские колонии более всего тяготели к своей метрополии Милету, а затем Афинам, то Херсонес был крепко связан с собственной метрополией – Гераклеей Понтийской, а через нее и с Мегарами, а также Делосом. Эллинам никогда не забывали, когда и

где поселились их соотечественники и какие города были ими основаны. Эти своеобразные родственные отношения накладывали особый отпечаток на все процессы политической, экономической и культурной жизни полисов.

Само собой разумеется, что в первую очередь это нашло отражение в религиозных верованиях. Милетские колонисты создали в Причерноморье особый культ верховного покровителя как колонизации, так и новообразованных полисов. Это был специально учрежденный дидимским святилищем культ Аполлона Иетрос (Спасителя), под сакральной эгидой которого ионийцы организовали две амфикинии – боспорскую и северо-западнопонтийскую по типу тех, что существовали на их родине и способствовали единению. Херсонес в этом плане стоял особняком. Культ Аполлона Иетрос, по-видимому, вообще не нашел признания среди херсонеситов. В ипостаси верховного божества таврического полиса выступала только сестра и паредра Аполлона Артемиды Партенос, чье настоящее имя совместно с этой эпиклезой так никогда и не появилось ни в одной из надписей.

Колонизационно-религиозная практика основания Херсонеса

Совсем недавно была обоснована совершенно новая дата основания Херсонеса Таврического. До этого, как известно, общепринятой была датировка 422-421 гг. до н.э., предложенная сначала Г.Шнайдервиртом, а затем детально разработанная А.И.Тюменевым (1938. – С.245-264). В последнее время благодаря накоплению новых археологических и эпиграфических материалов позднеархаического и раннеклассического времени, сопоставлению их с письменными источниками появилась возможность подойти к прежней датировке не только критически, но и выдвинуть совершенно другую – 528/527 гг. до н.э. (Виноградов, Золотарев, 1998. – С.36-46). Она пока не вошла широко в научный обиход, но несомненно получит поддержку многих ученых, поскольку согласуется с данными пророчества о выведении колонии гераклеотами совместно с делосцами и более подходящей политической ситуацией, возникшей на Делосе в связи с экспансией Афин.

По всей вероятности, этот ранний полис первоначально носил название Мегарика, которое привел Плиний Старший

(NH. IV, 83), очевидно, располагавший древнейшими сведениями относительно наименования отдельных колоний и племен. Однако имя его главного божества остается пока неизвестным. Можно лишь предполагать, что таковым являлась Артемиды Партенос, кумир которой столь недвусмысленно был обыгран в трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде" с целью, – пусть только символической, – лишить херсонеситов права на его обладание.

Выведение любой колонии по общепринятой традиции требовало обращения к оракулу Аполлона. Относительно ионийско-понтийских колоний не сохранилось конкретных данных о том, к какому оракулу обращались ойкиты той или иной партии колонистов. Благодаря отдельным эпиграфическим источникам, главным образом березанско-ольвийским, удалось установить, что это был не оракул панэллинского святилища Аполлона в Дельфах, как долгое время считалось, а дидимское святилище близ Милета (Русяева, 1986). Именно Бранхиды – его главные потомственные жрецы установили общий для всех ионийских колоний культ Аполлона Иетрос. Однако в Ольвии через непродолжительное время в результате стасиса между первопоселенцами и эпойками культ верховного покровителя был заменен на Аполлона Дельфиния – патрона метрополии, но тоже только после обращения к дидимскому оракулу.

В последней трети VI-V вв. ситуация совершенно изменилась. В 494 г. разгромленное и разграбленное персами святилище в Дидимах перестало функционировать до тех пор, пока Александр Македонский не открыл его в 433 г. Тем не менее первенствующую роль в Элладе всегда играло Дельфийское святилище. Его политика и влияние простирались вплоть до самых отдаленных окраин античного мира. "Религиозный и моральный империализм Дельф" в VI-V в. был по сути завершен, дельфийские жрецы благодаря двусмысленным изречениям Пифии могли вмешиваться и воздействовать на политику и отношения любого государства (Defradas, 1954. – P.62, 233).

В нарративных источниках относительно возникновения Херсонеса сохранилось значительно больше сведений, чем о каком-либо другом городе на Понте. Здесь имеется в виду не только возможное установление даты, но и указание на оракул, имя божества в качестве его сакрального основателя, а также выходцы из каких конкретно регионов Эллады решились на это рискованное переселение, особенно после рассказов коло-

чистов милетских апойкий о приношениях в жертву таврской богине всех захваченных эллинов. В исследованиях о культуре Партенос эти интересные и весьма важные факты почему-то игнорируются, вероятно, потому, что многим, кто занимался вопросами его изучения, кажется, что он или рецептирован из таврского окружения, или в определенное время выделился из общего пантеона Херсонеса.

Однако такое представление противоречит колонизационно-религиозной практике. Тем более, что об основании Херсонеса имеются письменные свидетельства, подтверждающие как раз ее религиозный аспект. Пренебрежительное отношение к ним привело к тому, что херсонесская Партенос в ипостаси главной патронессы полиса мыслилась зачастую не иначе как таврским божеством, настоящее имя которого так и не стало известным его почитателям или же они по неведомой причине не решались его воспроизвести в эпиграфических документах.

В сообщении Псевдо-Скимна сказано следующее: "Полуостров же, именуемый Таврическим, прилегает к этим [варварам-таврам], располагая эллинским городом, который основали гераклеоты и делосцы согласно некоему прорицанию, данному гераклеотам, живущим в Азии по сю сторону Кианей, заселить полуостров вместе с делосцами. В эту местность Таврики, говорят некоторые, прибыла некогда Ифигения, похищенная в Авлиде" (Ps.-Scymn. 826-833). В своей основе данные сведения восходят к географу III в. до н.э. Деметрию Каллатийскому, бесспорно, знавшему историю двух родственных колоний – Херсонеса и своего города. Поскольку Псевдо-Скимн не уточнил, в каком святилище было дано прорицание, следует думать, что он имел в виду всем хорошо известную дельфийскую Пифию. Она пользовалась наибольшей популярностью и чаще всего именно к ней обращались за советом в столь важном мероприятии как выведение колонии. Вряд ли гераклеоты с самого начала рассчитывали основать полис совместно с делосцами. Лишь редчайший случай и экстраординарная ситуация могли сблизить их.

Ученые обратили внимание, что взаимопонимание произошло из-за враждебного отношения к Афинам (Ростовцев, 1925. – С.32-34). До установления новой даты основания Херсонеса это связывалось с экспансией афинян на Делосе в последней четверти V в. до н.э. Зимой 426/425 г. они с целью

очищения святилища Аполлона на Делосе разрыли все погребения и их содержимое вывезли; впредь навсегда запрещалось хоронить здесь умерших и находиться роженицам (Thuc. III, 104; Nilsson, 1976. – S.96,97). Любопытно, что и в Гераклею Понтийской стоял пограничный столб с запрещением захоронений внутри города и на территории святилищ. Исходя из того, что в ее метрополии Мегарах существовал давний обычай (во всяком случае еще и во времена Павсания мегарцы показывали могилы своих героев) хоронить известных людей внутри города (Paus. I, 43), то он мог быть перенесен и в дочерний полис. Разумеется, нельзя было уточнить, когда именно в Гераклею появился запрет на погребение в городской черте. Но очищение афинянами Делоса от таковых дало повод для запрета их во всех союзных государствах.

Второй инцидент афинян с делосцами повторился в более жесткой форме в 424/423 г.: на этот раз изгнанию подверглись все те, кто противился подчинению Афин и принятым ими мерам по очищению острова как святыни Аполлона и Артемиды. В этот же год в Гераклею был послан афинский стратег Ламах, разоривший ее хору. А на следующий год гераклеоты, получив прорицание, основали совместно с делосцами Херсонес в Таврике. Какое количество делосцев принимало участие в этом мероприятии и не возвратилась ли их группа вскоре на свой остров, неизвестно, поскольку они вначале поселились в Атрамиттионе, а через год, согласно дельфийскому оракулу, получили разрешение возвратиться на остров (Thucyd. V, 32.1). Во всяком случае, раньше все эти события так или иначе подходили для выяснения, даты основания Херсонеса (Ср.: Тюменев, 1938. – С. 245-264; Виноградов, Золотарев, 1998. – С.39, 40 (с лит.), пока не появились массовые археологические и эпиграфические источники последней четверти VI-V вв. до н.э. В соответствии с ними в ранней истории Делоса был единственный случай, когда произошло первое "очищение" острова Писистратом в 529-528 г. (Thucyd. I, 8,1; 104,1; Herod. I, 64,2). "Вследствие подобной решительной акции афинского тирана, которая целиком и полностью укладывается в русло его экспансионистской политики, многие делосцы отались без крова и стали перед дилеммой: либо найти на острове иное место обитания, либо искать лучшей доли в чужих краях. Тогда и пришел им на помощь их бог в Дельфах, вообще недружелюбно настроенный по отношению к устремлениям

Писистрата. И когда в тот же самый момент гераклеоты запрашивали пифийский оракул, куда им лучше всего вывести апойкию, Аполлон дает им прорицание: при любом условии "заселить Таврический полуостров вместе с делосцами"... Со стороны же гераклеотов это было, в общем и целом, акцией спасения, почему память об их гуманном деянии жила в сердцах делосцев столетиями, и еще в эллинистическое время на Делосе на средства специального фонда справлялся праздник Херсонесии. Таким образом, дату основания Херсонеса Таврического следует точно поместить на 528/527 г., что – как мы убедились выше – целиком и полностью согласуется с показаниями археологии" (Виноградов, Золотарев, 1998. – С. 41).

Соответственно колонизационной практике в данном гераклеотам прорицании должно было быть указание на сакрального предводителя основателей полиса. Вполне вероятно, что в завуалированном с двойственным смыслом оракуле называлась просто Партенос без соответствующего имени богини. Таковой без всяких сомнений могла быть только Артемида, но не Афина. Святилище Аполлона пропагандировало для целей колонизации свои культы, преимущественно этого бога, в более редких случаях его сестру, которая и на Делосе, и в Дельфах пользовалась редкостной популярностью и множеством разнообразных обрядов. В посвященных ей гимнах и других произведениях она величалась "стрелолюбивой Партенос" (Hom. Hymn. II, IX), Партенос – защитницей целомудрия (Eur. Hippolyt.; Callim. Hymn. III; Apollod. I, 9, 15). Неоднократно именуется ее Партенос Еврипид в трагедии "Ифигения в Тавриде" (96, 458, 1229, 1396).

По преданию, после рождения на Делосе "Артемида, занявшись охотой, оставалась партенос" (Apollod. I, 4, 1). Она была постоянной защитницей девушек и карала смертью тех, кто пытался совершить над ней или другими девами насилие (Apollod. I, 4, 5; 7, 4.; III, 4, 4; 8, 2). Издавна в святилище Артемиды на Делосе служили только девушки, таланты которых воспеты в гомеровском гимне "Аполлону Делосскому". Признавая огромную роль Дельф как в колонизации, так и религиозной жизни многих греческих городов во взаимосвязи с их политикой, все же вряд ли стоит решительно отвергать и предположение, что гераклеотам могло быть дано прорицание в святилище Аполлона на Делосе, где также, как и в других регионах, действовал свой оракул. Тем более это возможно, пос-

кольку в Перизегезе Пс.-Скимна сказано о некоем прорицании, а не просто прорицании под которым всегда подразумевался оракул Аполлона Пифийского в Дельфах (Ср., например: Ps.-Scymn. 760-762 и 826-831 Diller).

То, что именно Артемида была выдвинута как главная патронесса Херсонеса, свидетельствует и краткая справка Помпония Мелы, использовавшего явно какой-то более ранний источник. Согласно ему, по преданию, этот город был основан Дианой (Артемидой) и славился особенно пещерой нимф (Peg. II, 3). С Артемидой в ипостаси Партенос более всего связаны нимфы, в окружении которых она охотилась. В ее культе на Делосе большую роль играли различные сказания о гиперборейских девушках и жертвенных дарах, завернутых в пшеничную солому, которые с севера через скифов и другие земли посылались на священный остров (Herod. IV, 33). Согласно одному из них, две гиперборейки не вернулись на родину, их похоронили в святилище Артемиды и над их могилами был установлен специальный ритуал: девушки перед свадьбой срезали здесь локон волос и наматывали его на веретено; в другом рассказывалось, что Аполлон и Артемида прибыли из гиперборейской страны в сопровождении двух девушек – Арги и Опис, в честь которых делосские женщины собирали дары и воспевали их в гимнах (Herod. IV 34-35). Древнейшие погребения в святилище Артемиды были раскопаны археологами, из чего следует, что афиняне не подвергли их разрушению.

Скорее всего, что мифы о гиперборейках и гиперборейских дарах были созданы в период греческой колонизации северных областей Понта Евксинского, показывая тем самым, что делосские жрецы также претендовали на участие в этих мероприятиях с целью получения даров от колонистов. Во всяком случае, культ Артемиды в V в. на Делосе был самым популярным и хорошо известным среди эллинов. Включение именно ее на роль сакрального ойкиса объясняется, очевидно, участием делосцев в основании Херсонеса и ее почитании мегарцами с древнейших времен.

Насколько известно, ни в Мегарах, ни в Гераклее Артемида не являлась верховным божеством. Побывавший в Мегарах во II в. н.э. Павсаний отметил, что там сохранился храм этой богини, "который воздвиг Агамемнон, когда он прибыл сюда, чтобы убедить жившего здесь Калханта следовать за ним в Илион" (Paus. I, 43, 1). По всей вероятности, храм был

сооружен в то время, когда велась религиозно-политическая борьба "за идейное обладание родом Агамемнона", особенно характерная для периода Пелопоннесской войны. Если только Херсонес действительно первоначально носил название Мегарика (Plin. NH, IV, 85), — тем более, что в ранний период его истории использовался мегарский алфавит, — то гераклеоты все еще поддерживали теснейшие отношения со своей метрополией и знали все предания, относящиеся к земле мегарцев. На прародине Херсонеса в V-II вв. до н.э. возвысился культ Артемиды Сотейры в связи с ее непосредственным участием в спасении отряда мегарцев в войне против персов. Культ Артемиды Сотейры был хорошо известен и на Делосе (Siebert, 1966. — P.455 сл.). Таким образом, в общем и для гераклеотов, и для делосцев ничто не мешало воспринять Артемиду как свою главную защитницу.

Прежде чем где-либо основать колонию, эллины собирали разнообразную информацию о местности, где они намеревались поселиться. Безусловно, что и в святилищах на Делосе и в Дельфах знали миф о перенесении Артемидой в Таврику Ифигении. Он мог быть знаком и колонистам. Мифологическая связь Артемиды с Ифигенией, — а здесь богиня выступает в роли всемогущей спасительницы, — и земель, где собирались обосноваться поселенцы, стимулировала учреждение ее культа в новообразованном полисе.

Исходя из всего сказанного, имеются все основания полагать, что с самого начала Артемиды являлась здесь главной патронессой. Относительно того, почему ее имя стало заменяться эпиклезой, могут существовать различные предположения. Завуалированная форма изречения, которое знали гераклеоты, очевидно, имела скрытый смысл относительно культового имени богини. Например, в дидимском изречении об основании Ольвии Аполлон и его эпиклезы не названы, о них можно только догадываться благодаря отдельным терминам, эпитетам и словосочетаниям. Поскольку в своем большинстве все оракулы Аполлона, которых существовало немало в Элладе (Nilsson, 1976. — S.544-547), грешили двусмысленностью, то вовсе не исключено, что в стихотворном прорицании гераклеотам прозвучала лишь эпikleза Артемиды Партенос и они восприняли ее как особое пожелание почитать ее только под таким именем.

Кроме того, нельзя забывать, что при существовавших

враждебных взаимоотношениях между афинянами, с одной стороны, спартанцами, мегарцами и делосцами с другой, в Афинах особенно почиталась Афина Партенос, которой на акрополе был сооружен величественный храм — Партенон (448/438 г.). О красоте этого храма, построенного на средства союзников Архе, его скульптурном декоре, несомненно слышали во всех греческих городах. В храме стояла знаменитая хрисалефантинная статуя Афины Партенос работы Фидия, миниатюрные копии которой быстро распространялись среди эллинов (Paus. I, 24, 5-7; V, 11,10; X, 34, 8). У нас пока нет никаких свидетельств, когда именно херсонесская богиня официально "завуалировалась" под именем Партенос. Не исключено, что это произошло после распространения трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде".

Учреждение культа Партенос без имени богини в Херсонесе в таком случае может восприниматься как своеобразная хитрость гераклеотов и делосцев, настроенных против афинян, а также как идеологический выпад против Афин, пропагандировавших культ своей покровительницы и владычицы в ипостаси мудрой и мужественной Партенос. Ведь недаром основная идейная направленность этого произведения — изъятие древней статуи (иксонома) Артемиды и бегство ее жрицы Ифигении с таврической земли у моря в Аттику по велению дельфийского Аполлона и под покровительственной защитой самой Афины. Этим самым херсонеситы были лишены возможности создавать новые мифы об этих персонажах в Таврике в отличие, например, от острова Левке и Нижнего Побужья, с землями которого было постоянно связано имя Ахилла.

Однако, делосцы вряд ли могли примириться с тем, чтобы такое исконно Артемидино культовое имя как Партенос принадлежало только Афине. Столь же чистой, целомудренной и способной защитить от любых невзгод и напастей представлялась многим эллинам и Артемиды. Именно она как богиня гор, лесов и сетей в наибольшей степени соответствовала для такой местности, какой являлась земля тавров.

В последней четверти VI-V вв. — начальный период существования гераклеийско-делосской колонии — не сохранилось никаких данных о том, каким образом отправлялся здесь как культ Артемиды Партенос, так и других херсонесских божеств, с самого ли начала под их святилища были отведены определенные участки земли, претерпел ли культ Артемиды

какие-то изменения в связи с появлением трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде". Все основные источники относятся к тому времени, когда Херсонес приобрел статус крупного аграрного и торгового полиса со всеми характерными признаками, окончательно укрепившись и расширив свою сельскохозяйственную округу.

По мнению Э.И.Соломоник, в жилых кварталах Херсонеса находилось немало домашних святилищ разных божеств, в том числе знаменитой триады – Латоны (Лето) и ее детей – Аполлона и Артемиды, на что указывает граффити с начальными буквами их имен (Граффити античного Херсонеса, 1978. – С.6,7). Недавно подобного рода граффити обнаружены в одном из подвалов жилого дома эллинистического времени М.И.Золотаревым (1998). Точно так же и на хоре Херсонеса встречается немало аббревиаций, которые сопоставляются с именами Артемиды, Деметры, Кибелы, Партенос, Аполлона, Афины и других почитаемых херсонеситами божеств (Соломоник, 1984. – С.10 сл.). Поскольку в основном они прочерчены на доньшках сосудов и найдены вне культовых мест, вряд ли можно уверенно относить их только к посвящениям. Само собой разумеется, что в Херсонесском полисе, как и в других античных государствах, почитались многие божества, как в общественных, так и домашних святилищах, но только их открытие и исследование смогут дать ответ на этот сложный и спорный вопрос.

Некоторые данные о святилищах Партенос

Давно замечено, что только открытие святилища того или иного божества дает наибольшее количество информации. Место почитания Партенос ни в городе Херсонесе, ни за его пределами не обнаружено. Тем не менее о ее сакральных участках указывают древние авторы, некоторые сведения сохранились и в эпиграфических источниках.

Страбон оставил относительно ясное и подробное описание прибрежной полосы Херсонесского полуострова (Strabo. VII 4, 2). Оно дает полное право с доверием относиться и к его свидетельствам о святилище, даже и в том случае, если он воспользовался сочинением Артемидора Эфесского (Жебелев, 1953. – С.239). Краткий пассаж, в котором содержится справка о святилище и храме, до настоящего времени не имеет однозначной интерпретации. Тем не менее, от нее зависят многие

вопросы относительно понимания культа Партенос.

В.В.Латышев читал Страбоново описание следующим образом: "Затем, если плыть вдоль берега, к югу выдается большой мыс, составляющий часть целого Херсонеса (т.е. полуострова – А.Р.). На нем расположен город гераклеотов, колония живущих на (южном берегу) Понта, называемый также Херсонесом и находящийся в 4400 стадиях плавания от (устья) Тиры. В этом городе есть святилище Девы, какой-то богини, имя которой носит и находящийся перед городом на расстоянии 100 стадий, мыс, называемый Парфением (т.е. Девиным). В святилище находится храм богини и ксоанон" (SC. I. – С.123). Соответственно этому переводу в городе находилось святилище Партенос с храмом и древней деревянной статуей, мыс же носил только имя божества. В таком объяснении данного текста не сомневаются некоторые исследователи культа херсонесской богини (Толстой, 1918. – С.95; Пальцева, 1979. – С.39).

Существенно отличается точка зрения С.А.Жебелева. Он считал, что В.В.Латышев "перемудрил", отнеся свидетельства о храме и ксоаноне к городскому святилищу (1953. – С.239), и дал собственное толкование, в результате которого в Херсонесе находилась "святыня Девы, какого-то божества, имя которой носит и находящийся впереди города мыс, называемый Девиным, имеющий храм божества и его ксоан". Очевидно, на такое понимание Страбона повлияло то, что этот ученый настойчиво отстаивал заимствование херсонеситами культа таврской богини, культ которой, особенно вначале, можно было устроить лишь на мысу.

Правда, независимо от этого в известном издании Крамера представлен близкий, но несколько расширенный перевод: "В этом городе есть храм Партенос, некоего божества; и мыс, который находится перед городом на расстоянии 100 стадий, также назван именем этого божества, поскольку он называется Партием, а на нем есть святилище и ксоан богини". Как ни странно, но Крамер посчитал, что термин IEPON лучше перевести как "храм", так как он относится к городу, а весьма однозначный NEQN , как святилище на мысу. Совсем недавно К.П.Джоунс опубликовал еще один перевод с некоторыми поправками предыдущего: "В этом городе есть святилище Девы (Партенос), некоего божества, которое дало свое имя и мысу, расположенному перед городом на расстоянии 100 стадий, имеющему храм и примитивный идол богини" (1994. – С.146).

Таким образом, в большинстве случаев авторы придерживаются того, что храм и ксоан находились на мысу Партений.

Однако, как показывает сравнительный анализ приведенных переводов, ни один из них не является буквальным, в каждом из них введены те или иные связующие слова, отсутствующие в оригинале. Для решения вопроса, где же находился храм с древней деревянной статуей, — в городе или за его пределами, — важен все-таки более точный перевод. Страбонова справка короче и звучит несколько иначе: "...В нем (т.е. в Херсонесе) — святилище Партенос, какого-то божества, имя которого носит и мыс перед городом в 100 стадиях, называемый Партением, имеет храм божества и ксоанон" (VII, 4, 2). Исходя из этого, представляется, что В.В.Латышев, считавший сведения о мысе Партений вводным предложением, был более прав, чем остальные интерпретаторы данного пассажа (1914. — С.129-130). Хотя он действительно сложен и его можно трактовать двояко, все же вряд ли ксоанон Партенос находился вне городского храма при той внешнеполитической обстановке, которая почти всегда была чревата большими сложностями во взаимоотношениях с варварами, а святилище в Херсонесе не имело храма.

В отрывке Страбона обращает внимание, что Партенос не названа богиней, а как и Ифигения Партенос у Геродота определяется термином божество. С одной стороны, это, видимо, указывает на то, что географ при описании Херсонесского полуострова знал о нем из сочинения этого историка. Им локализована даже бухта, где тавры устраивали разбойничьи нападения на тех эллинов, кто укрывался в ней от непогоды и шторма. С другой, поскольку Страбона не интересовало, кого именно почитали херсонеситы, он предпочел дать этой богине геродотовское определение. Поэтому им было введено выражение "некоего божества", настоящего имени которого он не знал. Возможно, оно было неизвестно и всем другим авторам. Такое ее определение не соответствует, конечно, религиозной сути Партенос, как главной патронессы Херсонесского государства, получившей к тому же во времена Страбона культ в близлежащих полисах, например, Ольвии и несколько позже на Боспоре.

Весьма важно упоминание географом хранящегося в храме ксоанона Партенос. Судя по всему, херсонеситы, вопреки афинско-дельфийской политике изъятия кумира Арте-

миды из Таврики и пропаганде о его хранении в святилище близ Афин или даже в самом городе, верили все же, что он остался на их земле. Как и в других храмах этой богини, претендующих на обладание таврическим идолом, здесь, по всей вероятности, существовала своя собственная легенда, каким образом он остался в этой местности. Даже во времена гонений на язычников, приверженцев культа Партенос, когда ее храм был превращен в христианскую молельню, в "Житиях святых епископов херсонских" упоминается идол Партенос, под которым следует видеть ксоанон. Во всех редакциях этих сочинений называется пещера Парфенон. Название, созвучное храму Афины в Афинах, вряд ли случайно и появилось только в период преследования христианами почитателей Партенос.

Само собой разумеется, что святилище главной богини имело в Херсонесе храм, алтари и статуи. Страбон различал значение терминов ΙΕΡΟΝ и ΝΑΟΣ , иначе он бы применил какое-либо одно из них. Полагая, что все его сведения относительно названных им культовых мест и ксоанона относятся к городу, нет сомнений и в том, что на мысу Партений также существовало святилище. Проблематично лишь, на самом ли деле стоял на нем храм. Ведь таковой чересчур прозрачно напоминал бы храм Артемиды, в котором приносились чело-веческие жертвоприношения. Все плывущие вдоль побережья эллины воочию могли бы убедиться в реальном существовании кровавого обряда, описанного Геродотом и делосцы, а затем и херсонеситы? Думается, нет. Миф об Ифигении и Артемиде в Таврике стал очень популярным благодаря Еврипиду во всех греческих городах. Так что жителям Херсонеса не оставалось, видимо, ничего другого, как устроить какое-то святилище на мысу для проведения очистительных ритуалов.

Относительно храма на мысу Партений существуют самые разнообразные мнения. Некоторые исследователи, опираясь, помимо Страбона, на его красочные описания Еврипидом и Овидием, проводили интенсивные поиски архитектурных остатков и фундамента то на мысу Фиолент, то на Херсонесском мысу. Однако ни в одном месте не было обнаружено ничего такого, что указывало бы на нахождение там храма или хотя бы алтаря. А.Н.Щеглов уверен, что он полностью уничтожен (1976. — С.41).

В соответствии со всем сказанным, ясно что никогда

храм Партенос открыт не будет. Останется лишь вера в то, что он возвышался над мысом и был далеко заметен с моря. П.Сумароков, Н.Мурзакевич, В.Петр, Е.Иванов, С.А.Жебелев и многие другие не сомневались в существовании такого храма (См. лит.: Мещеряков, 1979. – С.113; Пичикян, 1984. – С.154-156; Скржинская, 1991. – С.123-127). По мнению И.Р.Пичикяна, храм представлял монументальное сооружение с дорическим ордерным декором: "Если описание храма, данное Евриподом (Iphig. Taug. 70-134), считать достоверным, то получается достаточно яркая картина. Перед храмом стоит алтарь, "для эллинов смертельный", ограды стен (теменоса) высоки, за высокими венцами ограждающих стен стоит храм с дорическими триглифами, "двери закрыты на медные запоры, проникнуть в него незамеченным невозможно". Храм увенчан "золотыми карнизами и обрамлен прекрасными колоннами"...Во всяком случае, из описания Еврипада можно сделать заключение о монументальности строения и до некоторой степени о его дорическом ордерном декоре. Овидий определенно говорит о том, что еще и ныне (т.е. в его время) на мысе Парфений стоит храм, опирающийся на огромные колонны, к нему ведут сорок ступеней..." (1984. – С.155).

Критически и с рациональных позиций к описанию храма Евриподом подошла М.В.Скржинская, резонно сделав вывод, что внешний вид храма и деревянная статуя Артемиды созданы его фантазией (1991. – С.125-127). При этом стоит только добавить, что воображение Еврипада не было бессмысленным: дорический ордер храма подтверждает ранее изложенные предположения о целенаправленном создании трагедии и о том, что он хорошо знал, кто обосновался на таврической земле. До написания трагедии херсонеситы просто не могли бы построить такой храм на мысу, поскольку мысы и ближайшие полуострова ими еще не были освоены.

Если храм Партенос в городе Херсонесе подтверждается эпиграфическими памятниками, то упоминания о таком на одноименном мысу вообще отсутствуют. В декрете в честь историка Сирииска прямо указывается об установке стелы с его текстом в пронаосе Партенос (IPE, I², 344). Кроме того, в городском святилище главной богини сосружались алтари разных размеров. Один из них упоминается в декрете в честь Диофанта (IPE, I², 352). Рядом с алтарем Партенос находился алтарь Херсонас. Именно между ними херсонеситы поста-

вили медную статую Диофанта. Скорее всего, что на этом акрополе размещался и храм.

Очевидно, под святилище Партенос была выделена, согласно колониционно-религиозной практике, заранее определенная площадь, на которой могли разместиться не только культовые сооружения (храм, большой церемониальный алтарь и сокровищница), но и статуи, а также алтари небольших размеров, посвященные частными лицами в разное время. Один из них, по всей видимости, был поставлен в III в. до н.э. некоей Аркесо, женой Сополиса Сотейре (Спасительнице), под которой подразумевалась Партенос (Соломоник, 1973. – С. 69-75).

Сходный с ним, но значительно больше по размерам и богаче по декору мраморный алтарь, посвященный Партенос Пасиадом, сыном Артемидора в конце IV – начале III в. до н.э., реконструирован И.Р.Пичикяном (1976; 1984. – С.198-207). "С фасада алтарь был украшен пятью рельефными изображениями букраниев и четырьмя соединяющими их гирляндами. Блоки стояли на мраморном плинте с жемчужником и лесбийским киматием, а сверху были увенчаны гладкой плитой со сферическими лунками на верхней ее поверхности и угловыми акротериями" (Пичикян, 1984. – С.204). Такого типа алтарь несомненно был установлен в центральном святилище Партенос на акрополе Херсонеса. Из фрагментарно сохранившейся надписи можно понять, как считают ее исследователи, что Пасиад исполнял должность сакрального базилиевса – эпонимного магистрата, а перед этим или после этого, скорее всего, был жрецом богини. Поочередное исполнение этих должностей богатыми гражданами Херсонеса подтверждается и надписью на постаменте статуи Биона, сына Симия (IPE, I², 410).

Представляет интерес фрагмент прямоугольного алтаря из местного камня красноватого цвета IV в. до н.э. с посвящением Партенос (IPE, I², 409; Соломоник, 1973. – С.85). Э.И.Соломоник полагает, что камень для такого памятника был избран специально, так как при смачивании его водой он казался обгаренным кровью, что якобы соответствует описанию алтаря Артемиды Овидием. Но если это так, то херсонеситы, эллины по происхождению, с уважением относились к богине, алчущей человеческой крови. Однако, вряд ли уместно этот алтарь сопоставлять с вымышленными Евриподом и Овидием алтарями – беломраморными, пропитанными кровью.

