

**МИФ  
КУЛЬТ  
РИТУАЛ**  
**в Северном Причерноморье**  
**VII-IV вв. до н. э.**

**И. Ю. ШАУБ**



**ИСТОРИЧЕСКАЯ  
БИБЛИОТЕКА**

# Серия «Историческая библиотека»





INSTITUT OF THE HISTORY OF MATERIAL CULTUR  
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

**MYTH, CULT, RITUAL  
IN THE NORTH PONTIC AREA  
(7<sup>th</sup>–4<sup>th</sup> centuries B.C.)**

by  
Igor Yu. Schaub

И. Ю. Шауб

**МИФ, КУЛЬТ, РИТУАЛ  
В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ  
(VII–IV вв. до н. э.)**

St. Petersburg State University Faculty of Philology  
St. Petersburg University Press  
2007

Издательство Санкт-Петербургского университета  
Филологический факультет  
Санкт-Петербургского государственного университета  
2007

Ответственный редактор: д-р ист. наук Ю. А. Виноградов.

Рецензенты:

д-р ист. наук В. А. Горончаровский, д-р ист. наук К. К. Марченко.

**Шауб И. Ю.**

Ш28 Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н. э.). — СПб.: Издательство С.-Петерб. ун-та; Филологический факультет СПбГУ, 2007. — 484 с. — (Историческая библиотека)

ISBN 978-5-288-04497-7 (Изд-во С.-Петерб. ун-та)

ISBN 978-5-846-50728-9 (Филол. ф-т СПбГУ)

Монография посвящена сложным и малоизученным вопросам религиозной жизни варварского, греческого и греко-варварского населения Скифии и государств Северного Причерноморья (Ольвии, Херсонеса и Боспора). Это первое всеобъемлющее комплексное исследование по данной теме, в котором собраны обширные археологические материалы и свидетельства письменных источников, обобщенные на основе многочисленных данных сравнительного религиоведения, мифологии, этнографии, психологии и лингвистики. Особое внимание автор уделяет проблеме греко-варварских контактов в религиозной сфере, полагая, что многие особенности верований и культов обитателей греческих колоний Северного Причерноморья обусловлены влиянием варварского окружения.

Монография снабжена большим количеством иллюстраций, среди которых наряду с хрестоматийными публикуются и малоизвестные памятники, а также архивные материалы. Книга может быть полезна не только для специалистов-антиковедов и религиоведов, но также для всех интересующихся духовной культурой античного мира.

**Schaub I. Yu.**

Myth, Cult, Ritual In the North Pontic Area (7th–4th centuries B C.). — St. Petersburg: St. Petersburg University Press; St. Petersburg State University Faculty of Philology, 2007. — 484 p. — (Historical library)

The book is devoted to complicated aspects and problems of religious life of barbarian, Greek and Graeco-barbarian population of Scythia and North Pontic states (Olbia, Chersonesus and Bosphorus). Being the first comprehensive study on this subject, the book contains extensive archaeological material and evidence from written sources. The analysis of the material is based on numerous data from comparative studies of religion, mythology, ethnology, psychology and linguistics.

Attention is focused on the problem of Graeco-barbarian contacts in the religious sphere. Many particular features of religious beliefs and cults of the population of Greek colonies in North Pontic area were caused by the influence of barbarian environment.

ББК 63.3(0)32+86.31

© И. Ю. Шауб, 2007

© Филологический факультет СПбГУ, 2007

© С. В. Лебединский, оформление, 2007

ISBN 978-5-288-04497-7

ISBN 978-5-846-50728-9

## От автора

Данная книга является итогом многолетних размышлений над различными вопросами религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья античной эпохи.

Подводя этот итог, автор не стремился создать энциклопедию религиозной жизни греков и варваров, обитавших в Северном Причерноморье даже на том временном отрезке, которым он сознательно ограничил свое исследование, понимая, что решение подобной задачи едва ли осуществимо в настоящее время по целому ряду разнообразных причин. Прежде всего, это незначительное количество письменных и фрагментарное состояние археологических источников, а также весьма далекий от совершенства характер их публикации (многие ценнейшие культовые памятники вообще не опубликованы и недоступны).

До недавнего времени сложная проблематика религиозной жизни населения Северного Причерноморья античной эпохи не привлекала к себе должного внимания исследователей. Однако за последние годы интерес к ней значительно возрос. Появился целый ряд исследований, в том числе и монографических, в которых нашли отражение различные аспекты данной темы. Несмотря на эту отрадную тенденцию, приходится констатировать, что в подавляющем большинстве таких работ (написанных преимущественно украинскими исследователями) игнорируется важнейший, по нашему мнению, вопрос, относящийся к культурно-исторической проблематике античного Северного Причерноморья, — вопрос о греко-варварских взаимодействиях в религиозной сфере. Во многом поэтому основное внимание в книге сосредоточено на сложнейшем аспекте этой проблемы, а именно — на местных влияниях на верования и культы колонистов.

Предлагая свое исследование достаточно подготовленному читателю, автор стремился избегать как общих мест, которые, к сожалению, характерны для работ на рассматриваемую тему, так и излишнего теоретизирования, стараясь оставаться сугубо в рамках

осмысления того или иного памятника или свидетельства в общем контексте рассматриваемой проблематики.

При этом автор часто вспоминал мудрые слова своего учителя Ю. В. Андреева: «Даже самый объективный историк остается человеком, которому “ничто человеческое не чуждо”. Его субъективность выдает себя уже в самом отборе фактов, которые он учитывает или, наоборот, не учитывает в своем повествовании. Ведь учесть все практически невозможно. Настоящий историк не пытается скрыть свои симпатии и антипатии и не откладывает их в сторону, когда берется за перо. Он стремится только к тому, чтобы как можно лучше их обосновать».

Автор считает своим приятным долгом поблагодарить свою жену, Н. В. Шауб, и своего ученика, В. В. Андерсена, за неоценимую помощь в технической работе над рукописью данной книги, а также ее строгого, но доброжелательного редактора Ю. А. Виноградова.

Особая признательность — Д. А. Ивашенцову, ученому и поэту, сопредседателю-координатору Международной ассоциации «Русская Культура», за финансовую помощь в издании этой книги.

## Введение

Трудно переоценить значение Северного Причерноморья в истории античного мира. Греки-колонисты (преимущественно из Ионии) принесли на берега Понта огонь эллинского духа и, как могли, поддерживали его горение. В то же время им приходилось не только приспосабливаться к гораздо более суровым, чем в Средиземноморье, условиям существования в новой экологической среде, но и соотноситься с той демографической ситуацией, в которой они оказались. Поскольку отличительной чертой эллинской психологии была чрезвычайная пластичность (см., например: Андреев, 1998), все эти новые факторы должны были оказывать весьма существенное влияние не только на быт, но и на менталитет греков.

Если бы греки не были столь любознательны и открыты для «чужого», то исследование существования их колоний в Северном Причерноморье ограничилось бы проблематикой сохранения эллинства на периферии ойкумены, что, несомненно, само по себе важно и интересно. Однако тем фактором, который определяет значимость Северного Причерноморья в истории античного мира, является наличие у греческих колоний разноплеменного варварского окружения, с которым им волей-неволей приходилось вступать в контакты на самых разных уровнях на протяжении всего своего существования<sup>1</sup>. «Политическая ситуация, экономическое положение, культурный облик, более того — само существование городов Северного Понта во многом зависели от характера этих контактов» (Марченко, 1988, с. 3; ср.: Греки и варвары, 2005, с. 7).

Мы ограничиваем свое исследование временными рамками VII–IV вв.<sup>2</sup> (т. е. «скифским периодом»), поскольку именно на рубеже IV–III вв. началось крушение «Великой Скифии»<sup>3</sup>, что не могло

<sup>1</sup> О проблеме греко-варварских контактов в Северном Причерноморье см.: Греки и варвары, 2005.

<sup>2</sup> Все особо не отмеченные даты относятся к периоду до н. э.

<sup>3</sup> См., например: Греки и варвары, 2005, с. 40 сл.

не отразиться решающим образом не только на взаимоотношениях греков и варваров, но и на культурных процессах внутри греческих колоний<sup>4</sup>.

При рассмотрении проблемы греко-варварских взаимовлияний в Северном Причерноморье одним из наиболее сложных, интересных и спорных ее аспектов является вопрос о контактах греков и варваров в сфере религии.

Поскольку религия, как известно, являлась существеннейшим фактором формирования и развития духовной культуры древних обществ, исследование различных религиозных форм и аспектов имеет важное теоретическое и практическое значение. Особенно актуальным изучение проблематики, относящейся к религиозной жизни как греческого, так и местного населения Северного Причерноморья, становится не только в связи с тем, что отсутствуют обобщающие труды по этой многоплановой теме, но и вследствие весьма неудовлетворительного состояния исследования отдельных ее аспектов. Сказанное прежде всего относится к доэллинистическому периоду, а также к вопросам варварских влияний на религию греков-колонистов. Знаменательно, что в коллективной монографии, посвященной различным аспектам греко-варварских контактов в Северном Причерноморье, где признается возможность «сложных и органичных форм греко-варварского синтеза... в сфере культовой практики и религиозного сознания» (Греки и варвары, 2005, с. 414), не нашлось места даже для краткого рассмотрения данного вопроса.

Если скифская мифология, несмотря на фрагментарный характер наших сведений о ней, получила блестящую разработку в трудах Д. С. Раевского (Раевский, 1977; Раевский, 1985 и др.), то эти же труды, на наш взгляд, способствовали затемнению проблематики скифской религии. Московский исследователь утверждает, что «реконструированная скифская мифологическая модель мира, представляющая частный случай общеарийской модели, заставляет категорически отказаться от оценки скифской религии как имеющей "примитивный характер", как "только еще подошедшей... к созданию небесной иерархии"» (Артамонов, с. 61, 83) и от утверждения, что «скифскому пантеону не удалось сложиться в развитую иерархию

функционально разграниченных божеств» (Ельницкий, 1960, с. 51). Подобные оценки представляются неверными хотя бы в свете того факта, что скифы принадлежали к индоиранскому миру, который уже на общеарийском этапе создал развитую мифологическую систему» (Раевский, 1977, с. 123).

Однако это категорическое утверждение представляется столь же категорически сомнительным, поскольку развитой мифологической системе весьма часто соответствует самая примитивная религия. Так, к примеру, было не только у индейцев бассейна реки Амазонки (см.: Reichel-Dolmatoff, 1970), но и у родственных скифам древних персов, которые, несмотря на свою достаточно развитую мифологию, по словам Геродота, «вовсе не считали богов человекоподобными существами» и первоначально поклонялись небу, светилам, огню, воде, ветрам, впоследствии заимствовав от арабов и ассирийцев культ Урании, которую называли Митрой (Hdt. I, 131; см. также: Benveniste, 1929).

Что касается влияния античной культуры (в том числе и религии) на негреческое население Северного Причерноморья<sup>5</sup>, то это факт, и сравнительно неплохо изученный и никем не оспариваемый (спорят исследователи лишь о степени этого влияния; см., например: Блаватский, 1964)<sup>6</sup>. Несравненно более сложной задачей является вычленение местных элементов в религии населения северопричерноморских городов. Если для М. И. Ростовцева здесь, как и во многих других аспектах археологии Сев. Причерноморья, наметившего пути исследования, ярко выраженная тенденция этих элементов облекаться в эллинистические формы была несомненным и естественным фактом (правда, часто постигаемым только на уровне интуиции), то многие современные археологи и историки либо вообще (например, Мещеряков, 1979; Курбатов, 1983; Сазанов, 1986), либо для доримского времени склонны исключать данную проблему из рассмотрения (например: Русяева, 1992, с. 249 сл.; ср.: Русяева, 2005, с. 5–6). Очень показательным для данной тенденции является высказывание В. М. Зубаря (Зубарь, 2005, с. 10): «...В Херсонесе классического и эллинистического периода речь может идти только об отправлении культов божеств, которые получили распространение в античном мире, а вывод о каком-либо влиянии варварских религиозных представлений на сакральную жизнь греков-херсонеситов должен быть

<sup>4</sup> Само собой разумеется, что кардинальные изменения в Восточном Средиземноморье и на Ближнем Востоке, произошедшие после походов Александра Великого, существенно повлияли на культуру не только этих областей, но и северной ойкумены. Так, уже в начале III в. в Северное Причерноморье проникают египетские культы (Нимфей: см.: Грач, 1984; 1987; Херсонес: см.: Виноградов, Золотарев, 2000).

<sup>5</sup> Воздействие античной культуры на варваров ярче всего проявилось в сфере искусства.

<sup>6</sup> О трудности определения степени античного воздействия на религию варваров см.: Хазанов, Шайбурко, 1978; Раевский, 1978; 1980.

решительно отвергнут как построенный на тенденциозном подходе к источникам, продиктованном сугубо политической конъюнктурой новейшего времени». Если речь идет об историках советской эпохи, то в утверждении украинского ученого есть резон, однако, какую «политическую конъюнктуру» усматривает он в отношении к данной проблеме М. И. Ростовцева и ряда других дореволюционных и не-марксистских исследователей?<sup>7</sup>

В связи с вопросом о религиозном влиянии варварского окружения на греков-колонистов исключительный интерес представляет Боспор, где в результате активного взаимодействия греков-переселенцев с местными племенами сложилась оригинальная культура, в которой эллинская основа органически соединилась с целым рядом варварских элементов, причем, как мы уже неоднократно пытались показать, одной из наиболее своеобразных областей этой греко-варварской культуры была религия (см.: Шауб, 1983; 1987; 1987а; 1993; 1998 и др.).

Как известно, все политеистические религии представляют собой в принципе открытую систему: традиция, санкционирующая тот или иной культ, имеет авторитет только внутри закрытой группы и подвергается сомнению при контакте с чужаками. Что касается греков, то, с одной стороны, они мыслили одних и тех же богов властвующими повсюду (и, соответственно, их имена переводимыми на другие языки, как и слова), с другой — опыт свидетельствовал о чуждости иноплеменных богов, откуда делался вывод о господстве конкретных богов над определенными землями и их населением.

Представление о тесной связи божества с его местом обитания (см., например, Thuc. IV, 98)<sup>8</sup>, кстати, вообще характерное для веро-

ваний древних (см., например: Кабо, 2002), породило эллинский обычай, находясь в чужих краях, чтить тамошних богов (Schol. Apoll. Rhod. II, 1273). «Стремление сохранить связь с отеческими богами и одновременно заручиться поддержкой богов местных приводило при переселении к объединению культов» (Свенцицкая, 1985, с. 44). Желание добиться покровительства со стороны туземных богов являлось причиной того, что эти боги занимали центральное место в пантеоне колонии. Мы попытаемся показать, что таковыми были: в Херсонесе — богиня Дева, в Ольвии — Аполлон Врач и Ахилл, на Боспоре — Аполлон Врач, Дионис и Великое женское божество, которое греки отождествили с рядом своих богинь, но прежде всего с Афродитой Уранией, и которую почитали в святилище с негреческим названием Апатур<sup>9</sup>. Отметим, что отождествление отнюдь не означало полного слияния образов; именно поэтому могли существовать различные отождествления, а образы богов — объединяться и разъединяться (см.: Свенцицкая, 1985, с. 44)<sup>10</sup>.

Процесс проникновения варварских культурных элементов носит постоянный характер с самого начала существования греческих апоекий. На Березани, в Ольвии, городах Боспора «везде наблюдается постоянная диффузия варварских компонентов в эллинские общины; происходит постоянная подпитка культуры, остающейся в своей основе греческой, варварскими традициями» (Рогов, 1999, с. 130). Даже додорийский Херсонес (поселение на берегу Карантинной бухты; см.: Виноградов, Золотарев, 1990, с. 56; Золотарев, 1993), так же, как и большая часть других причерноморских эллинских общин, был более открытым по отношению к местному варварскому населению (Рогов, 1999, с. 123). Впоследствии в Херсонесе, несмотря на присутствие здесь определенного количества варваров, их влияние на культуру полиса проявляется очень слабо. Здесь

<sup>9</sup> В связи с этим стоит напомнить слова Ф. Ф. Зелинского о том, что «эллины не были связаны магической силой имени, он был восприимчив к гуманной и толерантной идее, которая так трудно давалась семитской душе Израиля, — идее, что человек может поклоняться одному и тому же божеству под различными именами (Фарнелл). Мы находим эту идею ясно высказанной уже в глубокомысленной молитве Зевсу Эсхила:

Зеве, кто б ни был ты — коль так  
Нам ты звать себя велел,  
Так зовем мы, бог, тебя» (Зелинский, 1918, с. 86).

<sup>10</sup> Ср.: Burkert, 1985, p. 176. Однако при этом не забывалась и индивидуальность их собственных богов (см., например: графито-посвящение Аполлону Эгинету первой пол. V в. из Ольвии: Виноградов, Русяева, 2001, с. 137–138, №11; КБН № 22: посвящение «Гекате, владычице Спарты» III в. из Пантикалея).

<sup>7</sup> См., например: Федотов, 2001, с. 25–26: «Как остатки доисторических периодов на русской земле встречаются многочисленные археологические памятники поклонения безымянной Великой Богине. Возможно, в те времена славяне еще не проникли в южные степи. Эта великая безвестная богиня была скифским или, точнее, доскифским божеством. Греки черноморских колоний поклонялись ей как Артемиде; греческая трагедия «Ифигения в Тавриде» — это достовернейшее литературное свидетельство поклонения Великой Богине на русской земле». Ср.: Зайцев, 2005, с. 54: «Мы знаем, что греки... были сильно подвержены влиянию местного населения, когда они сталкивались с ним при колонизации VIII в. до н.э. и последующих веков. Назову лишь культ девы в Херсонесе, возникший под влиянием местного женского божества». Сдается, что именно политической конъюнктурой можно объяснить столь яростное отстаивание «чистоты» эллинской культуры в греческих колониях Северного Причерноморья, которое характерно для работ украинских ученых.

<sup>8</sup> Это воззрение легко объясняется тем, что «античная мысль не могла преодолеть натуралистического представления о божестве как об имманентной космической силе» (Флоровский, 1998, с. 283).



«...не существовало субкультуры варваров, способной наложить отпечаток на культуру коренного населения города». Возможно, в этом проявлялась особенность дорийской гражданской общины (Рогов, 1999, с. 130). Недаром Плиний писал, что Херсонес Таврический «был самым блестящим пунктом на всем этом пространстве благодаря сохранению греческих обычаев» (Plin. N. H., II, 85). При этом верховным божеством херсонеситов всегда оставалась варварская в своих истоках богиня Дева.

Характерно, что на Боспоре в период до Спартокидов, несмотря на весьма активные экономические и политические контакты, влияние со стороны варваров было гораздо менее значительным, чем то, которое наблюдается с начала IV в. Этот факт, вероятно, объясняется тем, что в VI–V вв. социально-политической организационной формой греческих поселенцев на Боспоре (равно как в Херсонесе и Ольвии) был полис, т. е. «такой общественный организм, который активно противодействовал чуждым культурным влияниям» (Голубцова, Кошеленко, 1980, с. 3). Приход к власти варварской (скорее всего, фракийской или скифской) династии Спартокидов способствовал не только закреплению связей между греческой аристократией и выходцами из местной племенной знати (Шелов, 1984, с. 13), не только резкому повышению роли варваров в экономической и политической жизни Боспора (Шелов-Коведяев, 1983, с. 13), но также значительным изменениям в его культуре и идеологии, что нашло отражение в самых разнообразных памятниках. Несомненно, что на Боспоре идеологический вакуум, возникший вследствие ослабления, а затем и падения полисной структуры и упадка соответствующей идеологии, побуждал к введению культов новых богов и объединению греческих и местных культов с целью найти идеологическую основу в разных слоях населения, как это было характерно для эллинистических монархий (Свенцицкая, 1985, с. 41; ср.: Андреев, 1996, с. 14, 16).

По этому поводу Ю. А. Виноградов тонко замечает, что «Боспор Киммерийский — это не просто своего рода “медвежий угол” античности, его культура — не просто огрубленный, провинциальный вариант культуры метрополии и даже не только наиболее удачный в Северном Причерноморье образец греко-варварского синкретизма. Значение боспорской культуры больше; можно сказать, символичней, она выражает очень многое, а лежащая на ней печать “мертвенности” чрезвычайно показательна. В самом общем плане можно полагать, что умы боспорян (конечно, наиболее мыслящей их части) были заняты несколько другими проблемами, чем умы просвещенных

граждан Милета или Афин. Как представляется, боспорские мыслители (а такие, безусловно, существовали) не были натурфилософами, а скорее философами религиозными. Их захватывали совсем другие миры и совсем другие сюжеты, связанные прежде всего с проблемами, так сказать, “жизни после смерти”. Иными словами, на Боспоре осмысливались как раз те аспекты мироздания и места в нем человека, которые в Древней Греции рисовались слишком неясными и туманными» (Виноградов, 2000, с. 121).

Об исключительном значении потустороннего мира для боспорян свидетельствует не только удивительное богатство и разнообразие предметов погребального инвентаря их могил, но и бросающееся в глаза великолепие боспорских склепов, особенно на фоне незначительности находок архитектурных остатков храмов. Несомненно, храмы на Боспоре строили, однако их художественные достоинства едва ли могли сравниться с такими погребальными памятниками, как изумительный склеп Царского кургана или впечатляющий ландшафтно-архитектурный ансамбль некрополя Юз-Обы.

Проблема реконструкции религиозных верований населения северопричерноморских государств крайне осложнена целым рядом причин. Во-первых, разнородностью этого населения, поскольку в его состав входили не только разноплеменные варвары, но и «разноплеменные» греки, выходцы из разных малоазийских полисов, весьма отличавшихся друг от друга своей культурой, в том числе пантеонами, что подчас было обусловлено степенью включения в состав жителей того или иного города представителей народов, которые обитали в Малой Азии до прихода греков<sup>11</sup>.

Еще более сложной эта задача становится потому, что вследствие скудости письменных источников, по которым можно судить о религии греков-колонистов, и почти полном отсутствии таковых относи-

<sup>11</sup> Нельзя забывать о хеттских корнях некоторых мифов и религиозных представлений ионийцев (см., например: Мелегинский, 1971, с. 87), что было прослежено еще Б. В. Фармаковским (1914), а главное — о наличии минойско-карийского субстрата в тех малоазийских городах и областях (см.: Lautonier, 1958; Откупщиков, 1988), выходцы из которых колонизовали Сев. Причерноморье (Милет — метрополия многих причерноморских колоний, был основан минойцами). Данный факт обусловил консервацию архаичных религиозных представлений и культов не только в полисах метрополии, но и в Причерноморье (ср.: Масленников, 1975), где эти явления религиозной жизни колонистов должны были найти отклик в местной среде.

Кроме того, многочисленные религиозные заимствования с Переднего Востока (см., например: Astour, 1965; Гринцер, 1971), выявленное количество которых растет по мере углубления соответствующих исследований, шли в первую очередь через города Малой Азии (см., например: Burkert, 1984; Согомонов, 1989).

тельно населявших Причерноморье варваров (за исключением скифов), основную информацию об их религиозной жизни приходится извлекать из весьма ограниченных и фрагментарных (кроме тех, которые происходят из Ольвии) археологических источников, прежде всего из памятников искусства, в подавляющем большинстве созданных греками. Однако анализ ряда этих памятников, проведенный Д. С. Раевским (Раевский, 1972; Раевский, 1977; Раевский, 1978; Раевский, 1978а; Раевский, 1979; Раевский, 1980; Раевский, 1981 и др.), Д. А. Мачинским (Мачинский, 1978; Мачинский, 1978а; Мачинский, 1978б), Е. Е. Кузьминой (Кузьмина, 1976; Кузьмина, 1976а), С. С. Бессоновой (Бессонова, 1983) и другими исследователями для реконструкции скифской религии, демонстрирует плодотворность использования произведений искусства в интересующем нас аспекте.

Само собой разумеется, что, в силу вышеуказанных трудностей, интерпретация имеющегося в нашем распоряжении материала зачастую не может претендовать на однозначность, а тем более на окончательность.

Необходимо подробнее остановиться на одном существенном методологическом моменте.

Если при исследовании религиозной жизни припонтийских колоний, сопоставляя то сравнительно немного, что о ней известно, с данными из метрополии, основываться на результатах выделения сходных явлений, которые в силу этого сходства будут приниматься за характерные и существенные, то масштабом исторической значимости при таком подходе становится степень сходства. Сходные явления оцениваются как основные, а несходные отбрасываются как вторичные и несущественные. Внимание исследователя как бы заврожено категорией сходства.

В результате применения такого метода вместо анализа получается некая стилизация явления; то, что было методологической предпосылкой такого подхода, оказывается его результатом<sup>12</sup>: религиозная жизнь населения припонтийских колоний объявляется по сути аналогичной религии греков метрополии.

Схожая ситуация наблюдается и в скифологии, когда исследователи стремятся во что бы то ни стало отыскать аналогии скифским богам и ритуалам в индоиранском мире.

Сознавая опасность подобной установки, мы не пытаемся любой ценой доказать наличие в том или ином явлении религиозной жизни

<sup>12</sup> См.: Редлих, 1953. с. 30 (о методе выведения большевизма из российской национальной традиции).

греков-колонистов Северного Причерноморья варварских корней или черт, но, сравнивая то, что доподлинно известно об этих культах и ритуалах, с тем, что мы знаем о сакральной сфере населения метрополий причерноморских колоний, особое внимание обращаем не на моменты сходства, а на черты отличия. Стараясь объяснить целый ряд фактов несомненного различия пантеонов колоний и пантеонов их метрополий, мы, естественно, пытались найти причину этого явления прежде всего в воздействии той среды, в которой оказались греки на своей новой родине, т. е. во влиянии мира варваров.

То, что нам известно об особенностях менталитета эллинов, позволяет предположить, что при сопоставлении с этим миром их историческая память, или, пользуясь терминологией К. Г. Юнга, архетипы их коллективного бессознательного, резко активизировались. Это была встреча не просто с давно пройденной стадией исторического развития, но с мифологической реальностью своего героического прошлого<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> В современной научной литературе часто ссылаются на мифологию как на серьезный фактор обоснования права греков-колонистов на владение северопричерноморскими землями (см., например: Русыева, 1991; 2005. с. 38 и др.). Однако, этот несомненно важный фактор не мог быть, как предполагается, просто выдумкой, чистым вымыслом. Психологической основой уверенности и самих греков в своем праве на обладание той или иной территорией и убедительным аргументом для варваров должно было быть наличие в верованиях как греков, так и варваров персонажей со схожими функциями. Как показывает анализ источников относительно колонизационной практики греков в Западном Средиземноморье, здесь в качестве такого героя выступал Геракл (см.: Ильинская, 1988, с. 68 сл.); подобную же картину мы наблюдаем не только в Древней Италии, но и в Скифии (см.: Шауб, 2003а).

## Глава I

# ИСТОЧНИКИ

У многих античных авторов (в первую очередь греческих) встречаются упоминания о различных мифологических персонажах и народах, связанных с Северным Причерноморьем. К числу древнейших преданий, уже очень рано локализованных в Причерноморье, относится миф об аргонавтах (который первоначально, судя по всему, был привязан к Тамани, а не к Колхиде (см.: Machinsky, Mousbakhova, 2001, p. 4–5).

Вслед за К. Мейли (Meuli, 1921, S. 21) Л. А. Ельницкий (1961, с. 8–9) полагает, что «упоминание о “прославленном” (πάσι μέλουσσι) корабле “Арго” в “Одиссее” заставляет предполагать существование в эпоху создания гомеровских поэм “Аргонавтики” в качестве эпической песни. О том, что эта эпическая Аргонавтика вошла в известной доле в “Одиссею” и послужила материалом для описания Одиссеевых приключений на море, заставляет предполагать присутствие в “Одиссее”, помимо эпизода со сталкивающимися скалами — Планктами, где имеется прямая ссылка на “Аргонавтику”, также и таких эпизодов, как Скилла и Харибда, Сирены, волшебница Кирка, лестригоны, о. Тринакрия, одинаково известных гомеровскому эпосу и эпосу об аргонавтах. На то же обстоятельство указывает и известность “Одиссее” Ээта и, Пелия, Эсона, равно как и упоминание в “Илиаде” о сыне Ясона и Ипсипилы Эвнее, царствующем на о. Лемносе, что заставляет предполагать известным слушателям гомеровского эпоса и лемносский эпизод “Аргонавтики”. Все это вместе позволяет думать, что IX и X песни “Одиссеи” дают известное представление и о древнейшей эпической “Аргонавтике”, которой в такой же мере, как и “Одиссее”, была свойственна значительная неопределенность в географической локализации упомянутых выше, равно как и многих других эпизодов».

Конечный пункт плавания аргонавтов — Эя, в древнейших источниках (Hom. Od. XII, 3; Hesiod. Theog. 1011–1015) — это мифическая страна, отнесенная к кавказской Колхиде лишь Геродотом (I, 2, 2 и др.). Данные о времени жизни Эвмела Коринфского, у которого впервые Ээт, царь, связывается с Колхидой, противоречивы; кроме того, у Эвмела Колхида, судя по всему, еще не находится на Кавказе (см.: Доватур и др., 1982, комм. 2). Правда, и гораздо позднее было распространено представление о том, что Ээй назывался город в Скифии (см., например: Schol. Eurip. Med. 2).

Об амазонках, которые хорошо известны уже Гомеру (II, II, 811; III, 184; ср.: VI, 186) в качестве обитательниц северных берегов Меотиды впервые рассказал Геродот (IV, 110 сл.) Однако, есть все основания предполагать, что миф об амазонках был привязан к Северному Причерноморью уже в I-й пол. VI в., поскольку на чернофигурном скифосе 2-й четв. VI в., расписанном Клитием, одна из трех амазонок носит скифское имя Скилея (Bothmer, 1957, p. 9, № 39), возможно, заимствованное из поэтического источника (Скржинская, 1991, с. 44–46).

Об одноглазых людях-аримаспах, похищающих золото у стерегущих золото грифов, сообщает Геродот (III, 116; IV, 27), который, судя по всему, заимствовал свои сведения о тех и других из «Аримаспеи» Аристея Проконнесского (различные точки зрения на миф и реальность в известиях об аримаспах и грифах собраны в: Доватур и др., 1982, комм. 181, 249, 250). Упомянув о гиперборейях, Геродот (IV, 32) сообщает, что об этих людях говорится у Гесиода и в «Эпигонах» Гомера (в чьем авторстве Геродот сомневается). Ни стихи Гесиода о гиперборейях, ни «Эпигоны» не сохранились (сводку известий античных авторов о гиперборейях см.: Лосев, 1957; см. также: Доватур и др., 1982, комм. 271–294).

Древнейшие записи мифов о пребывании Геракла в Скифии, сохранившиеся в виде кратких упоминаний у разных авторов, вероятно, были сделаны еще логографами (Жебелев, 1953, с. 334).

Самое раннее из дошедших до нас письменных свидетельств о Геракле в Скифии — это строки Пиндара (Ol. III, 25–26), в которых беотийский поэт говорит: «Тогда дух (Геракла) стремится его в Истрийскую землю, где его приняла наездница (Ἰλποβία), дочь Латоны». (Чуть ранее (13–16) Пиндар рассказывает о том, что Геракл принес в Олимпию от гипербореев оливу).

Наиболее подробно о деяниях Геракла в Скифии рассказывает Геродот (IV, 5 сл.).

Он же упоминает об огромном следе Геракла, отпечатавшемся на скале близ реки Тирас (Hdt. IV, 82).

Менее подробные, чем у Геродота, но более разнообразные сведения о деяниях Геракла в Скифии содержатся в «Библиотеке» (псевдо-)Аполлодора (II, 5, 10–11). Этот автор сообщает, что Геракл побывал в Скифии не только тогда, когда гнал коров Гериона, но и когда искал дорогу к саду Гесперид. Во время этих поисков герой пришел к горам Кавказа, которые по одному из вариантов мифа находились в Скифии (Apolloclod. I, 11), и освободил Прометея.

В соответствии с основной версией мифа о поясе Ипполиты битву Геракла с амазонками (псевдо-)Аполлодор (II, 5, 9) помещает на южном побережье Понта у реки Термодонта. Однако существовала и другая традиция, которую использовал Эврипид (Heracl. 408 сл.):

Через бездну Евксина  
К берегам Меотиды  
В многоводные степи  
На полки амазонок  
Много витязей славных  
За собой он увлек.  
Там в безумной охоте  
Он у варварской девы,  
У Ареевой дочери  
Златокованный пояс  
В поединке отбил.  
Средь сокровищ микенских  
Он висит и поныне.

(Пер. И. Анненского)

Не исключено, что Эврипида на использование этого варианта мифа о Геракле и амазонках вдохновил Геродот (IV, 110–116), изложивший предание о савроматах, потомках амазонок (Скржинская, 1991, 12). Однако представление о том, что амазонки жили в районе Меотиды, возникло явно задолго до Геродота.

Мифографу Геродору (V в.) и Каллимаху (III в.) было известно, что Геракл учился стрельбе из лука у скифа Тевтара (Schol. Theocr. XIII, 56).

Древнейшее свидетельство об Ахилле на о-ве Левке, принадлежит милетскому поэту VII в. Арктину (Kirk, 1962, p. 69). Его утраченная «Эфиопида» известна по пересказу в хрестоматии Прокла: «Фетида, похитив из огня сына, переносит его на Белый остров» (EGF. I, 34).

Подобное же древнее предание, где Левка выступает в качестве мифического острова, где обитают бесплотные духи (Rohde, 1910, S. 371), можно проследить еще у авторов римской эпохи (Dionys. Perieg. V. 545 сл.; Plin. N. H. IV, 93 и др.). «Когда милетские мореходы открыли невдалеке от устья Дуная маленький пустынный островок, они решили, что нашли мифический остров Блаженных. Других островов у этого побережья они не встретили, северные берега еще не были освоены, так что о Понте еще не знали как о замкнутом водном пространстве, и он казался безбрежным океаном, в котором, по преданию, лежал сказочный остров» (Скржинская, 1991, с. 25)

О том, что Ахилл владеет «светлым» островом в Эвксинском море, говорит Пиндар (Nem. IV, 50).

Первое литературное свидетельство о святилище Ахилла на Левке — это «Андромаха» Эврипида (1260), где говорится об «островном доме» героя. Что касается строк Алкея (fr. 14): «Ахилл, владыка Скифской земли», то явно прав В. П. Яйленко (1980, с. 84), который считает, что поэт имел в виду не о-в Левку, а побережье с его многочисленными местами культа Ахилла.

По сообщениям различных античных авторов, в качестве жены Ахилла на Левке выступает то Елена (Philostr. Heroic. XIX, 16; И. И. Толстой (1918, с. 14) считает эту версию древнейшей), то Медея (Schol. Apoll. Rhod. IV, 809: здесь говорится, что первым, кто изобразил брак Ахилла и Медеи, был Ивик), то Ифигения (Nicandr fr. 58).

Другой цикл мифов об Ахилле относится к Ахиллову Дрому (Бегу) (источники см.: Толстой, 1918, с. 59 сл.). Этот полуостров находился во владении ольвиополитов; здесь находились святилище Ахилла и его священная роща (Strab. VII, 2, 19; прочие источники см.: Блаватский, 1978).

В отличие от сюжетов причерноморской мифологии религиозная жизнь населения греческих государств Северного Причерноморья в сочинениях античных авторов освещена крайне скудно, особенно в отношении Ольвии и Херсонеса. Мы располагаем только тремя свидетельствами о культах ольвиополитов и одним о культе херсонеситов. Так, повествуя о скифском царе Скиле, Геродот (IV, 79) рассказывает о его посвящении в ольвийские таинства Вакха; другой эллинизированный скиф, Анахарсис, находясь близ Ахиллова Бега, в Гилее «совершал весь обряд» в честь Матери богов, «имея тимпан и увешавшись изображениями» (Hdt. IV, 76). Кроме того, Геродот (IV, 53) упоминает о святилище Деметры или Матери богов (в рукописях разночтения) на мысу Гипполая близ Ольвии.

А Страбон (VII, 4, 2), описывая Херсонес, упоминает о существовании здесь храма и кумира богини Девы.

Более разнообразны, хотя и весьма фрагментарны, данные, содержащиеся в античной литературе о культах Боспора. Наибольшее количество данных о боспорских культах, как, кстати, и вообще о Боспоре, мы находим у Страбона. Так, перечисляя города, лежавшие близ Корокондамитского озера (ныне Таманского залива), он упоминает Апатур, святилище Афродиты. И чуть ниже рассказывает, что «есть и в Фанагории знаменитое святилище Афродиты Апатуры. Объясняют же прозвание богини, приводя следующий миф: когда напали там на нее гиганты, богиня, призвав Геракла, спрятала его в некоей пещере, затем, принимая каждого гиганта поодиночке, передавала Гераклу, чтобы коварно умерщвлять их посредством обмана (ἐξ ἀπάτης)» (Strab. XI, p. 2, 10). Свидетельство Страбона повторяет Стефан Византийский (v. Ἀπάτουρον). Миф, изложенный Страбоном, уникален и представляет собой, несомненно, местное предание.

Наряду с той благородной ролью, которую отводит Гераклу вышеупомянутый миф, о широком распространении культа этого божественного героя на Боспоре свидетельствует и название селения Гераклий, которое, по Страбону (XI, 2, 10), находилось вблизи Мирмекия и Парфения (название последнего, безусловно, имело религиозное значение).

Упоминает Страбон (XI, 2, 6) и о святилище Ахилла, которое находилось на азиатской стороне Боспора, напротив Мирмекия. Это свидетельство особенно важно, потому что у нас нет других прямых данных о культе Ахилла на Боспоре.

Из приведенного Страбоном (II, 1, 16) рассказа Эратосфена мы узнаем о существовании в Пантикапее храма Асклепия, однако этот храм, как и культ Асклепия, вряд ли могли появиться здесь в доэллинистическую эпоху.

В речи Эсхина против Ктесифонта упоминается боспорский город Нимфей (Aeshin. III, 171), название которого схолиаст объясняет как «храм нимф». В той же речи упоминается и город Кепы, связь названия которого с культом Афродиты несомненна (см.: Яйленко, 1977, с. 220 сл.). Теофраст в своем трактате «О растениях» рассказывает о том, что на Понте, вокруг Пантикапея, нет ни лавра, ни мирта, хотя их стараются выращивать и прибегают для этого ко всяческим ухищрениям ради священнодействия (Theophr. Hist. plant. IV, 5, 3). Лавр нужен был жителям столицы Боспорского царства, несомненно, для культовых церемоний в честь Аполлона, священным растением которого он был. Мирт же, скорее всего, был необходим пантикапейцам

для почитания Афродиты, священным растением и атрибутом которой считалось это растение (Preller, 1894, S. 796; Кагаров, 1913, с. 132).

О том, что в Пантикапее царь Митридат и жители города всячески старались культивировать лавр и мирт хотя бы для священных обрядов, но безуспешно, рассказывает также Плиний (Nat. Hist. XVI, 137).

Если сохранившиеся до наших дней греческие источники не сообщают почти ничего о религиозной жизни жителей Боспора, то еще меньше можно почерпнуть по интересующему нас вопросу из сочинений латинских авторов. Кроме вышеупомянутых сообщений Плиния мы имеем только одно, правда весьма любопытное, свидетельство Павла Оросия, упоминающего о существовании на Боспоре праздника Цереры (Деметры), в котором принимал участие царь Митридат (Oros. Adv. pag. VI, 5). Несомненно, на Боспоре еще долго до Митридата справлялись праздники в честь Деметры (см.: гл. VII).

Фотий (Bibl., fr. 94) сохранил любопытное свидетельство Ямвлиха («эротика», II в. н. э.) о «святилище Афродиты и об установлении, чтобы посещавший его женщины публично возвещали виденные ими в храме сны». Здесь же он подробно рассказывает о «Фарнухе, Фарсириде и Танаиде, от которого получила название и река Танаис», и говорит, что «мистерии Афродиты у жителей этой местности и области Танаида суть мистерии Танаида и Фарсирида» (SC, I, p. 582–583). К сожалению, неизвестно, к какому времени восходит это свидетельство (интересный, но весьма спорный комментарий к этому тексту см.: Яйленко, 1995).

Вот, пожалуй, и все, что сохранили античные авторы о религии населения Боспора.

Несравненно информативнее сведения античных авторов о религии причерноморских варваров, особенно скифов. В этом отношении основным нашим источником является Геродот, который в IV книге своей истории подробно описывает обычаи и религиозные ритуалы скифов, а также называет имена скифских богов, сопоставляя их с греческими. По словам Геродота (IV, 59), боги, которых почитают все скифы, это: Гестия — Табити, Зевс — Папай, Гея — Апи, Аполлон — Гойтосир, Афродита Урания — Аргимпаса, Геракл и Арей<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> К очень позднему времени относится свидетельство об аланском наименовании Феодосии — Ардаба («Семибожья»). В. Д. Блаватский (1964а, с. 196) совершенно прав, сомневаясь в допустимости сопоставления этого свидетельства с упомянутыми Геродотом семью скифскими божествами, которое делает В. И. Абаев (1962, 446 сл.; ср.: Иванов, Топоров, 1966, с. 29). Стоит напомнить, что царские скифы у Геродота почитали, кроме перечисленных семи богов, еще и Посейдона под именем Тагимасад (Hdt. IV, 59).



Большинство других античных авторов, у которых сохранились отрывочные свидетельства о скифских обычаях, находилось под несомненным влиянием труда Геродота.

Однако, явно существовала и другая, независимая от «отца истории» традиция о скифах, которая в известных нам источниках нашла отражение у Лукиана (см.: Ростовцев, 1925, с. 8). Этот писатель II в. н. э. наряду с такими характерными чертами скифской религии, как поклонение мечу (Lucian. Scyth., 4; Jap. Trag. 42), сообщает о существовании у скифов культа Ореста и Пилада (в которых можно видеть типичных для религии почти всех первобытных народов близнецных божеств) как покровителей дружбы (Lucian. Tox. 1 сл.), а также о наличии у скифов обрядов бессмертия, схожих с аналогичными ритуалами, связанными с Залмоксисом, у гетов (Lucian. Congr. deor. 9).

Очень важна для реконструкции религиозных представлений живших в Северном Причерноморье скифов легенда об их происхождении, различные версии которой, известные по изложению Геродота (IV, 8–10), Диодора (II, 43), Валерия Флакка (VI, 48–68) и Tabula Albana (IG, XIV, № 1293, 94–97), представляют собою, по убедительной гипотезе Д. С. Раевского, разные редакции одного и того же скифского генеалогического мифа.

Разные традиции существовали и в отношении сведений о таврском культе. Основной является опять-таки традиция Геродота (а также Эфора), другая дошла до нас от (псевдо)-Аполлодора (Ростовцев, 1918, с. 193–194). Так, если по Геродоту (IV, 103; полный текст этого сообщения см.: в гл. IV), обезглавленные тела принесенных в жертву Деве сбрасывали со скалы или зарывали в землю, то, по (псевдо)-Аполлодору (Epit. VI, 26), их бросали в святилище (или в огонь).

Единственное свидетельство о религии меотов принадлежит Максиму Тирскому (VIII, 8), который сообщает, что они озеро (Меотиду) считают богом.

Наряду с немногочисленными свидетельствами античных авторов о религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья основными источниками для истории их культов и религиозно-мифологических представлений являются прежде всего культовые и погребальные комплексы, а также лапидарная эпиграфика (посвятительные надписи божествам), граффити, нумизматический материал, произведения коропластики, скульптуры и живописи, художественные изделия из металла, дерева, кости, произведения глиптики, расписные и фигурные вазы.

Если в результате многолетних и систематических раскопок в Ольвии и на ее хоре обнаружены разнообразные святилища, по материалам которых можно сделать существенные выводы о религиозной жизни населения этого государства, то памятники, добытые при исследовании святилищ Боспора, являются гораздо менее информативными. Еще меньше данных об особенностях верований населения Херсонесского государства дают материалы, полученные в результате раскопок домашних святилищ, найденных на поселениях его хоры. Что касается самого Херсонеса, то здесь до сих пор не обнаружено бесспорных остатков святилищ, относящихся к интересующему нас периоду.

Архаический некрополь Ольвии и погребения боспорской знати классической эпохи дают широкие возможности для реконструкции загробных представлений населения этих территорий. Материалы из херсонесских могил, опять-таки, несравненно беднее.

Главным источником по истории локальных культов являются эпиграфические памятники, посвятельные надписи и граффити; определенное значение могут иметь также надписи и граффити различного содержания с упоминанием теофорных имен. К сожалению, эпиграфические памятники религиозного характера, найденные в Северном Причерноморье, очень немногочисленны и весьма однообразны, причем часто фрагментарны. Это, главным образом, — посвящения жрецов или жриц (в основном бывших) богам. В большинстве своем эти надписи высечены на мраморных (реже известняковых) постаментах для посвятельных статуй и относятся преимущественно к IV в., эпохе, когда было сделано большинство интересующих нас надписей. Характерное для боспорских надписей постоянное указание на правящего архонта и упоминание жречества посвящающих или тех, за кого посвящения делались, говорит за официальный характер этих посвящений (Ростовцев, 1925, с. 148). Упоминание жрецов или жриц того или другого бога позволяет сделать вывод о наличии святилищ соответствующих божеств.

Изучение граффити «помогает установить время появления того или иного культа, период его расцвета и упадка, а также сопоставить удельный вес различных культов...» (Соломоник, 1978, с. 5). Кроме того, значение граффити заключается в том, что они дают нам сведения по истории религии «тех слоев населения греческих полисов, которые не оставили заметного следа в прочих эпиграфических, а порой даже археологических источниках» (Виноградов, 1974, с. 56).

Если сравнивать информативность этих памятников в Северном Причерноморье, то граффити, найденные на Боспоре, и сравнитель-

но (например, с херсонесскими) малочисленны, и гораздо менее информативны, чем ольвийские.

Подавляющее большинство интересующих нас граффити — это фрагменты или сокращения (часто в лигатурах) имен божеств или теофорных имен, которые в случае аббревиации трудно отделить друг от друга; эти граффити были выполнены в основном на чернолаковых, реже — на расписных сосудах. В. П. Яйленко (1980, с. 73–74, 81) предостерегает от смешения сокращенных теофорных имен владельцев сосудов с посвятельными граффити. «Естественно, что часть граффити с сокращениями типа Ал, Ар, Δη, ΔΔ, Δ и т. д. относилась к числу сакральных, но вследствие утери их археологического контекста нет возможности выделить их из общей массы граффити с сокращениями теофорных имен... Таким образом, выделять в число сакральных граффити следует лишь те, которые имеют соответствующий чисто археологический или текстуальный контекст...» (Яйленко, 1980, с. 81). Правда, само наличие теофорных имен уже может являться свидетельством существования того или иного культа, особенно, когда имена эти встречаются неоднократно (Соломоник, 1984, с. 10, 22).

Не рассматривая здесь отдельные посвятельные граффити, отметим, что благодаря этим надписям нам стали известны некоторые культы тех городов, где до сих пор не обнаружено лапидарных посвящений (например культы Мирмекия); о существовании отдельных культов (например Зевса Спасителя в IV в. на Боспоре) известно единственно из граффити.

Благодаря исследованиям нескольких поколений нумизматов, хронология и типология монет причерноморских государств разработаны достаточно хорошо (см.: Зограф, 1951; Шелов, 1956; Shelov, 1978; Golenko, 1975; Анохин, 1977; 1986 (ряд выводов, содержащихся в этой работе, весьма спорен, поскольку автор привлекает немало монет сомнительной подлинности); 1989; Карышковский, 1988). Ряд замечаний о связи отдельных изображений на монетах причерноморских городов с определенными культами имеется в трудах таких нумизматов, как А. А. Сибирский (1858; Sibirskij, 1859), Б. В. Кёне (1857), П. О. Бурачков (1884), Б. Хэд (Head, 1887), Х. фон Фритце (Fritze, 1904), Е. Похитонов (Pohitonov, 1960), Ю. Л. Дюков (1971). Однако специально как источник по истории религиозных представлений и культов жителей городов Северного Причерноморья монеты привлекались не часто (см., например: Шелов, 1950; Шауб, 1987; Виноградов, Шауб, 2005).

Нумизматика является одним из важнейших источников по истории локальных культов, однако изображения на монетах, выпус-

кавшихся причерноморскими городами в VI–IV вв., не отличаются особым разнообразием и допускают в большинстве случаев различные толкования. Тем не менее, мы широко привлекаем нумизматические данные при рассмотрении культов отдельных божеств.

Несмотря на большую работу, проделанную по изучению изделий коропластики, найденных на северных берегах Понта, нерешенным остается еще целый ряд очень важных вопросов. Хотя уже в работе Н. П. Кондакова (1879) была предпринята попытка связать терракоты из Южной России с религиозной жизнью ее древних обитателей, тем не менее не существует пока достаточной ясности в отношении того, насколько терракоты, обнаруженные в Северном Причерноморье, могут привлекаться при решении проблем содержания и характера воззрений его древних насельников (Пругло, 19746, с. 7).

Как бы то ни было, терракоты, особенно местного производства, подчас позволяют не только констатировать наличие почитания того или иного божества, но и говорить о специфике его культа.

Что касается произведений культовой скульптуры, то образцов ее, относящихся к VI–IV вв., найдено очень мало. Вряд ли этот факт определяется только состоянием археологических объектов и степенью их изученности. Если для Херсонеса и в меньшей степени для Ольвии можно говорить об экономическом факторе, то для Боспора он явно не важен. Причины, которыми В. Д. Блаватский (1964а, с. 90–91) объясняет немногочисленность скульптур, украшавших столицу Боспорского царства, в значительной степени могут служить также объяснением сравнительной малочисленности и малой информативности эпиграфических памятников, обнаруженных на Боспоре. «Экономические условия не могли быть причиной бедности Пантикапея скульптурами... Греческая скульптура теснейшим образом связана с идеологией античного полиса, мировоззрением атлета-гражданина, представлениями о калокагафии... Иные условия были в Пантикапее, где правящие круги в значительной мере состояли из местной знати, хотя и эллинизированной..., локальные корни склепов с уступчатыми перекрытиями являются достаточным доказательством того, как еще цепко держалась пантикапейская знать за прадедовские обычаи. Вероятно, в силу именно этих обстоятельств правящим кругам Боспора не казалось столь необходимым наполнять статуями общественные здания и площади Пантикапея. Вместе с тем на Боспоре очень большое распространение получила торевтика, в частности изготовление штампованных золотых бляшек. Обы-

чай нашивать эти бляшки на одежду и покрывала, хотя бы только в погребальном ритуале, придавал таким облачениям полуварварский характер. Так во вкусах боспорского общества IV в. сказалось некоторое воздействие представлений скифо-меотского мира, заметно заслонившее мировоззрение эллинского гражданства».

Привлечение ювелирных изделий, а также произведений глиптики в качестве источника по истории религиозных представлений и культов обусловлено тем, что ювелирное искусство «не менее, чем другие виды греческого искусства, постоянно осуществляло тесную связь между человеком и теми метафизическими силами, которые насквозь пронизывали и ограничивали его существование. Ювелиры черпали из глубокого источника греческой религиозности, наполняя ювелирные изделия бесконечным рядом образов» (Hoffmann, Davidson, 1966, p. 13). Если на ювелирном изделии и не было изображено само божество, то на его присутствие намекали атрибуты.

Более всего относится приведенное выше соображение к такой отрасли ювелирного искусства как торевтика, тысячи образцов которой (прежде всего нашивные бляшки) с десятками разнообразных сюжетов были найдены во многих курганах представителей греко-варварского населения Боспора.

Немаловажным свидетельством о загробных представлениях боспорцев является и такой уникальный источник, как резные и костяные украшения деревянных саркофагов (издания боспорских саркофагов и их украшений см.: Сокольский, 1969; 1971; Передольская, 1945), поскольку сюжеты этих украшений не могли не иметь прямого отношения к назначению саркофагов (Lullies, 1962, S. 65 сл.).

Если импортная расписная керамика с изображениями богов, найденная в изобилии на Боспоре, не может сама по себе служить источником для характеристики тамошних культов, а только позволяет говорить, что его обитателям были знакомы те или иные мифологические представления, связанные с этими богами, то неоднократное использование в качестве погребального (или ритуального — в тризнах) инвентаря одних и тех же сосудов с одинаковыми (или близкими) сюжетами росписи свидетельствует об их бесспорной связи с загробными представлениями боспорян (то же относится и к фигурным лекифам и рельефным вазам, которые никогда не использовались в быту (Zervoudaki, 1968, S. 80; Trumpf-Luritzaki, 1969, S. 124).

Совершенно новым компонентом культурной жизни жителей Боспора IV в. являются так называемые вазы керченского стиля. Эти аттические краснофигурные вазы были найдены в большинстве

своем на Боспоре, что и дало право А. Фуртвенглеру назвать их «керченскими вазами». Наряду с гидриями и леканами наиболее часто встречающейся их формой являются пелики (Bohač, 1958, с. 153).

Вазы керченского стиля были найдены не только на берегах Боспора; однако очень возможно, что здесь существовали мастерские, копировавшие эти вазы (Ашик, 1848, с. 5–6; Ростовцев, 1925, с. 166; Кобылина, 1951, 170). Знаменательно, что главные сюжеты афинских пелик были повторены на акварельных пеликах, изготовлявшихся на Боспоре (см.: Книпович, 1955, с. 180 сл.). На этих вазах обычно представлены сюжеты «северной» мифологии: борьба грифонов с аримаспами или амазонками; грифоны, терзающие лошадь; и т. д. Однако не только эти сюжеты дают нам право рассматривать «керченские вазы» как важный источник для изучения религиозно-мифологических представлений жителей Боспора, но в еще большей степени тот факт, что эти вазы (прежде всего пелики) являлись устойчивым компонентом погребального инвентаря. (Пелики вообще предназначались специально для погребальных целей: Karouzou, 1971, p. 138 сл.). Необходимо отметить тот факт, что большинство сюжетов, представленных на пеликах, часто встречается на различных предметах, обнаруженных в боспорских курганах. Важным фактом является и то, что сюжеты на вазах различаются в зависимости от пола погребенных, что было прослежено К. Шефольдом (Schefold, 1934, S. 148 сл.).

Этот выдающийся швейцарский исследователь скрупулезно собрал 613 ваз керченского стиля, хранившихся в музеях СССР, Европы и Северной Америки, и сгруппировал их по формам и сюжетам. При этом около трети этих ваз (преимущественно пелик) пришлось на долю аттического экспорта в Северное Причерноморье. Поскольку множество подобных ваз из зарубежных коллекций не имеет паспортов, можно смело предполагать, что немалое количество этих ваз (найденных на Боспоре) было вывезено из России.

Предпочтение, отдававшееся определенной форме сосудов в той или иной области античного мира, отнюдь не было случайным. В связи с этим К. Шефольд (Schefold, 1934, S. 2) писал: «Некоторые ученые склонны считать, что в отдельных регионах существовали местные ремесленные центры, подражающие аттическим вазам. Действительно, при обзоре находок бросается в глаза, что различные области... предпочитали сосуды определенных форм. Пелики, найденные в Керчи, лишь в единичных случаях происходят из Азии, Италии, Массилии, Родоса, в несколько большем количестве из

Кирены; напротив, их совсем нет в Ольвии, где подобные (тем, которые есть на пеликах. — *И. Ш.*) изображения появляются на колоколовидных кратерах, которые, вероятно, употреблялись вместо пелик. Такие же колоколовидные кратеры происходят только из Италии. Шире распространены гидрии, которые в особенно большом количестве находят в Кирене. Ойнохои обнаруживают прежде всего в Керчи и в Афинах, кубкообразные кратеры — в Беотии, пиксиды — в Эретрии.

На аналогичные явления в других областях обратил внимание еще Б. В. Фармаковский (1902, с. 449 сл.). Так, среди находок в Этрурии преобладали килики, в Ноле — амфоры ноланской формы, в Локрах — локрские лекифы и т. д. Этот факт был явно связан не только с бытовыми или эстетическими запросами потребителей и торговой конкуренцией между керамическими мастерскими, но и с особенностями и потребностями местного религиозного культа (Шауб, 1983; Шталь, 1989, с. 102).

Мы неоднократно обращались к сюжетам ваз керченского стиля (прежде всего к боспорским пеликам) как важному источнику данных о религиозных представлениях боспорян, прежде всего на загробный мир (см.: Шауб, 1983; 1987а; 1992). Однако заслуга целостного осмысления сюжетов росписи ваз керченского стиля принадлежит И. В. Шталь (1989). Ей удалось представить их «в едином семантическом ключе, где главным оказывается тема жизни и смерти, света и тьмы, умирания и пробуждения, возможно, связь поту- и посюстороннего миров.

Космогоническая (на наш взгляд, это определение не очень удачно. — *И. Ш.*) тема эта в росписи раскрывается через миф, заземленный, сведенный во многом к быту и через быт переосмысленный...» (Шталь, 1989, с. 109).

И. В. Шталь (1989, с. 106–107) совершенно права, когда утверждает, что «...греческие мастера действительно знали мифы соседних народов Северного Причерноморья, в том числе скифов, и действительно знакомство с этими мифами сказалось на выборе сюжетов расписных ваз. Тем не менее вазы с подобными сюжетами вывозились из Аттики не только в Северное Причерноморье, область, примыкающую к Скифии, но и в места, достаточно от нее отстоящие: на Крит, в Киренаику, Родос, Италию. Иными словами, и амазонки, сражающиеся с греками, и грифоны, и аримаспы в росписи аттических ваз IV в. до н. э. имели, помимо художественно-познавательного и тем более «декоративного», еще какой-то потаенный смысл, что делало их важными и интересными для людей, малознакомых

или вовсе не знакомых с мифами чуждых им, территориально удаленных от них, как будто не причастных их жизни народов».

В своем подходе московская исследовательница опирается на исследование К. Шефольда (Schefold, 1934, S. 146), который не сомневался в скрытом смысле изображений на керамических вазах, причем по причинам, прежде всего, немифографического характера. «Несмотря на посредственное качество, изображения на вазах не следует понимать как бессмысленную декоративность. Вся группа, начиная со стиля Мидия, четко отличается по изображению и формам сосудов. Если рисунки лишены смысла, то следует объяснить, почему в могилу не кладут просто чернолаковые доброкачественные и очень красивые сосуды в большем количестве, чем, как показывают раскопки, это обычно делается». И далее — наблюдение, по-видимому, опровергающее распространенное некогда мнение о керченских вазах как вазах для бедняков: «Бросается в глаза также, что плохие пелики, как правило, встречаются в богато оборудованных могилах. Это говорит не только о высокой стоимости аттических ваз вообще, но обязательно и о значении картины, что позволяет принимать в продажу (вазы) плохого качества... От падения же в чистую орнаментальность, декоративность, бессодержательность картины на керченских вазах хранит единственно их символическое значение» (ibid.).

Если для истории греческой религии изобразительная традиция имеет первостепенное значение (см.: например, Schefold, 1959а; Schefold, 1975; ср.: Зелинский, 1918, с. 7), то еще более важным источником произведения искусства становятся для изучения религиозных верований обитателей ойкумены, прежде всего, разноплеменного населения Боспора. При исследовании памятников искусства, найденных на территории Боспора, нельзя забывать, что «там, где изобразительная сила греческого искусства не имела более исключительного господства, как в Великой Греции и других окраинных областях, проявлялась догреческо-магическая символика, т. е. употребление тех мотивов, за которыми подразумевалось нечто иное, нежели их видимое содержание, в то время как чисто греческое искусство делало зримым все...» (Schefold, 1949, S. 154). Причем необходимо отметить, что эти произведения искусства по большей части представляют собой предметы погребального инвентаря из могил прежде всего представителей эллинизированной местной знати. «Инвентарь погребений составляет наш главный археологический материал, на основании которого мы можем изучать эволюцию... религиозных воззрений жителей городов Боспор-

ского царства...» (Ростовцев, 1925, с. 157). Особенно важным является комплексное изучение инвентаря не только погребений, но и тризн боспорских курганов, что позволяет сделать интересные наблюдения, на основании которых можно прийти к весьма существенным выводам (см.: гл. VII).

## Глава II ИСТОРИОГРАФИЯ

Монографических работ, где рассматривалась бы религиозная жизнь всех обитателей Северного Причерноморья, до сих пор не существует. Только в последние десятилетия появился ряд специальных исследований, посвященных религии и культам отдельных народов и государств данного региона. До этого времени интересующим нас вопросам уделялось лишь незначительное внимание<sup>1</sup>. В меньшей степени сказанное можно отнести только к проблематике скифской религии.

Прежде чем обратиться к истории изучения религии скифов, необходимо сказать несколько слов о единственной книге, где предпринята попытка обобщить верования и культы греков-колонистов в государствах Северного Причерноморья. Речь идет о монографии «Религия понтийских эллинов в античную эпоху» (Киев, 2005) А. С. Русяевой, признанного специалиста в области северопричерноморских культов. К сожалению, приходится констатировать, что эта работа, претендующая на систематизацию и обобщение всех данных о верованиях греков-колонистов в Северном Причерноморье, состоит по сути из отдельных очерков (об этом наглядно свидетельствуют названия разделов: «Аполлон — главный защитник ионийских

<sup>1</sup> До выхода в свет книги А. С. Русяевой (Русяева, 2005), где предпринята попытка обобщить данные о верованиях и культах понтийских эллинов, не считая кратких разделов в соответствующих томах «Археологии СССР» (Кобылина, 1984а) и «Археологии УССР» (Лазин, 1971; Русяева, 1986а), существовала только одна небольшая работа, специально посвященная религии жителей греческих городов Северного Причерноморья (Штрауберг, 1917). По мнению ее автора К. Штрауберга, «колонии шли по тому же пути развития, по которому шли остальные греки» (Штрауберг, 1917, с. 134). Однако при этом исследователь справедливо отметил тот факт, что здесь, говоря словами Б. А. Тураева (1914, с. 297), «рядом с эллинизацией востока приходится считаться с не менее сильной ориентализацией эллинов».



полисов», «Деметра — великая аграрная богиня» и т. п.). Кроме того, книга А. С. Русяевой, не обладая основным достоинством многих прежних публикаций автора, — введением в научный обиход интереснейших культовых памятников Ольвии, имеет те же существенные недостатки, которые свойственны всему научному творчеству киевской исследовательницы: поверхностные интерпретации памятников, прямолинейные обобщения, преизбыток банальностей и проч. (см. ниже).

## Историография религии скифов<sup>2</sup>

Первыми учеными, которые серьезно задумались над вопросами скифской религии, были В. Ф. Миллер (Миллер, 1882; Миллер, 1887) и Э. Боннэль (Bonnel, 1882, S. 329). Если Миллер предполагал ее сходство с персидской, обнаруживая черты скифской старины в верованиях и обрядах потомков скифов — осетин, то Боннэль, характеризуя скифскую религию как «природную», в то же время предполагал в ней «духовную» основу, как и в персидской. И. И. Толстой и Н. П. Кондаков (Толстой, Кондаков, 1889, с. 44), отмечая важную роль искусства Передней Азии во внешнем оформлении религии скифов, предполагали азиатское происхождение скифских культов. М. И. Ростовцев (Ростовцев, 1913; Ростовцев, 1914, с. 5; Ростовцев, 1914а), сравнивая скифскую религию с персидской, предполагал даже прямое заимствование скифами главных культов персов.

В то же время великий русский историк первым обратил внимание на главенствующее значение Великого женского божества в религии местного населения Северного Причерноморья (Rostovtzeff, 1921).

Большое значение для понимания сущности скифской религии имеет работа К. Мейли (Meuli, 1935), доказавшего существование у скифов ранней формы шаманизма (Familienschamanismus), из которой впоследствии развилось профессиональное шаманство; швейцарский ученый также высказал вполне правдоподобное предположение о существовании у скифов шаманского эпоса. «Шаманская» линия в исследовании скифской религии развивалась также в книге

<sup>2</sup> Поскольку развитие взглядов на религию тавров, вернее, на их верховное божество, неразрывно связано с изучением специфики херсонесской Девы, мы рассматриваем этот вопрос в разделе, посвященном историографии херсонесских культов.

Г. М. Бонгард-Левина и Э. А. Грантовского (Бонгард-Левин, Грантовский, 1983) и особенно плодотворно в работах Г. Н. Курочкина (Курочкин, 1987; Курочкин, 1991; Курочкин, 1993; Курочкин, 1996<sup>3</sup>).

В 1927 г. увидела свет статья С. А. Жебелева «Геродот и скифские божества» (см.: Жебелев, 1953, с. 29 сл.), в которой наглядно продемонстрирована рискованность объяснения сущности скифских божеств исходя только из сопоставления скифских богов с греческими. Это сопоставление, по мнению С. А. Жебелева (там же, с. 31), принадлежит самому Геродоту, который должен был дать осмысление «природе» скифских божеств в первую очередь потому, что он писал не для скифов, а для эллинов, желая «дать им рассказ не только занимательный, но и понятный». «Прием сопоставления чужеземных богов с греческими для Геродота как автора весьма характерен (например, в его рассказе о египетском путешествии, где он главным образом руководствовался сходством функций того или иного божества или сходством названий). Судя по всему, в отношении к божествам скифским он прибегнул к такому же приему» (Нейхардт, 1983, с. 185–186).

М. И. Артамонов, принимая первую часть положения С. А. Жебелева о том, что рискованно было бы исходить только из сопоставления скифских божеств с греческими, решительно возражает против того, что «скифские религиозные верования в эпоху их сложения вряд ли могли иметь что-либо общее с греческими» (Жебелев, 1953, с. 36). По мнению Артамонова (Артамонов, 1961, с. 58), греческий политеизм с его развитым пантеоном божеств не мог идти в сравнение с примитивной религиозной системой скифских верований, но, поскольку в свое время греческая религия прошла через эти же примитивные представления о главных обожествленных силах природы, греческие боги, с которыми Геродот сопоставляет скифских, могут дать определенное представление о скифских божествах и их функциях. В. И. Абаев (Абаев, 1962, с. 448) также отмечает, что интерпретация Геродотом скифских божеств на свой греческий лад может иметь лишь приблизительное значение, «поскольку полного типологического тождества между греческой и скифской религией не могло быть», однако, по мнению исследователя, для суждения об общей «структуре» скифского пантеона показания Геродота можно считать вполне надежными.

<sup>3</sup> Разнообразные аспекты скифского шаманизма рассматривались и в ряде других докладов конференции, специально посвященной данному вопросу (Шаманизм и жречество в скифскую эпоху. СПб., 1996); см. также: Metzler, 1987.

Среди основных божеств скифского пантеона у Геродота упомянуты три богини — Табиты, Апи и Аргимпаса. М. И. Ростовцев (Ростовцев, 1913; 1914), занимавшийся вопросами религии скифов главным образом в аспекте приобщения верующего к божеству или наделения божеством царской властью, отмечал, что то обстоятельство, что наиболее почитаемым божеством является Табиты (Гестия), стоящее во главе скифского пантеона женское божество, явно свидетельствует о некогда существовавшем в скифском обществе матриархате, реминисценцией которого являлись три скифские богини (Ростовцев, 1918а, с. 73, 124, 170). С. А. Жебелев (Жебелев, 1953, с. 34) также считает, что помещение Табиты во главе скифского пантеона имеет существенное значение как бесспорное указание на существовавший некогда у скифов матриархат. «В этом вопросе среди исследователей царит редкое в скифологии единодушие», — пишет А. А. Нейхардт (Нейхардт, 1983, с. 187, 188). Это специально отмечают и М. И. Артамонов (1961, с. 87), и В. И. Абаев (1962, с. 448), и Б. Н. Граков (1947, с. 100 сл.); ср.: Маринович, Кошеленко, 1977; Мачинский, 1978. (Проблема исторической реальности матриархата как явления социологии для наших целей несущественна; что касается матриархата как религиозного феномена, который обусловлен глубочайшей психической реальностью, то этот факт кажется нам бесспорным; см., например: Юнг, 1994, с. 248).

Целый ряд отдельных аспектов скифской религии рассматривался в публикациях Л. А. Ельницкого (1960; 1970), Е. Е. Кузьминой (1976; 1976а; 1977), А. Ю. Алексеева (1981), И. Ю. Шауба (1987; 1987а; 1999; 1999а; 2000; 2001; 2001а; 2003 и др.) и проч.

Очень важной вехой в исследовании скифской религии следует признать появление монографии С. С. Бессоновой (1983), где впервые собраны, обобщены и интерпретированы важнейшие данные, относящиеся к этой теме. В то же время необходимо отметить и известную непоследовательность, характерную для автора этой в целом добротной работы. Так, С. С. Бессонова (1983, с. 26) вслед за Л. А. Ельницким (1960, с. 46 сл.) и В. П. Петровым (1963, с. 19 сл.) в качестве главной особенности скифской религии времен Геродота выделяет «перерастание родоплеменных культов в союзоплеменные и выделение пантеона верховных богов». Наряду с этим она считает неверным мнение Л. А. Ельницкого (1960, с. 51) об узкоплеменной природе скифских богов и представление В. П. Петрова (1963, с. 22–23) о преобладании в религии скифов родовых форм культов.

Вступая в противоречие со своими теоретическими постулатами, С. С. Бессонова (1983, с. 26) тут же допускает, что «по своему про-

исхождению они (скифские боги. — И. Ш.) вполне могли быть покровителями отдельных племен», с весьма странной оговоркой, что «их имена не обнаруживают связи с племенными названиями, даже при крайнем расширении понятия “скифский”». Кроме того, исследовательница соглашается с точкой зрения М. И. Артамонова (1961, с. 83) на скифскую религию как весьма примитивную и только еще подошедшую к антропоморфизации богов и созданию небесной иерархии. И, наконец, она приходит к выводу, что «скифская религия относится... к стадии родоплеменных культов» (Бессонова, 1984, с. 26).

Совершенно особый взгляд на религию скифов и уровень развития их мировоззрения демонстрирует в своих работах Д. С. Раевский (прежде всего: Раевский, 1977; 1982; 1985; 1994 и др.). Сознвая всю сложность своей задачи по реконструкции религиозно-мифологической системы скифо-сакских племен, московский исследователь, тем не менее, сумел это сделать, причем остроумно и с блеском.

Опираясь на работы специалистов по иранистике (Ж. Дюмезиля, Э. А. Грантовского и др.), Д. С. Раевский, вопреки очевидности, на основе которой сложилось представление о примитивности скифских религиозных представлений, создает стройную модель мира, которая якобы была присуща скифам как одному из индоиранских племен. Без сомнения, рассмотрение многих памятников искусства под новым углом зрения позволило Д. С. Раевскому прийти к интересным, оригинальным и зачастую весьма плодотворным выводам. Удачное применение структурно-типологического метода позволило ему в целом ряде случаев весьма убедительно реконструировать отдельные моменты скифской мифологии. (В первую очередь это относится к генеалогической легенде скифов).