Местонахождение святилища Партенос в Херсонесе точно не локализовано. Многие посвятельные надписи и декреты, очевидно, происходят с его территории (См.: Марченко, 1997. – С.10). Большинство памятников, видимо, уничтожили христиане. Учитывая то, что они нередко ставили свои культовые сооружения на месте античных храмов, вполне вероятно, что хотя бы какие-то остатки святилища Партенос погребены под средневековыми слоями, на которых был сооружен христианский Владимирский собор. Большой интерес представляет теменос в северо-восточной части Херсонеса, где в конце IV – начале III в. до н.э. был сооружен центральный храм в дорическом ордере, посвященный, видимо, Афине, и установлена ее монументальная статуя (Золотарев, Буйских, 1994. – С.95-99). Если это на самом деле так, то отношения Херсонеса с Афинами приобрели совершенно иной оттенок по сравнению со временем Геродота и Еврипида. Однако требует выяснения вопрос о том, насколько синхронными являлись стоящая здесь вотивная колонна, посвященная Партенос, во второй-третьей четверти IV в., статуя Афины и ее храм, если он на самом деле принадлежал верховной патронессе Афин.

Относительно периферийных святилищ Партенос с большой долей вероятности можно допускать, что первое из них находилось все-таки на Херсонесском мысу. Не исключено, что несколько позже с расширением полисных территорий и их защитой, в том числе и сакральной, святилище этой богини, – хотя бы только с небольшим алтарем, было устроено и на оконечности мыса Фиолент, поскольку она, наряду с Гераклом, выступала здесь в роли постоянной защитницы и охранительницы всей территории Херсонесского государства, а также в других его чем-либо примечательных, но требующих сакральной охраны местностях. Особенно интересно, но, к сожалению, недостаточно изученное, очень давно раскопанное так называемое домашнее святилище в одной из богатых эллинистических усадеб на Страбоновом Херсонесе (См. лит.: Костромичева, Шевченко, 1996. – С.159-163). В огромном помещении (более 90 кв. м) находился каменный алтарь и множество фрагментов терракот, в том числе глиняных скульптур местного производства. Судя по сохранившимся после войны фрагментам в святилище почитались Артемида Партенос, Геракл и Дионис. Столь значительные для сельской округи размеры святилища закрытого типа могут свидетельствовать о

том, что в обрядах принимали участие не только хозяйева усадьбы, но и жители соседних усадеб Маячного полуострова.

Термин ΣΑΣΤΗΡ в Присяге херсонесских граждан

Для того, чтобы хоть в какой-то мере выяснить, существовало ли святилище Партенос на посвященном ей мысу и носившем ее имя, необходимо обратиться к Присяге херсонеситов и содержащемуся в ней загадочному термину ΣΑΣΤΗΡ. Время ее принятия отмечено значительными сдвигами во всех сферах жизни уже окончательно сложившегося античного территориального государства в Юго-Западном Крыму (См. лит.: Сапрыкин, 1986. – С.139 сл.; Виноградов, Щеглов, 1990. – С.334 сл.). Основная цель всех формулировок Присяги заключалась в стремлении сохранить его целостность и сплотить граждан в коллектив единомышленников и патриотов.

Этот уникальный документ со времени его первой публикации В.В.Латышевым (1892. – С.1-9) до сих пор остается одним из важнейших источников для изучения политического, экономического и культурного развития Херсонесского полиса в конце IV – первой четверти III в. до н.э. Наряду со многими вопросами, которые выясняются при детальном анализе его отдельных параграфов и выражений, все еще остается загадочным термин "Састер", несмотря на то, что его интерпретацией занимались многие известные ученые.

В Присяге он упомянут лишь один раз в параграфе 6 (ст. 24-28): "Я буду охранять для народа Састер и не разглашу ничего сокровенного ни эллину, ни варвару, что способно повредить государству" (IPE, I², 401). Что именно скрывается под этим "Састер", который обязан охранять для своей общины каждый херсонесский гражданин и в связи с чем он не должен разглашать какие-то тайны (нечто сокровенное) никому из посторонних, – будь то эллин или варвар, – остается до настоящего времени окончательно не выясненным.

Научная литература по этому вопросу довольно обширна. Однако, задача при ее рассмотрении облегчается тем, что в свое время В.В.Латышев, С.А.Жебелев и В.Д.Блаватский представили критические обзоры всех имеющихся по данному вопросу точек зрения. Это дает возможность не останавливаться сейчас на каждой из них подробно (Латышев, 1914; Жебелев, 1953; Блаватский, 1954).

В переизданной через семнадцать лет после первой публикации Присяге херсонеситов В.В.Латышев отметил и сопоставил появившиеся за это время в России и за рубежом разнообразные объяснения слова "Састер". Ни одно из них он не считал отвечающим содержанию данного документа и политике Херсонеса. По его предположению, в нем необходимо усматривать "государственное установление или совокупность законов" (*reipublicae status vel legum summa*), а не предполагаемые разными учеными наименования каких-то магистратов.

В связи с тем, что в древнегреческом языке такой термин вообще отсутствует, некоторые интерпретаторы полагали, что в нем следует видеть ошибку резчика и исправляли его на ΜΑΣΤΗΡ, ΣΤΑΤΗΡ и даже ΣΩΤΗΡ (См. лит.: Жебелев, 1953. – С.235-236). Против такого произвольного толкования термина "Састер" решительно выступил С.А.Жебелев (Там же. – С.247). Он выдвинул собственное толкование, которое кратко сводится к тому, что он служит для обозначения неодушевленного предмета и поскольку на основе греческого языка его объяснить нельзя, то при его интерпретации следует исходить из контекста всего параграфа 6 херсонесской Присяги.

Так как "Састер" связан с обозначением того, что нельзя разглашать ни эллину, ни варвару, то истоки этого загадочного термина, по его мнению, восходят к таврам и их божеству. Херсонеситы, приняв в свой пантеон богиню соседних тавров, возвели культ Девы на первостепенную высоту, приняли у тавров ее изображение, а заодно и название, которое они эллинизировали путем прибавления к таврской основе ΣΑΣ – распространенный греческий суффикс – ΤΗΡ (Там же. – С.236-247). "Таким образом, – делает вывод С.А.Жебелев, – херсонесский гражданин клятвенно обязывался оберегать кумир таврского божества, его "састер", ставший для Херсонеса палладиумом...Мы хорошо знаем, в культе Девы играли важную роль ее явления, подаваемые в них знамения. А все это относится к *secreta sacrorum*. Так как культ Девы был общим и для греков, и для тавров, то упоминание о "варварах" в присяге находит свое полное оправдание и имеет полное реальное обоснование" (Там же. – С.245-246).

Эта точка зрения относительно долго бытовала в нашей

науке¹, пока со специальной статьей, посвященной данному термину, не выступил В.Д.Блаватский (1954. – С.231-238). Он разобрал пять основных истолкований данного слова: 1) наименование различных типов магистратов (А.Скиас, Ф.Ф.Соколов, Е.Миниз, М.Эберт, М.Р.Фасмер, Н.И.Новосадский); 2) понимание в смысле ΣΩΤΗΡ (спаситель), в роли которого может выступать любой гражданин (С.А.Селиванов); 3) наименование греческой золотой монеты – статер (И.Цингерле); 4) название идола таврской и херсонесской богини Девы (С.А.Жебелев, И.И.Толстой, Д.П.Каллистов, В.Ф.Гайдукевич); 5) обозначение местности, особо важной для города, возможно мыса (Ж.Робер, Л.Робер). Весьма критически отнесся В.Д.Блаватский к объяснению термина "Састер" С.А.Жебелевым, не согласившись ни с одним из его доводов, за исключением важного наблюдения, отмеченного еще В.В.Латышевым, по которому можно уверенно считать, что он обозначал неодушевленное существо. Точно так же как В.В.Латышев и С.А.Жебелев, – каждый в свое время, – исследователь пришел к выводу, что ни одно из имеющихся предположений не может быть принято. За основу собственных поисков в толковании загадочного слова он взял тезис В.В.Латышева, что в таком деле уместна осторожность, поскольку никто не может дать ему вполне надежного объяснения.

В результате различных рассуждений и сопоставлений с глаголами, означающими "наполнять, нагружать, вооружать", он пришел к выводу, что его значение заключается в том, "что наполняют, нагружают, куда складывают оружие", короче говоря "наименование склада, хранилища, арсенала, казны", что якобы в общем увязывается с предшествующими и последующими фразами Присяги, трактующими гражданские обязанности херсонесцев (Там же. – С.236, 237).

Длительный период после статьи В.Д.Блаватского никто специально к истолкованию этого термина как будто не обращался. В различных переизданиях известного словаря Liddel – Scott'a он по-прежнему считается как *dubio sensu* (лишенный смысла). Ю.А.Виноградов и А.Н.Щеглов, касаясь Присяги, как источника по политической и экономической истории Хер-

¹ Совсем недавно точку зрения С.А.Жебелева поддержали Я.В.Доманский и Э.Д.Фролов, не соглашаясь с ним лишь в том, "что почитание Девы и самый ее кумир были заимствованы греками – херсонеситами у тавров (1998. – С. 64).

сонесского государства, относят загадочное слово "Састер" из-за многократных попыток его объяснения к проблеме *perpetuum mobile* (Виноградов, Щеглов, 1990. – С.347. Прим. 179).

Итак, этот краткий обзор показывает, что слово – загадка, хоть и получило множество толкований, но ни одно из них не отвечает сути того содержания, с которым оно тесно спаяно. Поэтому ничто не мешает и сейчас попытаться объяснить его с несколько иных позиций, чем это делалось учеными до сего времени.

Авторы разных точек зрения о смысловом значении данного термина исходили в основном из политического или экономического положения Херсонесского государства, противостояния двух партий – демократов и олигархов. Духовная сфера жизни херсонеситов при таком подходе ко всему содержанию Присяги оставалась совершенно не отраженной в ней, за редким исключением, когда отмечалось клятвенное обращение к божествам, без которого не обходится ни один такого рода документ. Между тем, Присяга построена как развернутый перечень всех важнейших компонентов государственной политики, где религия как составная часть тоже должна занимать свое определенное место. Поэтому было бы странно, если бы в Присяге не содержался хотя бы намек на эту сферу жизни херсонесских граждан.

Из всех предыдущих объяснений термина "Састер" наиболее перспективным для дальнейшего исследования представляются три момента: он обозначает неодушевленное существо; связан с сакральными делами херсонеситов; это было наименование особенно важной для Херсонеса местности (Латышев, 1914; Жебелев, 1953. – С.236-238; Robert J. Robert L., 1950. – P.177). В данном плане следует подчеркнуть, что только С.А.Жебелев считал, что истолкование этого термина нужно пытаться искать не в области государственных, а сакральных дел херсонеситов. Однако его не аргументированные и вольные суждения о заимствовании ими культа враждебного эллинам таврского божества и его кумира под названием "Састер" кажутся весьма странными для ученого столь высокого уровня.

В каждом античном полисе существовали такие "сакральные дела", которые одновременно являлись и государственными. Почитание верховного божества-покровителя, под эгидой которого происходило основание полиса, играло

основополагающую роль в политике всех северо-понтийских городов. В каждом из них были выделены специальные сакральные зоны как внутри города, так и за его пределами, связываемые с тем или иным культом и находившиеся под защитой государства. Особенно хорошо они известны в Ольвийском полисе (Русяева, 1989; 1990). Согласно Страбону, в Херсонесе расположен мыс, носивший название Партений по имени главного божества херсонеситов (Strabo. Vli, 4, 2). Исходя из этого названия ясно, что здесь находился определенный культовый участок независимо от того, стоял на нем храм или его здесь вовсе не соорудили. Однако, согласно рассмотренным интерпретациям слова "Састер" ни одна священная местность в Присяге не упоминается при том, что в ней перечислены разные населенные пункты, оборонительные сооружения и хора. На самом ли деле херсонеситы могли столь пренебрежительно относиться к местности, связанной с культом и именем их патронессы? Возможно, что этот мыс официально начали называть Партением не сразу. Неизвестно, какое наименование дали ему сами херсонеситы с самого начала, до его овладения, и менялось ли оно со временем по тем или иным причинам.

Как показывает композиция Присяги, сходные выражения: "оберегать для народа", "ни эллину, ни варвару" стоят в параграфах 2, 6. В первом из них речь идет о спасении и свободе государства и граждан, о территориальной целостности полиса, в состав которого входили перечисляемые в нем Херсонес, Калос Лимен, Керкинитида, прочие укрепления и земли, где херсонеситы управляют или управляли. Каждый гражданин провозглашал клятву не предавать "ничего никому, ни эллину, ни варвару", но "оберегать все это для херсонесского народа". По своему основному значению этот параграф в наибольшей степени связан с параграфом 6, в котором поставлен и наш загадочный термин. Поскольку в параграфе 2 выражения, отмеченные выше, имеют отношение к конкретным географическим пунктам Херсонесского государства, то в такой же мере об одном из них может идти речь в параграфе 6. Он выделен особо потому, что помимо просто принадлежащей Херсонесу части земли, имел важное значение в идеологическом аспекте.

Создается впечатление, что Присяга составлялась группой лиц, каждое из которых вносило свои предложения,

которые впоследствии не откорректировали и не сгруппировали по смыслу, что больше соответствовало бы логической связи между отдельными формулировками. Так, первый блок из них, имеющий прямое отношение к защите Херсонесского государства, а также его свободе и свободе граждан размещен в параграфах 2, 4, 6, 7. Содержание этих параграфов, как и других, показывает, что каждый гражданин выступает здесь одновременно в роли воина-защитника, в любой момент он должен быть готов к сражению, независимо от кого будет исходить опасность.

Данные формулировки расположены по степени их государственной и экономической значимости. Хотя все они сцеплены единой идеей, каждая из них содержит в себе свой собственный внутренний смысл. Это вполне понятно, так как в Присяге необходимо было вычленив наиболее существенные, строго и логически аргументированные выражения клятвы, касающиеся самых важных моментов в жизни херсонеситов. Рассматриваемый термин занимает здесь далеко не первое место, что вполне согласуется с общим пониманием основных материальных жизненных благ. В целом, в содержании параграфа, в котором он стоит, можно выделить три вида информации: херсонесские граждане обязаны оберегать "Састер", каждый из них знает относительно него нечто сокровенное, разглашение этой тайны эллину или варвару может принести вред государству. Таким образом, этот термин в своей совокупности включает в себя двойной, а может даже и тройной завуалированный смысл, но не представляет ничего таинственного для херсонесских граждан.

Можно ли в таком случае хотя бы приблизительно раскрыть его в наше время? Представляется, что ключ к разгадке этого как бы не греческого, и в то же время, бесспорно, греческого слова находится в рассмотренных выше сложнейших взаимоотношениях с Афинами. На Понте не имеется ни одной колонии кроме Херсонеса, которая была бы основана в столь неблагоприятном регионе с точки зрения взаимосвязанных между собой этнографии и мифологии, а также столь непростой общезеллинской обстановке. Правда, в итоге этнографическая ситуация для дорийских колонистов оказалась не столь уж сложной. Херсонеситы с их строго дисциплинированным полувоенным укладом жизни сумели все-таки выдворить враждебно настроенных тавров с прилегающих к

городу земель, расширив тем самым свою хору и создав собственную экономическую базу (Виноградов, Щеглов, 1990. – С.314 сл., 370 сл.). Однако, нельзя не отметить, что этот процесс длился несколько десятилетий, экспансия не была одновременной и Присяга совпадает с тем временем, когда херсонеситы достигли максимального территориального расширения своего государства, потеря которого представлялась им как самое большое несчастье.

Мифологическая ситуация, по всей вероятности, оказала сильное воздействие на религиозные представления херсонеситов, на введение ими анонимного божества под его культовой эпikleзой Партенос в ипостаси верховной покровительницы и основательницы полиса. Следует думать, что херсонеситы прекрасно знали и всегда понимали, что под этим именем они почитают Артемиду, а не таврское божество или какую-то Деву, отличную от греческой богини-охотницы и сестры Аполлона.

Анализ мифогемы об Ифигении показывает, какой большой резонанс во многих греческих святилищах Артемиды вызвала "Ифигения в Тавриде", где столь убедительно сообщалось, что она вывезена оттуда своим братом Орестом вместе с ксоаном Артемиды. Все это не могло не наложить определенный отпечаток на развитие культа Партенос в Херсонесе. Вряд ли жрецы Артемиды, – не исключено, что сначала это были выходцы из Делоса, – после широкой известности трагедии не предпринимали каких-то шагов, чтобы сгладить впечатление о том, что из колонизованной ими земли столь хитро "изъяли", провозгласив к тому же всему миру, священный идол Артемиды Таврической. Очевидно, не случайно в трагедии Еврипид именуется Артемиду отдельно от ее имени то просто Партенос, то светозарной или царственной Партенос (Iphig. Taug. 18-21, 457-458, 1230, 1397 и др.). Даже если бы в Херсонесе не сохранилось множества изображений почитаемой его гражданами богини, указывающих без всякого сомнения на то, что это никто иной как Артемиды, то достаточно было бы для такого отождествления и слов Еврипида, четко и ясно дающего понять, что Партенос, ксоан которой вывезли из Таврики Орест и Ифигения, это Артемиды, получившая после этого еще одну эпikleзу – Тавропола. Возможно, афинанам не хотелось, чтобы почитаемая ими Артемиды тоже носила культовое имя Партенос, которым уже славилась их

владычица и защитница Афина. Величественный Парфенон (Партенон) с ее статуей стал гордостью каждого жителя Атики, кичившегося тем, что именно их Партенос способствовала победе греков над персами. Даже по прошествии более шести веков афиняне продолжали именовать статую Афины на акрополе Партенос (Paus. V, II, 10; X, 34, 8).

У херсонеситов же была своя Партенос и, что весьма интересно, свой Партенон. Но в отличие от афинского храма таковой называлась пещера, посвященная богине Партенос. Во всяком случае, как уже упоминалось, во всех редакциях "Жития святых епископов херсонских" в том или ином случае или контексте имеется указание на пещеру Партенон и реже на "храм идола Партения". Последнее является косвенным подтверждением того, что ксоанон Партенос стоял в городском храме и хранился здесь до того времени, пока христиане не превратили его в молельню.

Относительно пещеры имеется много неясностей. Можно лишь предположительно считать, что на мысе Партений тоже находилась большая пещера. В ней до колонизации этой части Таврики могло быть таврское святилище, которое греки отождествляли с их божеством. Согласно Геродоту, хорошо известному и херсонесским колонистам, оно являлось адекватным Ифигении. Снявший с нее тяжесть кровавых преступлений против эллинов Еврипид заменил ее Артемидой Партенос. Поэтому и мыс, и скала, и пещера требовали очистительных обрядов, благодаря которым воинственная Артемиды становилась их защитницей и покровительницей. Почитанием Партенос, возведением ее на высший пьедестал в своем пантеоне, устройством празднеств и ритуалов херсонеситы на протяжении всей истории своего государства как бы оправдывали Артемиду перед лицом всего античного мира за ее древнейшие человеческие жертвоприношения.

Возможно, что пещера получила название Партенон раньше, чем мыс. Этим названием херсонеситы демонстрировали и свое пренебрежение к афинскому Партенону. Пещеры, как известно, являлись древнейшими святилищами многих греческих божеств. Поэтому херсонеситы особое внимание уделили почитанию своего божества за пределами города в пещере, доказывая тем самым его глубокую древность. По-видимому, пещера, которую Помпоний Мела называл нимфейской (II, 3), — то есть связанной с нимфами, —

находилась в городе. По данным Л.В.Марченко, она могла размещаться в восточном районе на скалистом склоне. В таком случае нельзя исключать, что в связи с ухудшением военно-политического положения и потерей хоры пещерное святилище Партенос было перенесено в город и специально обустроено соответственно ее культуре. Совместно с Артемидой в ней почитались ее постоянные спутницы — нимфы. В Беотии, например, неподалеку от горы Киферон, на вершине которой проводились празднества с жертвоприношениями, находилась пещера киферонских нимф Сфрагидион (Paus., III, 3, 9). Здесь они давали вещания. Возможно, что в пещере таврических нимф, именуемой Партеноном, происходили эпифании и знамения Партенос.

Если херсонеситы заимствовали название Партенон и дали своей главной богине имя идентичное эпиклезе Афины в то время, когда афиняне особенно гордились и ее храмом и статуей, что могло быть ответом на "Ифигению в Тавриде", то в такой же степени они могли первоначально наименовать мыс с пещерой Партенон названием, которое тоже находилось в Аттике. На эту мысль их могло натолкнуть также сравнительное описание Геродота прибрежной части Херсонесского полуострова с южной частью Аттики. "Ведь две стороны Скифии обращены к морю. Одна к югу, другая к востоку, как и границы аттической страны. И подобно этой стране тавры населяют часть Скифии, как если бы в Аттике иное племя, а не афиняне населяли Сунийское нагорье и если бы этот мыс — от дема Форикос до дема Анафлист — дальше бы выдавался в море. Такова именно таврическая страна" (Herod. IV, 99). Хотя историк проводил такое сравнение с тем, чтобы его читатели могли себе лучше представить побережье Таврики, оно тем не менее обращает на себя внимание и невзыскательный читатель мог бы воспринять его как реальный факт.

Подобные сопоставления в "Скифском логосе" даны только для этой части суши. Такое представление известного историка давало возможность переносить и географические названия, заимствовать отдельные элементы в создании социально-экономических и религиозных структур. Так, С.Ю.Сапрыкин обнаружил сходство в принципах организации хоры и в характере сельскохозяйственных построек на мысе Сунион в Аттике и в Херсонесском государстве (1986. — С.153-154). Случайно ли такое совпадение? Или же на самом деле хер-

сонеситы, воспользовавшись справкой Геродота, заимствовали аттические принципы организации хоры потому, что они уже дали свои результаты на похожих землях.

В связи с этим любопытно, что как ни в одном из северопонтийских городов в Херсонесе весьма популярным являлось имя Геродот. Оно зафиксировано здесь в лапидарных надписях и граффити IV–II вв. до н. э., что позволяет считать, что "История" являлась одним из любимых сочинений херсонеситов.

Особенно большие заимствования происходили в сфере религии и мифологии. На новые места жительства переносились не только культы, обряды, географические названия, но и мифы, слегка видоизмененные соответственно новым условиям и территории. Поэтому не будет ничего удивительного в том, что херсонеситы одному из своих мысов дали название весьма близкое наименованию мыса Зостер (ΖΩΣΤΗΡ), который находился в похожей, по Геродоту, на Таврику, жилой части Аттики. Как это ни парадоксально, но Зостер в видоизмененном звучании на дорийско (-херсонесский) лад может быть близко "Састер", обозначает "пояс", "военный пояс" (Русяева, 1996. – С.95). Ответственный редактор этой книги Г.М. Николаенко обратила наше внимание на то, что термин ΣΑΣΤΗΡ сопоставлял с ΖΩΣΤΗΡ и А.К. Гаврилов. К сожалению, нам не удалось познакомиться с его точкой зрения. Однако, в поисках его публикации были обнаружены тезисы доклада Дж. Хинда об этом же термине из Присяги херсонесских граждан. Другими путями и сопоставлениями он также высказывает предположение, что этот термин может обозначать ΖΩΣΤΗΡ, под которым следует понимать название мыса (Маячного) (Hind, 1996. – С.73-77). В таком случае можно сказать, что независимо друг от друга разные ученые пришли к сходному пониманию слова ΣΑΣΤΗΡ. На наш взгляд, это не просто название опоясывающего мыса, оно находится в глубокой взаимосвязи с культом Партенос и ее ритуалом, в котором важное значение придавалось сакральному поясу богини (Русяева, 1996. – С.95). В редких случаях она изображалась без пояса.

На аттическом мысу Зостер у моря находился одноименный дем и святилища Афины, Латоны и ее детей – Аполлона и Артемиды. Относительно объяснения названия был создан специальный местный этиологический миф о том, что "Латона не родила здесь детей, но, как собирающаяся родить, развязала свой пояс и потому этому месту дано это имя" (Paus. I,

31, 1). Мыс Зостер располагался между Фалерской бухтой и Сунием: "Когда во время плавания варвары (персы – А.Р.) были вблизи мыса Зостера, они приняли небольшие утесы на материке, выступающие из воды, за неприятельские корабли и бежали от них в разные стороны на далекое расстояние" (Herod. VIII, 107).

Как выглядела прибрежная полоса Херсонесского полуострова в V–IV вв. до н. э. с его многочисленными мысами и уходящими вглубь суши бухтами, сказать трудно. Однако, нет сомнения в том, что она значительно изменилась с тех пор, в результате, как считает А.Н. Щеглов, полного разрушения из-за подъема воды. Совершенно иначе мог выглядеть и Херсонесский мыс, хотя и сейчас он все еще сильно выдается в море с западной стороны (Щеглов, 1976. – С.40-41). Этот мыс с самого начала обратил внимание херсонеситов.

Скорее всего, что на его оконечности, как и в пещере возле него действительно находилось святилище тавров и отсюда они сбрасывали в море захваченных эллинов. Овладение таким мысом требовало прежде всего его очищения и превращения в сакральное место эллинов с устройством святилища того божества, которое способствовало его охране и защите как поселившихся здесь колонистов, так и проплывающих мимо эллинов из различных городов Средиземноморья и Причерноморья. Безусловно, что в представлении херсонеситов таковым могла быть Партенос. Однако ни Партенос-Ифигения тавров, о которой писал Геродот (IV, 103), ни Артемиды Партенос Еврипида, требовавшая человеческих жертвоприношений, а Партенос в ипостаси Артемиды во всем величии своей силы, чистоты, славы и популярности. Заодно с этим такое святилище должно было играть роль и в патриотическом воспитании граждан.

Исходя из определенной мифологической близости между культурами Артемиды Ортии в Спарте и Артемиды Таврической, кумиром которой якобы тоже смогли с помощью Ореста овладеть спартанцы, не исключено, что в святилище на Херсонесском мысу ежегодно устраивался специальный обряд посвящения эфэбов в состав граждан и воинов.

В святилище Ортии по закону Ликурга происходило бичевание эфэбов перед алтарем богини (Paus. III, 7-11, 16). Был ли полностью заимствован такой обряд херсонеситами, конечно, неизвестно. Но имеется известие Константина Ба-

грянородного о том, что одна из гаваней близ Херсонеса называлась Лимн (Const. Porph., De adm. Imp., 53). Точно такое же название носила местность в Спарте, где располагалось святилище Артемиды и вследствие чего она имела эпитезу Лимния. Отсюда ясно, что херсонеситы знали о существовании этого культа. В определенной мере он был известен в Мегарах и Афинах, в Эпидавре и Византии, а также в других местностях.

Вполне вероятно, что кожаный пояс, как принадлежность каждого воина, играл в обряде Партенос свою особую роль. Учитывая строго дисциплинированный, полувойенный уклад жизни херсонеситов нельзя исключать, что в нем применялось бичевание специальным поясом, после чего юноша опоясывался поясом и вооружался, становясь тем самым полноправным гражданином и защитником полиса. Обряд посвящения, — своего рода испытание на право быть гражданином, — мог состоять из целого ряда сложных элементов, в том числе и клятвы перед статуей богини, которую по религиозным правилам святилища нельзя было разглашать никому, поскольку они входили в число государственных тайн.

Роль, которую играл обряд с поясом в культе Партенос, объясняется, по-видимому, его особой двойной символикой: девичий пояс и воинский пояс. По данным Павсания, в Беотийских Фивах стояли две статуи Афины Зостер (Опоясывающей). "Надеть на себя военные доспехи военные называли "опоясаться", указывают, что Гомер, сделав Агамемнона похожим на Ареса по его поясу, хотел сказать, что он подобен богу и по всему вооружению" (Paus. IX, 12, 3). Эпифания Партенос и вера херсонеситов в ее непосредственное участие в их битвах, как об этом красноречиво повествует декрет в честь Диофанта, бесспорное свидетельство того, что ее культ имел большое значение и в военно-политической жизни полиса. Тем более, что здесь она с раннего времени выступала в роли Простаты (Защитницы).

Следует отметить, что в соседней Ольвии во II в. н. э. с учреждением такой же эпитезы (Простат) для Аполлона, очевидно, был установлен обряд с поясом при посвящении юношей в граждане. В это время особенно усилилась борьба ольвиополитов против варваров. Отслужив свой срок службы ольвийские стратеги преподносили своему покровителю Аполлону Простату различные дары (Русяева, 1992. — С.50-53). В одном из посвящений речь идет о широком поясе, украшенном

драгоценными камнями, которым была опоясана статуя бога (IPE. I², 83). Аполлон Дельфиний как верховный бог Ольвии классического и эллинистического времени также имел отношение к эфебам — будущим гражданам полиса, являлся их благодетелем и защитником.

Согласно многочисленным источникам, культ Партенос в Херсонесе постоянно развивался, наполнялся новым содержанием, соединял в себе разные черты и функции. Херсонесские жрецы Партенос интересовались культом Артемиды в других местностях античного мира, заимствовали отдельные элементы и перерабатывали их соответственно местным условиям и политике государства. С расширением культа верховной богини, ее возросшей популярностью усложнялся в Херсонесе и обряд. Введенные в ее честь календарные празднества партении еще больше усилили его значение и, очевидно, способствовали переименованию предполагаемого мыса Састер на мыс Партений.

Отсутствие в Присяге херсонеситов такой священной местности как мыс Партений, по-видимому, свидетельствует о том, что в это время он еще не имел такого названия. Переименование могло произойти после того, как Афины перестали играть роль морского лидера в Восточном Средиземноморье и на Понте, после того, как Делос, наконец, получил независимость, а также после того, как Херсонес наладил отношения с Делосом и Дельфами. Не исключено, естественно, что такое название носила и какая-то другая местность в ее взаимосвязи с культом Артемиды Партенос.

Таким образом, ничто не препятствует тому, чтобы предполагать, что херсонесский термин "Састер" идентичен по своему значению (как религиозно-мифологическому, так и семантическому) слову "Зостер" в его, вероятно, умышленно измененном произношении, хотя таковое могло произойти и случайно в простонародном говоре вследствие дорийского диалекта. Вместе с тем он может служить своеобразной нитью для раскрытия одного из элементов тайного обряда Партенос. Возможность такого отождествления заложена в мифотворческом сознании херсонеситов, конкретнее жрецов, которые преподносили все новшества в почитании Партенос своим согражданам как самоочевидные факты, связанные со свойственными ей эпифаниями и знаменами. В принципе предложенное толкование не противоречит всему содержанию

параграфа 6 Присяги и ее главной идее.

В системе религии Партенос как верховного божества полиса не могло не существовать обряда, относящегося к ритуальной подготовке и посвящению эфебов в граждане. При том, что каждый гражданин одновременно являлся членом народного ополчения полиса, то это касалось и его воинских обязанностей. В священной традиции херсонеситов эти обряды считались тайной, как многое другое, что было связано с культом Партенос и ее эпифаниями. Необходимость именно такого отношения к ним херсонесских граждан диктовалась мифологическими и религиозными особенностями, политическими противоречиями и сложностями, внутренними и внешними закономерностями в процессе развития культа Партенос во взаимосвязи как с эллинским, так и с варварским мирами.

Эпифании и знамения Партенос

Одним из редких проявлений культа херсонесской богини являются эпифании – явления или “чудо”, а также знамения, отмеченные в эпиграфических документах. Поскольку в них лишь констатируется факт эпифаний Партенос, но не раскрывается их содержание, отсутствует описание, каким образом происходило это действие и как оно связывалось с магией или мантикой (дивинацией), то, естественно, можно лишь в самой предположительной форме представить, в чем они заключались, как воспринимались херсонеситами и в чем нашли свое самое яркое отражение. В этом случае можно только сказать, что это взгляд со стороны и попытка заглянуть в глубины веков, хотя и сейчас многие христиане все еще надеются на явление Иисуса Христа и спасение мира от всех войн, несчастий и невзгод.

Если даже эпифания как свойство чудодейственной силы и приписывалась кому-либо из божеств в античных городах на Северном Понте, то в отличие от Херсонеса, она не упоминается ни в одной из надписей. Из литературных произведений известно о неожиданных явлениях Ахилла на острове Левке или поблизости от него. Однако он занимал особое положение в религии эллинов как героизированная и обожествленная личность, способная проявлять свое могущество и силу для защиты живых в определенных местностях, где находилась его могила.

Видимо, херсонеситы отличались все же от других понтийских эллинов особой приверженностью к вере в чудодейственное участие своей патронессы во всех ответственных мероприятиях и военных делах. Реальность эпифаний, как видно из надписей, не вызвала у них сомнений. Помощь божества проявлялась скрыто в виде определенного знака — символа, небесного знамения, сновидения, какого-то действия воображаемой богини или ее статуи и т.д. Служителями культа и верующими они подвергались расшифровке, приспособлялись нередко к происходившим в полисе событиям, чаще всего имеющим отношение к победам, завершению удачных дел, исцелению, хорошему урожаю, успешной рыбной ловле и охоте. В итоге все это находило свое завершение и оформление в храмовых легендах, применялось в культовых обрядах и передавалось из поколения в поколение.

Отсюда ведет свое происхождение мифологическая символика. Иногда она выходила за пределы храма. Хотя изображение само по себе и не передавало со всей ясностью тайных и мистических свойств божества, оно тем не менее намекало на них и каждый волен был видеть в нем то, что подсказывали ему его знания, чувства, жизненный опыт и вера. Используя для обозначения таинственных явлений символы ставились на херсонесских монетах, о чем будет сказано ниже.

Обычно в ритуале функционировали специально созданные мифы, аллегорически взаимосвязанные с жизнью божества, его тяготами, заботами и успехами. Они были направлены на осознание исключительности своего божества, его слиянии со всеми вместе и с каждым в отдельности. Уподобление богини явственному пребыванию среди людей ради их защиты могло происходить как и в мистических культах через имитацию ее жизни, восприятие почитателями ее антропологической сущности в священных церемониях и обрядах. По-видимому, ее значение и сила превозносились служителями культа особенно в экстраординарных ситуациях. В один из таких периодов в жизни херсонеситов были провозглашены в святилище особые мистические свойства Партенос — эпифаний и знамения.

Идея божественной сущности эпифаний херсонесской богини зародилась, очевидно, еще в ранний период существования ее культа. Однако, упоминания о них встречаются

только в эллинистических надписях. Вообще в это время весь античный мир был охвачен верой в разные чудеса, магию, божественную силу, воскрешение умерших и т.п. (Luck, 1987. — P.20-32).

Самым важным документом об эпифаниях Партенос является декрет второй половины III в. до н.э. в честь историка Сирикса, сына Гераклида (IRE, I², 344; Ростовцев, 1915. — С.151-170; Толстой, 1918. — С.102-104). В его преамбуле и в заключительной части указывалось, что Сирикс трудолюбиво описал эпифании Партенос и прочитал свое сочинение согражданам, за что был удостоен почетного декрета на мраморной стеле, выставленной в пронаосе храма Партенос, и увенчан золотым венком на празднике дионисии. Венок изобразили и на фронте плиты с надписью. Сирикс, как это было принято в греческих городах, публично читал им написанное в театре, где и был увенчан венком (Ростовцев, 1915. — С.152-169). Такая же форма наград почетных граждан происходила и в Ольвии, тоже в театре на дионисии.

На другом месте в декрете отмечались заслуги Сирикса в том, что он одновременно поведал об отношениях Херсонеса с Боспором и другими городами. По мнению М.И.Ростовцева, под такими городами следует понимать Гераклею, Синопу и Амис (Там же. — С.157). С.Ю.Сапрыкин на основании более широкого анализа материалов, в том числе и новых, считает, что в данном случае к дружественным городам относились прежде всего Ольвия, Каллатис, Истрия, Родос, Делос, Дельфы, Синопа и ряд других, но вряд ли в их число входила Гераклея, отношения которой с Херсонесом в это время были плохими (1986. — С.167-174).

Соединение в одном документе религиозных и политических дел, видимо, не случайно. Поскольку эпифании Партенос сопоставлялись с победами херсонеситов и их военными действиями, то соответственно им они касались и тех городов, племен, царей, одни из которых воевали с Херсонесом, а другие поддерживали его в этой борьбе.

Вследствие этого, вряд ли стоит в декрете видеть только "дружественные отношения", как это восстанавливается в данной надписи.

Поскольку эпифании и знаменья Партенос, судя по эпиграфике, связываются с военными действиями или угрозой городу, то можно предполагать, что ее жрецы начали целе-

направленную пропаганду таковых еще в период колонизации с тем, чтобы психологически воздействовать и доказать, что богиня в образе Артемиды является первой и всемогущей защитницей только херсонеситов. Такая вера для них была особенно важна в процессе освобождения от тавров их земель. Возможно, что каждый отвоеванный участок территории приписывался помощи богини, ее вмешательству в исход операции. Относительно позднее по сравнению с основанием полиса освоение Маячного и Гераклеяского полуостровов свидетельствует о том, что херсонеситы опасались жестоких тавров. Помимо накопления военной силы нужна была еще и уверенность в исходе удачного захвата. Такую уверенность давали представления об эпифаниях Партенос, якобы помогающей и содействующей им во всех их начинаниях и мероприятиях. Ко времени Сирикса они вошли в традицию, о них накопилось много сведений и потребовалось их описать для ознакомления новому поколению граждан.

Для лучшего понимания эпифаний Партенос в Херсонесе нужно хотя бы кратко коснуться этого вопроса и посмотреть, насколько подобные проявления были характерны для других божеств, в особенности же Артемиды. Из "Илиады" Гомера известно, сколь широко распространенным и само собой разумеющимся считалось у эллинов прямое и "реальное" участие божеств в битве, их внезапное появление в том или ином месте, содействие героям в поединке или мести, их разговоры с ними. Боги представлялись то в виде человека с атрибутами, то наделенными фетишистскими и анимистическими признаками:

Быстро с Олимпа вершин устремился, пышущий гневом
Лук за плечами неся и колчан, отовсюду закрытый;
Громко крылатые стрелы, биясь за плечами, звучали
В шествии гневного бога: он шествовал, ночи подобный, -

таким описывает Гомер брата Артемиды Аполлона. По-другому выглядит у него Афина, также стремившаяся к участию в поединках героев:

Рек — и подвигнул Афины, давно пламеневшую сердцем:
Быстро она, как орел звонкогласый, ширококрылатый,
С неба слетела по воздуху...

(И. I. 44-47, XXX, 349-351)

Подобными качествами обладала и Артемида: по воздуху она перенесла Ифигению в Таврику. Общеизвестно, что гомеровские эпосы оказали огромное влияние на развитие религиозных верований всех эллинов. Они продолжали приписывать своим божествам необычные действия и явления. Даже Павсаний, рассказывая о различных военных событиях и легендах, с ними связанных, верил в помощь бога в бою: "Мантинейцы говорили, что видели самого Посейдона, как он выступал на их защиту, и поэтому трофеем этот они посвятили Посейдону. Поэты, которые темой своих сказаний избрали беды и страдания героев под Троей, описали, как боги участвовали на войне, в кровавых избиениях людей; и афиняне в своих песнях поют, что боги были участниками их боев в деле при Саламине и Марафоне. Но совершенно очевидно погибло под Дельфами войско галатов от руки бога при явном участии божеств-покровителей (демонов). Отсюда следует, что и победа мантинейцев была одержана не без участия Посейдона" (Paus. VIII, 10, 8-10).

В каждом конкретном случае одержанная эллинами победа трактовалась как достигнутая с помощью божества. Аполлон и Ахилл помогали ольвиополитам, Аполлон, Афродита Урания и Пан боспорцам. Быстрая, вездесущая, далекоразящая, серебрянолукая богиня-охотница в представлениях херсонеситов была лучшей из лучших, так как приносила успехи в боях и защищала их родной город.

Как раз Артемида издавна славилась своими предзнаменованиями и эпифаниями. Так, по преданию, перед поражением мессенцев в битве со спартамцами статуя Артемиды "выпустила из рук щит", что предвещало поражение (Paus. IV, 13, 1). В своей трагедии "Ифигения в Тавриде" Еврипид недвусмысленно дает понять, что сама Артемида как бы незримо принимает участие в победе Ифигении и краже ее небесного кумира.

Однако наибольший интерес представляет явление Артемиды в битве между персами Мардония и мегарцами: "Недалеко от этого водоема (в Мегарах) есть древний храм. В наше время в нем стоят статуи римских императоров и медное изображение Артемиды, называемой Спасительницей. Говорят, что отряд из войска Мардония, сделав набег на Мегариду, хотел опять вернуться в Фивы к Мардонию, но по воле Артемиды, во время пути, их захватила ночь; они сбились с пути и попали

в гористую местность. Когда они попытались узнать, нет ли поблизости неприятельского войска и для этого стали пускать стрелы, то ближайшая скала, пораженная ими, издавала стон, и они вновь стали стрелять еще с большим рвением. В конце концов они истратили все свои стрелы, полагая, что они стреляют во врагов. Наступил день и появились мегарцы, и они, тяжело вооруженные, сражаясь с безоружными и даже не имеющими достаточно стрел, перебили многих из них. За это они воздвигли статую Спасительнице Артемиде" (Paus. I, 40, 2).

Легенда о чудесном вмешательстве Артемиды в исход боя была создана в Мегарах, по-видимому, сразу или вскоре после этой победы. Если афиняне свои победы в битвах с персами приписывали Афине, то мегарцы – Артемиде. По свидетельству Геродота в 479 г. при отступлении из Аттики конница Мардония опустошила Мегариду (IX, 14), вероятно, за истребление мегарцами части его отряда.

Легенда о чудесном вмешательстве Артемиды в битве с персами и победе первых благодаря воле этой богини появилась после основания Херсонеса. Тот факт, что ее знали еще и во II в. н.э., безусловно, свидетельствует о популярности культа Артемиды Сотейры в Мегарах. Примечательно, что здесь, как и в Херсонесе, ее образ доминировал на монетах эллинистического времени и был введен новый праздник в ее честь (Robert, 1938. – P. 76; SIG, I, 1063).

Гераклеоты и херсонеситы, поддерживавшие тесные контакты с этим родственным городом, хорошо знали не только легенду, но и соответствующие им ритуалы. Возможно, вообще был разработан специальный обряд, в котором в мистической форме демонстрировались явления богини. Так что жрецы херсонесской Партенос не сами придумали эти свойства, они лишь способствовали распространению и упрочению ее сотерических функций на таврической земле. Если в Херсонесе укрепилась традиция эпифаний Партенос, то при храме должны были жить официальные истолкователи, здесь же велись записи с целью прославить ее святилище и расширить круг почитателей, приносящих дары. Благодаря победам херсонеситов, приписывавшимся их богине и ее знаменам, святилище обогащалось, становилось главным религиозным центром полиса, воздействовало на многие события и вмешивалось тем самым в политические и культурные мероприятия.

К сожалению, нет прямых данных, как именно, в какой

форме происходили эпифании Партенос. Судя по всему, если они касались общественной жизни херсонеситов, их объяснением занимались жрецы или специальные истолкователи в зависимости от различных обстоятельств. Причину издания такого уникального постановления как декрет Сириска, обнаружившего эпифании Партенос, можно усматривать в том, что ее роль в государстве в это время была принижена. Действительно, во второй и третьей четверти III в. до н.э. на различных сериях херсонесских монет на лицевой стороне вместо Партенос начали изображать голову Геракла (Анохин, 1977. — No 91-102). Это явное вытеснение богини на второй план в религиозной жизни херсонеситов определенной группировкой, стоявшей в оппозиции к ее культуре и проводимой ее приверженцами политике, не могло не волновать жрецов святилища и истинных поклонников. Одним из таких защитников Партенос был Гераклид, сын Парменона, отец историка Сириска, одно время занимавший магистратские должности, а также, видимо, исполнявший обязанности жреца в храме Партенос. С помощью сына, сумевшего описать эпифании богини и показать ее роль во взаимоотношениях с другими городами и племенами, он содействовал авторитету и дальнейшему процветанию ее святилища.

По прошествии многих десятилетий после декрета в честь Сириска в другом известном постановлении в честь Диофанта отмечены знамения Партенос в ее святилище (IPE, I², 352). Причем, несмотря на то, что Диофант провел много победных операций, лишь на одной из них был сделан особый акцент: "Когда же скифы проявили свое врожденное вероломство, отложились от царя и изменили положение дел, и когда царь Митридат Евпатор по этой причине снова выслал с войском Диофанта, хотя время склонялось к зиме, Диофант со своими воинами и сильнейшими гражданами Херсонеса двинулся против самых крепостей скифов, но будучи задержан непогодами и поворотив в приморские местности, овладел Керкинитидой и укреплениями и приступил к осаде жителей Калос Лимена; когда же Палак, полагая, что время ему благоприятствует, собрал всех своих и кроме того привлек на свою сторону народ ревксиналов, постоянная покровительница херсонеситов Партенос и тогда содействуя Диофанту посредством случившихся в святилище знамений предназначала имеющее совершиться деяние и вдохнула смелость и отвагу

всему войску; когда Диофант сделал разумную диспозицию, последовала для царя Митридата Евпатора славная и достопамятная на все времена победа".

Этот важный для уточнения роли Партенос отрывок из Диофантова декрета — первое прямое свидетельство того, что она являлась исконной покровительницей Херсонеса, она — его сакральная основательница и постоянная протата — защитница. Богиня также все время содействовала успешным военным действиям Диофанта, в войске которого находились сильнейшие из херсонесских граждан. Накануне же его очень важной битвы произошли знамения, интерпретированные жрецами как самые благожелательные. Слух о Партенином предзнаменовании прокатился среди воинов и херсонеситов, а скорее всего, был специально провозглашен, чтобы вдохнуть смелость в души воинов. В чем конкретно проявилось это знамение, с какими символами или явлениями оно связывалось, декрет умалчивает.

В каждом святилище и культе существовали свои особые знаки и символы. Чаще всего они не подвергались полному раскрытию. Но некоторые из них становились достоянием многих. Например, Павсаний приводит такое знамение: "Когда Филипп умер и власть над Македонией перешла к Александру, фивяне решили уничтожить этот гарнизон (спартанцев). Как только они это сделали, бог тотчас же предсказал им грядущую гибель, дав знамение: это знамение в храме Деметры Тесмофоры (Законодательницы) было противоположно тому, которое было дано перед победой при Левктрах; в последнем случае пауки затянули двери храма белой паутиной, а теперь, перед походом Александра и македонян, они затянули их черной. Говорят, что и у афинян по воле бога шел дождь из пепла за год до той войны, которая, проводившаяся под начальством Суллы, принесла им величайшие бедствия" (Paus. IX, 6, 5-6). Так что греки обращали внимание на экологические явления, малейшие изменения в окружающей их среде, и особенно в храмах и сакральных местах, стараясь так или иначе разъяснить их, связать с определенными событиями.

Известны и Артемидины знамения. Когда в Аркадии стимфалийцы стали игнорировать установленные ранее обряды в культе Артемиды, сначала произошел обвал леса, загордивший устье реки, в результате чего образовалось в долине громадное озеро. В это время охотник преследовал лань,

бросившуюся от него в это озеро. Пучина поглотила и животное, и охотника, а за ними под землю последовала вода реки. В один день вся стимфалийская равнина стала сухой и стимфалийцы, расценив этот случай как знамение разгневанной Артемиды, начали усердно исполнять все обряды на ее праздниках (Paus. VIII, 22, 7-9).

Кстати, данный рассказ Павсания напоминает, что в Херсонесе было издано специальное постановление о том, чтобы его граждане хорошо устраивали служение богине Партенос и воздавали должным образом благодарность ее святилищу за неоднократное их спасение в разных случаях и ее постоянную заботу о них (IPE, I², 343). В сохранившемся отрывке говорится, что когда жители Херсонеса с детьми отправились, соответственно новой интерпретации Ю.Г.Виноградова, "для уборки урожая (в месяц) дионисий", на них напали варвары и они, вероятно, спаслись благодаря Партенос. Во всяком случае каждое спасение в основном приписывалось этой богине.

М.И.Ростовцев резонно предполагал, что между декретом Сирикса и данным документом существует внутренняя связь (1915. – С.156-157). Отец историка, как уже отмечалось, совместно с другими магистратами стали на путь усиления культа их исконной патронессы. Поставленная цель была достигнута, как это видно из Диофантова декрета и других эпиграфических и нумизматических источников. Расширение популярности ее культа решалось также путем эпифаний и знамений.

За успешные военные операции, проведенные под руководством Диофанта и принесшие как городу, так и святилищу Партенос прибыли и славу, херсонеситы наградили его золотым венком. Процедура награждения состоялась во время ритуальной процессии на празднике, устроенном в честь Партенос — партениях. Перед ее началом симнамоны громко провозгласили: "Народ увенчивает Диофанта, сына Асклепидора, синопейца за его доблесть и благосклонность к себе". После этого, очевидно, этот победитель шел в передних рядах процессии в золотом венке. Помимо этой награды он удостоился постановки медной статуи в полном вооружении на акрополе возле алтарей Партенос и Херсонаса.

Обращает внимание, что все расходы, потраченные на чествование Сирикса и Диофанта, производились за счет священных сумм, которыми распоряжался казначей святилища.

Исходя из этого, святилище главной покровительницы херсонеситов в эллинистический период уже обладало такими средствами, которые можно было не в урон себе истратить на чествование прославившихся личностей.

В той мере, в какой его жрецы вмешивались в определенные сферы жизни херсонеситов, оно несомненно занимало ключевые позиции в государстве. И чем больше подчеркивались и пропагандировались сотерические функции Партенос, тем большей популярностью пользовался ее культ. В их мировоззрении она приобретала постепенно подлинные, удостоверенные на деле, по сути, зримые качества спасительницы и защитницы. Строгая система обрядов, введенных в ее святилище, торжественное проведение партений с процессиями и жертвоприношениями также способствовали значению культа Партенос.

В культе Партенос прослеживаются также такие проявления как мантика, конкретнее инкубация — сон в храме или святилище. Посвящение II в. до н. э. "Делий, сын Аполлы Партенос (посвятил) за сновидение", очевидно, указывает на ее знамения во сне (IPE, I², 411). Любопытно, что имя Делий происходит, скорее всего, от праздника делии в честь делосского Аполлона, а имя его отца теофорное от этого бога. Если на Делосе отмечались херсонасии, то соответственно в Херсонесе — делии. Рожденным в эти дни чаще всего давали определенные имена. В некоторых святилищах, — особенно славились Асклепейон в Эпидавре и Ахилла на Левке, — производилось исцеление во сне. Вообще в античном мире циркулировало множество историй о чудесных выздоровлениях с помощью того или иного божества, явившего во сне метод лечения (Luck, 1987. – P.229-232). Поэтому не исключены пророчества во сне и в святилище Партенос в Херсонесе, при том, что она обладала здесь столь разнообразными свойствами.

Таким образом, в представлениях херсонеситов постепенно развивалась уверенность в особой силе Партенос, содействующей им в защите государства и спасении его граждан. Именно эта сторона ее культа диктовалась особенностями расположения Херсонеса и уникальностью развития мифа об Артемиде и Ифигении в Таврике, целенаправленной пропагандой ее сотерических функций и заверениями, что богиня во всех случаях и во всех их действиях только на стороне эллинов. Связь культа со знамениями, явлениями, мантикой, приоб-

щение к ним широкого круга жителей, обнаружение редких свойств Партенос в специально созданном сочинении Сирика и в декретах наводят на мысль о его значительной местной универсализации. В данном случае мы сталкиваемся с интереснейшим фактом возвеличивания одного божества сравнительно со многими другими, которые почитались херсонеситами, но далеко не в той мере, чем их главная патронесса.

Религиозный аспект исторической новеллы о Гикии

В известном трактате "Об управлении государством" Константина Порфирородного содержится интересный рассказ о молодой женщине Гикии из Херсонеса, пожертвовавшей всем своим благосостоянием ради спасения родного города (De adm. Imp. 53). В научной литературе сложилось неоднозначное отношение к представленным в нем событиям. Сто лет тому Р. Гарнетт отнесся к ним как реальным фактам в истории Херсонеса второй половины I в. до н. э. (1897). Однако в науке длительное время оставалась неоспоримой ранее высказанная точка зрения знаменитого Т. Моммзена о том, что глава "История города Херсона" из трактата Константина ничто иное как "херсонесские сказки" (1855. — С. 291). Лишь постепенно, начиная с конца 40-х годов она использовалась в осторожной форме как источник по истории Херсонеса то второй половины I в. до н. э., то рубежа III-IV вв. н. э. (Белов, 1948. — С. 98, 99, 129; Гайдукевич, 1949. — С. 460, 461).

Критические сопоставления сведений византийского писателя с содержанием сасанидской надписи из Пайкули дали возможность доказать их достоверность (Харматта, 1967). По прошествии десятилетий с помощью нумизматических материалов вновь была возрождена концепция Р. Гарнетта (Анохин, 1977. — С. 75, 76). В своей основе она воспринята, переосмыслена и дополнена другими исследователями (Сапрыкин, 1987. — С. 48-57; Зубарь, 1987. — С. 121, 122). Так что в настоящее время вряд ли стоит игнорировать новеллой о Гикии как одним из важных и интересных источников херсонесской истории. По стилю и характеру повествования, его краткости и насыщенности событиями, наличию диалогов и оригинальной концовки эта так называемая легенда о Гикии вполне заслуживает определения исторической новеллы.

Все ученые рассматривали ее в аспекте херсонесско-боспорских взаимоотношений и принятия херсонесской эры. Что касается вопросов религии, отдельные моменты которой нашли в ней яркое отражение, то они по существу очень мало освещались. Между тем в новелле о Гикии имеется много упоминаний о безымянном божестве, с помощью которого херсонеситка смогла спасти свой город. Именно эта сторона в наибольшей степени придает сведениям Константина Порфирородного легендарный характер. Как же согласуется это непосредственное участие божества в действиях и поступках Гикии с религиозными представлениями херсонеситов эллинистического времени? Ответ на данный вопрос можно найти при сопоставлении новеллы с эпиграфическими памятниками Херсонеса.

В ней описывается попытка боспорцев захватить Херсонес с помощью сына царя Асандра, женившегося на богатой наследнице херсонесского магистрата Гикии. Ее отец Ламах вскоре умер и дочь решила в его память устраивать ежегодные поминальные пиршества для граждан Херсонеса. Между тем, ее муж совместно с боспорцами составил план захвата города в день поминок, когда все, подвыпившие и уставшие, улягутся спать. Постепенно в подвалах огромного дома Гикии собралось около 200 боспорских воинов, готовых начать поголовное уничтожение херсонеситов.

Накануне пиршества произошло первое, очень своеобразное знамение божества. За какую-то провинность Гикия заперла свою служанку в одной из комнат нижнего этажа дома. "Когда она сидела и пряла лен, случайно у нее упало кольцо с веретена и закатилось в очень глубокую щель у стены. Вставши, чтобы поднять, он увидела его в этой глубокой щели... и принуждена была, чтобы достать его, вынуть один кирпич из пола у стены, причем и увидела сквозь дыру в подвальном помещении множество мужчин. Тогда она осторожно положила кирпич опять на старое место, чтобы бывшие внизу люди ничего не узнали, и затем тайно послала одну из служанок к своей госпоже с просьбой придти к ней, чтобы услышать и увидеть нечто очень важное. Гикия, по божьему внушению, пришла к девушке". Та ей все рассказала и, сняв кирпич, показала собравшихся внизу боспорцев: "По воле божьей, без сомненья, упало у меня с веретена кольцо и закатилось в эту щель...", — ответила служанка. Гикия расцеловала девушку и

сказала: "Ничего не бойся, дитя мое, прощается твой проступок, так как богу угодно было, чтобы ты провинилась для обнаружения этого коварного замысла. Смотри же, всеми силами скрывай это дело и отнюдь не смей никому доверить его".

Затем Гикия вызвала к себе родственников и самых "первенствующих" в городе граждан, совместно с которыми был составлен уговор, как с ними расправиться. На проведенных поминках никто из граждан не пил. Они притворились, что много выпили и разошлись по домам с тем, чтобы когда стемнеет, поджечь дом Гикии по ее согласию, а боспорцев перестрелять, когда они начнут выскакивать из горящего дома. Когда Гикия поведала о коварстве своего мужа, то еще раз подчеркнула, что "бог случайно ныне открыл" ей это. Боспорцы были уничтожены и город спасен. "После всех этих событий херсонеситы, видя беспредельное благодеяние, оказанное им после бога Гикией, которая не пощадила ничего из своего (состояния), но предпочла всему спасение города, в благодарность воздвигли в ее честь на городской площади две медные статуи, изобразив ее в молодых летах, в каких она была во время этих событий, показывая этим и ее огромное благодеяние, и любовь к согражданам, что уже в юных летах она так сумела после бога спасти свое отечество. На одной статуе они представили ее в скромном убранстве, открывающей согражданам коварные замыслы своего мужа, а на другой в боевом виде защищающейся против злоумышленников города. На пьедестале статуй изложили всю историю оказанных Гикией после бога благодеяний гражданам".

Возможно, что история Гикии дошла до Константина Порфирородного благодаря тому, что еще и в его время эти надписи не были уничтожены. Каждый, — пишет византийский писатель, — "кто хочет проявить любовь к прекрасному...очищает этот пьедестал с целью прочтения написанного на нем".

Разумеется, Константин Порфирородный всюду употребляет слово "бог", что закономерно вытекает из его веры в единого бога Иисуса Христа. Но думается, что в почетном декрете в честь Гикии, где как и в декрете Диофанта, рассказывалось за какие заслуги она удостоена статуи, речь шла о Партенос. Ей на городской площади при жизни поставили, конечно, одну статую, другая (медная, позолоченная) была установлена

возле ее могилы в черте города по ее желанию. Статуя вооруженной девушки, бесспорно, являлась статуей Партенос, поставленной одновременно со статуей Гикии. Ведь в рассказе о ней постоянно подчеркивается, что она смогла спасти город только по божьей воле, но "после бога". В таком случае благодарные херсонеситы в первую очередь поставили бы новую статую своей божественной покровительнице и защитнице, каковой в конце I в. до н. э. являлась Партенос. Да и сам Византиец противоречит себе, когда в конце рассказа называет один пьедестал с надписью о Гикии и отмечает, что вторая была поставлена ей только после смерти.

Гикия в рассказе наделена решительным характером. Она, безусловно, полисное порождение. Центральными здесь являются две соотносительные категории — реальность и языческая мистика, стягивающие в один узел все поступки Гикии. Содержание и смысл ее героизма, мера его объективного оправдания (смертью наказывается и ее муж) кроется в социально-политической и идеологической направленности полисных традиций, усиленных особым, полувоенным укладом херсонесской, в основе дорийской общины. Жестокая расправа над предателем-мужем и врагами воспринимается как акт справедливости ради спасения отечества благодаря вмешательству божества. И поведение служанки, и свои собственные решения Гикия воспринимает совершенно осознанно как его волю. Путем различных знаков, символов, поступков он помогает ей во всех действиях, направляет ее мысли, подсказывает, как избавиться от враждебных боспорцев. Гикия всецело подчинена вере в это божество. В новелле несколько раз отмечено, что все, что сделано ею для своих сограждан, сделано с помощью бога, "после бога". Отсюда можно сделать вывод, что в Херсонесе проводилась религиозная пропаганда о постоянном участии божества в жизни его населения, влияющем на его мысли и поступки.

В роли могущественной спасительницы и покровительницы здесь всегда выступала Партенос. Приблизительно ко времени спасения города Гикией и установления ее статуи с надписью на пьедестале относится статуарное изображение Партенос с защитным оружием на херсонесских монетах, которое В.А.Анохин резонно сопоставляет с одной из статуй, описанных в новелле о Гикии (1977. — С.76). Действительно, по случаю столь знаменательной победы над боспорцами, кото-

рая обошлась херсонеситам без особых потерь и которую они выиграли благодаря хитрости, самопожертвованию и мужеству молодой женщины, якобы понявшей знамения их верховного божества, такая статуя вполне могла быть установлена в городе одновременно со статуей Гикии. Его помощь проявлялась скрытно — в виде определенного знака. Целая цепь таких символических знаков представлена в рассматриваемой новелле. Незримое божество внушает соответствующие действия служанке и самой Гикии, через исполнение которых раскрывается заговор и в итоге совершается подвиг. Это единственный письменный документ, показывающий, каким образом могли происходить знамения Партенос, расшифровка которых происходит в сознании человека сразу же после выявления факта предательства — то есть в наиболее ответственный момент принятия важного решения.

Так что ко второй половине I в. до н. э., — времени жизни Гикии и исполнения ею патриотического долга, — культ Партенос как верховной покровительницы и защитницы полиса приобрел широкий размах. Ее вера в чудодейственную силу божества, способного подсознательно воздействовать на психику и поведение людей, его постоянно благожелательное отношение к ним, если происходят определенные события, связанные со спасением города, представляется совершенно естественной и правомерной при понимании того, как развивался здесь культ Партенос с ее эпифаниями и знамениями.

Естественно, в новелле Константина Порфирородного присутствуют свои собственные каждому историко-литературному сочинению отдельные преувеличения, придуманные диалоги, художественное осмысление образа героини. Но вместе с тем в ней имеются реальные географические названия, имена, факты из жизни Гикии, которую, несомненно, следует считать исторической личностью и бесспорной жительницей Херсонеса в один из критических периодов его существования.

"Первенствующие" обещают Гикии почетное погребение внутри города вопреки установленным традициям за раскрытие заговора и связанные с ним последствия. Хотя такое ее желание и выглядит как своего рода сделка, однако она не снижает ее патриотизма и никем не осуждается. Если Гикия во всем, что касалось ее действий по уничтожению врагов и спасению города, как будто не своим собственным умом постигала суть происходящего, а понимала его по внушению божества, то

в совершенно ином виде она предстает, когда придумала хитрый план со своими псевдопохоронами для проверки клятвенных обещаний сограждан о погребении ее в пределах городской черты. Гикия, видимо, знала, что и в Мегарах, и в Гераклее Понтийской находились древние могилы героев, которые обожествлялись; считалось, что они и после смерти приносят пользу, предотвращают несчастья и болезни, способствуют урожайности полей.

Разумеется, нет никаких данных о том, что в Херсонесе был установлен хотя бы кратковременный культ Гикии, что впрочем, вовсе не исключено. Она могла восприниматься как близкая к божеству героиня, сумевшая разгадать ее символические знамения, удостоившаяся статуи, постоянно напоминавшей о ее благодеяниях, не побоявшаяся устроить свои похороны. В то же время ничего конкретного нельзя сказать о ее непосредственной связи с культом Партенос. Согласно херсонесским надписям жрецами богини являлись мужчины. Принимали ли какое-либо участие в ее обрядах женщины, как в других святилищах Артемиды, неизвестно.