Нет сомнений в том, что греческие мастера, работавшие по заказам скифов, не обязательно должны были знать все тонкости скифской мифологии и ощущать все нюансы скифского мировоззрения, поскольку заказчики явно обладали достаточной фантазией, чтобы воспринимать и интерпретировать чужие образы в своем духе. Доказательство того факта, что скифам была присуща тенденция к переосмыслению образов чужого искусства на свой лад, принадлежит к числу несомненных заслуг Д. С. Раевского. Но в то же время нельзя не согласиться с А. А. Нейхардт (1982, с. 213), когда она пишет: «Задавшись целью во что бы то ни стало доказать, что скифское общество имело свою сложную, развитую религиозную систему, автор, на наш взгляд, вступает в противоречие с данными источников и с археологическими материалами. Ибо, хотя скифский звериный

стиль действительно достиг очень высокого уровня развития, все же, как бы его ни трактовать и с каким критерием к нему не подходить, он свидетельствует в первую очередь о преобладании тотемистических (лучше сказать зооморфных. — *И. Ш.*) представлений в религии скифов, что является более низкой ступенью в развитии идеологических представлений общества, нежели божества антропоморфные. Антропоморфные же изображения, изготовленные самими скифами, явно показывают новизну этого сюжета в их искусстве и беспомощность скифских мастеров в передаче человеческого облика».

Чтобы проиллюстрировать интерпретацию Д. С. Раевским данных письменных источников, рассмотрим, например, сообщение Геродота о количестве скифских богов, которое является одним из краеугольных камней модели, созданной московским исследователем. По словам ученого, «в состав пантеона по данным Геродота входило 7 божеств, что отражает древнюю индоиранскую традицию» (Раевский, 1982, с. 446). Уже тот факт, что «согласно Геродоту, самое могущественное и многочисленное из скифских племен — так называемые скифы царские — поклонялись и Посейдону» (там же), основательно подрывает вывод Д. С. Раевского об отражении индоиранской традиции в скифском якобы «семибожии». Кроме Посейдона-Тагимасада скифы явно почитали и целый ряд других божеств, о чем свидетельствует, к примеру, Лукиан, автор, по общему признанию, независимый от Геродота (ср. также свидетельство Геродота о родственниках скифам массагетах, почитающих одно лишь солнце).

Сообщение Геродота о количестве скифских божеств типологически очень схоже с его рассказом о количестве богов, которым поклоняются фракийцы: «Богов фракийцы чтут только трех: Ареса, Диониса и Артемиду. А их цари (в отличие от прочего народа) больше всех богов почитают Гермеса...» (Hdt. V, 7). Стоит напомнить, что число семь было священным числом Аполлона (Plutarch. Symp. IX, 3, 1) (как известно, 7 вообще было и является до сих пор священным «магическим» числом у многих народов; см.: Топоров, 1982, с. 630; здесь же и о числе 3 как образе абсолютного совершенства и о числе 4 как образе статической целостности). Три считалось у греков совершенным числом (Plutarch. Symp. IX, 3, 2.), а четверка мыслилась числом Гермеса (там же).

Что касается Геродота, то несоответствие приводимых им цифровых данных реальности заставляет некоторых авторов не только усомниться в его добросовестности, но и отрицать факт его путеше-

ствия в Скифию (Armauor, 1978). Даже если это отношение к Геродоту является чрезмерно критическим, нельзя забывать, что его числа несут «весьма неоднозначную информацию» (Скржинская, 2001, с. 122).

В свете вышеуказанного выглядит крайне неубедительным утверждение С. С. Бессоновой (1983, с. 26) о том, что «подлинность сведений Геродота подтверждается и такими деталями, как количество скифских богов. Вряд ли можно сомневаться, что речь идет именно о строго обозначенном количестве богов, божественной семерки, столь характерной для религиозных систем индоиранских и других индоевропейских народов. Этим семерым богам почитали все скифы, т. е. они составляли официальный пантеон, что подтверждается и его анализом».

Для того чтобы понять, что представляла собой религия скифов, необходимо в первую очередь осознать уровень ее развития. О скифских богах и их функциях приходится судить почти исключительно по их именам, которые, как известно, приводит Геродот и которые он же частично разъясняет, приводя греческие аналогии.

Неоднократные попытки идентификации персонажей на предметах греко-скифского искусства с богами скифского пантеона Геродота практически всегда приводят к спорным результатам (см., например: Доватур и др., 1982, комм. 378, 381–386).

Еще менее надежен сравнительно-этимологический метод интерпретации имен скифских богов Геродота, поскольку у народов, поддерживавших тесные связи друг с другом, возможны структурные перемещения функций божеств, их проявлений и даже имен (Абаев, 1965, с. 92). Притом, что имена скифских богов у Геродота более или менее эллинизированы, что рукописи Геродота дают целый ряд разночтений имен скифских Афродиты (Аргимпасы), Аполлона (Гойтосира) и Посейдона (Тагимасада), их имена все-таки не этимологизируются из иранских языков (см.: Vasmer, 1971 ; Трубочев, 1999).

Исходя из состояния наших источников, для исследования скифской религии кажутся наиболее плодотворным попытку воссоздания не всей религиозной картины мира скифов (для этого у нас слишком мало данных, и они слишком противоречивы), а лишь отдельных ее аспектов, для чего есть более или менее надежная историколингвистическая база. К таким аспектам, наряду с шаманскими практиками, на наш взгляд, в первую очередь относятся почитание верховного женского божества у скифов (и тавров; см.: Шауб, 1999), их воинские культы и ритуалы (Шауб, 2000), а также культ фарна (Шауб, 2004).

## Историография религиозной жизни ольвиополитов

Уже первый исследователь истории Ольвии В. В. Латышев (1887), затрагивал проблематику ольвийских культов. Однако первая специальная работа на эту тему была написана английской исследовательницей Дж. Хирст (Херст) (1908). Поскольку статья Хирст создана на основе очень небольшого имевшегося к тому времени археологического материала, она в значительной степени устарела.

То же можно сказать и об очерке ольвийских культов Э. Миннза (Minns, 1913), поскольку, рассматривая данную тему, английский ученый опирался главным образом на исследования своей соотечественницы.

Из дореволюционных отечественных исследователей интерес к проблематике ольвийских культов проявил только И. И. Толстой (1905). Замечательная книга И. И. Толстого (1918), где были обобщены результаты его многолетних исследований, и не менее блестящая рецензия на нее М. И. Ростовцева (1918) положили начало исследованию культа Ахилла, интенсивное поклонение которому являлось наиболее яркой отличительной чертой религиозной жизни ольвиополитов. Ахиллу посвящено специальных работ более, чем какому-либо другому религиозному персонажу античного Причерноморья. Главным вопросом культа Ахилла здесь является наличие в его образе варварских черт, которые одни исследователи вслед за И. И. Толстым игнорируют или отрицают (Русяева, 1975, 1979, 1992 и др.; Хоммель, 1981; Курбатов, 1983), а другие, следуя за М. И. Ростовцевым, допускают или прослеживают (Блаватский, 1954, 1964; Шауб, 1987, 2002; Коршунков, 1989; Дудко, 1993; Охотников, Островерхов, 1993)<sup>4</sup>.

Несмотря на то, что Ю. Г. Виноградов никогда специально не занимался религиозными вопросами, он часто затрагивал их как в своих историко-политических (см.: Виноградов, 1989; Vinogradov, Kzyzickij, 1995), так и в эпиграфических штудиях (напр.: Vinogradov, 1994) (особенно в сотрудничестве с А. С. Русяевой; см., напр., Виноградов, Русяева, 1980; и соответствующую библиографию в: Vinogradov, Rusjaeva, 1998; Виноградов, Русяева, 2001). Вопросы религии

в своих статьях, посвященных ольвийским граффити, затрагивали и В. П. Яйленко (1980), и А. В. Лебедев (Lebedev, 1996, 1996a). В. П. Яйленко посвятил специальную главу культам Березани по данным граффити в своей книге, посвященной греческой колонизации (Яйленко, 1982).

Целый ряд аспектов религиозной жизни ольвиополитов осветил на основании изучения нумизматических материалов П. О. Карышковский (1960, 1967, 1968, 1982, 1984, 1988). Культам отдельных божеств, прежде всего Аполлона и Зевса, посвятила свои статьи Е. И. Леви (1964, 1965, 1985) и Н. А. Лейпунская (1964).

Различные стороны религиозной жизни сельского населения ольвийской округи кратко рассмотрели в своем коллективном труде С. Д. Крыжицкий, С. Б. Буйских, А. В. Бураков и В. М. Отрешко (1989).

Колоссальная работа по изысканию, сбору, систематизации материала, относящегося к религиозной жизни ольвиополитов, проведена А. С. Русяевой (библиографию см.: Русяева, 1992, 2002, 2005).

Однако, преклоняясь перед титаническим трудом, проделанным киевским археологом, невозможно умолчать о том, что все работы А. С. Русяевой (кроме тех, которые написаны в соавторстве с Ю. Г. Виноградовым) перегружены банальностями и отличаются таким уровнем теоретического осмысления богатейших ольвийских находок, о котором лучше всякой критики поведают цитаты, выбранные наудачу из ее обобщающего труда (Русяева, 1992; книгу в рукописи прочитал Ю. Г. Виноградов (с. 4), ответственный редактор В. А. Анохин). «Переселение эллинов в Северное Причерноморье происходило в то время, когда... уже начался процесс разложения мифа и переход к иным формам культуры... Подобный скачок от мифа к логосу и теоретическому («теоретическому») мышлению был обусловлен всем ходом социально-экономических и политических отношений, поднявшихся на качественно новую ступень. Немаловажным фактором в свершении этой духовной революции являются этнический континуитет, способствующий становлению этнического самосознания, сохранению части культурного наследия и возникновению письменности... Духовное освоение значительно расширившегося мира в период колонизации подтолкнуло переход от господствующего в общественном сознании мифа к другой фазе существования: произошло его преобразование, систематизация и переосмысление в различных эпосах и теогониях, основа которых была заложена во второй половине VII в. Гомером и Гесиодом» (с. 5). «Явное противопоставление кроется и в завуалированной сентенции, прочерчен-

<sup>4</sup>Исчерпывающая библиография культа Ахилла как в Причерноморье, так и в Греции собрана нашим учеником А. В. Белоусовым в его ждущей публикации работе «Ольвийские посвященные надписи Ахиллу Понтарху».



ной на костяной пластинке из Березани второй половины VI в.: «Я принадлежу Борисфену — Борисфена (Владыка?) Врач». Под местоимением «я» подразумевается амулет в виде самой пластинки, специально обработанной для подвешивания (рис. 3, 2). Он служил сакральным символом Борисфена — бога одноименной реки... Однако этому богу противостоит главный патрон поселения Борисфен — Аполлон Врач. Омоним «Борисфен» в широком многоаспектном значении — название реки и поселения, имя речного бога и эпikleза главного покровителя первых колонистов — выступает как объемная теоретическая категория, включающая различные противопоставления, которые в то же время взаимосвязаны. Данная надпись является одним из неопровержимых доказательств самостоятельного рационально-логического мышления одного из борисфенитов в третьей четверти VI в., стремившегося объяснить себе, а возможно, и своим единомышленникам целесообразность столь разных, но по теософской сути тождественных и необходимых здесь культов» (с. 16). «Среди многочисленных идеологических течений значительную роль играл гностицизм, направленный на окончательное разрушение гибнущего античного общества. Отсюда ясно, что Ольвия, помимо внутренних причин, ведущих к гибели, одновременно стояла в ряду государств, способствовавших своей идеологией уничтожению собственно эллинской духовности» (с. 26). «Культ Ахилла первоначально был учрежден милетскими колонистами благодаря большой популярности в их среде поэмы «Илиада». Об этом красноречиво свидетельствует историко-мифологическая традиция, приписывающая древнейший источник сакрального переселения героя на Понт Евксинский милетскому поэту Арктину... Различные источники о культе Ахилла способствовали выяснению его многосторонних функций... В совокупности они подтверждают высказанную ранее точку зрения о героическом характере культа Ахилла со времени колонизации Нижнего Бужья, близко стоящего (благодаря своей многоаспектности к ипостаси heros-theos) к различным сторонам духовной жизни эллинских переселенцев... Например присутствие змеи на многих вотивах — свидетельство не только его героической и хтонической сущности, но и прямого отношения к лечебной магии, и как следствие, дивинации, нашедшей проявление в святилище Ахилла на о-ве Левка... Уже в сознании милетских колонистов VII в. под усиленным влиянием Гомера он становится объектом культа... Широкое почитание Ахилла в местностях, расположенных вдали от Ольвии, в какой-то степени содействовало развитию его культа как в Ольвии, так и на поселениях ее сельской

округи... Некоторые ограничения в почитании в самом городе объяснялись его сакральной сущностью как охранителя пограничных полисных земель» (с. 70–71).

«Под давлением внешних, не зависящих от человека обстоятельств, возникало чувство бессилия, способствовавшего усилению иррационального мыслительного процесса, направленного на поиск защитных средств магического плана» (с. 171).

«...Большинство зеркал обнаружено в женских погребениях, где они отражали магические свойства хтонической Деметры» (с. 180).

«В ней (религии ольвиополитов. — *И. Ш.*) сконцентрировались мировоззрение и менталитет не только одного человека или группы людей, а непрерывно сменяющихся поколений людей... Гражданская община... стояла на принципах сохранения обычаев и нравов, пренебрежения, а то и враждебного отношения к нарушающим ее многовековые религиозно-этические устои и идеалы. Тем не менее даже минимальное проявление отхода от них уже создавало предпосылки к культурному расслоению, которое никогда здесь как будто не имело официального характера...» (с. 219).

«Характерной чертой религиозного мировоззрения ольвиополитов является четкое и ясное представление обо всех известных им многочисленных божествах... «В результате новых взглядов могли возникать культовые комбинации и особенности, как это прослеживается на многих ольвийских божествах с их разными эпikleзами, усложнении погребального культа и магических верований» (с. 220).

«Немаловажное значение имело и отсутствие во время колонизации местного оседлого населения, и целенаправленная политика мирного сосуществования с иноязычными этническими объединениями» (с. 221).

«В Ольвии всегда наблюдается сосуществование мужских и женских, единичных и парных божеств, реже в большем сочетании (семейных)... Такого рода семейные культы должны были способствовать укреплению семьи» ... «В общем же ольвийских божеств несоизмеримо меньше того множества (30 тыс.), которое представлено в «Теогонии» Гесиода» (с. 222)... «Вряд ли каждому жителю ольвийского полиса были свойственны абсолютно одинаковые представления»... «Во всех случаях в соответствии с психологическим и рациональным сознанием человек находился в зависимости от власти божества» (с. 223).

«Соединение всех или части богов в одно целое, зарождение пантеизма внутри политеизма, идентификация божеств прокладывали в греческой и римской религии дорогу синкретическим тенден-



циям, которые, в свою очередь, привели к христианскому монотеизму. Приоритет ярко выраженного синкретизма в Ольвии с архаического периода принадлежит, бесспорно, Матери богов... Господствующее значение ее святилища в эллинистический период на Западном теносе позволяет думать, что в ее образе в понимании ольвиополитов слилось воедино материнское начало всех известных им божеств» (с. 224).

«Аккумуляция разнообразных функций божеств, переход от одного бога к другому не являлись редкостью и в ольвийской религии. Божества с несколькими атрибутами могли приобретать новые для усиления того или иного свойства... Наиболее яркий пример религиозного понимания перевоплощения одного божества в другое приведен Дионом Хрисостомом» (с. 225).

«Тесному сближению ольвийских и варварских богов на официальном уровне, глубинным изменениям в мировоззрении ольвиополитов мешал антропоморфизм первых и зооморфизм других, что (?) осталось непонятым как теми, так и другими» (с. 225–226).

«Из нового представления о мире, организации космоса выступал трансцендентальный бог в платонизме или имманентный в стое. Какие-то знания и представления о таком боге в образе Аполлона засвидетельствованы и в Ольвии, где он мог мыслиться универсальным мировым регентом» (с. 227).

«Как и вся греческая религия, ольвийская полностью вобрала в себя многие памятники искусства» (с. 232).

Подобными цитатами не только из данной, но и из других работ уважаемой киевской исследовательницы, в том числе и из ее последней книги (Русяева, 2005), этот скорбный перечень можно было бы многократно увеличить. К сожалению, нам еще не раз придется критически рассматривать как предложенные А. С. Русяевой интерпретации отдельных памятников, так и ее мнения относительно целого ряда явлений религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья античной эпохи.

## Историография культов Херсонеса

Историография религиозной жизни херсонеситов достаточно обширна, несмотря на сравнительно небольшую и довольно однообразную информацию, которой располагают исследователи. Правда, сказанное относится главным образом к эллинистической и рим-

ской поре, тем не менее, двум божествам, которым поклонялись херсонеситы и в доэллинистический период, было уделено достаточно внимания. Речь идет о Деве и Геракле.

Пожалуй, из всех сакральных фигур Северного Причерноморья только Ахиллу было уделено больше внимания, чем херсонесской Деве. Только ему и ей посвящены специальные монографические исследования (Толстой, 1918; Охотников, Островерхов, 1993; Русяева, Русяева, 1999).

О. В. Лапина, посвятившая свою статью рассмотрению историографического аспекта культа херсонесской Девы, условно выделяет в истории изучения этого культа три этапа. Первый: XIX в. — 20-е гг. XX в.; второй: 20-е — конец 70-х гг. XX в.; третий: с конца 70-х гг. (Лапина, 2002, с. 70–71).

Однако эта периодизация вызывает ряд возражений. Так, самые глубокие работы, посвященные херсонесской Деве, — книга И. И. Толстого и рецензия на нее М. И. Ростовцева — были опубликованы еще в 1918 г., являя собой завершение блестящей традиции русской имперской школы классической филологии и археологии. Таким образом, именно этот год следовало бы считать рубежом 1-го и 2-го этапов.

Значение для рассматриваемой темы книги М. Эберта (1921) невелико; год выхода данной работы, судя по всему, является для Лапиной завершающим 1-й этап ее периодизации, однако написана эта книга была гораздо раньше (см. Ebert, 1921, S. 3).

Господство концепции таврского происхождения херсонесской Девы на 2-м этапе объясняется не столько продолжением добрых традиций прошлого, сколько идеологическим заказом, в соответствии с которым необходимо было всюду, где возможно, обязательно находить местную, отличную от классических образцов, специфику.

Что касается исследований, относящихся к третьему этапу, то нужно отметить их весьма разное качество. Отличительной особенностью основных работ, специально посвященных культу херсонесской Девы, является не «более широкое использование источников», что позволило «на новом научном уровне обосновать концепцию о греческом происхождении и сущности культа Партенос» (Лапина, 2002, с. 77), но довольно поверхностное либо гиперкритическое к ним отношение, а также стремление с порога отбросить или замолчать аргументы тех, кто придерживается иного мнения.

В этой связи стоит подробнее остановиться на двух работах, авторы которых независимо друг от друга попытались воскресить идею дилетанта Е. Э. Иванова (1912), заимствовавшего ее у не задумывав-

шейся над местной спецификой англичанки Хирст (1908, с. 112 сл.). Мы имеем в виду статьи Л. А. Пальцевой (1979) и В. Ф. Мещерякова (1979). Любопытно, что оба автора пользовались практически одной и той же аргументацией. Так, обоснованно уделив главное внимание сведениям Геродота о таврском поклонении Деве, Л. А. Пальцева расценила их не как аутентичные (что, вероятно, правильно), но как основанные на чужих рассказах и слухах, а потому недостоверные. При этом, по словам исследовательницы, «отец истории» применил свой обычный прием «отождествления местного божества с греческим культом» (sic!) (Пальцева, 1979, с. 42, 46). Еще дальше по этому пути зашел В. Ф. Мещеряков (1979), утверждающий отсутствие не только у Геродота, но и у всех остальных античных авторов достоверных сведений о религии тавров. По мнению В. Ф. Мещерякова, археологические данные не позволяют сделать вывод о существовании у тавров культа женского божества в VII–VI вв.; странным образом в то же время он допускает, что если оно и появилось, то представляло собою локальный вариант Великой богини (Мещеряков, 1979, с. 110–112). (В отличие от Мещерякова Л. А. Пальцева наличие у тавров культа верховного женского божества под сомнение не ставит). Оба исследователя отрицают возможность заимствования херсонеситами таврского культа и по следующим причинам: сформированность греческого пантеона ко времени основания Херсонеса, враждебные отношения греков с таврами и отсутствие следов таврских верований в иконографии херсонесской Девы (Мещеряков, 1979, с. 112–114; Пальцева, 1979, с. 44–45; о несостоятельности данных аргументов см. ниже). Оба ученых считают, что культ Девы попал в Херсонес с греками-колонистами и стал здесь главным в 1-й половине IV в. (Пальцева, 1979, с. 32, 46; Мещеряков, 1979, с. 115, 119). Однако по вопросу о сущности этой богини мнения обоих исследователей расходятся. В. Ф. Мещеряков (1979, с. 118–119) считает, что «Дева — это синкретическое божество... По своему характеру и функциям Партенос Херсонеса всегда была греческой Артемидой, воинственной защитницей эллинистических полисов. В результате синкретизма в образе херсонесской Девы слились Артемида Партенос (эпikleза при этом стала собственным именем божества), Артемида Тавропола и Ифигения». Л. А. Пальцева (1979, с. 56), придя к выводу, что Дева была собственной, отличной от таврского божества, греческой богиней, впоследствии все-таки допустила, что под именем Девы могла скрываться не только Артемида, но и великое женское божество, схожее с малоазиатской Матерью богов (Пальцева, 1988, с. 80).

Если В. Ф. Мещеряков (1979, с. 118) гипотетически предположил, что Дева заняла главенствующее место в пантеоне херсонеситов благодаря своим воинственным чертам как ипостаси Артемиды, своим способностям наделять граждан физическим здоровьем и мужеством, а также вследствие связи мифа об Артемиде Таврополе и Ифигении с местом основания Херсонеса, то, по мнению Л. А. Пальцевой (1979, с. 46), этот феномен может объясняться воздействием местных условий — возникновением греческой колонии на территории, находившейся под покровительством верховного женского божества тавров.

Таким образом, сопоставляя взгляды В. Ф. Мещерякова и Л. А. Пальцевой на происхождение и сущность херсонесской Девы, мы видим, что более осторожная и продуманная (хотя и более противоречивая) позиция последней выгодно отличается от поверхностной категоричности первого.

Предполагая греческий характер культа херсонесской Девы, И. С. Свенцицкая (1985, с. 46) справедливо допустила возможность восприятия этим образом черт туземной богини. Этому, по ее мнению, не могли препятствовать «ни примитивность и архаичность таврского культа, ни враждебность тавров». Напротив, эта враждебность должна была способствовать объединению культов: «поклонение местной богине как бы переносило ее покровительство с тавров на херсонеситов». При этом московская исследовательница исходит из характерных для языческих религиозных верований представлений о связи божества и места обитания. Кроме того, по убеждению И. С. Свенцицкой, весьма значимым являлось сохранение за верховной богиней Херсонеса только той эпikleзы, которая могла связать ее с местной богиней.

В своих исследованиях, посвященных греческой традиции, связанной с Северным Причерноморьем, довольно много места уделила проблеме херсонесской Девы М. В. Скржинская (1991, с. 29–38). Вот ее выводы: «Таврские верования, записанные Геродотом, греки сначала осмыслили на эллинский лад, а затем приписали свое понимание таврам, ставшим, таким образом, поклонниками богини Ифигении. Греческое осмысление таврского культа дает основание предполагать, что божество, которому тавры поклонялись и приносили жертвы, было женским и, возможно, богиня была девственницей.

Основывая Херсонес во второй половине V в., греки хорошо знали известный с VI в. миф об Ифигении в Тавриде. Сознание того, что в этих краях когда-то во время легендарного похода в Троию находилось святилище Артемиды (или ее ипостаси Ифигении), могло

стать дополнительным стимулом к установлению культа этой богини, имевшей эпиклезу — Παρθένος — Дева.

Культ Девы — главного божества херсонесского пантеона — известен по археологическим памятникам с IV в. Ее изображения появляются на монетах с самого начала херсонесской чеканки, и в иконографии не наблюдается никаких специфических таврских черт (Зограф, 1922, с. 359). Естественно думать, что Херсонесские колонисты, как и другие, перенесли верховный культ из метрополии на новую родину.

Таким образом, ни свидетельства античных авторов, ни археологические находки, ни исторические аналогии с другими колониями, не дают оснований видеть в верховном культе Херсонеса не только таврское божество, но даже какие-то его характерные черты. В то же время ничем не подтверждается существование среди варваров Северного Причерноморья культа Артемиды Таврополи и Ифигении в архаический и классический период. Его описание у древних авторов надо отнести к греческому мифотворчеству и осмыслению верований тавров» (Скржинская, 1991, с. 36).

Отметив дискуссионность проблемы характера культа Девы, в пользу мнения о греческом происхождении этого культа высказались Я. В. Даманский и Э. Д. Фролов (1998, с. 62). Об этом, с их точки зрения, может свидетельствовать ярко выраженное в херсонесской Присяге отчуждение варваров (тавров) от религиозных таинств херсонеситов. Однако, вышеупомянутое замечание И. С. Свенцицкой о стремлении греков-колонистов заручиться поддержкой властвующего на херсонесской территории божества враждебных им тавров, на наш взгляд, полностью дезавуирует вывод Я. В. Даманского и Э. Д. Фролова.

Апофеозом мнения о чисто греческом происхождении и характере культа херсонесской Девы является книга А. С. и М. В. Русяевых (1999). Декларируя комплексный подход к рассмотрению проблемы, авторы написали весьма поверхностное, путанное сочинение, в котором с упорством, достойным лучшего применения, отстаивается уже в самой своей основе маловероятная мысль о том, что в херсонесской Деве мы имеем чисто греческую Артемиду. Кроме того, что в работе Русяевых не только серьезно не рассматриваются другие точки зрения на проблему, но даже не упоминаются придерживающиеся их исследователи, авторы позволяют себе весьма некорректные высказывания в адрес своих предшественников. Так, идеи академика С. А. Жебелева, связанные с заимствованиями херсонеситами таврского божества, называются «неаргументированными и вольны-

ми суждениями... весьма странными для ученого столь высокого уровня» (Русяева, Русяев, 1999, с. 86); академик И. И. Толстой, автор остающегося до сих пор наиболее глубоким исследованием о верховном божестве Херсонеса, по мнению Русяевых (1999, с. 6), «не дал четкого, убедительного, строго научного (!) представления о таврической богине». Справедливости ради стоит сказать, что на более суровой критики от ученых дам из Киева удостоились даже не русские академики, а великий греческий географ Страбон, который, говоря о ксоане, «или не знал (!) значения этого слова или просто пренебрежительно (!) относился к такой терминологии» (ср. об Отце истории: «Осознавал ли Геродот всю фантастичность своего сообщения и несуразность такой метаморфозы?». Правда, далее допускается, что «именно какая-то его идея скрывается в придуманной им фразе об Ифигении» (Русяева, Русяев, 1999, с. 23)). Вероятно, чтобы не уподобляться Страбону, Русяевы (1999, с. 8–9), утверждая, что «однозначный перевод имени или эпиклезы божества нередко приводит к ошибочным толкованиям его функции и религиозной сути», настаивают на том, что «нет никаких (!) причин для того, чтобы имя херсонесской богини Партенос заменить переводом “Дева”».

Из книги Русяевых (1999, с. 64, 70, 75) мы также узнаем, что «основными создателями мифа об Ифигении являются отдельные писатели, начиная с Гесиода», что термин ΣΑΣΤΕΡ присяги херсонеситов — это (нигде не засвидетельствованный) дорийский вариант слова ζωστήρ<sup>5</sup>; что, несмотря на то, что Партенос-Артемиды не стала синкретическим божеством, «ее культ обогатился за счет заимствования определенных элементов из других эпиклез Артемиды, а также Аполлона и разных богинь, функции которых расширяли ее религиозную сущность». Идентичность Партенос и Артемиды Русяевы объясняют иконографией (которая, учитывая специфику Девы, и не могла быть иной, как только в основе своей иконографией Артемиды), а на, пожалуй, главный вопрос, почему Партенос, если это был эпитет Артемиды, никогда не выступала под этим именем, авторы рассматриваемого сочинения отвечают путанными и неубедительными гипотезами историко-политического характера (Русяева, Русяев, 1999, с. 69 сл.). Вопрос, почему наряду с Партенос в Херсонесе существовал и культ «классической» Артемиды, в рассматриваемой книге даже не поставлен.

О теоретическом уровне сочинения Русяевых (1999, с. 97, 154, 155) красноречиво свидетельствуют такие пассажи: «Помощь боже-

<sup>5</sup>Эту гипотезу выдвинул еще в 1987 г. А. К. Гаврилов (Gavrilov, 1998, S. 60 ff.).

ства 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 происшедшим в полисе событиям... 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... Обычно в ритуале функционировали специально созданные мифы, аллегорически взаимосвязанные с жизнью общества, 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 в мистических культах через имитацию ее жизни, восприятие почитателями ее антропологической сущности в священных церемониях и обрядах» (с. 97); «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... Ее образ не стал здесь устоявшимся каноном, не превратился в постоянный и незыблемый знак, он периодически видоизменялся и не мог не вызывать определенные эмоции» (с. 125); «Оперируя эпифаниями и явлениями Партенос, вмешиваясь в сновидения людей, внушая им якобы ее прямое воздействие и вмешательство в исход важнейших событий с помощью определенных знаков-символов или диктующей поведением человека в нужном направлении... 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... Партенос как спасительница обладала здесь свойственной для нее силой и меткостью своих стрел, способностью внезапного, чаще всего невидимого человеческому глазу появления, подвергавшегося истолкованию жрецами в зависимости от обстоятельств и действий» (с. 154–155) и т. п.

Рассмотрев историографию изучения культа херсонесской Девы, О. В. Лапина заключает: «Таким образом, и сегодня в научной литературе существует три концепции относительно природы херсонесской богини. Первая рассматривает Партенос как синкретическое божество с таврской основой, вторая исходит из представления о

Партенос как о синкретическом божестве, в котором слились исключительно греческие элементы, третья придерживается положения о том, что Партенос самостоятельное греческое божество, отличное от Артемиды» (Лапина, 2002, с. 82).

По нашему глубокому убеждению, выраженному в ряде публикаций (см.: Шауб, 1987, 1988, 1999), херсонесская Дева в своих истоках является одной из форм Великого женского божества, которое почитали варвары Северного Причерноморья. Эта точка зрения и будет изложена далее с привлечением новых аргументов в ее пользу.

Кроме Девы, исследователи не раз обращались и ко второму по значению божеству херсонесского пантеона — Гераклу.

Если до последней четверти XX в. это внимание было связано только с находками и публикацией памятников его культа (за исключением статьи Н. В. Пятыхевой (Пятыхева, 1948)), то в целом ряде работ последних десятилетий (Сапрыкин, 1978; Соломоник, 1984; Столба, 1989; Аграфонов, 1999; Зубарь, 2004) были предприняты попытки всестороннего рассмотрения этого важного явления религиозной жизни херсонеситов (см. также: Шауб, 2003).

Несмотря на то, что о культах и религиозных верованиях херсонеситов писалось (особенно в последние десятилетия) немало, обобщающий труд на эту тему появился только в 2003 году<sup>6</sup>. К сожалению, книга М. Е. Бондаренко «Пантеон Херсонеса Таврического», о которой идет речь, несмотря на большую работу, проделанную автором, весьма поверхностна, изобилует непродуманными выводами, фактическими и методологическими ошибками. Так, автор постулирует существование в Херсонесе V–IV вв. целого ряда культов (Посейдона, Ареса, Исиды и др.), опираясь только на предельно краткие, немногочисленные и неоднозначно читаемые граффити. Еще один пример: голословно утверждая, что термин ΣΑΣΤΗΡ херсонесской присяги «не может быть связан с таврским языком, являясь греческим словом» Бондаренко (2003, с. 41) тут же горделиво заявляет, что «хотя гипотеза О. Н. Трубачева явно несостоятельна, она все же натолкнула нас на интересную мысль», на которую дальше ссылается как на доказанный факт: «Как мы теперь знаем... ΣΑΣΤΗΡ — херсонесский храмовый архив, где хранились записи о знамениях и явлениях Девы» (Бондаренко, 2003, с. 43). В то же время к несомненным достоинствам труда М. Е. Бондаренко следует отнести обобщение аргумента-

<sup>6</sup> В 2005 г. в Киеве вышла научно-популярная книга В. М. Зубаря «Боги и герои античного Херсонеса» (Зубарь, 2005).



ции тех исследователей, которые считают культ верховной богини Херсонеса заимствованием у тавров (правда, свидетельствующие об этом данные преподаны таким образом, что создается впечатление, что их не только суммировал, но и обнаружил сам автор).

## Историография религии Боспора

Специальных монографических работ, посвященных религиозным представлениям и культам разноплеменных обитателей Боспора, нет<sup>7</sup>.

Однако исследователи нередко затрагивали интересующий нас вопрос при публикации культовых памятников, найденных на территории Боспора, и в работах, относящихся к другой тематике; имеется также ряд исследований, посвященных культам отдельных богов на Боспоре.

Все работы, в которых в той или иной мере исследуются аспекты религиозной жизни Боспора, можно разделить на две категории в зависимости от того, под каким углом зрения их авторы подходят к проблеме. Согласно взгляду, господствовавшему в XIX в. и сохранившемуся у некоторых исследователей до сих пор, культы и религиозные представления Боспора были чисто греческими, что же касается боспорских варваров, то их религиозные представления либо вообще не принимались в расчет, либо считалось, что примитивная вера варваров не могла сосуществовать с красотой греческого Олимпа. Другие исследователи (и таких, кажется, становится все больше) рассматривают религию населения Боспора в духе идей М. И. Ростовцева о глубоком культурном взаимовлиянии здесь греков и варваров.

Не останавливаясь подробно на замечаниях ученых XIX в. о культах Боспора, замечаниях, сделанных Г. Келером (Koehler, 1805; Келер, 1850; Koehler, 1850), Б. В. Кене (1857, 1859), А.А. Сибирским (Sibirskij, 1859), П. О. Бурачковым (1884) и др. прежде всего при изучении монет, отметим, что в этот период более всего интересующей нас темы касался Лудольф Стефани, который в своих ежегодных «Объяснениях» античных вещей, найденных в южной России, вы-

сказал немало глубоких идей относительно культов и религиозных представлений греческого населения Боспора (Стефани, 1859–1881).

Из дореволюционных работ, посвященных отдельным аспектам культовой проблематики Боспора, следует упомянуть статьи И. И. Толстого (1904, 1905, 1909, 1966), единственного ученого, который на протяжении многих лет специально занимался северопричерноморской мифологией и религией жителей городов Северного Причерноморья.

То, что было известно о боспорских культах ко второму десятилетию XX в., кратко суммировал в своей книге Э. Миннс (Minns, 1913, p. 615 сл.), однако его очерк боспорской религии, основанный преимущественно на эпиграфических и нумизматических данных, посвящен главным образом римской эпохе.

Кардинальное изменение во взглядах на религиозную жизнь населения Боспора произвели труды М. И. Ростовцева. Несмотря на то, что у него нет работ, специально посвященных интересующей нас теме, его исследования являются бесценной сокровищницей наблюдений, мыслей, идей для каждого, кто серьезно занимается религиозной проблематикой Боспора. Главной заслугой Ростовцева в деле изучения религиозной жизни Боспора можно считать доказательство того факта, что наряду с сильной эллинизацией варваров под влиянием греческой культуры происходил и обратный процесс, т. е. варвары оказывали воздействие на культуру греков-переселенцев, в частности на их религию. Обладая не только колоссальными разносторонними познаниями, но и удивительной интуицией, Ростовцев дал толкование важнейшим памятникам культового искусства Боспора, что оказало значительное влияние на их дальнейшую интерпретацию. Труды выдающегося русского ученого оказали и продолжают оказывать сильное и плодотворное воздействие на исследователей культурной истории Скифии и Боспора.

Советские работы по истории боспорских культов начинают появляться лишь в 40-х гг. Из исследователей этого периода следует прежде всего отметить диссертацию Л. П. Харко (1946) и связанные с этой темой его статьи (1941, 1950).

Признавая несомненные заслуги автора в интерпретации ряда памятников, необходимо отметить спорность, а подчас и просто неверность многих его положений. Так, он пишет: «Руководствуясь свидетельством Гекатея... сообщившего о факте почитания Афродиты в Фанагории, и свидетельством Арриана... о том, что основателями Фанагории были теосцы, можно предположить, что культ Аф-

<sup>7</sup> Кандидатская диссертация автора (автореферат: Шауб, 1987а) «Культы и религиозные представления населения Боспора VI–IV вв. до н. э.» не опубликована.



родиты Урании на Боспоре принесен извне, по-видимому, первыми поселенцами города — теосцами» (Харко, 1946, с. 137). Однако Гекатей ничего не сообщает о факте почитания Афродиты в Фанагории, как его легко можно заметить из текста Стефана Византийского: «Апатур — святилище Афродиты в Фанагории. О нем говорит Страбон в книге XI... Гекатей знает залив Апатур в Азии» (Steph. Byz. v. Ἀπάτουρον).

Кроме того, культ Афродиты на Теосе не засвидетельствован, хотя пантеон этого города весьма обширен (Ruge, 1934, S. 560 сл.). В высшей степени сомнительны следующие тезисы Харко: топоним Апатур происходит от общеионийского праздника Апатурий; скифы, заимствовав культ Афродиты у фанагорийцев и создали свой аналогичный религиозный центр с тем же наименованием Апатур (опровержение этих тезисов см. в гл. VII).

С. Я. Лурье (1948) высказал сомнение в том, что на Боспоре наиболее почитаемым божеством была Афродита Урания, и предположил, что верховной богиней Боспора было сложное синкретическое божество Артемиды-Ма-Партэнос, т. е. Артемиды Агротера, синкретизировавшаяся с малоазийской Ма и таврской Девой. Искусственные построения Лурье вызвали справедливую критику А. П. Ивановой (1950), которая привела новые доказательства процветания культа Афродиты на Боспоре. Упомянутая исследовательница занималась различными проблемами, связанными со скульптурой и живописью Боспора, в частности отражением в искусстве Боспора местных религиозных представлений (Иванова, 1951а, 1953, 1954, 1961; Ivanova, 1959).

В монографии В. Ф. Гайдукевича (1949) и в ее расширенном немецком варианте (Gajdukevič, 1971) собран ценный материал и содержится ряд интересных мыслей относительно культов Боспора, хотя автор и не ставил своей целью исследование религиозной проблематики. Интерпретации мирмекийского зольника как культового комплекса посвящена специальная статья Гайдукевича (1965).

В. Д. Блаватский в целом ряде своих исследований (1954, 1961, 1964 а, 1964б, 1964в, 1974, 1985 и др.) также касался различных аспектов боспорских культов, сделав интересные наблюдения и высказав ряд ценных идей, хотя специальных работ по интересующей нас теме у него нет.

Исключительно важное значение для религиозной проблематики Боспора имеют публикации раскопок святилищ в Нимфее и на Майской Горе. Поскольку об этих святилищах мы подробнее будем говорить в гл. VII, здесь отметим только, что многие интерпретации Худяка (1962

и др.), опубликовавшего материалы своих раскопок, вызывают серьезные сомнения (см.: Alexandrescu, 1963; Денисова, 1981, с. 113).

Что касается работ И. Д. Марченко, посвященных исследовавшемуся ею святилищу на Майской Горе (1962а; 1963; 1974; 1977), то ее попытки идентифицировать это пригородное фанагорийское святилище с центром культа Афродиты на Боспоре — Апатуром, выглядят неубедительными, однако очень возможно, что святилище на Майской Горе принадлежало Афродите (Апатуре).

Существует ряд работ, посвященных различным аспектам культов отдельных божеств на Боспоре в VI–IV вв. Так, культу Зевса посвящены статьи А. И. Болтуновой (1966, 1975, 1977), Афродите — исследование Н. И. Сокольского (1964, 1973) и И. Д. Марченко (1960, 1977), локализации святилища богини — Апатура — работа С. Р. Тохтасьева (1986). В более ранней статье С. Р. Тохтасьева (1983) делается попытка доказать, что миф об Афродите Апатуре является не местной культовой легендой, а плодом творчества некоего мимोगрафа. Однако, несмотря на всю эрудицию и остроумие, узкофилологический подход автора к своей теме приводит его к явному противоречию с данными о культе Афродиты на Боспоре<sup>8</sup>. Культу Деметры посвящена статья С. Ю. Сапрыкина (1983, ср. 1980), культу Артемиды — статья Н. П. Розановой (1960); перу этой же исследовательницы, занимавшейся боспорскими культами на эпиграфическом материале, принадлежит статья о посвящении Санергу и Астаре (1949а) и не очень удачная, на наш взгляд, попытка использовать посвятительные надписи Фанагории как источник для топографии города (1949б). Ряд интересных мыслей по рассматриваемой нами теме высказала Н. А. Онайко в своих работах, посвященных боспорской тореvтике (1974, 1976а, 1976б, 1977).

Большинство работ по исследуемой нами теме написаны на основании изучения отдельных групп археологического материала, в частности, терракот. Из этих исследований прежде всего нужно выделить труды А. А. Передольской (1936, 1950, 1954, 1955, 1957, 1958, 1960, 1962; Peredolskaja, 1964), которая в течение многих лет занималась проблемой связи терракотовых статуэток (в основном найденных в кургане Б. Близица), с религиозными представлениями и культами жителей Боспора. Следуя за Стефани (1873), который считал, что в Б. Близице погребены жрицы Деметры, Передольская (1962) в комплексе терракот из гробницы 4 усмотрела материальное воплощение текста гомеровского гимна к Деметре. Эта гипотеза вызвала ряд

<sup>8</sup>Ср. Тохтасьев. 1984, с. 141, прим. 26. Здесь автор (без ссылок) повторяет главную мысль тех ученых, чьи идеи он критикует в своей статье 1983 г.

справедливых возражений, прежде всего со стороны П. Александреску (Alexandrescu, 1966; ср.: Вruckner, 1967; Kenner, 1967; Денисова, 1981, с. 9–11), который пришел к выводу, что эти терракоты позволяют говорить о смещении на Боспоре древнего автохтонного культа Великой богини плодородия с греческим дионисийством.

На основании изучения протом из случайно обнаруженного в Анапе сброса терракот Г. А. Цветаева (1968; 1975) сделала заключение о существовании в Горгиипии в IV–III вв. святилища Деметры и Коры, однако для подобного вывода данных еще недостаточно.

Культам сельского населения Боспора посвящена статья И. Т. Крутlikовой (1970), в которой автор на основании изучения терракот из древнейших сельских усадеб близ Киммерика и Нимфея приходит к выводу, что религиозные представления сельских жителей не отличались от религиозных представлений, бытовавших в среде горожан.

Среди работ, посвященных терракотам, наряду с исследованиями Передольской, первостепенное значение для истории боспорских культов имеют труды крупнейших советских специалистов в области коропластики — М. М. Кобылиной и В. И. Денисовой (Пругло).

В монографии Кобылиной (1961) и в ряде ее статей имеются, наряду с интерпретацией отдельных типов терракот, интересные суждения относительно культов некоторых божеств на Боспоре. Так, анализируя терракотовую форму IV в. из Фанагории с изображением сирены (1967), она отмечает существенную роль этого мифологического образа в представлениях о загробном мире не только в Греции (ср.: Weicker, 1902; Buschor, 1944), но и на Боспоре (см. также: Сорокина, 1960).

В своей диссертации (Пругло, 1974), а также в монографии (Денисова, 1981) В. И. Денисова высказала ряд ценных мыслей о боспорских культах, причем не только об интерпретации тех или иных образов в коропластике, но и о значении изучения терракот для религиозной истории Боспора. Ее заслуга заключается также в трезвом и осторожном подходе к привлечению некоторых терракот в качестве источника для изучения боспорских культов интересующего нас времени. Так, совершенно справедливо Денисова называет ошибочной датировку серединой V в. статуэтки Афины из Патрэя (Никонов, 1967, с. 277–278) и считает неприемлемым привлечение женской протомы из собрания Киевского государственного музея западного и восточного искусства, приобретенной покупкой (Штитильман, 1970), при изучении боспорских терракот (Денисова, 1981, с. 7).

На основе изучения немногочисленных дошедших до нашего времени архитектурных остатков И. Р. Пичикян создал реконструк-

ции нескольких боспорских храмов, высказав ряд ценных соображений относительно культового зодчества Боспора (1974, 1975а, 1975б, 1975в, 1978, 1984). Работы И. Р. Пичикяна были плодотворно продолжены В. П. Толстиковым (1987, 1992, 2000 и др.).

Проблема связи культов городов Боспора с культовой практикой метрополии (главным образом Милета) (работа Врублевской, 1969), судя по тезисам, не имеет оригинального характера) затронута в исследованиях Ф. Билябеля (очень кратко; Bilabel, 1920) и Н. Эрхардта (весьма основательно; Ehrhardt, 1983). Первая книга весьма устарела; что касается последней, то, отдавая должное эрудиции автора, мы никак не можем согласиться с тем, что «картина, которую дают Ольвия, Истрия и фрагментарно другие колонии, едина и однозначна: дочерние города сохраняют свой греческий пантеон вплоть до императорской эпохи» (Ehrhardt, 1983, S. 185). Культ Афродиты Урании, владычицы Апатура, — верховного божества азиатского Боспора, — в которой под греческим именем почиталась Великая богиня местных племен (ср.: Голубцова, Кошеленко, 1980) — яркое и притом отнюдь не единственное доказательство неверности этого вывода Эрхардта.

Обзор культов азиатской стороны Боспора в VI–IV вв. содержится в статье Ю. С. Крушкол (Kruško, 1974). Культам азиатского Боспора IV–III вв. посвящена также кандидатская диссертация Рыпенко. Однако, судя по автореферату (1974), ее научная ценность весьма спорна, что же касается его статей, то они свидетельствуют об удивительной безграмотности автора (1971, 1972).

Успешные изыскания в области культов Боспора предпринял на нумизматических источниках Д. Б. Шелов. В одной статье (1951) исследователь стремится доказать связь изображения львиной головы на монетах Пантикапея с культом Аполлона, предполагая, что этот сюжет был заимствован вместе с культом Аполлона из Милета; в другой (1950), разбирая изображения на аверсах пантикапейских золотых статов, он приходит к выводу, что здесь изображен не Пан, как до сих пор считают многие исследователи, в том числе и крупнейшие современные (например: Крау, 1976, р. 252), а сатир, в изображении которого нужно видеть местное божество плодородия, связанное с культом змееной богини. Этот вывод и заключение о том, что в изображениях на пантикапейских золотых монетах «можно усмотреть результат сложного скрещения и взаимодействия греческих и местных культов, проявлявшихся во всех областях культурной жизни классического Боспора» (1950, с. 69), представляются неоспоримыми.

Необходимо также отметить скифологические работы, в которых была затронута проблематика боспорских культов, в частности — культа Афродиты Апатуры. Это статьи Д. А. Ельницкого (1960, 1970) и М. И. Артамонова (1961), а также книги Д. С. Раевского (1977, 1985). Вслед за Ростовцевым эти авторы рассматривают эпитет Афродиты — Апатура как местный, и считают, что в основе этого образа лежит представление о местном женском божестве. Религиозным верованиям меотов, в частности культу Великого женского божества, посвящена статья Н. В. Анфимова (1977; ср.: Булава, Василенко, 1984).

Специфике загробных представлений боспорян и отдельным сюжетам, связанным с этой областью, прежде всего по данным расписных ваз, а также находкам в погребениях кургана Б. Близница, ряд работ посвятил И. Ю. Шауб (Шауб, 1983, Шауб, 1987а, Шауб, 1991, Шауб, 1993, Шауб, 2000 и др.). Значительное место той же теме уделила в своей монографии И. В. Шталь (Шталь, 1989)<sup>9</sup>. Эта же проблематика получила глубокое освещение в статье Ю. А. Виноградова (Виноградов, 2000), посвященной боспорскому феномену.

В области изучения разных аспектов религиозной жизни Боспора немаловажное место занимают работы Н. В. Молевой (библиографию см.: Молева, 2002). Объектами особо пристального внимания исследовательницы являются прежде всего боспорские антропоморфные надгробия, а также святилище Китея.

Если точка зрения Н. В. Молевой о преимущественно апотропеическом назначении антропоморфов кажется несколько сужающим их проблематику, то ее вывод о том, что «сложный, синкретический характер боспорской культуры и религии эллинистического периода обусловил сочетание греческих и местных традиций в использовании антропоморфных изваяний» (Молева, 2002, с. 34, 35), представляется бесспорным.

Подобным же образом, конкретные интерпретации вещей из Китейского святилища могут вызывать несогласие, в то время как несомненным выглядит вывод Н. В. Молевой о сочетании в его ритуалах варварских и эллинских элементов (там же, с. 74 сл., 90 и др.), хотя значение последних она, на наш взгляд, переоценивает.

Н. В. Молева также первая обратила внимание на тот знаменательный факт, что «присутствие древностей эпох камня и бронзы в античных слоях городов Боспора не носит случайного характера, а

является отражением особенностей религиозного мировоззрения боспорян» (Молева, 2002, с. 129).

В последние годы исследователи неоднократно обращались к разным аспектам религиозной жизни Боспора, прежде всего к культам отдельных божеств. Так, боспорская Афродита наиболее основательно рассматривалась в статьях В. П. Яйленко (1995) и Г. А. Кошеленко (1999) (см. также: Шауб, 1998а; Бунин, 2001, 2004). Культу Аполлона Врача посвятили специальные исследования И. Ю. Шауб (1998) и Н. И. Сударев (1999). Особенности культов Диониса, Ахилла и Геракла нашли отражение в статьях И. Ю. Шауба (1999а, 2002, 2004), Деметры и Керы — в статье А. А. Завойкина (2002). А. А. Масленников (2002, 2004) посвятил две свои работы характеристике сельских святилищ Боспора, Ю. А. Виноградов и С. Р. Тохтасьев (1998) опубликовали посвященные граффити Мирмекия.

Историографическому аспекту проблемы греко-варварских взаимовлияний на Боспоре посвятил свою кандидатскую диссертацию И. А. Емец (2001; 2002). Его работа сочетает в себе далеко не полный и весьма тенденциозный обзор литературы по этой теме с детальным описанием одних и весьма поверхностной интерпретацией других археологических памятников. Вывод автора таков: «... греко-варварский синкретизм в религиозной жизни населения Боспора не удается достоверно проследить по имеющимся источникам. Вместе с тем, по ряду характерных черт ясно, что культы некоторых греческих божеств и героев за период почти тысячелетнего существования на данной территории приобрели локальные особенности, обогатившись за счет заимствования отдельных функций других греческих божеств, которые уже в период колонизации были наделены многими свойствами, нехарактерными для их почитания в метрополиях греческих поселенцев» (Емец, 2001, с. 20). Возникает закономерный вопрос: а чем объясняются те «многие свойства», которыми, как признает сам И. А. Емец, отличались боспорские божества от богов метрополий уже в период колонизации? Вразумительного ответа на этот вопрос в работе И. А. Емца мы не нашли.

Завершая наш историографический обзор, следует оговориться, что, хотя кроме вышеупомянутых имеется еще ряд исследований, в которых затрагиваются некоторые аспекты боспорских культов и религиозных представлений населения Боспора VI–IV вв., целесообразнее, как нам кажется, упомянуть их при рассмотрении конкретных проблем, о которых идет речь в этих работах.

<sup>9</sup> Более поздние публикации этого автора (Шталь, 2001; Шталь, 2004), посвященные мифологическим сюжетам на керченских вазах, в теоретическом отношении не содержат ничего нового по сравнению с данной работой.

кованный Прометей, прегрешивший перед богами. А еще дальше, к северу, за пределами Черноморья, живут праведные Ипербореи, благословенный народ Аполлона, и грифы, нездешнего вида животные, звери с птичьими головами, сторожат заветное золото» (Толстой, 1918, с. 152–153).

### Глава III

## ГРЕЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СЕВЕРНОЕ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

Специально изучением греческой мифологической традиции, связанной с Северным Причерноморьем занимался только И. И. Толстой, посвятивший ей книгу «Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте» (1918), а также ряд статей, вошедший в его посмертный сборник (Толстой 1966).

Отдельные вопросы отражения фольклора в «скифском логосе» Геродота рассматривали в своих работах В. Клиндер (1903), В. Али (Али, 1921) и М. В. Скржинская (1982), которая, не ограничиваясь Геродотом, уделила большое внимание мифологической проблематике Северного Причерноморья в своих научной (1991) и научно-популярной (2001) книгах.

«Вглядываясь внимательнее в сложную сеть легенд, примыкающую в древности к берегам Евксина, мы замечаем, что многие из этих легенд и старинных мифов, связанных с Черным морем, окрашены как бы одним, своеобразным и общим тоном: мифологическая география Черноморья имеет свой характерный, специфический, так сказать, колорит. Перед устьем Истра-Дуная, в море, лежит Белый остров Ахилла, захоронная обитель героев; к гористой местности Крыма приурочено сказание о Таврике, об ужасном острове тавров, суровой обители смерти, той стране, куда некогда отошла душа закланной Ифигении. На берегах Кавказа помещается мифическая Колхида, где живет царевна Медея, премудрая женщина, всесильная чародейка. Едет в Колхиду, на сказочном корабле, вместе с другими героями, Ясон добывать золотое руно, охраняемое грозным драконом. На высокой кавказской скале терпит муки при-

### Аргонавты

К древнейшему фонду мифологических сюжетов, восходящих если не к микенской эпохе (см.: Schachermeyr, 1957, S. 106), то, во всяком случае, к сменяющим ее темным векам принадлежит, вероятно, первооснова сказания о походе аргонавтов за золотым руном. (Андреев, 1990, с. 144).

История этого сказания наглядно демонстрирует, как «легендарная география приспособлялась к географии реальной, с тем, чтобы обойти ее и сохранить место для фантазии и мифа» (Ельницкий, 1961, с. 7).

Вслед за К. Мейли (Meuli, 1921) Л. А. Ельницкий (1961, с. 8–9) считает, что «если для «Одиссеи» возможны споры относительно «экзокеанизма» Одиссеевых странствий, то миф о походе аргонавтов предполагает плавание по океану в качестве неперемного условия. Знания о гомеровской географии позволяют представить себе, что в эпоху сложения древнейшего эпоса о походе аргонавтов водные пространства за пределами Эгейского моря казались еще достаточно неопределенными, и представление о его границах сливалось с представлением об Океане, как об омывающем землю потоке, берега и острова которого населены обитателями потустороннего мира».

Исключительная насыщенность сюжета об аргонавтах «бродячими» мотивами, типичными для мирового фольклора (достаточно вспомнить чудесное спасение Фрикса и Геллы от гибели, живо напоминающее не только замену Ифигении ланью на жертвенном алтаре, но и библейскую историю об Исааке, сыне Авраама), наглядно свидетельствует о том, что «...сугубо фантастические события, образующие первоначальное сюжетное ядро мифа об аргонавтах, не нуждались ни в какой более или менее точной географической «привязке». Подобно скитаниям Одиссея, они происходили не в реальном пространстве, которое можно было бы хотя бы приблизительно, в самых общих чертах воспроизвести на географической карте, а в своего рода четвертом измерении или же в некоем мифологическом гиперпространстве. ...В первоначальном варианте мифа плавание



Ясона и его спутников имело своей конечной целью отнюдь не побережье реальной Колхиды, а некую сказочную страну Эю» (Андреев, 1990, с. 172). О плавании аргонавтов в реальную Колхиду можно с уверенностью говорить только с начала V в., хотя средиземноморские греки еще и в это время плохо представляли себе Кавказ. (Так, у Эсхила он находится где-то на Севере в скифских степях; даже Геродот еще не вполне отделяет Колхиду от сказочной Эи (см.: Андреев, 1990, с. 175, 176).

Страна Эя в древнейших сказаниях выступает в качестве загробного мира, а Ээт — его хозяина. Таким образом, миф о путешествии Ясона может быть причислен к категории фольклорных повествований о путешествии на «тот свет» (там же, с. 166). Вариант мифа, сохраненный Пиндаром (Pyth. IV, 159 сл.), где говорится о том, что кроме руна Ясон должен был доставить Пелию душу (*ψυχήν*) Фрикса, служит не только еще одним доказательством рассматриваемой гипотезы, но и включает основной мотив сказания об аргонавтах, равно как и главного его героя Ясона (т. е. «Врачевателя») в круг шаманских мифов (см.: Андреев, 1990, с. 166 сл.). Следует отметить, что имя Ясон (Врачеватель) является синонимом эпитета Аполлона — Иетрос (Врач), верховного бога ряда причерноморских колоний, в образе которого, как мы попытаемся показать ниже, также присутствуют шаманские черты. Можно с уверенностью предполагать, что эти черты предания об аргонавтах, а также еще более яркие шаманские элементы этого мифа, связанные с Медеей (ритуальное расчленение и варка в котле ее жертв; см.: Lesky, 1931), вошли в греческий обиход в результате знакомства греков с северными варварами (подробнее см. ниже).

## Ио

Происхождение одного из важнейших северопричерноморских топонимов, Боспора, греческое предание связывало с Ио. О странствиях этой аргивской царевны (возлюбленной Зевса, превращенной в корову), и в частности, о переправе через пролив, разделяющий нынешние Керченский и Таманский полуострова, рассказывали многие античные авторы.

Происхождение названия одного из важнейших северопричерноморских топонимов, «Боспор» («коровий брод»), греческое предание связывало с Ио (Aeschyl. Prom. Vinc., 732–735; Apollod. II, 1, 3; Arrian. XII, 100; St. Byz. v. Βόσπορος), аргивской царевной, возлюблен-

ной Зевса, превращенной ревностью Геры в корову и обреченной на странствия из-за мучений, которые причинял ей овод, насланный гневной богиней. К образу Ио и его значению в верованиях обитателей Боспора мы еще вернемся (см.: главу VII), а пока отметим тот факт, что, как бы ни объяснялось происхождение названия «Боспор» (см.: Масленников 2001, с. 294–295), один из аспектов данного топонима явно был культовым.

На это указывает главный композиционный элемент предания — ритуальная переправа (см. Пропп, 1986, с. 202; Кузнецова, 2003, с. 332). О местной основе мифа о переправе Ио могут свидетельствовать другие варианты этого мифа, наиболее полно сохранные византийским историком Германом Созоменом: «Однажды случилось, что преследуемый оводом бык перешел через озеро и за ним последовал пастух; увидав противоположащую землю, он сообщил о ней соплеменникам. Другие говорят, что перебежавшая лань показала охотившимся Уннам эту дорогу, слегка прикрывтую сверху водою» (Soz. VI, 37, цит. по: Кузнецова, 2003, с. 324–325).

Предание о переправе через Боспор оленя (лани), сохранившееся и у других византийских авторов (Приска, Прокопия и Агапия), стадийно, несомненно, является более ранним, нежели версия мифа, где фигурирует Ио (Кузнецова, 2003, с. 325). Считая, что легенда об олене восходит к мифу об Ио, М. И. Артамонов (1936, с. 11) справедливо предположил, что эта легенда «быть может, только греческое оформление старого туземного культо-тотемического образа».

## Геракл в Скифии

Греки были уверены в том, что Гераклу неоднократно пришлось побывать в Северном Причерноморье (см.: Шауб, 2003а), т. к. через эту территорию проходил путь героя, преследовавшего Керинейскую лань, шедшего за яблоками Гесперид, гнавшего быков Гериона. Здесь герой сражался с амазонками у Меотиды, оставил свой след у Тираса, а главное — встретившись со змеенойгой девой в Гилее, стал родоначальником скифов и других местных племен.

О пребывании Геракла в Скифии рассказывает Геродот (IV, 8–10). Утоняя быков Гериона, герой прибыл в пустынную местность, впоследствии заселенную скифами. Здесь он уснул, а пробудившись, увидел, что кони из его повозки (*ἄλλο τῶν ἄρματα*) похищены. В поис-



ках пропажи Геракл пришел в область, называемую Гилеей, где обнаружил в пещере похитившую его коней змедеву Эхидну, которая заявила, что не отдаст их до тех пор, пока герой не вступит с ней в брак. Через некоторое время, возвращая коней, она сообщила Гераклу о предстоящем рождении от него трех сыновей, спросив, что с ними делать, когда они вырастут. Герой посоветовал отдать эту землю во владение тому из сыновей, кто натянет его лук и опояшется его поясом так, как это делает он сам. Натянув один из двух своих луков и объяснив употребление пояса, Геракл передал лук и пояс змедеве, а затем удалился.

В этом генеалогическом предании многие исследователи, начиная еще с Ф. Г. Мищенко (1886, с. 32) совершенно естественно пытаются найти следы скифского мифотворчества (подробнее см.: Скржинская, 1991, с. 14). Тот факт, что у Геродота мы имеем дело со скифской этногонической легендой, блестяще доказал Д. С. Раевский (1977).

Против мнения Д. С. Раевского энергично выступила М. В. Скржинская (Скржинская, 1991, с. 13 сл.; 2001, с. 48–50). Ее аргументы таковы.

Грекам было свойственно связывать происхождение соседних народов со своей мифической историей. Миф о Геракле — родоначальнике местного населения, создан в духе этой традиции милетскими колонистами в Северном Причерноморье для обоснования своих «законных» прав на обладание землями северных берегов Понта. Но чего стоили бы все эти притязания греков на «законность» этих прав в глазах скифов, от которых зависело существование греческих колоний в Нижнем Побужье, если бы у этих варваров не было своего персонажа, столь схожего с греческим Гераклом, что Геродот даже не привел его скифского имени?

Этот факт наряду с тем, что скифы охотно покупали греческие вещи с изображением Геракла (в частности даже такие чуждые их менталитету вещи, как золотые бляшки, где представлен нагой герой, удушающий льва), является, на наш взгляд, бесспорным свидетельством существования у скифов бога, аналогичного, или функционально очень близкого, Гераклу (о наличии подобного персонажа у пунийцев, этрусков и местных племен Великой Греции см.: Ильинская, 1988; Шауб, 2003).

Не отрицая скифского происхождения образа змееной богини — родоначальницы скифов, М. В. Скржинская (1991, с. 16–17) вслед за В. П. Клингером (1903, с. 104) и И. И. Толстым (1966, с. 236) отмечает «поразительное сходство деталей облика и места обитания» Эхидны у Геродота и Гесиода (Theog., 298–303). Утверждая, что «пе-

щера — жилище мифической девы — атрибут греческой мифологии, а не какое-то реальное место» (?), киевская исследовательница на этом основании почему-то заключает, что «... вышеизложенное противоречит развиваемой современными скифологами мысли В. С. Миллера (1892 (у автора неверно 1882. — И. Ш.), с. 119), утверждавшего, что греки «только эллинизировали скифское предание, поставив своего Геракла на место соответствующего скифского героя», которого Б. Н. Граков отождествил с родоначальником скифов Таргитаем. Однако в работах скифологов это утверждение принимается за неоспоримый факт (Раевский, 1985, с. 167)» (Скржинская 1991, с. 17).

На наш взгляд, сходство между змееногими персонажами у Геродота и Гесиода, равно как и греческая иконография этой скифской богини объясняется тем, что для воплощения чужих образов греки всегда стремились искать максимально близкий образ из своей собственной сокровищницы. Тот факт, что не только у скифов, но и у синдо-меотов, а также тавров существовала аналогичная верховная богиня, паредром которой являлся Геракл (см. ниже), позволяет сделать вывод о его идентификации с местным божеством. Об отождествлении этого персонажа с греческим героем говорит и популярность скифского лука в иконографии Геракла в греческой вазописи, а также его изображение на вазах в скифском костюме (рис. 1). Не исключено, что этот факт нашел отражение и в сообщении об обучении Геракла искусству стрельбы из лука у скифа Тевтара (Schol. Theocr. XIII, 56; Tzetz. ad. Lycophr., 50–51). Лук у «знаменитейшего



Рис. 1. Краснофигурный килик (прорисовка). Нач. V в. Британский музей. Лондон (Reinach. 1899, p. 193).

лучника» Геракла (Aeschyl. Prom., 871–872) был именно скифский. Это стало настолько широко известно, что упоминание скифского лука в руках героя позволяло даже не называть его имени. Так поступил Эсхил в «Хозфорах», описав лишь вооружение героя (ст. 161–163)» (Скржинская, 1991, с. 21).

После работ целого ряда исследователей (Раевский, 1977; Доватур и др., 1982; Бессонова, 1983) нет необходимости доказывать, что в основе легенды о Геракле и змееногой прародительнице скифов лежит исконно скифское предание, правда, подвергшееся эллинской обработке. Д. С. Раевский (Раевский, 1977) убедительно показал, что все другие варианты предания о происхождении скифов представляют собой разные редакции одного и того же скифского генеалогического мифа.

Нам уже доводилось писать об удивительном сходстве этого предания с боспорским мифом об Афродите Апатуре и Геракле (Strab. XI, 2, 10), греческие имена которых скрывают местную Великую богиню и ее паредра, а также о том, что черты этих персонажей, весьма вероятно, наличествовали у двух главных богов Херсонеса Таврического — Девы и Геракла (Шaub, 1979; 1988; 1999). Подробнее об этом мы поговорим ниже, а пока обратимся к памятникам культа Геракла, происходящим из Северного Причерноморья.

Во многих скифских курганах IV — начала III в. встречаются золотые бляшки с изображением Геракла, борющегося со львом (см.: Онайко, 1970; Копейкина, 1986; Алексеев, 1986). Этот сюжет был столь популярен, что штамп, которым оттискивали данные бляшки, неоднократно подчищался и возобновлялся (Онайко, 1974). Эти бляшки точно воспроизводят изображения на резных камнях (напр.: Furtwängler, 1900) и монете конца V в., чеканившейся в Сиракузах или Кизике (Крау, 1976). Однако появление данного сюжета было связано с тем, что скифы отождествляли греческого Геракла со своим героем, которым, скорее всего, был Таргитай (Граков, 1950).

Вероятно, тем же обстоятельством объясняется и популярность в погребениях скифской знати V–IV вв. золотых бляшек с изображением юноши в позе «коленипреклонённого бега», держащего в руках какие-то предметы (см.: Артамонов, 1966, табл. 110; Копейкина, 1986, № 23; Лесков, 1972, табл. 33, 34; Онайко, 1970, табл. 41, 499-а)<sup>1</sup>, поскольку это изображение является переработанной копи-

ей с монеты, на которой представлен Геракл со змеями (Rostowzew, 1931). Семантика изображения на этих бляшках была еще более глубокой, так как фигура юноши, особенно на ранних образцах, напоминает знак свастики.

Культ Геракла в Северном Причерноморье, а конкретнее — в Нижнем Побужье, судя по всему, был принесён первыми колонистами. Когда к этой территории был приурочен миф о десятом подвиге героя, точно не известно, но явно не позднее второй половины VII в., т. е. времени, когда началась колонизация Березани-Борисфена. О существовании в Гилее алтаря Геракла известно из так называемого письма жреца сер. VI в. Знаменательно, что этот алтарь находился там рядом с жертвенником Великой матери, одним из эпитетов которой был «Владычица Гилеи» (см.: Русяева, 1992, с. 145). Поэтому можно предположить, что здесь Геракл являлся паредром Великой матери. Таким образом, в ритуале герой выступал в той же роли, что и в одном из вариантов скифского этногонического мифа.

Кроме вышеупомянутого, у нас практически нет других данных о культе Геракла в доэллинистической Ольвии, за исключением одного, но очень важного. Речь идёт о серебряных ольвийских статерах 1-й пол. V в. с надписью ΕΜΙΝΑΚΟ (рис. 2). Это варварское имя (царя или династа, контролировавшего политическую жизнь Ольвии: Виноградов, 1989, с. 94) сопровождает изображение Геракла, натягивающего тетиву на лук, т. е. «здесь представлен один из центральных эпизодов скифской этногонической легенды» (Карышковский, 1988, с. 49)<sup>2</sup>. Почему Геракл, столь популярный в мифологии здешних мест, не получил подобающего ему места в ольвийском полисном культе классической эпохи? Вероятно, по причине «узурпации» греческого героя скифами, что нашло отражение в вышеупомянутых монетах. Кроме того, Геракл мог быть вытеснен в сфере культа Ахиллом (Русяева, 1992, с. 123)<sup>3</sup>.



Рис. 2. Серебряный статер Эминака. Первая половина V в. Ольвия (ОАМ)

<sup>1</sup> Попытки А. С. Русяевой (Русяева, 1992, с. 126) опровергнуть эту гипотезу выглядят неубедительными.

<sup>2</sup> Наша точка зрения на ольвийского Ахилла изложена в статье: Шауб, 2002.

<sup>3</sup> Самые ранние образцы происходят из Семибратних курганов Прикубанья 1-й пол. V в.

В III–II вв. культ Геракла в Ольвии вновь оживает (Русяева, 1992, с. 127), свидетельством чему являются изображения на монетах (головы героя и его палицы), лапидарные надписи, терракота и каменный рельеф, вотивы в виде палицы. Многие роднит ольвийский культ Геракла с херсонесским, где культ этого героя играл выдающуюся роль. Не исключено, что в Ольвии возросшее значение почитания Геракла было обусловлено тесными экономическими связями Херсонеса и Ольвии, где херсонесские ксены выступали в роли эвергетов. Впоследствии свидетельства о культе Геракла в Ольвии отсутствуют (там же, 127). Следует отметить, что, в отличие от хоры Херсонеса, подобных свидетельств на поселениях Нижнего Побужья почти нет (см.: Крыжицкий, Буйских и др., 1989, с. 145–146).

На Боспоре, кроме уже упомянутого мифа о Геракле и Афродите, культ этого героя засвидетельствован целым рядом разнохарактерных памятников. Это и лапидарные надписи, и граффити, и монеты, и терракоты, и др. (см.: Шауб, 2004). Особенно интересны терракоты из кургана Большая Близница на Тамани, изображающие пьяного Геракла (см.: Передольская, 1958, с. 61). Эти уникальные статуэтки вместе с яркими дионисийскими чертами, характерными для инвентаря погребённых в этом кургане эллинизированных жриц местного Великого женского божества (см.: Шауб, 1987, с. 27 сл.), позволяют говорить о существовании здесь культа хтонического Геракла, тесно связанного с хтоническим Дионисом<sup>4</sup>.