Однако сила культа Партенос проявлялась по существу во всех сферах жизни Херсонесского полиса, воздействовала на сознание и психику различных слоев населения. Этот феномен живучести и устойчивости культа женского божества в полувоенном гражданском коллективе на протяжении многих веков можно объяснить действительной верой в нее и ее божественную силу, способную предотвратить все бедствия и защитить в минуту опасности. Относительно же рассмотренной новеллы можно еще раз сказать, что она уже заняла свое определенное место среди письменных источников по истории Херсонеса Таврического второй половины I в. до н.э. В такой же мере ее нельзя игнорировать и при исследовании религиозного мировоззрения херсонеситов, в частности культа Партенос.

Художественный образ Партенос на монетах Херсонеса

И один из древнегреческих полисов не имел столь богатой иконографии своего верховного божества как Херсонес. В течение многих веков изображения Партенос оставались одним из главенствующих символов на медных, серебряных и золотых монетах. Они до сих пор удивляют нас изумительным

разнообразием, а подчас и уникальностью трактовки художественного образа богини.

Практически непрерывно сменяя друг друга, изображения верховной покровительницы города в самых разных ипостасях знаменовали собой наиболее значительные события в жизни Херсонесского государства. Историко-политические и экономические взлеты и кризисы отражались в каждом отдельном случае в выборе сюжета, проникнутого глубокой символикой, в тончайших нюансах композиций, в движениях и жестах Партенос. Художники-резчики монетных штампов, как правило, следовали определенным иконографическим традициям, черпая вдохновение как в монументальных произведениях великих эллинических мастеров, так и в работах своих коллег из других городов античного мира. Херсонесские художники вкладывали свойственное их индивидуальности мастерству, ментальности и религиозному мировоззрению понимание в освященную традицией и культом лик своей верховной богини. В одних случаях Партенос наделялась идеализированно-утонченными чертами прекрасной девушки, а в других ее образ трансформировался в обобщенный символ универсального, но жестокого и сильного божества, способного убить не только лань, но и отстоять весь город от врагов.

На основании анализа всего комплекса монет Херсонеса можно выделить шесть групп, разделенных по иконографическому признаку: 1) голова Партенос; 2) сидящая Партенос; 3) Партенос с факелом, управляющая колесницей; 4) коленапреклоненная Партенос; 5) Партенос, закалывающая лань; 6) Партенос, мечущая копьё. В каждой группе выделены отдельные иконографические типы, сгруппированные по наиболее характерным признакам построения композиции, стилистике и художественной трактовке образа, наличию тех или иных атрибутов богини.

В первой – самой массовой группе памятников – выделяется 8 основных типов монет, на аверсе или реверсе которых помещено изображение головы Партенос: 1) в кекрифале влево и вправо; 2) в венке вправо и влево; 3) в короне вправо; 4) с короткими развевающимися волосами в три четверти влево; 5) с короткими развевающимися волосами, перехваченными повязкой влево; 6) с волосами, перехваченными повязкой вправо, иногда за спиной лук и колчан; 7) с волосами собранными на затылке в узел вправо, сзади колчан и лук; 8) в

башенной короне вправо.

Не вдаваясь в подробное описание всех вышеперечисленных типов, остановимся на художественной характеристике самых интересных образов, аналогии которым можно найти как в нумизматике, так и в изобразительном искусстве Эллады. Необходимо отметить, что некоторые из них чеканились на монетах в течение длительного времени, периодически исчезая и вновь появляясь с незначительными изменениями в композиции и стилистике, другие же, наоборот, служили эмблемой очень недолго, буквально одно-два десятилетия. В таком случае не исключено, что все типы изображений Партенос на монетах специально хранились в сокровищнице ее святилища.

Наиболее ранним является изображение Партенос в кекрифале влево на серебряных и медных монетах начала IV в. до н.э., знаменующих собой зарождение монетной чеканки Херсонеса (Анохин, 1977. – С.20,134. – No 1-7). Голова со слегка сужающимся книзу овалом лица трактована очень мягко, ее формы текучи и женственны. Тонкий изящный профиль с х/дощавыми щеками, четко очерченными губами и плавно обозначенными дугами бровей говорят о профессионализме художника, передавшем в этом образе надменность и высокомерие суровой эллинической богини. Голову покрывает сетка-кекрифал, под которой сзади угадывается высокий узел волос.

Такого типа головной убор характерен для архаических изображений Артемиды. Его можно видеть на великолепной росписи краснофигурной амфоры мастера Андокида (около 520 г.) и сиракузской монете с головой Артемиды Аретузы, созданной Кимомом. Богиня изображена в тончайшей сетке на волосах. На голову монументальной мраморной статуи сидящей богини из Таранто (около 480 г.), хранящейся в берлинских государственных музеях, также наброшен кекрифал (Алпатов, 1987. – No 59). Обращает на себя внимание удивительное сходство профилей голов на монетах Херсонеса и этой статуи богини. Однако на восточном фризе Парфенона (447-432 гг.) прическа повернутой вправо Артемиды закутана плотной тканью в виде чепца, из-под него выбиваются отдельные пряди волос над лбом.

Приблизительно во второй четверти этого же столетия в Херсонесе впервые начинают чеканить медные монеты с изображением головы Партенос в венке вправо и влево (Ано-

хин, 1977. – No 13-15). Уже на первых выпусках перед нами предстает изящно вырезанная голова с вьющимися волосами, трактованными выуклыми обобщенными прядями, собранными сзади в небольшой высоко поднятый узел, и увенчанными лавровым венком. В мочках ушей богини висят большие серьги.

Очень редким для нумизматики Херсонеса является изображение головы Партенос в три четверти влево на аверсе серебряных монет с фигурой или протомой быка на оборотной стороне (Анохин, 1977. – No 23-25). Все поле занимает голова с распущенными и зачесанными назад волосами. Они как бы разметались по ветру и образуют своеобразный ореол вокруг ее округлого лица с полными щеками и немного курносый носом. Развевающиеся, волнистые пряди волос, слегка нависшие над глубоко посаженными глазами, плавно очерченные надбровные дуги, плотно сжатые губы придают патетическую взволнованность образу. При этом строгая симметрия черт и лаконичная передача форм свидетельствуют о несомненном таланте неизвестного резчика.

Возникновение этой иконографической схемы связывают со знаменитой Артемидой Аретузой Кимона, благодаря которой изящные и выразительные изображения голов многих божеств в фас или три четверти "совершают победоносное шествие по всему греческому миру" (Зограф, 1951. – С.66-67). Среди них и фигура Артемиды на одной из метоп храма Геры в Селинунте 460-450 гг. до н.э., спокойное величие лица которой исполнено торжественной красоты (Алпатов, 1987. – No 106).

Около середины IV в. до н.э. было выпущено несколько серий серебряных монет с женственно-изящной головой Партенос с короткими развевающимися волосами, перехваченными лентой, вправо на лицевой стороне и фигуркой бодающего быка на оборотной (Анохин, 1977. – No 33-34). Контур лица с идеальным тонким профилем характеризуется монументальностью и обобщенностью форм. Беспорядочно разметавшиеся кудри придают своеобразную внутреннюю динамику образу. С явной симпатией и мастерством переданы округлые пухлые щеки, чуть надутые губы богини, массивный округлый подбородок.

В самом конце III в. до н.э. на аверсе серебряных монет опять появляется образ богини в лавровом венке. Именно художественное исполнение этой серии является наиболее интересной во всей монетной чеканке античного Херсонеса.

Красивая, с идеально правильными чертами голова исполнена спокойного величия, трактованного в духе искусства Праксителя. Лицо с мягким округлым овалом контрастирует с живописно переданными пышными прядями волос, уложенными на затылке в тяжелый узел. Плавные дуги бровей подчеркивают широко раскрытые большие миндалевидные глаза с обозначенными слезником и зрачком. На мягко очерченных губах играет легкая улыбка, придающая особую выразительность образу. Округлый массивный подбородок переходит в гладкую круглую шею.

Интересно, что идентичная голова Партенос в венке появляется на ольвийских серебряных монетах II в. до н.э., что было связано с кратковременным учреждением ее культа (Русяева, 1992. – С.107). На реверсе этого выпуска были помещены атрибуты Артемиды – лук и колчан. "Они находят настолько полную аналогию в одной из херсонесских серий, что те и другие относят к продукции, выполненной одним резчиком. Херсонесская серия датируется примерно 210-200 гг. до н.э. (Анохин, 1977. – No 133-142), что соответствует предполагаемой дате ольвийской серии (около 200-190 гг.)" (Анохин, 1989. – С.45-46. – No 292-295).

Распространенность этого типа головы на монетах не только Херсонеса, но и Ольвии, позволяет судить о популярности оригинала, вдохновлявшего резчиков монетных штемпелей в течение нескольких веков. Действительно, в ее классическом профиле сочетается величие и лиричность. Это не грозная и беспощадная богиня-охотница, защитница города, а олицетворение разумной силы, наделенной особой внутренней духовной красотой.

Такого высокого уровня чеканки и прекрасного качества исполнения херсонесские монетарии опять достигают в последние десятилетия II в. до н.э. в нескольких выпусках серебра с изображением тонко моделированной головы Партенос в башенной короне вправо на аверсе и фигуркой стоящей лани на реверсе (Анохин, 1977. – No 179-181). Волнистые волосы, разделенные прямым пробором, обрамляют высокий лоб богини, оставляя открытой мочку уха. Удлиненные миндалевидные глаза с хорошо проработанными веками, округлый сильный подбородок подчеркивают горделивую и неприступную красоту образа. На голове богини – корона в виде башенного венца с пятью зубьями. Благодаря укрупненным чертам лица с

тщательной трактовкой деталей эта голова получает особую монументальность. Пристальное внимание к пластике лица с хорошо выдержанными пропорциями позволяет предполагать руку высококлассного торевта.

Таким образом, можно констатировать, что в монетной чеканке античного Херсонеса изображение головы Партенос характеризуется исключительным многообразием типов, датирующихся в основном временем автономного периода полиса (около 390-110 гг. до н.э.). Наличие столь разных по стилистическому и художественному воплощению образов, наделенных глубокой символикой, свидетельствует о том, что в городе еще не было монументальной статуи богини, которая могла бы служить единым образцом для подражания. Одновременно богатая иконография Партенос подтверждает небывалый расцвет монетного искусства классического и эллинистического времени во многих уголках Эллады, когда талантливейшие резчики монетных штемпелей, в совершенстве владея техникой обработки металлов, создали незабываемые по красоте и величии образы.

Ко второй иконографической группе относятся монеты с изображением сидящей Партенос, которые можно разделить на два основных типа. На аверсе крупных медных монет второй четверти IV в. до н.э., представлена двухфигурная композиция, прекрасно вписанная в круглое пространство. В центре в свободной непринужденной позе сидит богиня на циппе вправо (Анохин, 1977. – С.20. – No 8). В согнутой в локте руке она держит стрелу, проверяя ее острие. Перед ней на втором плане на небольшом возвышении сидит лань, откинув назад голову с длинными ветвистыми рогами. В величественном покое позы Партенос передана скрытая готовность к действию.

Плохая сохранность монет этой серии, практически полное отсутствие проработки деталей лица и костюма не позволяют с уверенностью говорить о художественных достоинствах образа. Но очертания величавой и грациозной фигуры Партенос с хорошо выдержанными пропорциями, пышная прическа, возможно, прикрытая головным убором, свидетельствуют о несомненном влиянии монументальной скульптуры. Сравнительная редкость монет делает весьма проблематичным их возведение к какой-то конкретной культовой статуе.

Приблизительно через сто лет (во второй четверти III в.

до н.э.) резчики монетных штемпелей Херсонеса снова обращаются к образу сидящей Партенос (Анохин, 1977. – No 93-105). На реверсе серебряных монет этого периода, выполненных в разных стилистических манерах и отличающихся как тщательностью проработки деталей, так и весьма небрежным их исполнением, была помещена фигура богини, сидящей на троне влево, держащей в правой, вытянутой вперед и согнутой в локте руке стрелу. На всех монетах Партенос представлена в одной и той же позе, с выставленной вперед левой ногой, немного сутулой спиной и слегка наклоненной головой. Волосы гладко зачесаны назад и собраны на затылке в узел. Плотнo облегающий тело короткий хитон практически незаметен. Иногда богиня обута в высокие сапожки. За ее плечами висит колчан со стрелами. На некоторых монетах наблюдается противоречивое сочетание схематичности и чрезмерной вытянутости пропорций фигуры. Однако для всех выпусков монет присуща сдержанность движения.

Поза сидящего на троне божества с вытянутой вперед рукой была очень популярна в древнегреческой нумизматике. Так изображались Зевс, Аполлон, Афина и многие другие мифологические персонажи, каждый из них наделялся соответствующими им атрибутами. По мнению А.Н.Зюгафа, эта иконографическая схема была заимствована с монет города Тирреума в Акарнании с фигурой сидящего Аполлона (1922. – С. 348). Однако идентичная трактовка образа, один и тот же трон с небольшой волутой, имитирующей низкую спинку, наталкивают на мысль, что в середине III в. до н.э. в Херсонесе была воздвигнута подобная монументальная статуя, олицетворяющая Партенос в ипостаси главной защитницы полиса. Как раз подобный тип наиболее соответствует тому, чтобы голова богини периодически увенчивалась золотой короной, золотым венком или лентой (стленгидой).

Третья группа – Партенос с факелом, управляющая колесницей (Анохин, 1977. – С.22-24. – No 36-56, 66-67). Этот крайне недолговременный, но обильный выпуск медных монет характеризуется динамичной композицией. Как бы мимо зрителя проносится колесница, управляемая Партенос, еле сдерживающей четырех резвых коней. Она одета в длинный, развевающийся на ветру хитон. В одной, поднятой вверх руке – горящий факел, в другой – вожжи. Художник при помощи волнистой линии, подчеркивающей контур ее тела, показал

стремительность движения и волю к победе. Фигура богини передана суммарно, что в некоторой степени объясняется ее расположением у самого края монетного кружка, способствовавшем более быстрому изнашиванию и повреждению изображения. В то же время безукоризненное построение в сложном ракурсе многофигурной группы, свободная грациозность поз, мчащихся на полном скаку лошадей, усиливают ритмичность композиции, передают торжественную праздничность агона.

Подобная иконографическая схема присуща для сиракузских монет последней четверти VI – первой половины IV в. до н.э. с победоносной квадригой, управляемой возницей, и венчаемой летящей Никой (Сапрыкин, 1986. – С. 96-97) или же, управляемой крылатой богиней победы (Williams, Ogden, 1994. – No 156). Иногда в руках возничего изображался горящий факел (Зограф, 1951. – Табл. VII, 1). Здесь также можно найти аналогии и более позднему выпуску небольших медных монет Херсонеса с изображением Партенос, управляющей двумя, идущими лошадьми. Эта серия со спокойно едущей колесницей по своей иконографии восходит к более раннему прототипу сиракузских монет V в. до н.э. и поздней чернофигурной вазописи, в которой лошадь на втором плане обозначалась сдвоенным контуром (Зограф, 1951. – С. 62. – Табл. VI, 1, 14).

Заслуживает внимания и монументально-скульптурный фриз дорического храма Аполлона в Бассах, близ Фигалии (около 420 г. до н.э.), на одном из рельефов которого представлена стремительно мчащаяся колесница Аполлона и Артемиды, запряженная двумя оленями (Колпинский, 1970. – Рис. 263 в). В этой, частично сохранившейся, проникнутой бурной динамикой драматически-экспрессивной сцене, прослеживается неразрывная связь двух божеств, раскрывается один из сюжетов мифа об их возвращении с севера, сакральная роль оленя в их культах.

Не менее интересна четвертая группа с коленопреклоненной Партенос, отчеканенной на аверсе или реверсе разновременных выпусков медных монет. Более ранние серии датируются 330-300-и гг. до н.э. (Анохин, 1977. – No 60-65, 68-76). Далеко не все изображения на этих монетах отличаются тщательностью проработки деталей, что, с одной стороны, объясняется их плохой сохранностью, а с другой, разным уровнем мастерства и таланта художников.

В круглое поле вписана коленопреклоненная женская фигура вправо. Ее торс развернут в фас, голова и ноги – в профиль. Богиня одета в короткий безрукавный хитон, с легким напуском над талией, задрапированный множеством живописных складок. На ногах – высокие изящные сапожки, в которых она часто изображалась на произведениях древнегреческой вазописи и скульптуры. Почва под ногами обозначена тонкой линией.

При внимательном анализе ее образа заметны разные позы богини: то она немного откинулась назад (Анохин, 1977. – No 68, 70), то как бы нагнулась вперед (Там же. – No 64, 76). Отличия прослеживаются и в трактовке прически Партенос, на что в свое время обратил внимание А.Н. Зограф (1951. – С. 148). На первых выпусках монет волосы высоко взбиты надо лбом, а вокруг головы завязана повязка или же заложена длинная коса. Постепенно столь сложная прическа трансформируется в более простую, с гладко зачесанными назад и собранными в узел на затылке волосами.

Единственная аналогия позы Партенос есть на медных монетах аркадского города Орхомена, выпущенных после 370 г. до н.э. На их аверсе представлена коленопреклоненная богиня вправо, только что выпустившая стрелу из лука (Зограф, 1951. – С. 65. – Табл. VIII, 3). Ее поза и жесты идентичны образу на херсонесских монетах. В левой, вытянутой вперед и согнутой в локте руке, она держит лук, правая опущена вниз. Различия в композиции заключаются только в наличии колчана за плечами Артемиды и миниатюрной фигурки собаки, сидящей позади нее.

Образ коленопреклоненной Партенос появляется на монетах античного Херсонеса еще раз на крайне немногочисленном выпуске миниатюрных медных монет конца III в. до н.э. (Анохин, 1977. – No 154). На реверсе фигура богини показана в профиль вправо, стреляющей из лука. Голова с классическим тонким профилем, аккуратно зачесанными назад и собранными в пучок волосами, гордо вскинута. Богиня одета в длинный, плотно облегающий тяжеловесную фигуру безрукавный хитон. Перед нами Артемида-охотница, метко разящая своими стрелами дичь и противников. В подобной позе она неоднократно изображалась в монументальной скульптуре и нумизматике Эллады. Так, Паваний, описывая достопримечательности Эгии в Ахайе и Авлиды в Беотии, упоминает

статуи Артемиды, стреляющей из лука (Paus. VII, 23,11; IX, 19, 6); известны и монеты с аналогичной сценой (Зограф, 1922. — С.347).

Интересно, что на аверсе этого выпуска расположена голова Партенос в венке влево. Тонкий точеный профиль богини с большими глазами и высокими скулами, по всей видимости, является увеличенным воспроизведением головы той же статуи Артемиды-охотницы.

Пятая группа представлена разновременными серебряными и медными монетами, на лицевой или оборотной стороне которых расположена сложная композиция с изображением Партенос, закалывающей лань копьём (Зограф, 1922. — С.348-351; Аюхин, 1977. — С.26). Монеты этого типа выпускались периодически на протяжении III-II вв. до н.э. Они дают полное представление о высокохудожественном уровне чеканки монет в Херсонесе. Появление этой композиционной группы на монетах Херсонеса связано с общеэллинической традицией развития художественных образов мифологических персонажей в действии, в воспроизведении драматических сюжетов, где каждая фигура наделена особой жизненной силой.

Быстрое, порывистое движение передано очень сильным наклоном фигуры богини вперед. Она занесла вверх правую руку с копьём для удара. Ее торс развернут в фас, голова, с аккуратно собранными на затылке волосами, и ноги — в профиль. Левая рука с луком отведена назад. За спиной висит колчан со стрелами. На ногах — высокие сапожки. Партенос одета в короткий, подпоясанный под грудью хитон. Его легкая ткань, обрисовывая мельчайшие выпуклости торса, и развеваясь на ветру у бедер, подчеркивает динамику позы богини.

Правдиво и удивительно живо вырезана фигурка лани, лежащей на переднем плане перед нею, запрокинув далеко назад голову с ветвистыми рогами. Ее правая нога согнута в колене, кажется, что животное все еще противится своей трагической участи. Художнику удалось достигнуть эффекта стремительного, свободного движения на противопоставлении двух персонажей: грозной и беспощадной богини и трепетной, нежной, но не покоренной лани.

Фигура Партенос, исполненная энергичного движения, анатомически правильно построена и прекрасно вписывается в поле монеты. Ее пластическая моделировка более жизненна и энергична, по сравнению с вышерассмотренными компози-

ционными схемами. Творческая изобретательность мастера видна во всем: в выборе новой оригинальной темы и в способе изображения фигуры. Такое построение группы в различных плоскостях, смелый разворот в пространстве свидетельствуют об оригинальной творческой направленности художника.

А.Н.Зограф в свое время отмечал исключительную уникальность этой композиции для монет Эллады и предполагал, что она была создана местными художниками-резчиками, не исключая, впрочем, ее зависимости от местной храмовой статуи. Он подчеркивал, что построение композиции в виде треугольника прекрасно вписывается в круг, оставляя по бокам место для надписей (1922. — С.350-351). Однако подобный сюжет, но с другими действующими персонажами, имел широкое распространение в монументальной древнегреческой скульптуре. Так, в Пантикапее найдена статуя Ники, закалывающей быка III — I вв. до н.э. (Штігельман, 1977. — No 61), а в Херсонесе фрагмент с изображением Митры-Тавроктона (АСХ. — No 94).

Заключает иконографическую типологию статуарная фигура богини, бросающей копьё, в которой видят новое образное воплощение Партенос (Зограф, 1922. — С.351-360). Ее изображения чеканятся на протяжении двух веков не только на медных, но и на редчайших для Херсонеса золотых монетах. Исходя из анализа разных типов монет А.Н.Зограф пришел к выводу, что "художник изобразил богиню в тот момент, когда она, разбежавшись (об этом говорит развевающаяся одежда на многих изображениях), остановилась, согнув в колене правую ногу, на которой, таким образом, сосредоточилась вся тяжесть тела, и отставив в сторону и слегка назад левую; голова ее повернута влево и она намеревается метнуть в этом направлении копьё. При этом, правым плечом она, замахнувшись, несколько подалась назад, а левую согнутую в локте руку с луком для сохранения равновесия выставила вперед. Подобное хиастическое расположение верхней и нижней половин корпуса статуи создавало значительные трудности для художника-резчика при воспроизведении ее в плоском рельефе на монетах, так как, с какой бы стороны он не подошел к ней, ему приходилось считаться с каким-нибудь трудно передаваемым ракурсом" (Зограф, 1922. — С.355-356). Несмотря на кажущееся единообразие типов, среди них можно выделить две основные иконографические схемы.

К первой относится фигура богини с копьем в правой и луком в левой руке, представленная в фас в относительно статичной позе. Впервые она появляется на медных монетах времени правления Фарнака (Анохин, 1977. – С.60. – No 199), а впоследствии, получив широкое распространение, чеканится вплоть до конца 60-х гг. III в. в идентичном ракурсе (Там же. – No 304-307).

На выполненных в разных стилистических манерах медных монетах монументальная фигура богини в длинном хитоне, задрапированном множеством жестко трактованных складок, выглядит очень плоско. Художники, как правило, схематично прорабатывали детали ее головы, увенчанной башенной короной, и повернутой в фас или в профиль к зрителю. Правая нога Партенос немного выставлена вперед и согнута в колене. Руки показаны в хиастическом движении: правая – с копьем – поднята высоко в верх и отведена для броска, левая – с луком – опущена вниз и отведена назад. Кроме этого, в композиции иногда присутствует лань, изображаемая стоящей справа или слева от богини.

Золотые статеры 80-ых гг. по решению художественного образа Партенос в значительной степени уступают разновременным выпускам меди. Они характеризуются плоско-линейным решением фигуры, с проработкой драпировок хитона в виде грубых разнонаправленных линий, подчас нарушающих анатомию тела. Это же относится и к изображению головы, которую некоторые исследователи принимали за бычью морду, видя в ней Артемиду Таврополу (Пятышева, 1956. – С.26-27). Казалось бы, легкоплавкое золото позволяло достичь большего эффекта в разработке мельчайших деталей и создании по настоящему высокохудожественных образов. Но, судя по всему, в Херсонесе в I в. н.э. отсутствовали талантливые резчики монетных штемпелей, которым была бы по силам подобная задача.

На большинстве монет голова Партенос изображена в башенной короне с тремя или пятью зубьями. Продолжительность и единообразие этих монетных выпусков, а также рост значения культа Партенос, натолкнули исследователей на мысль, что в Херсонесе в начале II в. до н.э. была воздвигнута монументальная культовая статуя богини (Зограф, 1922. – С.354). По мнению А.Н.Зографа, на ее стилистику большое влияние оказала пергамская школа скульптуры и, прежде всего,

фризы Пергамского алтаря (Там же. – С.359). Действительно, в многообразии ракурсов, характере трактовки драпировок Партенос можно найти аналогии с фигурами Гекаты, Астерии, Адрастеи, Диониса и Никс (Müller, 1973. – Taf. 21,26,37,40,54). Рельефы алтаря датируются 180-160 гг. до н.э., поэтому и возможное создание херсонесской статуи следует отнести ко второй или третьей четверти II в. до н.э.

Для изображения Партенос на этих выпусках монет, аппликационных пластинах и медальоне характерно плоско-костное, орнаментальное решение драпировок одежды, которые лишают ее одеяние и фигуру всякой пластической телесности. Несмотря на сложный ракурс она как будто распластана на плоскости монеты. Но при этом разнообразные повороты и ракурсы фигуры Партенос, присутствие ее сакрального животного – лани раскрывают в каждом отдельном случае все новые выразительные оттенки движения и придают своеобразную одухотворенную поэтичность и лиризм образам.

Ко второму иконографическому типу относятся медные монеты 80-87 гг. с динамичной фигурой бегущей Партенос, правой рукой мечущей копье, а в левой, вытянутой вперед, держащей лук. Богиня-охотница преследует невидимую дичь. Свободно развернутая в пространстве фигура Партенос как бы пронизана зыбким изменчивым движением. Она показана в три четверти вправо в экспрессивной позе. Художники-резчики монетных штемпелей достигли в ее изображении живости и изящества. Свободное поле вокруг богини как бы насыщено воздухом. Несмотря на плохую сохранность, прекрасно читаются детали ее длинного до пят хитона и изящной головы с тонким профилем и аккуратно уложенными волосами. Складки хитона не скрывают, в отличие от предыдущего типа, форму тела, подчеркивая его и, вместе с тем, создавая впечатление динамичного ритма.

Поза Партенос на монетах в некоторой степени напоминает Артемиду-охотницу на терракотовой форме, найденной в Ольвии и, датирующейся IV-III вв. до н.э., которая, возможно, была воспроизведением какой-то монументальной культовой статуи Артемиды, во многом близкой херсонесской Партенос (Русяева, Сон, 1995. – С.138-140). Подобные изображения фигуры Артемиды, мечущей копье, известны на серебряных монетах Клеомена III в Лаконии (Ajrth, 1989. – P. 43. – Fig.18). Упоминается аналогичная статуя и у Павсания

(X,38.12). Кроме этого сохранились монументальные изваяния, близкие по иконографии к рассматриваемому кругу памятников. Это Артемида Роспилъози из Лютеранского музея в Риме, мраморная статуэтка с о.Самос (Герловица, 1963. – С.30-33. – Рис.1-2) и торс бегущей богини из ГМИИ им. А.С.Пушкина. Все эти произведения сближает общность позы, выставленная вперед и согнутая в колене нога, стилистическая трактовка одежды, которая ложится широкими, большими массами, и сопутствует ритму движения.

Таким образом, рассмотренные на монетах Херсонеса изображения Партенос свидетельствуют о богатстве творческих сил и разнообразии стилистических направлений. Находясь под влиянием творчества известных скульпторов и живописцев, резчики монетных штемпелей создали удивительную галерею образов верховной богини. С завидным постоянством на протяжении многих веков они воплощали в каждом конкретном случае не только художественные идеалы своей эпохи, но и многообразную символику Партенос, показывая ее то в виде милостивой девушки с классическим профилем, то в виде беспощадной и грозной защитницы города, то как охотницу, метко разящую лань или невидимого противника. Главенствующее место принадлежит также и ее атрибутам – лани, луку, колчану, стреле. Такие особенности одежды Партенос как кекирифал, венки из лавра, короткий или длинный хитон, высокие мягкие сапожки, наряду с вышеперечисленными атрибутами, позволяют отождествлять ее изображения с древнегреческой Артемидой, почитаемой в Херсонесе в ипостаси Партенос.

Символика Партенос на монетах Херсонеса

В отличие от других понтийских городов с их постоянно меняющимися образами и символами самых разных божеств, в античном Херсонесе на монетах преимущественно изображалась Партенос. Как отмечено выше, за длительный период его истории художественный образ богини претерпевал различные изменения и модификации, наполнялся новой символикой и атрибутикой. В монетных изображениях выражен такой взгляд на ее культ и религию, который был характерен для истории Херсонеса в тот или иной период во взаимосвязи с политическими и культурными процессами и событиями, воен-

ными действиями и общим мировоззрением херсонеситов, их знанием мифологических и статуарных изображений Артемиды в Элладе.

Семантика культа Партенос на монетах является основой для раскрытия ее функций и черт, значения в религиозно-политической жизни населения Херсонесского государства на протяжении многих веков. Их возможное, поэтому не всегда точное разъяснение, так как символы всегда сохраняют в себе некую непознанную загадочную силу, все же способствует более широкому проникновению в данный культ и обрядность.

Образ Партенос как символа спасения и защиты эллинов был тесно связан с их социально-экономической и политической жизнью. В связи с определенными изменениями в данной сфере он менялся, приобретал новые смысловые нагрузки, нередко становился отражением легенд и даже самой легендой или аллегорией. Все большее упрочение культа всеполюсной покровительницы и сестры способствовало уверенности херсонеситов в их разносторонней деятельности, в том числе экспансионистской, стремлению к новаторству в различных отраслях хозяйства, интенсивному укреплению города и принадлежащих ему территорий как залога благополучия и процветания в среде воинственных варваров. Партенос во всем противостоит врагам Херсонеса.

Кроме чисто религиозного назначения символы выполняли как идеологическую в широком смысле, так и эстетическую нагрузку. Система символов на херсонесских монетах служила постоянным источником пропаганды культа Партенос. Ее образ не стал здесь устоявшимся каноном, не превратился в постоянный и незабываемый знак, он периодически видоизменялся и не мог не вызывать определенные эмоции.

Монетные изображения дают первые, самые ранние представления об образе Партенос. Во всяком случае пока не найдено ни одной скульптуры или терракоты VI-V вв., которые можно было бы считать ее воспроизведением. Херсонесские монеты соответственно исследованиям нумизматов начали выпускаться только в первые десятилетия IV в. (Зюграф, 1955; Анохин, 1977). На первой серии серебряных и медных монет Херсонеса представлена женская голова в кекирифале влево, на оборотной стороне – рыба и палица.

В общем образ женщины на древнейших херсонесских монетах носит все черты греческой богини. Он наделен особой

выразительностью и мягкостью, какое-либо олицетворение силы и связи с таврским божеством или богиней-воительницей здесь увидеть совершенно невозможно.

Образное решение Партенос во многом объясняется изображением рыбы и палицы на оборотной стороне этих монет. На первый взгляд символ "рыба" кажется странным в культе Партенос. Однако, нельзя при этом забывать о ее многогранности и множестве ипостасей, которыми она наделялась в разных областях античного мира. С древнейших времен она выступала в роли богини рек, источников, озер, реке моря (Pind. Pyth. II, V, 7; Paus. II, 3, 5; 30, 7; III, 20, 7; 22, 8; 25, 4; IV, 35, 8; VIII, 18, 8; IX, 19, 7; Max. Tyr. 8, 1; Roscher, I. – Sp. 559-594). Стоит также вспомнить, как величал ее Еврипид: "А ты, о Латоны дитя, сетей богиня и гор..." (Iphig. Taur. 126-127). Примечательно, что на первом месте она названа богиней сетей, как покровительница не только охоты, но и рыболовства, богиня гур – это охотница с луком и стрелами.

Соответственно ее связи с водой создавались различные мифы о ее совместном культе с речными, озерными, морскими, источниковыми нимфами. Святилища нередко строились возле природных источников или же в них устраивались бассейны с водой. Храм Артемиды стоял у местечка Лимны (Озера) на границе Мессении и Лаконики (Paus. III, 2, 6). Эпиклеза Артемиды Лимнатиды или Лимная, как богини или владычицы вод и озер была широко известна в Спарте (Paus. III, 7, 4; 14, 2; 23, 10; Nilsson, 1976. – S. 493). Культовое значение этой Лимнай с помощью критского мифа раскрывает Павсаний. Рассказывая о храме Артемиды Иссории, называемой также Лимнаей, в Спарте он указывал, что это собственно не Артемиды, а ее ипостась Бритомартис (Paus. III, 14, 3). Относительно последней у него приведены следующие сведения: "Критяне рассказывают, – а это предание у них местного происхождения, – что у Карманора, очистившего Аполлона от убийства Пифона, был сын Эвбул и что от Зевса и Кармы, дочери Эвбула, родилась Бритомартис, что она любила бег и охоту и была особенно дорога Артемиде; убегая от влюбленного в нее Миноса, она бросилась (в море), где были расставлены сети для ловли рыбы. Артемиды сделала ее богиней, и ее чтут не только критяне, но и эгинеты, говоря, что Бритомартис появляется у них на острове. Поэтому у эгинетов ее зовут Афаия и на Крите – Диктинна (Ведающая сетями)" (II, 30, 3).

О сходстве культов Аполлона, Артемиды и Латоны на Делосе и Крите с древнейших времен свидетельствует открытие в Дреросе алтаря из рогов. Это прямоугольное сооружение, наполненное козьими рогами. Оно в натуре воспроизводит знаменитый делосский кератон, описанный Каллимахом (Hymn. Apoll., V, 58 sqq.). На алтаре найдены три бронзовых статуэтки ксоанизирующего стиля начала VII в., которые считаются изображениями божественной семейной триады – Латоны, Аполлона и Артемиды (RA. VII. 1936. – P. 116-117). Отсюда ясно, сколь тесные переплетения и заимствования во всех этих культах существовали в различных регионах Элады.

Сетчатый головной убор Артемиды Партенос – свидетельство ее давней мифологической связи с Критом и Бритомартис, который воспринят был опосредованно и в Херсонесском полисе. Согласно Каллимаху, Артемиды также носила имя Бритомартис – целомудренной девушки и охотницы (Hymn., III, 189-203). Артемиды Лимная в Спарте ассоциировалась с Артемидой Ортией, а затем, после Еврипидовой "Ифигении в Тавриде" и с Артемидой Таврической (Paus. III, 16, 6-9). В Мессении открыт богатый храм Артемиды Ортии, где предположительно также находился ксоанон таврической богини (Themelis, 1994).

Таким образом, между этими тремя ипостасями богини существовали издавна сходные черты, которые, естественно, в настоящее время не дают возможности понять, почему именно Артемиды в кекрифале, вобравшая в себя свойства Владычицы вод и рыбных богатств, первоначально изображалась на херсонесских монетах. Поскольку кекрифал имел не однозначное понятие (это и головной убор в виде сетки, и атрибут Артемиды, и сеть для ловли диких животных, и даже рыболовецкая сеть), то херсонесская богиня выступает в роли покровительницы рыбной ловли и спасительницы на море. Изображенная на реверсе рыба как ее символ также подтверждает эти функции Партенос. Любопытно также, что в рассказе о Гикии Константина Порфирородного упоминается "так называемый Лимн", очевидно, бухта между гаванью Симболон и Херсонесом. Г.М.Николаенко сопоставляет ее с современной бухтой Южная на северо-восточном побережье полуострова; защищенная крутыми склонами от штормовых ветров она наиболее удобна для корабельных стоянок (1998. – С. 86, 87). Возможно, это название, весьма близкое к эпikleze Артемиды Лимнай,

появилось в связи с ее культом, и устройством здесь ее небольшого святилища с алтарем.

Здесь важно отметить, что херсонеситы не противопоставляли свою Партенос Артемиде, в ней они видели всегда именно эту богиню, что подтверждается как ее эпikleзами, так и изображениями. Поэтому вряд ли можно согласиться с теми исследователями, которые считают, что Партенос – это не Артемиде. В.Д. Блаватский, например, справедливо критиковавший С.А. Жебелева за то, что он видел в херсонесской богине таврское божество, в то же время отрицал ее идентичность с Артемидой на монетах (1954. – С.234-235).

В первых монетных изображениях Партенос в кекрифале видится идеологический аспект ее культа. Под сакральным контролем Владычицы вод находились морские пути и рыбная ловля. В иносказательной форме она являлась спасительницей эллинов – колонистов от таврских "сетей". В сочетании с палицей Геракла – эпонимного героя херсонесской метрополии Гераклеи Понтийской символ Артемиды кажется безобидным. Общеизвестный атрибут второго по значению покровителя херсонесской общины олицетворяет собой силу и могущество сакрального защитника полиса. С самого начала он становится главным претендентом на верховенство в полисе.

Тем не менее сочетание символа Геракла с рыбой и Артемидой в кекрифале наводит на мысль, что херсонеситы хорошо знали сказания о ее различных мифологических связях с этим героем. В одном из них повествуется о том, что он убил керинейскую лань с золотыми рогами и вынужден был оправдаться перед суровой и гневной Артемидой (Pind. Ol. III, 26-30). Как и в случае с Бритомартис, этот миф связан с архаическими обрядами на Крите, где Артемиде выступала в роли охотницы, владычицы зверей. Поэтому не исключено, что в силу хорошего знания ее культа на Делосе, где сконцентрировались все ее главные функции, в представлении херсонеситов она мыслилась уже универсализированным божеством, вобравшим в себя многие черты и особенности, в том числе и архаические, прослеживаемые в ее обрядах и мифах в разных местностях Эгеиды.

"Богиня сетей", как именует ее Еврипид, очевидно, первоначально в религии Херсонеса значила больше, чем "богиня гор". Замкнутый со всех сторон, кроме моря, основанный гераклеотами и делосцами город, вынужден был в своей

экономической жизни опираться главным образом на рыбную ловлю и торговлю, защиту своих гаваней от таврских пиратов. Поэтому, естественно, что в античной Таврике такая богиня выдвинулась на передний план в ранний период ее освоения. Возникшая в определенных социально-политических, экономических, экологических и этнографических условиях сложная символика двух культов – Артемиды как сакральной основательницы Херсонеса и Геракла, как значительно более близкого и знакомого выходцам из Гераклеи, на длительный период истории олицетворяла полисную идеологию. Менялся лишь внешний ее вид, но главная сущность двух культов, с ней связанных, в своей основе оставалась прежней. Они призваны были постоянно оставаться на страже херсонесских граждан.

Весьма интересным в данном аспекте является Партенос, сидящая на циппе со стрелой в руке и стоящей сбоку ланью (Анохин, 1977. – №8). В изображение богини в таком виде вложен глубокий смысл. Здесь она уже выступает в новой роли — защитницы полисных границ. Одновременно с этим ее атрибуты прямо свидетельствуют, что она — Артемиде-охотница со своей знаменитой ланью. Пограничный столб или камень, на котором она восседает, удостоверяет расширение полисных земель, их неприкосновенность и сакральную охрану далекоразящей и быстроногой "богиней гор".

Наряду с этим, на реверсе этих монет также впервые появилось изображение бодающего быка на палице Геракла. Это животное на несколько столетий стало одним из основных сюжетов монетной типологии Херсонеса, представляющей собой почти точную копию позы быка на монетах Гераклеи конца V – первой половины IV в. до н. э. (Анохин, 1977. – С.19). В таком случае не может быть сомнения в том, что бодающий бык — это символ Геракла, отражение его седьмого подвига. Эврисфеей приказал Гераклу привести критского быка, отличавшегося необыкновенной свирепостью (Apollocl. II, 5, 7). Герой осилил его с помощью своей дубины, доставил Эврисфею и, продемонстрировав ему, отпустил на свободу. Перейдя Спарту, Аркадию и реку Истм, бык пришел в Аттику к Марафону, где стал опустошать поля местных жителей. Из содержания мифа ясно, почему гераклеоты избрали именно этот подвиг своего эпонима для отображения его на монетах. В аллегорическо-символическом плане они хотели выразить свою ненависть к афинянам за то, что причинил им стратег Ламах со

своим войском, разорив их хору.

Древние греки хорошо понимали тончайшие намеки в мифах и изображениях. Заимствование херсонеситами образа критского быка, который, согласно мифу, являлся врагом жителей Аттики, вряд ли случайно. Во-первых, они выражали свое взаимопонимание с гераклеотами, а во-вторых, это мог быть их ответ афинянам по тому или иному случаю в их отношениях, которые время от времени то улучшались, то переходили в конфронтацию, поскольку те постоянно претендовали на полное господство на Понте, стараясь завладеть всеми морскими торговыми путями. Таким образом, быка на херсонесских монетах нельзя связать с культом Артемиды Таврополы. Культ таковой здесь не засвидетельствован ни одним источником. Эта эпikleза, придуманная, скорее всего, самим Еврипидом, предназначалась для культа Артемиды в Алах Арафенидских. В заключительной части его трагедии "Ифигения в Тавриде" Афина приказывает Оресту:

Плыви счастливо
С кумиром Артемиды и с сестрой!
Когда ж прибудешь в град мой богоданный –
Ищи села там у пределов крайних
Земли афинской – с ним соседен кряж
Каристии; оно священо, кличет
Его народ мой Алами. Ты храм
В селе воздвигнешь этом и богиню
В нем поселишь. А имя будет ей
На память о таврическом изгнатье
И о твоих скитаньях под ярмом
Эриний тяжким, и польются песни
В честь Артемиды Таврополы там.

(1446-1458)

Отсюда ясно, что Артемида Тавропола, возвратившаяся с изгнания в образе своей небесной статуи, должна почитаться только на афинской земле. Однако, после этого культ Артемиды Таврополы появился в других местностях античного мира. Наиболее яркое проявление он нашел в Амфилолесе в Фессалии, где на монетах изображались Артемида с бычьими рогами на плечах (Roscher, I. – Sp. 568).

Насколько херсонеситы придавали большое значение символу побежденного Гераклом быка показывает и то, что на отдельных сериях монет его изображали на лицевой стороне. В данном случае он не только указывал на прямую связь с

Гераклеей, но и определял в самом себе совокупность символических и аллегорических черт, свойственных идеологии гражданского коллектива Херсонеса. Партенос в кекрифале и она же со стрелой и ланью, бык и дубина как символы неукомой силы Геракла выступали защитниками и охранителями полисных земель. Ассоциация быка с названием соседившего племени тавров, идентичность этих названий также имели свой скрытый смысл: Геракл победил разъяренного и жестокого быка, с его помощью херсонеситы одолеют тавров ("бычков"), изгоняя их с исконной земли.

Хронология первых выпусков монет этих серий совпадает со временем передела земли на клеры на Маячном полуострове и сооружением на его перешейке укрепления, получившего у Страбона наименование "Старый Херсонес" (Виноградов, Щеглов, 1990. – С.317-319). Он считается первым периферийным форпостом, выдвинутым на западную приморскую оконечность Гераклеийского полуострова, с помощью которого херсонеситы вскоре осуществили захват обширных территорий в Юго-Западном Крыму. По предположению Ю.Г.Виноградова и А.Н.Щеглова Маячный полуостров был разделен на 100 наделов по 4 – 4,5 га, соответственно чему в Херсонесе, как в Мегарах и Гераклее, население было разделено не только на филы, но и гекатостии – военно-хозяйственные подразделения общины (Там же. – С.317).

Межевой или пограничный камень, на котором сидит Партенос, по всей вероятности, олицетворяет это первое и важное событие в жизни херсонеситов. Это осознанный символ их продвижения вглубь территории ради экономического самообеспечения и выживания в окружении тавров.

Переплетение символов Партенос и Геракла (рыба и палица, палица в венке, дельфин и палица, лук и протома быка, рыба и протома быка на палице) на монетах IV в. способствовало пропаганде утверждения двух главных культов в городе. Однако, большое значение, придававшееся прямому отображению богини в разных художественных и мифологических планах в отличие от Геракла, который значительно позже появился на монетах, а в IV в. присутствовал на них как бы в завуалированной скрытой форме, выраженной с помощью символов, создавало особый контраст между ними. Партенос – ясная, зримая, прекрасная девушка, образ Геракла каждый волен был создавать по своему. Такое различие между их показом на

полисных монетах показывает, что Партенос первенствовала в государственном пантеоне с начала основания города.

На отдельных сериях монет IV в. с головой Партенос на лицевой стороне, — в редких случаях без нее, — появились отдельные символы (дельфин, кратер, морда льва в фас в сочетании с палицей, пяти- или шестилучевая звезда) (Анохин, 1977. — С.20-21). Вполне вероятно, что дельфин как символ Артемиды — Владычицы вод иногда ставился вместо рыбы. Но не исключено и влияние Ольвии, где Аполлон Дельфиний в это время являлся верховным богом, а его символ — дельфин все еще был денежным знаком и вотивом, что стало известно херсонеситам. В Ольвии почиталась паредра этого бога Артемиды Дельфиния, а немногим позже появилась в их пантеоне и Партенос (Русяева, 1992. — С.107).

Представленный на лицевой стороне херсонесских монет кратер, по-видимому, использовался в обрядах Партенос. На нем могло находиться изображение какого-то мифологического сюжета, связанного с Артемидой. В IV в. в различных центрах Греции изготовили целую серию краснофигурных ваз, в основном кратеров, с отображением сцен из трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде" (Philippart, 1925. — P.5-33; Скржинская, 1991. — С.126-127). Они пользовались большой популярностью в святилищах и использовались для возлияний и других ритуальных действий. Монеты с мордой льва в фас и звездочками близки пантикапейским, служили на Боспоре символическими обозначениями отдельных элементов в культуре Аполлона; херсонеситы их заимствовали, но перенесли на свои культы — Партенос и Геракла.

Наряду с головой богини, на монетах Херсонеса, представлено большое количество сюжетных композиций, где она показана в полный рост. После одного из ранних изображений Партенос, сидящей на циппе со стрелой в руке и стоящей рядом ланью, во второй половине IV в. была выпущена большая серия медных монет, на которых с лицевой стороны представлена эта богиня с факелом, мчащейся на квадриге (Анохин, 1977. — №35-56), на реверсе — обнаженный коленопреклоненный воин со щитом и копьем. Длинная одежда типа хитона с напуском, прическа, венки или корона, факел, несмотря на нечеткость изображений из-за плохой сохранности монет или плохой работы мастера, указывают на изображение Партенос, а не участника агоний.

Относительно причин их появления высказаны различные точки зрения: сюжет с воином напоминает военный прием, примененный афинским полководцем Хабрием в битве при Фивах против спартанцев царя Агесилая (А.Л.Бертье-Дельгард); простое отражение спортивных состязаний на колесницах (А.Н.Зограф); отражение военных успехов Херсонеса в Юго-Западном Крыму (А.М.Гилевич). Большинство исследователей склоняется к мысли, что на аверсе изображена херсонесская богиня (см. лит.: Анохин, 1977. — С.22-25). По мнению Ю.Г.Сапрыкина, херсонеситы для своих монет заимствовали типы из нумизматики Сиракуз и Передней Азии (1980; 1986. — С.96-97). Квадрига со стоящей в ней Партенос с факелом в руке — коленопреклоненный воин; двуликая голова — лев, напавший на быка, несмотря на заимствование, отражают политическую и религиозную жизнь херсонеситов, в частности "легенду о чудесном явлении верховной богини херсонесцев, случившемся, вероятно, во время борьбы за Северо-Западный Крым" (Сапрыкин, 1986. — С.96).

Данные монеты наглядно демонстрируют силу Херсонесского государства. Хронологически начало их выпуска совпадает, — с одной стороны, — с освоением Гераклеяского полуострова, а с другой — захватом равнинной части Юго-Западного Крыма (Виноградов, Щеглов, 1990. — С.320-326; Марченко, 1997. — С.13). Военные операции сопровождались вытеснением тавров и их подчинением. Одновременно проводилась мощная кампания по овладению определенными территориями в Северо-Западном Крыму, в том числе и Керкинитидой. Новейшие археологические открытия позволяют считать, что Херсонес в процессе этой экспансии еще не проводил никакой борьбы с кочевыми скифами. Судя по ряду признаков, Керкинитиды также вошла в состав Херсонесского государства около середины IV в. до н.э., возможно, на правах союзного города (Кутайсов, 1990. — С.156).

Укрепив свое политическое положение в прибрежной Таврике и обеспечив своих граждан землей, Херсонесский полис, очевидно, учредил празднества в честь Партенос с агонами, где главную роль играли соревнования на колесницах, как и на Ахиллодроме. Вполне вероятно, что они носили межполисный характер. На них приглашались представители всех дружественных Херсонесу городов. Однако, вряд ли они получили большую популярность в понтийском и средиземноморском ре-

гионе, чем празднества Ахилла на Тендровской косе.

Серия парадных выпусков монет с победными сюжетами демонстрирует вместе с тем всю сложность религиозной символики во взаимосвязи с политикой Херсонеса. С.Ю.Сапрыкин, очевидно, прав в том, что здесь отражены и явления Партенос. Особенно любопытна двуликая голова – лев, напавший на быка, в чем жители Херсонеса усматривали свою победу над таврами в иносказательной форме, о чем уже говорилось выше.

Весьма интересна серия монет с изображением коленопреклоненной Партенос, готовящейся к бегу, и грифона (Анохин, 1977. – № 60-65; 68-76). При том, что херсонесские чеканщики уделяли столь большое внимание символике, вряд ли такую позу богини можно объяснить переработкой сюжета коленопреклоненного воина. "Если в первом случае изображение коленопреклоненного воина было заимствовано херсонесскими монетариями без каких-либо попыток изменить его в соответствии с местными культами и религиозными традициями, то во втором – место воина заняла богиня Дева, защитница и покровительница города" (Анохин, 1977. – С.25). Однако, Партенос показана не просто присевшей на одно колено как воин в характерном наклоне защищающегося щитом, а в позе, готовящейся к стремительному бегу. Ее спина и голова слегка наклонены вперед, в левой руке она держит лук, в правой – стрелу. Изображение очень напоминает рельеф. Монеты выпускались на протяжении последней трети IV в.

Это был период, когда Херсонес стал окончательно сложившимся крупным территориальным государством, владевшим огромной сельскохозяйственной территорией и участвовавшим в понтийской хлебной торговле (Виноградов, Щеглов, 1990. – С.332; Зубарь, 1993. – С.24 сл.; Марченко, 1997). Экономика Херсонеса достигла наивысшего расцвета, в полисе, как никогда, была стабильная обстановка. Чем же объяснить, что на монетах этого времени изображались в стремительном беге грифон и Партенос с луком и стрелой? Столь явно архаизированная поза богини наталкивает на мысль о ее связи с каким-то древним мифом. Ведущая роль Боспора в понтийской торговле хлебом была символически выражена изображением грифона, стоявшего на колосе. Херсонесские монетарии не копировали боспорских мастеров, хотя не исключено, что сюжет с грифоном был навеян именно боспорскими золотыми монетами, хорошо известными и в Херсонесе. Этот символ

Аполлона как защитника и отвратителя зла, несомненно, был близок и его сестре Артемиде.

И в том, и в другом случае грифон связывался с мифом об Аполлоне и Артемиде, гиперборейцах и гиперборейских дарах, завернутых в пшеничную солому, особенно популярном в святилище этих божеств на Делосе (Herod. IV, 33-35). Бесспорно, что этот миф был создан специально с целью получения даров от северопонтийских городов для обеспечения делосцев. Имеется ряд свидетельств, что особенно в эллинистический период, когда в 314 г. Делос получил независимость после поражения афинского флота у Аморгоса, многие государства и зажиточные граждане, в том числе и понтийские, посылали в его святилище разнообразные дары.

В то время, когда делосское святилище находилось под контролем Афин, херсонеситы, видимо, не посылали ему свои дарственные приношения. Во всяком случае об этом не имеется никаких эпиграфических или других письменных свидетельств. Однако ситуация совершенно изменилась, когда Делос освободился от афинской опеки. 314 годом зафиксировано поступление от Афин последней из чаш, которые на протяжении 30-ти лет ежегодно преподносили афиняне в дар Аполлону (См. лит.: Лопухова, 1990. – С.230). Правда, эпиграфические источники о посвященных херсонеситами чашах в это святилище относятся к более позднему периоду. Добившись больших экономических благ и памятуя, что совместно с гераклеотами основал их город в Таврике, они вряд ли не откликнулись бы на освобождение Делоса. Во всяком случае, ничто не препятствует предполагать, что Херсонес не отправил на этот священный скалистый и малодоступный остров в дар какое-то количество зерна, тем более что тот постоянно испытывал потребность в привозном хлебе, а Херсонес еще обладал большими хлебными богатствами.

Возможно, коленопреклоненная Партенос на херсонесских монетах ассоциировалась с одной из древнейших статуй или рельефов Артемиды на Делосе или же подобное ее изображение стояло в ее святилище в Херсонесе. Соединение на монете образа богини с грифоном отражает религиозно-мифологические связи между Аполлоном и Артемидой, которые по одной из легенд сразу после рождения отправились к гиперборейцам на север, а затем, с помощью грифонов возвратились на Делос, куда с тех пор начали поступать дары. Вместе

с этим Херсонес демонстрировал и свою исконную связь с островом своей богини. Вряд ли стоит забывать, что мифы создавались в каждом святилище, перерабатывались старые, дополнялись новыми версиями, интерпретировались в зависимости от местности, влияли на разные сферы духовной и общественной деятельности людей, использовались для различных политических целей и обогащения святилищ. Из развития образа Партенос и ее символов на монетах Херсонеса видно, какое громадное значение придавалось этому культу в его внутренней и внешней политике.

В III в. до н. э., по мнению В.А.Анохина (1977. – С.51), несколько раньше – с конца IV в., как представляется В.Ф.Столбе (1989. – С.62 сл.), по-видимому, вследствие каких-то причин или событий во взаимоотношениях Херсонеса с метрополией, на монетах первого стали изображать различные типы головы Геракла вплоть до второго века до н. э. Со времени появления его монетной иконографии, бесспорно, значительно усиливается и культ героя, о чем свидетельствует большое количество синхронных рельефных и терракотовых изображений (См. лит.: Сапрыкин, 1987; Столба, 1989). Создается впечатление, что в полисе находилась какая-то оппозиционная группировка, ратующая за провозглашение Геракла главным божеством. Видимо, в результате этого приверженцами культа верховной богини был издан декрет в честь Сирикса, описавшего эпифанию Партенос и ее роль во взаимоотношениях с античными городами и варварами. На это указывает увеличение частных посвящений богине, в том числе и большого мраморного алтаря Сотейре.

Такая ситуация могла возникнуть вследствие начавшихся набегов скифов, а немногим позже и сарматов на хору Херсонеса, вследствие которых он терпел значительные убытки. Ведь недаром на многих памятниках Северо-Западного Крыма, главным образом, в III в. до н.э. появляются разнообразные рельефы с изображением Геракла, очевидно, устраиваются его домашние святилища ради усиления культа этого олимпийского всемогущего героя защитника (Щеглов, 1978. – С.125 (с лит.); Столба, 1989. – С.59 (с лит.)). Земледельческой элите Херсонесского полиса могло казаться в связи с разорением их усадеб варварами, что Партенос больше не способствует их защите. Основное внимание они начали уделять культу Геракла, бывшему эпониму их метрополии, пытаясь возвеличить его роль

как в политической, так и экономической жизни Херсонеса.

Только общими усилиями приверженцев Партенос и ее жрецов, увеличением посвящений и пропагандой явлений и знамений богини ее культ в эллинистическое время значительно возрос. Возможно, в это время в ее святилище от частных лиц было подарено несколько статуй. Судя по изображениям на монетах Партенос ничем не отличалась от Артемиды с ее неизменными атрибутами – луком, копьем, стрелой, ланью; голова богини в венке или повязке. Херсонесские монетарии заимствовали широко распространенные образы Артемиды: поражающей копьем лань и держащей в руке лук или прямо стоящей с луком или копьем и ланью. При той популярности культа, которой пользовалась эта богиня особенно в III-II вв. до н. э., нельзя исключать, что в двух святилищах (в городе и на мысу Партений) находилось немало ее памятников, в том числе и привозных.

Ко времени правления боспорского царя Фарнака В.А.Анохин относит выпуск монет с воспроизведением статуарной фигуры Партенос в образе защитницы города с короной на голове, луком и стрелой в левой руке и копьем в поднятой правой (1977. – С.60, №199). Этот образ богини пользовался популярностью у херсонесских монетариев в качестве одного из основных монетных типов и в первые века н. э. Однако, голова Партенос в башенной короне появляется значительно раньше на монетах (начало II в. до н. э.) и поэтому возможно, что к данному времени в связи с ухудшением экономического положения относится введение сакрального титула "царицы" как одного из культовых имен, в качестве которой она периодически избиралась полисным эпонимом и выступала в роли спасительницы города.

В тяжелое для Херсонеса время в образе Партенос усиливаются не только защитные функции. Она все более приобретает черты богини-воительницы сквозь символику ее неизменных атрибутов. Суровый и жестокий нрав херсонесской богини ярко проявился на разных типах монет эллинистического периода, когда она, наступив правой ногой на лань, поражает ее копьем. Лань, – то просто стоящая или в обрамлении венка, то череп лани, – также отдельно изображали на монетах. Она становится здесь понятным всем символом Партенос. Популярность сюжетов с этой богиней, поражающей лань, – вполне вероятно, что он подразумевался и в тех

случаях, когда она изображалась во всеоружии прямостоящей, — может свидетельствовать, что в Херсонесе создали соответствующий этиологический миф, который был известен и в III в. н. э. Если явления и знамения были описаны Сириском, то какие-то сцены из них могли отразиться на монетах. Эпифанию богини, поражающей лань, можно было объяснить, например, как победу над врагом.

Множественная природа херсонесской богини подчеркивалась в ее изображениях на монетах и в первые века н. э. Она сохраняла в своем образе те черты и свойства, которыми была наделена в предшествующий период. Вместе с тем появились и новые элементы.

В I в. н. э. на лицевой стороне большинства выпусков монет изображалось божество Херсонас как персонификация гражданского коллектива полиса, а на оборотной стороне — прямостоящая Партенос с луком и копьем. Как и в случае с Гераклом, очевидно, в государственной политике начали придавать особенно большое значение культу Херсонас, алтарь которого стоял на акрополе рядом с алтарем Партенос. Празднества херсонасии, отмечаемые даже на Делосе, конечно же, проводились и в таврическом полисе. На отдельных выпусках монет I-III вв. н. э. к изображениям прямостоящей Партенос с оружием добавляется лань, что дает право предполагать, что в городе была установлена культовая статуя этой богини с ланью, но воспроизводилась она на монетах по-разному (Зограф, 1922. — С. 353 сл.; Анохин, 1977. — С. 64).

Такая статуя олицетворяла собой не только богиню в роли охотницы, но, прежде всего, суровой и сильной защитницы города от варваров. Она стояла здесь до конца существования античного Херсонеса и служила образцом для создания ее образа на монетах. Последние выпуски монет, которые В. А. Анохин датирует временем около 253-268 гг., отражают постоянство монетной символики более двух веков: божество Херсонас на лицевой стороне и стоящая Партенос в короне на голове с оружием в руках и ланью (1977. — № 304-308). Изображения крайне схематичны, мало художественны, однако нет сомнения, что резчики стремились передать здесь во много раз уменьшенную копию монументальной статуи Партенос.

Имело ли ее святилище, — будь то на акрополе города или на посвященном ей мысу, — древнейшее деревянное изваяние (ксоанон), утверждать вряд ли возможно. Ни одно из

монетных изображений, на которых прежде всего следовало бы его видеть, не представляется таковым. Следует согласиться с А. Н. Зографом, что когда Страбон указал на нахождение ксоанона в храме Партенос, то вряд ли под ним стоит понимать именно ту древнейшую, чаще всего деревянную статую или статуэтку божества примитивного (ксоанизирующего) стиля с едва намеченными деталями фигуры и лица. Если он называл ксоанонами знаменитые статуи Зевса работы Фидия и Геры — Поликлета, то уже это указывает на то, что он или не знал значения этого слова или просто пренебрежительно относился к такой терминологии.

Естественно, что в связи с распространением и популярностью трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде" херсонеситы могли специально изготовить примитивную деревянную статуэтку своей богини ради того, чтобы доказать, что на самом деле она хранится на таврической земле, а не была вывезена в Атику. Но в таком случае это являлось одной из тайн святилища Партенос и поэтому ее запрещалось копировать на монетах.

За обладание никогда в реальности не существовавшим изваянием Артемиды, якобы упавшим с неба в ее храм в Таврике и увезенным оттуда Орестом по приказу Аполлона, спорили разные святилища этой богини (Paus. III, 6, 7-9). Как уже указывалось, этот спор относится к послееврипидовскому времени, ибо только трагедия "Ифигения в Тавриде" сделала его известным всему античному миру. Если деревянный ксоанон Артемиды Таврической, похищенный Орестом и Ифигенией, будто бы находился и в в Бравроне (Атика), и в Спарте, и в Каппадокии, и в Южной Италии, то ясно, что они изготовлялись здесь специально и соответственно им создавались этиологические мифы в то время, когда жрецам святилищ Артемиды необходимо было усилить популярность ее культа.

Таким образом, разнообразные изображения Партенос и взаимосвязанная с ней символика на монетах показывают, что в них не имеется каких-либо черт или семантических знаков, которые можно было бы сопоставить с местным божеством или таврской культурой. Это несомненно Артемида, выступающая в своих разных ипостасях. Ассимиляция ее образа с другими греческими божествами ради расширения и усиления ее функций диктовалась внешне- и внутривполитической и социально-экономической обстановкой, борьбой за власть и стремлением сохранить свободу. Появление нового образа Партенос на мо-

нетах почти всегда соотносится с теми или иными событиями, происходившими в Херсонесском государстве. По всей вероятности, тоже самое можно сказать и о других монетных изображениях. И в этом аспекте они требуют своего дальнейшего специального исследования.

Образ Артемиды в искусстве

К созданию образа Артемиды обращались многие выдающиеся мастера античной эпохи – скульпторы, коропласты, вазописцы, торевты. Среди дошедших до наших дней произведений с изображением богини можно увидеть как известные скульптуры, в большинстве своем сохранившиеся в позднеэллинистических и римских копиях и на монетах, так и работы второстепенных, посредственных художников. Артемиды имеет одну из самых богатых иконографий в древнегреческом искусстве, что связано с почитанием этой богини во многих святилищах и городах Эллады в разных ипостасях: охотницы, Ортии, Бравронии, Партенос, Таврополы, Сотейры и других (Roscher, I. – Sp. 565 ff).