В связи с культом хтонического Геракла стоит упомянуть об аттических расписных вазах с изображением этого героя (см.: Скржинская, 1997, с. 197–199), в подавляющем большинстве обнаруженных в погребениях Боспора и Ольвии. Самыми распространёнными сюжетами с Гераклом как на Боспоре, так и в Ольвии являются две: его борьба с кентавром (четыре на Боспоре<sup>5</sup> и две в Ольвии), и со львом (2 на Боспоре и 2 в Ольвии). Напомним, что Геракл в борьбе со львом представлен и на многочисленных золотых бляшках из скифских курганов). Собравшая эти сюжеты М. В. Скржинская, справедливо замечает, что изображения, где фигурирует Геракл, освобождающий от кентавра девушку, отнюдь не всегда связаны с мифом о Нессе и

<sup>4</sup> Геракл и Дионис имеют в мифе целый ряд общих черт: у них общий отец — Зевс и смертные матери, оба умерли и возродились, оба сходили в Аид и возвращались на землю, оба тесно связаны с быками, для обоих характерны такие состояния, как опьянение и экстаз.

<sup>5</sup> На фрагменте краснофигурной чаши Мидия сохранилось только изображение кентавра (Несса?), хватающего женщину (Деяниру?) — см.: ОАК. 1913, табл. 4. 13

Деянире, но могут относиться и к мифу об освобождении дочери царя Дексамена от Эвритиона (Apollod. II, 5, 5). Однако исследовательница упустила из виду, что в тех случаях, когда Геракл с кентавром представлены без женщины, подразумевается скорее миф об избиении героем кентавров во время поимки им Эримаифского вепря (Apollod. II, 5, 4).

Также и на Боспоре, и в Ольвии встречается изображение борьбы Геракла с быком (по одному разу). Только для Ольвии (кроме Березани, политическое единство которой с Ольвией неоспоримо) характерен сюжет борьбы Геракла с амазонками (2 раза). Из раскопок ольвийского некрополя происходит также аттический чернофигурный лекиф рубежа VI–V вв. (он остался неизвестным М. В. Скржинской) с изображением борьбы Геракла с Антеем (см.: Борисковская, 2000, с. 198 сл.). Интересно, что по иконографии Антей ольвийского лекифа схож с сатирами (силенами): у него длинная борода, толстые вывороченные губы, курносый нос (Борисковская, 2000, с. 200) (ср. с Гераклом и сатирами на уже упомянутом килике из Британского музея (рис. 1)). Не менее любопытно, что погребённое с этим лекифом тело покойника (судя по найденным в могиле сосудам — грека) было перерублено (Книпович, 1950, с. 103).

Только на Боспоре найдены вазы с Гераклом и гигантом Алкионом (встречается 3 раза) и с изображением апофеоза героя (2 раза). На Боспоре также обнаружены вазы изображением Геракла среди богов — участников Элевсинских мистерий, обещавших мистам бессмертие, совершающего жертвоприношение (2 раза).

Сопоставление данных о Геракле в религиозно-мифологических представлениях обитателей Древней Италии и Скифии показывает, что, несмотря на несомненную общность, в их восприятии этого божественного героя присутствовали и существенные различия. Причём, если последнее обстоятельство, что естественно, было обусловлено конкретными условиями развития его культа в контексте места и времени (внешними влияниями, стадийностью), то общность, на наш взгляд, должна объясняться не столько обаянием образа классического эллинского героя, принесенного греками-колонистами во все края античной ойкумены, сколько наличием в его образе мощного древнего эгео-анаатолийского пласта.

Как известно, третьим подвигом Геракла была поимка Керинейской лани, у которой были золотые рога и медные копыта, а принадлежала она Артемиде. Геракл преследовал ее целый год по всей земле, пока не достиг в Истрийской земле, где обитали гипербореи.

И дух устремил его в путь к Истрийским пределам.  
 Там дочь Латоны,  
 Стремительница коней,  
 Встретила его,  
 Пришедшего взять  
 Из теснин и извилистых недр Аркадии  
 По указу Еврисфея, по року отца  
 Златорогую лань,  
 Некогда обещанную Ортосии  
 Писаным обетом Таигеты.  
 В погоне своей  
 Он достиг земель, что за спиной у ледяного Борея...  
 (пер. М. Гаспарова)

Схолиаст к этим стихам III Олимпийской оды Пиндара (25 сл.) пишет следующее: «Дух устремлял. Поэтому Геракл пожелал прибыть в землю реки Истра (Скифию, в которой приняла его Артемида, когда он пришел... с целью увести лань, которую некогда Таигета посвятила Артемиде Ортосии).

Если писать через два v, Ἰστρίαν vuv, то нужно разуместь Скифию, а если через одно: Ἰστρίαν vuv, то это будет значить, что Истрийская Артемида приняла этого Геракла. Истрийскою называется Артемида или от Истра, вокруг которого живут амазонки, которые очень чтут эту богиню, или от живущего вокруг Истра скифского племени Тавров, у которых точно так же почитается Артемида. Дух устремил его в Скифию. Аристарх объясняет: прийти в землю, где его приняла Истрийская Артемида; поэт указывает снова на прибытие в землю Гипербореев к истокам Истра; ибо там чрезвычайно чтится Артемида скифским племенем таврами...

Борея ибо страна эта Гиперборейская, потому что она простирается позади дуновения Борея в Рипейских горах» (SC. I, p. 32–89).

Таким образом, из свидетельств Пиндара и схолиастов к нему можно сделать вывод о том, что встречает Геракла, пришедшего за ланью, Истрийская Артемида, обитающая в скифской гиперборейской земле и являющаяся наездницей, так же как и ее живущие здесь почитательницы — амазонки, т. е. сама богиня выступает в роли главной амазонки. Дж. Фонтенроуз отмечает сходство этой Истрийской Артемиды Пиндара с Геродотовой Ехидной: «... В этой Артемиде мы можем видеть Ехидну, которая приняла Геракла, уведя его коней. Образы Артемиды и Ехидны сходятся в образе Гекагы. В скифской легенде Геракл имеет дело с царицей смерти» (Fontenrose, 1959).

Напомним, что одним из эпитетов Артемиды была Ифигения.

## Ифигения

Предание об Ифигении было одним из самых известных в Греции мифов, действие которых локализовалось в Северном Причерноморье (см.: Шауб, 2007а).

Описав кровавые жертвоприношения в честь Девы — верховного таврского божества, Геродот добавляет: «Сами тавры говорят, что то божество, которому они приносят жертвы, — это Ифигения, дочь Агамемнона» (Hdt. IV, 103). Это сообщение Геродота разъясняет Павсаний (I, 43, 1) со ссылкой на явно древнейшее свидетельство об Ифигении, зафиксированное в литературе, поскольку Гомер только упоминает об Ифигении (называя ее Ифианасса). Кстати, версия «Каталога женщин» была известна и Стесихору. Об этой Ифигении-Гекате поэт говорил в своей «Орестей» (Philod. De piet., 24).

Таким образом отлично зная легенды о смерти Ифигении, Павсаний демонстрирует знакомство и с другой версией (о превращении Ифигении в хтоническую ипостась Артемиды), подкрепляя ее известием о существовании в Арголиде святилища Артемиды с эпиклезой Ифигения (Paus. II, 35, 2).

Еще одним древнейшим свидетельством об Ифигении являются «Киприй», содержание которых в интересующем нас аспекте сохранилось в «Хрестоматии» Прокла. Ифигению, вызванную в Авлиду под предлогом брака с Ахиллом, собираются принести в жертву, но в момент заклания Артемида похищает девушку, переносит ее к таврам (εἷς Ταύρους μετακορίζει), делает ее там бессмертной (ἀθάνατον ποιεί), а к жертвеннику вместо девы подводит лань.

В этой связи И. И. Толстой особое внимание обращает на тот факт, что Артемида делает Ифигению бессмертной, напоминая слова Э. Роде (1907, S. 2): «Wer unter Griechen unsterblich sagt, sagt Gott: das sind Wechselbegriffe».

Русский исследователь сопоставляет версию «Киприй» с тем вариантом мифа об Ифигении, который известен нам из отрывка описания Никандра. Этот александриец II в. в своей поэме «Превращения» (fr. 58) писал, что после того, как Ифигения стала жрицей Артемиды у тавров, богиня через некоторое время перенесла ее на Левку, сделав бессмертной, и с тех пор Ифигения обитает на острове вместе с Ахиллом. «Компилятивность работы Никандра явно сквозит в дошедшем до нас эксцерпте: Никандр старается связать в одно целое ряд отдельных легенд и различных версий мифа об Ифигении», — замечает И. И. Толстой (1918, с. 121).



В то же время М. В. Скржинская (1991, с. 26), на наш взгляд, совершенно правильно сомневается в том, что сюжет о браке Ахилла с Ифигенией на Левке является выдумкой Никандра, как об этом думает И. И. Толстой (1918, с. 14). Компоненты этого сюжета были известны еще задолго до Никандра, (они фигурируют в литературе V в.). О предназначенности Ифигении в жены Ахиллу подробно повествует Эврипид в «Ифигении в Авлиде». И, наконец, Никандр, как любой другой поэт александрийской школы, прекрасно знал мифологию и любил щегольнуть древними и редкими вариантами преданий.

У Никандра Артемида не только превращает Ифигению в вечно юное божество, но и дает ей новое имя — Орсилоха, являющееся одним из эпитетов ее самой.

Итак, заключает И. И. Толстой (1918, с. 122) свой анализ древнейших мифов об Ифигении, — «в “Киприях” Ифигения получала бессмертие, в “Каталоге Женщин” Ифигения, волею Артемиды, становилась Гекатой, с Гекатой совпадала она и у Стесихора. В “мифографической” части своего рассказа о таврах Геродот, мы видим, стоит на почве древних сказаний, по которым спасенная Ифигения получала в новой стране божественную природу. Образ богини тавров связан у Геродота с образом Ифигении, и для контаминации этой использована Геродотом, или его источником, легенда, к его времени не только получившая широкое распространение, но в некоторой степени и разработанная уже в памятниках литературных. Тем осторожнее следует принимать ту “этнографическую” часть показания Геродота, которая в рассказе его о таврах так тесно связана с частью “мифографической”» (Толстой, 1918, с. 122).

Таким образом, по мнению И. И. Толстого, этнографическая часть рассказа Геродота является если не выдуманной, то вторичной по сравнению с частью мифографической.

Против этой позиции И. И. Толстого энергично возразил М. И. Ростовцев (1918, с. 192): «Изучение Геродота ... показывает, что он был верным пересказчиком ионийской этнографической литературы, черпавшей в основе из живого и непосредственного наблюдения. В этой литературе много недослышанного и недопонятого, много общего, выдаваемого за индивидуальное, чисто эллинское стремление связать чужую реальность и свои мифы, но преобладает все же острое и трезвое наблюдение и удивительное чутье к особенностям чужой жизни. Редко в этой этнографической литературе слышится даже исконная черта народного мышления по отношению к чужим и далеким народностям — стремление к их идеализации, которое мы находим у древнейших поэтов — в Илиаде и у Гесиода».

Кроме того, если И. И. Толстой считает свидетельство Геродота о дикости тавров и об их человеческих жертвоприношениях одиозным, то М. И. Ростовцев (1918, с. 193–194) убедительно доказывает неверность данной точки зрения и приводит свидетельства независимости ряда античных (особенно эллинистических) авторов, повествующих о таврах и их кровавом культе, от Геродота и Эфора. (Дополнительные доказательства в пользу правоты великого русского историка мы приведем далее в соответствующих местах нашей работы).

М. В. Скржинская (1991, с. 37–38), проанализировав литературные источники, упоминающие миф об Ифигении в Тавриде, пришла к выводу о том, что он сочинялся в три этапа:

1. В основе мифа лежит реальный факт жертвоприношения девушки перед началом войны. Черты древней богини, требующей подобной жертвы за то, что люди прольют кровь ее подданных во время войны, воплотились главным образом в греческой Артемиде. Древнейший вариант мифа кончался смертью на костре дочери предводителя войска.

2. Дальнейшее развитие сюжета мифа связано с исчезновением человеческих жертвоприношений в практике греков. Появляется рассказ, как Артемида заменила на костре девушку своим священным животным и даровала ей бессмертие, преобразив в божество. Героиня мифа получила имя Ифигении, одной из местных богинь, культ которой имел сходство с культом Артемиды. Ифигения как богиня продолжала свое существование в стране тавров на краю греческой ойкумены. Локализации действия в Таврике способствовали два обстоятельства: с одной стороны, народная этимология, основанная на сходстве эпikleзы Артемиды Таврополы и этника на тавры; с другой — увиденные греками у тавров человеческие жертвоприношения вселили веру в то, что подобный культ существовал не в Греции, а на окраине известного мира. Греческие же обряды, напоминающие о кровавой жертве в честь Артемиды Таврополы, стали восприниматься как символическое воспроизведение угрозы гибели Ореста и Пилада на жертвоприношении таврической богини.

Анализ письменных источников опровергает утвердившееся в науке мнение о влиянии культа таврского божества на религию Херсонеса. Упомянутый древними авторами культ Артемиды Таврополы и Ифигении в среде варваров Северного Причерноморья следует отнести к греческому мифотворчеству и осмыслению верований тавров.



3. В литературной традиции, начиная с Эврипида, Ифигения смертна. Спасенная Артемидой, она должна была стать ее жрицей сначала в Таврике, а затем в Греции, где показывали ее могилу. В этом варианте, наиболее распространенном в античной литературе, забылось божественное происхождение Ифигении, а рассказ о ее пребывании в Тавриде стал самым известным в Греции мифом среди тех, действие которых локализовалось в Северном Причерноморье».

Мы почти полностью привели этот пассаж из книги киевской исследовательницы потому, что он весьма спорен. Во-первых, реконструкция мифа от смертной героини через богиню к вновь смертной выглядит довольно искусственной. Даже а priori рассматриваемый сюжет должен развиваться от сакрального к профанному, от мифа — к преданию. Данные о том, что Ифигения — это эпитет Артемиды-Гекаты — красноречиво тому подтверждение. Превращение Ифигении в Гекату — это, по законам фольклора, является свидетельством того, что данная героиня некогда сама была этим божеством. Когда образ Ифигении, одной из ипостасей Великой богини Эгеиды (см.: Geisau, 1967a), стал терять свою божественную сущность, на него стали наслаиваться черты не только реальных ритуалов (умилостивительные жертвоприношения девушки), но и фольклорные мотивы (похищенная злой силой девица обитает в далекой стране, где ее находит и освобождает жених, реже родственник). М. В. Скржинская (1991, с. 26) правильно отмечает, что наряду с версией об освобождении Ифигении Орестом существовала и более типичная (о счастливом соединении жениха и невесты), свидетельством чего является брак Ахилла с Ифигенией на Левке.

Во-вторых, анализ письменных источников (тем более выборочный) сам по себе не может опровергнуть «мнения о влиянии культа таврского божества на религию Херсонеса». В дальнейшем мы попытаемся показать, что именно оспариваемая М. В. Скржинской точка зрения, является более соответствующей исторической реальности.

Очень интересные, но в высшей степени сложные для интерпретации детали мифа об Ифигении содержатся в поэме Ликофрона «Александра» (1-я пол. III в.). Все, кто так или иначе касался мифа об Ифигении, включая И. И. Толстого и М. В. Скржинскую, если и упоминали Ликофрона, то вскользь. Здесь Ифигения описывается как изменившая вид *υραία* (старуха), которая к тому же называется еще и *μέλαινα* (черная), варит в котле тела убитых (Lycophr. 195–199) среди жертвенных сосудов, очистительной воды и

клокочущего из глубин пламенем кратера Аида» (*σφαγείων ἡδὲ χερνίβων πέλας, Ἄιδου τε παφλάζοντος ἐκ βυθῶν φλογὶ κρατῆρος*).

Если читать слово *Γραῖα* с большой буквы, то Ифигения уподобляется одной из трех лебедеподобных сестер, у которых был на троих только один зуб и глаз, обитавших на краю ойкумены; очень возможно, что они вошли в греческую мифологию из центрально-азиатского фольклора (см.: ниже).

Относительно кратера Аида схолиаст разъясняет, что так называется «котел, потому что в него бросались убиваемые чужеземцы; другие же говорят, что в Тавриде это — расщелина, из которой, говорят, выходило пламя и в которую Ифигения бросала убиваемых» (Schol. ad. Lycophr. Alex., p. 195 сл.).

Эпитет *μέλαινα* имеют хтонические богини и прежде всего Геката, а варка тел в котле ассоциируется с ритуалами омоложения (воскрешения), которые практиковала служительница Гекаты и ее мифологический дублет Медея.

Тот же схолиаст (ad. 798) прямо утверждает, что Ахилл «после смерти женился на Мееде, дочери Ээта».

Таким образом, даже краткое рассмотрение античной традиции об Ифигении позволяет заключить, что в своих истоках этот образ является одной из ипостасей Великой богини Эгеиды. Это и обусловило тот факт, что именно с нею греки-колонисты сопоставили обнаруженную ими в Таврике местную Великую богиню, несмотря на то, что уже в поздней архаике была широко распространена версия об Ифигении как о смертной героине. Кстати, выглядящие для современного человека столь абсурдными представления о боге (богине) — жертве были широко распространены у многих народов Древнего мира. (Глубокие мысли об этом явлении на примере культа Диониса см.: Иванов, 1994).

Поразительной параллелью к «шаманской» версии мифа о Ясоне, отправляющемся в одну из областей загробного мира (Колхиду на Понте) за душой Фрикса, является путешествие Ореста в другую область того же мира. Причем Орест, подобно «классическому» сибирскому шаману, пребывает сюда в иступленном состоянии (*παρακινήθεις*), как об этом говорится в *ὑπόθεσις*, античном конспекте содержания «Ифигении в Тавриде» Эврипида (SC. I, p. 343). При этом Орест руководится повелением своего покровителя Аполлона: «О Феб...., ты повелел мне идти в пределы Таврической земли» (Eurip. Iph. Taur., 85). Далее (87 сл.) он говорит о том, что, взяв в храме изображение богини (*ἄγαλμα θεᾶς*) и привезя его в Афинскую землю, должен получить облегчение своих страданий.

А в схолиях к «Алекса́ндре» Ликофрона (1374) ясно говорится о том, что бог (Аполлон) предсказал: Орест избавится от безумия, если перенесет находящийся в Таврике коан Артемиды. Герой же, кроме изображения богини, возвращает свою сестру (а вернее, душу принесенной в жертву Ифигении).

В то же время Ифигения, как мы видели выше, сама занимается делом, характерным для шаманских духов: варит в котле тела разрубленных жертв.

Любопытно, что классическая колдунья Медея, которая, прежде чем сварить в котле разрубленного Пелия, аналогичным образом вернула молодость не только старому барану, но и Ясону, убила своего брата Апсирта, придя в неистовство (*ἔξεβακχεύθη*) (Schol. Ad. Lycophr. Alex., 174). (О расчленении Апсирта известно из других версий того же мифа).

В свете вышеизложенного выглядит совершенно необоснованной точка зрения крупнейшего исследователя шаманизма М. Элиаде, который помещает Медею «вне духовного горизонта шаманизма» (см.: Элиаде, 1998, гл. 7)<sup>6</sup>.

## Ахилл

Среди мифологических сюжетов, привязанных к Северному Причерноморью, одними из важнейших являются те, которые связаны с Ахиллом. Поскольку этот герой получил в Северном Причерноморье развитый культ, причем в Ольвии его почитали как одного из главных богов, мы сочли более целесообразным рассмотреть связанные с ним мифы при обзоре его культа в Ольвии и на Боспоре.

Здесь же ограничимся только констатацией того, что образ Ахилла в Греции трактуется весьма различно. Так, несмотря на блестящее доказательство Х. Хоммелем (1981) того факта, что гомеровский герой некогда был богом мертвых, не менее основательно дополненное В. Н. Топоровым (1990), приведшим ряд неоспоримых свидетельств исконной хтоничности Ахилла (см.: также: Захарова, 2004), некоторые исследователи продолжают отстаивать тезис о его изначальной героической сути. Такова точка зрения А. С. Ру-

севой (1975, с. 174 сл.; 1992, с. 71, 82), М. В. Скржинской (1991, с. 22 сл.), Л. С. Клейна (1994, с. 81–90; 1998, с. 332–335), П. Д. Диатроптова (2001, с. 13–14), которые следуют за учеными конца XIX — начала XX в.: В. В. Латышевым (1887), Дж. Хирст (1908), И. И. Толстым (1918), Л. Р. Фарнеллом (Farnell, 1921, p. 287–289).

Учитывая дискуссионность предыстории образа Ахилла, подробное рассмотрение причерноморских мифов, связанных с ним, а также памятников его культа, прежде всего в Ольвии, позволит внести большую ясность в эту проблему.

Следует отметить, что и в вопросе о происхождении культа Ахилла в Северном Причерноморье среди исследователей существуют кардинальные разногласия. Так, если одни ученые: А. С. Русяева (1975 и др.), С. Б. Буйских (2001), И. А. Емец (2002, с. 64–69) считают культ Ахилла здесь греческим, то другие: М. И. Ростовцев (1918, с. 182), В. Д. Блаватский (1954, с. 11–12; 1964, с. 18–19; 1964а, с. 28–29), М. Ф. Болтенко (1962, с. 16 сл.), Н. В. Пятышева (1966, с. 68), Д. М. Дудко (1993), С. Б. Охотников и А. С. Островерхов (1993, с. 72), И. Ю. Шлауб (2002; 2002а), А. В. Белоусов (2007) предполагают наличие тех или иных варварских влияний в этом культе, без чего абсолютно непонятна его удивительная местная специфика.

Что касается богатейшей мифологической традиции, относящейся к Ахиллу на острове Левка, то мы считаем более целесообразным рассматривать ее не в этой главе, но в контексте его причерноморских культов. То же относится и к таким популярным в Северном Причерноморье мифам, как рассказы об амазонках, нашедшие отражение и в памятниках искусства, преимущественно погребальном инвентаре боспорских могил; символическое значение этих мифологических персонажей, представленных главным образом на «боспорских пеликах», будет проанализировано в главах IV (раздел «Культ Великой богини») и VII (в разделе, посвященном загробным представлениям греко-варварского населения Боспора).

Ограничимся здесь лишь краткими замечаниями.

## Амазонки

Амазонки были одним из самых известных образов причерноморской мифологии.

По словам Геродота (IV, 110–117), амазонки появились на берегах Меотиды так: побежденные греками в битве при Фермодонте и

<sup>6</sup> Не исключено, что в пределах этого «духовного горизонта» находятся русские хлысты с их «чаном» (о них см.: Эткинд, 1998, с. 475 сл.). Сомнения А. А. Панченко (Панченко, 2004) в существовании хлыстовского «чана» выглядят неубедительными.

увезенные на кораблях, эти воинственные женщины восстали и, перебив мужей, пристали к Кремнам на берегу Меотиды. Здесь, сойдясь со скифами, они породили савроматов. Однако не столько экзотические этнографические подробности, так часто на все лады смаковавшиеся античными авторами (их сводку см.: Мирошина, 1995), сколько неразрывная связь этих греческих женщин-воительниц с представлениями о Великом женском божестве, почитавшемся как в Эгеиде, так и у причерноморских варваров, обусловил особый интерес к амазонкам (особенно на Боспоре, см.: главы IV и VII).

Недаром амазонки считались основательницами целого ряда городов в Эгеиде, среди которых Эфес, Смирна, Митилена и др. (Pind. fr. 174, ср.: Paus. VII, 2, 4; Strab. XI, 5, 4).

## Аримаспы

Подобная же связь с почитанием великого женского божества (в ее загробном аспекте), возможно, обусловила популярность в Северном Причерноморье мифа о борьбе аримаспов с гриф(он)ами. Геродот (III, 116; IV, 13; 27), трижды упоминая об этих персонажах и говоря о похищении одноглазыми аримаспами золота у стерегущих его грифов, сам отказывается верить этому сообщению. Тем не менее, многие ученые в аримаспах видят реальный народ (см.: Доватур и др., 1982, комм. 249), а некоторые считают таковым даже грифов. Так, к примеру, полагает И. В. Шталь (1989, с. 137 сл.), которая даже особо оспаривает трезвое суждение И. В. Куклиной (Куклина, 1985, с. 170): «что же касается грифов, то не может быть сомнения, что это существа мифические».

По мнению И. В. Шталь, филологический анализ текста Геродота и всего того, что сохранилось от эпоса Аристея Проконнеского относительно «одноглазых людей» аримаспов и «стерегущих золото грифов», позволяет заключить, что здесь мы имеем дело с «эпическим клише, сохранившимся в греческих текстах и явившимся калькой с иного, «варварского языка» (там же, с. 140).

Приводя в качестве аналогии к «эпическому племени аримаспов», «народ киклопов», И. В. Шталь (там же) пишет: «Преобразование грифов (грифонов) и аримаспов из людей, племенного

множества, в чудищ (аримасп) и чудовищ (грифон) можно представить как результат опосредованной передачи богатырского эпоса о борьбе героя-эпонима, культурного героя племени, с чудовищем (тотем соседнего племени) или, более поздний вариант, героического эпоса о борьбе двух племен, имеющих изначальные наименования и эпическую наружность по герою-эпониму и по тотему племени».

Московская исследовательница поддерживает мнение тюркологов, согласно которому древнегреческий мифопоэтический образ киклопа Полифема возник под влиянием соответствующих мифа и эпоса кочевых народов: «...Миф об одноглазых аримаспах у греков оформился, вероятно, в древнегреческий миф о Полифеме, прообразом которого мог быть, очевидно, старший брат древнеузгусского Депагега. Миф о Полифеме могли принести с собой скифы, совершившие набег в Переднюю Азию еще в VII в. до н. э.... Совпадение даже в деталях мифа о циклопе из киргизских степей с сарматской... версией невольно заставляет думать, что сообщение Геродота отражает исторический факт: скифы перенесли этот центральноазиатский миф на запад, где он впоследствии вошел в древнегреческий эпос» (Короглы, 1976, с. 135, 438).

Другой тюрколог пишет: «В тюркском фольклоре циклопы выступают только как великаны, враждебные ко всему живому, обитающие в неприступных горах или в царстве мрака. Сцена появления в повествовании казахских дау, киргизских доо, каракалпакских, узбекских, туркменских, турецких дэвов, азербайджанских дивов в сказках, якутских абаасы в олонгхо, одноглазого богатыря Эрлика в алтайском героическом эпосе сопровождается наступлением мрака, ураганным ветром, бурей на море, землетрясением, что соответствует их первоначальному амплу повелителей царства мертвых. Потому-то и содрогается земля, что из недр ее появляется владыка подземного царства. В тюркском героическом эпосе циклопы обычно являются слугами Эрлика, но приведенные выше примеры показывают, что произошло своеобразное раздвоение образа божества-циклопа на образы одноглазого повелителя царства мертвых и одноглазых же его слуг и сыновей» (Турсунов, 1975, с. 41).

На основании этих данных И. В. Шталь предполагает, что «сходный путь эволюции мифо-эпического образа аримаспа прослеживается в античной мифологии, издавна вбирившей мифо-эпические предания соседних народов, боги (богини) и герои (героини) которых,

как чужеродные, переселились в подземный, нижний мир и там обратились в сохранивших известную автономность соратников Хозяина Преисподней, преследующих жертву для брака-смерти и — роль иная — сражающихся с грифонами. При этом не исключена также возможность того, что в росписи античных керченских ваз — в сценах борьбы с грифонами и особенно в стенах любовного преследования — представления, почерпнутые из «варварского» эпоса об аримаспах либо восходящие к мифу и эпосу самих аримаспов об одноглазом божестве или о герое-эпониме, накладывались на более ранние мифо-эпические представления, пришедшие из различных областей Средиземноморья — с Востока, из Малой Азии, Северной Африки (Египет), — и сливались с ними» (Шталь, 1989, с. 143–144).

Однако думается, что правы те исследователи, которые, сомневаясь в реальности аримаспов, считают предание о них (так же, как и о грифах) предметом фольклорного сюжета, широко известного в Центральной Азии, Китае, Индии и других странах (см.: Доватур и др., 1982, комм. 249 и 250). Правда, не следует сбрасывать со счета гипотезу Э. Херцфельда (Herzfeld, 1947, p. 516 сл.), который не без основания считает, что аримаспы — это священный народ, почитавший богиню Аргимпасу (в которой можно видеть один из эпитетов Великой богини; см.: главу IV). По мнению этого ученого, этноним «аримаспы» происходит от имени этой богини и представляет собой диалектный вариант этнонима «аргиппеи» («аргимпеи»). И всё же нам кажется более вероятным, что аримаспы (как и грифы) — это обитатели потустороннего мира. Недаром к ним направился «одержимый Фебом» Аристей Проконнесский (Hdt. IV, 13–16), который поразительно похож на шамана, а то (к сожалению, немного), что известно о его поэме «Аримаспея» (см.: Bolton, 1962, p. 207 сл.), удивительно напоминает шаманский фольклор (см.: Meuli, 1935, S. 153 сл.)<sup>7</sup>. Э. Р. Доддз (Dodds, 1951, p. 141) по этому поводу пишет: «Было ли путешествие Аристея совершено во плоти или оно было духовным, не совсем ясно, но в любом случае... его одноглазые аримаспы и стерегущие сокровища грифы — это оригинальные создания центральноазиатского фольклора». Однако, на наш взгляд, свидетельство Максима Тир-

ского (Orat., 38, 3), определенно говорящее о том, что гипербореев посетила душа Аристея, не оставляет почвы для сомнений в характере его путешествия.

Именно потому, что аримаспы, подобно гиперборейам, воспринимались как обитатели иного мира, сюжет их борьбы с грифами часто изображался на погребальных боспорских пеликах (см.: главу VII).

<sup>7</sup> Возражение Дж. Болтона (Bolton, 1962, p. 134 сл.), что в «одержимости Фебом» Аристея нет якобы свойственной шаманам патологичности, бьет мимо цели, поскольку шаманы не являются психически больными, но обладают способностью управлять своей психикой.

## Глава IV

## ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ МЕСТНОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Как уже отмечалось, античные письменные источники, освещающие религиозную жизнь местного населения Северного Причерноморья, весьма скудны и обрывочны. Модель религиозной картины мира скифской культуры, построенная Д. С. Раевским, несмотря на свою стройность и красоту (подозрительную стройность и чрезмерную красоту), кажется нам весьма далекой от исторической действительности. Достаточно непредвзято (без схем Ж. Дюмезиля и попыток построения моделей) взглянуть на данные античных авторов и археологические памятники, чтобы увидеть, что причерноморские варвары по своему менталитету и культурному уровню стояли гораздо ближе к североамериканским индейцам — охотникам за скальпами, чем к тем своим лингвистическим родственникам, из среды которых вышли создатели Ригведы и Авесты. Для того, чтобы наглядно продемонстрировать нашу точку зрения на специфику религиозной жизни варваров Северного Причерноморья, обратимся к тем ее областям, для освещения которых есть достаточно данных, а именно: рассмотрим свидетельства о почитании верховного женского божества у скифов и тавров, о скифских воинских культах и ритуалах, о культе фарна у скифов, а также об их шаманизме.

### Великая богиня

Глубокий и всесторонний анализ археологических памятников в сочетании с данными письменных источников позволил М. И. Ростовцеву сделать вывод о том, что Южная Россия стояла в длинном

ряду тех областей, где культ Великого женского божества был «первобытным и господствующим» (Rostovtzeff, 1921, p. 465). Прежде чем подробно остановиться на аргументации выдающегося русского ученого и изложить ряд соображений, которые, на наш взгляд, могут служить дополнительными данными в пользу правоты его гипотезы о наличии у варварского населения Северного Причерноморья культа Великого женского божества, приведем высказывание Б. А. Рыбакова, которое наглядно демонстрирует то явление религиозной жизни, которое понимается под Великой богиней. «Почитание Высшего женского божества не было хронологически замкнутой стадией. Начинаясь где-то в незапамятные времена, этот культ Великой богини постепенно приобретает черты культа земли, земного плодородия и в этом виде живет на протяжении тысячелетий, сосуществуя и с культом Зевса, и с митраизмом, и с христианством как народный земледельческий комплекс воззрений и магических обрядов.

Возможно, что еще в неолите наряду с образом космической матери возник культ земледельческих богинь, так сказать, мелкомасштабных, расценивавшихся как божества данного куска земли, отдельного вспаханного участка, богини земли-пашни, земли-нивы. Постепенно, с расширением разного рода связей и осознанием единства судеб всех земледельцев (общий для всех урожай или общий недород), образ богини земли приобретает более широкий, общенародный характер. Богиню земли рассматривают уже как всеобщую мать всей природы, всего, чем пользуется человек: поля, растения, деревья, звери. Она становится богиней природы и воспринимается как мать всего живого» (Рыбаков, 1981, с. 366; ср.: Gimbutas, 1974; Gimbutas, 1989; Gimbutas, 1999)<sup>1</sup>.

Данный феномен объясняется тем, что его психологической основой является «архетип высшего женского существа, воплощающий психологическое ощущение смены поколений, преодоление власти времени, бессмертие» (Аверинцев, 1980, с. 111)<sup>2</sup>.

«Нет ни одной религиозной формы, — пишет крупнейший современный религиовед-компаративист М. Элиаде, — которая не стре-

<sup>1</sup> Ср.: Лоро, 2005, с. 36–69 (весьма сумбурное обсуждение феномена Великой богини в античности).

<sup>2</sup> Гениальные прозрения К. Г. Юнга, в частности наличие в человеческой психике этого архетипа, «великого женского образа матери, которая некогда была для всех нас единственным миром, а впоследствии стала символом всей вселенной» (Юнг, 1994, с. 248; см. также: Юнг, 1997), экспериментально подтверждаются наблюдениями из ЛСД-терапии (см., например: Гроф, 1993, с. 212 и др.).



милась бы приблизиться к архетипу, т. е. избавившись от исторических наносов и слоев. Каждая богиня стремится стать Великой Богиней, взяв на себя все атрибуты и функции, принадлежавшие архетипической Великой Богине» (Eliade, 1971, p. 462).

Что касается Греции, Б. А. Рыбаков отмечает следующее: «Процесс осознания единства землевладельческих судеб шел повсеместно; в каждой крупной области новые представления группировались вокруг того или иного локального женского божества. Поэтому к классическому времени в греческой мифологии появляется большое количество богинь, в той или иной мере облеченных правами Великой Матери. Это и Гея, и Рея, и Деметра. Черты Великой Матери есть и у Артемиды; иногда они проявляются у Афродиты и даже у Афины. К греческим богиням, воплощавшим в той или иной мере идею великого земного материнства, следует добавить малоазиатскую Кибелу. Кроме Кибелы в греческую мифологию вплетались культы других богинь, почитаемых разными народами. Можно назвать Астарту (Иштар)<sup>3</sup> и египетскую Изиду.

Все это многообразие имен свидетельствует не столько о различии представлений, сколько о повсеместности их, о втягивании локальных божеств в создание образа Великой Матери» (Рыбаков, 1981, с. 367)<sup>4</sup>.

По словам А. Ф. Лосева, в образе Великой Матери получает свое обобщение и завершение «стихийно-чудовищная мифология матриархата». «Эта мифология и этот дикий культ в классические времена Греции, конечно, был оттеснен на задний план, и о нем едва помнили. Но в глубинах догомеровской истории, а также в эллинистическо-римский период, когда происходила реставрация архаики, эта мифология и этот культ имели огромное значение» (Лосев, 1957, с. 64). Представления об этом всеедином божестве сохранились и у античных авторов, начиная с Гесиода (Theog., p. 411–452; см.: также: Lucian. De Dea Syr., 31–32; Plut. Crass., 17, 6; Apul. Metam. XI, 5 и др.).

Для своеобразной диалектики религиозного мышления вообще характерно представление о тождественности единичности и множественности на божественном уровне бытия<sup>5</sup>. Классический при-

мер этого явления — Троица христианской теологии (сущность Бога едина, но бытие — личностное отношение трех ипостасей). Подобные представления присущи различным религиозно-мифологическим системам. Однако ипостаси христианской Троицы — это «не взаимозаменяемые двойники или маски единой безличной стихии, их единство не есть ни разноположенность, ни слитность, неразличность личностей, не до конца вычленившихся из родовой бессознательности политеистического божественного коллектива... Различие между триадами язычества и Троицей христианства — это различие между взаимопереходом стихий и взаимоотражением личностей, между двойничеством и диалогом...» (Аверинцев, 1982, с. 527).

Древние представления о Великой богине до сих пор сохранились у шактистов Индии (см.: Гусева, 1977, с. 98–101). «В индийских мистических учениях женское начало рассматривается как активный принцип, благодаря ему бог-супруг манифестирует свои потенциальные качества» (Гринцер, 1982, с. 636). «Шакти — это бог в образе Матери, как высшая сила, которая создает, сохраняет и разрушает все существующее...» (Woodroff, 1920, p. 95). Л. Я. Штернберг считает шактизм одним из типов сексуального избранничества, которое осуществляется Великой матерью посредством полового общения со своими избранниками, но «не индивидуально и не непосредственно, а через земных женщин, в которых она воплощается. Каждая женщина, с которой кандидат в избранники имеет такое общение согласно ритуалу, в свою очередь называется шакти» (Штернберг, 1936, с. 162). Сходные представления лежали в основе института священной проституции — характернейшем элементе ритуалов многоименной Великой богини Малой Азии и всего Ближнего Востока (см.: Frazer, 1922, p. 36)<sup>6</sup>.

В основе культа Великой Богини в Северном Причерноморье должны были лежать не только идеи, подобные ближневосточным, но и сходный ритуал. Очень показательно, что имя (или одно из имен) этой богини на Боспоре было Астара (КБН, № 1015).

Возвращаясь к упомянутой выше гипотезе Штернберга о сексуальном избранничестве, отправной точкой для которой послужили его исследования сибирского шаманизма, отметим, несколько забегая вперед, что богатейшие ритуальные одеяния со множеством нашитых

<sup>3</sup> «Все женские образы вавилонского пантеона воплощены в конечном счете в ней (Иштар. — И. Ш.)» (Jeremias, 1906, S. 113; ср.: Март, 1927).

<sup>4</sup> По замечанию Г. П. Федотова (1991, с. 126), «все главы космической и социальной иерархии... именуются матерями. Не отечество и не царство («царь зверей»), но именно материнство полагается в основу иерархии» (ср.: Щепанская, 1999, с. 126 сл.).

<sup>5</sup> Как известно, вопрос о единстве и многообразии был ключевым не только для раннеионийской, но и в целом для всей раннегреческой философии.

<sup>6</sup> Следует отметить, что галл, служитель Кибелы, назывался «кибелос», т. е. его рассматривали мужским воплощением богини Кибелы (Кибелы), а верховный жрец в Пессинунте сам считался Аттисом (Polyb., XXII, 20; James, 1959, p. 162).

золотых бляшек, обнаруженные в погребениях цариц-жриц Скифии и Боспора, очень напоминают шаманские одеяния (ср.: Лелеков, 1987). Разнообразные по манере исполнения бляшки этих одежд тем не менее содержат устойчивый набор сюжетов и образов, главные и наиболее распространенные из которых связаны с символикой Великой богини<sup>7</sup>.

По мнению М. И. Ростовцева, традиция почитания Великого женского божества на Кубани восходит, судя по находкам терракот, еще к III тыс. (Rostovtzeff, 1921, p. 462–463). Киммерийцы, подчинившие своей власти меоты на заре железного века, вероятно, восприняли культуру и религию побежденных (ibid., p. 463). Возможно, на это намекает глосса Гесиохия: «Киммерийская богиня: мать богов».

Что касается скифов, то, по свидетельству Геродота, верховным божеством их пантеона было женское божество (Табити) (Hdt. IV, 59); этот факт М. И. Ростовцев считал указанием на некогда существовавший у скифов матриархат (Ростовцев, 1918, с. 73, 124, 170; ср.: Жебелев, 1953, с. 34; Артамонов, 1961, с. 86 сл.; Абаев, 1962, с. 450). По мнению В. И. Абаева, скифский пантеон являлся своего рода компромиссом между матриархальной идеологией недавнего прошлого и идеологией победивших патриархальных отношений. Как бы то ни было, тот факт, что во главе скифского пантеона стояло женское божество, говорит сам за себя.

В скифских курганах обнаружено огромное количество разнообразных предметов (в основном бляшек) с изображением женского божества, относительно идентификации которого с одной из трех известных нам из Геродота скифских богинь не существует среди исследователей единодушного мнения. Например, в богине, представленной на пластине от головного убора из кургана Карагодеуашх (рис. 3), многие ученые видят изображение Табити (Толстой, Кондаков, 1889, с. 44; Граков, 1971, с. 83 и др.). Однако С. С. Бессонова (Бессонова, 1976, с. 24–25) высказала справедливое сомнение в возможности антропоморфных воплощений этой богини, с чем трудно не согласиться, поскольку даже греческий аналог Табити, Гестия, не имела культовых изображений, а была лишь «бледной персонификацией» (Nilsson, 1940, p. 76). М. И. Ростовцев (Ростовцев, 1913, с. 14) истолковал главную сцену на пластине как приобщение молодого скифа к власти или к самой богине, и считал, что это Анахита

или иранская Иштар<sup>8</sup>. По мнению В. П. Яйленко, здесь представлены все три ипостаси некогда единого божества Митра-Анахита-Фарн (Яйленко, 1995, с. 250). С. Ю. Сапрыкин и А. А. Масленников в главном персонаже нижнего регистра пластины видят синкретическое божество «с чертами Анахиты-Астарты-Артемиды» (Сапрыкин, Масленников, 1998, с. 404). А. С. Лаппо-Данилевский (Лаппо-Данилевский, Мальмберг, 1894, с. 8) считал центральную сцену на Карагодеуашхской пластине жанровой. А. П. Манцевич (Манцевич, 1964, с. 128 сл.) видит здесь не женское божество и моменты ее культа, а заупокойный пир, в котором принимает участие сидящая женщина и двое юношей. Сопоставление ею сюжетов на рассматриваемом памятнике с мотивами росписи Казанлыкской гробницы весьма интересно, однако нет сомнений в том, что главный персонаж нашей пластины представляет богиню. Об этом говорит не только характер сцены, но и наличие ритуального круглодонного сосуда в руках у одного из мужских персонажей и священного ритона, за который держится другой мужчина, в руке у центральной фигуры. Мы еще возвратимся к пластине из Карагодеуашха, а пока отметим только, что ряд исследователей считает этот памятник не скифским, а (синдо-)меотским (Ива-



Рис. 3. Золотая пластина. IV в. Курган Карагодеуашх (Piotrovsky et al., 1986, fig. 232)

<sup>8</sup> В дальнейшем М. И. Ростовцев, отказавшись от попыток подыскать имена для богинь, представленных на этом и других памятниках из скифских курганов, стал называть их просто «Великая богиня» или «Великая доарийская богиня-мать» (см., напр.: Ростовцев, 1990, с. 193).

<sup>7</sup> Об этой символике, во многом аналогичной символике Владычицы зверей, см.: Christou, 1968; passim.



Рис. 4. Золотая бляшка. IV в. Курган Куль-Оба (Piotrovsky et al., 1986, fig. 257)

нова, 1953, с. 81–82; Блаватский, 1964, с. 27–28; Анфимов, 1977, с. 114–115). Приведем еще два примера различных толкований изображений местного женского божества.

В богине с зеркалом (бляшки из Куль-Обы (рис. 4), Верхнего Рогачика, Чертомлыцкого, Мелитопольского, Носаковского и I Мордвиновского курганов, см.: Онайко, 1974) видят либо Табити (Шрамко, 1962, с. 167; Граков, 1971, с. 83; Раевский, 1977, с. 95 сл.), либо Аргимпасу (Ростовцев, 1913, с. 16; Артамонов, 1961, с. 65; Бессонова, 1983, с. 106),

а в змееной богине — «наиболее сложном образе скифской религии и изобразительного искусства» (Бессонова, 1983, с. 106) — прародительницу скифов Ехидну (Пятышева, 1947, с. 215; Иванова, 1951, с. 189; Маразов, 1976, с. 46 сл.), Апи (Раевский, 1977, с. 57), синкретическое женское божество (Доватур, Каллистов, Шишова, 1982, с. 294), «хтоническую разновидность Владычицы зверей типа Реи, Кибелы и т. д.» (Бессонова, 1983, с. 94).

На наш взгляд, прав М. И. Артамонов (Артамонов, 1961, с. 71), полагающий, что женские божества скифского пантеона (Табити, Апи и Аргимпаса) первоначально представляли собой ипостаси одной и той же древнейшей богини, «воплощавшей в себе и культ предков и вместе с ним домашнего очага, огня и идею жизни и размножения». В процессе развития этот единый образ стал разделяться на самостоятельные образы, которые несли в себе те же представления, но с более узкой специализацией и с более тесной связью с определенными явлениями природы<sup>9</sup>.

Однако процесс этот, даже невзирая на воздействие более высоко развитой религиозной системы греков-колонистов, не получил окончательного завершения, чем, как нам кажется, и объясняется невозможность или же крайняя сложность точного определения имени женского божества, представленного на том или ином предмете искусства.

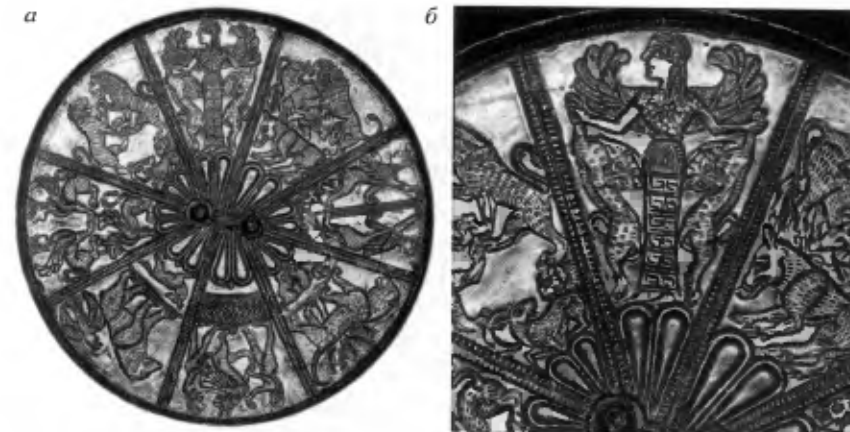


Рис. 5а: Серебряное зеркало. Конец VII в. б: его фрагмент. Келермесские курганы (Piotrovsky et al., 1986, fig. 47, 48)

Явления, в некотором роде аналогичные предполагаемым для Скифии, наблюдаются и в Греции, где образ Великой минойской богини, ипостасируясь, порождает целый ряд божественных персонажей, но продолжает существовать в народной религии, прежде всего в облики Владычицы зверей<sup>10</sup>.

Знаменательно, что древнейшими изображениями божеств, обнаруженными на территории Боспора и притом в «царских» Келермесских курганах<sup>11</sup>, являются изображения именно Владычицы зверей на зеркале (рис. 5а-б) и ритоне (рис. 6а-б) конца VII в. (об иконографии представленных здесь персонажей см.: Вахтина, 1998; Вахтина, 2000; Вахтина, 2004; Вахтина, 2005); это же божество представлено на золотой пластине (возможно, от деревянной чаши) из кургана Шахан (Манцевич, 1966, с. 34–35, рис. 7, 11). С представлениями о том же божестве может быть связана и литая бляшка с изображением геральдических барсов, найденная в одном из самых ранних погребений колонизационной эпохи (Прушевская, 1917, с. 48 сл.). Издательница этой бляшки прозорливо предположила, что представленные на ней барсы «имели какое-нибудь религиозное, а не исключительно декоративное значение» (там же, с. 53). На аналогичных композициях, встречающихся среди луристанских бронз,

<sup>9</sup>Эту точку зрения разделяет и А. А. Нейхардт (Нейхардт, 1982, с. 191–192); возражения Д. А. Ольдерогге и Ю. К. Поплинского (Ольдерогге, Поплинский, 1984, с. 154) не выглядят убедительными.

<sup>10</sup>Об этом популярном иконографическом типе и стоящем за ним образе универсальной богини см.: глубокое интересное исследование Хр. Христу (Christou, 1968).

<sup>11</sup>До сих пор неизвестно, скифами или мсотами оставлены эти курганы (Мелюкова, 1980, с. 124; ср.: Галанина, 1997).

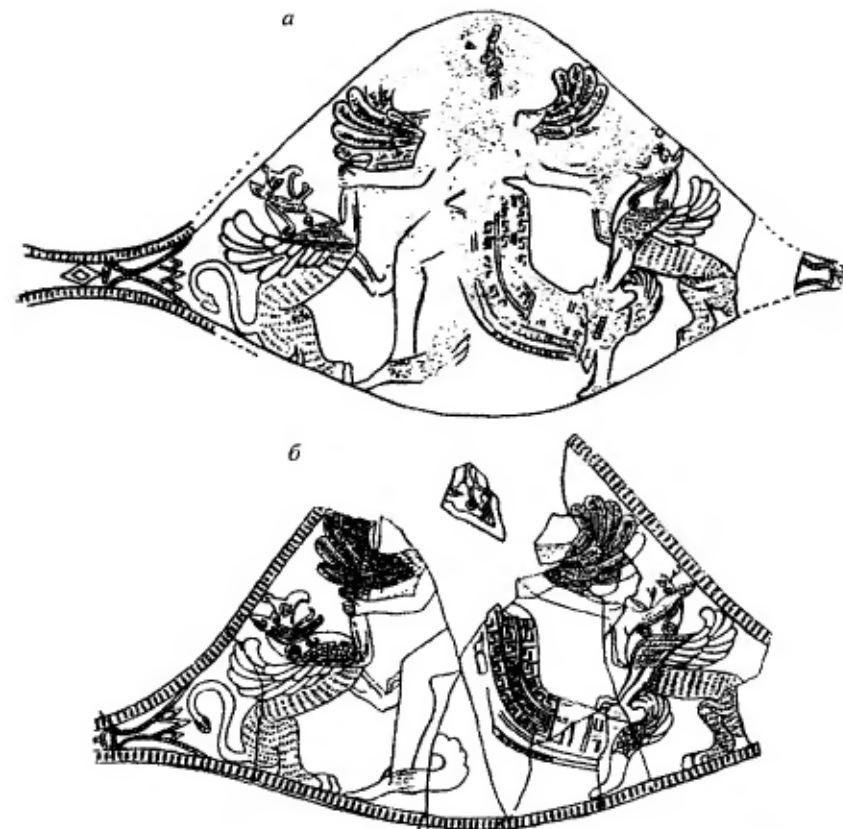


Рис. 6. Серебряный ритон (прорисовка). Конец VII в. Келермесские курганы (а: Radet, 1909, fig. 25; б: Максимова, 1956, с. 230, рис.11)

иногда появляется и сама богиня (или ее голова) (Ghirshman, 1964, S. 46, Abb. 54)<sup>12</sup>.

Древнейшим же изображением божества, происходящим из скифских памятников, является изображение богини Иштар на обойме от дышла повозки, обнаруженное в кургане середины — третьей чет-

верти VII в. у хутора Красное Знамя в Ставропольском крае (Петренко, 1980). Отметим, что на Ближнем Востоке Иштар получила статус «хозяйки колесницы» в позднебронзовом веке (Leclant, 1960).

Что касается вышеупомянутых зеркала и ритона из Келермеса, то в данном случае не столь важно, делал ли их скифский мастер по греческим образцам (Пиотровский, 1959, с. 252) или греческий мастер, который «работал, сообразуясь с требованиями заказчика, может быть, даже по прямым его указаниям» (Максимова, 1954, с. 301; ср.: Вахтина, 2000, с. 57–58; Кисель, 2003, с. 80, 99). В любом случае несомненно, что эти предметы были предназначены специально для скифского потребителя, причем в их форме и декоре явно учтены его запросы (Раевский, 1985, с. 95).

Вышесказанное относится и к предмету с изображением Иштар, который был изготовлен из местной бронзы (Петренко, 1980, с. 18).

Совершенно справедливо предполагая идеологическую обусловленность появления греческих и переднеазиатских мотивов на скифских предметах, Д. С. Раевский, ссылаясь на пестроту их репертуара, энергично оспаривает точку зрения В. Г. Петренко, согласно которой воспроизведение инокультурных образов на скифских древностях отражает усвоение скифами чужеземных религиозных концепций. По мнению Д. С. Раевского, более резонно видеть здесь проявление того же процесса, который, согласно гипотезе В. Г. Луконина, характеризовал сложение искусства Древнего Ирана, а именно, что «начальный процесс формирования скифского искусства состоял в отборе из древневосточного репертуара определенных образцов и в их переосмыслении, реинтерпретации в русле собственно скифской мифологии» (Раевский, 1985, с. 95–95). Эта точка зрения выглядит достаточно убедительной, однако, на наш взгляд, нельзя исключать возможность заимствования скифами и чужеземных религиозных представлений.

Очень распространенное с IV в. в разных вариантах и на различных предметах, происходящих из погребений скифов и синдо-меотов, изображение змееной богини М. И. Ростовцев определил как контaminaцию восточной крылатой Великой богини с восточным же типом змееной богини. Поскольку это соединение ни где не получило такого распространения, как в Южной России, М. И. Ростовцев резонно предположил, что популярность змееной богини обуславливалась местными верованиями, которые отразились в разных версиях легенды об этой богине.

Наиболее репрезентативными памятниками, на которых представлена змееногая богиня, являются совершенно одинаковые конские налобники из курганов Большая Цимбалка (рис. 7, 8, 9) и Толстая

<sup>12</sup> Культуру луристанских бронз Р. Гиришман датирует VIII в. и связывает с киммерийцами, которых считает близкородственными скифам. Однако, по мнению Д. Херцфельда (близкой точки зрения придерживается и Э. Порада), луристанские бронзы произошли от митаннийских печатей типа Кержук (см.: Членова, 1971, с. 330). На этих печатях (ср.: Флиттнер, 1939), как и на луристанских бронзах, встречаются изображения змееной богини, причем на бронзах она иногда очень напоминает кульбовскую (см.: Potratz, 1939–1940, S. 181, Fig. 5).





Рис. 7. Золотой конский налобник. IV в. Курган Большая Цимбалка (Piotrovsky et al., 1986, fig. 144)



Рис. 8. Золотой конский налобник. IV в. Курган Большая Цимбалка (Артамонов, 1966, табл. 187).



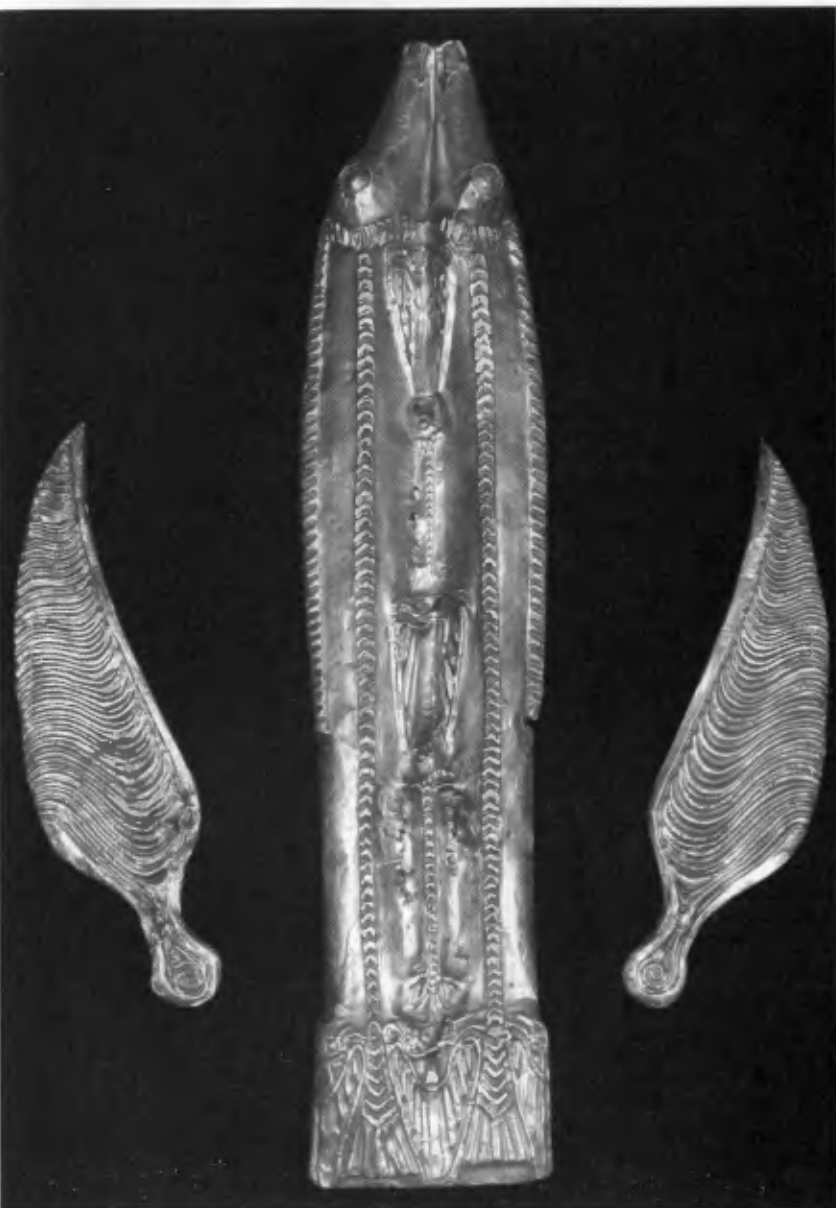


Рис. 9. Золотой конский налобник. IV в. Курган Солоха (Piotrovsky et al., 1986, fig. 147)

Могила (Мозолевский, 1979, с. 39, рис. 23). Эти изображения соединяют в себе два варианта иконографии одного и того же божества — змееногого и с растительными побегами вместо ног (Rankengöttin, по немецкой терминологии). Главным аргументом в пользу идентификации данного изображения с Великой богиней является тот факт, что оно «представляет собой самое полное из известных нам в изобразительном искусстве древности воплощение реконструируемого лингвистами и филологами древнего индоарийского образа мирового древа, тождественного образу великой женской богини, заместителем которой чаще всего выступает конь» (Мачинский, 1978, с. 135).

«По общепринятому мнению... в Причерноморье этот образ служил для воплощения мифологической скифской прародительницы, полуженщины, полужмеи, земного порождающего начала» (Раевский, 1985, с. 172–173).

Самой формой налобника подчеркивается членение изображения на три уровня: хтонический, обозначенный ногами, оканчивающимися змеями в самом низу и львино- и орлиноголовыми грифонами несколько выше, а также перевернутой пальметтой, выходящей из лона богини; земной, представленный телом богини, и космический, который символизируется роскошной пальметтой, выходящей из головы, вернее, полоса богини. Другие изображения змееной богини<sup>13</sup> также ассоциируются исследователями с мировым деревом

<sup>13</sup> Кроме памятников, упомянутых в тексте, подобные изображения, относящиеся к IV в. найдены в Скифии: золотые бляшки из кургана близ с. Новосёлки (Пятышева, 1971, рис. 2, 7; Ганина, 1974, рис. 8, 11; украшение женского головного убора), золотая подвеска из кургана у с. Буторы (Бессонова, 1983, рис. 22, 4), золотая бляшка из ст. Елизаветовской (Бессонова, 1983, рис. 22, 2), серебряный сосуд из Мелитопольского кургана (Curtius, 1934, Abb. 2), пластина из Гаймановой могилы (Бессонова, 1983, рис. 21), бронзовое навершие из Александропольского кургана (Артамонов, 1961, рис. 15), серебряное блюдо из кургана Чертомлык (Артамонов, 1961, рис. 13), серебряный конский нащечник из кургана Бабина Могила (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 6, 4), серебряная чаша из Марьинской (Ustinova, 2005, р. 68, со ссылкой на: Stoop, 1960, 53 (non vidi)); в Херсонесе: золотая бляшка из «каменного гроба» №326 (Белов, 1978, рис. 14, 3; знаменательно, что здесь наряду с этой бляшкой найдены еще две: одна с изображением льва, другая — грифона; см.: ОАК за 1893, 4–5, 60–61, рис. 1–3); на Боспоре: золотая бляшка из ст. Лабинской (ОАК за 1893, рис. 1, 1), роспись фронтона таманского саркофага 1868 г. (Бессонова, 1983, рис. 22, 1); бронзовая пластина неясного назначения, якобы найденная в Крыму (Трейстер, 2001; эта вещь вызывает у нас серьезные сомнения в своей подлинности).

К более позднему времени относятся в Херсонесе: каменный карниз (Петров, Макаревич, 1963, рис. 1, 10); пирамидальное терракотовое грузило с оттиском металлического перстня с изображением «голой женщины, вывороченные ноги которой изображают две змеи» (Косцюшко-Валожинич, 1905, с. 76; Неверов, 2000, с. 35, рис. 9); яшмовая гемма (Репников, 1927, с. 186, рис. 45, 11).



Рис. 10. Каменная голова лошади. IX в. Зенджирли (Burkert, 1979, p. 115, fig. 10)

вследствие Ж-образной схемы их изображения (Бессонова, 1983, с. 95). Отметим, что на другом коне, погребенном в Большой Цимбалке, был точно такой же по форме налобник, что и на первом, но с весьма грубым изображением геральдических грифонов у столба — символом эгейской Великой богини и ее наследницы — Владычицы зверей (см.: Christou, 1968).

Заканчивая сюжет с конскими налобниками, на которых представлена змееногая богиня, отметим, что М. И. Ростовцев считал этот образ результатом смешения Потнии Терон с полуперсидской Анахитой, делая отсюда вывод, что данная богиня в религиозных представлениях скифов выступала одновременно как водная, так и в качестве покровительницы лошадей (Rostowtzev, 1913, p. 229, 230). Напомним, что вместе с налобниками в убор лошадей, погребенных в Большой Цимбалке и Толстой Могиле, входили нашечники в виде стилизованных рыб или семантически тождественных им дельфинов<sup>14</sup>. Знаменательно, что золотые конские налобники из кургана Солоха имели форму рыб (см.: Манцевич, 1987, с. 39–41, № 13–16).

Доказательством того, что на Ближнем Востоке Великое женское божество типа Иштар (для которой, кстати, были характерны жертвоприношения рыб: см.: Лосева, 1960, с. 26 сл.) выступало также в качестве покровителя коней, может служить, например, скульптурная голова лошади из Зенджирли, относящаяся к IX в., на которой изображен налобник в виде нагой богини (рис. 10).

Относительно происхождения иконографии змееногой богини М. И. Ростовцев (Rostovtzeff, 1922, p. 108) предположил, что ее ис-

<sup>14</sup> Первыми веками н. э. датируется терракотовый рельеф из некрополя (Пятышева, 1947).

К тому же времени относятся многочисленные глиняные налпы боспорских саркофагов (Артамонов, 1961, рис. 12), акротерий из Пантикапея (см.: Савостина, 1996, рис. 1–2), а также роспись гробницы в Неаполе Скифском (Высотская, 1976, с. 56–57).

<sup>14</sup> Кстати, рыба (дельфин) семантически очень близка змее (ср.: скальдический кеннинг рыбы «змея воды» (см.: Гуревич, 1972, 72).



Рис. 11 (слева). Ручка бронзового кратера. VI в. Курган Мартоноша (Piotrovsky et al., 1986, fig. 55)

Рис. 12 (справа вверху). Ручка бронзового кратера (прорисовка). VI в. Лувр (Reinach, 1910, p. 239, fig. 2)

Рис. 13 (справа внизу). Ручка бронзового кратера (прорисовка). VI в. Коллекция де Клерка (Reinach, 1910, p. 239, fig. 2)

точником является древний ионийский мотив Медузы Горгоны. Это, безусловно, правильно, т. к. именно змееногая Горгона представлена на ряде бронзовых позднеархаических ручек кратеров. На ручке бронзового кратера VI в. из кургана Мартоноша крылатая Горгона хотя и не змеенога, но опирается на подставку, оканчивающуюся змеями (см.: Жебелев, Мальмберг, 1907; Онайко, 1966, табл. XIV) (рис. 11). Кроме того, на экземпляре из Лувра она имеет чешуйчатое тело (рис. 12), на очень схожей ручке кратера из Мюнхена — чешуйчатое одеяние (Neugebauer, 1923–1924, S. 384, Abb. 18), а на кратере из Требениште она в дополнение к своему чешуйчатому одеянию еще и крылатая (Filov, 1927, Taf. VIII). Крайне интересны еще два памятника: ручка кратера из собрания де Клерка (рис. 13), где представлена крылатая Горгона в позе коленопреклоненного бега, находящаяся на поверхности, от которой отходят две змеи, оканчивающиеся грифонными головами, а также ручка бронзовой гидрии, под которой находится изображение горгоinea, из головы которого выходят два коня (Neugebauer, 1923–1924, S. 380, Abb. 16).



Рис. 14. Золотая бляшка. IV в. Курган Куль-Оба (Piotrovsky et al., 1986, fig. 203)

Однако М. И. Ростовцев, как и многие другие исследователи, объяснял исключительную популярность горгонеев<sup>15</sup> в Скифии (и на Боспоре) тем апотропеическим значением, которое приписывалось им в Греции (Ростовцев, 1925, с. 382). На наш взгляд, абсолютно прав Д. С. Раевский, полагающий, что, поскольку «чисто греческая семантика сама по себе не могла обеспечить такой популярности горгонейона у скифов — требовалась еще интеграция в местную мифологию», скифы осмыслили его как изображение своей богини прародительницы.

В доказательство своей гипотезы Д. С. Раевский (Раевский, 1985, с. 174, 175) приводит тот факт, что в конском уборе из кургана Большая Цимбалка изображение змееногой богини и горгоней образуют единую композицию. Кроме того, голова, схожая с той, которую держит змееногая богиня на бляшках из Куль-Обы (см.: ниже) (рис. 14), представлена в комплексе с горгонейями и головой Геракла на бляшках конского убора из кургана Чмырева Могила<sup>16</sup>. Явно не случайно и

<sup>15</sup> «Горгоней — самый частый мифологический образ среди греческих по происхождению изобразительных мотивов на памятниках Скифии» (Раевский, 1985, с. 173).

<sup>16</sup> «Иными словами, здесь практически в одном тексте соединены три персонажа, которые не связаны между собой в эллинской мифологии, но изображения которых по другим данным уже были истолкованы как осмысляемые в Скифии в качестве воплощений действующих лиц одного и того же местного мифа. Совпадение это представляется не случайным» (Раевский, 1985, с. 175).

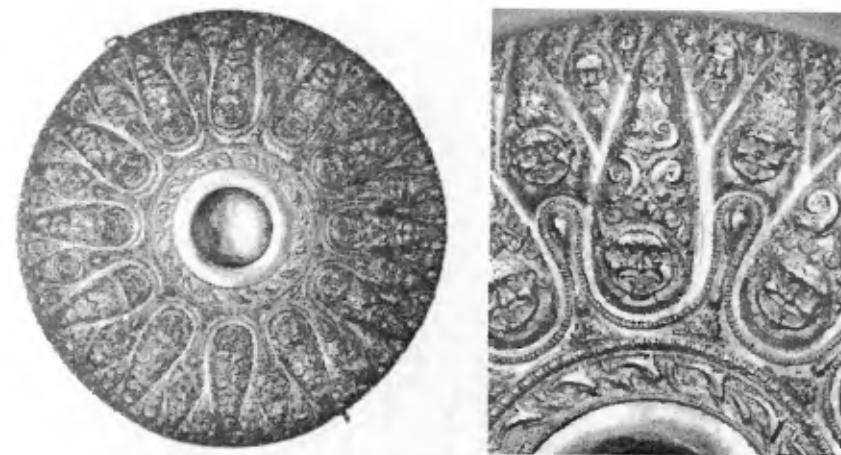


Рис. 15. Золотая фиала. IV в. Курган Куль-Оба (Piotrovsky et al., 1986, fig. 99)

совместное изображение личин Медузы и бородатых голов на золотой ритуальной фиале из Куль-Обы (рис. 15а-б).

Кроме этих примеров, указанных Д. С. Раевским, можно привести еще целый ряд комплексов, подтверждающих его гипотезу, самым ярким из которых является курган Большая Близница, где в погребениях, наряду с золотыми бляшками и костяными украшениями саркофага, на которых представлена стилизованная змееногая богиня, наличествуют изображения как бородатой головы, идентичной той, которую держит змееногая богиня на бляшках из Куль-Обы (рис. 16), так и горгоней.



Рис. 16. Золотые бляшки (прорисовка). IV в. а: Курган Куль-Оба; б: Таманский п-ов; в: Курган Б. Близница; г: Фанагория (Шелов, 1950, с. 64, рис.18, 1-4)



Рис. 17. Греческая икона. XIX в. н. э (Vermeule, 1979, fig. 20)



Рис. 18 (справа). Золотой браслет с халцедоном (прорисовка). Нач. V в. Некрополь Юз-Обы (Minns, 1913, p. 427, fig. 318. 6)

Рис. 19. Золотая пластина. IV в. Курган у станции Ивановская (Анфимов, 1987, рис. на с. 127)

Осмысление туземным населением Боспора изображения Горгоны как своей Великой богини (в ипостаси змееной богини-прародительницы) тем более вероятно, что Горгона Медуза («Владычица» первоначально сама была ипостасью Великой богини (Frothingham, 1911, p. 349 сл.; 1922; Marinatos, 1927–1928, p. 7 сл.; Christou, 1968, S. 147). Прекрасной иллюстрацией гипотезы о Горгоне-Великой богине может служить греческая икона XIX в. (рис. 17), где над изображением nereиды (это — позднейшее развитие образа Горгоны, см.: Ziegler, 1912, Sp. 1640) написано: ΠΑΝΑΓΙΑ ΓΟΡΓΟΝΑ (см.: Vermeule, 1979, p. 196, fig. 20), т. е. Горгона названа «Всесвятой» (эпитет Богородицы!). Важно отметить, что наиболее яркие черты Медузы Горгоны (которая представлялась некогда владычицей всех стихий)<sup>17</sup> — хтонизм, связь с водой и конями — не менее характер-

ны и для змееной богини-прародительницы<sup>18</sup>. И тот, и другой образ равно связаны со змеями (рис. 18) (змееность или змееволосость, а также змеиный пояс у Горгоны)<sup>19</sup> и с грифонами<sup>20</sup>.

Возможно, не случайна и связь обеих персонажей с мотивом обезглавливания; некогда Медуза могла обезглавливать сама, как и змееногая богиня, представленная на идентичных памятниках из Куль-Обы, с Тамани (рис. 19) и из Херсонеса (см.: главу VI).

<sup>17</sup> О ее хтонизме наглядно свидетельствуют змееность (см.: Иванов, 1980, с. 469, 470) и пещерное жилище (см.: Топоров, 1982, с. 312); по одной из версий мифа она — дочь речного божества; на узденном уборе с ее изображениями сочетаются изображения рыб, которые могут ее изображение заменять (как на налобнике из Солохи). Валерий Флакк (VI, 58) называет змееноую прародительницу скифов Орой; любопытно, что Оры, которые являются богинями времени года, покровительницами урожая и животельных сил природы, а также блостительницами закономерного течения человеческой жизни (см.: Тахо-Годи, 1980а, с. 316), у Гомера заботятся о колеснице Геры и кормят ее коней (II, VIII, 432–435).