Естественно, что в таком небольшом исследовании невозможно рассмотреть все изображения богини, тем более, что это не входит в задачи данной работы.

Еще до основания Херсонеса в некоторых местностях, в особенности же в панэллинском святилище на Делосе и в Спарте стояли древнейшие изваяния Артемиды. Так, одной из самых ранних является вотивная статуя богини, посвященная Никандрой около середины VII в. до н.э. (Виппер, 1972. – Рис. 85). Перед нами фронтальное изображение, с тесно прижатыми к туловищу руками. Волосы трактованы отдельными, свободно спадающими на плечи локонами. Тесно облегающее платье подчеркивает стройную, пропорционально сложенную фигуру. Кажется, что скульптор вырезал ее из дерева, а не изваял из камня. В вертикали прямостоящей статуи, в устремленном на зрителя взгляде прослеживается несомненное влияние на монументальную культовую пластику древних деревянных ксоанов.

В этом же стиле изготовлены архаические изваяния Артемиды Ортии в ее святилище в Спарте (Alroth, 1989. – P. 44-45. – Fig. 19). Они представляют собой прямостоящую, засты-

шую женскую фигуру с плотно прижатыми к туловищу руками. Внешний облик более ранней терракотовой статуи богини носит черты чрезмерной стилизации. Одежда плотно окутывает угловатое тело до пят. Большая голова на вытянутой длинной шее подчеркивает непропорционально сложенную фигуру. На голове – высокий полус, из под которого на плечи спускаются толстые аккуратно заплетенные косы. В чертах плоского лица с большими небрежно проработанными глазами и ртом угадывается облик суровой богини.

В пропорциях тела каменной статуэтки Артемиды из этого же святилища уже заметен значительный шаг вперед (Alroth, 1989. – P. 44-45. – Fig. 20). У нее также чрезмерно большая голова, но тщательно высеченные черты милловидного округлого лица. На голове полус с множеством вертикальных неглубоких выемок. Волосы над лбом зачесаны вверх и заплетены в несколько толстых кос, опускающихся за спину. Вытянутые руки с едва намеченными кистями плотно прижаты к бедрам. Одежда настолько плотно облегает тело, что становится малозаметной, широкий пояс из жгутов подчеркивает талию несколько тяжеловесной фигуры. Не исключено, что в святилище верховной богини Херсонеса тоже находилась специально изготовленная ее статуэтка ксоанизирующего стиля как и в главных сакральных зонах Артемиды.

В одном из центров ориентализирующей керамики делосско-мелосского стиля середины VII в. до н.э. была изготовлена большая амфора с пышной, смело стилизованной декоративной росписью, в центре которой представлена сцена встречи Артемидой Аполлона (Блаватский, 1953. – С. 84-86). На покрытом белой грунтовкой фоне темной глазурью нанесена многофигурная, замкнутая композиция. На колеснице, запряженной четвериком крылатых коней, в сопровождении двух муз стоит Аполлон, играющий на кифаре. Напротив него – Артемиды охотница. В правой руке она держит за рога лань, в левой – стрелу, за плечами висит колчан с луком. Фон между фигурами расписан орнаментально-декоративными узорами, с которыми прекрасно согласуется узорочье женских одежд и фигуры коней, ноги и крылья которых трактованы подобно орнаменту. Это одно из древнейших изображений богини с атрибутами, наиболее характерными и для херсонесской Партенос.

Но ни в одном из полисов Северного Причерноморья не обнаружены произведения с изображением Артемиды, ко-

торые по своему древнему облику хотя бы приближались к вышеописанным. Учитывая то, что на одном из мраморных постаментов в Херсонесе сохранилось имя Праксителя, вполне вероятно, что на нем стояла статуя Артемиды Партенос, которую этот мастер изваял в характерном для него стиле. Действительно, образ Артемиды получил особое развитие в творчестве этого выдающегося скульптора (около 390-300 гг. до н.э.). Так, для святилища богини близ города Антикиры им была изготовлена первая статуя. Одета в короткий хитон и держащая в правой руке горящий факел, Артемида широкими шагами стремительно движется вперед. Именно это изображение на местных монетах позволяет судить о несохранившейся до наших дней скульптуре.

В 345 г. до н.э. Пракситель изваял статую Артемиды Бравронии для афинского Акрополя. Она стояла недалеко от южного крыла Пропилей рядом с древним деревянным ксоаном богини (Paus.I,XXIII,7). Наиболее вероятной копией этого произведения является так называемая Артемида из Габий, хранящаяся в Лувре (Виппер, 1972. – С.253. – Рис.279). Скульптор изобразил чисто жанровый сюжет. Богиня примеряет один из пожертвованных в ее святилище плащей. Мастерски передана грациозная поза с поднятыми к плечу руками. Тщательная проработка живописных драпировок, игра света и тени на складках плаща и хитона, легкий наклон головы и поворот торса характерны для художественного стиля этого скульптора, представившего образ богини более живым и женственным, наделенным особой трепетностью и увлеченно занятой примеркой. К позднему периоду деятельности Праксителя относят еще одну статую Артемиды, стоявшую в святилище Лето в Мантинее, рядом с Аполлоном и Лето (Там же. – С.253). Однако в Херсонесе не имеется пока ни одной статуи, – будь-то Партенос или другое божество, – которая по художественной манере и стилю была бы близка этому ваятелю.

Среди многих памятников, дающих наиболее полное представление о популярности и распространении культа Артемиды в различных центрах античного мира заслуживают внимания и те, что хотя бы частично сохранились как в Херсонесе, так и в соседних с ним городах. Прежде всего, при наличии удивительного множества образов Партенос на вышерассмотренных монетах, в произведениях скульптуры, коропластики и теревтики выделяется сравнительно небольшое коли-

чество ее изображений.

В течение всего периода археологического исследования города и его хоры было обнаружено всего лишь шесть фрагментов каменных статуй Артемиды. Наиболее ранней из них является мраморная фигура богини из Одесского археологического музея позднеэллинистического или римского времени, восходящая к оригиналу конца IV в. до н.э. (АСХ. – С.37-38. – № 80). Артемида в длинном пеплосе, подпоясанном высоко под грудью, стоит на небольшом каменном постаменте. Ее голова, руки чуть выше локтей и нижняя часть колчана не сохранились. Правая нога немного выставлена вперед, левая слегка согнута в колене и отставлена. Отведенные назад плечи создают впечатление едва заметного легкого движения, которое подчеркнуто и крупными драпировками, прекрасно очерчивающими немного удлиненные пропорции ее изящной фигуры. За левым плечом висит колчан.

Одесская статуя выделяется строгой фронтальностью постановки фигуры, некоторой сухостью складок, носящих линейный стилизованный характер. Их обобщенная трактовка, значительные нарушения в пропорциях тела (узкие плечи и слишком длинные ноги) говорят о работе второстепенного скульптора. Наиболее близкой аналогией этой статуе является Артемида из Виллы Памфили, что прослеживается в общем рисунке драпировок хитона (АСХ. – С.38).

Скорее всего, к позднеэллинистическому периоду можно отнести крайне фрагментированную известняковую статуэтку, найденную в центральном районе Херсонеса в 1912 г. (АСХ. – С.59. – № 138). Сохранился только женский торс, полностью утрачены голова, правое плечо, левая рука от локтя и ноги. Стройная фигура одета в облегающий грудь и плечо хитон, подпоясанный под грудью двойным поясом. На уровне бедер его мягкие драпировки образуют пышный напуск. Именно трактовка одежды связывает этот образ с иконографическим типом прямостоящей Артемиды. Фигура богини обработана спереди и по бокам, задняя часть – гладкая и слегка закругленная, что свидетельствует о том, что она, по всей видимости, предназначалась для ниши в храме.

Вероятно, этим же временем можно датировать обломок мраморного рельефа с изображением Артемиды в сопровождении льва (АСХ. – С.39. – № 85). Богиня сидит на невысоком возвышении в непринужденной позе, слегка от-

кинувшись назад. Ее тщательно проработанная резцом фигура показана в профиль вправо. Она одета в короткий хитон, облегающий пышную грудь, и образующий живописный напуск на бедрах. Талия подчеркнута широким поясом, завязанным высоко под грудью. Ткань хитона плотно облегает ноги, обрисовывая их стройные формы. Правая рука слегка согнута в локте и опирается на сиденье, задрапированное плащом, из под которого виднеется фрагментарно сохранившаяся голова льва. В левой, вытянутой вперед руке, Артемиде держит лук, которым упирается в слегка приподнятое колено выставленной вперед ноги. На запястье этой руки небольшая рельефная полоса в виде браслета. Сложное движение тела находит соответствие и в постановке головы в три четверти с легким наклоном вперед. Лицо богини полностью сбито, но просматриваются детали ее оригинальной прически с длинными слегка изогнутыми локонами волос, спускающимися на плечи и грудь.

Исходя из толщины каменной плиты (165 мм) и относительно небольшой высоты (395 мм), можно предположить, что данное изображение является фрагментом многофигурной композиции с изображением сидящих олимпийских богов. Подобные сюжеты довольно часто воспроизводились в скульптуре Аттики, в частности, на восточном фризе Парфенона можно видеть рельеф около 440 г. до н.э. с фигурами Посейдона, Аполлона и Артемиды, сидящих на табуретах (Виппер, 1972. – No 221).

Мраморный рельеф из Херсонеса – наиболее высокохудожественное произведение скульптуры, найденное в этом полисе, скорее всего, восходит к аттической скульптурной школе эллинистического времени. По композиции и стилистике его можно сопоставить с посвянительной стелой конца V в. до н.э. из Афин с изображением сидящей Артемиды в окружении лани и собаки (Boardman, 1993. – No 174).

Барельефная сцена охоты Партенос на лань, представленная на узкой длинной мраморной плите, из Херсонесского музея относится к II-I вв. до н.э. (АСХ. – С.36-37. – No 78). В крайне стилизованной и обобщенной манере передана динамичная многофигурная композиция, действие которой разворачивается справа налево. Богиня, одетая в длинный хитон и короткий плащ, развевающийся на ветру за спиной, показана в стремительном беге. Она мчится вслед за узкомордой, догоняющей лань собакой. В отличие от статуарных изо-

бражений Партенос на монетах Херсонеса первых веков н.э., ее фигура более экспрессивна. Образ, атрибуты, характер занятий, животные входят в мифологический и художественный круг Артемиды позднеэллинистического времени, когда ее разнообразные изображения в ипостаси охотницы получили широкое распространение во многих античных городах.

Значительно позднее во II-III вв. н.э. в Херсонесе был изготовлен еще один мраморный горельеф со сценой охоты (АСХ. – С.41-42. – No 91). Обнаружена только нижняя часть стелы, обрамленной широкой каменной "рамой", с изображением ног богини, одетой в короткий до колен хитон, в стремительном беге слева направо. Сохранившаяся часть композиции рельефно выступает на бегло обработанном и не отшлифованном углубленном фоне. На заднем плане, под ногами Артемиды, мчится в охотничьем азарте столь же динамичная фигурка сопровождающей ее собаки.

Рельефы подобного типа были широко распространены в Северном Причерноморье и особенно в Мезии. Так, из Тиры происходит мраморная плита II-III вв. н.э. с фигурой Артемиды-охотницы, готовящейся выпустить стрелу из лука (Карышковский, Клейман, 1985. – С.119. – Рис. 40). За ее спиной стоит олень. Богиня одета в короткий, подпоясанный на талии хитон. Длинные волосы разделены на прямой пробор и спускаются пышными прядями на плечи.

С пребыванием в городе римских легионеров ученые связывают фрагмент рельефа с изображением Артемиды (АСХ. – С.37. – No 79). Полностью утрачена голова, верхняя часть торса и правая рука богини. Она стоит анфас к зрителю с выставленной вперед и согнутой в колене правой ногой. Левая нога, как и рука, держащая лук, отведены назад, подчеркивая динамику ее позы. Необходимо отметить, что трактовка деталей фигуры и складок длинной одежды отличаются крайним схематизмом и плоскостностью. Своими очертаниями и стилистикой она напоминает статуарный образ Партенос на монетах Херсонеса, что объясняется общностью взглядов всех греческих художников на понимание ее основной иконографии, атрибутики и символики.

Таким образом, можно констатировать, что найденные на территории Херсонеса памятники скульптуры, преимущественно изготовлены местными мастерами в позднеэллинистическое и римское время. Они не отступали от вы-

работанной в течение поколений традиции изображения Артемиды, заимствуя лучшие образцы древнегреческой скульптуры, и в меру своих возможностей перерабатывая их. Нет среди них ни одного архаического ксона или же статуи архаизирующего стиля, которые можно было бы сопоставить со святыней, хранившейся в храме Партенос в Херсонесе. Ни одно из описанных выше произведений херсонесской пластики, не соответствует полностью какому-либо изображению Партенос на монетах.

Среди произведений скульптуры, происходящих из других центров Северного Причерноморья, прежде всего следует обратить внимание на мраморную статую Артемиды III в. до н.э., обнаруженную во время раскопок агоры в Ольвии (Славин, 1971. – Рис. 138; Штительман, 1968. – Рис. 42; 1977. – Рис. 63, 64; Русяева, 1992. – С.108). Богиня-охотница в стремительном беге мчится вперед. Несмотря на сильные повреждения (отбиты голова, руки, ноги, правая – от колена и левая у щиколотки), ее изящная, пропорционально сложенная фигура великолепно передает движение, подчеркнутое глубокими драпировками короткого хитона, развевающегося на ветру. Правая нога богини согнута в колене, левая в высоком сапоге отведена назад. Безрукавный хитон с отворотом, плотно облегающий ее торс, живописными складками задрапирован на бедрах. Высоко под грудью проходит тонкая лента пояса. Поверх хитона на груди накрест пересекаются скрепленные круглой фибулой ремни от висящего на спине колчана. Обломанные руки не дают полного представления о том, как именно была изображена Артемиды. Возможно, в левой руке она держала копьё, небольшой обломок которого сохранился сбоку.

Отдельные детали одежды, динамика Артемиды Ольвийской близки амазонкам на рельефах Галликарнасского мавзолея, статуе Ники Самофракийской и шагающему Дионису на фризе алтаря Зевса в Пергаме (Alscher, 1957; Müller, 1973. – Taf. 40). Эмоциональная выразительность ольвийского памятника особенно подчеркивается стремительностью движения, выраженной обвивающей ноги одеждой, трактованной свободно, грубоватыми глубокими складками, свойственными скульпторам пергамской школы III–II вв. до н.э.

Вторая мраморная статуя Артемиды в стремительном беге вправо предположительно происходит из Крыма. Она сохранилась еще в более фрагментированном виде (отсутст-

вуют голова, руки и ноги ниже колен). Богиня одета в короткий хитон и перекинутый через плечо плащ, опоясывающий ее стройную фигурку толстым жгутом под грудью (Античная скульптура, 1987. – No 29. – С.68). Мягкая ткань одеяния облегает фигуру, подчеркивая динамику позы с выставленной вперед и согнутой в колене левой ногой. Правая – опорная нога – отставлена назад. Через грудь проходит двойная перевязь от колчана со стрелами, висевшего за спиной богини.

Исходя из стилистических особенностей трактовки драпировок хитона и плаща, а также фигуры богини, представленной в динамичной позе, возможно, в момент метания копья или же натягивания лука, она относится к римским репликам Артемиды Версальской Леохара, созданной в период раннего эллинизма, и датируется II в.н.э. (Lippold, 1950. – No 270. – Taf. 98,2). Близкими аналогиями этим двум памятникам являются многочисленные произведения монументальной скульптуры из частных и государственных собраний. Это и статуя Артемиды Роспильози из Лютеранского музея Рима, и мраморная статуэтка Артемиды с собакой с о.Самоса (Герловичина, 1963. – Рис.1-2). Их сближают общность поз, трактовки одеяния, особенно на животе, плотно обтянутом тканью.

Кроме этого, в Крыму при неизвестных обстоятельствах было найдено еще одно фрагментированное изваяние, представляющее собой фигуру прямоходящей женщины, одетой в длинный хитон с рукавами, поверх которого накинута подпоясанный на талии пеплос (Дьяков, 1930. – С.6-7; Античная скульптура, 1987. – No 27. – С.66). За спиной висит плащ, закрепленный на плечах двумя круглыми застежками. У статуи полностью отбиты голова и руки, не сохранился и постамент. Это произведение характеризуется особо пышными драпировками, которые крупными вертикальными складками окутывают фигуру, придавая ей своеобразную монументальность и тяжеловесность. Левая нога богини немного согнута в колене, отчего ткань хитона приподнялась, обнажив часть ступни. Через грудь проходит перевязь для колчана, которая и позволяет идентифицировать ее как изображение Артемиды-охотницы. Подобные скульптурные памятники хранятся во многих собраниях мира (Ватикан, Венеция, Родос) (Античная скульптура, 1987. – С.66).

На территории Херсонеса не найдено ни одного точно идентифицированного терракотового изображения Партенос

(Белов, 1970. – С.70-77). Между тем в погребениях обнаружено немало статуэток различных божеств (Деметры, Кору-Персефоны, Иакха, Афродиты, Эроты, Кибелы, Диониса и его спутников). Отсутствие среди них Партенос ясно показывает, что в религиозном сознании херсонеситов она не связывалась с потусторонним миром, не являлась хтоническим божеством. Ее покровительство и защита простиралась на земле под солнцем среди живых ради обеспечения жизни. В ином мире херсонеситы должны были уповать на других божеств.

В такой же мере отсутствуют терракотовые статуэтки Партенос и в жилых домах Херсонеса. Хотя в отличие от Ольвии общее количество глиняной пластики здесь меньше, тем не менее ни в одном случае не встретилась терракотовая фигурка или глиняная скульптура верховной богини. Лишь при раскопках домашнего святилища одной из усадеб на Страбоновом Херсонесе среди множества обломков терракотовых фигурок были найдены фрагменты, принадлежащие глиняной статуе Партенос высотой приблизительно 1 м (Стржеleckий, 1961. – С.38; Костромичева, Шевченко, 1996. – С.159, 162. – Рис.1). Однако, во время войны все они были утеряны и судить об этом уникальном произведении можно только по единственной фотографии.

Лучше всего сохранился торс богини, одетой в короткий хитон, задрапированный так, что остались обнаженными плечи и высокая грудь. Вокруг шеи переброшен плащ, складки которого образуют живописную массу. Правая рука Артемиды вытянута вперед. Возможно, в ней она держала лук или копье. Судя по очень нечеткому изображению, богиня была обута в высокие сапожки, столь характерные для ее иконографии во многих произведениях искусства.

Это редчайшее произведение неизвестного греческого мастера было призвано воспроизвести образ богини как охранительницы большой загородной усадьбы и семейного очага в ней.

В отличие от Херсонеса, в эллинистическое время в Ольвию были завезены и изготавливались по импортным образцам небольшие статуарные фигурки Артемиды-охотницы, о чем свидетельствует найденная здесь глиняная форма ольвийского производства IV-III вв. до н.э. (Русяева, Сон, 1995. – С.138-140). В легком порывистом движении из массы глины как бы "вырывается" богиня, одетая в длинный **ионийский**

безрукавный хитон с отворотом. Ее левая грудь обнажена, правая скрыта под тонкой, почти невесомой тканью, мягко очерчивающей ее стройное тело. На уровне бедер рельефно выступают драпировки напуска хитона, подчеркивая экспрессию позы. Легкий наклон головы с утонченно правильными чертами лица и, как бы разметавшимися на ветру волосами, создают образ прекрасной охотницы. Правая рука Артемиды отведена в сторону и поднята вверх, левая – согнута в локте и у кисти не сохранилась.

Несмотря на сработанность формы до сих пор не найдено ни одного фрагмента с ее слепков. Руки (правая немного выше локтя и левая от локтя), а также правая, согнутая в стремительном движении, нога прилепливались отдельно к готовой терракотовой статуэтке или же отливались в других формах (Русяева, Сон, 1995. – С.138). Положение рук позволяет с достаточной степенью вероятности предположить, что Артемиды изображалась мечущей копье правой рукой, а в выставленной вперед и согнутой в локте левой она держала лук. Возможно, эта форма была воспроизведением какой-то монументальной культовой статуи Артемиды, во многом близкой херсонесской Партенос.

Этот иконографический образ сохранился и на золотых ювелирных украшениях, изготовленных в Херсонесе в первых веках н.э. Близкое по стилю к монетам изображение Партенос видим на уникальных миниатюрных золотых аппликационных пластинах, найденных в разные годы в склепах Херсонеса (Пятышева, 1956. – С.26-29. – Табл.VI.1,2,4,5). Они выполнены в небрежной манере с грубым оттиском фигуры, без проработки мелких деталей. Общий характер постановки фигуры, передачи костюма и предметов вооружения позволяет найти полные аналогии в изображениях на монетах и предположить, что они были изготовлены местным эллинским резчиком монетных штемпелей.

Это же относится и к миниатюрному золотому медальону с барельефной фигуркой Партенос, мечущей копье (Зограф, 1922. – С.355. – Табл. XXXI, 15). Богиня изображена в полный рост в длинном хитоне и пеплосе, задрапированном тяжелыми складками. В правой, согнутой в локте руке – копье, в левой – лук. Вокруг овального углубленного медальона припаян высокий рубчатый ободок с имитацией зерни, а в верхней части -- широкое ушко для подвешивания. Идентичный медальон с

изображением Фортуны и Гликона был найден при раскопках склепа No 5 в 1982 г. на Западном некрополе Херсонеса (Зубарь, Трейстер, 1991. – С.76-84). Но украшение с изображением Партенос более грубое.

В древнегреческом ювелирном искусстве классического времени можно выделить несколько уникальных произведений с изображением Артемиды, происходящих из Северного Причерноморья. Золотой перстень-печатка был найден в погребении так называемой жрицы Деметры в кургане Большая Близница на Боспоре (330-300 гг. до н.э.) (Williams, Ogden, 1994. – No 125. – P.193). Подвижный щиток в виде скульптурки лежащего льва с внутренней стороны украшен гравированной фигуркой Артемиды, стоящей на небольшом постаменте. В правой полусогнутой, поднятой вверх руке она держит лук, левой немного приподняла свой длинный до пят хитон, задрапированный множеством живописных складок. Длинные широкие рукава мягко очерчивают руки. На голове богини – полос. Несмотря на миниатюрные размеры перстня (высота щитка – 18 мм), афинский тореут тщательно моделировал черты ее благородного лица, изящную прическу. Пышные пряди волос, проработанные тонким резцом, спускаются на спину в виде туго перевитой толстой косы.

Профильное влево изображение, несомненно, является воспроизведением какой-то несохранившейся монументальной аттической статуи богини. Об этом свидетельствует высокий постамент, как бы застывшая поза и атрибуты богини.

Из раскопок Пантикапея происходит золотой перстень-печатка с халцедоновой инталией, в центре которой изображена фигурка стоящей Артемиды (Максимова, 1926. – С.40; Античные инталии, 1976. – No 39. – С.90). Богиня показана в ракурсе: голова в профиль вправо, торс в фас, ноги в три четверти. Она одета в длинный безрукавный хитон с отворотом, подпоясанный на талии. Почти неуловимые градации неглубокого рельефа, игра света и тени в полупрозрачной голубой зыби одного из излюбленных материалов резчиков камней – халцедона передают красоту ее тела. В правой, согнутой в локте, руке Артемида держит лук, в левой, опущенной вниз и немного вытянутой вперед – фиалу. Ее изящная головка слегка наклонена. Волосы аккуратно собраны на затылке, а надо лбом выбиваются из под высокой диадемы с тремя башенными венцами. Тонкий точенный профиль, изящный изгиб тела, харак-

терная поза с согнутой в колене и отставленной назад правой ногой, вырезанные уверенной рукой непревзойденного мастера, создают образ прекрасной богини-охотницы, совершающей возлияние.

Традиция изображения Артемиды с фиалой была распространена в ювелирном искусстве Эллады. Так, на золотом перстне третьей четверти V в. до н.э. из Британского музея представлена гравированная фигурка Артемиды, стоящая у алтаря (Boardman, 1970. – P.216. – Pl.662; Williams, Ogden, 1994. – No 4. – P.52). Вместо лука в правой руке она держит два копья, в левой – фиалу. Короткий хитон и наброшенная на плечи шкура животного оставляют обнаженной правую грудь. На ногах – высокие традиционные сапожки. В левой части композиции – алтарь. Земля обозначена двумя полосами.

Близкое по иконографии и ракурсу изображение Артемиды сохранилось и на краснофигурном аттическом лекифе около 440 г. до н.э., расписанном мастером Шуваловской амфоры (Peredolskaja, 1928. – P.20; Сидорова, Тугушева, Забелина, 1985. – No 49). Все туловище сосуда занимает двухфигурная сцена – Аполлон и Артемида во время возлияния. Богиня одета в длинный хитон с отворотом и напуском чуть ниже талии, орнаментированный широкой черной каймой с белыми кругами на поясе и сплошной черной каймой по подолу. На ней также множество ювелирных украшений: пышную прическу увенчивает венок из листьев оливы, в ушах – массивные серьги, на шее – ожерелье из круглых бусин, на запястьях рук – по браслету. Интересно, что поза богини почти идентична рассмотренным выше. В правой руке она держит ойнохою, в левой – лук. Несмотря на несколько укороченные пропорции и приземистость, фигурка Артемиды очаровывает тонкой разработкой мельчайших деталей, создающей женственный и лиричный образ.

Из некрополя Нимфея происходят уникальные золотые парные серьги (Hadaczek, 1903. – Fig.74; Силантьева, 1959. – С.7; Williams, Ogden, 1994. – No 110. – P.173-174). К золотой розетке, украшенной зернью, прикреплена скульптурная фигурка Артемиды, сидящей верхом на лани – ее сакральном животном. Богиня одета в пеплос и длинный, доходящий до пят, безрукавный хитон с отворотом, скрепленный на плечах двумя круглыми изящными застежками. Головка богини с мягким овалом лица, длинным носом и большими

выразительными глазами, аккуратно причесана. Длинные волосы зачесаны назад и собраны на затылке в узел. В ушах – серьги, на шее золотое ожерелье, состоящее из шариков зерни. Богиня левой рукой держится за рога скачущей лани, о чем говорят ее немного согнутые в беге ноги. В правой руке – большой факел, из толстых скрученных проволок. Из под хитона выглядывают ступни ног, обутые в сандалии.

Фигурки богини, лани и факел были отлиты по восковой модели и соединены уже в готовом виде, после чего торевт тщательно проработал все детали костюма и украшений Артемиды, не забыв орнаментировать и тело животного, имитировав его густую шерсть множеством гравированных насечек. При помощи чеканов были детализированы черты лица богини – защитницы животных и симпатичная головка лани с длинными рогами.

Подобное изображение Артемиды с факелом в руках, сидящей верхом на ее сакральном животном представлено на золотом перстне из коллекции Харара (Boardman, 1976. – No 7). По мнению исследователей, эта иконографическая схема связана с синкретическим культом богини луны Силены, которая также обнаруживает близкую связь с культом Ифигении в Таврике (Williams, Ogden, 1994. – No 110. – P.174).

Кроме этих ювелирных изделий в Северном Причерноморье не известны украшения из драгоценных металлов, на которых бы был воспроизведен образ Партенос.

Как видим, несмотря на широкое распространение культа Артемиды во многих полисах и, прежде всего, в Херсонесе и Ольвии, ее изображения на памятниках монументального и прикладного искусства довольно редки. Не сохранились в целом виде статуи Партенос, которые в свое время послужили прототипом для создания многочисленных высокохудожественных образов на монетах Херсонеса. Хотя только при раскопках святилища Артемиды Ортии в Спарте были найдены в большом количестве статуэтки и пластины из бронзы, свинца, камня, слоновой кости и терракоты, воспроизводящие эту богиню, преимущественно в виде неподвижно стоящей фигуры с атрибутами – луком, копьем, ланью, собакой или без них (Alroth, 1989. – P. 43-46).

Среди произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусства, происходящих с территории юга Украины, также преобладают памятники с изображением стоящей

Артемиды. Но чаще всего она изображена в движении – как охотница, вооруженная луком, стрелами, копьем. Даже когда она почти неподвижна, то динамику в ее образ вносит выставленная вперед нога, развевающиеся на ветру драпировки одежд. Поэтому довольно трудно определить ту меру творческой фантазии, которая отделяет свободное повторение классического оригинала от самостоятельного произведения эллинистическо-римского мастера, вдохновленного совершенными образцами искусства прошлого. Определяющую роль здесь всегда играет субъективный подход художника.

Богиня Партенос – спасительница и царица

Если еще раз обратиться к эпиграфическим памятникам эллинистического и римского времени, то выясняется, что Партенос почти всегда выступала здесь в ипостаси Сотейры и Простаты. Имя Басилиссы она получила позже и оно было связано с другими ее качествами, хотя все эти эпитеты были тесно взаимосвязаны между собой. Их близость определялась не только силой как залогом успеха, символически заключенного в данных культовых понятиях, но и отношением к государственной жизни полиса. Исконное имя богини Артемиды не ставилось рядом не только с ее эпитетом Партенос, но и с вышеотмеченными. Само собой разумелось, что Сотейра – это Артемиды Партенос или просто Партенос. Она как защитница херсонесских граждан – эллинов по происхождению появилась на таврской земле со времени ее колонизации и основания города, хотя эти титулы и не ставились рядом с ее именем. Херсонеситы полагали, что их богиня всегда в минуты опасности давала им способ избежать ее, стать победителем смерти, даже если приходилось при этом преодолевать большие трудности и препятствия. В ней сфокусировались главные психологические стимулы безопасной жизни на занятой эллинами территории. Одновременно она становилась борцом и защитником от местного таврского божества, проявлявшего свою жестокость по отношению к ним через свои кровавые ритуалы и человеческие жертвоприношения.

Изгнание и порабощение тавров с целью их дальнейшей ассимиляции, основание греческих поселений и крепостей на принадлежавшей им территории, получение больших запасов

хлеба и других продуктов, проникновение в лесные горные массивы, предоставлявшие возможность для охоты и вывоза древесины, безопасность плаваний и рыбной ловли рисовались многим херсонеситам из поколения в поколение как успешный итог их всесторонней деятельности на полуострове, в чем, по их представлениям, немалая заслуга принадлежала верховной богине как непосредственной участнице всех дел, политических и экономических связей, а также военных сражений.

Показательно, что с ходом времени, несмотря на то, что Херсонес лишился своей обширной сельскохозяйственной округи, ее культ не был ни окончательно вытеснен, ни отодвинут на второй план, хотя, очевидно, такие попытки, в особенности приверженцев культа Геракла время от времени проявлялись. Тенденция пропаганды религии Партенос как универсального божества, близкого этно-социальной политике большинства херсонеситов по отношению к варварам, ее культовое проникновение во все сферы их жизни и сознание, эмоционально-психологические воздействия эпифаний и знамений способствовали тому, что она вновь становилась главной патронессой полиса. Симбиоз символики всего гражданского коллектива и этой богини ярче всего проявился на монетах с изображением головы Херсонеса как олицетворения города и общины на лицевой стороне и Партенос-защитницы во всеоружии на обороте.