<sup>19</sup> См. также изображение Горгоны со змеями, выходящими из ее плеч (Marinatos, 1927–1928, p. 29, fig. 12); ср. с изображением на бляшках из Куль-Обы.

<sup>20</sup> Связь Горгоны с грифонами фиксируется изображением на ручке кратера из коллекции де Клерка; возможно, изображением на келермесском ритоне.



Как уже отмечалось выше, к толкованию изображений на пластине из Карагодеуашха обращались многие исследователи. Наиболее обстоятельное рассмотрение памятника было предпринято С. С. Бессоновой (Бессонова, 1983, с. 107–111). Вот ее выводы: «...общая композиция и сюжеты карагодеуашхской пластины обнаруживают сходство, с одной стороны, с эллинистическими сюжетами (пиршество богини и Диоскуров, вознесение на колеснице, богиня судьбы), которые в целом характерны для погребальных и меморативных памятников, объединенных темой апофеоза; с другой — налицо сходство с дакийскими иконками, где этот набор сюжетов является каноническим, а содержание объясняется из восточных культов с большим удельным весом иранского компонента. Для композиции нижнего яруса вполне вероятно индоиранское содержание, относящееся к свадебному пиршеству богини и двух богов-близнецов... Языком мифа о бракосочетании солнечной богини и богов-близнецов, о ее путешествии в солнечной колеснице передается мысль об апофеозе умершей, ее путешествии на небо в обитель богов».

На наш взгляд, однако, назначение изображений на пластине было не в «передаче мысли об апофеозе умершей», поскольку неизвестно, была ли эта пластина изготовлена специально для погребального головного убора, но в прославлении верховной богини-повелительницы всех трех областей мироздания. (Правда, в погребальном контексте могли возникать и идеи апофеоза героизированной умершей, но только через ассоциацию с изображенной здесь богиней).

Несомненно, что трехчленное деление композиции пластины по вертикали (с соответствующими семантически значимыми тремя орнаментальными зонами) соответствует трем космическим зонам<sup>21</sup>. Это членение характерно для выражения идеи мирового дерева (Топоров, 1980а, с. 399), которое, как уже указывалось, ассоциируется с женским божеством (см.: Иванов, 1974, с. 98 сл.). На нижней зоне пластины изображена, как отмечал Ростовцев, скорее всего, сцена приобщения богине. Этой земной (и хтонической) зоне соответствует орнамент под ней, где изображены чередующиеся горгоны и букрании, соответствующие символике нижней зоны. В средней зоне, символизирующей атмосферу<sup>22</sup>, представлена та же богиня на колеснице (ср. с изображением богини или героизированной умершей в повозке на

рельефе из Трехбратнего кургана (рис. 20), здесь стоит также упомянуть о наличии частей упряжи в склепе №1 жрицы Великой богини, погребенной в Большой Близнице, см.: Шауб, 1987а и ниже гл. VII. Как кони мыслились связующими космические зоны (Иванов, 1980а, с. 66), так и грифоны, изображенные под средним ярусом пластины, выступали в подобной же медиационной роли в мифологических представлениях, а фимиатерий, изображенный между грифонами, — в ритуале. В верхнем ярусе, символизирующем небо, изображена стоящая богиня; под этим изображением — полоса ов, которые символизируют жизнь и (воз)рождение. Необходимо отметить, что символика Великой богини проявляется как в геральдических грифонах средней зоны, так и в горгонах в сочетании с букраниями нижней. Кроме того, горгоны двух типов были пришиты вместе с пластиной к головному убору погребенной царицы (Лаппо-Данилевский, 1894, с. 7–8).

Кроме горгонеев к пластине на головном уборе царицы были пришиты 16 золотых пластинок в виде голубей, наличие которых может служить доказательством предположения В. Д. Блаватского, согласно которому изображенная на пластинках местная богиня ассоциировалась с Афродитой Уранией (Блаватский, 1964, с. 28). Но еще более весомым аргументом в пользу этого предположения может служить неопределенность пола (андрогинность) правого от богини персонажа, что подчеркнуто «женским» округлым сосудом (Бессонова, 1983, с. 103–104)<sup>23</sup> в его руках в противоположность «мужскому» ритону в ее<sup>24</sup>. Возможно, это энарей.



Рис. 20. Надгробный рельеф (графическая реконструкция). IV в. Трехбратний курган (Бессонова, Кирилин, 1977, с.133, рис. 4).

<sup>21</sup> Сама треугольная форма пластины могла иметь символическое значение (Бессонова, 1983, с. 108; о символике треугольника см.: Топоров, 1980, с. 272).

<sup>22</sup> Классическим является деление космических зон на подземную, земную и небесную, но возможна и та, которую мы предполагаем в данном случае (см.: Иванов, 1974, с. 104).

<sup>23</sup> Прототипы этих округлых сосудов в раннескифское время богато орнаментированы символами солнца, земли, растительности, женского начала (Андрюенко, 1975, с. 14 сл.).

<sup>24</sup> Быть может, несколько отличными от скифских меотскими религиозными представлениями объясняется наличие ритона в руках у большой каменной статуи верховной богини меотов, найденной близ ст. Преградной (Шульд, Навротский, 1973, с. 200, рис. 5).



Прежде чем перейти к рассмотрению других изображений Великой богини, отметим замечательный серебряный ритон с изображением двух противостоящих всадников из мужского погребения кургана Карагодеуашх. Если на пластине от головного убора из женского погребения этого кургана представлена Великая богиня, причем на нижнем поле этой пластины она изображена в головном уборе с аналогичной пластиной, что позволяет говорить о погребенной царице как об олицетворении верховной богини, то на самом большом ритоне из мужского погребения (всего ритонов найдено три) (см.: Виноградов, 1993), представлен конный бог с ритоном и скипетром в руках (рис. 21). На наш взгляд, совершенно правы те исследователи, которые вслед за М. И. Ростовцевым видят в этой сцене инвести-туру царя, причем инвеституру мистическую, заключающуюся в



Рис. 21. Серебряный ритон. IV в. Курган Карагодеуашх (Придик, 1912. табл.1).



Рис. 22. Золотая оковка ритона. II в. Мерджаны (Артамонов, 1966, табл. 331)

приобщении к власти через вкушение священного напитка, по аналогии с мистериями Митры (Блаватский, 1974, с. 44; Бессонова, 1983, с. 116). Используя для священных возлияний ритон с этой сакральной сценой, его обладатель магически приобщался божеству и даруемому им благу.

В. А. Городцов (Городцов, 1926, с. 25), по нашему мнению, весьма остроумно предположил, что хотя персонально Великой богини на карагодеуашхском ритоне нет, она представлена здесь своим постоянным символом — стилизованным «древом жизни», изображенным позади бога (добавим, что, возможно, и растительными побегами над головами всадников, как можно заключить по аналогии с орнаментом на золотой пластинке из Куль-Обы (ДБК, табл. II, 1), где представлена богиня, выходящая из подобных пальметок).

Одним из самых репрезентативных памятников культа Великой богини у местного населения Боспора является серебряная позолоченная пластинка от ритона из Мерджан (рис. 22), изображение на которой может служить блестящей иллюстрацией к целому ряду положений известной статьи В. В. Иванова (Иванов, 1974).

Здесь представлена богиня, сидящая на троне со священным округлым сосудом в руках, по правую сторону от которой изображен

ее эквивалент — мировое древо с тремя (!) стилизованными ветвями с каждой стороны, по левую же — столб с конским черепом, что свидетельствует о принесении ей в жертву коня, а также подъезжающий к ней бородастый всадник с ритонном, что дает возможность рассматривать бога-всадника карагодеуашхского ритона в качестве паредра Богини<sup>25</sup>. Интересно, что совершенно аналогичное изображение сидящей в кресле богини, держащей в руке священный округлый сосуд, имеется на терракотовой статуэтке из Семибратнего кургана (Анфимов, с. 77, 115).

Изображением Великой богини М. И. Ростовцев считал сидящий женский персонаж с птицей и собакой на золотых бляшках из Чмыревой Могилы. Эти изделия торевтики, происходящие с территории, находившейся в тесных контактах с Боспором, помогли В. И. Денисовой интерпретировать ритуальные захоронения собак в мирмекийском зольнике и встреченную там же терракотовую фигурку собачки в качестве элементов культа Великого женского божества, а сам алтарь — как порождение обрядовой традиции, связанной именно с данным культом (Денисова, 1981, с. 111).

В. И. Денисова связывает практику приношения в жертву собаки в дромосе склепа Васюринского кургана и в Змеином кургане с религиозными представлениями, занесенными в Причерноморье эгейскими мореплавателями. Не исключая такой возможности, отметим, что подобная жертва (совместно с конской головой) была зафиксирована при раскопках зольника VI–V вв. у с. Пожарная Балка близ Полтавы. Принесение в жертву коня и собаки было общим обычаем в данной области (Рыбаков, 1981, с. 309). К тому же времени относятся и жертвоприношения собак (вместе с быками, овцами, козами и конями), отмеченные в святилище, обнаруженном на восточном укрепленном Бельского городища (там же, с. 334).

Что касается жертвоприношения собак, то эта культовая практика у греков была распространена мало и бытовала (за исключением Ареса) только в обрядах, связанных с женскими божествами, прежде всего с Гекатой (Gruppe, 1906, S. 732, 804 и др.). Культовые же захоронения этих животных у греков неизвестны. Отсутствие данного обычая у греков и существование его в лесостепной зоне, а также к северу и западу от нее (Емец, Масленников, 1991, с. 118), позволяет предположить, что обряд захоронения собак как в Ольвии,

<sup>25</sup> Мотив сидящей женщины (героизированной умершей в виде Богини) и подъезжающего в ней всадника распространен на поздних боспорских надгробиях (см.: Иванова, 1951).

так и на Боспоре, где эти захоронения были явно связаны с культом местного женского божества плодородия (Денисова, 1981, с. 111), появился под воздействием культовой практики племен Лесостепи. Знаменательно, что в одной из самых богатых архаических могил ольвийского некрополя (Скуднова, 1988, № 160, с. 106 сл.), где, без сомнения, была погребена жрица<sup>26</sup>, происходившая из варварской среды<sup>27</sup>, обнаружены и кости собаки (Скуднова, 1988, с. 106).

Жертвоприношения собак на Западном теменосе Ольвии, о которых свидетельствуют их кости в ботросах VI–I-й пол. V в., а также обнаруженное под западной оградой культового комплекса жертвенное захоронение собаки, по мнению А. С. Русяевой (Русяева, 1992, с. 47), семантически соотносятся с украшениями, выполненными в зверином стиле, в виде свернувшегося в кольцо волка (литейная форма с о. Березань)<sup>28</sup> и его морды<sup>29</sup> и связаны с чисто эллинским культом Аполлона Ликей (Волка). Однако это мнение не выдерживает критики. Все должно было быть гораздо сложнее. Во-первых, несмотря на генетическое родство волка и собаки, греки (как и другие народы древности) их достаточно четко различали. Во-вторых, если у Аполлона и просматривается определенная мифологическая (реже культовая) связь с обоими этими животными, то жертвоприношения волков или собак этому богу не известны. Любопытно, что, по одной из версий, Лето, родившая Аполлона в виде волчицы, пришла в таком образе, сопровождаемая волками, из страны гипербореев (Arist. Hist. anim. VI, 35 и др.), т. е. здесь ярко выступают северные связи Аполлона (см.: Шауб, 1998).

Возвращаясь к предполагаемой связи жертвоприношения собаки с культом Великого женского божества на Боспоре, отметим знаменательную находку в так называемом «святилище Деметры» Нимфея черепа собаки (на что обратила внимание В. И. Денисова: Денисова, 1981, с. 113), животного, не имеющего абсолютно никакого отношения к Деметре<sup>30</sup>. В связи с этим фактом, вероятно, не случайно на-

<sup>26</sup> О чем свидетельствуют, например, уникальные ритуальные алебастровые сосуды (интерпретацию см.: Фармаковский, 1914, с. 4 сл.) и куски смолы.

<sup>27</sup> Об этом говорят, например, разнообразные золотые бляшки, в том числе в виде свернувшейся пантеры.

<sup>28</sup> Подобные изделия обнаружены в скифских курганах близ Ольвии и в Крыму (см.: Островерхов, Отрешко, 1986, с. 64).

<sup>29</sup> Литейные формы и разнообразные костяные предметы из Ольвии и ее окружи (см.: там же).

<sup>30</sup> О неверности интерпретации Худяком раскопанного им памятника в качестве святилища Деметры см.: Alexandrescu, 1963.

личие среди приношений в это святилище сосуда с изображением собак (см.: Худяк, 1962, табл. 34, 1).

Кости собак (среди небольшого количества костных остатков) были найдены и в святилище на Майской Горе. Этот факт наряду с характером других находок<sup>31</sup> в святилище, а также само его местоположение (см.: Марченко, 1974, с. 31) позволяют видеть здесь одно из мест культа Великой местной богини, которую греки отождествляли как (прежде всего) с Афродитой Уранией, так и с другими женскими божествами своего пантеона (Деметрой, Корой, Персефой, Артемидой, Афиной).

В связи с рассматриваемым вопросом очень важен культовый комплекс, который был обнаружен в Мирмекии. Описание и в главных чертах правильная интерпретация этого памятника были даны В. И. Денисовой (Денисова, 1981, с. 105 сл.; подробнее см.: гл. VII).

Видя ключ к раскрытию характера культа богини, почитавшейся здесь, в ее связи с собакой (находка в зольнике II ритуальных захоронений собак, а также вылепленной от руки терракоты, изображающей собаку), В. И. Денисова, на наш взгляд, совершенно обоснованно связывает раннеэллинистический зольник Мирмекии с «великой матерью, древним женским божеством плодоносящих и животворящих сил природы, владычицы всего сущего», принимавшей разные обличья, и склонна усматривать в нем проявление местной обрядовой традиции (Денисова, 1981, с. 108).

Традиция жертвоприношения собак ярче всего проявляется в Китейском зольнике (см.: Молева, 2002, с. 117 сл.; подробнее об этом культовом памятнике см.: гл. VII). Здесь известно 65 подобных случаев. 6 из них — это жертвоприношения целых собак, лежащих на боку; остальные 59 представлены их черепами (24) и челюстями (35).

Обряд жертвоприношения собак практиковался здесь с 1-й пол. IV в. На этот век приходится половина подобных жертвоприношений, чуть более 30% их относится к периоду эллинизма, около 20% — к I–II вв. н. э., в III–IV вв. н. э. собачьи кости в зольнике почти полностью исчезают.

Большинство находок этих жертвоприношений зафиксировано на территории центральной части святилища, расположенной вокруг подтесанных скальных расселин. Именно здесь в разные периоды соорудились алтари и ботросы.

<sup>31</sup> Следует отметить немногочисленность и маловыразительность граффити (подробнее см.: Марченко, 1963).

По словам Н. В. Молевой (2002, с. 117–118), «ритуал, сопровождавший обряд жертвоприношения собак...», выглядит удивительно устойчивым в течение 600 лет его применения. Совершенно очевидно, что такие жертвоприношения всегда сопровождались головами... лошадей и коров, а также спиленными коровьими рогами. В остатках трапезы, сопутствующей обряду, часто присутствуют кости рыб».

Следует отметить, что в 2-х случаях жертвоприношения целых собак в сер. IV в. вместе с типичным набором (черепа лошадей и коров, спиленные рога и кости рыб) «присутствовали и человечьи кости черепной коробки» (там же, с. 118).

Наряду с вышеуказанными жертвоприношениями зафиксировано 5 жертвоприношений собачьих голов в основаниях крепостных сооружений Китея. (все они относятся к V в.). «Случаи залегания собачьих голов в основания общественных и сакральных зданий прослеживаются и в других боспорских городах», например в Порфмии и Нимфее (там же; ср.: Фролова, Савостина, 1998).

Несмотря на то, что собаки иногда выступали в Греции в качестве жертвенных животных (особенно в культах Гекаты, Ареса, Геракла, Асклепия, но никогда, насколько нам известно, не использовались в ритуалах в честь Деметры и Афродиты, культы которых, как полагает Н. В. Молева, отправлялись в Китейском святилище), весьма своеобразный характер жертвоприношений, а также, с одной стороны устойчивость, с другой — разнообразие связанных с этим обрядом ритуалов, определенно позволяет предполагать в них варварскую основу (что противоречит мнению Н. В. Молевой, считающей, вопреки очевидным фактам, этот обряд греческим). Явное угасание традиций собачьих жертв в Китейском святилище легко объясняется постепенной заменой одного варварского «контингента» населения этого города другим (скифского сарматским; см.: Молев, Шестаков, 1991, с. 85).

Наряду с многочисленными жертвоприношениями собак (65 особей!), причем среди их костей всегда есть черепа коров и лошадей, спиленные коровьи рога, а также рыбы кости (см.: Молева, 2002, с. 117 сл.), к варварским чертам ритуала Китейского святилища IV в., не отмеченным Н. В. Молевой, относятся присутствие среди костей двух принесенных в жертву собак костей человеческого черепа (там же, с. 118).

Важно отметить характерность зольников для культовой практики племен лесостепной Скифии, причем здесь площадки под зольники готовились специально (Рыбаков, 1981, с. 308), как и в Мирме-

кии и Китее (Молев, 1985, с. 50). Не менее существенным является и распространенность в зольниках лесостепной Скифии жертвоприношения собак (Рыбаков, 1981, с. 309), которые после свиньи были здесь наиболее часто приносимыми в жертву животными (Андренко, 1975, с. 19).

Возвращаясь к Чмыреву кургану, отметим, что в набор бляшек, собранных на месте разграбленного погребения, наряду с вышеупомянутыми бляшками с богиней и собакой, которых было большинство, входят бляшки с горгонеем и борющимся со львом Гераклом, а также бляшки с изображением льва, терзающего копытное. В тайнике также была обнаружена золотая фиала с изображением крылатой Rankengöttin (см.: ОАК, 1909–1910, с. 127 сл.).

На сочетание бляшек в виде голов Горгоны, Геракла и Пана в данном кургане обратил внимание Д. С. Раевский (1985, с. 112), интерпретировав его как символику скифской генеалогической легенды. Правда, Пан наличествует только в одном погребении лошади, где другие персонажи не встречены. Однако этот факт, на наш взгляд, несколько не ослабляет такого толкования, поскольку символично уже повторение сочетания бляшек с горгонеем и головой Геракла, как это наблюдается в уборах двух лошадей, погребенных в кургане Чмырева Могила. То же сочетание бляшек, причем с налобниками в виде змееногой богини, встречено в кургане Толстая Могила (Мозолевский, 1979, с. 35 сл.). В кургане Бабина Могила голову одного из погребенных здесь коней украшали серебряный позолоченный налобник с изображением Геракла и такие же уздечные бляхи с головами старого и молодого сатиров, а голову другого — нащечник с изображением змееногой богини, уздечные бляхи, на которых представлена Скилла (которая не только по своей мифологической генеалогии, но и по иконографии явно связана со змееногой богиней), уздечные ремни, украшенные бляхами в виде голов Геракла и Медузы Горгоны (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 6, 7, 10, 11).

Одним из главных аргументов в пользу существования в Причерноморье культа Великой богини можно считать предания об амазонках (подробнее см.: Шауб, 1993). Справедливо критикуя крайности гипотезы Леонхарда об амазонках-хеттах (Leonhard, 1911), М. И. Ростовцев (Rostovtzeff, 1921, p. 468 sv.) убедительно доказал, что легенды об этих женщинах-воительницах связаны с теми областями, где существовал культ Великой богини. Этот малоазийский культ, восходящий еще к традициям неолитического Чатал-Хююка, не мог не произвести на греков сильного впечатления своими многочисленны-

ми большими храмами с тысячами иеродул обоого пола и жрецами, которые то, как мегабизы и галлы, были евнухами, одетыми в женское платье, то вооруженными женщинами, исполнявшими военные танцы. Грекам должны были быть известны священные предания о военных деяниях Великой богини и ее служительниц, деяниях того же рода, что и подвиги херсонесской Девы, зафиксированные Сириском в его историческом труде.

Подобные легенды греки включали в свои мифы, соединив с отечественными героями, которые стали совершать свои подвиги в областях женщин-воительниц. Возможно, в некоторых местах Причерноморья греки еще застали племена, социальная структура которых сохранила то, что греки называли гинекократией (Граков, 1947).

Л. А. Ельницкий, справедливо полагающий, что перенесение греками представлений об амазонках на реальные припонтийские племена производилось не только по чисто бытовым, но и по культовым признакам, вычленяет на Тамани ряд амазонских топонимов, скопление которых, по его мнению, было обусловлено наличием там древнего святилища Афродиты Апатуры, «в ритуале которой, несомненно, имелись черты, характерные для культа женского божества плодородия, породившие и амазонскую легенду (Ельницкий, 1961, с. 33). По мнению Ельницкого, само название «амазонки» может восходить к арамейскому эпитету сирийской Афродиты *amm azzon* «сильная, великая мать», что близко по значению к эпитету Санерга из известного боспорского посвящения этому богу и Астаре, в которой М. И. Ростовцев видит имя Великой меотской богини, некогда безымянной (Rostovtzeff, 1921, p. 463).

Из сообщений античных авторов известно, что амазонки почитали двух богов — Ареса и Артемиду (Toepffer, 1894, Sp. 1764). В Аресе, которого они считали своим прародителем, скорее всего, можно видеть персонификацию их воинственности, что же касается Артемиды, то это, конечно, то негреческое божество, святилище которого было, по преданию, основано амазонками в Эфесе, т. е. малоазийская Великая мать.

В изобразительной традиции об амазонках фиксируется и еще один факт, связывающий их с кругом представлений о Великой богине, — это характерное для амазонок оружие — двойная секира, которая в эгейскую эпоху была одним из основных символов культа Великой богини (см.: гл. V и VII).

«Конная рать амазонок» (Eurip. Her., 408), естественно, теснейшим образом связана с конем. Возможно, что здесь сказалось малоазийское представление о женском божестве на коне. Пока отметим, что хетт-





Рис. 23. Краснофигурная пелика. IV в. Пантикапей (Тугушева, 2001, рис. 4)

ское конное божество Пирва, к которому могут восходить некоторые элементы предания об амазонках, выступало то в мужской, то в женской ипостаси (подобно хурритской Иштар-Шавушке) (Иванов, 1980, с. 666).

Вышесказанное подводит нас к еще одной особенности амазонок — андрогинизму — характернейшей черте ближневосточных культов плодородия.

Андрогинизм амазонок, столь ярко проявляющийся в их занятиях мужскими делами и ношении мужской одежды, очень тонко прослежен Д. А. Мачинским на материале склепа № 1 Большой Близницы, в котором, на наш взгляд, погребены жрицы Великого местного женского божества, синкретизировавшегося с греческими Афродитой, Деметрой и Артемидой (см.: Шауб, 1987б).

Амазонки хтоничны и связаны с загробным миром и смертью. На Боспоре изображения амазонок фигурируют на самых разнообразных памятниках; так, это один из главных сюжетов росписи погребальных пелик (см.: гл. VII), на которых они выступают, вероятно, в качестве символа синкретической Великой богини, в том числе и тогда, когда речь идет об изображении их битв с греками и скифами<sup>32</sup>. Предпо-

ложение о связи конного женского воинства — амазонок — с Великой богиней наглядно подтверждается еще одним фактом: изображением змееной богини (одной из главных ипостасей Великой богини) на панцире амазонки, представленное на боспорской пелике, обнаруженной в одной из пантикапейских могил (см.: Тугушева, 2001, рис. 4) (рис. 23).

Сюжет амазономахии близок по значению к мотиву терзания, возможно, является даже его аналогом. Неудивительно поэтому, что именно к Великой богине, «азиатско-греческой Матери» (Зелинский, 1922, с. 30) всего сущего, владычице жизни и смерти (а, следовательно, и цикличности, символика которой заключена в сценах терзания), относится молитва хора из «Филоктета» Софокла, где упомянут ее символ — символ растерзания быка львом:

Царица гор, ключ жизни вечный, Зевеса матери самого,  
Что златоносного Пактола  
Блудешь течение — Земля!  
Чьей волей над быком могучим  
Ретивый торжествует лев...

(с. 391 сл.; пер. Ф. Ф. Зелинского)

Хтоничность и связь амазонок с загробным миром выступает в их неотделимости от коня, символика которого многозначна, но хтоническая доминанта фиксируется бесчисленными погребальными жертвоприношениями (Malten, 1914; ср.: Кардини, 1987).

И, наконец, одним из важнейших, на наш взгляд, свидетельств существования у причерноморских варваров культа Великого женского божества является схожая структура преданий, связанных с главными женскими персонажами северопричерноморской мифологии: змееной прародительницей скифов, таманской Афродитой и херсонской Девой (см.: Шауб, 1979).

Перечисляя города, лежавшие близ Корокондамитского озера (ныне Таманского залива), Страбон упоминает Апатур, святилище Афродиты. И чуть ниже рассказывает, что «есть и в Фанагории знаменитое святилище Афродиты Апатуры. Объясняют же прозвание богини, приводя следующий миф: когда напали там на нее гиганты,

скифов с амазонками (Savostina, 1987; ср.: Савостина, 2001; Савостина, 2001а; Ольховский, 2001; Гуревич, 2001; Тугушева, 2001), другие. — что скифов друг с другом (Штулперих, 2001; Бергеман, 2001; Кнауэр, 2001). По мнению И. Е. Даниловой (Данилова, 2001, с. 326), «оба предположения допустимы в качестве гипотезы».

<sup>32</sup> Оживленная дискуссия, результатам которой посвящено даже специальное издание, развернулось вокруг находки в 1983 г. на Таманском полуострове рельефа со сценой сражения. Одни, на наш взгляд, правильно, полагают, что здесь изображена сцена битвы



богиня, призвав Геракла, спрятала его в некоей пещере, затем, принимая каждого гиганта поодиночке, передавала Гераклу, чтобы коварно умерщвлять их посредством обмана» (Strab. XI, p. 2, 10). Свидетельство Страбона повторяет Стефан Византийский (Steph. Byz. v. Aratouron).

Еще М. И. Ростовцев (Rostovtzeff, 1922, p. 73) обратил внимание на удивительное сходство мифа об Афродите Апатуре с этногонической легендой скифов, известной нам из сообщений Геродота (Hdt. IV, 8–10), Диодора Сицилийского (Diod., II, 43) и Tabula Albana (IG. XIV, № 1293A, 94–97). Эту связь отмечали также И. И. Толстой (Толстой, 1966, с. 236 сл.), Л. А. Ельницкий (Ельницкий, 1960, с. 49), М. И. Артамонов (Артамонов, 1961, с. 65), Д. С. Раевский (Раевский, 1977, с. 56–57); однако эти авторы (как и М. И. Ростовцев) только зафиксировали свои наблюдения, оставив этот интересный сюжет неразработанным.

В наиболее развернутой версии легенды о происхождении скифов, изложенной Геродотом (Hdt. IV, p. 8–10), повествуется, что Геракл прибыл в Скифию, гоня быков Гериона. Во время сна героя его коней похищает обитавшая в Гилее (Полесье) в пещере змееногая дева, которая возвращает их назад только после того, как Геракл вступает с нею в брак. Отдавая коней, она сообщает, что у нее от Геракла родится три сына и вопрошает, что делать с ними, когда они вырастут. Геракл советует отдать во владение землю тому, кто натянет его лук и опояшется его поясом так, как делает это он сам; при этом герой натянул один из двух своих луков, показал способ опоясывания и передал ей лук и пояс с золотой чашей, а затем удалился.

После работ целого ряда исследователей (см.: Доватур и др., 1982, с. 213–214) нет надобности доказывать, что в основе геродотовой легенды о змееногой прародительнице скифов и Геракле лежит исконно скифское предание, правда, подвергшееся эллинской обработке. Д. С. Раевский (1977, с. 19 сл.) убедительно показал, что все другие варианты легенды о происхождении скифов (в том числе и в версии, изложенной в «Аргонавтике» Валерия Флакка: Val. Fl. VI, 48–68)<sup>33</sup> представляют собой разные редакции одного и того же скифского генеалогического мифа.

«В общении с богиней Геракл у Геродота вступает вслед за совершением подвига борьбы с Герионом. И хотя фигура Гериона никакого отношения к скифской легенде не имеет, сам по себе мотив

борьбы героя как момент, предшествующий мотиву соединения пришлого героя с демонической девой может, однако же, принадлежать к числу основных компонентов сюжета. У Геродота этот мотив искажен привнесением в него чуждой ему фигуры греческого Гериона. Но в более чистом виде он сохранен для нас эпиграфической версией, согласно которой Геракл становится мужем Ехидны, лишь одолев отца девушки, царя Аракса» (Толстой, 1966, с. 236).

Таким образом, мы видим, что миф об Афродите Апатуре и предание о змееногой гилейской деве очень схожи: обе богини обитают в пещерах; паредром обеих выступает Геракл; в обоих преданиях важным их элементом является борьба (в первом случае с гигантами, во втором — с отцом богини), наградой же победителю служит брак с богиней (в случае с Афродитой он только подразумевается, но по ряду косвенных данных можно предполагать, что этот важный момент мифа должен был присутствовать в недошедших до нас его вариантах (см.: Шауб, 1981).

Находка в одном из разграбленных таманских курганов золотой бляшки с изображением, абсолютно идентичным змееногой богине с бородатой головой в руке из кургана Куль-Оба (Анфимов, 1987, рис. на с. 127)<sup>34</sup>, а также уже отмеченное наличие в погребениях Большой Близницы бляшек со змееногой богиней в сочетании с бляшками в виде бородатой головы, наряду с изображением натягивающего лук Геракла на синдских монетах — все это, на наш взгляд, является блестящим подтверждением гипотезы М. И. Ростовцева о бытовании и в синдо-меотской среде этногонической легенды, аналогичной скифской.

В научной литературе, как зарубежной, так и отечественной, распространено мнение, что уникальный эпитет богини Афродиты на Боспоре — Апатура — является греческим и происходит от общеионийского родового праздника Апатурий. Такой точки зрения придерживались О. Группе (Gruppe, 1906, S. 1365), Л. Фарнелл (Farnell, 1896, p. 657), М. Нильссон (Nilsson, 1967, S. 188 сл.); отстаивали эту гипотезу В. Ф. Гайдукевич (Гайдукевич, 1949, с. 212 сл.) и некогда В. П. Яйленко (Яйленко, 1977, с. 221 сл.; ср.: Яйленко, 1995, с. 238 сл.).

Однако можно с уверенностью утверждать, что происхождение этого эпитета Афродиты не имеет никакого отношения к празднику Апатурии, и вот почему. Во-первых, еще Гекатей Милетский (ок. 500 г.)

<sup>33</sup> Здесь Д. С. Раевский следует за Э. А. Грантовским (1960, с. 18), который доказывает независимость источников Валерия Флакка от Геродота.

<sup>34</sup> В этом же комплексе (разрушенном погребении кургана ст. Ивановской) найдены бляшки с изображением Геракла (Анфимов, 1987, с. 129).

знал «залив Апатур в Азии» (Steph. Byz. v. Apatouron) (т. е. где-то в районе Тамани). Уже одного этого факта достаточно, чтобы утверждать, что название святилища Афродиты — Апатур, так же как и название залива, являются местными топонимами и, следовательно, эпитет богини происходит от названия святилища, а не наоборот.

Во-вторых, праздник Апатурии в греческом мире никогда не был связан с Афродитой, но всегда либо с Афиной, либо с Зевсом (Paus., II, p. 33, 1) (Gruppe, 1906, S. 1368).

В-третьих, в Теосе, метрополии Фанагории, культ Афродиты не засвидетельствован, хотя пантеон этого города достаточно полон (Ruge, 1934, p. 560 сл.). Кстати, в Милете — метрополии города Кеф (где культ Афродиты, несомненно, был главным городским культом), находившемся близ Фанагории, культ Афродиты в период отправления колоний отсутствовал, он засвидетельствован там источниками, восходящими к III в., и играл второстепенную роль в жизни города (Яйленко, 1977, с. 221).

Кроме того, если возводить эпитет Афродиты — Апатура — к названию праздника Апатурии, «остаётся неясным, почему Страбон (Strab. XI, p. 2, 10) для объяснения этого эпитета прибегал к псевдо-этимологическим выкладкам (он возводил его к слову «апатэ» — «обман»), основанным на сугубо местном предании (Раевский, 1985, с. 57; ср.: Толстой, 1966, с. 237).

Вышесказанное позволяет предположить, что все персонажи мифа об Афродите Апатуре скрывают за греческими именами свою исконную местную основу. Афродита — это Великая богиня синдо-меотских племен, Геракл — герой-победитель, паредра богини<sup>35</sup>, гиганты — природные демоны (похотливость роднит их с сатирами и силенами).

Наиболее соответствуют образы прародительницы скифов и Афродиты Апатуры многочисленные изображения змееной богини, которые были популярны и в синдо-меотской среде Приазовья, и на Боспоре, и в Крыму (Петров, Макаревич, 1963, с. 24 сл., рис. 1; Высотская, 1976, с. 58, рис. 5).

Возможно, иллюстрацией мифа об Афродите Апатуре являются золотые бляшки из кургана Куль-Оба, где змееногая богиня держит в руках отрубленную бородатую голову (см.: Артамонов, 1966, табл. 230). Это изображение напоминает о культе богини Девы в Херсо-



Рис. 24. Золотой колпачок (прорисовка). IV в. Курган Курджипс (Галанина, 1980, с. 93, рис.51)

несе, которая запечатлена на целом ряде памятников (Пятышева, 1947, с. 213 сл.; Петров, Макаревич, 1963, с. 26 след.), в том числе и на бляшках, аналогичных кульобским. Определить эти изображения в мельчайших деталях невозможно из-за состояния памятников, однако они сопровождаются бляшками, в точности копирующими изображение отсеченной бородатой головы из Куль-Обы (подробнее см.: гл. VI).

«Разнообразие типов змееного божества в Херсонесе очень показательно, так же как и близость херсонесских и кульобских образцов, — оно может свидетельствовать о принадлежности этих персонажей мифологии местного, тавроскифского населения» (Бессонова, 1983, с. 95).

Известно, что отрубленная голова играла важнейшую роль в таврском жертвоприношении богине Деве (Hdt. IV, 103, см. также: Грач, 1952, с. 174 сл.). Что касается Боспора, то изображения змееной богини с отрезанной головой в руках можно сопоставить по смыслу как с изображением воинов с отрубленными головами на золотом колпачке из кургана Курджипс (рис. 24) (см.: Галанина, 1980, с. 93, рис. 51; Булава, 1987)<sup>36</sup>, так и с материалами культового комплекса, обнаруженного на Елизаветовском городище, где отрубленные головы найдены вместе с кружальными вотивными блюдцами (Brašínsky, Marčenko, 1984, S. 65 сл.). Очень заманчиво соотнести

<sup>35</sup> Судя по тому, что этот герой носил также имя Санерга, идентичного Сандону (см.: КБН, № 1015), можно предполагать наличие в этом образе малоазийских элементов (Gajdukevič, 1971, p. 214).

<sup>36</sup> Н. А. Онайко (Онайко, 1984, с. 283) предполагает какую-то связь этого изображения с легендой об Афродите Апатуре, однако для такой гипотезы в данном случае нет оснований.



Рис. 25. Оттиск глиняного штампа. II–III вв. н. э. Илурад (Негатив фотоархива ИИМК РАН)

эти головы в сочетании с блюдами с известным евангельским сказанием об усекновении головы Иоанна Предтечи и передаче ее на блюде танцовщице Саломее (Ев. от Матф. 14, 6–11); в этом предании В. И. Иванов видел отголосок оргиастических женских культов Восточного Средиземноморья, для которых было характерно почитание отрубленной человеческой головы (Иванов, 1994, с. 120; ср. также Фрейденберг, 1936, с. 101; Антонова, 1979, с. 18). Отрубленной голове, брошенной в воду или чудесно обретенной в воде, придавалось особое значение: «В этом образе бог умерший почитается как мужское начало подземной растительной мощи и нового возврата из сени смертной на лицо земли» (Иванов, 1994, с. 120).

Свидетельством продолжения традиции является находка в илурадском «святилище» жертвенника с отрубленной мужской головой. В. Ф. Гайдукевич высказал весьма вероятное предположение, что ритуал, засвидетельствованный этим жертвенником, был связан у населения Илурата с культом «женского божества, олицетворявшего производительные силы природы, образ которого представлен на глиняном штемпеле, найденном в Илураде (рис. 25) в ближайшем соседстве с культовым комплексом (Гайдукевич, 1958, с. 47; 1950, с. 192 сл.; Gajdukevič, 1971, S. 410–411; Грач, 1949). Богиня, представленная на штампе для оттискивания рельефных изображений на культовых ле-

пешках, по справедливому замечанию В. Ф. Гайдукевича, хотя и изображена в иконографии античной Владычицы зверей, безусловно, было в основе своей местным божеством. Это изображение местной «великой богини растительного и животного царства, матери всего сущего, богини, органически слившейся со священным деревом жизни» (Гайдукевич, 1958, с. 83, рис. 76).

Таким образом, та ассоциация богини с мировым деревом, которая угадывалась на эллинических и сильно эллинизированных памятниках IV в., наглядно воплотилась на варваризованном культовом предмете II–III вв. н. э.: богиня в иератической позе с грифонами по сторонам имеет руки в виде ветвей, а голову — в виде кроны дерева, т. е. сама является деревом (см.: Гайдукевич, 1958, с. 83, рис. 76). Аналогичная богиня с руками в виде ветвей представлена на фронтоне самого большого пантикапейского надгробия (I–II вв. н. э.) (Шкорпил, 1914, с. 19; Гайдукевич, 1958, с. 84, рис. 77) (рис. 26)<sup>37</sup>.

К сожалению, до нас не дошло ни одного местного мифа о херсонесской богине Деве (все имеющиеся в нашем распоряжении варианты связанных с нею мифов являются либо чисто греческими, либо греческими переосмыслениями, из которых крайне трудно извлечь местный варварский элемент<sup>38</sup>. Однако тот факт, что в Херсонесе имела пещера Девы<sup>39</sup>, а также весьма вероятная связь этого божества с Гераклом (вторым по значению после Девы божеством Херсонесского государства (Сапрыкин, 1978, с. 131 сл.); кстати, Херсонес некогда назывался Гераклеей (Plin. N. H. IV, S. 85) так же, как и его метрополия), дает возможность сделать вывод о близком родстве таманской Афродиты Апатуры и херсонесской Девы.



Рис. 26. Фронтон мраморной стелы (прорисовка). I–II вв. н. э. Пантикапей (Иванова, 1951, с. 201, рис. 7а)

<sup>37</sup> Богиня, которая очень напоминает богиню, выходящую из растительных побегов на фронтоне саркофага из Тамани (см.: Стефани, 1869, с. 177), изображена здесь в процессе анода. Ср. также очень популярные на Боспоре в начале нашей эры гипсовые налпы саркофагов в виде той же самой богини.

<sup>38</sup> Что побуждает некоторых исследователей к попыткам отрицать таврское влияние на культ херсонесской Девы (см., напр.: Мешеряков, 1979; ср. справедливую критику его позиции: Свенцицкая 1985, с. 46–47; см. также: Шайб, 1988).

<sup>39</sup> Ср. с известием Помпония Мелы (II, 3) о существовании в Херсонесе «нимфейской пещеры, посвященной нимфам».

Роднит Деву с Афродитой и змееногой прародительницей скифов и наличие в ее культе связи с водой. Так, тавры приносили в жертву богине только потерпевших кораблекрушение или захваченных на море; святилище богини находилось на скале, откуда сбрасывали (в море) обезглавленные тела (Hdt. IV, 103); по словам Страбона (VII, 4, 2), в Херсонесе «есть святилище Девы, какой-то богини, по имени которой и мыс, находящийся перед городом на расстоянии 100 стадий, называется Парфением. Здесь имеется храм божества и его статуя» (лингвистический анализ сообщения Страбона см.: гл. IV). Интересно, что военнопленных в жертву Деве не приносили, хотя им также рубили головы для того, чтобы сделать из воткнутого на колья голов «стражей» таврских жилищ (Hdt. IV, 103).

Кроме того, не только змееногая скифская богиня и Афродита (см.: Laumonier, 1958, табл. X) могли изображаться с растительными побегами вместо ног, что являлось эквивалентом змеености (Curtius, 1957, S. 194; ср.: Moebius, 1968, S. 716), но и Артемида (Toynbee, Perkins, 1950, табл. II; Kahil, 1984, p. 629), с которой идентифицировалась богиня Дева.

Наконец, прародительницу скифов, Афродиту Апатуру и херсонесскую Деву сближает общая для всех этих богинь связь с загробным миром и не только благодаря их пещерам<sup>40</sup>, но и факту находки почти всех их изображений в могилах. В этой связи необходимо напомнить о появлении в одной из пантикапейских гробниц «склепа Деметры» (I в. н. э.) еще одного персонажа, связанного с пещерой и загробным миром, — нимфы Калипсо (Ростовцев, 1911, с. 120 сл.), древней богини, образ которой восходит к Великой богине Эгеиды (Christou, 1968, S. 179 ff.).

Наличие на Боспоре культа Девы фиксируется как топонимом Парфений (возможно, не случайно неподалеку от него располагался Гераклий), теофорное наименование которого позволяет предполагать, что здесь существовало святилище Девы, так и граффито-посвящением ]Ξ Παρθένω[ нач. V в. из соседнего с Парфением Порфмия (Тохтасьев, 1993; Vachtina, 2003, p. 44, fig. 13).

Предположение М. И. Ростовцева о том, что появление культа Девы у тавров могло быть связано с проникновением в Причерноморье доэллинских мореплавателей — ахейцев и карийцев, походы которых нашли отражение в предании об аргонавтах (Rostovtzeff, 1921, S. 465–466), находит себе поддержку в свидетельствах почи-

тания анонимной богини Девы (то, что это божество негреческое, показал еще Т. Рейнак (Reinach, 1908, p. 498 сл.) в тех областях Малой Азии, где сохранились древние карийские культы (Laumonier, 1958, p. 626)<sup>41</sup>. Эта Партенос представляла собою не что иное, как великую эгейско-карийскую богиню (Денисова, 1981, с. 110).

Кульг Девы у тавров и, по-видимому, на Боспоре, а также существование на Кавказе, в стране мосхов, святилища Левкотеи<sup>42</sup>, по преданию основанного еще Фриksom до похода аргонавтов (Strab., XI, 2, 17, 18), можно рассматривать как следы доэллинских религиозных представлений, занесенных в Причерноморье эгейскими мореходами (Денисова, 1981, с. 81, 111). К этим представлениям относит В. И. Денисова и жертвоприношение собаки (о чем уже упоминалось), хотя она и не исключает местных истоков этого обряда. В данной связи необходимо упомянуть, что Л. А. Лелеков отмечает индоарийские корни практики принесения в жертву собак (Лелеков, 1980, с. 125 сл.)<sup>43</sup>

Чрезвычайно интересным является тот факт, что локализация трех важнейших северопричерноморских религиозно-мифологических персонажей, сходство которых мы пытались обрисовать выше, совпадает с территориями, на которых О. Н. Трубочев прослеживает следы индоарийского пласта в Северном Причерноморье (Трубочев, 1976; 1977; 1979; 1999). Что касается иконографических корней змееного божества, то они ведут, по всей вероятности, к переднеазиатскому государству Митанни (Курочкин, 1976, с. 65 сл.; 1984, с. 37 сл.), где выделены значительные индоарийские элементы.

Сам же образ змееногой богини, судя по всему, зародился на Ближнем Востоке, а точнее — в Малой Азии (см.: Шауб, 2006). Древнейшими из известных нам изображений подобного рода являются найденные в центральной Анатолии (Хаджилар I, ок. 6000 г.) антропоморфные сосуды в виде сидящей женщины с переданными красной краской свернувшимися змеями вместо ног и другими змеиными чертами (Gimbutas, 1989, рис. 105).

<sup>41</sup> Показательно, что остров Самос, когда им владели карийцы, назывался Парфением (Strab., X, 2, 17). Это название связано с культом Геры, под именем которой на Самосе продолжала существовать одна из форм культа Великого женского божества Эгеиды (Томсон, 1958, с. 281). По весьма правдоподобному предположению А. Б. Кука, существование на Самосе реки Парфений могло быть связано с преданием о возобновлении Герой своей девственности; подобная легенда существовала в Аргосе, где рассказывали, что богиня ежегодно восстанавливает свою девственность, омываясь в источнике Канат близ Навплии (Cook, 1940, p. 1043).

<sup>42</sup> Это древняя эгейская богиня, следы культа которой прослеживаются в Кари (см.: Laumonier, 1958, p. 558, 672).

<sup>43</sup> Ср.: принесение в жертву собак таврами (см.: Лесков, 1965, с. 186 сл.).



Змеиная богиня существовала в различных обликах на протяжении тысячелетий и на Ближнем Востоке, и в Средней Азии (*ibid.*, р. 127, рис. 207) и, что особенно важно, «статуэтки, у которых посредством краски или углубленных линий на ногах изображены змеи», встречаются при раскопках раннетрипольских поселений в селе Сабатиновке на среднем Буге (Петров, Макаревич, 1963, с. 31). Особенно многообразные формы культа змеиной ипостаси Великой богини существовали в Эгеиде, где они зафиксированы как в терракоте (Микены, XIV в.: Gimbutas, 1989, рис. 211), так и в росписях ларнаков (Крит, XIV в.: *ibid.*, рис. 227, 348). Знаменательно, что в последних наряду с многозначительным фактом изображения змееной богини на погребальном памятнике о связях этого божества с идеями возрождения говорит его сходство с осьминогом (См.: Gimbutas, 1989, р. 227. Ср.: Schefold, 1958, S. 3–5). Очень похожий, но уже крайне схематизированный образ встречается и на более поздних критских саркофагах (Армены, XIII в.; Gimbutas, 1989, рис. 346). Подобный же образ появляется и на росписи погребальной урны IX в. из Фортеты близ Кносса (*ibid.*, fig. 347)<sup>44</sup>. В VIII–VII вв. на памятниках Древней Италии (этрусских ювелирных изделиях и антефиксах, итальянских бронзовых амулетах) появляются образы, очень напоминающие змееноую богиню Северного Причерноморья (см.: Шауб, 2006)<sup>45</sup>. Тот факт, что образ змееной ипостаси Великой богини, сохранившись в веках<sup>46</sup>, дожил до наших дней в народных вышивках как остров Эгеиды и Крита<sup>47</sup>, так и русского Севера (как

<sup>44</sup> Попытка Ю. Устиновой (Ustinova, 2005, р. 75) опровергнуть уже давно сложившееся представление о ближневосточном происхождении образа змееной богини в свете выдвинутого новых данных выглядит совершенно несостоятельной. Столь же неприемлемо и основанное на недоразумении утверждение этой израильской исследовательницы о том, что в Северной Европе изображение змееной богини появляется раньше, чем в Средиземноморье (*ibid.*). Кельтский и пиктский памятники, на которые ссылается Ю. Устинова, относятся к IV в. и к позднеримской эпохе соответственно (См.: Gimbutas, 1989, р. 132).

<sup>45</sup> Удивительно, что на этот весьма любопытный факт не было обращено должного внимания. Так, Х. Дамгард-Андерсен (Damgaard Andersen, 1996), посвятившая специальное исследование происхождению образа Владычицы зверей в Центральной Италии, никак не выделяет змееногий тип из прочих изображений этой богини, а Ю. Устинова, которой оказалось известно только одно такое изображение, представленное на парных золотых этрусских пластинах из Черветери, никоим образом не связывает его с Владычицей зверей (Ustinova, 2005, р. 72–74).

<sup>46</sup> Ср. с изображением на древнерусских амулетах-«змеевиках», а также со змееногим женским персонажем, представленном в металлопластике I тыс. н. э. Прикамья (см.: Оятева 2001, рис. 1 (внизу слева); рис 4, 3).

<sup>47</sup> Здесь получеловеческий-полузмейный персонаж до сих пор называется «Горгоной»; см.: Gimbutas, 1989, р. 132.

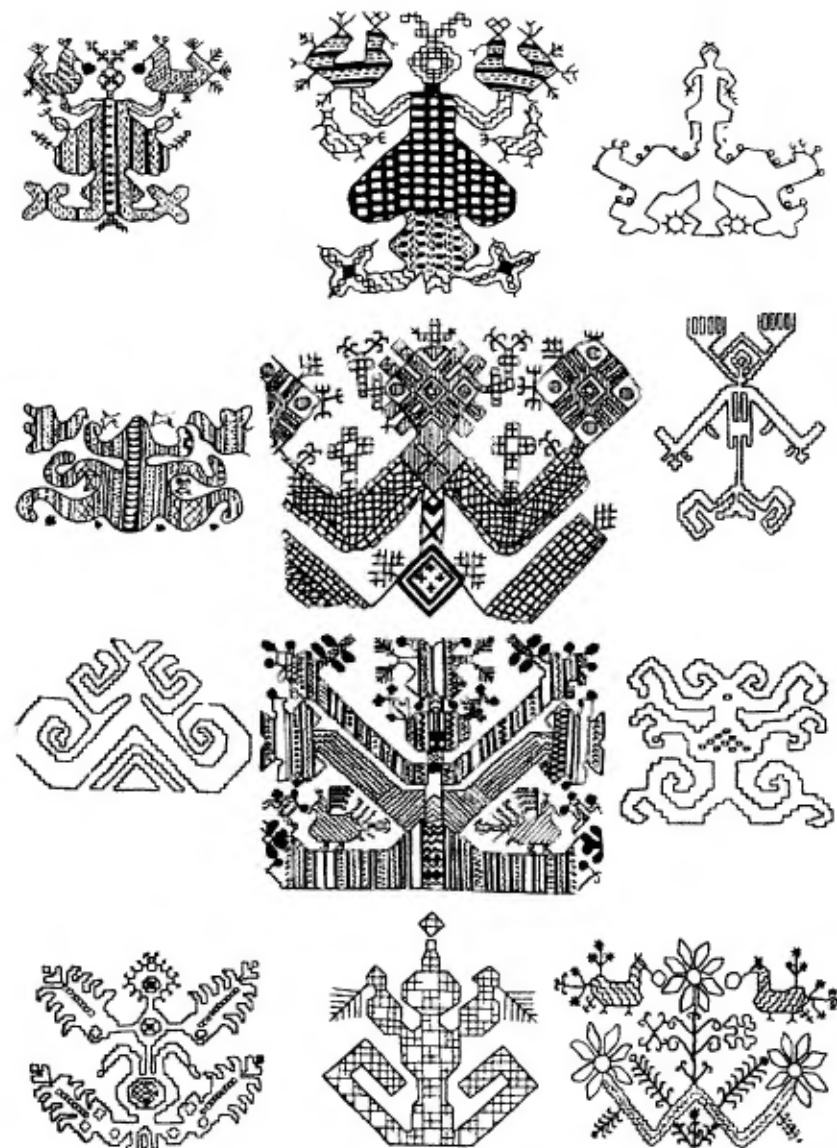


Рис. 27. Вышивки на полотенцах. XIX в. н.э. Россия (Рыбаков, 1981, с. 483)



известно, запечатлевших следы глубочайшей древности: Рыбаков, 1981, с. 481 сл.) (рис. 27), может объясняться только сакральной мощью данного образа.

Подведем итоги. О существовании у местного населения Северного Причерноморья культа Великой женского божества свидетельствуют не только соображения общего порядка, но и, насколько нам это удалось показать, весьма многочисленные факты. Об этом говорит не только главенство женского божества в скифском пантеоне Геродота, но главное — абсолютная доминанта женского образа в греко-скифском искусстве. С культом Великой богини, вероятно, связаны древнейшие памятники с изображением Иштар, Потнии Терон и ее символов, а также Горгоны, в которых скифы и синдомеоты могли видеть образы своей Великой богини. Уже тот факт, что образ наследницы Великой богини Эгеиды — Владычицы зверей — послужил прототипом для иконографии змееной богини, весьма красноречив. Анализ показывает, что именно этот наиболее сложный и многогранный образ можно считать самым адекватным воплощением идей, ассоциировавшихся у причерноморских варваров с их Верховной богиней. Религиозные верования, связанные с этим божеством, в частности, нашли свое выражение в одном из самых популярных мотивов боспорского искусства — изображении амазонок. О существовании в Северном Причерноморье культа Великой богини<sup>48</sup> может свидетельствовать также одинаковая структура верований, связанных с важнейшими женскими персонажами причерноморской мифологии (гилейской змедевой, боспорской Афродитой Апатурой и херсонесской Девой).

Вслед за Ш. Пикаром можно предполагать, что наличие местного культа Великой богини подготовило почву для проникновения в Причерноморье культов Северной Ионии (Picard, 1922, p. 158)<sup>49</sup>. Как и в случае фракийской Великой богини-матери, пантеистическая природа Великой богини варваров Северного Причерноморья обеспечила благоприятную основу для ее синкретизма с главными женскими божествами греков.

<sup>48</sup> Археологические данные и (косвенно) свидетельства письменных источников позволяют говорить о наличии этого феномена не только у скифов, но и у сарматов (см., напр., Граков, 1947; Смирнов, 1964, с. 202 сл.; Раев, 1984, с. 133–135).

<sup>49</sup> «Множественность культов, с одной стороны, была следствием стремления получить покровительство самых разных богов, а с другой, как отмечал еще Тарн, желанием, быть может, не всегда рационально осознанным (вернее, почти всегда неосознанным. — И. Ш.) видеть во множестве богов ипостаси одного могущественного божества» (Свенцицкая, 1985, с. 48).

Близость (или родство) скифской (говоря условно) Великой богини не только с фракийской Богиней-матерью, но и с малоазийско-греческой Матерью богов проявляется как в принятии ее иконографии (частичной или полной; см.: Junger, 1997), так и в ее связи с дионисийским кругом<sup>50</sup>.

## Культ фарна у скифов

В иранском мире было широко распространено представление о фарне (хвар(е)но) — эманации солнца, небесного огня, светящейся жизненной силы, передающейся человеку (Duchesne-Guillemin, 1962, p. 203), многогранной божественной благодати (Топоров, 1982, с. 557), тесно связанной с идеологией сакральной царской власти. Несмотря на то, что у античных авторов нет упоминаний о почитании фарна у скифов, оно у этого ираноязычного народа, несомненно, существовало, о чем свидетельствуют многочисленные скифо-сарматские имена (в том числе царские), включающие в себя слово «фарн» (например имя царя «Сайтафарн» (Грантовский, 1970, с. 157, 158)).

Некоторые исследователи считают, что эти имена (Zgusta, 1955, S. 141, 184, 197, 236–239), равно как и само понятие «фарн» (Абаев, 1945), были заимствованы скифами у персов (Згуста, 1960, S. 104; ср.: прим. 3). Однако «скифы не заимствовали на древнем Востоке ни мифологические сюжеты, ни синкретические образы, ни композиции — все это было специфически скифским, восходящим к праиранским идеологическим представлениям; они заимствовали лишь отдельные элементы стилистической трактовки того, что требовало выражения в соответствии с их собственными религиозно-космологическими концепциями» (Кузьмина, 1976, с. 59).

У ираноязычных народов фарн выступал и как персонифицированное сакральное начало абстрактного или конкретного (материальный символ) характера, и как персонифицированный божественный персонаж (Топоров, 1982, с. 557). У скифов с представлением о фарне в первую очередь могли ассоциироваться различные животные, образы которых воплощены в искусстве звериного стиля (Ха-

<sup>50</sup> Знаменательно, что в надписях столь родственной Фракии Фригии, большая часть которых посвящена Великой Богине-матери, из прочих богов надежно засвидетельствованы только Сабазий и Аполлон (см.: Василева, 1990, с. 94, 99).

занов, Шкурко, 1976, с. 46). В первую очередь это баран (см.: Шауб, 2001, с. 113 сл.), который был одним из воплощений фарна и у других иранцев<sup>51</sup> (Литвинский, 1968). Наиболее ранними и наиболее многочисленными из скифских памятников с изображением барана являются костяные предметы конской сбруи. Зооморфные псалии, один конец которых оформлен в виде головы барана или грифобарана, а другой — в виде лошадиного копыта, являются старейшими элементами конской узды скифов и распространены в степи и лесостепи, на Северном Кавказе, в Закавказье, Передней Азии, а также в Синцзяне, выступая как скифский этнический признак (см.: Koval'ev, 1998, p. 247–271)<sup>52</sup>. По мнению Е. Е. Кузьминой, в образе барана-грифона, сочетающем элементы хищной птицы, барана и коня, следует видеть изображение фарна или связанного с ним семантически бога грома, победы и славы Веретрагны (Бахрам-яшт). Все три элемента синкретического образа барана-грифона: хищная птица, баран и конь — в иранской традиции являются воплощениями и фарна, и Веретрагны (Кузьмина, 1976, с. 59).

Стилистическое единство изображения грифобарана на всей территории распространения скифского звериного стиля свидетельствует, по мнению А. И. Шкурко, об относительной кратковременности бытования этого мотива: в основном в пределах первой половины VI в. (Шкурко, 1976, с. 91; с. 93, рис. 1 (6, 7, 11, 12)). В лесостепной зоне изображению барана иногда придаются черты лося, однако, остается неясным, наделялся ли лось-баран особой семантикой (там же, с. 91, 92; 93, рис. 1 (13)).

Образы лошади, барана и грифобарана, их сочетание и соотношение с реальным животным, узду которого скифские мастера украшали этими изображениями, входят в круг солярной символики, широко представленной на многих предметах раннескифского звериного стиля (см., напр.: Ильинская, 1965, с. 206). В тот же круг образов входил и лев (на Востоке и в Греции имевший преимущественно солярную природу: см., напр., Кагаров, 1913, с. 216, 217). Дважды в подобном сочетании представлен баран на келермесском зеркале конца VII в. (один раз под львицей, другой (только голова) — под геральдическими



Рис. 28. Бронзовый стержень. IV в. Тузла (Piotrovsky et al., 1986, рис. 28Г)

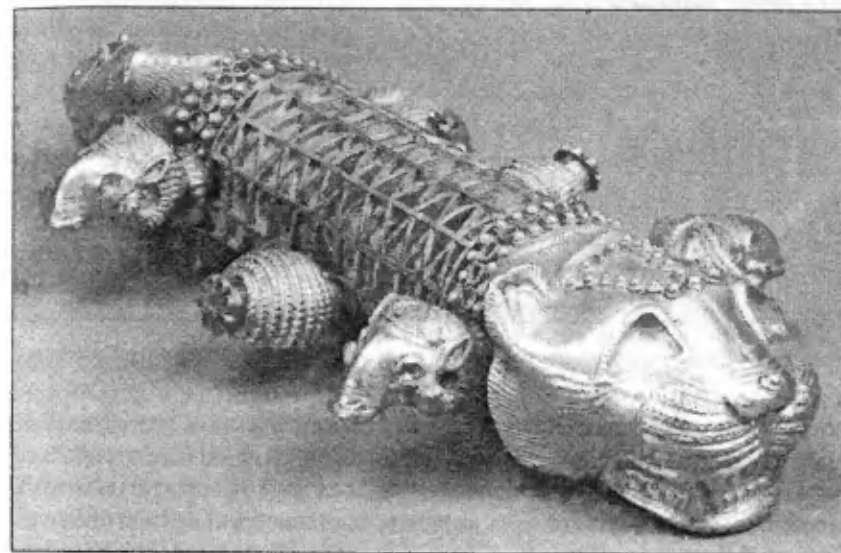


Рис. 29. Золотой подлокотник трона. Конец VII в. Келермес (Piotrovsky et al. 1986, fig. 344)

львами)<sup>53</sup>. Голова и нога барана изображены рельефно рядом с лежащим львом на жуковине золотого перстня IV в. из кургана Денисова Могила близ г. Орджоникидзе Днепропетровской области (следует отметить, что на щитке перстня изображен орлиноголовый грифон, терзающий лошадь: *L'Or des Steppes*, 1993, № 69). К тому же IV в. относится и бронзовый стержень (от узды?) из Тузлинского некрополя (рис. 28), на одном конце которого находится голова барана, на другом — льва<sup>54</sup>. Но наиболее интересным памятником, где на одном предмете вместе представлены головы барана и льва, являются золотые подлокотники трона из III Келермесского кургана (рис. 29). Здесь головы этих жи-

<sup>51</sup> Эта символика имела, судя по всему, глубокие корни: на луристанских бронзах, на стеле из Унташгала, на еще более ранних печатях встречаются персонажи с короной, украшенной бараньими рогами (см.: Топоров, 1982, с. 557).

<sup>52</sup> Ср.: навершия с грифобараном из Ульского кургана I (нач. VI в.; см.: Piotrovsky, Galanina, Grach, 1986, № 14) и из кургана № 476 ок. дер. Волковцы (конец VI — нач. V в.; *ibid.*, № 13); крестовидная бронзовая пластина VI в. из некрополя Ольвии с изображениями голов баранов и грифонов вокруг свернувшегося хищника (*ibid.*, № 18).

<sup>53</sup> См.: Piotrovsky et al., 1986, № 47–50. Есть ряд «ольвийских» зеркал VI в. со скульптурным изображением головы барана на конце (например, *ibid.*, № 52).

<sup>54</sup> Ср. сочетание головок львов и баранов в качестве украшений серег из архаического некрополя Ольвии (см. ниже: гл. 5). Тот факт, что наиболее распространенным украшением ритона была голова барана или льва (см.: Власова 2000), явно не случаен.

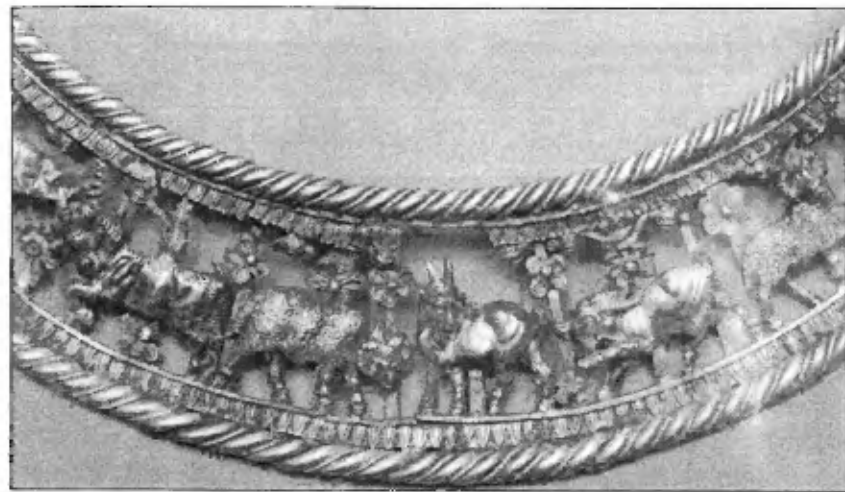


Рис. 30. Фрагмент золотой пекторали. IV в. Курган Большая Близница (Piotrovsky et al., 1986, fig. 256)

вотных сопровождаются скульптурным изображением головок мака. Натуральный мак, судя по всему, употреблялся скифами в качестве наркотика (вероятно, из него изготавливался наркотический напиток). Это же растение в сочетании с бараном встречается и на пекторали из Большой Близницы (*ibid.*, fig. 255-6) (рис. 30). Наркотические напитки из мака могли употреблять из золотых и серебряных ритонов, украшенных головой или протомой барана, подобных этим сосудам из Семибратнего, Карагодеуашского и Куль-Обского курганов (*ibid.*, fig. 110: IV Семибратний курган, сер. V в., золото; № 21; Куль-Оба, IV в., серебро; Виноградов, 1993, рис. 1: Карагодеуаш, IV в., серебро; полный каталог см.: Власова, 2000). Под воздействием таких наркотических напитков могли возникать смешанные образы, подобные грифам или грифо-баранам, украшавшим не только части узды, но и навершия, которые, вероятно, использовались в шаманских ритуалах скифов.

Золотые и бронзовые бляшки в виде головы барана, в изобилии найденные в варварских курганах Боспора (см., напр.: Piotrovsky et al., 1986, fig. 80 (II Семибратний курган, сер. V в.), возможно, также были связаны с представлениями о фарне. Двойными головами баранов украшены ручки, несомненно, ритуальных сосудов IV в. из Солохи и Гаймановой могилы (*ibid.*, № 157-160 (Солоха, IV в.); № 167 (Гайманова могила)). (Подобные головы, перемежающиеся с головой льва, представлены на скифосе IV в. из болгарского г. Стрелча; над этими головами животных располагается фриз из одинаковых жен-

ских голов, украшенных пальметками) (см.: Китов, 1989, с. 74, рис. 11). Богиня с двумя баранами украшает золотую бляху из Александровского кургана (Гутнов, 1998, с. 19). Вероятно, схожая богиня представлена на золотых серьгах IV в. из кургана Великая Знаменка; женщина здесь сидит на троне, подлокотники которого украшены головами баранов (*L'Or des Steppes.*, 1993, fig. 62). Этот сюжет (ср. с упомянутыми выше подлокотниками трона из III Келермесского кургана) напоминает более архаичский вариант летающего трона в виде барана, принадлежавшего герою «Шахнаме» царю Кей Каву-су (Фирдоуси, 1957, с. 437-438).

Судя по изображениям сидящей на троне женщины и стоящего перед ней мужчины, представленным на многочисленных золотых бляшках из курганных захоронений IV в. степной Скифии (Куль-Обе, Чертомлыке, Верхнем Рогачике, Первом Мордвиновском, Мелитопольском курганах, кургане 4 в урочище Носаки, Огузе) (Бессонова, 1983, с. 98), царская власть у скифов мыслилась прежде всего как дар богини (см. Ростовцев, 1913, с. 6 сл.; Раевский, 1977, с. 95 сл.); но иногда в этой роли подателя власти мог выступать и бог (см.: Блаватский, 1974, с. 38 сл.).

Представления о фарне могли существовать вне категории пола. В связи с этим небезынтересно свидетельство Диогена Лаэртца (1, 6) о персидских магах, которые отвергали не только изображения богов, но и «различие богов мужского и женского пола». Фарн мог представляться как в мужском, так и в женском облике (см.: Calmeyer, 1979, S. 349, 350, Abb. 2, 3).

На подавляющем большинстве «инвеститурных» изображений мужской персонаж предстает перед богиней пьющим из ритона (реже «царь» держит в руках ритон или округлый сосуд). Поэтому можно заключить, что необходимым элементом получения царской власти у скифов считалось питье священного напитка (вина, хаомы (сомы) и т. п.). Это тем более вероятно, что производным от санскр. svar (родственного древнеиранск. xvar) — «солнце» является слово svarnara — термин, обозначающий небесный источник священного воодушевляющего напитка сомы (Duchesne-Guillemin, 1962, p. 203)<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Употребление сомы, по поверьям древних иранцев, приводило к воскрешению души (Campbell, 1968, p. 362). По мнению К. А. и А. К. Акишевых (1981, с. 150) подобный наркотический напиток находился в чаше, найденной в погребении вождя кургана Иссык. Фарн вождя, символизировавшийся изображениями на его одежде, вместе с элементами его сущности должен был расформироваться в стихиях мира». В свою очередь, новый вождь являлся воплощением «воскресшего (родившегося) бога, в котором комбинировались все части» фарна (Акишев, Акишев, 1981, с. 150).

Вышеупомянутые бляшки украшали головной убор; элементом подобных головных уборов являлась и золотая трехчастная пластина из кургана Карагодеуашх<sup>56</sup>, а также золотая диадема из Сахновки (см.: Ellinghaus, 1997, S. 39–45, Abb. 17–20). На обоих памятниках имеются «инвеститурные» сцены, а на диадеме фигурирует еще и баран. Таким образом, можно предполагать, что фарн у скифов ассоциировался не только с питьем священной жидкости, но и с головой человека. Это неудивительно, поскольку у местного населения Северного Причерноморья голова явно мыслилась вместилищем особенной магической силы. Данные представления нашли отражение в широком распространении культа отрубленной человеческой головы, хорошо засвидетельствованного античными авторами, памятниками искусства и археологическими находками (подробнее см.: Шлауб, 2000, с. 16 сл.).

О связи барана с местной многоипостасной Великой богиней всего сущего (см.: Шлауб, 1999 и выше в тексте данной книги) могут свидетельствовать также находки разнообразных вещей с изображением этого животного в жреческих погребениях кургана Большая Близница (подробнее см.: Шлауб, 1987 и гл. VII). Кроме уже упомянутой золотой пекторали (где наряду с баранами фигурируют семантически близкие им козлы) в том же погребении 1868 года было обнаружено золотое ожерелье, в котором (вместе с другими изображениями) фигурируют бараньи головки (ОАК, 1868, с. VIII). Итифаллические бараны украшают два золотых браслета (см.: Уильямс, Огден, 1995, с. 183, № 118) из погребения 1883 года (они изготовлены в той же мастерской, что и браслеты с изображением львиц из вышеупомянутой могилы). Кроме того, из склепа I происходит золотая стленгида, на обоих концах которой представлена крылатая богиня, сидящая на овечьей шкуре (там же, с. 185, № 119)<sup>57</sup>.

Шкура барана является центром композиции одного из самых впечатляющих сакральных памятников Скифии — пекторали из Толстой Могилы. Интерпретации главного сюжета, представленного на этом шедевре ювелирного искусства, посвящена большая литература. По нашему мнению, правы те исследователи, которые

видят здесь в рубахе из овечьей шкуры ритуальную одежду (см., напр.: Мачинский, 1978, кн. 1, с. 40; Шлауб, 1999, с. 6 сл.). Однако вряд ли ее значение ограничивалось чисто религиозной сферой. Судя по всему, подобная одежда должна была быть непосредственно связана с идеологией царской власти (к такому выводу пришел болгарский исследователь И. Маразов, детально проанализировав изображение жертвоприношения барана на золотом фракийском шлеме из Котофенешты) (см.: Marazov, 1980, p. 81 sq.). Поскольку нагрудные украшения разных типов в виде полумесяца, условно называемые пекторальями, несомненно служили не только культовым целям<sup>58</sup>, но являлись также символами ранга и престижа<sup>59</sup>, можно с уверенностью предполагать, что рубаха из овчины была обрядовым одеянием правителя, которое надевалось во время праздников, связанных с плодородием и возобновлением царской власти (Marazov, 1980, p. 89)<sup>60</sup>.

Геродот (IV, 59) сообщает, что верховным божеством скифы считали богиню домашнего очага Табити (греческую Гестию). Судя по тому, что цари называли ее «царицей» (Hdt. IV, 127) и клятва царскими очагами была наивысшей (Hdt. IV, 68), эта богиня (как одна из ипостасей Великой богини) имела непосредственное отношение к священной царской власти. В связи с этим очень любопытны свидетельства римских авторов о существовании в архаическом Риме представлений, схожих с древнеиранскими. Так, рождение шестого римского царя Сервия Туллия, у которого в детстве во сне пылала голова (Tit. Liv., I, 39, 1), было связано с очагом (Ovid. Fast., VI, 630–636).