Возможный отрицательный заряд по отношению к Партенос в религиозном сознании, вызываемый закономерно теми или иными неудачами и поражениями, экологическими бедствиями умело контролировался и своевременно гасился жрецами ее святилища, а также истовыми почитателями ее культа, каких было всегда достаточно в любом обществе. Безусловно, что в кризисные периоды истории города жрецы как распорядители больших богатств, накопленных в святилище, и сакральной казны могли влиять на политическое и культурное развитие государства, от них во многом зависела его судьба. Опираясь на эпифании и ячления Партенос, вмешиваясь в сновидения людей, внушая им якобы ее прямое содействие и вмешательство в исход важнейших событий с помощью определенных знаков-символов или диктующей поведением человека в нужном направлении, как, например, в действиях и решениях Гикий, служители культа распространяли его влияние помимо города Херсонеса с его хорой и на более отдаленные регионы,

где в любое время по той или иной причине мог оказаться херсонесит.

В культе Партенос можно в общем выделить основные виды составляющих его элементов. Центральное место всегда занимали сотерические функции, характерные вообще для всех верховных божеств причерноморских полисов. Но в культе херсонесской богини, они, очевидно, еще более были усилены в связи с иным этнографическим положением и мифологической спецификой Таврики. Партенос как спасительница обладала здесь свойственной для нее силой и меткостью своих стрел, способностью внезапного, чаще всего невидимого человеческого глазу появления, подвергавшегося столкновению жрецами в зависимости от обстоятельств и действий.

С ее культом в ипостаси Сотейры тесно была связана Партенос Простата. Культовый эпитет Простат в основном принадлежал Аполлону. В данном случае его перенос на Партенос, во-первых, лишней раз доказывает, что под ней подразумевалась его сестра и паредра Артемиды; а во-вторых, дает представление, что Партенос, как и ее брат, выступала в роли отвратительницы несчастий и бед, защитницы и спасительницы. Декрет в честь Диофанта добавляет к этому ее постоянное покровительство всем херсонеситам. Во всяком случае показательно сохранение за ней ее исконных функций, которые со временем усовершенствовались и наполнялись новым содержанием.

Несмотря на то, что в Присяге херсонеситов имя Партенос стоит на четвертом месте, однако оно названо после тех божеств, к которым в своих клятвах обращались вообще все эллины, потому что они олицетворяли собой мощные космические силы, но впереди многих других олимпийских богов, в том числе Аполлона и Афины: "Клянусь Зевсом, Геей, Гелиосом, Партенос, богами и богинями олимпийскими, героями, владеющими городом, территорией и укрепленными пунктами херсонеситов.... Зевс, Гейя, Гелиос, Партенос, божества олимпийские! Пребывающему во всем этом да будет благо мне самому и потомству и тому, что мне принадлежит, не пребывающему же да будет злое и мне самому и потомству и тому, что мне принадлежит, и пусть ни земля, ни море не приносит мне плода, пусть женщины не разрешаются от бремени благополучно..." (IPE. I². 401). Если Зевс – это и небо, и Олимп, и дождевая влага, и общее владычество над всеми

богами и людьми, Гея – земля, Гелиос – солнце, то Партенос тоже владычица таврского края, она здесь “богиня сетей и гор”, “лесов краса”. Ей подаластны и люди, населяющие этот уголок земли и чтущие ее, от нее зависят культы других олимпийских божеств и героев, “поселившихся” рядом с эллинами в силу традиции. Но Партенос по рангу значительно их выше, в ней херсонеситы видят свое благополучие и счастье. Она снисходительна к культам других божеств. И вместе с тем она крайне ревниво относится к исполнению обрядов в своем культе. Ее верные стражи – жрецы постоянно следят за каждым почитателем и даже в декретах появляются напоминания о необходимости всем воздавать должное своей богине: “Чтобы хорошо обстояло у граждан то, что касается их отношений к богине Партенос, и чтобы за происшедшее благодаря ей спасение, народ херсонеситов оказывался воздающим ей возможную благодарность, и в древности спасенный благодаря ей из величайших опасностей, и ныне, когда отправились жители вместе с детьми (и женами)” (IPE. I². 343).

Нельзя исключать, что херсонесские жрецы культа Партенос заимствовали отдельные ритуалы культа Артемиды Ортии, – она же и Партенос, – ей же приписывали черты и кумир таврической Артемиды (Paus. III, 14,6-9). Обряд бичевания священным поясом богини эфебов в отличие от бича в спартанском Лимнайоне, возможно, даже до крови ради окропления человеческой кровью ее алтаря носил нравственно-воспитательный характер, выделял среди юношей стойких и сильных духом, мужественных защитников полиса.

В результате гуманизации ранних мифологических представлений о жертвоприношениях в культе Артемиды и возможной пропаганды ее культа как совершенно отличного от таврского, своего рода ее антипода, потому что для умилоствления в жертву приносились жизни эллинов, херсонеситы посвящали своей Партенос животных. Изображение богини в сопровождении лани отчетливо проясняет ее идентичность с Артемидой, но не идентификацию или синкретизм с местным божеством, имя которого так никогда и не стало известным никому из эллинов.

Вряд ли когда-либо можно будет достоверно выяснить, как херсонеситы поступали с захваченными в плен таврами: превращали ли они их просто в рабов или же подвергали избиению или пыткам у алтаря своего божества ради очищения

и послушания.

О наличии гиеродулов (храмовых рабов) в Херсонесе можно говорить лишь на основании одного, – да и то довольно позднего, – памятника первой половины III в. н. э. На надгробной стеле с изображением загробной трапезы высечена эпитафия: “Сотерих богини Партенос, проживший 80 лет, и его сожительница Конха (неизвестно скольких) лет отроду” (IPE. I². 457). Здесь явное указание на то, что Сотерих являлся принадлежностью богини Партенос, то есть рабом в ее святилище, но не жрецом, которому ничто не препятствовало заключить брачный союз со своей возлюбленной Конхой. Отсутствие патронимика у обоих также свидетельствует о рабском положении.

Сотерих – теофорное имя от культовой эпikleзы Сотер или праздника Сотерии, который вполне мог быть введен в Херсонесе после какой-то победы над врагами и чествованием Партенос как Сотейры. Вполне вероятно, что он получил его не после рождения, а вследствие определенных действий в святилище, отличившись как его защитник или спасенный от смерти в святилище, где нашедший в нем убежище традиционно считался неприкосновенным.

В одной из дельфийских манумиссий II в. до н. э. зафиксировано уведомление об отпуске на волю раба Сотериха, по происхождению фракийца. Исходя из этого, И.И.Толстой предполагал, что херсонесский Сотерих также фракиец (1918. – С.106. Прим. 1). Однако, имя в таком случае не может служить поводом для подобной гипотезы, как и то, что храмовыми рабами могли быть только фракийцы. Бесспорно, что такое греческое имя, присвоенное рабу по случаю праздника сотерии, впервые введенного в Дельфах после победы над галатами, не единичное. Сотерих херсонесской надгробной надписи мог быть выходцем из варварского окружения, захваченным в плен во время одного из сражений. Возможно, он бежал от своих хозяев и спасся в святилище Партенос.

На его памятнике со сценой загробной трапезы угадываются портретные черты. Интересно также то, что характер прически и форма бороды возлежащего на ложе мужчины с признаками старческого возраста напоминают римские портретные скульптуры варваров II-III вв. н. э. (АСХ. – № 336). Столь же индивидуально и лицо Конхи. Она значительно моложе Сотериха, возлежит рядом с ним на ложе, держа в одной

руке хлеб, в другой какой-то трудно распознаваемый предмет. Судя по всему, это надгробие изготовил местный художник по заказу еще при жизни погребенных. Храмовые рабы, очевидно, не имели прав на женитьбу. Однако, столь открытое провозглашение на надгробном памятнике не узаконенной брачной связи, неординарность его, дают право предполагать, что в конце жизни Сотерих был отпущен на волю, но продолжал считать себя преданным слугой своей богини, что не давало ему морального права заключить брак с Конхой. В потусторонний мир, к которому Партенос не имела отношения как спасительница жизни людей, он отправился с надеждой быть счастливым со своей возлюбленной, пируя в вечном блаженстве на брачном ложе. Надгробный памятник Сотериха и Конхи является еще одним доказательством, что Партенос как спасительница почиталась херсонеситами и незадолго до принятия ими христианства.

С территории Херсонеса и его хоры происходит весьма ограниченное количество памятников монументальной и мелкой пластики с изображением Партенос, при этом ни один из них не был найден в жилом доме. Чем же объяснить, что херсонеситы не считали нужным иметь изображение своей главной покровительницы в доме? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Можно предполагать, что жилищные херсонеситы держали у себя бронзовые, серебряные и золотые статуэтки, которые не сохранились. Вообще замечено, что во многих домашних святилищах поклонялись строго избранным божествам соответственно профессиональным занятиям, принадлежности к тому или иному религиозному союзу, личным симпатиям и т.п.

Отправление общепризнанного государственного культа происходило вне пределов жилища – в святилище, на улицах города во время праздничных процессий и общественных обрядов. Например, изображения Аполлона в тех городах, где он являлся главным покровителем, тоже крайне редки в его святилищах и почти отсутствуют в домах. По-видимому, такое отношение к их установлению объяснялось спецификой государственного культа.

Между тем, трудно представить, чтобы в святилище Партенос не приносились дары в виде ее вотивных статуэток или других различных изображений, чаще всего находимых при исследовании сакральных зон. В греческом мире существовала широко распространенная практика посвящений в храмы

терракотовых и бронзовых статуэток божеств (Alroth, 1987. – P. 9-19). При этом весьма любопытно, что в разных местах прослеживаются свои обычаи и традиции. Нередко, в святилищах оказывалось меньше изображений того божества, кому оно принадлежало. В святилищах материковой Эллады, островов и Западной Малой Азии VII-IV вв. до н. э. чаще всего встречались статуэтки Афины, Геракла, Гермеса, Пана, реже Деметры и Геры. Однако, в Ольвии сложилась несколько иная ситуация. В святилище Аполлона Дельфиния в одном из самых больших ботросов II в. до н. э. (под него использовали цистерну для воды) были обнаружены статуэтки Матери бога, Кибелы, Деметры, Керы-Персефоны, Афродиты, Иаха, хотя святилище первой из них находилось на другом, Западном теменисе. В святилище Гермеса и Афродиты также посвящались идентичные терракоты. Приношения подобных вотивных даров зависели от мифологических и культовых связей между божествами, характера культа, психологии и ментальности дарителя. Он мог принести в дар своему божеству любую статуэтку, видя в ней лишь прекрасную вещь, хотя она может казаться сейчас совершенно чуждой для святилища божества, в котором найдена.

Если исходить из мифологических и культовых связей, то в святилище Партенос могли приносить изображения Артемиды, Аполлона, Геракла, нимф, Гекаты, Кибелы, Деметры и других. Но пока не открыто ни одно из ее святилищ, это всего лишь предположение.

В религиозном сознании херсонеситов четко сформировалось представление об устройстве общественных празднеств с жертвоприношениями и дарами. Чем богаче и пышнее они происходили, тем сильнее становилось стремление граждан к экономическому накоплению, чтобы было что отдать и божеству. В период наивысшего расцвета Херсонесского государства в раннеэллинистический период святилище верховной богини обогатилось настолько, что в последующее время, когда начался экономический спад, оно помогало полису в выпуске монеты, устройстве праздников, чествовании государственных лиц, исполнении эпонимных должностей и других мероприятиях. Такое святилище и его сокровищница должны были обладать дарами из драгоценных металлов и дорогостоящих ювелирных украшений, считавшихся только принадлежностью Партенос, но одновременно символизировавших богатство и

могущество херсонесского общества.

Еще одна черта культа этой богини привлекает внимание исследователей. Это Партенос – царица и “царствующая Партенос”. Все эпиграфические памятники, где приведены эти сакральные титулы, сохранились плохо и относятся ко II в. н. э. (IPE. I², 357, 358, 359, 386, 388). Относительно данной функции херсонесской патронессы высказаны разные мнения.

Наибольшую поддержку получила в свое время гипотеза В.В.Латышева (1909. – С.321-326). Основываясь на нумизматических материалах с монограммой ПАР, эпиграфических документах с упоминанием “царствования” Партенос ученый предполагал, что в период реформирования государственного строя в первые века нашей эры херсонеситы сделали свою главную богиню “вечной царицей”, наделив ее известными функциями и атрибутами власти. Поскольку в мировоззрении греков было принято обоготворять политические понятия, то естественным являлось для херсонеситов воплотить в Партенос идею верховной власти. Таким образом, она наделялась полномочиями одного из главных магистратов Херсонеса. Кроме того, считал В.В.Латышев, провозглашение Партенос “царицей” было связано с новым летоисчислением херсонеситов. Хотя этот ученый высказал лишь свои предположения и рассуждения относительно малопонятного для него вопроса о “царствовании Девы”, они тем не менее были приняты за догму. Так, И.И.Толстой тоже считал ее вечной царицей. “Это, столь изумительное, по своей яркой наглядности, явление обмирщения образа божества нельзя рассматривать, однако, как аномалию: с точки зрения античной религиозной жизни, в нем нет ничего уродливого. Народная концентрация божества никогда не отличалась абстрактностью; не был абстрактным для Херсонеса и образ их божественной девственницы: образ этот был для них живой образ, ощутимы были помощь богини и непрерывное ее заступничество. Несомненно, момент провозглашения Девы “царицей” Херсонеса был подготовлен всей предшествующей историей ее культа...Участие городской богини в политических судьбах города не могло подлежать сомнению: избрание богини на вечные времена в сан высшего магистрата города — в целях установления еще более прочной, неразрывной, так сказать, связи между богиней-воительницей и ее возлюбленным городом, которому все чаще и чаще грозили набеги варваров, — являлось только последовательным. К концу I в.

до Р. Хр. греческий мир пережил уже длинную вереницу обожествленных эллинистических государей, и в народном сознании, религиозном и политическом, понятия “царственность” и “божественность” были близкими, родственными понятиями. Тем естественнее звучал новый титул богини: “Дева, ΘΕΑ ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ” (1918. – С.112-113).

Тем не менее начало такой сакрально-политической метаморфозы главной богини Херсонеса необходимо искать в особенностях его государственного устройства и социального положения (Кадеев, 1981. – С.68-69). Здесь, как и в Гераклея Понтийской, ее метрополии Мегарах, а также Каллатисе высшим эпонимным магистратом являлся “царь”. Херсонесские жрецы Партенос как цари-эпонимы выполняли религиозные функции, их именем обозначался год, датировались документы и, возможно, монеты. Как и в ионийских полисах Северного Причерноморья эпонимная должность была тесно связана с культом верховного божества. В Ольвии догетского времени первоначально ее выполняли стефанефоры мольпов – религиозного союза, покровительствовавшего Аполлону Дельфинию, а затем жрецы его храма (Русяева, 1992. – С.209-210). Та же самая картина наблюдалась и в Херсонесе: цари-эпонимы или одновременно исполняли обязанности жрецов Партенос или же избирались на эту должность по истечении полномочий царя-эпонима (IPE. I², 308, 410, 414, 415).

Эпоним как главный магистрат по решению религиозных дел обязан был заниматься устройством официальных жертвоприношений, празднеств, ритуальных процессов, спортивных и музыкальных агонов в честь Партенос. Поскольку такие мероприятия требовали больших средств, поступавших нередко от эпонима или тех лиц, котсрых ему удавалось найти, то ясно, что на эту должность избирались богатые и заслуженные граждане полиса, которым оказывалось высокое доверие представлять басилевса-эпонима.

Однако, в периоды кризисных ситуаций, когда, очевидно, в городе оставалось мало зажиточных людей, не имевших возможности даже ради почета или не желавших тратить собственные средства для выполнения должности царя-эпонима, эти функции переходили к верховному божеству, святилище и сокровищница которого могли нести все необходимые расходы для устройства культовых мероприятий (Кадеев, 1981. – С.70).

Вследствие этого периодически функции эпонима в Херсонесе выполняла Партенос.

Подобные случаи в государственно-религиозной практике зафиксированы в других античных городах: в Ольвии это был Аполлон Дельфиний, аналогично как в ее метрополии Милете; в Магнезии – Артемида; в Приене – Аполлон и Зевс; на Косе – Асклепий и т. д. В зависимости от различных обстоятельств эпонимная должность того или иного божества могла “исполняться” один год, реже – несколько лет подряд. Относительно Партенос количество лет ее “царствования” установить не удалось.

Обращает внимание, что формула “так постановлено советом и народом в царствование Партенос” чаще всего ставилась на проксениях. Однако, за право ее получения ксены предварительно вносили определенные суммы в святилище или устраивали “пышнейшие жертвоприношения”. Влиятельные в городе жрецы ратовали после этого перед советом и народным собранием за предоставление им прав, равных с херсонеситами. Привлечение “иностранного капитала” было особенно характерным явлением для полиса, который испытывал экономические затруднения в результате войн или экологических бедствий, утраты аграрной зоны.

Провозглашение Партенос Басилиссой, естественно, увеличивало значение ее культа и храма в Херсонесе, даже если она выполняла должность царя-эпонима только периодически. Такая высокая честь, которой удостаивалась богиня в трудные для города времена или в отдельные годы, вошла в традицию. Время от времени она выдвигалась на эту должность, а вместе с ней способствовала преодолению экономических или финансовых трудностей, содействовала херсонеситам в их победах над варварами. Партенос в ипостаси царицы является вершиной ее религиозного развития в Таврике. По всей вероятности, в своем храме она давно именовалась Владычицей. Служители ее культа не могли не воспользоваться стихами Еврипида из трагедии “Ифигения в Тавриде”, столь патетически воспевающими ее с этими эпитетами:

Ты же царственная дева, дочь Латоны, Зевса дочки!
Дай омыть тебя от крови, жертвой должною почтить...

(1230-1232)

Прочная нить преемственности в культе Артемиды Партенос не прерывалась на протяжении веков. Ее авторитет не был поколеблен никем, она не заменялась здесь другими божествами, всегда стояла во главе херсонесского пантеона. Ее исконная образно-знаковая культовая система подтверждает, что херсонеситы в своей Партенос всегда подразумевали Артемиду – дочь Латоны и Зевса, сестру и паредру Аполлона.

В некоторых святилищах в разных регионах античного мира в силу особых религиозных взглядов или традиций запрещалось произносить имя божества. Ему давали определенные прозвища или оно именовалось просто присвоенной ему и хорошо известной всем эпikleзой. В редких случаях до сих пор не удается установить, какие божества скрывались под разными прозвищами, например, в святилище кабиров на Самофракии и Лемносе. Артемида в ипостаси Партенос почиталась с гомеровских времен в разных уголках античного мира. Так что херсонеситы в данном плане не придумали ничего оригинального и совершенно нового. Другое дело, что по каким-то причинам здесь установился обычай в официальных документах и на монетах ставить лишь ее культовое, а не настоящее имя. Оно вошло в обиход и стало или теонимом, или же херсонеситы до конца помнили, какая именно богиня скрывается под ним.

Впрочем, нельзя исключать, что в общественных и домашних обрядах звучало имя Артемида, но для посвящений и других письменных документов существовал определенный канон. Как бы то ни было, но импортированная на таврскую землю Артемида, как основательница Херсонесского полиса, фигурировала всегда под своей эпikleзой Партенос. Но значит ли это, что отдельные посещения Артемиде и Латоне не имели к ней никакого отношения? Следует ли противопоставлять Партенос и Артемиду, считать их разными богинями? Нет никакого сомнения, что это одна и та же богиня.

Тесные взаимоотношения Херсонеса с Делосом после его освобождения из-под афинского протектората, где особым почитанием пользовалась божественная семейная триада вследствие того, что только Делос, согласно мифу, принял Латону для разрешения от бремени, содействовали тому, что в Херсонесе, согласно данным Э.И.Соломоник и М.И.Золотарева, значительно расширилось почитание этой сакральной триады в домашних святилищах (Соломоник, 1968; Золотарев, 1998).

М.И.Золотарев связывает культ триады в Херсонесе, вслед за М.И.Ростовцевым (1915. – С.162-164), с возникновением и широким распространением дельфийской легенды, возникшей в 278 г. до н.э. в связи с победой греков возле Дельф, которой якобы способствовали эти божества (Золотарев, 1998. – С.65). В дельфийском святилище после изгнания галатов (кельтов), которому якобы помогал Аполлон совместно со своей сестрой и матерью, а также Афиной, наславшими снежную бурю, укравшую храм и сокровищницы, был учрежден большой праздник сотерии (Nachtergaeel, 1977). Действительно, в III-II вв. до н.э. вместе с этим усилилось почитание божественной триады. Однако, в Херсонесе, исходя из датировок граффити, эта триада начала почитаться значительно раньше, что дает больше оснований для связи этого культа с Делосом. Нельзя забывать, что под воздействием Афин культ триады усилился как в Дельфах, так и в Аттике после того, как они перестали владеть Делосом. На связь с этим островом, а не Египтом, скорее всего, указывает и введение в Херсонесе культа египетской триады Сераписа, Исиды и Анубиса, посвящение которым совсем недавно было обнаружено М.И.Золотаревым в помещении в северо-восточном районе (1998. – С.66-67). Автор полагает, что появление этих божеств в городе стало возможным еще около середины III в. до н.э. До обстоятельной публикации посвятительной надписи египетской триаде трудно говорить, так ли это на самом деле. Известно, что официальный культ Сераписа, а совместно с ним Исиды и Анубиса появляется на Делосе в первой половине II в. до н.э., в 166 г. до н.э. он узаконивается здесь и римским сенатом (ID.1510). Поскольку между Херсонесом и Делосом существовали после его освобождения тесные религиозные связи (Тюменев, 1938. – С.265-273), вполне возможно, что египетская божественная триада, как и собственно делосская появились в Таврике благодаря им.

Как и спартанская Ортия, Партенос становится общепринятым, по существу вторым именем Артемиды. Эта могущественная богиня в процессе развития культа во всех местностях, в том числе и в Херсонесе, обогащалась новыми формами и функциями, заимствуя их у других божеств и расширяя свои собственные. Так, по ее многочисленным изображениям на монетах видно, как происходила ассимиляция других греческих божеств. Здесь прослеживается не только хорошо из-

вестный образ классической богини-охотницы с луком, стрелами и ланью, но в ней можно найти черты других ипостасей Артемиды – Сотейры, Бритомартис и Ортии, а также Афины, Кибелы или Тихе в башенной короне, Геракла, как охранителя полисных земель и крепостей и даже воинственного Ареса. Отсюда ясно, что в херсонесской Партенос скрывается не простая, вечно юная и прекрасная дева-богиня, а многофункциональное грозное божество, способное управлять действиями людей. В Северном Причерноморье вряд ли можно найти богиню, которая бы за сравнительно короткое время приобрела так много разных функций.

Однако тенденция к десимиляции отдельных черт и функций Партенос не проявилась с определенной четкостью. Ни в херсонесских божествах, ни тем более в таковых из других северопонтийских городов не имеется заметных, ярко выраженных заимствований из ее культа, атрибутов или обрядов. Объясняется ли это скрытым, во многом таинственным характером ее культа или приверженностью потомков ионийских колонистов к своим божествам, сказать трудно. Во всяком случае популярность культа Артемиды Партенос в Ольвии возросла только в III-II вв., когда ее взаимоотношения с Херсонесом проявились в наибольшей степени. Приплывшие сюда херсонесцы, очевидно, преподнесли Партенос дары и поставили в ее ольвийском святилище небольшую мраморную плиту с посвящением (Виноградов, 1978. – С.64-65; Русяева, 1992. – С.107, 108).

В это время и в первые века нашей эры не только в Херсонесе, но и соседних с ним городах становятся популярными теофорные имена, производные от Партенос: Партена, Партения, Партениос, Партенида, Партенокл. Особенно любопытно, если только верно восстановление надгробной надписи III в. до н.э., сочетание имени Артемидора с патронимиком Партений (НЭПХ. 181). Эти теофорные имена свидетельствуют не о близких между собой культах, а об их идентичности. В Херсонесе так же пользовались популярностью имена, производные от Артемиды и ее брата Аполлона (См. лит.: НЭПХ. 112, 141, 149, 151, 157 и др.).

Эти имена свидетельствуют не только о соответствующих культах, но и календарных празднествах. Из эпиграфических источников известно о наличии в Херсонесе пяти месяцев: ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ, ΕΥΚΛΕΙΟΣ, ΛΥΚΕΙΟΣ, ΛΑΤΟΙΟΣ, ΗΡΑΚ-

ΛΕΙΟΣ (См. лит.: Кадеев, 1996. – С.141-148). Исходя из во многом сходных названий календарей других дорических городов, в частности Мегар, Гераклеи Понтийской, Византия и Каллатиса вряд ли можно сомневаться, что здесь также был месяц ΑΡΤΕΜΙΣΙΟΣ. Не исключено, что в определенный период истории Херсонеса один из месяцев был переименован на ΠΑΡΘΕΝΙΟΣ, в котором проводили наиболее популярные празднества со спортивными и мусическими агонами, хотя они могли происходить и в месяцы артемисий или эвклеей. Из сохранившихся названий месяцев три были связаны с божественной триадой: Латоной, Аполлоном Ликейским и Артемидой Эвклеей (Славной). Под этой эпikleзой культ Артемиды был хорошо известен в Эгее (Roscher. I. – Sp.575, 576; Hanell, 1934. – S.200). После марафонской битвы храм Эвклеи соорудили афиняне в благодарность за ее помощь (Paus. I, 14,5). В Аттике она идентифицировалась с Эвномией (Соблюдающей законы) и Сутейрой. Вообще Артемида имела множество самых разнообразных празднеств соответственно своим эпikleзам, пользовалась почитанием на праздниках Аполлона и Латоны (Nilsson, 1906. – S.179-258). Поскольку Партенос выступала в различных ипостасях, то в такой же степени она могла, как и в других святилищах, сочетаться с Эвклеей и Эвномией.

Организация официального пантеона Херсонеса во главе с его сакральной основательницей Артемидой Партенос находилась всецело под влиянием жрецов, которые хорошо знали все ее функции в главных святилищах Эллады и литературные сочинения о ней. Именно поэтому здесь с самого начала она проявилась в столь редкой для себя роли – “богини сетей”, богини в кекрифале, защитницы морских путей и рыбаков. Неравномерность и скудость информации о развитии культа Партенос не позволяют выяснить, как в течение времени и по каким причинам видоизменялся ее культ, как именно и когда проводились ее празднества, как гражданский коллектив реагировал на новшества в нем, происходившие благодаря творчеству и деятельности отдельных жрецов, на самом ли деле херсонеситы всегда благоговейно относились к своей богине или же только считали своей обязанностью отправлять ее официальный культ. Духовная сила Партенос проявлялась по существу постоянно в государственной жизни и политике Херсонеса Таврического.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В своей религиозной практике греки показали себя такими же смелыми изобретателями и экспериментаторами, как и в политике, искусстве, литературе, философии и науке.

Ю. В. Андреев

Рассмотрев комплекс существующих в наше время данных, связанных с понтийской мифологией Артемиды и Ифигении, а затем культом Партенос в Херсонесе Таврическом на протяжении всего периода его существования, следует прежде всего отметить, что для более полного их осмысления не хватает многих источников. Безусловно, что открытие святилищ Партенос как в городе, так и за его пределами даст возможность представить этот культ глубже и шире во взаимосвязи не только с Артемидой, но и другими божествами, яснее понять отдельные его черты и особенности. Однако, и сейчас можно уверенно сказать, что Партенос – великая и уникальная богиня, получившая блестящее отображение на монетах Херсонеса в многообразии своих функций и ипостасей.

Самое удивительное заключается и в том, что из всех эллинских божеств в Северном Причерноморье только ее имя постоянно сохранялось в топонимике Таврики, начиная с эллинизма и кончая современностью: мыс Партеий, пещера Партеон, поселение Партеиты, город Партеит, деревня Партеит, Партеитская долина. Гонения на приверженцев культа Партенос в Херсонесе во время насильственного установления христианства, их стремление сохранить древнейший идол богини не исключают того, что они стали изгнанниками и основали

поселение Партениты вдали от города в труднодоступном районе Аю-Дага. Интенсивное рас-пространение христианской религии и всестороннее влияние Византии способствовали окончательному и повсеместному вытеснению языческих культов. Тем не менее теофорное название от Партенос навсегда вошло в историю Крыма, хотя вряд ли кто-либо задумывается о том, каким образом так случилось, что имя великой богини было все-таки увековечено в этом краю.

Находясь и развиваясь на самом пограничье эллино-варварского мира она тем не менее не стала здесь ярко выраженным синкретическим божеством. Это тем более удивительно, поскольку в периферийных регионах античной ойкумены, особенно в эллинистических государствах, происходило прямое слияние эллинских и восточных культов. Ни в одном из известных изображений Партенос нельзя увидеть ничего, что было бы не свойственно эллинской Артемиде. Другое дело, что ее культ постепенно обогатился за счет заимствования определенных элементов из других эпиклез Артемиды, а также Аполлона и разных богинь, функции которых расширяли ее религиозную сущность. Создается впечатление, что херсонесские служители культа Партенос специально заботились о сохранении исконно эллинского образа богини, ее атрибутов и символов. В окружающем Херсонес варварском мире его жители не нашли ничего такого, что могло бы духовно их сблизить и стимулировать заимствование новых элементов для усовершенствования культа своей верховной патронессы. Более, чем остальные эллины на Понте Евксинском, херсонеситы осознавали фатальное одиночество среди других народов, о чем ярко свидетельствует и Присяга.

Партенос являлась главным фундаментом объединения всех граждан Херсонеса благодаря регулярному проведению ее полисных празднеств. Участники партений в торжественной процессии шествовали к ее святилищу, где проводились главные ритуалы с жертвоприношениями, возлияниями, песнопениями, молитвами и другими культовыми действиями.

Учредив культ Партенос, херсонеситы с самого начала связали ее со своей внешней и внутренней политикой. Как свидетельствуют эпиграфические памятники, почитание богини и расширение ее функций шло под знаком увеличения территории государства, превысившей в итоге размеры типичных классических полисов, борьбы с таврами, скифами и сарма-

тами, периодическими военными операциями с соседними городами. Возвышение дорийских элементов в государственном устройстве и культуре также проводилось под эгидой Партенос, в культе которой доминировали мегарские и спартанские черты. Служителями ее культа в эллинистический и римский период являлись дорийцы по происхождению, поскольку ионийские (в своей основе делосские) элементы как в демографическом, так и в культурно-религиозном плане выражены крайне слабо.

Религиозная политика херсонеситов во взаимосвязи с культом Партенос была направлена на сохранение полиса как главной ячейки гражданской общины, вне которой они не представляли своего существования. Единство граждан поддерживалось и за счет воспитательных мер, проводимых жрецами ее святилища. Недаром ведь в декрете по прошествии веков все еще упоминается, что народ херсонеситов и в древности был спасен от величайших опасностей благодаря их главной богине.

В данном случае нельзя не вспомнить еще раз прекрасные стихи Еврипида из его трагедии "Просительницы", которые раскрывают любовь и благодарность эллинов к божествам, способствовавшим их жизни на земле:

Хвала тому бессмертному, который,
Над дикостью звериной нас подняв,
Дал разум нам и голос окрылил
Осмысленною речью; кто от стужи
Нам дал оплот и от жары небесной;
Кто нам ладью морскую даровал,
Чтоб меною взаимной доставляла
Нам то, в чем наш нуждается народ;
Кто пред завесой будущего темной
Пророков достоверных вдохновил,
Чтоб по приметам огненных разгаров,
Иль по узору жертвенных частей,
Иль по полету вещунов пернатых
Грядущий рок истолковали нам.

Служителями культа Партенос в Херсонесе занимались только мужчины или преимущественно мужчины. Этим самым она была превращена в покровительницу свободных граждан, к которым принадлежало только мужское население. Если объяснение термина "Састер" из Присяги херсонеситов верно, то це-

лью культового обряда, во всяком случае одного из главных его элементов, было посвящение молодых юношей в граждане и их постоянная защита.

Вообще религиозное творчество эллинов на северной окраине античной ойкумены в наибольшей степени проявилось в создании таких уникальных и не сходных между собой культов как Ахилл Понтарх в Ольвии, Партенос в Херсонесе и Афродита Урания владычица Апатура на Боспоре. Соответственно ментальности жителей этих местностей, внешней и внутренней политике не зависимых друг от друга государств, разном проявлении взаимоотношений с варварским миром, творческой инициативе местных поэтов и художников, жрецов и деятельных образованных граждан каждое из названных божеств в процессе своего развития поднялось значительно выше остальных, превратившись в своего рода универсальные божества, способные выполнять функции великих защитников и предотвращать все возможные бедствия. Среди них Партенос выделяется своими атрибутами, воинственным характером, эпифаниями и знаменами, необыкновенным постоянством изображений на монетах, которые тоже служили для пропаганды ее культа, а также сохранением имени в крымской топонимике до нашего времени. Этот феномен живучести и устойчивости культа женского божества в полугражданском-полувоенном коллективе Херсонеса на протяжении многих веков можно объяснить действительной верой в нее и ее божественную силу, возможность предотвратить все бедствия и защитить в минуту опасности.



Литература

- Алпатов М.* Художественные проблемы искусства Древней Греции. – М., 1987.
- Ананьич Е.Б.* Сюжеты Троянского цикла в вазовой живописи Южной Италии //Шлиман – Петербург – Троя. Научный каталог выставки. – СПб., 1998.
- Андреев Ю.В.* Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. – СПб., 1998.
- Анохин В.А.* Монетное дело Херсонеса. – К., 1977.
- Анохин В.А.* Монеты античных городов Северо-Западного Причерноморья. – К., 1989.
- Античная скульптура* из собрания Государственного музея изобразительных искусств имени А.С.Пушкина. – М., 1987.
- Античная скульптура* Херсонеса. – К., 1976.
- Античные инталии* в собрании Эрмитажа. – Л., 1976.
- Бабинов Ю.А.* Местные элементы в религии Херсонеса Таврического //Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков. – М., 1972.
- Белов Г.Д.* Херсонес Таврический. – Л., 1948.
- Белов Г.Д.* Терракоты из Херсонеса //Терракоты Северного Причерноморья. – САИ, Г-11., М., 1970.
- Блаватский В.Д.* История античной расписной керамики. – М., 1953.
- Блаватский В.Д.* О херсонесском термине ΣΑΣΤΗΡ //СА. – 1954. – XIX.
- Боннар А.* Греческая цивилизация. От Еврипида до Александра. – М., 1992.
- Борухович Б.Г.* Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История. – Л., 1972.
- Варнеке Б.В.* История античного театра. – М., 1940.
- Виноградов Ю.Г.* О методике обработки эпиграфических памятников (по ольвийским материалам) //Методика изучения

древнейших источников по истории народов СССР. – М., 1978.

Виноградов Ю.Г., Золотарев М.И. Год рождения Херсонеса Таврического //Херсонесский сборник. – 1998. – Вып. IX.

Виноградов Ю.Г., Щеглов А.Н. Образование территориального Херсонесского государства //Эллинизм: экономика, политика, культура. – М., 1990.

Виллер Б.Р. Искусство Древней Греции. – М., 1972.

Вулих Н.В. Образ человека в "Метаморфозах" Овидия // Проблемы античной истории и культуры. – Ереван, 1979.

Гаврилов А. К. Знаменья и действие – мантика в "Ифигении Таврической" Еврипида // Традиции и новаторство в античной литературе. – Л., 1982.

Гайдукевич В.Ф. Боспорское царство. – М., Л., 1949.

Герловина Ф.И. К вопросу о херсонесской статуе Девы // Сообщения Херсонесского музея. – Симферополь, 1963. – III.

Граффити античного Херсонеса. – К., 1978.

Грейвс Р. Мифы Древней Греции. – М., 1992.

Джоунс К.П. Херсонес Таврический в надписи из Порто близ Рима // ВДИ. 1994. – 2.

Доватур А.И. Фукидид и мегарская псефизма Перикла //ВДИ. – 1982. – 1.

Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в "Истории" Геродота. – М., 1982.

Доманский Я.В. К пред'истории Херсонеса Таврического // Античный мир и археология. – Саратов, 1974.

Доманский Я.В., Фролов Э.Д. Присяга граждан Херсонеса (опыт исторической интерпретации) //Скифы. Хазары. Славяне. Древняя Русь. – К 100-летию со дня рождения М.И.Артамонова. – СПб., 1998.

Древнеримская живопись. Альбом. Состав. А.Чубова. – М.-Л., 1966.

Дьяков В.Н. Древности Ай-Тодора. – Ялта, 1930.

Ермолова И.Е. Об эпиклезе таврского божества у Аммиана Марцеллина //ВДИ. – 1998. – 2.

Жебелев С.А. Херсонесская присяга //Северное Причерноморье. – М., Л., 1953.

Зелинский Ф. Ф. Ифигения Таврическая //Известия Российской Академии Наук. – 1918. – Т.12. – 11.

Зограф А. Н. Статуарные изображения Девы в Херсонесе по данным нумизматики // ИРАИМК. – 1922. – Т.2.

Зограф А. Н. Античные монеты // МИА. – 1951. – 16.

Зограф А. Н. Денежное обращение и монетное дело Северного Причерноморья //АГСП. – М.-Л., 1955.

Золотарев М. И. Херсонесская архаика. – Севастополь, 1993.

Золотарев М.И. О культе божественной триады в эллинистическом Херсонесе //Боговете на Понта. – Варна, 1998.

Золотарев М.И., Буйских А.В. Теменос античного Херсонеса. Опыт архитектурной реконструкции //ВДИ. – 1994. – 3.

Зубарь В.М. Из истории Херсонеса Таврического на рубеже н.э. //ВДИ. – 1987. – 2.

Зубарь В.М. Херсонес Таврический в античную эпоху. – К., 1993.

Зубарь В.М., Трейстер М.Ю. Золотой медальон с изображением Фортуны и Гликона из некрополя Херсонеса //ВДИ. – 1991. – 3.

Иванов Е.Э. Херсонес Таврический. – Симферополь, 1912.

Кадеев В.И. Херсонес Таврический в первых веках нашей эры. – Харьков, 1981.

Кадеев В.И. Херсонес Таврический. Быт и культура (I-III вв. н.э.). – Харьков, 1996.

Карышковский П.О., Клейман И.Б. Древний город Тира. – К., 1985.

Кене Б.В. Описание музеума кн. В. В. Кочубея и исследования об истории и нумизматике греческих поселений в России, равно как и царств: Понтийского и Босфора Киммерийского. – СПб., 1857. – Т.1.

Колпинский Ю.Д. Искусство Эгейского мира и Древней Греции. – М., 1970.

Колпинский Ю.Д. Великое наследие античной Эллады и его значение для современности. – М., 1977.

Колпинский Ю.Д., Бритова Н.Н. Искусство этрусков и Древнего Рима. – М., 1982.

Костромичева Т.И., Шевченко А.В. Домашнее святилище на Страбоновом Херсонесе //Херсонесский сборник. – 1996. – Вып. VII.

Кузнецова Т.И., Миллер Т.А. Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. – М., 1984.

Кутайсов В.А. Античный город Керкинитида. – К., 1990.

Латышев В.В. Херсонесские надписи //МАР. – 1892. – Вып. 9.

Латышев В.В. Гражданская присяга херсонесцев// ПОНТИКА. – СПб., 1909.

Латышев В.В. К вопросу о культе богини Девы в Херсонесе

Таврическом // Сборник Харьковского историко-филологического общества в честь проф. В. П. Бузескула. – Харьков, 1914.

Лопухова О.Б. Делос во II в. до н. э. // Эллинизм: экономика, политика, культура. – М., 1990.

Лосева Н.М., Сидорова Н.А. Искусство Этрурии и древней Италии. Очерки. – М., 1988.

Максимова М.И. Античные резные камни Эрмитажа. Путеводитель по выставке. – Л., 1926.

Мальмберг В.В. Апулийская ваза из собрания кабинета изящных искусств при Московском университете // Памятники Музея изящных искусств. – М., 1913. – Вып. IV.

Марченко Л.В. Просторова організація господарства Херсонеса Таврійського в період розквіту (друга половина IV – перша половина III ст. до н. е. // Автор. дис... канд. істор. наук. – К., 1997.

Мещеряков В. Ф. О культуре богини Девы в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. – Л., 1979.

Мифы народов мира. – М., 1987. – Т.1

Немировский А. И. Рождение Клио: у истоков исторической мысли. – Воронеж, 1986.

Николаенко Г.М. Хора Херсонеса в римский период // Херсонесский сборник. – 1998. – Вып. IX.

Новиченкова Н.Г. Святилище Крымской яйлы // ВДИ. – 1994. – 2.

Орешников А.В. Монеты Херсонеса Таврического, царей Боспора Киммерийского и Полемона // Понтийского // Нумизматический сборник. – М., 1913.

Откупщиков Ю.В. О датировке трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде" // Язык и стиль античных писателей. – Л., 1966.

Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святилище Ахилла на острове Левке (Змеином). – К., 1993.

Пальцева Л.А. Культ богини Девы в Херсонесе // Из истории античного общества. – Горький, 1979.

Передольская А.А. Краснофигурные аттические вазы в Эрмитаже. Каталог. – Л., 1967.

Пичилян И.Р. Алтарь Пасиادا в Херсонесе // СА. – 1976. – 3.

Пичилян И.Р. Малая Азия – Северное Причерноморье. Античные традиции и влияния. – М., 1984.

Подосинов А.В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. – М., 1985.

Пятышева Н.В. Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе // ВДИ. – 1947. – 3.

Пятышева Н.В. Ювелирные изделия Херсонеса. Конец IV в. до н.э. – IV в. н.э. – М., 1956.

Радциг С.И. Романтические мотивы в поэзии Еврипида (Ахилл и Ифигения) // Сборник Ярославского университета. – 1920. – Вып. 1.

Ростовцев М.И. Сириск – историк Херсонеса Таврического // ЖМНП. – 1915. – апрель.

Ростовцев М.И. Новая книга о Белом острове и Таврике // ИАК. – 1918. – Вып. 65.

Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. – Л., 1925.

Русяева А.С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI – I вв. до н.э.). – К., 1982.

Русяева А.С. Милет – Дидимы – Борисфен – Ольвия. Проблемы колонизации Нижнего Побужья // ВДИ. – 1986. – 2.

Русяева А.С. Суспільно-політичні функції елліністичного храму Аполлона в Ольвії // Археологія. – 1989. – 41.

Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. – К., 1990.

Русяева А.С. Понтийская легенда о Геракле: вымысел и реальность // Духовная культура древних обществ. – К., 1991.

Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. – К., 1992.

Русяева А.С. Античні мотиви у творчості Лесі Українки // Археологія. – 1993. – 4.

Русяева А.С. Термин ΣΑΣΤΗΡ в Присяге граждан Херсонеса Таврического // Древнее Причерноморье: – Тезисы докл. – Одесса, 1996.

Русяева А.С. Идеологический аспект трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде" // Боговете на Понта. – Варна, 1998.

Русяева А.С., Сон Н.О. Терракотовая форма з изображением Артемиды // Археологія. – 1995. – 4.

Сапрыкин С.Ю. О культе Геракла в Херсонесе и Геракле в эпоху эллинизма // СА. – 1978. – 1.

Сапрыкин С.Ю. К типологии двух групп монет Херсонеса // СА. – 1980. – 3.

Сапрыкин С.Ю. Гераклея Понтийская и Херсонес Таври-

ческий. – М., 1986.

Сапрыкин С. Ю. Асандр и Херсонес (к достоверности легенды о Гикии) //СА. – 1987. – 1.

Сахненко Л. А. Аристофан и афинские союзники //ВДИ. – 1979. – 3.

Сидорова Н.А., Тугушева О.В., Забелина В.С. Античная расписная керамика из собрания Государственного музея изобразительных искусств имени А.С.Пушкина. – М., 1985.

Силантьева Л.Ф. Некрополь Нимфея //МАР. – 1959. – 69.

Скржинская М.В. Реальные и вымышленные черты Северного Причерноморья в трагедии Еврипида "Ифигения в Тавриде" // Древнейшие государства на территории СССР. – М., 1988.

Скржинская М.В. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. – М., 1991.

Скржинская М.В. Скифия глазами эллинов. – СПб., 1998.

Славін Л.М. Мистецтво // Археологія Української РСР. – К., 1971. – Т.2.

Соломоник Э.И. О культе Артемиды в Херсонесе // Археологические исследования на Украине в 1967 г. – Киев, 1968. – Вып. 2.

Соломоник Э.И. Новые эпиграфические памятники Херсонеса. – Киев, 1973.

Соломоник Е.І. Таври і Тавріка (про походження етноніма і топоніма) // Археологія. – 1976. – 20.

Соломоник Э.И. Граффити с хоры Херсонеса. – Киев, 1984.

Сталба В.Ф. Новое посвящение из Северо-Западного Крыма и аспекты культа Геракла в Херсонесском государстве // ВДИ. – 1989. – 3.

Стржелецкий С.Ф. Клеры Херсонеса Таврического // Херсонесский сборник. – Симферополь, 1961. – Вып. VI.

Строгецкий В.М. Античная традиция о причинах Пелопонесской войны и отношение к ней современной западно-европейской историографии // ВДИ. – 1984. – 4.

Толстой И.И. Миф о браке Ахилла на Белом острове //ЖМНП. – 1908. – Июнь.

Толстой И.И. Таврическая богиня // ЖМНП. – 1917. – Май.

Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. – Пгд., 1918.

Тохтасьев С.Р. Scythika в "Трудах II всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья" (Цхалтубо, 1979) // ВДИ. –

1984. – 3.

Трейстер М.Ю. О находке бронзовых и серебряных статуэток в святилище у перевала Гурзуфское Седло // ВДИ. – 1998. – 2.

Тронский И.М. История античной литературы. – Л., 1946.

Тюменев А.И. Херсонесские этюды // ВДИ. – 1938. – 2 (3).

Фролов Э.Д. Тирания в Гераклея Понтийской // Античный мир и археология. – Саратов, 1974.

Харматта Я. К истории Херсонеса Таврического и Боспора // Античное общество. – М., 1967.

Хирст Дж. Ольвийские культы // ИАК. – 1908. – 27.

Хоммель Х. Ахилл – бог // ВДИ. – 1981. – 1.

Чубова А.П., Иванова А.П. Античная живопись. – М., 1966.

Чубова А.П., Конькова Г.И., Давыдова Л.И. Античные мастера. Скульпторы и живописцы. – Л., 1986.

Шлиман – Петербург – Троя. Научный каталог выставки. – СПб., 1998.

Штительман Ф.М. Антична скульптура. – К., 1968.

Штительман Ф.М. Античне мистецтво. – К., 1977

Щеголов А.Н. Полис и хора. – Симферополь, 1976.

Щеголов А.Н. Северо-западный Крым в античную эпоху. – Л., 1978.

Щеголов А.Н. Тавры в VII – первой половине IV в. до н. э. и греко-таврские взаимоотношения // Местные этнополитические объединения Причерноморья в VII-IV вв. до н. э. – Тбилиси, 1988.

Цепинский А.А. Во тьме веков. – Симферополь, 1966.

Ярхо В. Драматургия Еврипида и конец античной героической трагедии // Еврипид. Трагедии. – М., 1969. – Т. 1.

Airoth B. Visiting Gods - who and why // Gifts for the gods. – Uppsala, 1987.

Airoth B. Greek Gods and Figurines. Aspects of the Antropomorphic Dedications. – Uppsala, 1989.

Alscher L. Griechische Plastik. – Berlin, 1957. – Bd. IV.

Boardman J. Greek Gems and Finger Rings. – London, 1970.

Boardman J. The Ralph Harari Collection. – London, 1976.

Boardman J. Griechische Plastik die klassische Zeit. – Mainz am Rhein, 1993.

Burkert W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1977.

Defradas J. Les themes de la propagande delphique. – Paris, 1954.

Garnett R. The story of Gydia // *The English Historical Review*. – 1897. – Vol. XII.

Hadaczek K. Der Ohrschmuck der Griechen und Etrusker. – Vienna, 1903.

Hanell K. Megarische Studien. – Lund, 1934.

Hind J.G.F. Saster in the citizens oath at Chersonesus // *Тез. докл. VIII междуна. конф. "Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века"*. – Ростов-на-Дону, 1996.

Lippold G. Griechische Plastik. – München, 1950.

Lloyd-Jones P.H. Artemis und Iphigeneia // *Journal of Hellenic Studies*. – 1983. – 103.

Luck G. Arcana mundi: Magic and occult in the Greek and Roman World. – London, 1987.

Mommsen T. Römische Geschichte. – Berlin, 1885. – Bd. I.

Müller W. Der Pergamon Altar. – Leipzig, 1973.

Nachtergaeel G. Les Galates en Grèce et les Soteria de Delphes: Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistique. – Brussel, 1977.

Neumann K. Die Hellenen im Skythenlande. – Berlin, 1855. – Bd. I.

Nilsson M. P. Griechische Feste. – Leipzig, 1906.

Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. – München, 1976.

Peredolskaja A. Red-figured vases, recently acquired by the Hermitage Museum // *Journal of Hellenic Studies*. – 1928. – Vol. 48.

Philippart H. Iconographie de l'Iphigénie en Tauride de'Euripide // *Revue Belge de Philologie et Histoire*. – 1925. – Vol. 4.

Robert L. Etudes épigraphiques et philologiques. – Paris, 1938.

Robert J. et L. Bulletin épigraphique // *Revue des études grecques*. – 1950.

Roscher W.H. Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie. – Leipzig, 1884-1890. – Bd. I.

Siebert G. Artemis Sôteira a Délos // *BCH*. – 1966. – XC. 2.

Themelis P.G. Artemis Ortheia at Messene. The Epigraphical and Archeological Evidence // *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. – Storkholm, 1994.

Trendall A.D., Cambitoglou A. The Red-figured Vases of Apulia. – Oxford, 1982. – Vol. II.

Waters H. The Purpose of Dramatisation in Herodotus // *Historia*. – 1966. – 15.

Williams D., Ogden J. Greek Gold. Jewellery of the Classical world. – London, 1994.





Еврипид. Римская копия с греческого оригинала IV в. до н.э. Мрамор.



Артемида. Бронзовый медальон Антонина Пия (1);
Артемида. Серебряный медальон из Геркуланума (2).



Артемида с факелами. Фрагмент росписи краснофигурного аттического лекифа. Мастер Пана. Около 480 г. до н.э. Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж.



Голова Ахилла из Вульчи. 480-470 гг. до н.э.



Ифигения. Деталь росписи из Магдаленсберга. Австрия. Середина I в. н.э. Клагенфурт, Музей Каринтии.



Ифигения в Тавриде.
Фрагмент росписи краснофигурного апулийского кратера.
Мастер Ликурга. Около 350 г. до н.э.
Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина.



Артемида, Аполлон и Орест.
Фрагмент росписи краснофигурного апулийского кратера.
Мастер Ликурга. Около 350 г. до н.э. Москва
ГМИИ им. А.С.Пушкина.



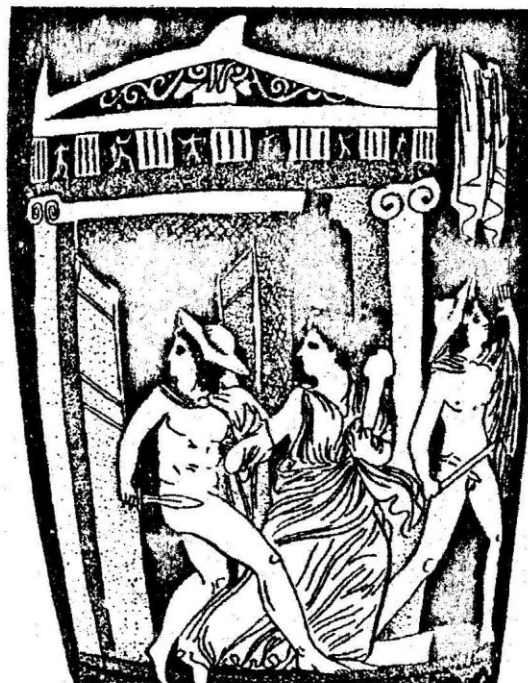
Аполлон. Фрагмент росписи краснофигурного аттического лекифа. Мастер Шуваловской амфоры. Около 440 г. до н.э. Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина.



Ифигения в Тавриде. Фрагмент росписи краснофигурного апулийского кратера. Мастер Балтиморы. 330-320 гг. до н.э. Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж.



Жертвоприношение Ифигении. Фрагмент росписи краснофигурного апулийского кратера. Мастер Илиуперсис. 370-355 гг. до н.э. Лондон, Британский музей.



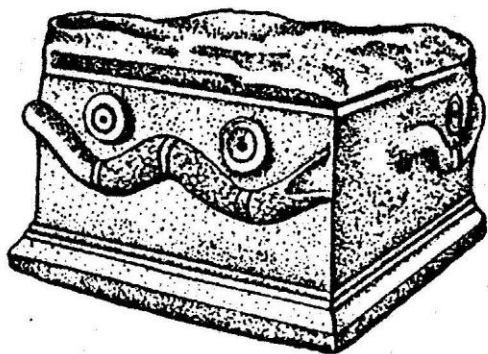
Похищение Ифигении с кумиром Артемиды.
Фрагмент росписи полихромной кампанской амфоры.
Мастер Иксиона. Вторая половина IV в. до н.э.
Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж.



Жертвоприношение Ифигении. Фреска из ложа Трагического
поэта в Помпеях. I в. н.э. Неаполь, Национальный музей.



Партенос. Фрагмент посвященного рельефа.
II – III вв. н.э. Известняк. Херсонесский музей.



Алтарь, посвященный Сотеире. Херсонес.



Изображение головы Партенос на серебряных и медных монетах Херсонеса IV и II вв. до н.э. в кекрифале (1); в венке (2-3); с короткими развевающимися волосами в три четверти влево (4); в повязке с короткими развевающимися волосами влево (5); в башенной короне (6). Аполлон на серебряной монете Амфиполиса, в. до н.э. (7).



Артемида.
Фрагмент росписи краснофигурной амфоры.
Мастер Андокида. Около 520 г. до н.э.
Берлин, Государственный музей.



Изображения Партенос на медных и серебряных монетах Херсонеса IV-III вв. до н.э. Сидящая на циппе (1); сидящая на троне (2); управляющая квадригой (3); управляющая колесницей, запряженной двумя лошадьми (4). Изображение Артемиды Аретузы Кимона и квадриги на серебряной декадрахме V в. до н.э. Сиракузы (5)



Коленопреклоненная Партенос. Медная монета последней четверти IV в. до н.э. Херсонес (1); коленопреклоненная Партенос, стреляющая из лука. Медная монета конца III в. до н.э. Херсонес (2).



Партенос, поражающая копьем лань. Медные монеты первой четверти III в. до н.э. (1) и конца II – начала III в. н.э. (2). Херсонес.



Изображение прямостоящей Партенос с луком и копьем на монетах Херсонеса I в. до н.э. - III в.н.э. (1-5). Изображение бегущей Партенос с луком и копьем на монете Херсонеса I в. н.э. (6).



Артемида Делосская. Статуя из святилища Артемиды на о.Делосе. Мрамор. Середина VII в. до н.э. Афины, Национальный музей (1); Артемида Ортия. Терракотовая (2) и каменная (3) статуэтки из святилища Артемиды Ортии в Спарте. Афины, Национальный музей.



Артемида. Фрагмент восточного фриза Парфенона. 447-432 гг. до н.э. Мрамор. Афины, Музей Акрополя.



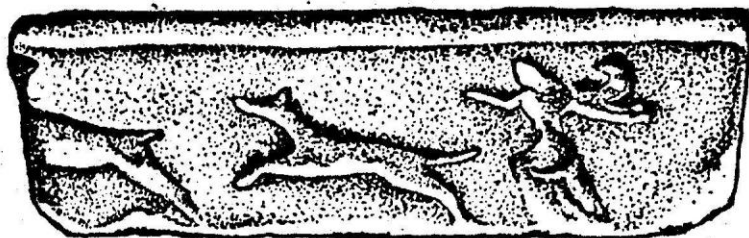
Статуя Артемиды. Римская реплика с греческого оригинала IV в. до н.э. Мрамор. Одесский археологический музей (1).
Статуя Артемиды. Работа II в. н.э. по греческому оригиналу первой половины IV в. до н.э. Мрамор. Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина (2).



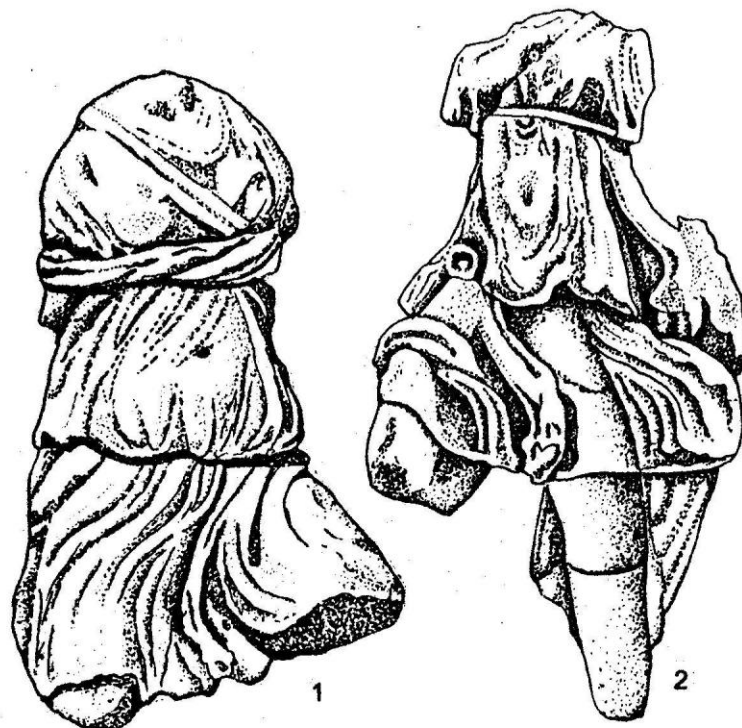
Сидящая Артемида. Фрагмент рельефа.
Мрамор. Херсонесский музей.



Артемида-охотница. Фрагмент рельефа. II – III вв. н.э.
Мрамор. Херсонесский музей.



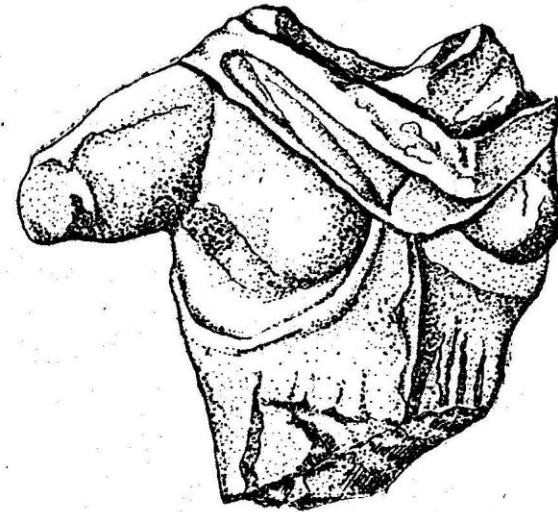
Паренос, охотящаяся на лань. Рельеф II-I в. до н.э.
Мрамор. Херсонесский музей.



Торс бегущей Артемиды-охотницы. Римская реплика
II в. н.э. с греческого оригинала конца IV- начала III в. до н.э.
Мрамор. Москва, ГМИИ им. А.С.Пушкина (1);
Артемида-охотница. Фрагмент статуи. III-II вв. до н.э.
Мрамор. Ольвия. Киев, Археологический музей (2).



Артемида Версальская.
Мраморная копия римского времени с греческой
бронзовой статуи Леохара. Париж, Лувр.



Тоос Артемиды.
Фрагмент терракотовой статуи.
IV – III вв. до н.э. Страбонов Херсонес.



Прямостоящая Партенос с копьем. Золотые аппликационные пластины из Херсонеса. I-II вв. н.э. (1); Прямостоящая Партенос с копьем. Золотой медальон из Херсонеса (2); Артемида. Золотой перстень-печать из кургана Большая Близица. 330-300 гг. до н.э. (3); Артемида. Золотой перстень. Аттика. 450-425 гг. до н.э.(4).



Надгробие Сотериха и Конхи. Мрамор. III в. н. э. Херсонесский музей.

Список сокращений

АГСП	–	Античные города Северного Причерноморья
АСХ	–	Античная скульптура Херсонеса
ВДИ	–	Вестник древней истории
ГМИИ им. А.С.Пушкина	–	Государственный музей изобразительных искусств им. А.С.Пушкина
ЖМНП	–	Журнал Министерства народного просвещения
ИАК	–	Известия Императорской археологической Комиссии
ИРАИМК	–	Известия Российской Академии истории материальной культуры
МАР	–	Материалы по археологии России
МИА	–	Материалы и исследования по археологии СССР
МНМ	–	Мифы народов мира
НЭПХ	–	Новые эпиграфические памятники Херсонеса
СА	–	Советская археология
САИ	–	Свод археологических источников
ШПТ	–	Шлиман – Петербург – Троя. Научный каталог выставки
BCH	–	Bulletin de correspondance hellenique
CIG	–	Corpus Inscriptionum Graecarum
ID	–	Inscriptions de Delos
IPE	–	Latyshev B. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae
RA	–	Revue archeologique
SC	–	Scythica et Caucasica

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Раздел I. ПОНТИЙСКИЕ МИФЫ ОБ АРТЕМИДЕ И ИФИГЕНИИ	10
Архаическая основа мифа об Ифигении и Артемиде	12
Геродотовская версия мифа об Ифигении	18
Идеологический аспект “Ифигении в Тавриде” Еврипида	28
Мифическая судьба таврической Ифигении после трагедии Еврипида	47
Образ Ифигении в монументальной и вазовой живописи античного мира	54
Раздел II. ПАРТЕНОС – ПОКРОВИТЕЛЬНИЦА И ЗАЩИТНИЦА ЭЛЛИНОВ В ТАВРИКЕ	67
Колонизационно-религиозная практика основания Херсонеса	68
Некоторые данные о святилищах Партенос	76
Термин ΣΑΕΤΗΡ в Присяге херсонесских граждан	83
Эпифании и знамена Партенос	96
Религиозный аспект исторической новеллы о Гикии	106
Художественный образ Партенос на монетах Херсонеса	111
Символика Партенос на монетах Херсонеса	124
Образ Артемиды в искусстве	140
Богиня Партенос – спасительница и царица	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	167
Список литературы	171
Иллюстрации	179
Список сокращений	206

Научное издание

**РУСЯЕВА Анна Станиславовна
РУСЯЕВА Марина Викторовна**

**ВЕРХОВНАЯ БОГИНЯ
АНТИЧНОЙ
ТАВРИКИ**

Компьютерный набор: М. Николаенко,
М. Русяева
Компьютерная верстка: М. Русяева