<sup>56</sup> См., например, скульптурные изображения Артемиды Эфесской. О связи пекторали из Толстой Могилы с культом женского божества см.: Мачинский, 1978, с. 144 сл.; о подобных связях фракийских пекторалей см.: Venedikov, 1995, p. 143–156).

<sup>57</sup> У многих европейских и переднеазиатских народов, начиная с раннебронзового века: Археология Франции. 1982, с. 37.; Fornasier, 1997, S. 119–146. По справедливому мнению З. Арчибалда, пектораль исполняла роль символа престижа и ранга даже тогда, когда была специально предназначена для погребальных целей (см.: Archibald, p. 1985, 165–185).

<sup>60</sup> По мнению И. Маразова, царь, изображенный на шлеме из Котофенешты, приносил в жертву барана на подобном празднике, и эта церемония совершалась с целью магического укрепления его власти. Символизм этого акта прослеживается в мифе о Медее и дочерях Пелия, которых она убедила своего отца сварить в котле. Для того, чтобы продемонстрировать свое искусство, колдунья бросила в кипящую воду старого барана, которой выпрыгнул оттуда молодым и сильным. В этой легенде проводится явное сопоставление царя и барана, подобно тому, как в других мифах, рассмотренных Маразовым (об аргонавтах, о златоурунном ягненке Атрея и др.), руно является символом царской власти. См. также блестящую статью: Metzler, 1997, S. 177–196.

<sup>56</sup> См.: Piotrovsky, 1986, № 232. Правда, до сих пор остаются сомнения насчет полноты этой вещи.

<sup>57</sup> Изображения крылатых женских фигур («Ник») были весьма популярны в скифской среде: см., напр.: золотые ажурные серьги из Куль-Обы (Piotrovsky et al., 1986, fig. 130); золотая подвеска IV в. из Павловского кургана (Артамонов, 1966, № 273). Не исключено, что фарн также мог представляться в виде подобной «Ники».



Вероятно, не случайно на позднескифских городищах Нижнего Днепра, в Бельском городище и в Неаполе Скифском глиняные «коньки» очагов имели головы баранов (см.: Крыкин, 1993, с. 157–159).

Таким образом, можно смело предполагать, что у скифов существовал культ фарна, одним из главных воплощений которого считался баран. Учитывая сообщение Геродота (IV, 5) о сакрализации в Скифии золота, соотносимого с высшей божественной инстанцией огненной природы (горящее золото, упавшее с неба, фигурирующее в скифской генеалогической легенде), можно предположить, что «и реальные золотые или позолоченные изделия из скифских курганов от Причерноморья до Алтая являются воплощением небесного света и огня, той благодати, т. е. Хварэны, которая гарантировала сакральное происхождение царской власти и организации общества ранних ираноязычных кочевников» (Мачинский, 2001, с. 105). Местная Великая богиня, подобно иранской Ардвисуре Анахите (ср.: Яйленко, 1995, с. 252–253), вероятно, выступала не только в роли подательницы плодородия, но и как дарительница фарна.

## Воинские культы и обряды скифов

Воинственность скифов, отмечаемая всеми античными авторами, обусловила чрезвычайно широкое распространение в среде этого кочевого народа разнообразных культов и ритуалов, связанных с войной.

О воинских аспектах культа коня у скифов и родственных им степных народов из-за отсутствия прямых свидетельств мы можем только гадать (см., например: Балонов, 1996). Всадник — тема особая. Поэтому для понимания религиозно-мифологической символики коня у степняков здесь будет достаточно привести почти формульные слова Ф. Кардини: «Одна ипостась его героическая, солярная. Другая — погребальная и хтоническая. В качестве действующего и содействующего персонажа мифов с сотерической подоплекой его облик глубоко теллуричен, связан с адскими силами, подземным оплодотворяющим могуществом. Сочетание двух ипостасей — солярной и хтонической — может показаться обескураживающим только на первый взгляд и только тому, кто привык изучать подобные вопросы с дуалистической точки зрения. В действительности связь, существующая между смертью, апофеозом героя и воскресением из мертвых в таких верованиях, как, например, орфико-пифагорейские...

помогает высветить “узел” символических определений коня: он и спутник в странствиях героя, и его помощник во время испытаний, например, убийства чудовища, ... и советчик, обладающий даром речи, и животное, которое необходимо пожертвовать усопшим и использовать как вожатого душ в загробном мире..., и обличье, принимаемое божеством, хотя позднее теофания и была сведена к божественной атрибутике» (Кардини, 1987, с. 64).

Мистическое отношение к оружию, корнящееся в глубинах человеческой психики, прослеживается у всех народов вплоть до настоящего времени. Что касается воинственных скифов, то вполне естественно, что предметы вооружения воспринимались как священные и играли видную роль в ритуалах и обрядах у «племени, не расстающегося с оружием» (по словам Курция Руфа). Прежде всего речь идет о наступательном оружии. Хотя из военных соображений скифы и пользовались оборонительным (и, что характерно, — преимущественно импортным) оружием, они, подобно кельтам и германцам, ценили это оружие не особенно высоко. А теперь рассмотрим данные о сакрализации оружия у скифов.

В одной из легенд о происхождении скифов рассказывается о священных золотых предметах, некогда упавших с неба, в числе которых наряду с плугом, ярмом и чашей была обоюдоострая секира. Эти священные предметы достались Колаксаю, младшему из трех сыновей первочеловека Таргитая. Скифские цари, потомки Колаксия, эти священные предметы берегут превыше всего и каждый год умиляют их большими жертвоприношениями. Какая бы символика ни скрывалась за этими предметами, ясно одно: они были фетишами, которым поклонялись, веря в заключенную в них магическую силу. Секира в данном случае выступает, несомненно, в роли оружия, а не сельскохозяйственного орудия, как полагает ряд исследователей (Доватур, Каллистов, Шишова, 1982, с. 206, 211, 212)<sup>61</sup>.

Параллелью к геродотовой версии о священных золотых фетишах является речь послон закаспийских скифов, обращенная к Александру Македонскому в передаче Квинта Курция Руфа, где в качестве аналогичных даров выступают упряжка быков, плуг, чаша, а также копье и стрела.

О сакрализации копья свидетельствует описание Геродотом похорон скифского царя, по обеим сторонам тела которого в могиле

<sup>61</sup> О. Глазер (1937, S. 278) полагает, что священные предметы были фетишами, посланными богами, однако в соответствующем пассаже Геродота говорится только о том, что «с неба в Скифию упали золотые предметы» (Hdt. IV, 5, 3).

втыкали копья. Обычай втыкать копья по сторонам трупа археологически зафиксирован в степных районах Северного Причерноморья. Подобный обычай наблюдается в степных погребениях конца V—III вв. различных видов: ямах, катакомбах, каменных и деревянных гробницах (Ольховский, 1978, с. 96 сл.)<sup>62</sup>. Почитание копья в скифской среде фиксируется изображением на золотом колпачке из кургана Курджипс (мы еще вернемся к этому предмету в связи с изображением отрубленных человеческих голов в руках у воинов). Поклонение копыю бывало у столь разных народов, какими были, к примеру, греки (Кагаров, 1913, с. 47, 48) и монголы (Доватур и др., 1982, с. 301).

Что касается стрел, то они, несомненно, также считались священными; их наконечники встречаются практически во всех погребениях скифов, в том числе и в ряде женских<sup>63</sup>. Об особом отношении скифов к стрелам свидетельствует тот факт, что их наконечники намазывались не только ядом, но и человеческой кровью. Священная стрела фигурирует в легенде о скифе (гиперборее) Абарисе, жреце Аполлона. Но рассмотрение этого любопытного персонажа уже уводит нас в сторону от воинских культов в область шаманской мифологии. Стоит, пожалуй, только отметить, что столь тесно связанное со стрелой орудие для ее пуска — лук, не менее тесно, чем стрела, связан с шаманизмом (см., напр.: Ерофеева, 1982, с. 76).

Что касается роли лука в воинских обрядах, то о его значении в инициации молодых скифов красноречиво свидетельствует один из вариантов легенды о происхождении скифов, рассказываемой живущими у Понта греками. По словам Геродота (Hdt. IV, 9—10), Геракл, покидая жившую в Скифии змедеву, которая должна была родить ему троих сыновей, наказал ей следующее: «Когда ты увидишь, что сыновья возмужали, ты не ошибешься, поступив следующим образом: как увидишь, что кто-то из них натягивает этот лук вот так и подпоясывается поясом вот таким образом, именно его сделай жителем этой страны. Того же, кто не сможет выполнить то, что я приказываю, вышли из страны. Поступая так, ты и сама будешь довольна, и исполнишь мой приказ». Натянув один из луков (до тех пор Геракл носил два лука) и объяснив употребление пояса, он передал лук и пояс с золотой чашей у верхнего края застежки и, отдав, удалился. Она же, когда родившиеся у нее дети возмужали, сначала дала им имена: одному из них — Агафирс, следующему — Гелон, и

Скиф — самому младшему. Затем, вспомнив о наставлении, она выполнила приказанное. И вот двое ее детей — Агафирс и Гелон, которые не смогли справиться со стоявшей перед ними задачей, ушли из страны, изгнанные родительницей, а самый младший из них — Скиф, выполнив все, остался в стране. И от Скифа, сына Геракла, произошли нынешние цари скифов» (пер. А. И. Шишовой). Иллюстрацией или, вернее, изобразительной версией этого мифа может служить изображение на сосуде из кургана Куль-Оба (Раевский, 1977, с. 34 сл., рис. 3)<sup>64</sup>.

Наряду с изображением сгибания лука (и неудачных последствий этого действия) на вышеупомянутом сосуде, нужно упомянуть еще следующие операции с луком на северопричерноморских памятниках: передача лука<sup>65</sup>, стрельба<sup>66</sup>, обучение стрельбе<sup>67</sup>. Кроме того, в скифской среде бытовали разнообразные памятники, где фигурировал висящий горит (налучие) с луком, который, хотя и имел несомненно сакральное значение, был связан не с воинскими обрядами, а с женским божеством (Мачинский, 1978).

Безусловно, некоторые действия с луком, нашедшие отражение в греко-скифском искусстве, не имели прямого отношения к воинским ритуалам, но были связаны с широко распространенным в древности (в частности, у индоиранцев) толкованием лука как специфически царского оружия божественного (Раевский, 1977)<sup>68</sup> происхождения. Тем не менее генетически инвеститура и ее идеология связана с воинскими инициациями.

Любопытно, что при церемонии заключения клятвенного договора у скифов фигурировали (погружались в килик, где с вином смешивалась кровь тех, кто произносил взаимные клятвы) все вышеперечисленные сакральные предметы вооружения: секира, дротик, стрелы, а также наиболее священное скифское оружие — акинак.

О культе меча у скифов свидетельствуют как археологические находки, так и данные Геродота (Hdt. IV, 62), которые, однако, трактуются исследователями по-разному. «Отец истории», рассказывая

<sup>62</sup> Ср.: в данном случае критику интерпретаций Д. С. Раевского в статье: Fuhrmeister, 1997, p. 161.

<sup>63</sup> Например, воронежский серебряный сосуд IV в. (Раевский, 1977, с. 31).

<sup>64</sup> Например, золотые бляшки из Куль-Обы IV в. (Раевский, 1981); сцены мифической охоты: серебряный сосуд IV в. из кургана Солоха (Манцевич, 1987, рис. на с. 89); золотая пластина IV (или нач. III) в. из кургана у с. Тюновка (Бессонова, 1983, с. 117, рис. 34).

<sup>65</sup> Золотая обкладка горита IV в. из кургана Чертомлык (Раевский, 1980, с. 54 сл., рис. 1).

<sup>66</sup> О связи лука с мотивами не только власти, но и брака, см.: Бессонова, 1983, с. 23.

<sup>62</sup> Сходный обычай существовал и у кочевников Казахстана в XVIII в. (см.: Снесарев, 1969, с. 113)

<sup>63</sup> Подробнее см.: Шауб, 1998, с. 69 сл.

о поклонении скифов акинаку, считает его изображением бога войны Ареса (Ареса): «У всех у них (скифов. — *И. Ш.*) по округам их областей устраиваются святилища Ареса вот таким способом: нагромождают связки хвороста, приблизительно три стадия в длину и в ширину, в высоту же меньше. Наверху сделана ровная четырехугольная площадка, три ее стороны обрывистые, с одной же стороны она имеет доступ. Каждый год они наваливают сто пятьдесят повозок хвороста: ведь кучи хвороста всегда оседают от непогоды. Поверх этой кучи во всех округах водружен древний железный акинак; он и является изображением Ареса. Этому акинаку ежегодно приносят в жертву мелкий скот и лошадей; и вообще ему, в отличие от других богов, приносят сверх того еще и такие жертвы. Сколько бы они ни захватили в плен врагов, одного мужа из каждой сотни они приносят в жертву, но не так, как скот, а иначе. Полив головы пленных вином, они закалывают людей над сосудом и затем, подняв его вверх на кучу хвороста, выливают кровь на акинак. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища делают следующее. Отрубая у всех убитых правое плечо вместе с рукой, бросают их в воздух, а затем, совершив остальные жертвоприношения, они удаляются. Рука лежит в том месте, куда упадет, а труп отдельно» (пер. И. А. Шишовой).

О поклонении скифов богу-мечу (а также стреле и копью) неоднократно упоминает и знаменитый сатирик II в. н. э. Лукиан (см.: *Lucian. Scyth.* 4; *Lucian. Zeus trag.* 42; *Lucian. Tox.* 38), пользовавшийся другими, нежели Геродот, источниками (см.: Ростовцев, 1925, с. 106 сл.). Причем характерно, что Лукиан нигде не сопоставляет скифский меч с Аресом, а в «Токсариде» (*Lucian. Tox.* 38) говорит, что Меч — это бог-смерть. Прочие античные авторы практически ничего не добавляют к сообщениям Геродота и Лукиана (см.: *Pomp. Mela II*, 15<sup>69</sup>; *Clim. Alex. Log. Protr.* V, 64; *Arnob. Adv. Nat.* IV, 11).

Геродот, выделяя культ Ареса и уделяя описанию ритуала этого культа большее место, чем описанию культов всех остальных скифских богов вместе взятых, нигде не приводит его скифского имени. Почему? «Возможны такие варианты: имя табуировано; его не было вообще, это — было чисто фетишистское поклонение мечу, за которым еще не таилось представлений о каком-то существе; Геродот не называет имени из-за значительного функционального совпадения культов греческого Ареса и скифского», — пишет С. С. Бессонова, предполагая последний вариант (Бессонова, 1983, с. 46).

<sup>69</sup> Рассказывая об обычаях скифов и их соседей, Мела говорит о том, что Марс у них — главный бог, которому они посвящают не только мечи, но и пояса.

А. Ю. Алексеев, сделавший целый ряд интересных наблюдений в своей статье о скифском Аресе, объясняет отсутствие у Геродота имени скифского бога искусственным соединением культа меча с именем греческого Ареса и полагает, что этот культ скорее может быть соединен с именем (Г)ойтосира (Алексеев, 1980, с. 39 сл.).

Однако, нам кажется, что и текст Геродота, и многочисленные свидетельства о почитании меча у разных народов (в том числе и у родственных скифам савроматов (*Clim. Alex. Log. Protr.* V, 64), аланов (*Amm. Marc.*, XXXI, 2, 23), а также у фракийцев (Гочева, 1975, с. 144 сл.), иллирийцев (Бессонова, 1984, с. 14), квадов (*Amm. Marc.* XVII, 12, 21) и др. (Кагаров, 1913, с. 47)<sup>70</sup>, да и сам дух скифской религии заставляют усомниться в существовании у скифов культа антропоморфного бога войны, аналогичного греческому Аресу. Поэтому, на наш взгляд, более правильна точка зрения М. И. Артамонова, полагавшего, что «это, видимо, было чисто фетишистское поклонение мечу как носителю военной удачи, за которым еще не таились представления о каком-либо личном существе; сам меч наделялся элементами воли и сознания. Исходя из обычных греческих представлений, Геродот примыслил к культу меча антропоморфный образ божества, подобный греческому Аресу, но не смог назвать скифского имени этого бога, ибо его не знали и сами скифы, у которых не было такого бога» (Артамонов, 1961, с. 77). Однако приведенное выше свидетельство Лукиана (*Lucian. Tox.* 38) о мече как о боге-смерти (*ὁ θεὸς ὁ θάνατος*) позволяет предполагать, что меч у скифов воспринимался несколько по-иному, чем просто носитель военной удачи.

Здесь в качестве выразительной параллели стоит вспомнить о сакрализации меча у германцев: он имеет чудесное происхождение и личностную характеристику, «что подчеркивается наречением его именем собственным; меч «испытывает потребности», «выдвигает претензии», даже «навязывает свою волю», то есть самовыражается как своего рода личность; меч свят настолько, что на нем приносят присягу... Своему сокровенному боевому другу герой дает имя. Начертанные на клинке руны — магический язык меча. Тайна, оку-

<sup>70</sup> Неверным является утверждение С. С. Бессоновой (1984, с. 13) о существовании у греков культа меча. У Павсания (III, 38 и VI, 19, 6), на которого она ссылается, речь идет о приношениях в храмы. Вызывает удивление и следующий пассаж авторов комментария к Геродоту (Доватур и др., 1982, с. 301): «Почитание греческого Ареса, особенно в гомеровскую эпоху (см.: *Hom. Il.*, V, 287; XX, 78; XXII, 267), было аналогичным скифскому: мазали кровью меч или грубое изображение божества». В указанных местах Гомер говорит только о кровожадности Ареса.

тывающая его происхождение, превращает меч в существо одушевленное, живое, со своим собственным характером, в личность. Меч Тюрвинг взывает смерть человека всякий раз, когда его вынимают из ножен. Дайнслеп наносит незаживающие раны. Хвиринг поражает противника и исцеляет друга. Атвейг поет, когда воин обнажает его во время битвы, истекает кровью, когда где-нибудь далеко идет сражение» (Кардини, 1987, с. 99, 100).

Как бы то ни было, культ «скифского Ареса» прослеживается только на уровне ритуала, который, как справедливо отмечает С. С. Бессонова, «в целом носит ярко выраженный военный характер и может быть в какой-то мере соотнесен с ритуалами мужских союзов с характерными для них экстапическими моментами» (Бессонова, 1983, с. 47). И вряд ли случайно, что именно вслед за описанием культа меча Геродот рассказывает о военных обычаях скифов. Такие обычаи, как питье крови первого убитого врага и отрезание его головы, — непосредственно перекликаются с ритуалом этого культа.

Аналогии к скифскому ритуалу прослеживаются в культах центральноазиатских и сибирских народов. Так, Паллас приводит данные о распространении у монгольских племен чествования бога войны телами военнопленных, причем в качестве этого божества выступало копье, на которое насаживался труп убитого врага, причем местом жертвоприношения служила вершина холма (Доватур и др., 1982, с. 301).

Что касается генезиса скифских алтарей Арея, то они, вероятно, восходят не столько к почитанию гор, общему для индоевропейского мира, сколько к культовым сооружениям типа обоо или оваа тюркоязычных народов Сибири. Эти сооружения представляли собой кучи камней или сухих веток, сложенные на вершине горы или около нее. Они служили местом почитания духов-хозяев горных перевалов, а также духов-покровителей рода и (на поздней стадии) общеплеменной территории (Алексеев, 1980, с. 73–74).

Еще одним косвенным подтверждением отсутствия у скифов антропоморфизированного образа бога войны может служить тот факт, что, несмотря на выделение уже у индоиранцев специальных божеств войны (ведический Индра, авестийский Веретрагна), к которым, по мнению многих исследователей, мог восходить в своей основе скифский Арес, почитание меча как одного из важнейших проявлений культа бога войны в индоиранском мире не засвидетельствовано (Бессонова, 1983, с. 49).

Археологически святилища «скифского Ареса» в том виде, как они описаны у Геродота, не прослеживаются, но имеются достаточ-

но разнообразные данные, подтверждающие существование у скифов культа меча.

Так, в урочище Носаки (Приднепровье) в вал предскифского времени был воткнут меч V в., после чего над ним соорудили курган (Бессонова, 1984, с. 10). В связи с этой находкой можно вспомнить сообщение римского историка IV в. н. э. Аммиана Марцеллина о том, что родственные скифам аланы «голый меч вонзают в землю по варварскому обычаю и поклоняются ему как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют» (Амм. Марс. XXXII, 2, 23).

Несомненно, магический характер имели мечи, обнаруженные в целом ряде скифских погребений, воткнутые в дно или стенку могилы (список этих могил см.: Бессонова, 1983, с. 20–21).

О сохранении культа меча у поздних скифов свидетельствует находка массивной плиты с его изображением на Усть-Альминском городище в Крыму (Высотская и др., 1977, с. 289). За пределами распространения скифской культуры на территории, занятой в древности иллирийскими племенами, известна находка меча в «рабочем положении». Это так называемая Могила Воинов в некрополе Ромая на Косовом Поле (Югославия). Меч конца VII в. был водружен в центре земляной платформы на подкурганной поверхности. Вокруг располагалось 38 погребений VII–V вв. с большим количеством оружия. Культовое значение меча и типологическое сходство со скифским обрядом в данном случае несомненны. Однако едва ли справедливо мнение С. С. Бессоновой о том, что находка из некрополя Ромая может помочь в решении вопроса о происхождении культа меча у скифов, даже при учете той роли, которую играли восточногальштатские племена, частью которых были иллирийцы, в формировании культур предскифского и раннескифского времени в Восточной Европе (см.: Бессонова, 1984, с. 14.). С. С. Бессонова считает, что культ бога-меча зародился в Эгейском мире. «Можно предполагать, что эгейский мир и был тем центром, откуда миф о боге-мече распространился вначале в землю хеттов, а оттуда в русле культурных заимствований — через Кавказ или Балканский п-ов в Причерноморские степи» (там же, с. 13). При этом киевская исследовательница ссылается на авторитет П. Куиссена. Однако это недоразумение. Куиссен вполне определенно указывает на то, что индустрия железа зародилась у кавказских народов, и от них вместе с железным мечом хетты заимствовали культ этого нового оружия. Данный источник хорошо объясняет тот факт, что форма бога-меча на Язылыкском рельефе — это форма кавказского железного, а не бронзового меча, распространенного в Эгеиде. «В то время как культ



меча (по крайней мере в его элементарной форме) угас в Азии, в Европе кавказцы передали его скифам, у которых через шесть веков Геродот обнаружил его практически неизменным» (Couissin, 1928, p. 131)<sup>71</sup>. По мнению французского исследователя, именно первая стадия этого культа бытовала у скифов: меч-бог или меч-вместилище божества; провести точную грань между двумя этими представлениями вряд ли возможно (*ibid.*, p. 132). Согласно распространенной в первобытности вере, нашедшей наиболее яркое выражение в «мана» меланезийцев, все полезные или вредные вещи обладают таинственной скрытой силой, особым свойством, благодаря которой производят свое собственное действие. Так, в мече (стреле, копье) — это та сила, которая убивает, в доспехе — та, что защищает. Грек в этом случае сказал бы, что оружие эффективно потому, что оно *ἔμψυχον* «одушевлено», «живое». «Кажется, не стоит искать другого происхождения культа оружия, — пишет П. Куиссен. — Предметы вооружения — это могущественные божества, и их “мана” заслуживает не меньшего почитания, чем плодородная земля, солнце, деревья, животные». Не стоит искать в них какой-то символ, — их почитали сами по себе. Достаточно изъять из обращения обычный меч и совершить ему культ как представителю «всего вида мечей». Эту первую стадию культа меча можно назвать «божественный меч» (*ibid.*, p. 132)<sup>72</sup>.

Чтобы яснее представить тот культ меча, который существовал у скифов, стоит вкратце рассказать и о более развитых нормах культа этого вида оружия. Так, на второй стадии, меч обладает сверхъестественной силой уже не сам по себе, но это его качество, отличное от самого предмета, персонифицируется в некоем божестве. Священный меч, служащий объектом культа, теперь создается специально для этого культа, и дух, обитающий в этом оружии, получает (частичное или полное) пластическое воплощение.

Третья же стадия рассматриваемого культа характеризуется чистым антропоморфизмом бога войны, когда меч, некогда главный объект почитания, становится просто атрибутом этого бога (*ibid.*, p. 133–134).

<sup>71</sup> Ср.: Клейн, 1987, с. 71 (обожествление меча освоено скифами в Передней Азии. Здесь же интересные мысли о возможности перенесения скифами на меч сакральных функций древнего индоарийского каменного топора-молота).

<sup>72</sup> С почитанием меча, вероятно, связана литая из бронзы модель аканака (V в.), обнаруженная в Добрудже (Берчу, 1960, с. 32 сл.; ср.: Артамонов, 1961, с. 77). Скорее всего, это фракийское изделие (см.: Бессонова, 1984, с. 74), подтверждающее известие Эпифания (*Adv. her.*, I, 7) о культе меча, аналогичного скифскому, у фракийцев.

Прежде чем обратиться к воинским ритуалам скифов, следует отметить, что боевое оружие рассматривалось древними не просто как орудие разрушения, но и как носитель смерти, служащей целям созидания новой жизни<sup>73</sup>. Именно в подобных представлениях коренится подмеченная некоторыми исследователями фаллическая форма акинака (см.: Мачинский, 1978, с. 148; Алексеев, 1981, с. 42–43).

Как и в случае с культом «скифского Арея», основным источником относительно воинских обычаев скифов является Геродот. Он рассказывает: «Скиф, убив первого врага, пьет его кровь. Скольких человек он убьет в битве — головы их он приносит царю. Если он принесет голову, то получит долю в добыче, которую захватят, если же не принесет — не получит. Кожу он сдирает с головы таким образом: сделав круговой надрез около ушей и схватив голову, вытряхивает череп, а затем, ребром быка очистив кожу от мяса, он разминает ее руками, а смягчив, пользуется ею как платом, продевает ее в уздечку коня, на котором он ездит, и гордится этим. У кого кожаных платов больше всех, тот считается самым доблестным мужем. Многие из них делают из содранной кожи верхние плащи с тем, чтобы носить, сшивая их, словно овчины. Многие, обдирая у вражеских трупов кожу с правых рук вместе с ногтями, делают из нее обтяжку колчанов. Кожа человека и крепкая, и блестящая; пожалуй, она сверкает белизной больше всех кож. Многие снимают с людей всю кожу целиком и, растянув ее на палках, возят на лошадях.

Это установлено у них таким вот образом. С самими же черепами — не всех, но самых ненавистных врагов — они поступают следующим образом: каждый, отпилив часть черепа ниже бровей, вычищает его. И если это бедный человек, то, обтянув череп снаружи только сырой бычьей кожей, он так им и пользуется. Если же это богатый человек, то он обтягивает череп сырой бычьей кожей и, сделав золотом внутри, пользуется им как чашей» (*Hdt. IV*, 64–65).

Представление о крови как о жизненной силе было свойственно большинству примитивных, да и достаточно цивилизованных народов (см., напр.: Фрэзер, 1980, с. 552 и др.; Кровь в верованиях и

<sup>73</sup> См.: Раевский, 1985, с. 226: «... Производительный акт семантизируется как поединок. Вот почему греческая богиня любви делается женой бога битвы и носит эпитет “приносящей победу”, а в одном из древнейших святилищ она изображена вооруженной, как, впрочем, и сам Эрот, персонифицированная любовь, имеет атрибутами лук, стрелы и факел (огонь). Не менее интересно, что у древних германцев молодая получала в день брака, среди других подарков, военное оружие: “это их брачные боги” — поясняет Тацит. На почве этой семантизации впоследствии создается богатейшая военно-эротическая метафористика» (Фрейденберг, 1936, с. 78–79).

суевериях человечества, 1995). Судя по всему, обычай питья крови врага существовал у древних ариев (Гусева, 1971, с. 131), подобно тому, как это делает витязь-победитель в монгольском эпосе (Ельницкий, 1977, с. 231).

Отделение головы от тела убитого врага — также весьма распространенный у первобытных народов обычай, связанный с воззрениями на голову как вместилище души или некоей магической силы (Фрэзер, 1980, с. 242 и др)<sup>74</sup>. Из родственных скифам этносов аналогичный обычай существовал у персов (Plut. Art., XIII) и близких к ним карманов<sup>75</sup>. Культ отрезанной человеческой головы был широко распространен у кельтов (Lambrechts, 1954)<sup>76</sup>.

Обычай отрезания человеческой головы в скифском мире нашел широкое отражение и в памятниках изобразительного искусства.

Так, на уже упоминавшемся золотом колпачке неясного назначения IV в. из кургана Курджипс на Кубани (см.: Галанина, 1980, с. 93; Булава, 1987) представлена дважды повторенная (с незначительными отличиями) группа из двух воинов, каждый из которых одной рукой держится за древко копья, воткнутого в землю острием вниз; в другой руке у одного из них меч, у второго — отрубленная мужская голова. Схожий сюжет представлен и на ажурной золотой пластине из Зубова кургана (Кнауэр, 2001, рис. 1) (рис. 31).

Изображение всадника с подвешенной к уздечке человеческой головой имеется и на бронзовом поясе из погребения VIII–VII вв. до



Рис. 31. Ажурная золотая пластина. IV в. Зубов курган, Кубань (Кнауэр, 2001, рис. 1)

н. э. — Тлийского могильника в Закавказье (см.: Техов, 1963, с. 73). Обезглавленные тела лежат под ногами двух всадников в скифских одеждах, изображенных на серебряном ритоне из кургана Карагодеуашх (см.: рис. 21)<sup>77</sup>. Левый из них, несомненно, бог, держащий в правой руке ритон, а в левой — копье. Хотя верхний и нижний концы копья изображены неотчетливо, оно явно опущено острием вниз, причем «верхний его край входит во фриз растительного орнамента, вероятно, ассоциирующегося с мировым деревом. Все эти детали, конечно, не случайны, художник-торевт как будто стремился показать, что копье является не только средством достижения воином славы и почестей, но и их символом, предметным воплощением почти сверхчеловеческой их значимости» (Виноградов, 1993, с. 69)<sup>78</sup>.

Любопытно, что копья на боспорских надгробиях римского времени почти всегда изображены опущенными вниз<sup>79</sup>, в чем можно видеть отражение определенного варварского обряда.

Выше уже упоминались найденные на территории Боспора золотые бляшки IV в. с изображением крылатого женского божества со змеями и львиными головами грифонов и птиц на длинных шеях по бокам, держащего в одной руке короткий меч или кинжал, а в другой — бородатую голову (см.: Артамонов, 1966, рис. 230; Анфимов, 1987, с. 127).

<sup>77</sup> То, что на этом памятнике представлена сцена инвеституры царя богом представляется несомненным (см.: Блаватский, 1974; ср.: Ростовцев, 1990); но вопрос об имени этого бога остается открытым.

<sup>78</sup> В этой блестящей статье убедительно доказана связь ритонов с мужской воинской субкультурой. Автор справедливо предполагает возможность существования культа копья в меотской среде, однако, на наш взгляд, не стоит противопоставлять этот культ почитанию меча.

<sup>79</sup> Это наблюдение принадлежит Е. А. Савостиной (1983, с. 50). Автор справедливо видит здесь отражение обряда, но античного.

<sup>74</sup> О шаманских истоках ритуального отсечения головы человека, воплощавшего умирающее и воскресающее божество, см.: Басилов, 1983, с. 139–143.

<sup>75</sup> Страбон (XV, 2, 14) сообщает, что «никто из них не женится, пока не принесет царю отрезанной головы врага. Царь кладет череп в царском жилище, а язык разрезает на мелкие куски и, смешав их с мукой и сам отведав, отдает есть принесшему и его родственникам. Самым славным считается тот царь, кому приносят больше всего голов» (пер. Г. А. Стратановского).

<sup>76</sup> К комплексу идей, связанных с отрубленной головой у скифов, можно провести ряд параллелей. Так, у кельтов отрезание головы было национальным обычаем (см., например: Reinach, 1913, p. 411 сл.; Lambrechts, 1954, p. 29 sv.). Здесь отрубленные человеческие головы легко могли трансформироваться в маски сатиров (Reinach, 1913, p. 46); в этой связи любопытна и скульптурная группа (имеется несколько ее вариантов), где представлен бог-всадник, борющийся со змееподобным гигантом, имеющим огромную голову (Lambrechts, 1954, p. 91–92, fig. 38), причем эта голова то бородата, то безборода (ср. с головами сатиров на пантикапейских монетах). Кстати, у кельтов существовала и этногонимическая легенда, аналогичная скифской (см.: Fontenroze, 1959, p. 149).

Отголоском мужских культов отсеченной человеческой головы у греков, вероятно, является миф о сыне Ареса Кикне, который обратил в бегство самого Геракла (Pind. Olymp., X, 15–20). Этот Кикн отрубал головы проходящим через его владения чужеземцам, украшая этими головами храм своего отца (Schol. Pind. Olymp., X, 15–20).

Как известно, отрубленная голова играла важнейшую роль в ритуалах крымских тавров, в частности, в жертвоприношениях богине Деве. «Они приносят в жертву Деве 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 втыкают на кол, однако говорят, что то тело не сбрасывают со скалы, но передают земле. С врагами, которых захватывают в плен, они поступают следующим образом: каждый, отрубив пленному голову, несет ее к себе в дом, затем, посадив на длинный кол, ставит ее, высоко поднятую над домом, чаще всего над дымоходом. Они утверждают, что это возвышаются стражи всего дома» (Hdt. IV, 103). Как уже говорилось, изображения змееной богини с отрезанной головой в руке можно сопоставить по смыслу как с изображением воинов, держащих отрубленные головы на золотом колпачке из кургана Курджипис, так и с материалами культового комплекса, обнаруженного на Елизаветовском городище на Дону, где отсеченные головы найдены вместе с кружальными вотивными блюдами (см.: Brašinskij, Marčenko, 1984, S. 65 ff.).

Судя по всему (см.: выше), у причерноморских варваров наряду с оргиастической женской формой культа отсеченной человеческой головы, сопоставимого с аналогичными культами Восточного Средиземноморья (см.: Шауб, 1987, с. 16), существовала и воинская мужская разновидность подобного культа. Возможно, самый распространенный тип золотых нашивных бляшек из курганов Северного Причерноморья — разнообразные изображения голов — также связан с подобными культами.

Однако состояние наших источников не позволяет провести между этими формами культа резкую грань, а возможно, ее и вовсе не существовало<sup>60</sup>.

Скальпирование греки рассматривали как исключительно скифский обычай и поэтому обозначали его глаголом *ἰλοσκυθίζειν*. Этот обычай практиковался и алтайскими скифами. «Достоверность со-

<sup>60</sup> В данной работе мы намеренно оставили в стороне вопрос о весьма вероятной связи культа отсеченной мужской головы с представлениями об обитавших в Причерноморье воинственных женщинах-амазонках (см.: Шауб, 1993), а также о богине, схожей с греческой Афиной. Об этом может свидетельствовать сарматский золотой фалар II в. (Северский курган, Кубань), на котором в варваризованной манере изображена «гигантомахия» с участием Диониса и Афины, рядом с которой лежит отсеченная голова одного «гиганта», а другого она держит за волосы (см.: Анфимов, 1987, с. 188).

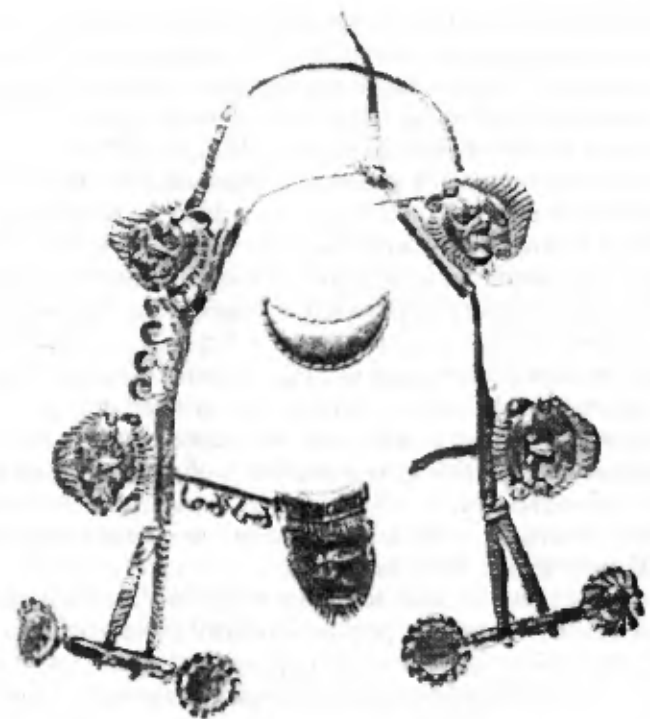


Рис. 32. Кожаные седельные подвески. IV в. Пазырык. Курган I (Кнауэр, 2001, рис. 6)

общения Геродота подтверждается многочисленными этнографическими параллелями. Наблюдаются совпадения как в способе самой операции, так и в деталях использования скальпов. Нартовский эпос осетин сохранил воспоминания об обычае скальпирования и утилизации скальпов для шуб, некогда существовавшем на Северном Кавказе.

С. И. Руденко (Руденко, 1952, с. 134 сл.; Руденко, 1953, с. 264–272) считает, что седельные подвески алтайских скифов, представляющие собой вырезанные из кожи силуэтные изображения человеческих голов с волосами в виде лотособразного орнамента (рис. 32), являются иллюстрацией к скифскому обычаю подвешивать скальпы, снятые с убитых врагов, к конской сбруе. По-видимому, скифы стремились отвоевать те скальпы, которые попали в руки врагов, для того, чтобы приклеить их смолой к черепам и придать покойникам прежний вид. «Последнее обстоятельство объясняется распространенными среди первобытных племен представлениями о том, что,

став бестелесным духом, человек сохраняет свой внешний облик. Аналогичные представления отмечены у индейцев, которые срезали с тел убитых все участки кожи с волосяным покровом, так как верили, что в волосах человека заключена особая сила и что с ними связана душа человека» (Доватур и др., 1982, с. 302–303).

К обычаю изготовления плащей из человеческой кожи имеются осетинские параллели (Дюмезиль, 1976, с. 36 сл.). Об использовании кожи врагов в качестве накидок для всадников и лошадей родственных скифам гелонов сообщает римский географ Помпоний Мела (II, 14). Относительно употребления кожи, содранной с правой руки, для обтяжки колчанов кроме упоминания у Геродота ничего более не известно, но археологически подтверждается обычай отрубания правой руки у людей, принесенных в жертву (см.: ниже).

Скорее всего, существовала какая-то связь между отрубанием правой руки жертве богу-мечу у скифов и обрядами германо-скандинавского бога войны Тюра («однорукого») и аналогичного кельтского бога Нуаду, не только однорукого, но еще и вооруженного мечом (Мелетинский, 1982, с. 536).

Что касается чаш из человеческих черепов (Воеводский, 1877), то они известны у многих народов — кельтов (в частности, галлов), ливийских панебов и др. Аммиан Марцеллин (XXVIII, 4) говорит о фракийских скордисках, что они приносили пленных в жертву богу войны и пили человеческую кровь из черепов. Этот обычай известен также у некоторых племен Южной Америки, у жителей Новой Зеландии, в Полинезии, у славянских народов. Еще в XV в. среди тангутов был распространен обычай кровной мести; отомстивший пил из черепа убитого врага вино с кровью курицы, свиньи или собаки (Доватур и др., 1982, с. 304).

В скифских курганах Северного Причерноморья подобных чаш из человеческих черепов не обнаружено. Но на периферии скифского мира находки чаш из черепов известны<sup>81</sup>.

Интереснейший материал, существенно обогативший наши знания относительно ритуалов, связанных с мечом и человеческими жертвоприношениями, дали раскопки курганов скифской эпохи на р. Ульке в Адыгее, проводившиеся в 1980-х гг. (см.: Балонов, 1987, с. 41). Среди этих курганов VI–III вв., оставленных носителями культуры, сходной со скифской, удалось выявить ряд памятников,

не являющихся погребальными, но напоминающих святилища «скифского Арея». На платформах в насыпях этих курганов были обнаружены останки расчлененных человеческих тел. Так, в кургане Уп. 1/1981 на поверхности платформы были найдены два скелета молодых людей. У одного отсутствовала правая рука, кости которой найдены на восточном краю платформы. Рука была отделена от туловища при жизни человека или вскоре после смерти. Находка в этом комплексе вместе с костями правой руки, отделенной от тела, железного меча позволяет сопоставить следы совершенного здесь в древности ритуала с человеческими жертвоприношениями «скифскому Арею».

На платформе в кургане Уп. 4/1982 находился человеческий череп рядом с вещами из бронзы и драгоценных металлов. В северо-западной части памятника, у основания платформы, — скопление костей девушки вперемешку с костями лошади, оленя и различными вещами. Западнее находилась только половина (передняя часть) скелета лошади, а неподалеку — верхняя половина человеческого скелета. На северной оконечности платформы найдены кости лошади, быка и ребенка, его череп находился в пасти лошади.

На платформе Уп. 5/1982 сохранились следы сложного ритуала. Здесь был неглубокий ров, перекрытый хворостом и тростником. Поверх него лежали скелеты молодых лошадей. Рядом с ними и в центре окруженного рвом пространства находились расчлененные скелеты подростков.

Итак, мы попытались продемонстрировать, что культ оружия (прежде всего, меча-акинака) был весьма широко распространен в скифском мире. С этим магически-фетишистским культом хорошо согласуются воинские обряды скифов и других туземных народов Северного Причерноморья, засвидетельствованные также у «варварских» народов древности и недавнего прошлого, которые находились на той же стадии духовного и социального развития, что и скифы. Культа антропоморфного бога войны, аналогичного греческому Арею, у скифов, судя по всему, не существовало. Поэтому сразивший несчастного Лисимаха «буйный Арес номадов» боспорской эллинистической эпитафии (КБН № 120) — это метафора, а не религиозный образ<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Например, они были распространенными культовыми предметами у представителей знати племен, обитавших в регионе лесостепного днепровского Левобережья в VII–III вв. (см.: Бойко, 1987, с. 178)

<sup>82</sup> Греческий Арес, которого античные авторы дружно считали пришельцем из Фракии, первоначально был просто персонификацией войны и смертоносного оружия, да и в классическую эпоху он был мифологической фигурой, почти не имевшей культа (см.: Nilsson, 1967. S. 517–519).



## Скифский шаманизм

Многочисленные и впечатляющие погребальные сооружения, богатство и разнообразие погребального инвентаря скифских могил, культ черепов и другие обычаи, о которых столь красочно повествует Геродот, — все это позволяет утверждать наличие у скифов глубоких верований в посмертное существование души. Детально описав погребальные обычаи скифов, Геродот (Hdt. IV, 73–75) рассказывает следующее: «Совершив погребение, скифы очищаются таким способом: вымыв и умастив головы, они проделывают с телом следующее. Поставив три жерди, наклоненные одна к другой, они натягивают вокруг них шерстяные покрывала. Сдвинув покрывала как можно плотнее, они кидают в чан, поставленный в середине жердей и покрывал, раскаленные докрасна камни. Растет у них в стране конопля... Скифы взяв зерна этой конопли, подлезают под покрывала и затем бросают зерна на раскаленные камни. Насыпанное зерно курится и выделяет столько пара, что никакая эллинская парильня не сможет это превзойти. Скифы же, наслаждаясь парильней, вопят. Это у них вместо мытья» (пер. И. А. Шишовой). То, что Геродот описывает неизвестную в его время в Греции коноплю, но не говорит о главном — об одурманивающем действии ее семян, содержащих наркотик гашиш — весьма странно. Еще удивительнее тот факт, что отец истории сообщает о подобном дурманящем эффекте, которое оказывало окуривание «плодами» некоего «дерева» на родственниках скифам массагетов (Hdt. I, 202); Эти «деревья», несомненно, являлись той же коноплей (Meuli, 1935, S. 123). Стоит вспомнить, что у Гесихия (*v. κάμβαρις*) конопля — это «скифское курение» такой силы, что бросает в пот всякого, ему предающегося. Нечто подобное сообщает о фракийцах Помпоний Мела (II, 2): «во время пиров они бросают в огонь, вокруг которого сидят, какие-то семена (*quaedam semina*), и поднимающийся дым вызывает в них веселье, схожее с опьянением». Таким образом, можно утверждать, что суть описанных действий Геродот явно не понял.

Связь погребального культа, парильни, окуривания коноплей и воплей уже Э. Роде (Rohde, 1910, S. 17) привела к мысли о том, что в описании скифской «бани» речь идет не о простом физическом очищении, но о религиозной церемонии, важным элементом которой был экстаз. Однако смысл ее остался непонятным и для Роде.

Швейцарский филолог-классик К. Мейли (Meuli, 1935, S. 122 сл.) на основании многочисленных этнографических и исторических

параллелей пришел к выводу, что у Геродота описано камлание, осуществлявшееся не профессиональными шаманами, а старшим в семье или каким-либо родственником мужского пола (о других точках зрения на данный пассаж Геродота см.: Доватур и др., 1982, с. 315, комм. 458). Этот «семейный шаманизм» является его древнейшей стадией, из которой впоследствии развился шаманизм профессиональный.

Соглашаясь с интерпретацией швейцарским исследователем сведений Геродота о «скифской бане», Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский (1983, с. 117–118) пишут: «В этом случае “вой” находящегося в войлочной “юрте” — это пение “шамана”, пребывающего в состоянии экстаза, которое достигнуто под воздействием одурманивающего дыма курящихся семян конопли. Сообщение Геродота и принадлежность описанного обычая к скифскому религиозному ритуалу подтверждаются материалами археологии — находками в скифских курганах Алтая V–IV вв.». По словам С. И. Руденко, во всех Пазырыкских курганах были найдены «связанные между собой сверху не три древка, как писал Геродот, но шесть древков, а во втором Пазырыкском кургане сохранились и другие принадлежности для курения конопли, точнее гашиша, и семена самой конопли. В упомянутом кургане эти шестиноги были расставлены над медными сосудами прямоугольной формы, на четырех ножках и в форме скифского котла на поддоне. Оба сосуда были наполнены побывавшими в огне камнями, в них были обнаружены семена конопли, частично обуглившиеся. Показательно, что ручки котла оказались обернутыми берестой, так как от раскаленных камней сосуд нагревался, и без берестяной обертки взять его руками не представлялось, очевидно, возможным. К древку одной из шестиног была привязана кожаная фляга с семенами конопли. Эта шестинога была покрыта кожаным покрывалом художественной работы, а другая войлочным» (Руденко, 1952, с. 243) (рис. 33). «Схожий шаманский обряд, совершаемый в юрте

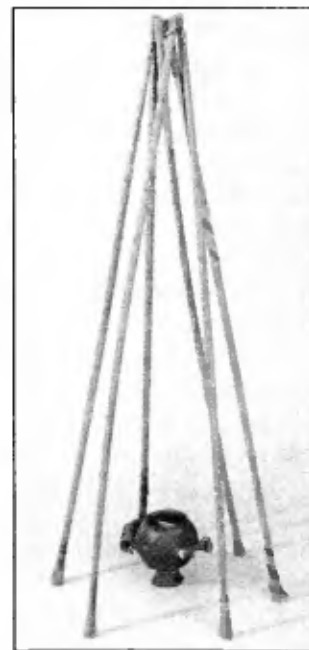


Рис. 33. Остов шалаша и медная курильница IV в. 2-й Пазырыкский курган (Siberia, 2001, fig. 130)

или чуме, описан в этнографической литературе. Тувинский шаман, например, устанавливал в полнолуние на маленький столик сосуд с дымящимся можжевельником, брызгал в него молоком и начинал камлание, сопровождаемое шаманскими песнями» (Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 118).

Возвращаясь к рассказу Геродота, следует отметить, что никто из вышеупомянутых исследователей не обратил внимания на схожее свидетельство Максима Тирского (Diss., XXVII, 4), которое, однако, судя по деталям, не восходит к данным «отца истории»: «Скифское племя пьет воду, но когда им захочется испытать удовольствие опьянения, то они устраивают костер, курят благовонные травы и, усевшись вокруг костра, как вокруг кратера, потчуют друг друга запахом, как другие питьем, и действительно опьяняются им, подпрыгивают, поют и пляшут».

Был ли скифский шаманизм, о котором свидетельствуют вышеупомянутые факты, исконно скифским (т. е. иранским) или он являлся чем-то инородным, заимствованным в смешанной культуре скифов?

Горноалтайские находки были еще впереди, но уже в 1935 г. К. Мейли (Meuli, 1935, S. 128 сл.) уверенно высказался в пользу исконности шаманизма у скифов. Основанием для данного мнения послужили следующие рассказы Геродота (IV, 67): «Прорицателей у скифов много. Они прорицают с помощью большого числа ивовых прутьиков следующим образом: принеся большие пучки прутьиков, они, положив их на землю, разъединяют и, раскладывая прутья по одному, вешают и, произнося прорицания, одновременно снова собирают прутья и опять по одному складывают. У них это искусство прорицания, идущее от отцов, а энареи — женоподобные мужчины; говорят, что им искусство прорицания дала Афродита. Так вот они прорицают по коре липы. Прорицатель, разрезав кусок коры на три части, переплетая и расплетая их вокруг своих пальцев, пророчествует».

Ранее Геродот (I, 105) упоминает энареев, отмечая, что так назывались скифы, наказанные Афродитой за святотатство «женской болезнью». Псевдо-Гиппократ (De aere, 22) сообщает, что пораженные этой болезнью скифы (согласно Аристотелю (Eth. Nicom. VII, 8), эта болезнь была наследственной в царских родах), одевались в женскую одежду, выполняли женскую работу, говорили женским голосом и что их почитали, вероятно, за дар прозрения. Этот автор, не веря в божественное происхождение болезни, объясняет ее следствием повреждения половых органов при верховой езде или результатом неудачного оперативного вмешательства. Данное объяснение

приняли многие ученые нового времени (см.: Доватур и др., 1982, с. 305, комм. 423; здесь собраны и прочие мнения), хотя из текста Геродота (I, 105; IV, 69) ясно, что энареи имели детей.

К. Мейли (Meuli, 1935, S. 130 ff.), собрав убедительные этнографические параллели, пришел к выводу о том, что энареи были профессиональными шаманами или шаманами «превращенного пола», как называются подобные шаманы в русской этнографической литературе (ср.: Максимов, 1997 (1912), с. 217 сл.; Halliday, 1912, p. 95 sq.; Ельницкий, 1948, с. 100; Басилов, 1973, с. 10 сл.).

Что касается описанного Геродотом способа гадания, то аналогичные его виды существовали у германцев (Tac. Germ., 10, 1), аланов (Amm. Marc. XXXI, 2, 24), осетин и др. (см.: Доватур и др., 1982, с. 304–305, комм. 421–422); особенно важно отметить, что весьма похожий способ гадания существовал у сибирских шаманов (см.: Neumann, 1855, S. 265).

Существует целый ряд данных, что у многих народов, у которых существовали шаманы превращенного пола, к такой метаморфозе и вообще к шаманскому служению побуждал или даже принуждал женский дух или богиня земли (см.: Frazer, 1907, p. 384 сл.; Meuli, 1935, S. 130). Подобно этому энареи почитали Афродиту, которая обучила их прорицанию по ивовым прутьикам (Hdt. IV, 67), наказав женской болезнью за разграбление своего храма в сирийском Аскалоне (Hdt. I, 105), т. е. принудив их к перемене пола (Hippocr. De aere, 22).

Изображение подобного посвящения в энареи, по мнению Мейли (Meuli, 1935, S. 131), можно видеть на многочисленных золотых бляшках, где представлено сидящее женское божество с зеркалом в руках, перед которой стоит скиф с ритонном (о связи шаманистических представлений с Великой богиней и Героем всадником у скифов Алтая см.: Зуев, 1992). Зеркало — частый атрибут сибирских шаманов (Meuli, 1935, S. 131). К примеру, одним из важнейших предметов в инвентаре тувинских шаманов было металлическое зеркало кузунгу (тол). Эти зеркала были как привозными, так и изготовленными на месте.

Зеркало (которое, правда, трудно отличить от тимпана) присутствует в римском изображении Сирийской богини (Cumont, 1901, Sp. 2243).

Легенда, с помощью которой Геродот пытается объяснить возникновение «женской болезни» у скифов, предполагает эту связь с богиней и наряду с этим, вероятно, мнимое родство со жрецами-галлами Сирийской богини или подобными институтами в переднеазиатских культах (Meuli, 1935, S. 131).

Таким образом, у скифов наряду с примитивным семейным шаманизмом существовала могущественная и устрашающая группа профессиональных шаманов. Все они приходили в экстатическое состояние с помощью парильни и одурманивающего окуривания коноплей (там же). Такой вывод швейцарского исследователя подкрепляется многочисленными яркими примерами элементов шаманизма из индоиранского и шире — индоевропейского прошлого, собранными не только им самим (там же, с. 132 сл.), но и современными исследователями (Бонгард-Левин, Грантовский, 1983, с. 119 сл.). Для рассматриваемой проблемы скифского шаманизма и параллелей к нему из нешаманистических верований и практик современных народов Сибири и Саяно-Алтая очень важным является следующий вывод: «Шаманизм в Саяно-Алтае зарождается на рубеже III–II тыс. на основе индоевропейской ритуально-мифологической системы в процессе оседания, контактов и, вероятно, смешения пришлого населения с местным. В генезисе шаманизма выделяется ряд этапов, связанных с последующими воздействиями тридций того же круга. Позднейшие из этапов — скифский, хуннский, древнетюркский — наиболее важны, так как в генетическом плане шаманизм ряда современных народов Сибири и Саяно-Алтая, в частности, непосредственно связан с культурами этих периодов, когда происходило выделение сформировавшихся этнических групп и конкретно-специфическое оформление шаманистских обрядов, ритуалов и представлений в каждой из них» (Кузьмин, 1992, с. 129–130). (О шаманских представлениях, нашедших отражение в погребальном инвентаре и обряде алтайских скифов см.: Курочкин, 1988; Зуев, 1992).

Ниже (в разделе об ольвийском Аполлоне) мы еще вернемся к гиперборее (скифу) Абарису, который, судя даже по тем немногочисленным свидетельствам, которые сохранились у античных авторов, выглядит типичным шаманом.

Так, об Абарисе впервые упоминают Пиндар (fr. 270, Snell) и Геродот (IV, 36). Но если поэт говорит только о прибытии (из страны гипербореев) этого персонажа во времена лидийского царя Креза, то историк пишет о своем нежелании рассказывать об Абарисе, «который якобы был гипербореем» и «про то, как он носил по всей земле стрелу и при этом ничего не ел». Платон (Charm., 158b) упоминает о «заклинаниях Залмоксиса и гиперборейца Абариса». Оратор Ликург (fr. XIV, 5) рассказывает, что Абарис прибыл послом от гипербореев в Афины в 53-ю олимпиаду (568–565 гг.) Он нанялся служителем к Аполлону и, став боговдохновенным, со стрелой этого бога в руках ходил по Элладе и прорицал будущее.

Но наиболее интересные сведения об Абарисе содержатся в сочинении Ямвлиха (De vita pyth., 136). Этот автор сообщает, что у Абариса было прозвище «Небоход»: «У Эмпедокла было прозвище “Запретитель ветров”, у Эпименида — “Очиститель”, а у Абариса — “Небоход” (Αἰθροβάτης), потому что, летая на дарованной ему стреле Аполлона Гиперборейского, он переправлялся через реки, моря и непроходимые места, в некотором смысле ходя по воздуху...». Несколько ранее (91) Ямвлих упоминает о том, что «летая на ней, он переправлялся через непроходимые места, как-то: через реки, озера, болота, горы и т. д., и, ходя по горам, как гласит предание, совершал очищения и отгонял моровые поветрия и ветры от тех городов, которые просили его в этом помочь».

Кроме того, Ямвлих (De vita pyth., 140–141) рассказывает следующее: «Пифагорейцы считают Пифагора Аполлоном Гиперборейским, в доказательство этого они ссылаются на то, что... он принимал у себя Абариса-гиперборейца и отнял у него стрелу, которая указывала тому путь. Рассказывают, что Абарис пришел из страны гиперборейцев, собирал золото (т. е. пожертвования) в храм и предсказал моровое поветрие. Остановившись он в храмах, и никто никогда не видел, чтобы он что-либо ел или пил. Еще говорят, что в Лакедемоне он принес запретительные жертвы, и поэтому впоследствии в Лакедемоне не было ни одного поветрия. Так вот, отняв у этого самого Абариса золотую стрелу, без которой тот не мог находить дорогу, Пифагор заставил его признать [себя богом]» (пер. А. В. Лебедева).

Сюжет связи Абариса с Пифагором явно вторичен (см.: Dodds, 1951). Что касается его стрелы, то это, несомненно, та самая стрела, которую в стране гипербореев прятал Аполлон после убийства киклопов. Этот миф является ярким рудиментом шаманских представлений (Ерофеева, 1982, с. 78).

Как известно, лук со стрелой, равно как и стрела без лука, играли важную роль в шаманской мифологии и шаманском ритуале. Лук был главным орудием культового действия до появления бубна: в ряде языков существует прямая этимологическая связь между словами «бубен» и «лук», колотушка для бубна и стрела; в некоторых языках «шаман» одновременно означает «стрелок», «лучник» (см.: там же).

Думается, что отнюдь не случайной является связь ритуальных расчленений с таким ярким персонажем причерноморской мифологии, как Медея (а также близкая к ней Ифигения (см.: гл. III)). Несмотря на то, что следы подобных обрядов, восходящие к религии минойского Крита (см.: Андреев, 2002), сохранились и в тех греческих мифах, которые не имели отношения к Причерноморью (см.:

Butterworth, 1966), устойчивое соотнесение именно с Медеей обрядовых действий, главным элементом которых являлось расчленение человеческой жертвы, в качестве своей подосновы имело реальную культовую практику причерноморских варваров, обусловленную их шаманистическими представлениями. (Как известно, расчленение тела, осмысляемое и как смерть-воскресение, и как жертвоприношение (духам), и как испытание, пройти которое может лишь достойнейший, являлось характернейшей чертой шаманских инициаций у всех народов, культивировавших подобный образ мыслей (см.: Элиаде, 1998; Новик, 1982, с. 638)).

Вероятно, следует сказать несколько слов о том, как мы понимаем такой сложный и дискуссионный религиозный феномен, каковым является шаманизм. Определение понятия «шаманизм» крайне осложнено тем, что это религиозное явление — «система дисперсная, рассеянная по всей мировоззренческой сфере, проникающая во все поры духовной жизни общества» (Ревуненкова, 1980, с. 61–62).

В. Н. Басилов (1997, с. 3 сл.), поставивший перед собой задачу дать определение шаманизма, взял за основу разнообразный фактический материал, на основе которого описал феномен, выделив его атрибутивные признаки: «Деятельность шамана имеет свои особенности:

1. Он может исполнять свои функции только с помощью духов...
2. В отличие от поздних разновидностей жрецов... шаман считается избранным самими духами (божествами) и «пересотворенным» в ходе мучительного обряда инициации, который происходит в мире духов; период инициации у начинающего шамана отмечен так называемой шаманской болезнью...
3. Благодаря своим духам-помощникам, шаман способен посещать взнезменные космические сферы для общения с духами и божествами...
4. Общение с духами происходит в состоянии экстаза...

К сказанному следует добавить... чрезвычайно важную роль его главного ритуального атрибута (в северной части Евразии и кое-где в сопредельных регионах — бубен)».

Относительно последнего пункта в описании феномена шаманизма В. Н. Басиловым следует заметить, что «главным ритуальным предметом» шамана могут быть не только бубен, но и уже упомянутые лук и стрела, а также зеркало (см., например: Metzler, 1997; Банников, Кузнецова, 2002). Не исключено, что у скифов в качестве подобного предмета могли выступать и бронзовые напершки, особенно в виде бубенца или с подвесками в виде бубенчиков (о роли колокольчиков в этрусском шаманизме см.: Мавлеев, 1994, с. 290).

По мнению М. Элиаде, определившего шаманство как «архаическую технику экстаза», сущность этого явления состоит в общении с духами покинувшей тело души шамана. Однако, как справедливо указывает С. А. Токарев (1990, с. 271), равным образом духи могут вселяться в тело шамана (либо в его бубен или, добавим, в изофункциональный бубну предмет).

В связи с проблемой шаманизма у варваров Северного Причерноморья важным является мнение Д. К. Зеленина (1936, с. 358, 362 и др.) о том, что шаманизм характеризуется переходом от зооморфных к антропоморфным представлениям о духах.

Таким образом, о наличии шаманизма у варваров (прежде всего скифов) Северного Причерноморья говорят следующие факты: представление о трехчленном делении мироздания<sup>83</sup>, вера в бессмертие души и соответствующие погребальные обычаи<sup>84</sup>, важнейшую роль в которых играл конь — медиатор между мирами; ритуал «бани» — очищения, во время которого с помощью психотропной конопли скифы приводили себя в экстаз; мифологические персонажи типа Абариса и Медеи; такие ритуальные предметы, как напершки (особенно шумящие), а также, вероятно, в ряде случаев зеркала. И, наконец, судя по существованию в скифском обществе жрецов-энареев, наличие у скифов идеи о возможности загробного спасения человека путем единения с Великой богиней всего сущего<sup>85</sup>.

Приложение 1

## Образ Владыки зверей в Скифии

На золотой диадеме из кургана Куль-Оба (рис. 34), которая, вероятно, являлась частью женского головного убора — *пóлоса*, — изображен бородатый мужской персонаж с крыльями, ноги которого представляют собой растительные завитки, из которых также выхо-

<sup>83</sup> О существовании трехчленного деления мироздания у скифов наглядно свидетельствуют композиции таких сакрально-знаковых скифских памятников, как золотая пластина из кургана Карагодеуаш, золотая пектораль из кургана Толстая Могила, серебряная ваза из кургана Чертомлык и др.; см. также: Раевский 1985.

<sup>84</sup> Ср. также несомненное сходство между описанием Геродота (IV, 72) ритуала принесения в жертву царю через год после его смерти пятидесяти всадников с посылкой вестника гетскому шаманскому божеству (или антроподемону) Залмоксису (Hdt. IV).

<sup>85</sup> Это явление находит близкие аналогии в этрусском шаманизме (см.: Мавлеев, 1994, с. 289–290).



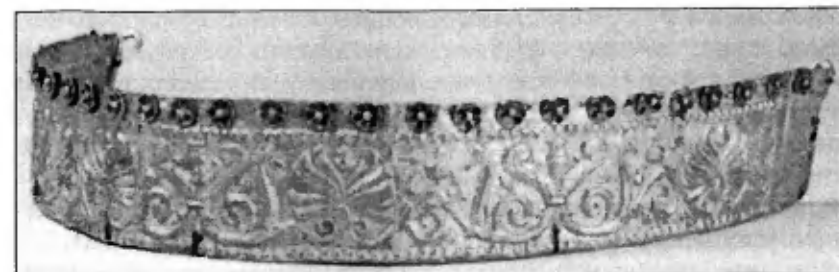


Рис. 34. Золотая диадема. IV в. Курган Куль-Оба (Уильямс, Огден, 1995, рис. 85)

дят протомы гиппокампов (Уильямс, Огден, 1995, с. 142–143, илл. 85). Судя по иконографической схеме, здесь представлен мужской аналог Владычицы зверей, наиболее распространенным вариантом которой в Северном Причерноморье была змееногая богиня, в чьем образе местное население почитало свое верховное женское божество (Шауб, 1999а). Этот двойник змееногой богини, которого можно условно назвать «Владыкой зверей» (Chittenden, 1947, p. 89–144), скорее всего, мыслился как подчиненное ей божество, возможно, родственное тому персонажу, голову которого держит в руке богиня, представленная на бляшках из того же кургана<sup>86</sup>. Существует целый ряд изображений, напоминающих «Владыку зверей», представленного на куль-обской диадеме. В Северном Причерноморье это известняковый акротерий III в., хранящийся в Эрмитаже и, вероятнее всего, происходящий с территории Боспора (Бессонова, 1983, рис. 10, 3), а в Греции — бронзовая пластина IV в. из Олинфа (Robinson, 1941, p. 31, fig. 5, 16) и мраморный трон IV в. из Афин (Möbius, 1926, S. 51, Taf. 19). На эрмитажном памятнике «Владыка зверей» изображен обнаженным по пояс; нижняя часть его тела представляет собой композицию из листьев и растительных побегов; на его голове фригийский колпак с розеткой на конце, а по бокам — геральдические львиноголовые грифоны, которых божество держит за рога. На олинфской пластине нижняя часть тела «Владыки зверей» представляет собой листву аканфа, из которой симметрично выходят два львиноголовых грифона, рога которых божество держит в руках; вместо головного убора у него растительные побеги. «Владыка зверей» на афинском рельефе представлен облаченным в подпоясанное одеяние с короткими рукавами, нижняя часть которого переходит в

композицию из листьев аканфа, которая вместо ног завершается закрученными в спираль растительными побегами, концы которых божество держит в руках; на голове его полос.

В рассмотренных выше изображениях «Владыки зверей» исследователи видят божество плодородия (Иванова, 1951, с. 197), Диониса (Langlotz, 1932, S. 182) или Сабазия (Curtius, 1928, S. 179–202; Toynbe, Perkins, 1950, p. 5; Kraus, 1954, S. 43; Picard, 1961, p. 135; Möbius, 1968, S. 717). Несомненно, черты этих божеств присутствуют в образе «Владыки зверей», хотя, на наш взгляд, вернее было бы в данном случае говорить о прадионисийской (в духе В. И. Иванова) сущности этого образа. В то же время попытка Ю. Устиновой (Ustinova, 2005, p. 78) интерпретировать изображения такого рода в качестве бородатой андрогинной Афродиты внешне выглядит эффектно, но явно несостоятельна по целому ряду обстоятельств. Женская грудь у персонажа на эрмитажном акротерии, о которой пишет израильская исследовательница и намек на которую имеется на рисунке в ее работе (ibid., fig. 6.5.4), в оригинале отсутствует; то же относится и к подобной фигуре на пластине из Олинфа. Что касается женской одежды божества в длинном одеянии (без всяких растительных или животных черт!), представленного на базе из Афин (Möbius, 1926; Ustinova, 2005, рис. 6.5.2), а также «прорастающего» персонажа на вышеупомянутом мраморном троне, на котором восседал жрец Диониса в афинском театре этого бога (см.: Kraus, 1954, s. 32 сл.; Ustinova, 2005, fig. 6.5.3), то эти факты также не могут служить весомыми аргументами в пользу гипотезы Ю. Устиновой, поскольку диморфность является отличительной чертой образа Диониса (например Eurip. Bacch. 353)<sup>87</sup> и родственного ему Сабазия, а ритуальная травестия — его культа, в то время как мужские черты в образе Афродиты — это эксцесс ее ближневосточного происхождения и рудимент глубочайшей архаики.

О том, что подобные «прорастающие» бородатые персонажи с крыльями еще с архаической эпохи мыслились как божества, подчиненные малоазийской Великой богине, наглядно свидетельствует бронзовый канделябр VI в., происходящий из «ориентализированного пограничья Восточной Ионии» (Hornbostel, 1980, S. 23, Abb. 17). У основания стержня канделябра, который служит постаментом для крылатой богини, в перекрестье подставки из львиных лап в высоком рельефе представлена фигура бородатого божества с крыльями, выходящего из пышной пальметты.

<sup>86</sup> Перечень аналогичных бляшек и предметов с подобными изображениями, найденных в Северном Причерноморье. см.: Шауб, 2006а.

<sup>87</sup> Здесь Дионис назван  $\theta\eta\lambda\upsilon\mu\omicron\rho\phi\omicron\varsigma$ ; см.: также: Kerényi, 1951, p. 259 сл.



Рис. 35. Золотая пластина. IV в. Погребение № 2 кургана Соболева Могила (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 17, 3)

Недавняя находка в кургане Соболева Могила позволяет уверенно утверждать, что в Северном Причерноморье существовали и другие изображения паредров Великой богини в иконографической схеме Владыки зверей, помимо диадемы из Куль-Обы и эрмитажного акротерия. В данном кургане была обнаружена золотая ажурная накладка колчана (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 17, 3) (рис. 35), на которой представлен бородатый птицеподобный (крылатый, покрытый перьями, с птичьими лапами вместо ног) персонаж, стоящий на крылатых драконах; рога этих монстров он держит в руках абсолютно таким же образом, как делают это божества, представленные на эрмитажном акротерии и пластине

из Олинфа. Кто изображен на этом замечательном предмете? Явно не жрец и не шаман (как считают Б. Н. Мозолевский и С. В. Полин). Здесь, несомненно, представлено божество. Однако киевские исследователи совершенно правы, отмечая, что «эта находка приоткрывает совершенно неведомую для нас страницу скифского мифа и показывает, насколько отрывочны и неполны наши знания в этой области» (там же, с. 351).

## Приложение 2

### Царский ритуал у скифов

«История дописьменной материальной культуры как европейских, так и многих азиатских народов свидетельствует о том, что жизненный мир доисторического человека был часто замкнут вокруг универсального женского божества, имя которого на многочисленных языках имело один и тот же семантический эквивалент — Великая богиня-мать» (Альбедиль, Цыб, 1999, с. 4). Это женское божество, связанное с осью мира, «естественным и зако-

номерным образом воплощает собой идею мирового владычества, царственности, власти», — пишет М. Ф. Альбедиль (Альбедиль, 1999а, с. 11). Обрядовой основой «всего круга представлений, соединяющих воедино женщину, воплощающую власть, и мужчину, завоевывавшего то и другое, послужил арханческий обычай ритуального бракосочетания царя с землей, которой ему предстояло править и которую олицетворяло женское божество» (он же, 1999, с. 16).

Подобный обряд может скрываться в сообщении Геродота (IV, 7) о ежегодном царском празднике у скифов. «Кто на этом празднике, охраняя священное золото<sup>88</sup>, уснет под открытым небом, тот — как считается у скифов — не проживет и года. Поэтому ему дают столько земли, сколько он сможет объехать на коне за один день» (Hdt. IV, 7). М. И. Артамонов (1948, с. 6 сл.; ср.: Glaser, 1937; Доватур и др., 1982, комм. 152) считал сон со священными золотыми предметами магическим ритуалом, обеспечивающим плодородие земли и наделяющим спящего царя-жреца божественной силой на весь земледельческий год. С наступлением зимы этого царя умерщвляли<sup>89</sup>. Был ли описанный Геродотом праздник земледельческим или, скорее, кочевническим (см.: Доватур и др., 1982, комм. 153), умерщвлялся ли царь или, более вероятно, его заместитель (там же, комм. 152), — данный обряд весьма схож с ашвамеддхой — древнеиндийским ритуалом жертвоприношения коня, которое совершал царь для обретения титула «владыки всей земли». Коня, специально отобранного царем для данного ритуала, весной выпускали на волю. Земля,

<sup>88</sup> Об этом священном золоте Геродот (IV, 5) рассказывает следующее: во время правления сыновей скифского первочеловека Таргитая «на скифскую землю упали сброшенные с неба золотые предметы: плуг с ярмом, обоюдоострая секира и чаша. Старший, увидев первым, подошел, желая их взять, но при его приближении золото загорелось. После того как он удалился, подошел второй, и с золотом снова произошло то же самое. Этим загоревшееся золото отвергло, при приближении же третьего, самого младшего, оно погасло, и он унес его к себе. И старшие братья после этого, по взаимному соглашению, передали всю царскую власть младшему» (пер. И. А. Шишовой). В этом предании явственно отразились жреческие, конкретнее — шаманские функции скифских царей, поскольку власть над огнем была одним из главных качеств, которыми должен был обладать шаман (см.: Элиаде 1996, 102 сл.; Элиаде. 1998).

<sup>89</sup> Критикуя точку зрения М. И. Артамонова о данном празднике как земледельческом, Д. С. Раевский видит здесь обряд венчания царя с верховной богиней скифов Табиты, которую московский исследователь считает воплощением небесного огня (см.: также: Доватур и др., 1982, комм. 151–153). На наш взгляд, обе интерпретации (наше несогласие с отдельными их положениями в данном случае не принципиально) не противоречат одна другой, поскольку Великая богиня скифов была не только богиней земли, но и подательницей фарна (см.: выше).

по которой шел этот конь, считалась перешедшей под власть царя. В течение всего года, пока конь странствовал, царь приносил обильные жертвы богам. По прошествии года коня ритуально умерщвляли, после чего рядом с ним ложилась главная жена царя<sup>90</sup>, ведшая в высшей степени откровенные эротические беседы со жрицами и другими женами царя. В кульминации обряда участвовали 3 царские жены, а «совершая заключительные обряды, царицы произносили мистические имена земли, неба и промежуточного пространства» (Альбедиль, 1999а, с. 15). После подробного описания ашвамеддхи М. Ф. Альбедиль (1999а, с. 16) справедливо заключает, что «подобные ритуалы вполне убедительно показывают, что в архаических и наследовавших им традиционных обществах власть имела выразительные атрибуты женственности...». Судя по всему, подобные «атрибуты женственности» имела царская власть и у скифов<sup>91</sup>.

## Глава V

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И КУЛЬТЫ ОЛЬВИОПОЛИТОВ

Самое большое количество источников по истории северопричерноморских культов происходит из Ольвии. Только здесь найдены «две большие сакральные зоны» (Русяева, 2005, с. 10) с остатками святилищ разных богов и многочисленными культовыми древностями. В ведении ольвиополитов долгое время находилось одно из крупнейших панэллинских причерноморских святилищ — культовый комплекс на о. Левка. Целый ряд святилищ открыт на хоре Ольвии и в непосредственной близости от самого города. Поэтому наш обзор религиозной жизни ольвиополитов мы начинаем именно со святилищ.

## Святилища

Святилища в греческих колониях принято разделять на три типа — городские (urban), пригородные (suburban) и сельские или пригородно-загородные (extra-urban) (см.: Буйских, 2004, с. 83). Наиболее сложно выделить вторую группу святилищ, поскольку в неё включают не только святилища, располагавшиеся за городской чертой, но иногда и те, которые находились в городе у крепостных стен.

Существует также классификация святилищ по их «религиозно-политической значимости и уровню интереса к ним граждан»: «панэллинские, городские, полисно-пограничные, или ландшафтные, и сельские» (Русяева, 2005, с. 28).

Мы же сосредоточим внимание на тех святилищах (вне зависимости от того, к какому типу относят их исследователи в своих

<sup>90</sup> Этот обряд очень напоминает царский ритуал древних кельтов; см.: Шкунаев, 1980, с. 636. В кельтских сказаниях, имеющих примечательные параллели в арийской традиции Индии, содержатся прозрачные намеки на ритуальную гибель королей (см., напр.: Пауэлл, 2003, с. 174–175). О почитании богинь-Матерей, восходящем к культу Великой Матери у древних кельтов, см.: Широкова, 2003, с. 312 сл. Можно полагать, что все «могущественные воительницы-богини-королевы» древних кельтов связаны друг с другом и «все они фактически воплощают концепцию богини, которая находится выше племени, — великой богини самих богов» (Росс, 2005, с. 192).

<sup>91</sup> О других «атрибутах женственности» у скифов и их сходстве с подобными явлениями у этрусков см.: Шауб, 2005.

классификационных системах), которые, на наш взгляд, могут дать наиболее интересную информацию о специфике религиозной жизни ольвиополитов.

Древнейшие городские святилища в Нижнем Побужье — это священные участки в Ольвии (Леви, 1964; Русяева, 1991; Rusjaeva, 1996) и на Березани (Назаров, 2001). Западный теменос Ольвии, посвящённый Аполлону Врачу, возможно, был организован одновременно с основанием города во второй четверти VI в. (Русяева, 1986, с. 51–52). Самые ранние находки на Восточном теменосе, посвящённом Аполлону Дельфинию, датируются второй половиной VI в. Березанский теменос, который, по мнению автора раскопок В. В. Назарова, был посвящён Афродите, функционировал во второй половине VI — начале V в.

Образцом предградного культового комплекса может служить святилище последней четверти VI — первой половины V в., раскопанное вблизи Ольвии (Козуб, 1975).

Что касается загородных святилищ, то некоторые исследователи предполагают, что подобные объекты располагались на границах территориальных владений полиса (см.: De Polignac, 1995, p. 21–25, 33–41; Hansen, 2000, p. 164). А. С. Русяева (2002) не очень удачно предполагает называть их «ландшафтными» или «полисно-пограничными», считая, что пограничные земли Ольвийского государства издавна были окружены священными участками (Русяева, 1979а).

Одно из самых ранних святилищ было раскопано в предградии Ольвии на высоком мысу западного склона Заячьей балки. В функционировании этого культового комплекса, существовавшего с последней четверти VI в. до середины V в., выделяются два периода: 1-й — до конца VI в. (когда святилище состояло из одного помещения площадью 15 м<sup>2</sup>) и 2-й — до середины V в. (в это время функционировало четыре помещения общей площадью 42 м<sup>2</sup>). Ни план святилища (рис. 36), ни описание его раскопок, ни перечисление сделанных здесь находок не дают возможности для точной его интерпретации и привязки к культу какого-либо греческого божества (или божеств). Судя по тому, что оно было заглублено в материк более чем на два метра, можно предполагать, что здесь поклонялись хтоническим богам. Ю. И. Козуб (1975, с. 161–162) склонна видеть в них кого-то из богов греческого пантеона (Деметру, Кору или кабиров). Однако целый ряд данных позволяет видеть в раскопанном Ю. И. Козуб комплексе пусть несколько эллинизированное, но всё же святилище каких-то местных богов. Во-первых, варварский облик всего земляночного капища весьма далёк от самых скромных греческих образцов.

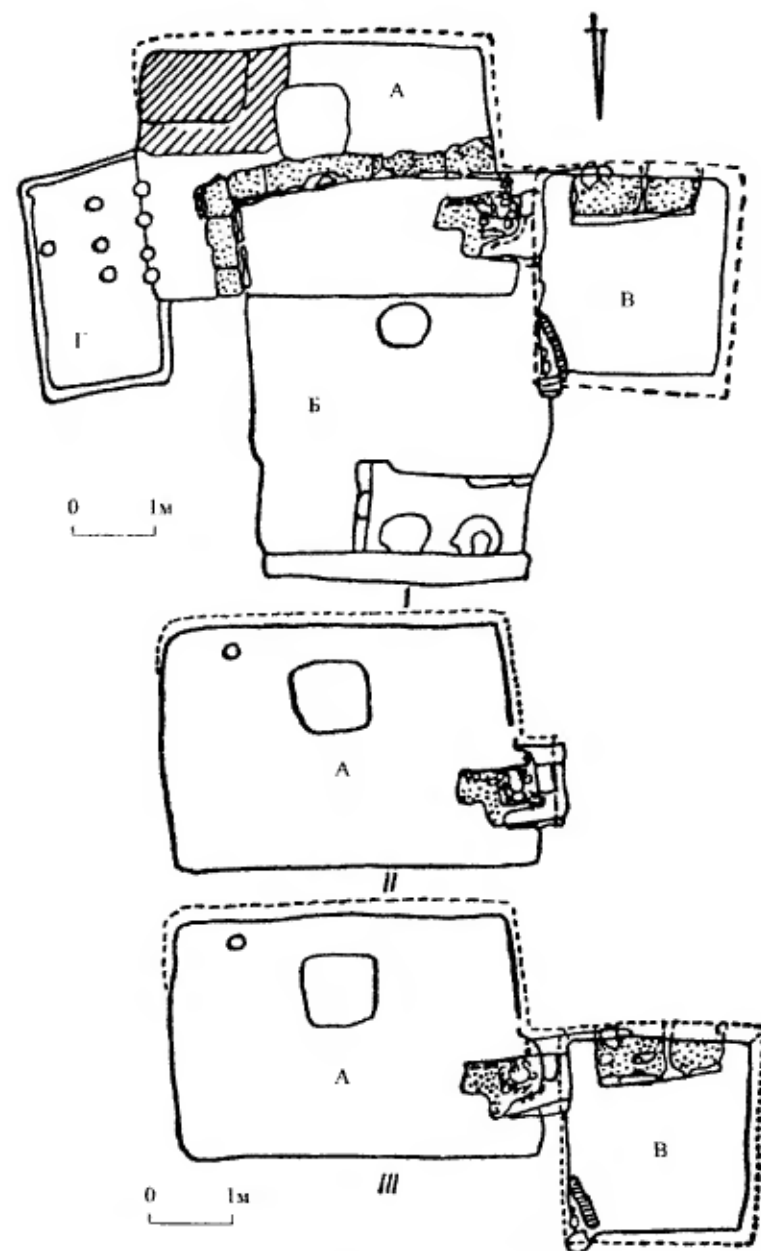


Рис. 36. План святилища. Конец VI – начало V в. Ольвия (Козуб, 1975, с. 141, рис. 2)



Во-вторых, о негреческом характере этого святилища красноречиво свидетельствует находившийся в одном из четырёх помещений (пом. А) зольник (древнейший — площадью  $2 \times 3$  м и толщиной 0,75 м, позднейший —  $1,55 \times 2$  и толщиной 0,45 м). Наряду с обломками амфор, кухонной, сероглиняной и чернолаковой посуды в зольнике найдено немало количество лепных сосудов, а среди костных остатков — панцирь черепахи и кости лошадей. Несмотря на упоминание зольников Мирмекия и Китея, а главное, раннескифских культовых зольников Жаботина, Каравана, Бельского, Пастырского, Матронинского, Каменского и Елизаветинского городищ и даже находок в них «тарелок, напоминающих жертвенные блюда из ольвийского зольника», Ю. И. Козуб (1975, с. 146, 158) почему-то считает ближайшей аналогией ольвийскому зольнику «зольные жертвенники-эсхары Аттики» (со ссылкой на «Очерк греческих древностей» В. В. Лагышева).

Западное помещение комплекса (В, площадью  $8 \text{ м}^2$ ) не менее интересно. Аналогий таким площадкам в Северном Причерноморье нет (Козуб, 1975, с. 146–147), но они, как правильно отмечает сама Ю. И. Козуб, есть во Фракии.

В том же помещении В наряду с фрагментом терракотовой головки богини найдено горло лепного сероглиняного сосуда (правда, на внутренней стороне его поверхности едва заметны следы обработки на круге (Козуб, 1975, с. 147)) с антропоморфной личиной (рис. 37). В качестве ближайших аналогий этому сосуду Ю. И. Козуб (1975, с. 148) приводит фрагмент лепного горшка из Киевского исторического музея, а также культовые сосуды из Мирмекия, которые, по словам опубликовавшей их М. А. Наливкиной (МИА, № 25, с. 340–341, рис. 16), «довольно часто встречались во время раскопок Керчи и ее окрестностей». Правда, М. А. Наливкина видит в этих сосудах изображения не лиц, а женского бюста.

Следует отметить, что среди фрагментов сосудов в этом помещении «выявлено больше лепной керамики, чем в других помещениях этого комплекса» (там же). Но еще важнее, что здесь, наряду с костями быков, коз, овец, был обнаружен целый череп лошади (там же). Обращает на себя внимание и тот факт, что объектом жертвоприношений была также собака (там же, с. 160). Любопытной особенностью рассматриваемого святилища является

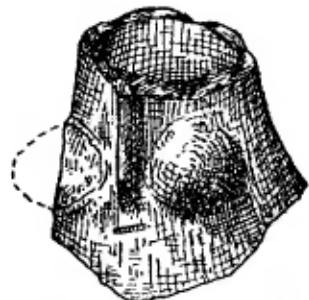


Рис. 37. Фрагмент горла сероглиняного сосуда с рельефом. Конец VI – начало V в. Ольвия (Козуб, 1975, с. 147, рис. 9)

большое значение здесь рыбы. Кроме рыбьих костей здесь найдено такое большое количество фрагментов рыбных блюд, что можно проследить их эволюцию со второй половины VI в. до середины V в. (там же, с. 153–154, 160), а из монетных находок-приношений здесь были найдены (и в немалом количестве) только дельфинчики (рыбки).

Самым впечатляющим импортным предметом среди находок в святилище является горло большой аттической чернолаковой ольпы, на котором сохранилось изображение голов Аполлона (рядом — верхняя часть кифары) и женщины. Ю. И. Козуб (1975, с. 152, рис. 13) считает ее Артемидой. Если этот сосуд попал в святилище не случайно, то местные варвары, среди которых были сильны шаманистические верования (см.: ниже) вполне могли признать в греческом музицирующем боге свое божество (ср. музыканта на золотой пластинке из Сахновки (если эта вещь подлинна)); о том, что игра на музыкальном инструменте может являться аналогом шаманского камлания, см.: Мороз, 1977).

Нашей интерпретации данного святилища как варварского не противоречит и тот факт, что в одном из его помещений (Г; заглублено в материк на 0,61 м, площадь  $4,5 \text{ м}^2$ ), судя по остаткам вкопанных в землю хиосских амфор (с красными полосами на горле и ручках), находился склад запасов вина и оливкового масла.

Маленький терракотовый хлебец, круглая и овальная галька, каменные бруски, мраморный конус, а также кружки, вырезанные из стенок и донец сосудов (Козуб, 1975, с. 160) — все эти культовые предметы, найденные в святилище, могли быть инвентарём как греческих, так и варварских святилищ. Знаменательно, что немногочисленные граффити, обнаруженные здесь на сосудах и кружках (в основном анэпиграфных) (там же, рис. 4 и 5), не дают достаточной информации для привязки рассмотренного культового комплекса к культу какого- (или каких)-либо конкретного греческого божества.

Подобным «сельским» святилищем, вероятно, было и святилище Ахилла на острове Левка, «которое, хотя и имело панэллинский характер, но в начальный период колонизации региона было основано... Ольвией и долгое время находилось под ее покровительством...» (Буйских, 2004, с. 84). Как известно, первые граффити с Левки относятся ко второй четверти VI в., храм же здесь возник, скорее всего, в третьей четверти того же века (Охотников, Островерхов, 1993, с. 106).

Другим сельским святилищем Ахилла был культовый комплекс, расположенный на мысу между Березанским и Бейкушским лиманами.

нами, в 35 км юго-западнее Ольвии и в 15 км к северу от острова Березань. Бейкушское святилище, функционировавшее со второй четверти VI в. по первую треть V в., имело свыше, 200 разнообразных строительных комплексов, в основном ярко выраженного культового характера (Буйских, 2001). Исследователь делит их на две основные группы: «1) сооружения, устроенные для частных жертвоприношений; 2) комплексы, сооружённые для коллективных религиозных обрядов, приношений или трапез. По функциональному назначению выделяются сооружения для ритуальных действий, связанных либо с возлияниями, либо с использованием огня» (Буйских, 2004, с. 85).

Ввиду важности раскопок бейкушского святилища для понимания религиозной истории Ольвийского государства остановимся подробнее на их результатах.

Характерной чертой здешнего культа Ахилла были жертвенные ямы. На дне одной из них на песчаной подсыпке была найдена *in situ* часть черепа быка, под которой лежал керамический кружок с граффито АХI. «Яма была заполнена пеплом с прослойками чистой глины. В пепельном заполнении соседней ямы найдены вотивные керамические кружки и серолощенная ойнохоса с посвящением Ахиллу (Буйских, 2001, с. 34).

Среди прочих ям С. Б. Буйских (там же, с. 35) выделяет «яму №7 с мощным скоплением костей животных, уложенных по кругу вдоль стенок ямы, и развалом серолощенного сосуда с прочерченной на горле буквой А; яму №18 с оваловидным чашеобразным углублением на дне, в золотистом заполнении которого найдены фрагмент сероглиняного сосуда с граффито (стрела, солярный знак и часть надписи ...XII) (рис. 3, 9) и обработанная челюсть быка со следами охры и прочерченной буквой А; яму №12 с открытой на дне сильно обожженной площадкой, где лежали 4 керамических кружка (два из них с граффито А); яму №13, засыпанную чистой золой, перемежавшейся прослойками песка, на дне которой была устроена ниша, содержащая три средиземноморские гальки и обломок стенки хисской амфоры с граффито — изображением стрелы, человеческой фигурки и буквы А (рис. 3, 10); яму №68, золотистое заполнение которой включало костяной стригель, два астрагала, обломки железного копья, бронзовый наконечник стрелы с остатками древка, родонитовый брусок для заточки, 12 галек разного размера, фрагменты античной чернофигурной панафинейской амфоры середины VI в. до н. э. с изображением бегущего атлета, белостенный лекиф, пращные камни и вотивный керамический кружок с граффито А; яму № 96 с устроенной в ее материковом днище нишей № 101, на дне которой

*in situ* был обнаружен каменный якорь, а под ним — керамическое рыболовное грузило с граффито АХI. Большинство исследованных ям имеет столь же своеобразный набор вещевого материала и грунтовой контекст заполнения».

Наряду с вышеописанными ямами большой интерес представляют 2 культовых комплекса. «Комплекс № 11 включал в себя углубление в материке, размерами 6,0 × 3,3 м, глубиной 0,38 м, и подземное помещение № 19, высотой 1,28 м, имевшее куполоподобный свод. Вход в него был оформлен в виде проема округлой формы, диаметром 0,36 м, с двумя вырубленными в материковой стенке ступеньками. Подземное помещение было заполнено чистой золой с включениями серы, охры и древесного угля. На его дне, размерами 1,9 × 1,65 м, располагались: поставленная на горло фрагментированная красноглиняная амфора середины — второй половины VI в. с граффито ...ЕКА... (возможно, посвящение Гекате?), вотивный кружок из стенки чернолакового сосуда с граффито АХI (рис. 3,7), две средиземноморские гальки, на одной из которых вырезана буква А.

Вероятно, многие из бейкушских культовых сооружений, вырытых в лессе, первоначально могли иметь подобную сводчатую конструкцию (напоминающую пещеру), которая до настоящего времени не сохранилась. Это подтверждает открытие культовых комплексов с остатками сводчатых конструкций, практически синхронных Бейкушскому святилищу, в самой Ольвии и в Нижнем Поднестровье.

Комплекс № 5 (длина 22 м при максимальной ширине 10,8 м и глубине от 0,04 до 1,4 м) представлял собой аморфное углубление в материке с устроенными в нем многочисленными нишами-подбоями (всего 33), расположенными в 2–3 яруса друг над другом. Их золистые заполнения, содержавшие единичные находки (керамические кружки с А и АХI, глиняные «хлебцы», гальку, кусочки серы, охры, кости животных, обломки расписной керамики, миниатюрные расписные сосудики, ольвийские бронзовые дельфинчики, наконечники стрел и др.), четко отделялись одно от другого и от залегавшей сверху грунтовой засыпи. Структура засыпи над нишами имела слоистый характер — слои золы, насыщенные керамикой и костями животных, перемежались тонкими прослойками чистой глины, что фиксирует многократность подсыпок. Ниши, судя по заполнявшему их материалу, использовались в пределах середины — третьей четверти VI в. до н. э.; залегавшая сверху насыпь пополнилась новыми зольными сбросами вплоть до начала V в. до н. э. Вещественный материал имел следы воздействия огня» (там же, с. 36).

Комплекс № 5, раскопанный С. Б. Буйских, несомненно, является одной из разновидностей зольника — характернейшего для Северного Причерноморья культового сооружения. Так определяет свой объект и автор раскопок. Однако вызывает недоумение как сближение этого памятника с зольными алтарями, о которых рассказывает Павсаний (V, 13, 4–5), так и утверждение (со ссылкой на А. С. Русяеву), что культ Ахилла в Нижнем Побужье «полностью вписывается в традицию почитания гомеровских героев».

С. Б. Буйских (там же, с. 37) выделяет среди раскопанных им заглубленных в землю культовых построек специальные сооружения (или помещения) для ритуальных трапез. «К таковым относятся, например, комплексы № 2, 48, 70, 98. Так, оваловидное в плане сооружение № 2 (10,6x33,3 м) имело внутри две вырезанные в материке ступени, ведущие к пяти углублениям в нижней части комплекса. Заполнение содержало чередующиеся прослойки глины и золы с многочисленными обломками столовой посуды, лутериев и лепных горшков. Углубления в его днище были заполнены чистой золой с включениями кусочков серы и содержали по одному вотивному керамическому кружку. Уникальной явилась находка в заполнении углублений 23 граффити (рис 3, 11) на обточенной стенке ионийской амфоры (очевидно, фрагмент большого керамического кружка) в виде трехстрочного посвящения Ахиллу: ΑΧΙΛΛΕΙ / ΠΑΡΚ / ΠΑ[—]». Вырезанное на том же черепке изображение шагающего гоплита в шлеме, со щитом в одной руке и мечом в другой совсем не обязательно изображает самого Ахилла (там же). Что касается предположения Ю. Г. Виноградова относительно граффито на этом черепке, то здесь, вероятно, мы имеем дело с наиболее ранним для культа Ахилла в Северном Причерноморье вариантом эпиклезы «Понтарх», поскольку 4-я буква во 2-й строке... может условно читаться и как К, и как Х» (там же, с. 38), то оно просто исключено, если верить рис №3, 11 (там же, с. 39), где четко читается ΠΑΡΚ.

«Комплекс № 48 (10 × 4–7 м), глубиной от 0,3 до 1,52 м, представлял собой весьма сложное, выкопанное в материке, сооружение, с устроенными в нем амфитеатром ступеньками, полочками, площадками, углублениями, нишами, ямами, подбоями. Последние были обособлены от залегавших сверху золисто-глинистых прослоек и содержали единичные находки — керамические кружки, обломки терракот, гальки, кусочки охры, «хлебцы», кости жертвенных животных, мелкие фрагменты столовой посуды. На одной из площадок комплекса выявлено вырезанное в материке пластичное изображение дельфина, размерами 1 × 0,22–0,35 м, глубиной 0,12–0,4 м. В золистом

заполнении этого углубления находилось 7 бронзовых дельфинчиков, керамический кружок с граффити А и кость дельфина» (там же, с. 38).

Рельефное изображение дельфина, его кость, 7 монет-дельфинчиков — все это позволяет предполагать особую роль этого животного в культе Ахилла, о чем ничего не известно в Средиземноморье. (Возможно, об этой же связи говорит находка фрагмента чернофигурного аттического килика конца VI в. с изображением дельфина (подобные изображения неоднократно встречаются на киликах, найденных в ольвийском некрополе; см.: Скуднова, 1988)).

Перечисляя культовые находки из бейкушских комплексов (керамические, костяные и каменные предметы с граффити-посвящениями Ахиллу (в основном это А), знаками и рисунками, глиняные хлебцы и лепешки, разнообразные амулеты из кости, глины, металла, египетского фаянса, астрагалы, галька, монеты-дельфинчики и т. д.), С. Б. Буйских все их характеризует как «находящиеся в полном соответствии с традиционным составом приношений адресатам героических и хтонических культов в архаической Греции» (Буйских, 2001, с. 38). В то же время такие упомянутые им здешние находки, как железные ножи, кусочки серы, охры, мела, наконечники стрел (к сожалению, автор не указывает их типов), обломки лепной посуды, а главное — жертвоприношение собак (см.: ниже), этому «традиционному составу» если и соответствуют, то далеко не полно.

Чувствуя своеобразие культа Ахилла в Бейкуше (правда, выделяя только обилие магических знаков на вотивах и лессовую имитацию пещер и гротов в открытых им сооружениях), С. Б. Буйских утверждает: «...искать в своеобразии этого культа какие-то местные “подосновы”, догреческие или синхронные греческим варварские культы, либо даже синкретизм местных культов — беспочвенно. Все подобные попытки как в отечественной, так и в зарубежной историографии подвести под греческий культ греческого героя-бога в пределах территории греческого полиса какой-либо “варварский” базис имеют, как справедливо отмечает А. С. Русяева, одну и ту же (несмотря на появление все новых и новых материалов) методическую ошибку, а именно: исследователи рассматривают культ Ахилла в полном отрыве “от истории и религии Ольвийского государства, где непосредственно этот культ развивался”» (там же, с. 40).

Вслед за А. С. Русяевой, наивно полагая, что учреждение культа Ахилла в Северно-Западном Причерноморье было обусловлено популярностью гомеровской «Илиады», С. Б. Буйских (там же, с. 41) не замечает логической неувязки: по его же собственным словам, этот

бог был «особо почитаем среди сельского населения» (там же). Остаётся только заключить, что оно было более образованным, чем городское. Кроме того, чтобы не находиться «в полном отрыве от истории и религии Ольвийского государства», стоит не только поставить, но и попытаться ответить на вопрос, почему «такой своеобразный характер почитания божества (Ахилла. — *И. Ш.*) известен в пределах Ольвийского полиса только для VI — начала V в., т. е. для периода колонизации, и со временем он исчезает?» (там же, с. 40; ср.: Русева, 1979, с. 137). Резонно предположить, что популярность культа Ахилла в этот период была обусловлена тем, что греки-колонисты и варвары, в основном населявшие сельскохозяйственную округу Ольвии, под именем Ахилла почитали могучее местное (киммерийское?) божество. В связи с изменением прежде всего внешнеполитической ситуации (пришествие новой волны номадов, перекрывших пути в лесостепь) и обусловленное этим фактом прекращение существования поселений ольвийской хоры, могло произойти и синхронное угасание культа Ахилла.

Еще одним святилищем Ахилла ольвийской хоры было его святилище со священной рощей на Кинбурнской косе (Ахилловом беге), находящейся к юго-востоку от Ольвии. Древнейшие материалы отсюда относятся к VI в.; когда же здесь возникли агонистические праздники, о которых сообщают многие античные авторы (см.: Кубланов, 1957), точно неизвестно.

К югу от Ольвии, на Кинбурнском полуострове (в районе древней Гилеи) находилось святилище Гекаты с одноимённой рощей богини (Ptol. III, 5, 2), которое было сооружено еще в эпоху архаики (Русева, 1992, с. 119–200). В Гилее же еще до середины VI в. были воздвигнуты алтари Матери богов, Борисфена и Геракла (Русева, Виноградов, 1991). Возможно, это был единый комплекс сельского типа (Буйских, 2004, с. 85).

Судя по сообщению Геродота (IV, 53), на Гипполаевом мысу (мыс Станиславский между Днепровским и Бугским лиманами) находилось еще одно святилище ольвийской хоры. Поскольку в рукописях Геродота есть разночтения относительно принадлежности данного святилища (либо Деметра, либо Мать богов), причём лучшие рукописи дают второй вариант, мы склонны видеть в качестве его хозяйки Мать богов, а не Деметру, как принято считать (см.: Буйских, 2004, с. 85) (подробнее см.: ниже). К сожалению, несмотря на все предпринимавшиеся попытки, никаких культовых остатков на мысу не выявлено, хотя разнообразные материалы, относящиеся к эпохе архаики и классики, здесь найдены (Крыжицкий, 1990, с. 39–40; 69–70).

Вопрос о северной сакральной границе хоры Ольвии VI–V вв. остаётся открытым (Буйских, 2004, с. 85–86). Однако если уникальные сооружения позднеархаического времени, открытые на поселениях Козырка 11 и Ст. Богдановка-2, могут рассматриваться в качестве «культового центра, отмечающего северную границу Ольвийского государства» (Головачёва и др., 1998, с. 109). Об этих памятниках см. также: Golovačeva, Marčenco, Rogov, 1999; 2001; Головачева, Рогов, 2002) только гипотетически, поскольку к северу от этих памятников располагалось еще 24 архаических поселения ольвийской хоры (Крыжицкий и др., 1999, с. 32–36), сомнения С. Б. Буйских (2004, с. 86) в культовом характере данных сооружений кажутся неоправданными. Вероятно, к греческому храму в антах постройка в Козырке 11 действительно не имеет никакого отношения. Тем не менее, «несмотря на отсутствие среди находок предметов, непосредственно связанных с культом, раскрытое здание... должно быть интерпретировано как небольшой сельский храм. На это прямо указывают его планировка и обнаруженные в нём остатки алтаря» (Головачёва, Рогов, 2002, с. 42–43). Особый характер этой постройки несомненен ввиду того, что кроме населения Ст. Богдановки-2 на ольвийской хоре нигде больше не зафиксированы образцы синхронного (т. е. позднеархаического) надземного домостроительства. Кроме того, немаловажен тот факт, что это сооружение было перекрыто раннеэллинистическим залонником, в котором находилось «безынвентарное скорченное захоронение, обложенное известняковыми камнями» (там же, с. 42, 44).

Сооружение, открытое в Старой Богдановке-2 (СК, № 23), по мнению С. Б. Буйских (2004, с. 86), «имело не культовый, а производственный характер и могло вообще относиться к другой эпохе», здесь «не найдено ни одного (!) характерного предмета сакрального назначения». Судя по следам воздействия высоких температур на земле и камне, главная роль в совершавшихся здесь обрядах принадлежала огню. На наш взгляд, отсутствие в этом комплексе предметов, характерных для греческого культа наглядно свидетельствует против отстаиваемого С. Б. Буйских (2004, с. 87) тезиса о «существовании на всей территории Нижнего Побужья, начиная со второй четверти VI в. до н. э., греческих (подчеркнём, и только греческих) святилищ», и «в значительной степени», отнюдь не «лишает оснований точку зрения, согласно которой население региона в конце VII — первых трёх четвертях VI в. было почти тотально варварским (Соловьёв, 2000)», а может только усилить её.



В свою очередь, от вывода, к которому мы пришли выше, отнюдь не страдает разделяемое киевским исследователем предположение А. С. Русяевой и Ю. Г. Виноградова (1991) об устройстве «вдоль границ будущей ольвийской сельской округи (и полиса в целом)» «системы специальных сакральных зон» или «божественных мест» и о ее дальнейшем освоении именно «в пределах охваченной сельскими святилищами территории» (Буйских, 2004, с. 87).

Теперь обратимся к рассмотрению материалов, которые позволяют судить о местных особенностях почитания богов и героев, а также об их значении в религиозной жизни ольвиополитов.

## Культы богов и героев

### Аполлон

Самым распространённым во всех ионийских колониях был, безусловно, культ Аполлона. Это объясняется не только тем, что этот бог был наиболее почитаем в Милете (Bilabel, 1920, S. 96; Ehrhardt, 1983, S. 130), но и свойственным всем грекам представлениям об Аполлоне как о божественном покровителе колонизации, руководителе и защитнике колонистов, основателе новых городов (Nilsson, 1967, S. 440 сл.).

Главным богом первых колонистов Березани и Ольвии был Аполлон Врач.

Общепринятой является точка зрения, согласно которой культ Аполлона Врача был перенесен греками-колонистами из Ионии (Gajdukevič, 1971, S. 177).

Однако в Малой Азии нет ни одного свидетельства культа Аполлона с этим эпитетом (Ehrhardt, 1983, S. 145). Е. И. Леви отметила, что Аполлон Врач засвидетельствован вообще только в причерноморских колониях (Леви, 1966, с. 91). У Колдера (Calder, 1971, p. 329), ссылаясь на Аристофана (Aristoph. Av. 584; Aristoph. Plut. 11), утверждает, что культ Аполлона Врача был известен также в Афинах, где был установлен якобы для того, чтобы справиться с эпидемией чумы; в середине IV в. до н. э., после эпидемии в Ольвии, ее богатый гражданин заказал афинскому мастеру, специализировавшемуся на изображении божеств, бронзовую статую Аполлона Врача для Ольвии; статую скопировали в Истрии, и ее слава способствовала распространению его культа в Причерноморье. Гипотеза Колдера, подверг-

нутая справедливой критике со стороны Ж. и Л. Роберов (Robert G., Robert L., 1972), была полностью опровергнута Ю. Г. Виноградовым и А. С. Русяевой (Виноградов, Русяева, 1980, с. 30, 31). Что касается *iatrós* у Аристофана, то это, как справедливо отметили Виноградов и Русяева, не эпитет, а апеллатив (там же, с. 55). Г. Узенер (Usener, 1896, S. 149 сл.) отмечает, что Иатрос в Афинах почитался и как герой, и как бог, однако нет никаких указаний на то, что это была эпиклеза Аполлона.

Действительно, кроме Боспора, где культ Аполлона Врача зафиксирован лапидарными надписями только с IV в. (правда, граффити с V в.: Виноградов, Тохтасев, 1998, с. 25 сл.), этот культ засвидетельствован лишь в Ольвии (Леви, 1965, с. 3; Русяева, 1979, с. 15; Виноградов, Русяева, 1980, с. 31 сл.; Русяева, 1988), Тире (Nicorescu, 1927–1932, p. 564), но главное — в западнопонтийских городах Аполлонии (Bilabel, 1920, S. 106; Gočeva, 1977, S. 212) и Истрии (Bilabel, 1920, S. 109; Lambriño, 1937, p. 362), где он играл выдающуюся роль (Блаватская, 1952, с. 211 сл.).

По мнению Ю. Г. Виноградова (Vinoogradov, 1979, S. 300; Виноградов, 1981, с. 21 сл., с гипотезой которого солидаризируются Н. Эрхардт (Ehrhardt, 1983, p. 145), Ф. В. Шелов-Коведяев (1984, с. 85) и А. С. Русяева (1986, с. 2 и проч.)), культ Аполлона Врача был предписан специально для милетских колонистов Дидимским оракулом. Если принять эту интересную гипотезу, то встает вопрос: не было ли данное предписание обусловлено той средой, куда внедрялись колонисты (а эту среду, и прежде всего религиозную ситуацию в ней, не могли не учитывать оракулы; относительно Дельфийского оракула см., например: Nilsson, 1967, S. 639), т. е. не возник ли образ Аполлона Врача в результате отождествления с Аполлоном какого-то местного божества на Понте?<sup>1</sup>

Известно, что во второй половине VII в. с началом колонизации Северо-Западного и Северного Причерноморья греки вступили здесь в контакт со скифами и фракийцами, духовная культура которых была пронизана шаманистическими идеями (Meuli, 1935, S. 137 ff.; Dodds, 1951, p. 140 sq.) Связь скифских и урало-алтайских религиозных идей была отмечена еще Надем и принята Миннзом (см.: Minns, 1913, p. 85). Результатом этих контактов явилось, по мнению

<sup>1</sup> Еще в 1980 г. мы выдвинули предположение о том, что Аполлон Врач греческих колоний Понта — это местное в своей основе грецизированное божество (см.: Шауб, 1980; 1987; 1998). Как оказалось впоследствии, догадка была высказана впервые еще в 1923 г. Р. Ганциницем (Ganszyniec, 1923), однако бездоказательно.

К. Мейли, появление в Греции целого ряда *iatrodávtes*, прорицателей, магов-целителей и религиозных учителей, причем, если не все они связываются греческой традицией с Севером, то абсолютно все обнаруживают явные шаманские черты (об этих персонажах см.: Rohde, 1910, S. 89 ff.; Carpenter, 1946, p. 132 sq., 161 sq.; Dodds, 1951, p. 140, 141). Древнейшими из этих засвидетельствованных традиций «шаманов» были скиф Абарис и посетивший Скифию грек Аристей (см.: Moravcsik, 1936; Phillips, 1955, p. 18; Phillips, 1957, p. 20; Phillips, 1960, p. 23; ср.: Bolton, 1962).

Очень важным в данной связи является известие о фракийском (гетском) боге-шамане Залмоксисе (о нём см.: Dodds, 1951, p. 165 сл.; Russu, 1967, Sp. 301 ff.; ср. Элиаде, 1998): τῶν Θρακῶν τῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανάτιζεν (Plat. Charm., 156 D)<sup>2</sup>, а также упоминания об ἐπωδαί, которыми фракийские последователи Залмоксиса «целили душу» (Plat. Charm., 157 A)<sup>3</sup>.

Итак, нам кажется, что для предположения о фракийском происхождении культа Аполлона Врача на Боспоре уже имеются некоторые основания. Напомним, что врачевание — наиболее распространенная функция шаманов у всех народов, имеющих шаманистические представления (Новик, 1982, с. 638; Новик, 1984, с. 23 сл.).

Кроме того, известно, что в римское время культ бога-врача Асклепия, мифического сына Аполлона, был самым распространенным во Фракии (не считая, конечно, культа Хереса); можно предположить, что этот культ существовал здесь и ранее, наряду с почитанием других врачебных божеств (Kazarow, 1930, S. 551; 1936, S. 495 ff.).

Так, известен македонский демон-целитель Даррон (см.: Crusius, 1884; Tuempel, 1901), имя которого неотделимо от названия фракийского племени дерронов или дерсеев (Kazarow, 1936, S. 496). На одной из монет пеонийского царя Ликкея представлена голова Аполлона с надписью ΔΕΡΡΩΝΑΙΟΣ, что, по мнению С. Рейнака, с которым солидаризируется Г. Кацаров, свидетельствует об идентичности бога-целителя дерронов с Аполлоном (ibid.). Кроме того, согласно гипотезе Д. Дечева (1925), родиной Асклепия является Фракия, где никогда не забывали об исконном териоморфном (змеевидном) об-

лике бога. Весьма возможно, что фракийцы некогда почитали божество, из которого в процессе исторического развития сформировались два образа: Асклепий и Дионис; этой «единосущностью» объясняет Дечев, в частности, появление обоих богов на одном фракийском вотивном рельефе (там же, с. 160) (ср. эпитеты Диониса Ἰατρός и Ὑγιότης; см.: Kern, 1909, 1929; Cook, 1925, p. 250).

Нужно отметить, что предполагаемое нами заимствование греками фракийского бога, которого они стали почитать под именем Аполлона Врача, не могло быть чем-то из ряда вон выходящим. Если греки, согласно традиции, еще в первой половине I тысячелетия до н. э. заимствовали фракийские культы (Диониса, Ареса и др.) (Гиндин, 1980, с. 216 сл.; Топоров, 1977, с. 28 сл.), то проникновение в пантеон греческих переселенцев других фракийских богов, особенно тех, которые почитались в соседних областях, не представляло особых затруднений (Блаватская, 1959, с. 208).

Весьма возможно, на наш взгляд, что Аполлон Врач был близок Аполлону Гиперборейскому<sup>4</sup>, связь мифического цикла которого со скифским шаманским эпосом была блестяще прослежена К. Мейли (Meuli, 1935, S. 121 ff.).

А. Краппе убедительно доказал, что корни этого божества нужно искать у европейских народов, обитавших к северу от греков (Краппе, 1942, p. 353 sq.; см.: также Harris, 1925, p. 229 sq.; Dodds, 1951, p. 162; Sprockhoff, 1954, S. 68 ff.; Ahl, 1982, p. 373 sq.). Он связан с северным продуктом — янтарем и с северной птицей — лебедем-шипунном; его «древний сад» находится позади северного ветра (т. к. самая простая этимология слова «гиперборейский», вероятнее всего, правильна). По-видимому, греки, узнав об этом боге от «миссионеров» типа Абариса, идентифицировали его со своим Аполлоном (возможно, по созвучию имен, если Краппе прав, видя в нем бога «яблочного острова» Абала, средневекового Авалона), предоставив ему место в храмовой легенде Делоса (Hdt. IV, 32 sq.; Dodds, 1951, p. 162).

Вероятно, культ Аполлона Гиперборейского существовал на Боспоре (Ельницкий, 1962, с. 211; Доватур и др., 1982, с. 67), о чем может свидетельствовать целый ряд данных (см.: раздел об Аполлоне на Боспоре).

<sup>2</sup> Эта фраза (ср. Hdt. IV, 93: V, 4) не означает, что геты верили в бессмертие души, но что они, согласно их представлениям, обладали способом избежать смерти. Возможно, одним из компонентов этих верований была идея о «земном рае» Аполлона Гиперборейского (Dodds, 1951, p. 165, 166).

<sup>3</sup> Лукиан (Scyth. I) упоминает о Токсариде, которому после его смерти афиняне приносили жертвы как ξένῳ Ἰατρῷ. О том, что это интересное известие не является выдумкой Лукиана, см.: Gruppe, 1906, S. 390.

<sup>4</sup> Если культ Аполлона Врача действительно существовал в Синопе, как предполагают Ю. Г. Виноградов и А. С. Русяева (Виноградов, Русяева, 1980, с. 30, 55, прим. 64), судя по имени Ἰατροβόρεος в ателии синопейцу (Надписи Ольвии. № I; о том, что имя Иетрокл теофорное см.: Nilsson, 1967, S. 538 ff.), это могло бы быть свидетельством связи Аполлона Врача и Аполлона Гиперборейского, поскольку Синопа была одним из передаточных пунктов гиперборейских даров (Paus. I, 31, 2).

Древнейшими памятниками культа Аполлона Врача не только в Ольвии, но и во всем Северном Причерноморье (за исключением Березани), являются граффити-посвящения этому богу с Западного теменоса. «В контексте с археологическими материалами, они — бесспорное свидетельство того, что здесь было расположено его святилище с храмом и алтарями. Сюда приносились дары богу и без указания этой эпиклезы, а также с другими его культовыми именами. Однако только среди граффити с эпиклезой Иетрос выделяются посвячительные и так называемые маркировочные (инвентарные). Последние, в свою очередь, служат подтверждением функционирования отдельного теменоса Аполлона Иетроса — собственно, «теменоса в теменосе», поскольку и тот, и другой имели священные ограды» (Виноградов, Русяева, 2001, с. 134; см. также: Русяева, 1991, с. 123 сл.; 1992, с. 29 сл.; 1998; Rusjaeva, Vinogradov, 2000; древнейшее граффито с Березани также относится к культу Врача).

Самыми ранними граффити-посвящениями Аполлону Врачу являются следующие (Виноградов, Русяева, 2001, с. 136, № 5–7): [Ἄ]πόλλων(ι) Ἴητροῖ (Аполлону Врачу)<sup>5</sup> на фрагменте венчика родосско-ионийской чаши первой пол. VI в. («Граффито прочерчено на внутренней стороне по краю в ретроградной манере письма ...»); [Ἴ]ητρο (Врача), прочерченное на обломке края родосско-ионийской тарелки («палеографические признаки надписи соответствуют датировке сосуда 580–560 гг. «); Ἴητρο[ῖ] (Врача) или Ἴητροῖ (Врачу) на фрагменте ручки родосско-ионийского кратера (эта надпись «соответственно росписи сосуда и манере письма датируется 580–560 гг.»).

Для нашей дальнейшей аргументации об Аполлоне Враче как о боге, имеющем в своей основе местное божество с целительными функциями, очень важно обратить внимание на то, что в одном из древнейших граффити-посвящений Аполлону Врачу (там же, № 5, рис. 1, 4) (рис. 38а) под надписью и за ней вдоль венчика процарапана волнистая линия, которая вполне может изображать змею-существо, связанное с целительством у фракийцев. Кроме того, если на данном граффито-посвящении Врачу действительно представлена змея, это может быть дополнительным аргументом против чрезвычайно расширительной трактовки А. С. Русяевой эпиклезы Иетрос, как эпитета универсального бога-спасителя (см.: ниже).

<sup>5</sup> В отличие от издателей мы переводим эпиклезу Аполлона, а кроме того, исправляем ошибки (явно типографские), транскрипции и датировки, не оговаривая этого в каждом конкретном случае.

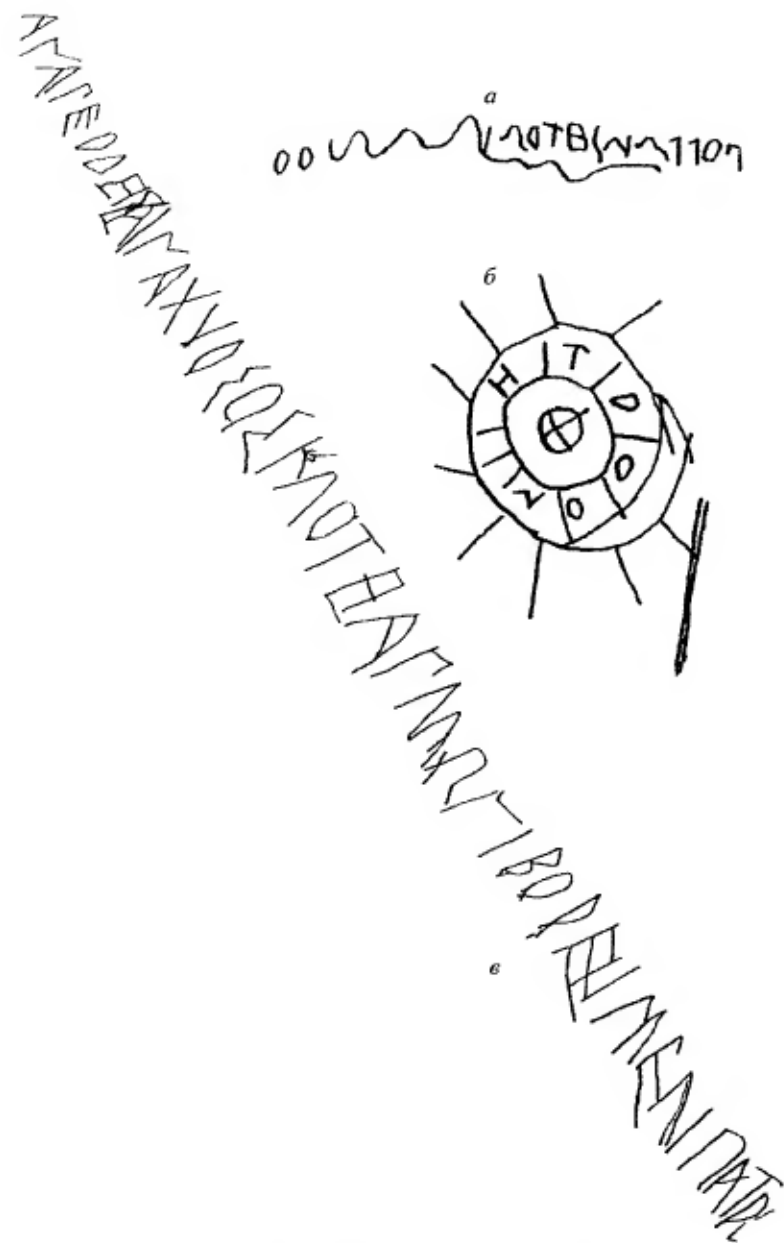


Рис. 38. Граффити-посвящения Аполлону. 1-я пол. VI в. Ольвия (Виноградов, Русяева, 2001, с. 4, 11, 16, рис. 1)

Среди древнейших посвящений Аполлону Врачу на архитектурных терракотах (см.: Виноградов, Русяева, 2001, с. 134, № 1–3) наиболее интересны по месту своего размещения два: один — на фрагменте архаического полихромного антефикса или акротерия в виде горгонейона [Ἰ]ητρο, другой — Ἰητ[ρῶι или -ρῶ] на оборотной стороне расписной пальметты 2-й пол. VI в.

Еще более интересно само по себе граффито: [Ἄ]πόλλωνι Ἰητροῖ Βορυσθένε[ος μεδέοντος] (Аполлону Врачу, (владыке?) Борисфена), прочерченное на боковой грани обломка края милетской полихромной симы третьей четверти VI в.

Главный вопрос в интерпретации данного граффито — не кем было сделано посвящение («строителем храма Аполлона Врача или милетским мастером, изготовившим для этого храма по заказу терракотовый декор»: Виноградов, Русяева, 2001, с. 134), а что имеется в виду под Борисфеном (см.: ниже).

К концу VI — началу V в. относится еще одно любопытное граффито на средней широкой плоскости пятигранного ангобированного калиптера. Оно «представляет собой рисунок из трех неправильной формы концентрических окружностей. Во внутренней — две перекрещивающиеся линии. От среднего круга в стороны отходят семь прямых линий, в секторах между ними поставлено по одной букве, что вместе составляет название храма Аполлона Иетроса Ἰητροῖον — «Иетроон». Внизу третьего круга поставлено дополнительно полукружие, от него отходят в разные стороны еще девять прямых линий. Название храма проясняет символику всего рисунка: центральный круг имитировал колесо — солнечный символ Аполлона; прямые линии — вероятно, солнечные лучи (их число, особенно семь, играло большую роль в его культе), а сам круг — солнечный диск, алтарь круглой формы или барабан колонны, исходя из строительного характера граффито. Оно имело вотивно-магическое значение и явно было специально прочерчено для возможного предотвращения каких-то неприятностей, которые могли случиться при сооружении храма или его дальнейшем существовании» (Виноградов, Русяева, 2001, с. 136, рис. 1, 11; 2, 4) (рис. 386).

В связи с проблемой генезиса культа Аполлона Врача важную роль может сыграть решение вопроса о происхождении бронзовых монет-стрелок, в которых исследователи единодушно видят символ этого бога.

В настоящее время существует три основных точки зрения относительно происхождения этих своеобразных денег: 1) монеты-стрелки зародились в скифской среде (Severianu, 1926, p. 4–6; Граков, 1968,

с. 112; Златковская, 1971, с. 66–67); 2) монеты-стрелки — примитивная форма денег фракийских племен (Блаватская, 1952, с. 40; Скуднова, 1956, с. 39; Balabanov, 1982, p. 40; Балабанов, 1986, с. 11–13; Герасимов, 1959, с. 86–87; 3) появление монет-стрелок связано с начальным этапом греческой колонизации Нижнего Побужья, их чеканили на Березани или в Ольвии (Лапин, 1966, с. 145–146; Рубан, 1982, с. 16; Анохин, 1986, с. 58 сл.; ср. Шелов, 1993). Как бы ни оценивать отдельные аргументы сторон (см.: Марченко, 1988, с. 113–114), ясно одно: наименее обоснованной выглядит точка зрения о греческом генезисе монет-стрелок (достаточно напомнить о негреческой форме самих стрелок). А «наиболее предпочтительным следует признать... компромиссное решение вопроса, при котором идея товар-деньги в виде боевых наконечников стрел (и, думается, соответствующая символика — *И. Ш.*), зародившись в варварском, скорее всего, гето-фракийском племенном мире, в контактной зоне с эллинскими городами-колониями, была адаптирована в дальнейшем для своих нужд греками, в том числе греками Березани и Ольвии» (Марченко, 1988, с. 114; ср.: Карышковский, 1988, с. 33). Таким образом, происхождение монет-стрелок может быть еще одним аргументом в пользу нашего предположения о фракийских корнях образа Аполлона Врача.

Веским доказательством в пользу гипотезы о родстве Аполлона Врача и Аполлона Гиперборейского являются граффити. Так, на обломке нижней части кратера третьей четверти VI в. граффито небрежно процарапано на внешней стороне вдоль босой мужской ступни: Ἄπόλλωνι Βορῆι «Аполлону Борею» (Виноградов, Русяева, 2001, №9, рис 1,7). «По всей вероятности, посвящение было процарапано еще на целом сосуде, а после того, как он разбился, верхняя и нижняя грани остракона были заглажены; с левой стороны заметен след от сквозной дырочки для подвешивания и превращения его в самостоятельный вотив или амулет. Большая нога шагающего мужчины (будь то Аполлон или какой-то другой персонаж) в понимании ольвиополита могла символизировать здоровье и силу, с просьбой о чем он вполне мог обратиться и к Аполлону Борею» (там же; ср. ниже о ступне Геракла на Тирасе).

Другое граффито-посвящение Аполлону Борею (Ἄπόλλωνι Βορῆι) сохранилось на фрагменте стенки чернофигурной аттической амфоры последней четверти VI в. (судя по всему, надпись была сделана на плечиках еще целого сосуда.) На нем сохранилось изображение головы воина в шлеме, нижняя часть лица закрыта круглым щитом. Вероятно, впоследствии остракон «использовался как самостоятель-



ный вотив, судя по его заглаженным стенкам» (Виноградов, Русяева, 2001, № 10).

А. С. Русяева, которой, очевидно, остались неизвестными наши мысли относительно близости Аполлона Врача и Аполлона Гиперборейского, высказала свое предположение о «взаимосвязи Аполлона Врача с Аполлоном Северным» (Русяева, 1992, с. 49; ср.: Русяева, 1998).

Ссылаясь на очень интересное эллинистическое граффито с «философской программой» культа Аполлона, начертанное на поддоне аттической чернолаковой чаши V в. «борейками фиаситами», А. С. Русяева предполагает «близость или даже идентичность фиаса борейков и почитателей первого патрона Ольвии Врача» (Русяева, 1992, с. 197; см.: также, с. 18 сл.; ср. Виноградов, Русяева, 2001, с. 139–140, рис. 5–6). Что касается сущности Аполлона Врача, то, по мнению А. С. Русяевой (1992, с. 40), «под сакральным именем ИНПРОС скрывался универсальный бог Аполлон со многими функциями, охватывавшими и колонизацию, и основание новых городов, и контакты с аборигенами, и, естественно, исцеление. Все вместе взятое позволяет считать, что имя ИНПРОС борисфениты трактовали не просто «Врач», а в переносном и более широком смысле — «Спаситель», что намного больше соответствует данному культу».

К сожалению, пассаж о «контактах с аборигенами» в качестве функции Врача нигде не разъясняется.

Однако находка еще одного посвящения Аполлону Борю (Виноградов, Русяева, 2001, № 8) (рис. 38в) служит, кажется, неоспоримым свидетельством в пользу нашей точки зрения о варварской подоснове древнейшего культа Аполлона в Ольвии. Это граффито второй-третьей четвертей VI в. весьма небрежно процарапано на венчике обломка горла клазоменской амфоры: Ἀνατέρρης Ἀναχурсοῦ Σκ[ο]λότης Απ[ό]λλωνι Βορηῖ μέλι πατρ[ῶ]ιον? ἀνέθηκεν — «Анаперр (сын) Анахирса, сколот, Аполлону Борю мед отеческий (?) (посвятил)». В своем комментарии к этой надписи Ю. Г. Виноградов пишет (там же, с. 141, пр. 14): «При всей своей эллинской грамотности, писавший скиф не слишком был искушен в письме, что привело к нескольким ошибкам и корявому исполнению ион. букв. Вариант этнонима Σκολότης = Σκολότοι (у Гер. IV, 6, 2) просто объяснить лингвистически, выбор именно этой формы вместо Σκύθης можно списать на его эрудированное пристрастие к скифской старине. Точно так же можно оправдать и дублет Ἀναχурсος=Ἀνάχαρσις, ибо ранее всего традиционная форма ЛИ скифского мудреца засвидетельствована через столетие после его смерти у Геродота и, кстати, 6 раз (!) в аттической

просопографии начиная с VI в., т. е. вполне могла быть грецизирована (Ἀναχάρσις), а в ирано-скифской звучать несколько иначе (ср.: Куклина, ВДИ, 1971, № 3, с. 114 и Абаев, Осетинский язык и фольклор 153). Вполне логично, что скифо-эллинистский мудрец нарек своего сына греческим именем с той же первой основой и обучил его греческой грамоте. Даты возвращения Анахарсиса на родину и принесения его сына Аполлону Борю великолепно совпадают».

Таким образом, перед нами посвящение скифа (сколота) (и притом сына прославленного мудреца) Аполлону Врачу, что, на наш взгляд, было бы невозможно, если бы посвятитель не знал (и не чувствовал) в этом боге образа (или хотя бы черт), родного и близкого своим исконным религиозным представлениям. Подобные же переживания, несомненно, были характерны как для Анахарсиса в его отношении к Матери богов (в которой он увидел свою родную Великую богиню), так и для Скила, прошедшего посвящение в мистерии Вахха (правда, случай скифского царя осложнен тем, что его матерью была истриянка; подробнее о Скиле см.: ниже).

Кульм Аполлона Дельфиния был широко распространен в Средиземноморье (см.: Graf, 1979; Виноградов, Русяева, 1980, с. 27–30; Ehrhardt, 1983, S. 139–143), в то время как на Понте, кроме Ольвии, он засвидетельствован только на Боспоре (надпись IV в. из Гермонассы: КБН, № 1038).

«Первые дары этому богу на теменосе, специально выделенном для устройства его святилища и ставшего впоследствии сакральной зоной полиса, датируются третьей четвертью VI в. К этому времени относится появление нового денежного знака в виде дельфина — символа Дельфиния» (Карышковский, 1988, с. 34–40; Анохин, 1989, с. 8–10). В отличие от монет-стрел монеты-дельфины имели обращение только в Нижнем Побужье» (Русяева, 1992, с. 41). Несомненно, эти монеты употреблялись как вотивы (Анохин, 1989, с. 9), правда, явно не только в культе Аполлона (см.: ниже).

«Хронологическое совпадение трех важнейших источников (выделение культового участка, появление монет-дельфинов и, наконец, березанская надпись с символической формулировкой («Семь тысяч: дельфин мудр — мир Ольвийскому полису, благословляю (считаю счастливыми вас там ...)») однозначно показывает, что культ Дельфиния введен в Ольвии в третьей четверти VI в., т. е. после того, как здесь появилась массовая волна колонистов, численно превосходившая первопоселенцев (Русяева, 1992, с. 41–42). Не исключено, что это могло быть так, однако для весьма ответственного вывода о том, что во второй половине VI — начале V в. в Ольвии «происходила

какая-то борьба между двумя влиятельными группировками», одна из которых (первопоселенцы) почитала Врача, другая (новые переселенцы) поклонялась Дельфинию и стремилась «захватить политическое влияние не только в городе, но и в данном регионе» (там же, 42), данных совершенно недостаточно (тем более, что сама А. С. Русяева (там же, 54) отмечает, что культ Аполлона в Ольвии всегда был сосредоточен в городе; на поселениях же, за исключением Березани, нет посвящений этому богу; отсутствуют и его изображения).

Эпиграфические свидетельства о культе Аполлона Дельфиния А. С. Русяева (1992, с. 42–43) делит на три группы. К 1-й (третья четверть VI — первая четверть V в.) относятся граффити на сосудах из его святилища на Восточном теменосе и одно с Березани (на обломке чернофигурной чаши третьей четверти VI в. (Виноградов, Русяева, 1980, с. 29). Эти надписи разнообразны: «от самых полных с указанием имени бога, его эпikleзы, имени дедиканта и его патронимика до сокращенных: первые буквы или даже одна буква от эпитета бога».

Вторая группа (середина — третья четверть V в.) состоит из посвящений ольвийских мольбов на постаментах статуй, мраморных плиток и барабане колонн (НО, № 55, 56, 57, 167; Карышковский, 1984). А. С. Русяева (1992, с. 43) отмечает для этого времени значительное усиление роли союза мольбов и расширение полисных функций их бога-покровителя.

К третьей группе относятся лапидарные памятники уже III–II вв. Таким образом, фиксируется почти полуторавековая лакуна в имеющихся в нашем распоряжении эпиграфических памятниках культа Аполлона Дельфиния.

А. С. Русяева (там же) считает, что лакуна заполняется другими археологическими, а также нумизматическими источниками. К сожалению, невозможно, хотя бы с малой долей вероятности связать с Аполлоном Дельфинием какие-либо изображения. Напомним, что голова Аполлона в лавровом венке появляется на ольвийских монетах только в последней четверти IV в. (Анохин, 1989, с. 106 сл.).

В то же время храм в антах на Восточном теменосе, построенный в I-й пол. V в. и просуществовавший почти до сер. IV в., принадлежал этому богу (см.: Карасев, 1964; Пичикян, 1984, с. 178). Рядом был установлен алтарь и жертвенники. Дары, среди которых важную роль играли бронзовые дельфинчики, и остатки жертвоприношений, сбрасывались в ботросы.

Вопрос о связи монет в виде дельфинчиков с культом Аполлона Дельфиния тесно переплетен с проблемой сущности этого бога.

Большинство исследователей считает Дельфиния покровителем колонистов (т. е. морских путешественников) (см., например: Roscher, 1892, S. 429 сл.; Кагаров, 1913, с. 269–270; Карышковский, 1988, с. 39–40). В то же время Ф. Граф (Graf, 1979) полагает, что отнюдь не эта функция, а забота об эфебах — будущих гражданах полиса являлась главной особенностью Аполлона Дельфиния. Судя по всему, в культе этого бога обе вышеупомянутые функции сосуществовали (ср.: Русяева, 1992, с. 44–46).

Самым поздним граффито, в котором содержатся эпikleзы Аполлона, на Западном теменосе является дно фрагментированного аттического чернолакового скифоса 2-й четверти — сер. V в. с уникальным посвящением этому богу в одновременно 4-х ипостасях: «Аполлону Дельфинию, Врачу, Таргелию, Ликею Андокид» (Ἀπόλλωνι Δελφινίῳ Ἰατροῖ Θαργήλιῳ Λυκεῖῳ Ἀνδοκίδος) (Виноградов, Русяева, 2001, № 12, с. 138, рис. 4). Здесь же по нижней грани поддона, слегка отступая от предыдущей надписи, начертано: AZMΘ. «...Исходя из характера культа Аполлона и его празднеств, можно предположить такую расшифровку: Ἰ ἐν τῆι α' [καί] ζ' μη[νός] Θ[αργήλιῶνος] — «в 1-ое и 7-ое число месяца таргелиона» (там же). Вероятно, это посвящение свидетельствует о процессе сближения различных ипостасей Аполлона.

Третья часть этой надписи находится внутри поддона и читается от периферии к центру: Ταυρεῶν, Θαργήλιῶν, Καλαμαίων, Πάνημος, Μεταγεινίων, Βοηδρομιῶν, Κυανεψίων, Ἀτατουρι(ῶν), Ποσειδ(ῶν), Ληγεῶν, Ἀνθεστηριῶν, Ἀρτεμισίων — «Тауреон, Таргелион, Каламайон, Панемос, Метагейнион, Боздромион, Кюанепсион, Апатурион, Посейдион, Ленеион, Антестерион, Артемисион. Это «перечисление всех месяцев ольвийского календаря, который полностью соответствует милетскому» (там же).

Целый ряд обнаруженных на западном теменосе разновременных посвященных граффити Аполлону на фрагментах сосудов не имеет эпikleз (там же, с. 138–139, № 13–23), которые, возможно, имелись на некоторых из этих ваз, когда они были целы.

Аполлон Λύκειος, зафиксированный в Ольвии только надписью Андокида, является весьма спорной фигурой в греческом религиозном ведении (см.: Nilsson, 1967, S. 536–537).

А. С. Русяева (1992, с. 46) называет его Волком, и это притом, что у античных авторов он выступает как защитник от волков, их истребитель, а М. П. Нильссон, на которого ссылается киевская исследовательница, прямо утверждает: Es ist ausgeschlossen, das Apollon einmal in Wolfgeschalt auftrat (Nilsson, 1967, S. 537). В то же время

приводимое А. С. Русяевой (1992, с. 47) свидетельство (Nicandr. ar. Ant. Lib., 30), что Аполлон поручил волкам охранять и кормить своего сына Милета, наряду с другими свидетельствами античных авторов (о связи Аполлона с волками см.: Nilsson, 1967, S. 537) ставит под сомнение столь категоричное мнение шведского религиоведа. Однако на этом основании невозможно предполагать (как это делает А. С. Русяева (1992, с. 47)), что в 1-й пол. — сер. VII в. Аполлон Ликей «являлся главным покровителем Милета» (Насколько нам известно, Аполлон с эпитетом Λύκειος засвидетельствован здесь только один раз; см.: Milet, 1911, S. 18).

Как бы то ни было, жертвоприношения собак, обнаруженные на Западном теменосе Ольвии (их кости найдены в ботросах VI — 1-й пол. V в.; жертвенное захоронение собаки обнаружено также под западной оградой культового комплекса), связаны, скорее всего, не с культом Аполлона Ликейя, как думает А. С. Русяева (1992, с. 47), а с каким-либо варварским культом (ср.: Островерхов, Отрешко, 1986 об обнаруженном близ Ольвии украшении или вотиве VI в. в виде волчьей маски, выполненной в зверином стиле).

В отличие от Ликейя, Аполлон Таргелий, упомянутый в надписи Андокида, явление уникальное, во всяком случае, в греческой эпиграфике. В то же время таргелии, праздества в честь Аполлона, происходившие с 6 на 7 число одноименного месяца, были широко распространены в греческом мире (см.: Nilsson, 1906, S. 105 ff.; Deubner, 1932, S. 179 ff.). Это был весенний праздник очищения и плодородия и, судя по эпиграфическим документам, таргелии происходили в Милете с участием мольпов (Русяева, 1992, с. 49), и поэтому, скорее всего, в Ольвию таргелии пришли из Милета. Однако, этот праздник, сохранивший такие древнейшие магические черты, как фармаки («козлы отпущения») и эйресиону (священную ветвь), мог быть вполне созвучен культовой практике варваров.

## Ахилл

Одной из ярчайших особенностей религиозной жизни ольвиополитов на всем протяжении истории их полиса была исключительно важная роль культа Ахилла.

Ахилл — центральный герой гомеровского воинского эпоса и один из самых значительных образов греческой мифологии, судя по всему, первоначально был богом. Только впоследствии рапсодическая традиция превратила его в героя Троянской войны. Наличие в обра-

зе и культе Ахилла черт божества мертвых, обобщив догадки предшественников, наглядно продемонстрировали Х. Хоммель (Хоммель, 1981, с. 53–76)<sup>6</sup> и В. Н. Топоров (Топоров, 1990, с. 64–95), который также выявил исконную связь Ахилла не только с хтонической, но и с водной сферой. С возражениями против концепции Х. Хоммеля выступили Дж. Хукер (см.: Hooker, 1988) и поддержавший его П. Д. Диатроптов (Диатроптов, 2001, с. 12 сл.)<sup>7</sup>, которые попытались доказать, что Ахилл на Левке и в других местах его культа в Северном Причерноморье первоначально почитался как герой, и только в Ольвии первых веков н. э. возвысился до бога. В то же время оба исследователя не могли не отметить то обстоятельство, что по дошедшим до нас следам культовых обрядов уловить разницу между почитанием бога и героя чаще всего практически невозможно. Своеобразие Ахилла на Левке и, вероятно, в других областях Северного Причерноморья, где он почитался, заключалось в том, что его представляли здесь преимущественно как бога.

По свидетельствам древних авторов, Ахилл почитался во многих областях античного мира. Ряд городов в Эпире, Фессалии, Беотии чеканили монеты с его изображением. Ежегодные праздества в честь Ахилла устраивались в Спарте, Аркадии, Элиде. В Таренте был построен храм Ахилла; в Коринфе и Танагре существовали его святилища. В Троаде, на Сигейском мысу, где, по легенде, был похоронен Ахилл, показывали его гробницу; здесь же находилось поселение Ахиллейон с храмовой статуей Ахилла. Тут он почитался и как бог, и как герой не только местными жителями, но и представителями посольств. В Милете существовал героон Ахилла. В других городах Ионии отмечен культ Ахилла, его матери Фетиды и nereид (Hooker, 1988, p. 1 sq.). Однако наиболее широкое распространение культ Ахилла получил в Северном Причерноморье. Главным и, вероятно, самым древним местом его почитания здесь был остров Левка (Левке) в 45 км от устья Дуная (см.: Охотников, Ост-

<sup>6</sup> Ср. наивные и беспомощные возражения А. С. Русяевой (Русяева, 1992, с. 71: «среди эллинов Ахилл всегда подразумевался реальным человеком»). «Иногда в классической эпике главный герой непосредственно связан с историческим преданием, но не имеет отчетливого исторического прототипа. Это как раз характерно для самых великих эпических героев, таких как Ахилл, Илья Муромец, Манас... и др.» (Мелетинский, 2001, с. 409).

<sup>7</sup> Утверждение автора о том, что наличие могилы Ахилла на Левке является свидетельством его героического культа, неверно. Могилы имели такие великие боги, как Аполлон, Дионис, а также критский Зевс — некогда паредр Великой минойской богини — типичное умирающее и воскресающее божество.

роверхов, 1993)<sup>8</sup>; также культ Ахилла существовал в Ольвии, в ряде поселений ее округа (см.: Русяева, 1979, с. 122 сл.; 1992, с. 70 сл.), в Херсонесе и на его хоре, в Неаполе Скифском (см.: Соломоник, 1976, с. 135), на Боспоре (Ахиллейон, Мирмекий и др. (Емец, 1995, с. 34–35; Емец, Петерс, 1994, с. 168, 175–177; Шайб, 2002)).

Уже первый исследователь культа Ахилла в Причерноморье Г. Кёлер (Köhler, 1826) вполне логично предположил, что этот культ имел здесь местную подоснову. Рецензируя замечательную книгу И. И. Толстого «Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте», в которой, однако, вопрос о негреческих элементах в почитании Ахилла даже не был затронут, М. И. Ростовцев высказал гипотезу о существовании догреческого культа Белого острова, «так близко связанного с Фракией, с культом верховного фракийского божества, одновременно божества небесного и хтонического, победителя зла, которого в эллинистическое и римское время чтили во Фракии и как героя, и как бога, изображая его чаще всего как героя-всадника» (Ростовцев, 1918, с. 182). Предположение великого русского историка поддержал В. Д. Блаватский (Блаватский, 1964, 2, с. 18–19; 4, с. 28–29), однако без существенной дополнительной аргументации. Размышляя в том же ключе, Н. В. Пятышева предположила, что на Левке «было обиталище, может быть, мифическое, какого-то гигантского змея, которого боготворили местные племена, задолго до прихода сюда греков» (Пятышева, 1966, с. 68).

По мнению М. Ф. Болтенко (Болтенко, 1962, с. 16 сл.), причерноморский Ахилл был связан со скифскими религиозными представлениями. В своих построениях украинский исследователь опирается на комментарий Евстафия к «Землеописанию» Дионисия Перизгета (306), использовавшего более ранние источники. Приведя распространенное предание о происхождении названия Ахиллова Дрома (Бега), Евстафий добавляет: «Иные же говорят, что это — другой Ахилл, скифский царь этих земель, который влюбился в посланную туда Ифигению и остановился здесь во время ее преследования, отчего это место названо Ахилловым. Те, которые (так) говорят, ссылаются на слова Алкея: «Ахилл, ты, который властвуешь над скифской землей!» » Опираясь на эту версию, М. Ф. Болтенко предположил, что на Тендровской косе почитался местный скифский царь. В персонаже, который посетил соседнюю с Тендрой Гилею и названном Геродотом Гераклом (IV, 7 сл.), Болтенко усмотрел скиф-

ского Ахилла. Распространение культа Ахилла в Северном Причерноморье исследователь объясняет отождествлением эллинского героя со скифским водным божеством Посейдоном-Тагимасадом (Тамимасадом) (Болтенко, 1992, с. 16 сл.). Можно добавить, что у византийского писателя X в. Льва Диакона (Histor. IX, 6) есть сообщение о том, что Ахилл был родом скиф из небольшого боспорского города Мирмекия.

В. В. Лапин, основываясь на находках керамических вотивов VI в. до н. э. на Бейкушском поселении на хоре Ольвии, заключил, что эти изделия могут стать ключом к разгадке одной из геродотовых легенд о происхождении скифов. Вот что он пишет по данному поводу: «Судя по остраконам, не Геракл, а именно Ахилл является героем этой легенды (на остраконах представлена сцена преследования змеи Ахиллом). Те же остраконы дают возможность полагать, что Геродот с большими искажениями и с недостаточной полнотой передал в легенде содержание культа Ахилла, присущего архаическим грекам Нижнего Побужья» (Охотников, Островерхов, 1993, с. 172). «Эквивалентность» Геракла и Ахилла с функциональной точки зрения (особенно в сюжетах поединка) неоднократно зафиксирована (см.: Топоров, 1990, с. 94, прим. 54). Однако рассматриваемый миф явно осложнен присутствием в нём негреческих элементов, на что, в отличие от Болтенко, не обратил внимания Лапин.

В своих многочисленных работах за «эллинскую чистоту» причерноморского Ахилла активно борется А. С. Русяева (Русяева, 1975, с. 174–185 и др.). Не желают видеть в образе причерноморского бога негреческих черт также Х. Хоммель (Хоммель, 1981, с. 59, прим. 35), А. А. Курбатов (Курбатов, 1981), Н. Эрхардт (Ehrhardt, 1983), П. Д. Диатроптов (Диаторопов, 2001, с. 16)<sup>9</sup>.

Не соглашаясь с абсолютизацией некоторых выводов М. Ф. Болтенко, авторы последней по времени и наиболее обстоятельной работы об Ахилле на Левке С. Б. Охотников и А. С. Островерхов «не могут принять и безусловную категоричность» Русяевой. Напоминая о том, что «работами ряда отечественных и зарубежных исследователей... показано определенное сходство на уровне индоевропейского единства ряда скифских и греческих богов и культурных героев», Охотников и Островерхов указывают, что «чисто эллинские по своему происхождению и характеру культа и святилища могли ас-

<sup>8</sup> Эти исследователи предполагают, что храм Ахилла был основан на острове Левке в третьей четверти VI в. (1993, с. 20 сл., 105).

<sup>9</sup> В то же время этот автор отмечает, что «напрочь отвергать возможность каких-либо туземных влияний на культ Ахилла все же нельзя, исходя просто из известных нам особенностей древнегреческой религии, открытой для любых влияний».



социироваться у варварского населения с соответствующими местными божествами и сакральными местами» (Охотников, Островерхов, 1993, с. 72).

По мнению Д. М. Дудко (Дудко, 1993, с. 15–20)<sup>10</sup>, в греческой традиции о Белом острове наличествуют индоиранские соответствия, объясняющиеся либо общим древним индоевропейским наследием, либо влиянием скифо-киммерийских мифологических представлений. Так, исследователь обратил внимание на существование в индоарийской традиции о крайнем севере острова с названием, семантически тождественным причерноморскому. Согласно «Махабхарате», на Шветадвипе, «Белом острове», «живут блаженные... белые мужи, удаленные от всякого зла... к чести-бесчестию равнодушные, дивные видом, преисполненные жизненной силой; крепки, будто алмаз, их кости... Богу, распростершему вселенную, они любовно служат». Это сообщение напоминает греческие представления о гипербореях<sup>11</sup>, которые, согласно Гекатею Абдерскому, обитают на блаженном острове Геликося. Связью одновременно с Солнцем (Ахилл на Левке юн, белокур; он выступает в золотых доспехах [Мах. Туг., IX, 7]), загробным миром и морем характеризуется иранский Йима (Дудко, 1993, с. 19). По мнению К. Штелера, Ахилл мог быть близок скифам, поскольку напоминал им иранского героя Спентодата (Stähler, 1997, S. 74).

Несмотря на большое количество работ, посвященных Ахиллу, целый ряд аспектов его культа и особенно связанных с ним мифов остается во многом неясным. Так, еще никто, кажется, не обращал внимания на удивительное сходство сюжета посмертного перенесения Ахилла его матерью Фетидой на остров Левку (поднятый богиней из моря) (Argian. PPE, 32) с мифом о сокрытии ею же своего сына на острове Скиросе (Apolod. III, 8). Исчезновение персонажа мифопоэтически означает его временную смерть (см.: Фрейденберг, 1936, с. 180 и др.). Таким образом, уже в данном случае у Ахилла явно просматриваются черты, свойственные умирающему и воскресающему божеству. Название «Скирос» (греч. Σκίρος), если не строго научно, то «народно-этимологически» связано со словом «σκιρός», что означает «белый». Но Скироном (Σκίρον) звали разбойника,

сталкивавшего путников со скалы и таким же образом умерщвленного Тесеем (кстати, он был, как и Ахилл, одним из мужей Елены). В свою очередь, Тесей был сброшен со скалы царем Скироса Ликомедом. Тесей попадает на Скирос случайно, направляясь к критскому царю Девкалиону, тезке Девкалиона-Левкалиона (см.: Хоммель, 1981, с. 56, прим. 16), царя Фтии (подобно Ахиллу). Жена Девкалиона звали Пиррой, на Скиросе под этим же именем скрывался сам Ахилл; имя Пирр было другим именем Неоптолема, сына Ахилла, родившегося на Скиросе.

Согласно одному из мифов, Девкалион покончил с собой из-за Пирры, бросившись с Левкадской скалы (Ovid. Heroid., XV, 164 sq.). Левкаду (Белую скалу<sup>12</sup>) греки помещали в самых разных местах, в частности, на острове Левкаде близ побережья Акарнании. На этом острове находился храм Аполлона Левката (см.: Preller, 1894, S. 259). В качестве жертвы этому богу, по сообщению Страбона (X, 2, 9), ежегодно сбрасывали со скалы преступника, привязав к нему перья и птиц, чтобы смягчить падение и затем по возможности невинимым переправить этого человека за пределы своей страны. Таким образом, Аполлон Левкат напоминает здесь как Скирона, так и Ликомеда (возможно, имя Λυκομῆδης является эпитетом Аполлона)<sup>13</sup>. На наш взгляд, правы те исследователи, которые считают, что подобные жертвоприношения (часто связанные с Левкадами), нашедшие отражение в целом ряде мифов, являются ритуалами смерти и воскресения (Доватур, Каллистов, Шишова, 1982, комм. 423, 305; Акимова, Кифишин, 1994, с. 236, прим. 135; ср. Шауб, 2001).

В мифе об Ахилле на Скиросе есть одна любопытная подробность. Герой носил там женскую одежду. Если мы вспомним, что у скифов существовали энареи (см.: Доватур, Каллистов, Шишова, 1982, комм. 423, 305) — прорицатели, одевавшиеся по-женски и выполнявшие женскую работу (Hdt. I, 105; IV, 67; Ps. -Hippocr., De aëte, 22), то отмеченная выше особенность образа Ахилла вполне могла импонировать местной скифской среде.

По сообщениям некоторых античных авторов, Ахилл обитал на Левке в окружении своих друзей: героев Патрокла, обоих Аяксов, Диомеда. При ближайшем рассмотрении все они оказываются мифологическими дублетами самого Ахилла. Все они — женихи Елены. Патрокл (см.: Ярхо, 1982, с. 294–295) является не только близким

<sup>10</sup> Однако Дудко, к сожалению, ошибается, утверждая, что сын Ахилла Пирр явился на помощь Дельфам во время нашествия галатов из Гипербореи. Исследователь ссылается на Павсания (I, 4, 4), у которого буквально сказано: «Говорят, что двое из них, Гипарх и Амадок, пришли от гипербореев, третьим же был Пирр, сын Ахилла». Причем далее Павсаний упоминает могилу героя, находившуюся в Дельфах.

<sup>11</sup> Сводку источников о гипербореях см.: Лосев, 1957, с. 402–423.

<sup>12</sup> Мимо Левкады пролетают души убитых Одиссеем женихов (Od., XXIV, 11).

<sup>13</sup> Имя Ликомед — «Попечитель волков» напоминает эпитеты Аполлона — Ликий («Волчий») и Ликоктон («Волкобоец»).

родственником и любимцем Ахилла, но и сам выступает в роли друга, облачившись в его доспехи и сражаясь на его колеснице.

Аякса Теламонида («большого») и Аякса Оилида («малого»), исконно представлявших собой единый мифологический образ (см.: Тахо-Годи, 1980. 147), роднит с Ахиллом их несомненный хтонизм (имя Αἴας происходит от [y]aǝa — «земля») (Топоров, 1990, с. 91)<sup>14</sup>. Кроме того, что оба Аякса — ближайšie сподвижники Ахилла, Теламонид считался его двоюродным братом.

Еще более интересной фигурой является Диомед (см.: Ярхо, 1980, с. 379–380). В. Н. Ярхо, отмечая «явный параллелизм в описании подвигов Диомеда и Ахилла», не может решить, «восходит ли этот параллелизм к древнейшим слоям эпического сказания или является художественным приемом автора «Илиады»» (Ярхо, 1980, с. 379–380). Но этот гомеровский герой изначально был богом — паредром Афины — одной из ипостасей Великого женского божества Эгеиды. Так, Диомед считался основателем древних храмов Афины в Аргосе, Метоне (Мессения) и Прасиях (Аттика); в Саламине (Кипр) он почитался вместе с этой богиней. Афина не только выступает постоянной покровительницей Диомеда в «Илиаде», но и, по одному из мифов (Pind. Nem. X, 7), делает его богом. Отнюдь не случайно тезкой греческого Диомеда был фракийский царь — обладатель кобылиц-людоедок. Греческий Диомед также тесно связан с лошадьми. Так, в «Илиаде» (X, 203 sq.) он завладевает знаменитыми конями убитого им фракийского героя Реса; кроме того, по сообщению Страбона (V 1, 9), генеты поклонялись Диомеду, принося ему в жертву белого<sup>15</sup> коня. Генеты, фракийское племя, переселившееся в Италию, почитало Диомеда в священных рощах Геры Аргивской и Артемиды Этолийской, где дикие звери становились ручными. В Адриатическом море у побережья Италии находятся два острова, называвшиеся Диомедовыми. Согласно мифу, на том из них, пустынном, Диомед исчез, а его спутники превратились в ручных птиц (Strab. VI, 3, 9). При этом птицы Диомеда служат ему точно так же, как чудесные птицы Белого острова — Ахиллу (Philostr. Heroic. XIX, 16); каждый день эти пернатые омывают и очи-

<sup>14</sup> «В известном смысле можно говорить о параллелизме единого, но двойственного по природе Ахилла и двух разных, но единых по природе (и, возможно, по происхождению) Аяксов».

<sup>15</sup> В жертву небожителям обычно приносили животных белого цвета, масть жертвенных животных в хтонических культах, как правило, темная. Но масть лошади, приносимой в жертву подземным богам, неизменно была белой. См.: Толстой, 1918, с. 19, прим. 5; Stengel, 1920, с. 18.

щают храм Диомеда брызгами капель со своих влажных крыльев (Plin. N. H. X, 27).

Для понимания сути образа причерноморского Ахилла необходимо прежде всего хотя бы кратко рассмотреть его мифологических паредр.

Супругой Ахилла на Левке античные авторы чаще всего называют Елену или Ифигению; но в этом качестве упоминаются также Медея, Геката и Поликсена. В древнейших преданиях брак с Еленой гарантирует бессмертие ее мужу (у Гомера — Менелаю) на островах блаженных.

Елена — в истоках доэллиническое божество, одна из ипостасей Эгейской Великой богини. В образе Елены сохранились прежде всего такие аспекты Великой богини как связь с растительностью (деревьями) и смертью. Согласно родосской легенде, виновницу Троянской войны повесили на дереве переодетые эриниями местные женщины, вследствие чего у родосцев был храм Елены Дендритиды (Древесной) (Павсаний, III, 19, 9–10). Елена здесь выступает ипостасью спартанской Артемиды Ортии (она же Лигодесма, «ивой связанная», поскольку в таком виде была обнаружена статуя богини) (Павсаний, III, 16, 1) и одновременно Артемиды Удавленницы, богини смерти (Селиванова, 1998, с. 385). Елена, сестра Диоскуров, родившаяся из яйца, является, как и они, небесным светилом (звездой) и богиней-лебедью (Селиванова, 1998, с. 377). Напомним, что появления Диоскуров-спасителей в виде звезд древние сравнивали с эпифанией Ахилла. Неудивительно и частое упоминание античными авторами изобилия водоплавающих птиц на о-ве Левка, поскольку, вероятно, они первоначально ассоциировались не столько с Ахиллом, сколько с его паредрой. Э. Бивен (Bevan, 1989, p. 167 сл.) не без основания считает, что водоплавающие птицы первоначально были связаны именно с женскими божествами, в частности, с Артемидой).

Чаще всего спутницей Ахилла на Левке выступала Ифигения. Анализ источников, связанных с этим сюжетом, показывает, что Ифигения — это эпитет Артемиды (Paus, II, 35, 2)<sup>16</sup>. О том же говорят и образы Гекаты и ее мифологического дублета Медей<sup>17</sup>.

Сущность Поликсены — та же (см.: Хоммель, 1981, с. 67–68). Это ипостась Великой богини в ее загробном аспекте.

<sup>16</sup> У Никандра (Tzetz ad Lycophr., 183) Ифигения — дочь Елены.

<sup>17</sup> Ифигения по воле Артемиды стала Гекатой (Paus. I, 43, 1). В Нижнем Побужье в непосредственной близости от священной рощи Гекаты на Кинбурнской косе находилась роща, посвященная Ахиллу (см.: Охотников, Островерхов, 1993, с. 91. 108).

Посвящение Ахиллу хвойной шишки, зафиксированное посвятельной надписью (см.: Коршунков, 1989, с. 32), а также находкой глиняной шишки (вероятно, votивной) на о-ве Левка (см.: Охотников, Островерхов, 1993, фото 8, 12), может свидетельствовать о культовой связи этого бога с Великой Матерью (в качестве умирающего и воскресающего божества типа ее возлюбленного Аттиса) (Кагаров, 1913, с. 173–174). В том же контексте скорее всего следует воспринимать и находку на о-ве Левка глиняного горгона (см.: Охотников, Островерхов, 1993, фото 18, 4), поскольку Медуза Горгона также была одной из ипостасей этого божества (см.: Шауб, 1991, с. 70 сл.).

Таким образом, можно констатировать, что супругами Ахилла на о-ве Левка выступают персонажи, чьи образы сохранили естественные черты, связывающие их с богинями, которые являются ипостасями Великой богини Эгеиды, — в первую очередь, Артемидой и Кибелой. Поэтому вполне естественно ожидать, что в образе и культе Ахилла должны были сохраниться черты, восходящие к доэллиническому супругу Великой богини — умирающему и воскресающему вегетативному божеству, — и они действительно прослеживаются. Этими чертами являются: связь с растительностью (граффити с изображением растений (рис. 39а), сообщения античных авторов о священных деревьях, росших вокруг храма Ахилла на Левке, посвящение Ахиллу шишки) и плодородием (оттиск перстня с изображением змеи в наиске, многочисленные изображения змей и фаллических фигур на граффити (рис. 39б–д); судя по надписям, яркие черты божества плодородия наличествовали и у Ахилла Понтарха), но главное — связь со сферой смерти. Знаменательно и, вероятно, отнюдь не случайно удивительное сходство Ахилла на Левке и паредра Великой богини минойского Крита. Обоих роднит связь с растительностью и козами<sup>18</sup>, водоплавающими птицами и змеями<sup>19</sup>, а также характерное свойство этих божеств наглядно являться перед своими верными<sup>20</sup>. Но эпифании были свойственны в Причерномо-



Рис. 39. Граффити-посвящения Ахиллу на остраконах. VI–V вв. Бейкуш (Русева, 1979, рис. 66–68)

рье не только Ахиллу, но и Херсонесской Деве (см.: Ростовцев, 1915, 160 сл.) — местному кровожадному божеству, заимствованному греками у тавров (см.: Шауб, 1988, с. 128 сл.). Поэтому не исключено, что эта особенность появляется у Ахилла под воздействием образа какого-то местного божества.

Целый ряд уникальных черт в северопричерноморской мифологии Ахилла позволяет утверждать наличие в его образе негреческих черт. Пожалуй, наиболее ярко эти черты выступают в двух легендах, сохранных Филостратом Старшим в его «Рассказах о героях» (XIX, 18 и 20). То, что этот автор жил в III в. н. э., не должно нас смущать, поскольку поздние авторы очень часто излагали весьма архаические сюжеты (Кинжалов, 1977, с. 15 сл.). «Одному купцу, часто посещавшему этот остров (Левку), явился однажды сам Ахилл, рассказал события под Троей, угостил напитком, приказал отправиться в Илион и оттуда привезти ему такую-то троянскую девушку... Купец, подумав, что Ахилл любит эту девушку, купил ее и возвратился на остров; Ахилл похвалил его по возвращении и приказал побережью для него девушку на корабле — вероятно потому, что женщины не допускаются на остров, — а самому прийти вечером в храм и отужинать вместе с ним и Еленой. Когда тот явился, Ахилл дал ему

<sup>18</sup> По сообщениям многих античных авторов, на Левке паслось много коз, предназначенных для жертвоприношений Ахиллу. Изображения сопровождающих бога коз (иногда вместе с деревом) часты на минойских печатях (см.: например, Андреев, 2002, 340, рис. 90).

<sup>19</sup> Одним из шедевров минойского ювелирного искусства является подвеска с изображением бога — владыки зверей, держащего в руках водоплавающих птиц в обрамлении фаллоподобных змей (см.: Андреев, 2002, с. 301, рис. 74).

<sup>20</sup> Об эпифании Ахилла см.: Arrian. PPE, 34; Max. Tyr. XV, 7; Philostr. Heroic. XIX, 18 и др.; эпифания мужского божества на Крите многократно представлена на минойских печатях (см.: например, Андреев, 2002, с. 294, рис. 68, 69).

много денег, до которых жадны купцы, объявил его своим кунаком и обещал ему прибыльную торговлю и благополучное плавание его кораблю; с наступлением же дня Ахилл сказал ему: «Теперь ты отправляйся в путь, а девицу оставь мне на берегу». Но не успели они и стадии отплыть от острова, как до них донесся вопль девушки, которую Ахилл терзал и разрывал на части». Таким образом, Ахилл здесь выступает в роли кровожадного людоеда.

Другая легенда такова: «Раз как-то моряки и корабельщики, возившие товары из Понта в Геллеспонт, были занесены на довольно много кораблях к левому берегу моря, где, по рассказам, живут те женщины (амазонки — И. Ш.); последние захватили их в плен и некоторое время кормили их связанными у яслей, чтобы потом перевезти за реку и продать людоедам-скифам. Но одной из амазонок жаль стало одного юношу, захваченного вместе с ними, за его красоту, а затем между ними возникла любовь; тогда амазонка упростила царицу, которая приходилась ей сестрой, не продавая чужестранцев. Таким образом, они были освобождены, вступили с амазонками в сношения и стали уже говорить на их языке; однажды, рассказывая им о буре и морских приключениях, они упомянули о храме, так как незадолго перед этим приставали к острову, и описали его богатства. Амазонки приказывают им построить корабли для перевозки лошадей, чтобы на конях сделать нападение на Ахилла, так как амазонки, когда слезут с коней, оказываются слабыми и в полном смысле женщинами... Приставши к острову, они прежде всего приказали геллеспонтским чужеземцам вырубать деревья, которыми был обсажен кругом храм, когда же топоры, отраженные на них самих, одним попадали на голову, другим на шею, и таким образом все пали под деревьями, тогда сами амазонки бросились в храм, крича и подгоняя коней. Но Ахилл, страшно и грозно взглянув на них и пригнув, как при Скамандре и Илионе, навел такой ужас на коней, что они, не повинуясь узде, поднялись на дыбы, сбросили с себя женщин, как чуждое и лишнее для себя бремя, и, рассвирепев, как дикие звери, бросились на лежащих амазонок и стали бить их копытами; гривы их поднялись дыбом и уши наострились, как у свирепых львов; они стали грызть обнаженные руки лежащих женщин и, разрывая их груди, бросались на внутренности и пожирали их. Насытившись человеческим мясом, они стали бегать по острову и беситься, полные заразы, а потом, остановившись на береговых возвышенностях и увидев морскую поверхность, они приняли ее за равнину и бросились в море. Погибли также и корабли амазонок от налетевшего на них сильного ветра; так как они были пусты и были причалены без вся-

кого порядка, то стали сталкиваться между собою и разбиваться, один корабль топил другой и разбивал другой, как будто в морском сражении; все боковые и носовые удары, какие наносят кормчие во время битвы, сами собою происходили между пустыми кораблями, носившимися по морю в беспорядке; а так как много корабельных обломков было принесено волнами ко храму, вокруг него лежали еще живые, полусъеденные люди и повсюду разбросаны были человеческие члены и выброшенные лошадьми куски мяса, то Ахилл легким способом произвел очищение острова: он поднял поверхность моря и таким образом все это смыл и очистил». В этом сюжете ярко выступает связь Ахилла как с амазонками — служительницами Великой богини (см.: Шауб, 1993), так и с конями-людоедами. В заключительной части мифа Ахилл проявляет себя как владыка моря, истинный Понтарх.

Одну из анималистических инкарнаций Ахилла С. Б. Охотников и А. С. Островерхов видят в грифогиппокампе, терзающем барса, представленном на скифских бронзовых навершиях из района Тилигульского лимана (рис. 40). Это предположение вполне вероятно, учитывая, с одной стороны, связь Ахилла с водой (Топоров, 1990, с. 78 сл.)<sup>21</sup> и, следовательно, с гиппокампом (на подобных монстрах Фетида и nereиды привезли Ахиллу оружие; см.: ниже), а, с другой, — со змеями (см.: выше; едва ли случайно другое название священного острова Ахилла — Змеиный). Грифогиппокамп на навершиях имеет на конце хвоста нечто, напоминающее конское копыто с пучком волос. Схожее завершение имеет и хвост фантастического существа с туловищем змеи, мордой млекопитающего, с человеческими ушами и волосами, скульптурное изображение которого обнаружено в 1962 г. в городе Констанце (Румыния). (рис. 41) Этот «змей» находился среди мраморных скульптур, укрытых в специальной яме в первые века н. э. Вероятнее всего, этот «клад»



Рис. 40. Скифское бронзовое навершие. IV в. Тилигульский лиман (Мелюкова. 1981, с. 32, рис. 12. 1)

<sup>21</sup> «Ахилл, все сокрушающий, в водах Ксанфа, очень близок к образу водного дракона» (Топоров, 1990, с. 80).





Рис. 41. Мраморная статуя. I-е вв. н. э. Констанца (Канараке, 1967, илл. на с. 49)

скульптур был вывезен с острова Левки (Островерхов, Охотников, 1989, с. 66).

Если гипотеза Островерхова и Охотникова верна, то Ахилл мог выступать на бляшке из Большой Близницы (рис. 42) и на ажурной пластине из Александропольского кургана (см.: Мелюкова, 1981, с. 43, рис. 12, 1 и 2) (рис. 43) в облике подобного грифогиппокампа.

Возникновение топонима Левка исследователи объясняют по-разному. Одни полагают, что он происходит из фольклорного источника, где Левка — это мифический остров — обитель бесплотных духов (Rohde, 1910, S. 371; Толстой, 1918, с. 8 сл.). Другие связывают рассматриваемый топоним с ран-

ним проникновением ионийцев в Понт. «В сознании милетян, колонизовавших в VII в. до н. э. север Понта, по-видимому, глубоко запечатлелась стародавняя вера в лежащий в далеком море Элизим — «остров блаженных». Те, кто вернулся из Северо-Западного



Рис. 42. Золотая бляшка (прорисовка). IV в. Курган Большая Близница (Minns, 1913, fig. 318, 32)



Рис. 43. Золотая пластинка. IV в. Александропольский курган (Мелюкова, 1981, с. 43, рис. 12, 2)

Причерноморья, первыми принесли оттуда сведения, что ими был обнаружен в лишенном островов море единственный необитаемый клочок суши, который они — по ослепительно светлым известняковым скалам его обрывистых берегов — назвали Левке, если только это имя, как предполагают некоторые, не укоренилось в мифологии еще прежде в качестве местного обозначения этого острова. В таком случае «белый остров» должен был быть этимологическим перетолкованием какого-то древнего, сходно звучащего догреческого названия» (Хоммель, 1981, с. 62). По мнению Х. Хоммеля, «... об этом мог бы говорить сохранный Сервием (ad Verg. Ecl. VI, 61) этиологический, но в основе своей несомненно древний миф о нимфе Левке, которая была похищена Плутоном и после ее смерти пересажена в виде серебристого тополя на Елисейские поля» (Хоммель, 1981, с. 62, прим. 52).

Большинство исследователей не сомневается в чисто греческом происхождении как образа, так и культа Ахилла на Левке. Однако религиозные представления, связанные с Ахиллом, явно восходят к доэллинической эпохе, а его культ на Левке имеет очевидные варварские наслоения. Х. Хоммель убедительно продемонстрировал милетские корни почитания Ахилла и топонима Левка. Но именно в Милете, основанном еще минойцами, а затем завоеванном ионийцами, могли сохраняться древнейшие догреческие пласты религии Ахилла.

Удивительно, что такой тонкий и глубокий исследователь, как Хоммель, предполагая созвучие названия Левка с каким-то варварским названием священного острова Ахилла, в то же время не допускает даже мысли о возможности наличия каких-либо негреческих черт в причерноморском культе Ахилла. Однако, кроме приведенных выше свидетельств, есть еще ряд данных, заставляющих думать о влиянии местной среды на формирование культа Ахилла на Левке.

Гомеровский Ахилл обладал познаниями врача. Первый посетитель Левки — тяжело раненный кротонец Леоним в первой половине VI в. до н. э. по совету пифии отправился на остров Левку, откуда вернулся совершенно исцеленным (Paus. III, 19, 11).

С. Б. Островерхов и А. С. Охотников предполагают, что, судя по упомянутому сообщению, а также по известию Конона (XVIII, 18) об излечении на Левке кротонца Автолеонта, «на острове функционировало специальное учреждение для исцеления. В этих сведениях, однако, гораздо больше фантастики, чем реальных фактов, ибо условия жизни на острове, скорее, могут привести не к исцелению, а обратному результату. Но все же нельзя полностью исключить суще-

ствование определенной обрядности, связанной с верой в магическую лечебную силу Ахилла, тем более, что пифии храма Аполлона в Дельфах отправляли сюда страждущих. Приписывание святилищу Ахилла лечебных функций предполагало наличие врачей или жрецов, обладавших медицинскими познаниями. Судя по тому, что Ахилл «является во сне», здесь, надо думать, применялся метод инкубации, характерный и для некоторых других святилищ античного мира» (Охотников, Островерхов, 1993, с. 107).

Н. В. Пятшышева считала, что многочисленные находки стрел на Левке являются свидетельством посещения острова скифами. На этот факт могут указывать и находки секиры скифского типа и бутероли ножен меча в виде головы грифона. Однако Охотникову и Островерхову это кажется маловероятным, поскольку на Левке не обнаружено ни одного фрагмента лепной керамики скифского или гетского типа (Охотников, Островерхов, 1993, с. 102). На наш взгляд, было бы очень странно ожидать даже от самых бедных варваров принесения в качестве даров своему столь страшному и могучему божееству, каким мыслился Ахилл, дрянной кухонной посуды, которую, к тому же, нужно было везти далеко по морю. Кроме того, «если остров был у коренного населения объектом религиозно-мифологических представлений, культовые действия могли совершаться и не на самом острове, а, например, на море или на близлежащих берегах» (Дудко, 1993, с. 16).

Тот факт, что находки наконечников стрел были сосредоточены в том же месте, что и остальные приношения Ахиллу (на культовой площадке в северо-восточной части Левки), позволяют рассматривать наконечники стрел как своеобразные вотивные дары этому богу. В данном аспекте Ахилл мог иметь те же функции, что и Аполлон Врач — сугубо причерноморское божество с ярко выраженными негреческими чертами (см.: Шауб, 1998).

Отмечая важное место хвойных растений в культе Диониса, В. А. Коршунков (1989, с. 32 сл.) обратил внимание на «дионисийские» черты в культе Ахилла. Так, Тоант (царь Лемноса, позднее фигурирующий как царь Таврики) с которым убедительно отождествил Ахилла Х. Хоммель (1981, с. 70 сл.), показав, что это две стороны одного древнего образа, считался сыном Диониса и вообще являлся персонажем дионисийской мифологии. По мнению исследователя, «едва ли можно возводить «дионисийские» черты Ахилла на Левке к влиянию на него (с соседнего побережья) образа «фракийского всадника», с которым, как предполагал М. И. Ростовцев, греки могли сравнить своего героя». Однако, Коршунков не исклю-

чает возможности фракийского влияния задолго до появления Ахилла на Левке на древнего лемносского Тоанта (связь его с Дионисом и расположение Лемноса близ фракийских берегов).

Здесь следует вспомнить наблюдения М. И. Ростовцева о тех причинах, по которым лемносский культ оказался тесно связанным с причерноморскими культурами. На Лемносе, населенном синтиями, таким же пиратским и разбойным племенем, как и тавры, чтити Великую богиню, которую Аристофан отождествлял с фракийской Бендидой. «В культе ее играли огромную роль суровые и жестокие женщины, побеждающие и убивающие мужчин. И на Лемносе, по греческим преданиям, существовала гинекократия (как и у савроматов. — *И. Ш.* ). Великая богиня и здесь умилоствлялась человеческими жертвами. Все это тесно связано не только с Таврикой: имя Σίντιες или Σίντοι так близко имени Σίνδοι на Таманском п-ове и в Крыму» (Ростовцев, 1918, с. 196).

Эпитет Ахилла Понтарх (Владыка моря) появляется во II в. н. э., что зафиксировано многочисленными надписями. Судя по их характеру и количеству (43), Ахилл Понтарх стал в это время (когда Ольвия уже давно потеряла контроль над Левкой) главным божеством Ольвийского государства. Русяева, отмечая позднее время появления эпитета Понтарх, считает, что «в такой же степени неправомерно выводить религиозную сущность Ахилла из прямого перевода слова ΠΟΝΤΑΡΧΗΣ в значении «Владыка Понта» с целью доказать его морской и общепонтийский характер в то время, когда он с данной эпikleзой являлся всего лишь ольвийским богом на протяжении весьма короткого времени в ее истории» (Русяева, 1992, с. 78) и стремится доказать, что Ахилл как Владыка моря начал почитаться только со времени появления указанного эпитета. Однако это явно не так. И генезис образа Ахилла (его мать Фетида — древнее морское божество с ярко выраженными змеиными чертами) (Топоров, 1990), и черты владыки моря в его мифологии и культе, а «также отчетливо распознаваемый перифраз его имени, Понтарх, засвидетельствованный для более позднего времени» (Хоммель, 1981) уже в древнейшем известии о причерноморском Ахилле — гимне в его честь лесбосского певца Алкея (рубеж VII–VI вв.), говорят сами за себя.

Все вышеизложенное, на наш взгляд, позволяет утверждать (вопреки господствующим мнениям), что Ахилл в своих истоках был богом, скорее всего, — умирающим и воскресающим божеством, спутником Великой богини эгейско-малоазийского круга. Что касается удивительного своеобразия причерноморской мифологии и

культа Ахилла, то оно явно было обусловлено не только воскрешением архаических пластов образа этого бога, но и несомненным влиянием на этот образ местной варварской среды.

## Речное божество («Борисфен»)

Судя по так называемому «письму жреца», уже в середине VI в. в районе Гилеи наряду с алтарями Матери богов и Геракла существовал и алтарь Борисфена (Русяева, 1987, с. 147). Изображение этого речного божества большинство исследователей видит в бородатом и рогатом персонаже на самых многочисленных (и самых распространенных в Северном Причерноморье) ольвийских монетах (рис. 44), общепринятой датировки которых до сих пор не существует. Так, П. О. Карышковский (1968, с. 73) датирует их 330–250 гг., В. А. Анохин (1989, с. 39–40) — 300–280 гг. Однако ряд нумизматов считает, что данное изображение принадлежит Гипанису, некоторые учёные вообще воздерживались от суждения по поводу имени представленного здесь персонажа (см.: Карышковский, 1988, с. 80).

По мнению В. П. Яйленко (1980, № 71), посвятельное граффито на чернолаковой чаше первой половины IV в.:  $\text{I}\Pi\text{O}\Sigma \text{Y}\Pi\text{A}\text{N}\text{E}\text{I} \text{BOPY}\Sigma\Theta\text{E}\text{N}\text{E}\text{I}$  («...» пос (посвятил) Гипанису (и?) Борисфену») свидетельствует о едином культе обеих рек. Отмечая отсутствие между гидронимами союза «и», московский исследователь пишет:

«В свете данного граффито изображение речного божества на ольвийских медных монетах конца IV–III вв. следует понимать не в качестве персонификации Борисфена или Гипаниса (в конце концов предпочтение было отдано Борисфену), но Днепровско-Бугского лимана в целом, то есть рогатое речное божество — это персонификация и Борисфена, и Гипаниса одновременно».

Как известно, для греков было характерно повсеместное почитание рек; по достижению совершеннолетия в дар ближайшей ре-

ке юноша приносил прядь волос (Aeschyl. Choe. 5 sq.; Paus. I, 37, 3; VII, 20, 3; 41, 3; Poll. III, 30). Смысл этого обряда заключался в том, что «к моменту зрелости достигал полноты эон, жизненная жидкость, полученная от местного божества реки, как в виде воды, которую пил юноша, так и в виде питаемых этой рекой растений — «вино и ячмень, костный мозг человеков» — и через посредство вскормленных этой влагой животных» (Онианс, 1999, с. 231). По мнению Р. Онианса (1999, с. 231–232), «реки воспринимались в качестве порождающей силы, источника семени», кроме того, поскольку волосатость считалась признаком половых сил, речное божество изображалось бородастым.

Образ персонажа на ольвийских «борисфенах» соответствует греческой иконографии речных божеств. Но в то же время в облике «Борисфена» прослеживаются «ярко выраженные черты скифского этнического типа» (Карышковский, 1988, с. 82). Кроме того, на реверсе «борисфенов» всегда представлены лук в горите и секира — типично скифское наступательное оружие. Из сообщений античных авторов известно, что причерноморские варвары почитали не только Меотиду, но и реку Танаис, то же отношение можно с уверенностью предполагать и касательно других, во всяком случае, полноводных, рек. Таким образом, можно думать, что в ольвийских «борисфенах» нашёл отражение тот факт, что и Борисфену, и Гипанису поклонялись как греки-колонисты, так и местные варвары. Об этом же могут свидетельствовать и негреческие (индоарийские) названия как Борисфена, так и Гипаниса (Трубачёв, 1995, с. 21, 112–113, 251).

Даже в том случае, если бы секира ольвийских «борисфенов» не имела аналогий среди скифских топоров, как это утверждает А. С. Русяева (1992, с. 138 со ссылкой на работу Ильинской (1968)), это ничуть не меняло бы дела, поскольку для изображений на монетах греческого полиса Ольвии совсем не обязательно было во всём следовать «этнографическому реализму». Кроме того, утверждение киевской исследовательницы не соответствует действительности: секиры на «борисфенах» изображались разные, в том числе и находящие точные аналогии среди образцов соответствующего скифского оружия (см.: Алексеев, 1996).

В свете того, что как секира, так и лук являлись символом власти у скифов, их изображение на ольвийских «борисфенах» явно не ограничивалось тем, что символизировало власть Борисфена (Карышковский, 1968), выступившего в ипостаси защитника полиса (Русяева, 1992). По вполне вероятной гипотезе В. П. Алексеева (1996, с. 7), «на реверсе ранних «борисфенов» синтезированы символы



Рис. 44. Бронзовая монета. Аверс. IV в. Ольвия (Dietrich, 1959, fig. 29)

царей из двух вариантов генеалогической легенды скифов — Колак-сая (секира) и Скифа (лук)». Кроме того, стоит напомнить, что, по одной из версий, Борисфен был предком скифов (Hdt. IV, 5).

Апелляцию к этим «символам военной мощи скифов на полисных монетах эллинов — “борисфенах”, занявшим к тому же вскоре после осады города Зопирионием в 331 г. на медных монетах на долгие годы место городского герба Ольвии», одесский исследователь считает знаком «признания ольвиополитами заслуг их союзников-скифов в защите города от македонского войска».

В свете всего вышеизложенного можно думать, что в образе ольвийского речного божества — «Борисфена» — должны были найти отражение не только греческие, но и местные религиозные воззрения.

## Дионис

Памятники культа Диониса в Ольвии многочисленны и разнообразны. Наиболее интересными из них являются посвящения Дионису общиной орфиков, вырезанные в V в. до н. э. на костяных пластинках (см.: Русяева, 1978). Впрочем, некоторые исследователи считают эти граффити пифагорейскими<sup>22</sup>.

Самыми интересными из этих пяти пластинок являются первая и третья. На первой из них в верхней части вырезаны слова: «βίος θάνατος βίος», чуть ниже: «ἀλλήθεια», а в нижней части: «Διο ὀρφικοῦ» (т. е. Διό[νυσος] ὀρφικοῖ или Διο[νύσῳ] ὀρφικοῖ).

М. Уэст (West, 1982, p. 18) обоснованно считает, что эти слова подразумевают веру в жизнь после смерти.

На оборотной стороне третьей пластинки перед словом «ψυχή» Ю. Г. Виноградов (см.: Жмудь, 1992, с. 110) читает слово «σῶμα» — и, таким образом, мы имеем здесь оппозицию тела и души, о которой говорит Платон (Срат. 400с) в том же месте «Кратила», где речь идет об орфическом метемпсихозе. Данные граффити «серьезно укрепляют позицию исследователей, продолжавших, несмотря на возражения, среди которых были и весьма серьезные, отстаивать историческую реальность орфизма как религиозного движения, а не как

конгломерата не связанных между собою явлений» (Жмудь, 1992, с. 110)

По словам Л. Я. Жмудя (1992, с. 100), «эти граффити подтвердили то, что можно было предполагать и раньше: фигура мифического царя Орфея действительно связана с Аполлоном, но важнейшим культовым божеством орфизма был тем не менее Дионис». Дополнительные данные о характере орфического Диониса в Ольвии дают рисунки, сопровождающие посвящения Дионису. Корабль фиксирует связь этого бога с морем, а лошадь — либо (впрочем, как и корабль) с загробным миром, либо с Дионисом Загреем (поскольку конь был одним из его превращений) (Русяева, 1979, с. 79). Свидетельства о связи Диониса с загробным миром есть на протяжении всего существования этого культа в Ольвии (в поздний период это терракотовые фигурные сосуды, предназначенные для погребальных целей (см.: Русяева, 1992, с. 98–99; что касается догетского периода — см.: ниже).

Скорее всего, орфизм проникает в Ольвию не в V в. из Афин (Русяева, 1992, с. 97), а еще в VI в. из Милета (см.: Penkova, 2003, p. 606 сл.), причём явно на хорошо подготовленную почву. Об этом наглядно свидетельствует существование уже в первой половине V в. до н. э. официального культа Вакха, адептом которого стал скифский царь Скил (Hdt. IV, 79)<sup>23</sup>.

О наличии в Ольвии культа Диониса Ленея говорит наличие месяца Ληναίων в ее календаре (Виноградов, Русяева, 1980). Этот месяц, равно как и соответствующий праздник в честь Диониса Ленея, вероятно, существовал здесь издревле, о чём можно судить по надписи на бронзовом зеркале из архаического погребения ольвийского некрополя: «Демонасса, дочь Ленея, радуйся, и Ленея, сын Демокла, радуйся» (Розанова, 1968). На острове Березань найдено граффито «Ληναῖος ἀο[κός]»; сосуд (аск), на котором была прочерчена эта надпись, скорее всего, служил наградой на ленеяских состязаниях в питье вина (Толстой, 1953, № 53). В Ольвии были найдены застольные надписи, связанные с другим праздником в честь Диониса — Антестериями (Толстой, 1953, № 15, 16).

В связи с культом Диониса в Ольвии стоит вспомнить сообщение Геродота (IV, с. 108) о том, что гелоны (жители г. Гелона в земле будинов, по происхождению эллины, некогда выселившиеся из эмпориев) в честь этого бога «каждые 2 года устраивают празднества с оргиями». Что же касается происхождения этого ольвийского куль-

<sup>22</sup> А. В. Лебедев (Лебедев, 1989, с. 571) отмечает, что эти граффити можно рассматривать как «древнейший философский текст, найденный на территории СССР». Об отличиях пифагорейства от орфизма см.: Burkert, 1972, p. 120 сл.

<sup>23</sup> О чертах дионисийского мифа в новелле Геродота о Скиле см.: Шауб, 2006 и ниже.



та, то вполне вероятно, что почитание Вакха могло быть принесено сюда первыми колонистами из Милета (Ehrhardt, 1983, S. 169), который, как известно, был основан минойцами. Но в то же время можно предполагать, что расцвет этого культа как в Нижнем Побужье, так и во всём Северном Причерноморье был обусловлен существованием у местных племен схожих экстатических культов шаманистического толка<sup>24</sup>.

Возвращаясь к ольвийским орфикам, можно предположить, что их община существовала именно здесь отнюдь не случайно, ведь совсем неподалеку обитали геты, которые, по словам Геродота (Hdt. V, 4), «верили в бессмертие» (*ἀθάνατιζόντες*). (Судя по находкам лепной керамики, геты жили и в архаической Ольвии (см.: Марченко, 1988)). В этой связи приходит на память свидетельство Вергилия (Vicol. IV, 517–520) о том, что сам Орфей, alter ego Диониса (Загряя) (Wright, 2003, p. 101), «посещал гиперборейские льды, и спешный Танаис, и поля, никогда не освобождающиеся от Рифейских инеев, жалуясь на похищение Эвридики и тщетные дары Дита (Плутона)».

Кроме уже упомянутого сообщения Геродота о вакхических празднествах в Ольвии, о существовании здесь официального культа Диониса свидетельствуют монеты конца V — начала IV в., на аверсе которых представлен букраний, на реверсе — тирс в окружении букв ОΛΒΙ (или ΟΛ), что говорит о государственном характере чеканки этих монет (Карышковский, 1988, с. 53; Анохин, 1989, с. 22), а также упоминание жреца Диониса в надписи первой половины IV в. (IOSPE I<sup>2</sup> №166). О государственном характере культа Диониса в Ольвии свидетельствует и фиксируемая надписями IV–III вв. связь этого бога с театром (Русяева, 1979, с. 82). Найденны также керамические тесеры с изображением Диониса (там же).

Кроме вышеперечисленных, существует еще целый ряд данных о популярности Диониса в Ольвии. Это и граффити с именем этого бога на обломках киликов и канфаров (Русяева, 1979, 83), и изображения бога и его спутников как в терракоте (Русяева, 1992, с. 87), так и в мраморной пластике (Фармаковский, 1926), и многочисленные теофорные имена (свыше 45), образованные от имени этого бога или от названий его праздников (Русяева, 1992, с. 99). Немаловажным свидетельством широкого распространения культа Диониса является и исключительная популярность в Ольвии аттической чернофи-

гурной керамики с изображениями самого бога, его спутников и символики его культа (особенно в погребальном контексте, см.: Скуднова, 1958; 1988; также см.: Шлауб, 2007). В связи с дионисийской символикой специального рассмотрения заслуживают ольвийские свинцовые букрании.

Как уже говорилось выше, в конце V — начале IV в. на ольвийских монетах появляются новые символы: букраний (аверс) и тирс (реверс) (см.: Карышковский, 1960). Это сочетание изображений с уверенностью позволяет предполагать связь букрания с Дионисом. Считается, что изготовливавшиеся в IV в. в Ольвии терракотовые статуэтки бычков (см.: Леви, 1964, с. 170, рис. 41, 1), найденные в основном при исследовании теменоса<sup>25</sup>, служили вотивами этому же богу (Русяева, 1979, с. 89). Однако, культовый комплекс (яма), где обломок торса женской статуэтки V в. был перекрыт десятью бычьими рогами, «уложенными наподобие венца» (Леви, 1956, с. 66, рис. 25), наглядно демонстрирует тот факт, что в религиозных представлениях ольвиополитов бык мог сочетаться и с женским началом. О том, что подобная ассоциация женского божества с быком была характерна для верований не только ольвиополитов, но и боспорян, свидетельствуют изображения Европы на быке (см.: Шлауб, 2000) и золотые подвески в виде головы богини в калафе, шею которой украшает подвеска в виде бычьей головы (см.: ABC, p. 48, табл. VII, 11)<sup>26</sup>.

С IV в. в Ольвии начинается производство свинцовых букраниев и двулезвийных секир (лабрисов) (рис. 45а–ж), которые также связывают с культом Диониса. Так, К. И. Зайцева, исследовавшая эти культовые предметы, пишет: «Вероятно, букрании рассматривались как жертва, секиры — как оружие, которым эта жертва приносилась в честь хтонического Диониса. Букрании и секиры служили скромными и дешевыми подношениями в честь хтонического Диониса и бросались в насыпи могил, чтобы Дионис даровал блаженство душе умершего человека и способствовал плодородию почвы, в которой оказывались эти скромные дары» (Зайцева, 1971, с. 97–98; ср.: Зай-

<sup>25</sup> Кроме того, при раскопках теменоса было найдено большое количество бычьих черепов, срезанных сзади, благодаря чему их можно было подвешивать. Некоторые из этих черепов имеют специальные просверленные круглые отверстия, служившие для крепления в них украшений (розеток, лент и т. п.). А. Н. Карасёв и Е. И. Леви считают, что это черепа жертвенных быков, висевшие на стенах храмов (Карасев, Леви, с. 1958, с. 140; Леви, 1964, с. 140).

<sup>26</sup> Аналогичная подвеска найдена и в кургане Гайманова Могила (см.: Ганина, 1974, рис. 57).

<sup>24</sup> Ср. Жмудь, 1992, с. 104, прим. 40, где отсутствие экстатических культов у скифов наивно мотивируется ссылкой на правоучительную историю Геродота о царе Скиде.

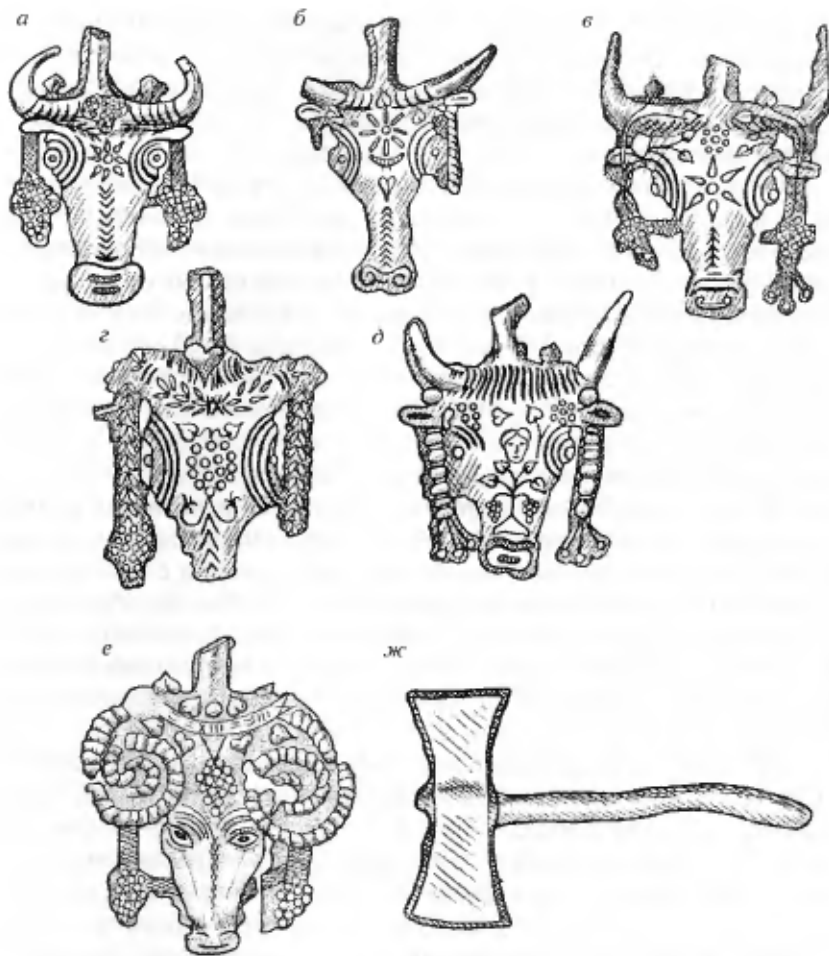


Рис. 45. Свинцовые вотивы: а-д: букрании; е: головка барана; ж: лабрис. IV–III вв. Ольвия (Зайцева, 1971, рис. 2, 4–6, 15–16; рис. 6, 1)

цева, 2004, с. 370–371). Не оспаривая связи свинцовых букраниев с хтоническим Дионисом, осмелимся утверждать, что наличие среди этих культовых предметов лабрисов, которые отливали и вместе с букраниями, и отдельно, свидетельствует о более сложном комплексе связанных с ними религиозных идей. Вероятно, здесь мы имеем дело с воскрешением древних представлений, характерных для религии минойского Крита, где лабрис был не только одним из главных символов могущества Великой богини (рис. 46), но и одним из ее

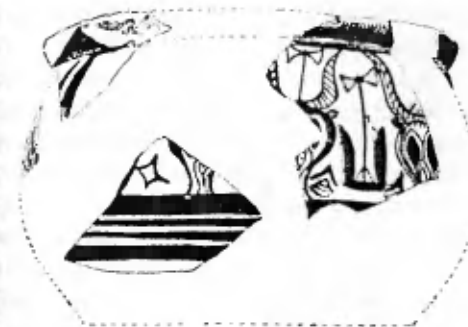


Рис. 46 (справа). Литейная форма. XVI в. Палекастро (Nilsson, 1967, Taf. 9.2)

Рис. 47. Фрагмент росписи сосуда. XIV в. Кипр (Nilsson, 1967, Taf. 8.2)

воплощений<sup>27</sup>, а букраний (или бычьи рога) — символом ее умирающего и воскресающего спутника, почитавшегося в виде быка; таким образом, лабрис над букранием символизировал власть Великой богини над богом-быком (Gimbutas, 1974, p. 187; Андреев, 1997; 2002)<sup>28</sup> (рис. 47). Возможно, критская композиция в виде изображения головы быка с лабрисом между рогами обозначала единение мужского и женского начал в природе (Голан, 1993, с. 58)<sup>29</sup>. Но еще важнее для нас то, что на трипольском костяном культовом предме-

<sup>27</sup> Лабрис на Крите никогда не появляется в руках мужских божеств (Пендлбери, 1950, с. 291; о причинах перехода этого культового символа к карийскому Зевсу Лабрандею см.: Schweitzer, 1922). В историческую эпоху лабрис часто изображался в руках амазонок (см.: Шауб, 1993). Любопытно, что лабрис в современном мире является любимым амулетом лесбиянок (см.: Уокер, 2005, с. 137).

<sup>28</sup> В подобных изображениях «ясно просматривается одна из исходных мифологем древнейших религий Европы, Средиземноморья и Передней Азии, соединившая в неразрешимом, хотя и внутренне противоречивом единстве женское и мужское начало, воплощенные в образе Великой богини земного плодородия и божественного быка, считавшегося ее сыном и в то же время возлюбленным и супругом» (Андреев, 2002, 394–395). Столь характерная для минойской культуры теснейшая связь верховного женского божества не только с быком, но и с бараном (Андреев, 2002, с. 395) как воплощениями плодотворяющего мужского начала восходят еще к неолитическому Чатал-Хююку (Мелларт, 1982, с. 91).

<sup>29</sup> По мнению Ю. В. Андреева, «комбинация лабриса с букранием или с заменяющими его «рогами посвящения» использовалась в различных жанрах минойского искусства... как важный религиозный символ, воплотивший идею неразрешимой связи двух главных божеств критского пантеона как в жизни, так и в смерти» (Андреев, 2002, с. 305, прим. 47).

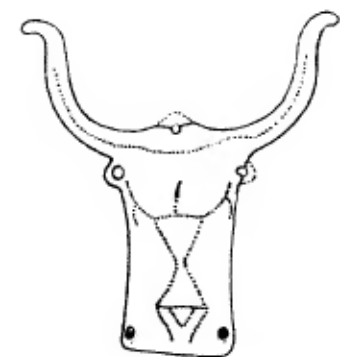


Рис. 48. Костяная пластина (прорисовка). Сер. IV тыс. Зап. Украина (Gimbutas, 1989, fig. 420)

те в виде головы быка изображена сама богиня (рис. 48). Таким образом, речь может идти о продолжении или воскрешении в ольвийских культовых предметах древней северопричерноморской традиции<sup>30</sup>.

О том, что сами букрании не могли целиком и полностью относиться к дионисийским верованиям, свидетельствуют изображения, оттиснутые на этих свинцовых изделиях. Здесь представлены не только виноградные гроздья и листья плюща, но также ветви и побеги других растений, звезда, сочетание звезды и полумесяца, женское лицо<sup>31</sup>

(см.: Зайцева, 2004, табл. 1–15). Кроме того, однотипные свинцовые изделия в виде головы барана только с натяжкой можно связывать с культом Диониса<sup>32</sup>, поскольку баран обычно ассоциировался в верованиях и культе греков с Гермесом (а в дорийских областях — с Аполлоном Карнейским; см.: Кагаров, 1913, с. 260 сл.). В то же время нельзя не отметить, что свинцовые головы баранов могли иметь украшения в виде гроздьев винограда и плюща. Поэтому даже если рассматриваемые свинцовые культовые предметы и были связаны с Дионисом, то этот бог должен был быть весьма архаическим, догреческим «Прадионисом», умирающим и воскресающим божеством растительности, одной из многочисленных ипостасей спутника Великой Богини (ср. Иванов, 1994)<sup>33</sup>.

Подавляющее большинство подобных культовых свинцовых предметов обнаружено в Ольвии (Зайцева, 1971; Зайцева, 2004; см.

<sup>30</sup> На поселении Сабатиновка-2, относящиеся к Трипольской культуре, было обнаружено культовое место, где наряду с сосудами, украшенными змеевидным орнаментом, и женской глиняной статуэткой с подобным же орнаментом находились два топора, лежавшие лезвиями в разные стороны (Макаревич, 1960, с. 292), которые, таким образом, составляли лабрис.

<sup>31</sup> Все букрании из Аполлонии имеют на лбу подобное изображение женского лица (Венедиков, 1969; Зайцева, 2004, табл. 16; 20–22).

<sup>32</sup> А. С. Русяева (Русяева, 1979, с. 90) без достаточных оснований связывает эти вотивы с культом кабиров.

<sup>33</sup> Ю. В. Андреев (Андреев, 2002, с. 399) сомневается в возможности безоговорочного сближения минойского божественного быка с греческим Дионисом. Однако, на наш взгляд, можно уверенно утверждать, что критский бог-бык был «Прадионисом» (см.: Иванов, 1994, с. 147 сл.; Отто, 1996).

также: Wąsowicz, Zdrojewska, 1998). На Западном теменосе найдено пять фрагментированных литейных форм для изготовления букраниев, в одном случае — вместе с лабрисом (Русяева, 1992, с. 97); в частных коллекциях хранятся происходящие из Ольвии каменные формы для отливки лабрисов. Но подобные изделия найдены также и в других местах на Понте: в Аполлонии (см.: Венедиков, 1969, с. 72) и на Боспоре (если происхождение свинцовых букраниев из Данцигского музея было указано верно, см.: Wunsch, 1913)<sup>34</sup>. Косвенным, но красноречивым свидетельством в пользу нашей интерпретации ольвийских букраниев с лабрисами являются изображения на аттическом чернофигурном скифосе последней трети VI в., найденном в 1901 г. в одном из курганов Черкасского уезда Киевской губернии. Этот сосуд явно попал сюда из Ольвии. На одной его стороне находится погрудное изображение Диониса, фланкированного с обеих сторон бюстами сатиров, сзади которых представлено по дельфину<sup>35</sup>; на другой стороне этого сосуда центром аналогичной композиции является выходящее из земли женское божество (см.: Руднева, 1911, рис. 1–4). Издательница данного скифоса С. Д. Руднева (Руднева, 1911, с. 138), отметив, что чаще других женских персонажей Диониса сопровождает Ариадна, Кора или Семела, справедливо предположила, что все они являются не просто древними хтоническими богинями, но «различными именами одной и той же богини», т. е. Великой богиней догреческой Эгеиды. Таким образом, рассмотренные выше изображения являются еще одним наглядным свидетельством того, что в Северном Причерноморье (причем не только в греческой, но и в варварской среде)<sup>36</sup> была хорошо известна тесная связь между Дионисом и Великой богиней.

Очень знаменательным представляется тот факт, что промежуточным звеном между культовыми памятниками минойского Крита и ольвийскими свинцовыми предметами являются схожие свинцовые вотивы из архаических святилищ Артемиды Ортии в Спарте (см.: Wace, 1929, с. 249–284). Как известно, до конца античного периода

<sup>34</sup> На Боспоре найдены золотые подвески в виде женских голов, шею которых украшает изображение быка (Уильямс, Отден, 1995, с. 163, илл. 103). Кроме того, здесь же встречаются золотые подвески в форме лабриса (Зайцева, 1971, с. 99, прим. 17). Однако лабрисы в сочетании с букраниями, помимо тех экспонатов данцигского музея, о которых говорит Р. Вюнш, на Боспоре не зафиксированы.

<sup>35</sup> О связи дельфина с Дионисом в Северном Причерноморье см.: Шлауб, 2003.

<sup>36</sup> На Боспоре об этой связи свидетельствует целый ряд разнообразных сюжетов керченских ваз. См., напр.: Шталь, 1996, с. 37.

эта богиня сохраняла характернейшие черты своего минойского прототипа.

Возможно, на примере ольвийских букраниев и лабрисов мы имеем подтверждение глубокомысленной идеи В. И. Иванова (1994, с. 71) о том, что «прадионисийские культы искали синкретической формы, объединяющей обе религии — олимпийскую и хтоническую».

Что касается происхождения культа Диониса в Ольвии, то вполне вероятно, что почитание Вакха могло быть принесено сюда первыми колонистами из Милета (Ehrhardt, 1983, S. 169), который, как известно, был основан минойцами. Но в то же время можно предполагать, что расцвет этого культа как в Нижнем Побужье, так и во всем Северном Причерноморье был обусловлен существованием у местных племен схожих экстатических культов шаманистического толка (см.: выше)<sup>37</sup>.

В связи с культом Диониса в Ольвии стоит вспомнить сообщение Геродота (IV, 108) о том, что гелоны (жители г. Гелона в земле будинов, по происхождению эллины, некогда выселившиеся из эмпориев) в честь этого бога «каждые 2 года устраивают празднества с оргиями».

В связи с культом Диониса в Ольвии чрезвычайный интерес представляет сообщение Геродота (Hdt. IV, 78–80) о Скиле (см.: Шауб, 2006). Этот рассказ достаточно хорошо известен, тем не менее, ввиду его важности, считаем необходимым привести текст этого сообщения.

«<...> У Ариапифа, царя скифов, был в числе других сыновей Скил. Он родился от женщины из Истрии и отнюдь не от туземки, и мать научила его греческому языку и письму. Некоторое время спустя Ариапиф был предательски убит Спаргапифом, царем агафирсов, а Скил наследовал царскую власть и жену отца <...> Управляя скифами, Скил отнюдь не был доволен скифским образом жизни, но гораздо больше был склонен к эллинским обычаям вследствие воспитания, которое он получил. Делал он следующее: всякий раз, как Скил вел войско скифов к городу борисфенитов и приходил к ним, он оставлял войско в предместье, сам же проходил внутрь, за городскую стену и запирали ворота. Сняв с себя скифскую одежду,

он надевал эллинское платье. Когда он шел в этом платье на рыночную площадь, за ним не следовали ни телохранители и никто другой (а ворота охраняли, чтобы никто из скифов не увидел его в этой одежде). И во всем остальном он пользовался эллинским образом жизни и приносил жертвы богам по законам эллинов. Проведя так месяц или более того, он уходил, надев скифскую одежду. Делал он это часто, и дом построил себе в Борисфене, и женился там на местной женщине.

Когда же суждено было случиться с ним несчастьем, оно случилось по такой причине. Пожелал он быть посвященным в таинства Диониса Вакхического. В то время, как он собирался принимать посвящение, ему было величайшее знамение. Был у него в городе борисфенитов дом обширных размеров и богато устроенный, о котором я незадолго перед этим упоминал. Вокруг него стояли сфинксы и грифы из белого камня. В этот дом бог метнул молнию. И дом полностью сгорел. Скил же, несмотря на это, совершил обряд посвящения. А скифы презирают эллинов за вакхическое исступление. Они говорят, что не подобает выдумывать бога, который приводит людей в безумие. Когда же Скил был посвящен Вакху, какой-то борисфенит стал издеваться над скифами, говоря: «Над нами вы смеетесь, скифы, что мы приходим в вакхическое исступление и что в нас вселяется бог. Теперь это божество вселилось и в вашего царя, и он в вакхическом исступлении и безумствует под влиянием божества. Если же вы мне не верите — следуйте за мной, и я вам покажу». Старейшины скифов следовали за ним, и борисфенит, приведя их, тайно поместил на башне. Когда прошел со священной процессией Скил, и скифы увидели его в вакхическом исступлении, они сочли это очень большим несчастьем. Выйдя из города, они сообщили всему войску то, что видели» (пер. И. А. Шишовой).

Скифы восстают против Скила, поставив царем его брата Октамасада; Скил бежит во Фракию, но фракийцы выдают беглеца, которому Октамасад без промедления отрубает голову, — заканчивает свое повествование о Скиле «отец истории».

Геродот приводит этот рассказ, равно как и сообщение о скифском мудреце Анахарсисе, в качестве наглядной иллюстрации к своему утверждению, что скифы «старательно избегают пользоваться обычаями чужих народов и более всего эллинскими» (Hdt. IV, 76), еще раз повторяя (IV, 77–78), что и Анахарсис, и Скил были убиты за пристрастие к чужеземным обычаям и за общение с греками.

<sup>37</sup> Ср.: Жмудь, 1992, с. 104, прим. 40, где отсутствие экстатических культов у скифов наивно мотивируется ссылкой на нравоучительную историю Геродота о царе Скиле.



Явно новеллистический характер повествования о Скиле породил сомнение в историчности этого персонажа (Алу, 1921, S. 128). И. В. Куклина (Куклина, 1972, с. 118 сл.) отметила явные черты сходства между образами Скила и Анахарсиса, высказав предположение, что рассказы о них — это два варианта предания об одном и том же человеке, а не о двух людях с одинаковой судьбой.

В то же время существование перстня Скила и монет Никония с именем этого царя (см.: Виноградов, 1980, с. 92–109; Виноградов, 1989, с. 116), а также недавней находки в Ольвии граффито — посвящений сына Анахарсиса (Виноградов, Русяева, 2001, с. 138 сл.), казалось бы, свидетельствует о правдивости рассказа «отца истории». Поэтому, признавая «внутренние несогласованности» у Геродота, Ю. Г. Виноградов (Виноградов, 1989, с. 103 сл.) весьма подробно реконструирует исторические события, главным действующим лицом которых выступает царь Скил<sup>38</sup>. Завершая свои рассуждения, исследователь пишет о своем впечатлении, что Геродот рассказывает о Скале «по горячим следам», но в то же время он разделяет мнения тех, кто считает, что обвинение Скила в вероотступничестве было лишь пропагандистским поводом к его свержению, реальная же причина крылась в династической борьбе за власть (Виноградов, 1989, с. 116). И действительно, утверждение Геродота о подозрительном отношении скифов к божеству, заставляющему людей безумствовать, странным образом расходится с тем, что он сам рассказывает о культе Диониса у родственных скифам гелонов, а также о скифской бане<sup>39</sup> (Hdt. IV, 108), не говоря уже о вошедшей в поговорку склонности скифов к злоупотреблению дарами этого бога и разнообразных археологических свидетельствах распространения его культа в Скифии.

Т. М. Кузнецова (Кузнецова, 1984, с. 14) не без основания предположила, что мать брата Скила Октамасида, фракиянка, могла воспитать своего сына во фракийско-дионисийском духе, подобно истриянке, матери Скила, и, таким образом, братоубийца мог быть если не адептом, то весьма терпимым к экстатическим обрядам Дионисова культа.

Странно, но до сих пор, насколько нам известно, никто не обратил внимания на тот факт, что история царя Скила поразительно напоминает миф о фиванском царе Пенфее. В центре сюжета новеллы о

Скиле и мифа о Пенфее находится дионисийская проблематика. Оба персонажа гибнут из-за Диониса<sup>40</sup>, первый вследствие приверженности этому богу, второй — из-за враждебности. Но не следует забывать, что Пенфей, согласно фиванскому мифу, двоюродный брат и злейший враг Диониса, первоначально сам являлся одной из ипостасей этого бога (см., напр., Иванов, 1994, с. 285). Тот факт, что Скил и Пенфей были обезглавлены (один своим братом, другой — матерью), также является яркой чертой дионисийского культа<sup>41</sup> (что касается Скила, то, конечно, не стоит забывать об обезглавливании как характерной особенности скифских воинских ритуалов: Шауб, 2000, с. 115–118). То же относится и к характерной для дионисийских ритуалов трагедии обоих: Пенфей переодевается в женское платье с целью не быть узнанным вакханками, Скил же — чтобы слиться с вакханками. В таком виде Пенфей пытается подглядывать за действиями служительниц Диониса, а за вакхическим исступлением Скила тайно наблюдают его подданные. Дворцы обоих сгорают: дворец Скила от молнии бога (ὁ θεός), под которым едва ли сможет пониматься кто-либо другой, кроме Зевса, от молнии которого гибнет в Кадмовом дворце тетка Пенфея Семела. Пожар (реальный или мнимый) в этом дворце происходит во время пребывания там Диониса (Eurip. Bacch., 594–595: «ἀπτε κεραύνιον αἰθόπλα λαμπάδα σύμφλεγε σύμφλεγε δόματα Πενθέως»; см. также: с. 624 сл.). Этот дворец Дионис в Эврипидовых «Вакханках» (Eurip. Bacch., 623) называет «могилой своей матери» (μητρὸς τάφω). Стоящие вокруг дворца Скила белокаменные сфинксы и грифоны также весьма напоминают надгробные памятники<sup>42</sup>. И, наконец, периодическое исчезновение Скила за закрытыми воротами Ольвии, ставящее в тупик рационалистически настроенных толкователей Геродота (Dumézil, 1978, p. 353; Виноградов, 1989, с. 101), весьма схоже с еще более долговременным исчезновением гетского божества Залмоксиса (Hdt. IV, 94–96), которого В. И. Иванов (Иванов, 1994, с. 82) не без основания считает «прадионисом фракийских гетов».

<sup>38</sup> «Раздвоение божества» на лики жреческий и жертвенный и отождествление жертвы с божеством, коему она приносится, было исконным и отличительным достоянием дионисийских культов (Иванов, 1994, с. 26).

<sup>39</sup> Иванов, 1994, с. 131 сл. Ср. с угрозой Пенфея Дионису лишить его головы (Eurip. Bacch., S. 241: τράχηλον σάρατος χορὶς τεμῶν).

<sup>42</sup> Подобные украшения для дворца, впрочем, как и сам дворец, были бы для первой половины V в. до н. э. явлением чрезвычайным. Мраморный сфинкс (или скорее грифон), часть фигуры которого найдена в Ольвии (см., например: Древний мир на Юге России. 1918. с. 39, рис. 34), вероятнее всего, был надгробием.

<sup>38</sup> Степень реальности отражения этих событий в труде «отца истории» в данном случае для нас несущественна.

<sup>39</sup> То есть об экстатическом шаманском ритуале см.: Meuli, 1935. S. 122 ff.

Таким образом, все эти отмеченные нами черты сходства между столь яркими дионисийскими персонажами, как Пенфей и Залмоксис, с одной стороны, и ярым приверженцем Диониса Скилом, с другой, позволяют предполагать, что в новелле Геродота об этом скифском царе мы имеем «страстное» (по терминологии В. И. Иванова) мифологическое переосмысление реальных фактов. В подобном превращении исторического деятеля в мифологический персонаж в нормах мифологического мышления под воздействием коллективного бессознательного нет ничего из ряда вон выходящего. К примеру (Элиаде, 1987, с. 59 сл.), вскоре после смерти французского крестоносца с острова Родос Дьёдонне де Гозона возникла легенда о победе этого рыцаря над драконом, воспроизводившая все элементы легенды о св. Георгии Победоносце. То же самое происходило и с образами южнославянских борцов с турецкими завоевателями: биографии этих деятелей постепенно модифицировались в мифологизированные повествования с единой структурой, причем историческая конкретика и хронология в значительной степени исчезали из этих преданий, и историческая личность превращалась в архаического героя со всеми его атрибутами и подвигами (Торчинов, 1997, с. 128 сл.).

Что касается прослеженных нами черт дионисийского мифа в геродотовой новелле о Скиле, то этот факт не только весьма любопытен сам по себе, но и заставляет задуматься над таким вопросом, как механизмы осмысления Геродотом исторических событий, а также в очередной раз усомниться в реальности пребывания «котца истории» в Ольвии.

## Геракл

Культ Геракла в Северном Причерноморье, а конкретнее — в Нижнем Побужье, судя по всему, был принесен первыми колонистами. Когда к этой территории был приурочен миф о десятом подвиге героя, точно не известно, но явно не позднее второй половины VII в., т. е. времени, когда началась колонизация Березани-Борисфена. О существовании в Гилее алтаря Геракла известно из так называемого письма жреца сер. VI в. Знаменательно, что этот алтарь находился там рядом с жертвенником Великой матери, одним из эпитетов которой был «Владычица Гилеи» (Русяева, 1992, с. 145). Поэтому можно предположить, что здесь Геракл являлся паредром Великой матери. Таким образом, в ритуале герой выступал в той

же роли, что и в одном из вариантов скифского этногонического мифа.

Кроме вышеупомянутого, у нас практически нет других данных о культе Геракла в доэллинистической Ольвии, за исключением одного, но очень важного. Речь идет о серебряных ольвийских статерах середины V в. с надписью EMINAKO. Это варварское имя (царя или династа, контролировавшего политическую жизнь Ольвии) (Виноградов, 1989, с. 49) сопровождается изображением Геракла, натягивающего тетиву на лук, т. е. «здесь представлен один из центральных эпизодов скифской этногонической легенды» (Карышковский, 1988, с. 49)<sup>43</sup>. Почему Геракл, столь популярный в мифологии здешних мест, не получил подобающего ему места в ольвийском полисном культе классической эпохи? Вероятно, по причине «узурпации» греческого героя скифами, что нашло отражение в вышеупомянутых монетах. Кроме того, Геракл мог быть вытеснен в сфере культа Ахиллом (Русяева, 1992, с. 123)<sup>44</sup>.

В III–II вв. культ Геракла в Ольвии вновь оживает (Русяева, 1992, с. 127), свидетельством чему являются изображения на монетах (голова героя и его палицы), лапидарные надписи, терракота и каменный рельеф, вотивы в виде палицы. Многие роднит ольвийский культ Геракла с херсонесским, где культ этого героя играл выдающуюся роль. Не исключено, что в Ольвии возросшее значение почитания Геракла было обусловлено тесными экономическими связями Херсонеса и Ольвии, где херсонесские ксены выступали в роли эвергетов. Впоследствии свидетельства о культе Геракла в Ольвии отсутствуют (там же). Следует отметить, что, в отличие от хоры Херсонеса, подобных свидетельств на поселениях Нижнего Побужья почти нет (Крыжицкий и др., 1989, с. 145–146).

## Кибела (Мать богов)

В своем рассказе о Северном Причерноморье Геродот (IV, 53) упоминает о храме, который находился на Гипполаевом мысу напротив того места у Гипаниса, где обитают борисфениты. Большинство современных исследователей отождествляет этот мыс со современ-

<sup>43</sup> Попытки А. С. Русяевой (1992, с. 126) опровергнуть эту гипотезу выглядят неубедительными.

<sup>44</sup> Нашу точку зрения об ольвийском Ахилле см.: Шайб, 2002.

ным Станиславским (Доватур и др., 1982, с. 284, прим. 367). Что касается принадлежности храма, то в одних рукописях Геродота читается Δῖμτρος, в других — Μητρος. В. В. Латышев (1887, с. 25, прим. 6) полагал, что «невозможно решить окончательно, какое чтение следует признать правильным, т. к. обе эти богини были почитаемы в Ольвии». А. С. Русяева (Русяева, 1992, с. 111; Rusjaeva, Vinogradov, 1991) и ряд других исследователей (см., например: Доватур и др., 1982, с. 285, прим. 362) отдают предпочтение Деметре. Нам же представляется, что, вследствие более важной по сравнению с Деметрой роли, которую играла в религии ольвиополитов Мать богов, Геродот вел речь именно о ее храме<sup>45</sup>.

В Гилее, судя по легенде об Анахарсисе, убитом здесь во время исполнения ритуала в честь Кибелы (Hdt. IV, 76), уже в середине VI в. почиталась эта богиня, что подтверждается так называемым «письмом жреца», где говорится о разрушении ее гилейского алтаря (Русяева, 1990, с. 52–54; 1992, с. 111). К первой половине V в. относится фрагмент граффито — посвящение на чернолаковой чаше: Μητρι Θεῶν Μεθεοῦση Ὑλά[ιης] (Русяева, 1992, рис. 46, 9), откуда явствует, что Кибела почиталась как владычица Гилей.

Однотипные граффити (общим числом свыше 40) ΜΗΤΡΟΣ или ΜΗΤΡΙ (Русяева, 1992, рис. 46, 1–7), обнаруженные в больших ботросах в юго-восточной части Западного теменоса, позволяют предполагать существование здесь святилища Матери богов (Кибелы) (Русяева, 1992, с. 144). О том, что святилище это функционировало в Ольвии в III в. свидетельствует надпись: «Сократид, сын Филина, посвятил [статую] своей жены, жречествовавшей Матери богов» (IOSPE P<sup>2</sup> № 192). Кстати, судя по большому количеству терракот, известняковых и мраморных рельефов, расцвет культа Кибелы приходится на эпоху эллинизма (Русяева, 1992, с. 147). Следует отметить бедность приношений, сопровождающих найденные граффити: это — обломки амфор, однотипных чернолаковых сосудов и серолиняных тарелок. Среди принесенных в жертву богине животных преобладают козы (там же, с. 145). Терракотовые статуэтки Кибелы, основная масса которых приходится на конец IV–III в. (Русяева, 1979, с. 106), судя по всему, не были связаны с ее предполагаемыми святилищами (одна архаическая терракота богини со львенком на коленях обнаружена в ольвийском погребении вместе с протомой Коры-

Персефоны: Русяева, 1979, с. 103, равно как и литая бронзовая бляха в форме равнобедренного треугольника, на которой в низком рельефе изображена Кибела с двумя львами: Пругло, 1979, с. 392).

Остатки прямоугольных алтарей VI–I вв., открытых в том же районе, что и ботросы с культовым инвентарем Матери богов, вероятно, также относились к ее культуре (там же, 144).

Возможно, специально для ее святилища во второй половине VI в. мастера сделали две небольшие известняковые стелы в богини в наиске, сидящей в иератической позе на скамье (там же, рис. 47). Подобные рельефы широко известны как в Ионии и соседних областях Малой Азии, так и в колониях (в том числе и причерноморских) (там же, с. 144). Ольвийские плиты с изображением богини более всего напоминают милетские и дидимские (там же, 145).

Несмотря на то, что посвящения (2) Матери Фригийской на венчиках чернолаковых сосудов относятся уже к IV–III вв. (Русяева, 1992, рис. 46, 8), можно предполагать, что культ Кибелы в этой форме, так же как и в ипостаси Матери богов, был принесен в Нижнее Побужье колонистами (Русяева, 1992, с. 146), но расцвел здесь благодаря соответствию этого культа почитанию местного Великого женского божества (см.: Шауб, 1999).

## Деметра и Кора

Приступая к рассмотрению культа Деметры и Кору в Ольвии, необходимо сделать следующее предупреждение. Во-первых, вопреки распространенному, особенно в отечественной археологической литературе, мнению, Элевсинские мистерии в честь этих богинь существовали только в Аттике (Кереньи, 2000, с. 132 сл., 220). Во-вторых, по справедливому замечанию самого глубокого исследователя Элевсиний К. Кереньи (2000, с. 162), «изучающий элевсинскую мифологию должен обрести некоторого рода второе зрение, если он хочет должным образом оценить всю традицию — литературную и изобразительную — со всеми противоречивыми, существующими бок о бок утверждениями».

О культе Деметры и подчас трудно отделимой от этой богини ее дочери Кору (недаром в Элевсине они почитались как τῶ θεῶ) в Ольвии свидетельствует целый ряд памятников: многочисленные граффити, терракоты, с IV в. монеты; лапидарные надписи известны

<sup>45</sup> К такому же выводу пришла и М. В. Скржинская (Скржинская, 2002а, с. 206), но на основании факта, далеко не бесспорного: ольвиополиты якобы особо выделяли функции Кибелы как защитницы от опасностей на море.

только со II в. (посвящения Деметре, Плутону, Коре и Демосу (Лейпунская, 1990), а также Плутону и Коре (Белецкий, 1968, с. 20–21). Знаменательно, что какие бы то ни было данные об эпиклезах Деметры в Ольвии отсутствуют (Русяева, 1992, с. 76).

Общепринятой является интерпретация подавляющего большинства позднеархаических и классических терракотовых статуэток сидящей богини как Деметры, а протом — как Коры-Персефоны.

Не отрицая для целого ряда случаев распространенной трактовки вышеописанных терракот как изображений Деметры и Коры-Персефоны, не следует забывать о том, что, в зависимости от обстоятельств, в этих весьма однотипных терракотах могли видеть изображения не только данных богинь.

Кроме того, чёткая дифференциация божественных образов и представлений об их функциях в народных массах, несомненно, отсутствовала (ср.: Русяева (1975, с. 37–38): «...ясно, что в позднеархаический период, когда в древнегреческой религии дифференциация божеств была закончена и каждое получило более или менее конкретные функции, эти статуэтки могли принадлежать какому-то одному божеству, которое пользовалось на определённых территориях в зависимости от социальных и экономических факторов наибольшим почитанием и влиянием среди населения (Деметра, Кора-Персефона, Гера, Афродита, Кибела). Красноречивым примером может служить граффито на березанской терракоте сидящей богини VI в.: «Хлеба, воды и сына» (Русяева, 1984, с. 142). Эта просьба свидетельствует о том, что данная богиня воспринималась своими почитателями гораздо более могущественной и всеобъемлющей, нежели Деметра (по Русяевой). Еще один пример — богатое ольвийское позднеархаическое погребение, где обнаружены три (!) протомы (две одинаковые, третья чуть отличается трактовкой лица), терракоты, изображающие свинью и льва, две глиняные расписные погребушки (Фармаковский, 1914, с. 15–18). Этот комплекс при всём желании (см.: Русяева, 1979, с. 41–44) весьма трудно вписать в классический элевсинский контекст.

В то же время нет оснований сомневаться в существовании в Ольвии культа элевсинской триады; об этом свидетельствует посвящение на дне чернолакового килика V в.:  $\Sigma\alpha\nu\theta\iota\lambda\omega\varsigma \Delta\eta\mu\eta\tau\rho\iota$  Персефόνῃ Ἰάκχῳ [τὸν] Δῆμῆτριον (Русяева, 1979, рис. 27, 1) — «Ксантип (посвятил) Деметре, Персефоне, Иакху в святилище Деметры». Хотя этот сосуд мог быть посвящён не ольвиополитом, а приезжим (Русяева, 1979, с. 48), о почитании в Ольвии Иакха свидетельствует еще одно граффито IV в. с его именем (Толстой, 1953, № 68).

Основное количество граффити с именами Деметры и Коры приходится на V — первую половину IV в. (Русяева, 1979, с. 48, рис. 27 и 28 на с. 46–7). За редкими исключениями имя Деметры на этих граффити даётся в сокращении или в лигатурах, даже в том случае, когда посвящение делалось нескольким богам. Таково, например, посвящение Деметре, Коре и «божественным Кабирам» на донышке чернолакового килика IV в. (Русяева, 1979, рис. 28, 12).

Более разнообразны граффити с именем Коры. Они встречаются на сделанных из черепков чернолаковых сосудов V–IV вв. «намотках для ниток», что, судя по всему, свидетельствует о связи этой богини с магией (Русяева, 1979, с. 49–50); Коре посвящались килики (в V в.), и, что наиболее показательно, погребальные лекифы (в позднеархаическую и классическую эпохи) (Русяева, 1975, с. 49). Так как умощение маслом символизировало возрождение (Онианс, 1999), посвящение Коре предназначенных для этого ритуала лекифов характеризует ее как богиню, способную, согласно верованиям ольвиополитов, воскрешать умерших (неслучаен поэтому и тот факт, что самым распространенным мотивом на краснофигурных лекифах IV в. является пальметка — символ возрождения).

Сопоставив богатый комплекс терракот из погребений кургана Большая Близница с текстом Гомерова гимна к Деметре, А. А. Передольская (1962) попыталась определить образ почти каждой статуэтки из этого комплекса. Так, изображения старух в разных эмоциональных состояниях (печаль, гнев, смех) исследовательница связывала с элевсинским культом и трактовала как Деметру, когда та странствовала по земле в облике пожилой женщины после похищения Коры Аидом. Тот факт, что в Ольвии найдено три терракоты подобного типа (Русяева, 1979, с. 61, рис. 34, 1–3), может свидетельствовать о существовании здесь обрядов, сходных с элевсинскими.

Эти аттические статуэтки, изображавшие актёров древней комедии, на периферии античного мира воспринимались если не в качестве персонажей «театрализованных представлений элевсинских мистерий» (Русяева, 1979, с. 63), то, несомненно, как ритуальные предметы земледельческого культа, о чем в первую очередь свидетельствует подчеркнуто увеличенный живот — символ плодородия — характерный для всех этих персонажей. То же должно относиться и к ольвийским терракотам другого типа — гротескным пузатым актёрам в пилосах, сидящим на алтаре (Русяева, 1979, с. 65–66).

С культами Деметры и в особенности Коры-Персефоны А. С. Русяева (1979, с. 66) связывает терракотовые изображения нагого крылатого юноши на фоне плаща, так называемого Эрота-Танатоса, или



гения смерти (о том, что это божество, кроме крыльев, свидетельствует полос на его голове). Только в культовой цистерне на центральном теменосе Ольвии было обнаружено свыше 70 обломков от не менее чем 40 подобных терракот (Леви, 1959, с. 14–15, рис. 5, 3–4)<sup>46</sup>. К. Э. Гриневиц, а вслед за ними Г. Д. Белов усмотрели в этом образе гения смерти на основании находки этих терракот в могилах херсонесского некрополя, посчитав складки плаща изображением опущенного потухшего факела (Гриневиц, 1927, с. 13; Белов, 1932, с. 228). Ошибку предшественников указала Е. И. Леви (1970, с. 36), определив этот образ просто как Эрота (там же, с. 46). М. М. Кобылина (1970, с. 137) назвала этот тип терракот Эротом-Танатосом вследствие их нахождения в составе погребального инвентаря. Это название использовал и Г. Д. Белов (1970, с. 70). А. С. Русяева (1979, с. 67–68; см.: Русяева, 1972) не согласна с такой интерпретацией, видя в нём Иакха. В то же время киевская исследовательница со ссылкой на Н. И. Новосадского (1887, с. 164–170) вынуждена констатировать, что «иконография Иакха в силу противоречивости его происхождения и частого отождествления с другими божествами (Дионисом, Эротом, Аттисом, Триптолемом и даже Аполлоном) не имела в греческом изобразительном искусстве постоянных черт». При этом она, упоминая о «противоречиях культа Эрота и его близости к Деметре и Коре-Персефоне», постулирует синкретизацию, «с одной стороны, Иакха с Эротом, с другой — Эрота с Иакхом», а также «отождествление Иакха с Триптолемом» (Русяева, 1979, с. 69)<sup>47</sup>.

Существование в Ольвии культа Иакха засвидетельствовано двумя вышеприведёнными граффити. Однако в случае с крылатым гением, как и в трактовке женских статуэток (прежде всего протом) следует проявлять крайнюю осторожность, поскольку интерпретация этих образов зависит от конкретного культурно-исторического контекста. Подобно тому, как в одних и тех же протомах женского божества могли видеть в одном случае Деметру, в другом Кору, в третьем Афродиту или еще какое-либо божество, так и крылатый юноша выступал то как Эрот, то как Иакх, то как гений смерти, то как некое синкретическое божество (ср. с изображениями Эротов на «керченских» и южноиталийских вазах).

<sup>46</sup> А. С. Русяева (1979, с. 67) ошибочно говорит о находке «около 40 фрагментов».

<sup>47</sup> Л. Ханнестад справедливо замечает, что иконография Иакха (см.: LIMC v. Jachos) не совпадает с рассматриваемым типом терракот; но если здесь запечатлен Эрот, то, конечно, не сын Афродиты, а древнее природное божество, о котором говорит в своей «Теогонии» (120 сл.) Гесиод (Hannestad. 2002, p. 207–208).

По наблюдению А. С. Русяевой (1979, с. 70) терракоты крылатого гения, появившиеся в IV в., уже исчезают во второй половине III в., так же как и протомы Кору-Персефоны на фоне развёрнутого покрывала.

## Зевс

Культ Зевса имел в Ольвии отнюдь не первостепенное значение, но по количеству свидетельств данного культа этот полис занимал первое место среди всех милетских колоний (Русяева, 1992, с. 55). Данные о почитании Зевса в колониях Милета в архаическую эпоху есть только для Истрии, где в VI в. существовали храм и алтарь этого бога (см.: ISM, № 8, 54).

При раскопках Восточного теменоса обнаружены краснофигурные килики 520–510 гг. с посвящениями Зевсу и Афине (Леви, 1964, с. 140; Горбунова, 1964). Эти граффити (ΖΗΝΙ ΚΑΘΗΝΑΙΝΙ, ΖΗΝΟΣ ΚΑΘΗ[ΝΑΙΝΣ] позволяют предполагать, что уже в конце VI в. здесь функционировало святилище обоих богов. Два посвящения Зевсу на чернолаковых киликах первой четверти V в. ΙΡΗ ΖΗΝΟΣ, как и второе из вышеприведённых граффити, являются своего рода «маркировкой святилища» (Русяева, 1992, с. 55).

Поскольку редкий совместный культ Зевса и Афины зафиксирован и в Милете (Ehrhardt, 1983, S. 158), можно думать, что этот культ был перенесён в Ольвию отсюда. Любопытно, что в дальнейшем совместное почитание этих богов не прослеживается (Русяева, 1992, с. 56).

Наиболее ранним свидетельством культа Зевса в Ольвии является граффито ΖΗΝΙ ΣΩΤΗ[ΡΙ] на фрагменте чернофигурного аттического килика третьей четверти VI в. Из эпитетов Зевса эпиклеза Сотер является самой ранней и самой распространённой в античном мире (Schwoll, 1978, S. 363–364). Поэтому, несмотря на то, что этот эпитет был наиболее популярным из эпиклез Зевса в Милете и в Дидимах, совсем «не обязательно говорить о перенесении этого культа в колонию из метрополии» (Ehrhardt, 1983, S. 156).

С Березани происходят три граффити — посвящения Зевсу Сотеру на чернолаковых сосудах V в. (Яйленко, 1982, с. 280–281). Издатель предполагает, что культ был введён здесь по случаю избавления от скифской угрозы, однако в свете того, что он существовал в Ольвийском государстве еще много раньше, это предположение выглядит несколько надуманным.

Не только частный, но и государственный характер культа Зевса Сотера доказывает надпись последней трети IV в. на постаменте памятника Каллинику, посвящённого этому богу (Ο ΔΗΜΟΣ ΔΙ ΣΩΤΗΡΙ — IOSPE I<sup>a</sup>, № 25; Виноградов, 1989, с. 153 сл.) Об официальном характере почитания Зевса Сотера свидетельствует, вероятно, также и мраморный постамент, на котором стояла статуя этого бога. Судя по надписи, относящейся к третьей четверти IV в., статуя Сотера была установлена на средства ольвийского аристократического жреческого рода Эвресибиадов и членов фиаса культа этого бога (НО, N 71; Виноградов, 1989, с. 147). Не исключено, что мужская бородатая голова, исполненная скульптором круга Скопаса, принадлежала вышеупомянутой статуе Зевса (Русяева, 1992, с. 59); что касается терракоты V в., изображающей бородатого бога, в котором А. С. Русяева (1992, с. 59) видит Сотера, то эта идентификация выглядит крайне неудачной, поскольку мы не знаем иконографии этого бога (едва ли она вообще существовала), да и терракоты, представляющие Зевса, весьма редки (в отличие от статуэток Диониса или Гермеса). Не более обоснованы и попытки этой же исследовательницы связать изрядно повреждённую бородатую голову с культом Зевса Олимпийского (Русяева, 1992, с. 61, рис. 17). Издатель этого памятника О. Ф. Вальдгауэр (Waldhauer, 1924, S. 47–48) считал его греческим оригиналом середины V в. Фидиева стиля, воспроизводящим идеальный тип какого-то божества. Неубедительны и попытки связать с культом Зевса Олимпийского изображения орла, появляющиеся на ольвийских монетах последней трети V в. в паре с дельфином, ссылаясь на то, что «орёл всегда являлся атрибутом Зевса на Олимпе» и на изображение этой птицы на олимпийских монетах (Русяева, 1992, с. 61). Эпиграфически этот культ в Ольвии засвидетельствован только со второй половины III в. (там же), да и то как частный.

С начала IV в. Зевс в Ольвии почитался также с эпиклезой Элевтерий ('Ελευθέριος), о чем свидетельствуют три синхронных лапидарных памятника (Виноградов, 1989, с. 135 сл.). Это посвятельная надпись сына Гекатеона на базе статуи, посвящённой им Зевсу Элевтерию, а также две эпиграммы. Первая из них «представляет собой посвящение, скорее всего, башни городских оборонительных стен Эвресивием, сыном Сирикса, Зевсу, названному им дважды: 'Ελευθερίω Ζηνί θεῶ βασιλεῖ и Ζηνος 'Ελευθερίο. В другой, вырезанной на постаменте эпиграмме неизвестный нам дедикант воздвигает по одному обету статую своего отца Эвресивия, посвящая ее по другому обету Δι 'Ελευθερίω. Палеографическая, стилистическая и просопографическая близость обоих памятников заставляет считать их

синхронными, датируя в пределах первой четверти IV в., и видеть в них одно и то же лицо — состоятельного и знатного ольвиополита Эвресивия, сына Сирикса, в роду которого культ Зевса был гентильным» (Виноградов, 1989, с. 135–136). Ю. Г. Виноградов (1989, с. 138) считает, что введение в Ольвии культа Зевса Элевтерия было связано с освобождением Ольвии «сразу от двойного бремени: от верховного владычества над полисом Скифского царства и одновременно от власти собственных тиранов». Для доказательства своего предположения исследователь приводит ряд аналогичных фактов учреждения данного культа в полисах Греции.

В ольвийских надписях, выходящих за временные пределы интересующей нас эпохи, упоминаются и другие эпиклезы Зевса: Царь (Βασιλεῦς) (III в.), Полиарх (Πολιάρχης) (II в. н. э.), Ольвий ('Ολβίος) (II в. н. э.); судя по находке мраморной головы статуи Аммона, здесь же (во II в. н. э.) почитался и Зевс Аммон (см.: Русяева, 1992, с. 60 сл., рис. 18 на с. 64).

Суммируя те бесспорные данные о культе Зевса в Ольвии, которые имеются в нашем распоряжении, приходится констатировать, что их сравнительно немного и совершенно недостаточно для предположения, что этот бог «выдвигался на роль верховного покровителя Ольвии» (Русяева, 1992, с. 65).

Здесь же следует сказать несколько слов о мифологической супруге Зевса Гере. Как известно, культ этой богини не имел широкого распространения ни в метрополии (за исключением таких древних центров ее почитания, как Аргос и Самос), ни в колониях. Государства Северного Причерноморья не были исключением из этого правила. Кроме теофорных имён (Русяева, 1992, с. 129), у нас нет достоверных свидетельств о ее роли в религиозной жизни Ольвии. Геру (как считает А. С. Русяева (1982, с. 80, 81; 1992, с. 129)) или какое-то другое женское божество видели греки-колонисты в безатрибутных терракотах VI–IV вв., изображающих женщин, а также в золотых подвесках в виде женской головы в калафе, одна из которых была обнаружена в Ольвии, мы не знаем.

## Афина

Самым ранним свидетельством официального культа Афины в Ольвии является графито: ὁ δεῖνα ἀνέθηκ' ἐν Ἀθῆνα[ῆν] (Такой-то посвятил Афине) на венчике аттического чернофигурного килика с

Западного теменоса (Русяева, 1992, с. 90). А. С. Русяева (там же) датирует этот сосуд 550–540 гг., но, судя по прорисовке, явно удревает его на 10–20 лет (Русяева, 1992, рис. 26, 3). К концу VI — началу V в. относятся черепки сосудов с граффити — посвящениями Афине, обнаруженные на острове Березань (Толстой, 1953, № 77; Яйленко, 1980, № 90). Ряд посвящений этой богине был сделан на сосудах V в., обломки которых найдены в Ольвии (Толстой, 1953, № 27, 31; Леви, 1964, с. 140; Яйленко, 1980, № 61). В одной из подобных надписей первой половины V в. упоминается жрец Афины (Русяева, 1979, с. 115).

Об официальном характере культа Афины, кроме вышеупомянутого граффито VI в., говорит также появление изображения головы этой богини на первых литых обоях Ольвии. П. О. Карышковский (1988, с. 41–48) датирует их второй четвертью V в.

К концу VI в. относится граффито-посвящение Афине и Зевсу на килике мастера Никосфена, обнаруженное на Восточном теменосе (Горбунова, 1964, рис. 4). Этот факт может свидетельствовать о том, что они почитались здесь как соалтарные божества (Русяева, 1992, с. 92). Лапидарные надписи также фиксируют существование в Ольвии их совместного культа в первой половине V в. (Виноградов, 1978, с. 71–72).

По мнению А. С. Русяевой (1992, с. 92), отсутствие более поздних, чем вышеупомянутые, совместных посвящений Афине и Зевсу говорит о том, что сакральная связь этих богов в Ольвии существовала «только на раннем этапе формирования обоих культов» и что «основная сущность богини заключалась в ее сотерических свойствах, что и сближало ее с Зевсом в ипостаси Сотера». Однако Афина (и тем более вместе с Зевсом, который, как и его дочь, выступает без эпиклезы) в данном случае воспринималась верующими не в качестве сотерического (что не характерно для ее «сущности») божества, а как покровительница и защитница полиса. Знаменательно, что данные об ее культе на хоре Ольвии отсутствуют (см.: Русяева, 1992, с. 92).

Даже если изображение Афины на первых ольвийских обоях и является «прямым заимствованием с афинских монет» (там же), что не бесспорно, а тем более факт популярности образа Горгоны (в данном случае едва ли являющегося символом Афины, см.: Шауб, 1991) на других «ассах», — всё это не даёт основания видеть здесь «идеологический акт проафинской политики» (там же).

Известно о существовании в Милете нескольких храмов Афины (Русяева, 1992, с. 91), однако о характере ее культа там данных нет.

Афина, подобно другим греческим богиням в Малой Азии, никогда не теряла явственных следов своего происхождения от Великой богини Эгеиды. О том, что эти следы сохранились в Ольвии, может свидетельствовать синкретизм Афины и Кибелы в местной коропластике эпохи эллинизма (об этом синкретизме см.: Русяева, 1992, с. 95).

Кроме того, не следует забывать, что образ воинственной богини, несомненно, должен был импонировать причерноморским варварам (см.: Шауб, 2001).

## Афродита

Разнообразные находки свидетельствуют о том, что Афродита пользовалась большой популярностью у населения Нижнего Побужья уже с эпохи архаики. Это многочисленные терракоты, представляющие не только саму богиню, но и ее атрибуты — голубя и черепаху (Русяева, 1982, с. 65–75; 1984, с. 135, 139; Русяева, Лейпунская, 1984; Русяева, 1992, с. 100). Большинство этих статуэток найдено в жилищах Ольвии, небольшое количество — при раскопках Березани и поселений хоры (там же). Древнейшая скульптура Афродиты обнаружена у с. Покровское Херсонской губернии (Oksmann, 1928, S. 94). Эта статуэтка, изображающая богиню с голубем у груди, напоминает милетскую скульптуру VI в. (Русяева, 1992, с. 100; Graeve, 1986, p. 86–88). Этот статуарный тип восходит к изображению древнесемитской богини Астарты, образ которой стал прототипом греческой Афродиты (см.: Burkert, 1985, p. 152). Если Астарта была прежде всего богиней любви и плодородия, то ее прообраз, аккадская Иштар, считалась еще покровительницей не только проституток и гетер, но и гомосексуалистов (Афанасьева, Дьяконов, 1980, с. 595). Поэтому утверждение А. С. Русяевой (1992, с. 100) о том, что Афродита выступала в Ольвии в качестве покровительницы семейной жизни, выглядит весьма странным. Еще более курьёзными кажутся рассуждения той же исследовательницы о вотивных свинцовых рельефах V в., изображающих Афродиту, Гермеса и Приапа, как о триаде покровителей семьи! (Русяева, 1992, с. 102). «Нарочитая архаичность изображений, трактовка символа единства семьи как главного признака счастливой судьбы не только личной, но и общественной, служила своего рода пропагандой для создания таковой и в реальной жизни» (Русяева, 1992, с. 103).

На Березани и в Ольвии найден целый ряд граффити — посвящений Афродите (Яйленко, 1980, № 66; 1982, № 91–94). Скорее всего, это свидетельства домашнего культа этой богини. Однако обнаруженные на Западном теменосе два граффити на чернолаковых сосудах VI–V вв.: 'Αβατα 'Αφροδίτη[ς] и 'Αφροδί[της] 'άβατ[α] указывают на существование здесь ее святилища (Русяева, 1992, с. 102). Об этом же может свидетельствовать специально обработанный коринфский калиптер с именем Афродиты, поскольку в нашем распоряжении имеется калиптер VI в. с посвящением Афродите из храма в Истрии (ISM № 101; Русяева, 1992, с. 102).

А. С. Русяева (1992, с. 103) считает, что в Ольвии почиталась Афродита Апатура, эпиклезу которой она связывает с общеионийским праздником Апатурий и одноименным месяцем ольвийского календаря. При этом киевская исследовательница почему-то полагает, что «находки обломков архаического оружия на Западном теменосе посвящались в ее святилище» (sic!). О том, что боспорская Афродита Апатура — это одна из ипостасей местного Великого женского божества, имя которого происходит от местного топонима, омонимичного названию ионийского праздника, нам уже приходилось писать (см.: Шауб, 1979; 1999). Относительно же тех двух граффити первой четверти V в., на основании которых делает свои выводы об ольвийской Афродите Апатуре А. С. Русяева, можно сказать следующее. На дне чернолаковой чаши, найденной в одной из березанских могил, прочерчено только 'Απατόρης (Толстой, 1953, № 78), что вполне могло быть женским именем. Распространение в Ольвии начиная с V в. мужского имени Апатурий (Апаторий) отмечает сама Русяева. То же самое может относиться и к граффити на обломке чернолакового скифоса, найденном на ольвийской агоре: ]ΤΗ ... ΑΤΟΡΗ(?) (См.: Русяева, 1992, рис. 31, 5). Однако если здесь мы действительно имеем посвящение Афродите Апатуре, то, скорее всего, следует вслед за В. П. Яйленко (1980, № 15) думать о боспорцах, почитавших в Нижнем Побужье свою богиню.

Судя по двум граффити, на Березани и в Ольвии почитали Афродиту Сирийскую. Так, на вотиве конца VI в. с Березани прочерчено: ΑΘΗΝΟΜΑ[Ν]ΔΡΟΣ Μ'ΑΝΕΘΕΚΕΝ ΑΦΡΟΔΙΤΗ ΣΥΡΙΝΙ (Русяева, 1992, с. 104). На донышке чернолаковой чаши первой половины VI в. из Ольвии сохранилась часть посвящения: ΑΦ]ΡΟΔΙΤΗ ΣΥΡΙΝΙ ΜΗΤΡΩ[?] (Толстой, 1953, № 25).

Эпиклезы Афродиты Гликера и Понтия фиксируются надписями с первой половины III в., Эвплойа — со II в. (Русяева, 1992, с. 104–105).

## Гермес

Древнейшим памятником культа Гермеса в Нижнем Побужье (и самым ранним скульптурным изображением божества в Северном Причерноморье) А. С. Русяева (1992, с. 87) считает «монументальную мраморную герму» первой половины VI в., обнаруженную на Березани. Однако, достаточно взглянуть на эту «герму», чтобы убедиться в том, что здесь мы имеем дело с антропоморфным надгробием (см.: Лагочева, Снытко, 1986, рис. на с. 59).

Обломок мраморной гермы V в. был обнаружен, по свидетельству А. С. Русяевой, и в Ольвии (Русяева, 1979, с. 116). Оригинальными свидетельствами культа Гермеса здесь в это же время являются свинцовые композиции, на которых Гермес, архаического типа в виде фаллической гермы с бородатой головой, представлен вместе с Афродитой и Приапом (Петровська, 1957; Русяева, 1975; 1979, с. 116; Лейпуньска, 1988). По мнению А. С. Русяевой (1979, с. 116), фаллический Гермес в обществе своей мифологической возлюбленной Афродиты и итифаллического Приапа являлся покровителем семьи, что выглядит весьма курьёзно.

Судя по находкам довольно многочисленных граффити с именем Гермеса (в основном в сокращении), прочерченным по краю венчиков сосудов, что указывает на их посвятельный характер (Русяева, 1979, с. 118, рис. 61; Русяева, 1992, рис. 24, 1–5), к северо-западу от теменоса могло находиться его святилище или алтарь (Русяева, 1979, с. 118; Русяева, 1992, с. 87). Наиболее важным из посвящений Гермесу является граффито на венчике чернофигурного килика 80-х гг. V в., сделанное скифом Игдампаем (Яйленко, 1979, с. 57, рис. 1, 8а; Виноградов, 1981, с. 142). Находка совместного посвящения Гермесу и Афродите (Русяева, 1992, рис. 24, 7) позволяет говорить о том, что оба божества могли почитаться в Ольвии и совместно. Этот факт подтверждают не только не только вышеупомянутые свинцовые композиции, но, возможно, и находка в ольвийском некрополе краснофигурного лекифа, на котором изображён Эрот с кадуцеем Гермеса в одной руке и ветвью Эрота в другой (см.: Русяева, 1979, с. 60).

Трактовка А. С. Русяевой (Русяева, 1979, с. 115) двух обломков терракотовых статуэток (торса с лирой и бородатой головы) как изображений Гермеса достаточно спорно: одна могла представлять Аполлона (см.: Леви, 1970), другая — Диониса.

Березанское граффито ]ΕΡΜΗΠΑΤ[ на обломке чернолаковой чаши первой половины V в., которое Ю. Г. Виноградов (Vinogradov,



1979, S. 298) считает посвящением Гермесу Отчему, допускает (в отношении эпиклезы) и другие толкования (например, как имени дедиканта).

Что касается граффито на аттической чернолаковой чаше первой половины V в.: «Я [килик] Гермеса Торгового» (Яйленко, 1980, с. 368), то здесь этот бог выступает в одной из самых типичных своих ипостасей.

Как и в метрополии, ольвийский Гермес был тесно связан с загробным миром, о чем свидетельствует граффито на позднеархаической чернолаковой чаше из погребения на острове Березань: «Я [священная собственность] Гермеса» (Яйленко, 1980, № 14).

Но, пожалуй, наиболее яркими ольвийскими памятниками, связанными с Гермесом, являются два магических граффито: Φαρνάβαζ(σ)ος φιλόκαλος πρόοιδα τέθνηκας, ἠρεμέω, θεοπρόπος Ἑρμοῦ и Ἀριστοτέλης ἑρ[έως] Ἑρμέω ἕως καὶ Ἀθ[η]ναίης ξὺν ὄν (?) Ἠρογένης Ἠροφάνης. Вот что пишет по поводу этих памятников А. С. Русяева (1979, с. 118–119, рис. 62, 63): «В тот момент, когда оно было найдено, остракон, вырубленный из донышка чернолаковой чаши рубежа V–IV вв. до н. э., оказался покрытым густым слоем охры. На поверхности нанесен широкими линиями знак в виде буквы X. Под охрой на внешней стороне донышка в его центральной части схематично изображена мужская голова в профиль, с прочерченной вокруг надписью... Вокруг головы — круг с беспорядочно пересекающимися его линиями. С левой стороны от круга в горло мужчины ниже подбородка как бы воткнут кривой нож или меч типа махайры, схематично изображенный двумя линиями с острым концом. На уровне верхней части головы прочерчены две кривые линии, изображающие, очевидно, змею, голова которой расположена у глаза мужчины».

Судя по той ненависти, которую пробудил в неизвестном ольвийском прорицателе Гермеса персонаж с персидским аристократическим именем Фарнабаз, этот скиф (?) явно был не столько утонченным эстетом, сколько любителем мальчиков. Что касается рисунка на втором граффито, то в качестве смертоносных сил здесь представлены, скорее всего, не рыбы, а дельфины. Если это действительно так, то данное изображение можно считать еще одним свидетельством существования в Ольвии сложных амбивалентных представлений о дельфине (см.: Шауб, 2003), восходящих еще к эгейской эпохе, когда дельфин выступал не только как носитель доброго начала, но и как персонаж, связанный со злыми потусторонними силами (см.: Андреев, 2002). Судя по жертвоприношениям дельфинов (что не было характерно для Греции) в причерноморских святилищах весь

ма варварского облика (Бейкуш, Китей, Беляус<sup>48</sup>), амбивалентность в восприятии этих существ была свойственна и местной традиции.

Рассмотренные выше граффито попытались по-иному прочесть и в соответствии с этим прочтением интерпретировать А. В. Лебедев (Lebedev, 1996). Его чтение и толкование этих надписей вызвало резкую отповедь Ю. Г. Виноградова и А. С. Русяевой (Vinogradov, Rusyaeva, 1998). Не вдаваясь в детали этого спора, отметим, что, как кажется, в данном случае правота на стороне первоиздательницы этих граффито и ее соавтора.

## Артемида

Артемида в Ольвии была известна, однако ее культ здесь засвидетельствован до эпохи эллинизма крайне слабо. Так, в ольвийском календаре существовал месяц артемисий, который «обязывал к проведению хотя бы скромных ритуальных обрядов в честь богини» (Русяева, 1992, с. 108). Однако бесспорных посвящений Артемиде на территории Ольвийского государства найдено крайне мало. Это — граффито ]ΤΕΜΙΕΦΕ[ на обломке чернолаковой аттической солонки первой половины V в., которая может быть посвящением Артемиде Эфесской (Русяева, 1992, с. 107, рис. 33, 1) (Русяева упоминает о находке в Ольвии обломка терракоты, который, по ее мнению, являлся упрощенной копией знаменитой статуи Артемиды Эфесской: Русяева, 1982, с. 78; 1992, с. 106). Посвящением Артемиде мог быть и фрагмент граффито на обломке венчика чернолаковой чаши второй половины V в. из Ольвии: ]ΔΙΑΓΡΟ[. Русяева считает эту надпись посвящением Артемиде Агротере (сельской) (там же, 107). Однако не менее вероятно, что надпись сделал Агрот (распространенное в Ольвии имя, которое Русяева почему-то считает теофорным). Ю. Г. Виноградов (Vinogradov, 1979, p. 298) и за ним Русяева упоминают о фрагменте граффито VI в. из Ольвии, где речь идет об Артемиде Пифии (?). Еще одно граффито (ΑΡΤΔΕΛΦΙ) на донышке чернолаковой чаши последней четверти V в. те же исследователи считают посвящением Артемиде Дельфинии (Русяева, 1992, с. 107, рис. 33, 2). Однако с таким же успехом это посвящение могло быть сделано, например, Арт[емидором] [Аполлону] Дельфинию.

<sup>48</sup> Здесь было раскопано святилище II–I вв. с ритуальным погребением дельфина (см.: Сокина, Рамазашвили, 2005).

С культом Артемиды (Брауронии) могла быть связана найденная на Березани терракота конца VI в., представляющая сидящую на троне медведицу (Кобылина, 1948; Русяева, 1992, с. 106). Но эта уникальная терракота может свидетельствовать и о медвежьем аспекте в почитании какого-либо другого женского божества (ср. с изображением медведя на Келермесском зеркале)<sup>49</sup>.

## Геката

Религиозно-мифологические представления, связанные у ольвиополитов с древним малоазийским божеством Гекатой (см.: Kraus, 1960), известны нам гораздо лучше, чем характер ее культа. Само происхождение этой некогда могучей ипостаси Великого женского божества (см.: Hes. Theog. 409 сл.) предполагает перенесение культа Гекаты из Малой Азии или даже конкретнее — из Милета, поскольку в исополитии Ольвии с ее метрополией говорится о проведении ритуала поминовения усопших на триакады (тридцатый день месяца), который был связан с культом Гекаты и героев (Русяева, 1992, с. 120).

Косвенным свидетельством популярности Гекаты среди ольвиополитов может служить и большое количество имён, образованных от ее имени (Гекатей, Гекатокл, Гекатоним), однако никаких памятников культа этой богини в Ольвии не обнаружено; что касается хоры Ольвии, то известно о существовании рощи Гекаты на Книбурнской косе (Anon. Peripl. 84, 54; Ptol. Geogr. III 5, 2). Кроме того, одно из граффити с Бейкуша могло быть посвящено этой богине.

## Диоскуры

Древнейшим свидетельством существования культа Диоскуров в Ольвийском государстве является фрагментированное граффито на чаше второй половины VI в., найденное на Березани (Яйленко, 1982, № 106). Но и на территории самой Ольвии этот культ появился немногим позднее. По словам А. С. Русяевой (1992, с. 116), на Западном теменосе рядом со святилищами Кибелы и Аполлона Врача, обнаружено 51 граффито-посвящение Диоскурам на обломках венчиков

<sup>49</sup> Ср. также Маразов, 1983; Попов, 2003.

чернолаковых киликов, древнейшее из которых относится к последней четверти VI в., остальные — к V в., в основном к его первой четверти. Все посвящения прочерчены на видимых частях киликов и имеют две формы: ΔΙΟΣΚΟΡΩΝ или ΔΙΚΟΡΩΝ, причем ни разу не встречено имя дедиканта (правда, почти полностью сохранившихся граффито всего три) (Русяева, 1992, с. 117, рис. 36, с. 1–12, 14).

В основном эти граффити найдены в культовых ямах как отдельно, так и совместно с посвящениями Матери богов и Аполлону, а также в слоях на этом культовом участке. Относительная синхронность большинства граффити на сходных типах чаш позволяет предполагать, что основная масса сосудов была принесена в дар Диоскурам при освящении какого-либо сооружения (к примеру, алтаря); этим же можно объяснить и форму посвящения (Русяева, 1992, с. 116).

Поскольку культ Диоскуров в метрополии неизвестен (Русяева, 1992, с. 119), можно с уверенностью предположить, что он был введен колонистами благодаря основной функции этих богов — сотерической (как известно, Диоскуры в первую очередь считались спасителями мореплавателей).

## Кабиры

Култ кабиров, кроме уже упоминавшегося граффито первой половины IV в. с посвящением этим богам совместно с Деметрой и Корой (см.: раздел «Деметра и Кора»), зафиксирован двумя лапидарными надписями конца IV в. с посвящениями «богам самофракийским» (IOSPE I<sup>2</sup>, № 191; NO, № 67). Упоминание в одной из них жреца, а также тот факт, что вторая была сделана на дорогом мраморном лутерии, позволяет предполагать существование в это время в Ольвии святилища кабиров (Русяева, 1979, с. 98). Однако эти божества нередко почитались в святилищах других богов, к примеру, кабирам поклонялись в храме Аполлона в Дидимах (Hirst, 1908, с. 133).

Близ беотийских Фив существовал знаменитый храм, неподалёку от которого была роща Деметры, Кабиры и Кору (Paus. IX, 5). Если в Фивах кабиры почитались под своим исконным семитическим (финикийским) именем (в переводе «кабир» означает «могучий», «сильный»<sup>50</sup>), то на острове Самофракия они именовались «велики-

<sup>50</sup> Существуют и другие этимологии; см.: Fauth, 1968, S. 35.

ми богами» (θεοὶ μεγάλοι). На Самофракии кабиры в первую очередь почитались как спасители от разнообразных опасностей, главным образом на море. В Фивах же они выступают как божества хтонические, тесно связанные не только с Деметрой, но и с Корой, и с Дионисом. Мистерии Элевсина и острова Самофракия имеют некоторые общие элементы с фиванским культом кабиров. Более всего поражает дионисийский характер мистериального культа (Кереньи, 2000, с. 168).

Этот фиванский аспект культа кабиров также нашёл свое отражение в ольвийских памятниках. Речь идет о терракотовых статуэтках второй половины VI—V в., изображающих этих богов. Рассмотрев статуэтки так называемых «тучных богов», А. А. Передольская определила среди них изображения матери (Деметры Кабиры), отца (Иасиона Кабира) и сына (Плутоса).

На Березани эти терракоты, сделанные на островах Родос и Самос, обнаружены в могилах (как и в метрополии) (Передольская, 1960, с. 24). В Ольвии подобные терракоты, привезённые из Аттики, найдены в культовых ямах на теменосе (Русяева, 1979, с. 95). Кроме статуэток «тучного демона» и парных изображений, которые А. А. Передольская (1960, с. 24) трактует как супружескую пару богов, тождественную Аиду и Персефоне в культе кабиров, а А. С. Русяева (1979, с. 154) как Деметру Кабиру и Персефону, в березанском некрополе была найдена статуэтка сидящей богини с маленьким тучным демоном на плече (Леви, Славин, 1970, с. 51, табл. 29, 2). Знаменательно, что несколько позднее появляется изображение стоящей женщины (Деметры) с девочкой (Корой) на плече (см.: выше). К V в. относится и группа терракот так называемого «храмового мальчика» или «неокора», которую связывают как с кабирами, так и с культом Деметры. В Ольвии, наряду с несколькими терракотовыми изображениями сидящих толстых мальчиков (Русяева, 1979, рис. 45, 3; 47), одна нога которых согнута в колене, а другая подогнута, найдена и золотая подвеска в виде аналогичного изображения (Русяева, 1973, 95). Подобные изображения толстых мальчиков, сидящих на земле или на свинье, могли изображать не только Плутоса, как считает А. С. Русяева (1979, с. 95, 96).

Тучный мальчик, сидящий на земле, представлен на терракоте, найденной в Ольвии и хранящейся в ОАМ (Русяева, 1979, с. 96). Тот факт, что он изображён в венке из плюща, сближает его с дионисийским кругом. В виде такого мальчика изображался и сам бог Дионис. В связи с этим особый интерес представляет ольвийская терракота конца VI в. (там же, с. 48, 2), которая, вероятно, изображает Кабира

(о чем свидетельствует яйцевидный головной убор), сидящего в позе, характерной для изображения силенов. К культу кабиров в их совместном почитании с Деметрой и Дионисом, возможно, относится и одна из терракот из так называемого «большого северного здания», которая изображает уродливую коротконогую и пузатую мужскую фигуру (голова не сохранилась) (Русяева, 1979, с. 97).

О происхождении культа кабиров в Ольвии можно только гадать, поскольку нам неизвестен его характер в Малой Азии и в частности в Милете, кроме того факта, что он существовал в Дидимейоне.

В заключение нашего обзора ольвийских памятников культа, связанных с кабирами стоит вспомнить наблюдение Н. И. Новосадского (1887, с. 43), русского исследователя их культа в Греции, которое с полным правом можно отнести и к Ольвии: «Факт присоединения к учению о кабирах других греческих божеств представляет интересное и важное явление в этом культе, указывая, что он не был замкнутым в себе самом, а развивался не только путём дальнейшего видоизменения основных понятий об этих божествах, но и другим путём — через восприятие новых, внешних, элементов, через присоединение к мифам о кабирах различных других мифов».

## Тиха

В середине IV в. на ольвийских декретах появляется вступительная формула ΑΓΑΘΗ ΤΥΧΗ или ΑΓΑΘΗ ΤΥΧΗ («с добрым счастьем» или «с доброй судьбой»). Примерно тем же временем — 360–350 гг. — В. А. Анохин (1989, с. 30, 31) датирует ольвийские монеты с изображением на аверсе головы богини в башенной короне (специально изучавшая эти монеты М. Б. Парович (1957, с. 159), а также П. О. Карышковский (1988, с. 83) датируют их концом IV — первой половиной III в.).

Даже если на вышеупомянутых монетах действительно изображена персонификация случая и судьбы, Тиха (а не Кибела, что более вероятно), говорить об интенсивном культе этой богини в Ольвии (Русяева, 1992, с. 122) не приходится. Тиха как покровительница города была популярна в эпоху эллинизма преимущественно в новых городах, основанных греками (Nilsson, 1961, S. 208). Ссылаясь на Нильссона (1976, S. 748) А. С. Русяева (1992, с. 121) пишет, что «в V в. в Афинах официально учреждён культ Тихе Доброй в ипостаси Сотейры, считавшейся дочерью Зевса Элевтерия. Очевидно,

общественный культ Тихе появился в Ольвии одновременно с культом ее отца и после установления демократии». Однако в двухтомном труде шведского исследователя таких данных нет; что касается Сотеиры Тихи, дочери Зевса Элевтерия, то так она называется у любителя абстрактных божеств Пиндара (Isth. VI. 16 сл.; Ol. XII. 1 сл.), о чем упоминает в указанном киевской исследовательницей месте Нильссон (1961, 200 сл.).

Архаическое граффито на фрагменте чернолаковой чаши с Березани с упоминанием слова τύχη В. П. Яйленко (1982, № 121), на наш взгляд, правильно переводит как «Доброй судьбе Софрона».

### Посейдон

В ольвийском календаре существовал (как и в милетском) месяц Ποσειδίον (Русяева, 1979, с. 16, рис. 3), что предполагает проведение в это время праздника в честь этого бога и, само собой разумеется, прочие формы его культа. Однако свидетельств этого культа крайне мало.

Кроме вышеупомянутого месяца это — три граффити-посвящения Посейдону на обломках чернолаковых чаш IV–III вв., на одном из которых наряду с надписью прочерчены волна и трезубец — атрибут этого бога (Русяева, 1992, с. 109, рис. 35, 2); тот же знак появляется и на одном типе ольвийских монет конца IV в. В. А. Анохин (1989, с. 36) относит их к чеканке храма Посейдона, что крайне рискованно, поскольку единственное свидетельство о храме этого бога мы имеем в надписи III в. н. э., причем в ней говорится о сооружении храма Посейдона (IOSPE I<sup>2</sup>, № 184).

Из всех немногочисленных данных о культе Посейдона наиболее интересным является граффито на внутренней стороне чернолакового блюда третьей четверти IV в.: ΔΩΡΑ ΕΣ ΙΕΡ[ΑΝ] ΧΩΡΑΝ ΔΗΜ[ΗΤ]ΡΙ ΚΑΙ ΠΟΣΕ[ΙΔΟΝΙ] («Дары на священную землю (священное место) Деметре и Посейдону») (Русяева, 1992, с. 110) или «дары в священной земле Деметре и Посейдону»). О совместном почитании этих богов в Ольвии, судя по всему, свидетельствуют также вышеупомянутые монеты с трезубцем на реверсе, на аверсе которых представлена голова Деметры.

Совместный культ Посейдона и Деметры издревле существовал в ряде областей Греции (см.: Nilsson, 1967, S. 25, 214, 447–448, 479), причем в данном случае этот бог выступал в своей исконной ипостаси покровителя коневодства и «колебателя земли». Подробнее

о взаимоотношениях Посейдона и Деметры в Ольвии см.: в разделе о Деметре; материалы о связи этих богов в Греции, кроме вышеупомянутой работы Нильссона, см. также: у Русяевой (1992, с. 110–111).

Что касается незначительной роли самостоятельного культа Посейдона как бога моря в религиозной жизни Ольвии, то это, скорее всего, объясняется наличием данной функции у ольвийского Ахилла (возможно, частично и у Борисфена).

## Религиозные организации и жрецы

Древнейшей зафиксированной сакральной организацией не только в Ольвии, но во всех государствах Северного Причерноморья были мольпы — аристократический мужской союз, в ведении которого находились дела, преимущественно связанные с культом Аполлона Дельфиния (Graf, 1974; Карышковский, 1984; Русяева, 1992, с. 193). Несмотря на то, что эпонимат айсимнетов, возглавлявших союз мольпов в Милете, возник, вероятно, еще около середины VII в. (Ehrhardt, 1983, S. 200–202), А. С. Русяева (1992, с. 194) полагает, что «в Ольвии этот союз появился синхронно с введением культа Аполлона Дельфиния, в третьей четверти VI в. или немногим раньше. Насколько сильным было его значение, можно судить на основании интенсивности развития культа их сакрального благодетеля, быстро и прочно занявшего главное положение в пантеоне формирующегося ольвийского полиса».

Всё же самый высокий авторитет данный фиаас, согласно имеющимся источникам, приобрёл в V в. Последние посвящения мольпов в храм Дельфиния относятся ко второй половине этого столетия. В конце V в. или начале IV в. в результате коренных преобразований в политическом статусе Ольвии мольпы больше не упоминаются (выделено нами. — *И. III.*) в эпиграфических источниках. Вероятнее всего, с победой демократических сил они были изгнаны из города или продолжали существовать как тайная или мало активная организация».

На Понте мольпы документально засвидетельствованы только в Ольвии (НО, № 55–60; Русяева, 1992, с. 194); но утверждение А. С. Русяевой (там же), что и культ Аполлона Дельфиния зафиксирован только в Ольвии, неверно, поскольку этот культ существовал и на Боспоре (КБН, № 1038).



Другой ольвийской коллегией, также связанной с Аполлоном, являлся союз нумениастов, организовывавший празднества в честь этого бога в первый день новолуния. Существование этой коллегии засвидетельствовано находкой в одном из ботросов Восточного теменоса трёх обломков чернолаковых киликос первой половины V в. с надписями: ΝΕΟ]ΜΗΝΙΑΣΤΑΙ и ΝΕΟΜΗΝΙΑΣΤΕΩΝ (Левин, 1964, с. 140; Русяева, 1992, с. 195).

Ф. Граф (Graf, 1974, S. 215) допускает, что между ольвийскими мольпами и нумениастами существовала связь, однако это предположение ничем не подкреплено, поскольку характер фиаса нумениастов в Ольвии нам неизвестен.

Еще одной небольшой сакральной организацией, по мнению А. С. Русяевой (1992, с. 196), имевшей отношение к культу Аполлона (Борея), был фиас бореиков, засвидетельствованный граффито третьей четверти VI в., обнаруженным на Западном теменосе.

О существовании в Ольвии значительной организации почитателей Диониса свидетельствуют не только эпиграфические документы, но и Геродот (IV, 79), рассказавший о посвящении скифского царя Скила в вакхические таинства. А. С. Русяева (1992, с. 198) полагает, что «именно в данном фиасе появились орфические учения, известные по граффито на костяных пластинках (Русяева, 1978; 1979). Исходя из того, что на них прочерчено и имя Диониса, орфики входили в вакхический союз или же были тесно связаны с ним».

«Вопрос о практическом применении пластинок ольвийских орфиков остаётся дискуссионным», — констатирует А. С. Русяева (1992, с. 198). По ее мнению (Русяева, 1978, с. 95), эти пластинки «служили символично-ритуальными предметами в культе Диониса и в орфическом фиасе». М. Уэст (West, 1982, p. 25) считает эти пластинки своеобразными членскими жетонами для участия в совместных жертвоприношениях, во время которых могли предаваться омофагии (поеданию сырого мяса), подобно тому, как это имело место в Милете.

Ю. Г. Виноградов, отвергая гипотезу Уэста, полагает, что жрец фиаса орфиков имел целый набор подобных костяных пластинок. Поочередно вращая их в специальных церемониалах, он зачитывал отдельные изречения, записанные на пластинах, по разным направлениям (см.: Исаева, Россиус, 1990, с. 52–53).

Сложнейший вопрос о мировоззрении орфиков, несмотря на многочисленные попытки, остаётся нерешённым («концепцию орфизма» по надписям на ольвийских пластинках в интерпретации А. С. Ру-

сяевой см.: Русяева, 1992, с. 198–199). Спорной является и социальная принадлежность орфиков. Так, если по мнению А. С. Русяевой, (1992, с. 200), «приверженцами Диониса в Ольвии были как аристократы, так и рядовые граждане, поскольку дионисийские фиасы обычно не являлись тайными элитарными организациями», то Ю. Г. Виноградов (1989, с. 126) считает «кружок ольвийских орфиков замкнутым религиозным обществом аристократического толка, а их самих — элитарными почитателями Диониса Загрея», влиявшим подобно мольпам и нумениастам на политическую жизнь Ольвии и являвшимся основой ольвийской тирании.

В последней четверти IV в. в Ольвии возникла Коллегия Семи, ведавшая священной казной и недолгое время осуществлявшая чеканку монеты. Число членов этой коллегии, считавшееся священным в культе Аполлона, наводит на мысль о ее связи с культом этого бога (Русяева, 1992, с. 203).

Наряду с вышеупомянутыми сакральными организациями в Ольвии также существовали и семейные фиасы (см.: Русяева, 1992, с. 201).

Первое свидетельство о существовании в Ольвии служителей культа относится к третьей четверти VI в. В т. н. «письме жреца» упоминается о жреце Метрофане (там же, с. 204), чьё имя связывает его с культом Матери богов. Предположение А. С. Русяевой (там же) о существовании в Ольвии «своеобразной религиозной организации, инспектировавшей пограничные святилища, снабжавшей продовольствием их служителей», кажется чересчур смелым.

После окончания срока (обычно годового) жречества, ольвийские жрецы обычно устанавливали статую или какой-либо другой памятник тому богу, которому служили. Эта традиция, хорошо засвидетельствованная эпиграфическими документами эллинистической и римской эпох, явно восходит ко времени основания полиса и перенесена из Милета, где подобная практика узаконена уже в первой половине VI в. (Русяева, 1992, с. 205). Любопытно, что в Ольвии жрец одного божества впоследствии мог быть служителем культа другого бога. Так, жрец Гермеса Аристотель ранее исполнял обязанности жреца Афины. Подобная практика существовала длительное время (Русяева, 1992, с. 205).

Ольвийские жрецы обычно избирались, как и в метрополии, из древних и прославленных семейств. Существовало и наследственное жречество, например в роду Эвресибиадов, первый представитель которого стал самым ранним из всех засвидетельствованных дедикантов (Зевсу в третьей четверти VI в.) (там же, с. 206).

## Семантика находок в ольвийском некрополе

Материалы многолетних раскопок обширного некрополя Ольвии получили весьма широкое освещение как в монографических исследованиях (Парович-Пешикан, 1974; Козуб, 1974; Скуднава, 1988), так и в многочисленных статьях.

Однако вопросы семантики вещей, входивших в состав погребального инвентаря ольвийских могил, в большинстве этих публикаций почти не затрагивались. Поэтому, оставляя в стороне особенности конструкции могил и аспекты погребального обряда, мы попытаемся рассмотреть вещи, найденные в ольвийском некрополе с точки зрения их смысла, т. е. того религиозно-мифологического значения, который могли вкладывать в них ольвиополиты.

В погребальном инвентаре ольвийского некрополя VI–IV вв. самое значительное место занимает керамика, причем преобладает импортная аттическая (Скуднава, 1988, с. 15 сл.). Это небольшие чернофигурные сосуды: лекифы, скифосы, килики, ойнохои, амфорки и леканы, производство которых относится в основном к последней трети VI — началу V в. Обращает на себя внимание факт полного отсутствия в архаических могилах ольвийского некрополя аттических ваз крупных форм: кратеров, пелик, гидрий<sup>51</sup>. Обломки кратеров были найдены только в насыпях двух могил и в ямах на некрополе (там же, с. 15).

Подавляющее большинство сюжетов росписи аттических vaz из ольвийских могил относится к дионисийскому кругу. К той же категории сюжетов относится и один из немногочисленных ионийских сосудов с сюжетной росписью, происходящий из ольвийского некрополя: самосская чернофигурная ойнохоя третьей четверти VI в. с изображением двух пляшущих фигур, женской и мужской, которая представлена итифалличной, но при этом в остроконечном башлыке (Скуднава, 1988: могила № 254<sup>52</sup>; Книпович, 1927, с. 96–97, табл. XII) (рис. 49).

С дионисийскими представлениями о смерти (прежде всего, как о пребывании в дионисийском парадизе), вероятно, ассоциировались в погребальном контексте и многочисленные изображения плюще-

<sup>51</sup> Мы не знаем, как ольвиополиты символически осмысливали использование сосудов в погребальном ритуале, однако стоит всегда помнить, что греки, как и подавляющее большинство других народов, воспринимали свои вазы как живой организм.

<sup>52</sup> Далее все номера могил даются по каталогу Скуднавой (1988).



Рис. 49. Самосская ойнохоя. 3-я четверть VI в. Ольвия (Книпович, 1927, т. XII)

вого орнамента<sup>53</sup> и пальметок<sup>54</sup> (иногда они сосуществуют на одном сосуде) на аттических вазах, а также изображения бутонов лотоса и листьев плюща на ионийских (знаменательно, что единственный обломок чернофигурного кратера, найденный в засыпи могилы № 216, украшен изображением листьев плюща). В дионисийском контексте (на фоне и в окружении лоз) выступает не только Аполлон (лекиф; могила № 9)<sup>55</sup>, но и Европа на быке (ойнохоя; могила № 15)<sup>56</sup>, а также, казалось бы, никак не связанная с дионисийством Афина (могила № 50, 122)<sup>57</sup>. Следует отметить, что на целом ряде vaz с

<sup>53</sup> Плющ — один из наиболее устойчивых атрибутов Диониса (Кагаров, 1913, с. 166 сл.).

<sup>54</sup> «Пальметки — прорабы жизни» (Scheffold, 1975, S. 102). О символизме пальмы, в том числе о ее связи с представлениями о бессмертии, см.: Stähler, 2001, S. 187 ff., Anm. 43.

<sup>55</sup> Рядом, вероятно, представлена фигура самого Диониса. Это может являться намеком на синкретизацию обоих богов, что наблюдается на Боспоре (см.: Шауб, 1989).

<sup>56</sup> О семантике этого сюжета см.: Шауб, 2000.

<sup>57</sup> О том, что подобная связь всё же существовала, может свидетельствовать золотой фалар II в. с изображением Диониса и Афины из Северского кургана (см.: Mordvinceva, 2001, S. 77, №43).



Рис. 50. Крышка чернофигурной леканы. VI в. Ольвия (Фармаковский, 1914, табл. III, 4)

дионисийскими мотивами присутствуют изображения дельфинов (могилы № 6, 10, 50)<sup>58</sup>. В погребении № 50 дионисийский сюжет представлен наглядно изображениями сатиров и менад на килике (здесь же представлены и дельфины) и ойнохое, а также Афиной, поражающей гиганта (?) на фоне лозы, изображённой на другой ойнохое, и сражающимися воинами<sup>59</sup>, представленными на аналогичном фоне на обеих сторонах амфоры.

Можно предполагать, что многие из этих сюжетов (пальметки, плющ, лотос, дельфин) воспринимались ольвиополитами не только в качестве символов умирающего и воскресающего Диониса, но и ощущались живыми знаками Великой богини, владычицы всего сущего<sup>60</sup>. С этим же древним божеством народной веры, возможно, ассоциировался и следующий по частоте встречаемости после дионисийских сюжет на вазах — водоплавающие птицы (Ростовцев, 1913, с. 44; Онайко, 1970, с. 37), изображённые на крышках небольших чернофигурных лекан (рис. 50), а также сосудов других форм

<sup>58</sup> Ср. аттический чернофигурный скифоидный килик конца VI в. с изображением Диониса и его свиты в окружении дельфинов, найденный в кургане № 491 в Киевской области (Руднева, 1911; Онайко, 1966, №160). О связи дельфина с Дионисом и представлениями о возрождении см.: Шауб, 2003.

<sup>59</sup> Изображения битв в погребальном контексте, возможно, воспринимались как один из вариантов мотива терзания хищными животными травоядных. Этот мотив, столь популярный в скифском искусстве, в ольвийском некрополе представлен на одном из навкратийских погребальных сосудов (см.: ниже).

<sup>60</sup> «Мир растений и моря принадлежит Владычице жазин» (Schefold, 1975, S. 23).

(могилы № 122, 134, 149, 172, 173, 231 (две)). Обращает на себя внимание тот факт, что эти сосуды были изготовлены гораздо раньше их помещения в могилу (например крышки леканы из погребения № 231, относящегося к началу V в., датируются еще серединой VI в.), а, кроме того, изображения на них были явно не менее важны, чем сами сосуды: об этом свидетельствует помещение в могилу № 231 двух крышек без самих лекан. Таким образом, сюжет, прослеживаемый нами на погребальном инвентаре могил ольвийского некрополя, может служить еще одним свидетельством характерных для населения Северного Причерноморья (как греков, так и варваров) представлений о связи водоплавающих птиц с потусторонним миром (см.: Шауб, 2001). Вазы с изображениями водоплавающих птиц другого типа происходят из могил № 222, 245 (в первой найдены два одинаковых чернофигурных скифоса и хиосский чернофигурный горшок, во второй — чернофигурный килик).

С подобными представлениями, несомненно, связаны и довольно многочисленными изображениями сфинксов (могилы №№ 64, 180, 237, 266), причем не только на расписных вазах, но и на алебастровой вазе (могила № 160, 12), а также на ручке зеркала в сочетании с фигурой нагой богини (Фармаковский, 1914: табл. X, 3), где эти фантастические чудовища выступают в своей исконной функции спутников Великой богини (см.: Gimbutas, 1999, p. 168). Тот факт, что в этих существах древние видели могущественные апоктопии, обусловил употребление сосудов с их изображениями не только в качестве погребального инвентаря, но и в быту (Hildburgh, 1946, Шауб, 1979).

Несомненно, со своими загробными представлениями ассоциировали ольвиополиты и сюжет собаки, преследующей зайца<sup>61</sup>, на лекифе из могилы № 141, и изображение крылатой женщины<sup>62</sup> на ойнохое (могила № 182), и кентавра<sup>63</sup>, которого на фоне лоз поражает два воина на ойнохое (могила № 219), и горгонейон<sup>64</sup> на тондо

<sup>61</sup> Этот сюжет, заимствованный греками с Ближнего Востока и весьма популярный в ионийской керамике ориентализирующего стиля, явно мыслился как один из вариантов мотива терзания («отсроченное терзание»?); О семантике сюжета у скифов см.: Раевский, 1985, с. 59 сл.

<sup>62</sup> Иконография Ники в архаическом искусстве Греции весьма схожа с иконографией Медузы Горгоны (см.: Kieseritzky, 1876; Isler-Kerenyi, 1969), что, на наш взгляд, свидетельствует об общем происхождении обоих образов (см.: прим. 14).

<sup>63</sup> О связи кентавров с представлениями о смерти см.: Schweitzer, 1922, S. 105 сл.

<sup>64</sup> Одиссей в загробном мире опасается, «как бы не высала достойная Персефонея из Гадеса голову ужасного чудовища Горгоны» (Hom. Od. XI, 634–635).

килика (могила № 186; ср. зеркало с головой Горгоны из погребения № 199), и Аполлона с Артемидой<sup>65</sup> на ольпе (могила № 79), и сирену<sup>66</sup> на клазоменской амфоре (могила № 253), и спрута<sup>67</sup> на самосском аске (могила № 51).

Отнюдь не случайно в могилах оказались и сосуды с изображениями Геракла: на скифосе (со львом) из могилы № 123, на лекифах (с кентавром) из могил № 144 и 148; на лекифе (с быком) из могилы № 175, а также на лекифе (с Ангеем) из могилы, раскопанной в 1948 г. (см.: Борисковская, 2000)<sup>68</sup>. Во всех этих сюжетах герой явно мыслился как борец со смертью.

Этот краткий обзор сюжетов расписных импортных ваз, которые ольвиополиты помещали в могилы своих родных и близких, позволяет с уверенностью утверждать, что выбор этих сюжетов был отнюдь не случаен, а обуславливался определённой системой за-

Однако генетически эта «маска загробного демона» (см.: Croon, 1955; ср.: Hopkins, 1934; Howe, 1954; Riccioni, 1960) восходит к одному из образов Великой богини Эгеиды (Frothingham, 1911), владычицы всего сущего, жизни и смерти. Тот факт, что наиболее наглядно сущность Медузы Горгоны проявляется в идее «всевидящего ока» — огромных глаз, чаще всего фланкирующих разнообразные сцены на архаических сосудах (преимущественно на чернофигурных аттических киликах) (см.: Riccioni, 1960, p. 137; Potts, 1982, p. 36), скорее всего, объясняется именно этим обстоятельством.

«Сам демон невидим, находится как бы “за кадром” действия, но присутствие его здесь несомненно и всепроникающе. Весь мир охвачен его властью, которая и отразилась в функции “отварителя всякого зла”» (Савостина, 1990, с. 136–137). О генетической связи Горгоны и Диониса см.: Акимова, 1990, с. 119.

<sup>65</sup> Оба этих мифологически родственных божества амбивалентны: с одной стороны — они жизнеподатели и помощники, с другой — тесно связаны с представлениями о смерти, в частности, с широко распространенными в том числе и в Северном Причерноморье мифами о потусторонней стране гипербореев (см., например: Шауб, 1998).

<sup>66</sup> Сирены — «музы загробного мира» (см.: Buschor, 1944), представлены также на одной из алебастровых ваз из могилы № 160.

<sup>67</sup> Вероятно, в данном случае мы имеем дело с продолжением традиций крито-микенской культуры, где спрут, судя по всему, рассматривался как одно из существ, связанных с представлениями о круговороте жизни и смерти. См.: изображение Великой богини в виде стилизованного осьминога на критском саркофаге XIV в. (Gimbutas, 1989, p. 227, рис. 348). Те же традиции, скорее всего, обусловили появление в могиле № 134 костяной подвески в виде двойного топора (лабриса), одного из главных символов Великой богини (Gimbutas, 1989, p. 271, 273 и др.). В первую очередь именно с древними представлениями об этой богине, а не только с Дионисом (Зайцева, 1971, с. 97, 98; Русаева, 1979, с. 89) следует связывать ольвийские свинцовые вотивы в виде букrania с лабрисом, которые появляются в захоронениях ольвийских могил с IV в. Семантике этих интересных предметов мы надеемся посвятить отдельную работу.

<sup>68</sup> Тело погребенного с этим сосудом было перерублено (Книпович, 1950, с. 103). «Подобно Ангее, владельцу сосуда не удалось избежать мучительного конца. Вероятно, он погиб в одном из военных столкновений со скифами» (Борисковская, 2000, с. 200).

гробных представлений. Даже в тех случаях, когда у нас не возникает каких-либо конкретных ассоциаций по поводу подобных сюжетов, можно думать, что у ольвиополитов такие ассоциации явно были. Так, на чернофигурном лекифе из могилы № 182 более важным, чем изображением гомосексуальных ухаживаний на тулове сосуда, в погребальном контексте выглядит сюжет, представленный на плечиках. Здесь изображена мужская фигура, бегущая возле лошади; аналогичный сюжет представлен и на крышке ритуального алебастрового сосуда, помещенного в ту же могилу (см.: ниже).

В. М. Скуднова (1988, с. 31) отмечает находки монет-дельфинчиков в 9 погребениях архаического некрополя Ольвии. «Кроме них, никаких монет в архаическом некрополе не обнаружено» («медные монеты» «между пальцев правой руки» в могиле последней четверти VI в. — явное недоразумение). Таким образом, не зафиксировано ни одной находки монет-стрелок. Может быть, этот факт неслучаен и связан с тем, что они никак не ассоциировались с загробными представлениями ольвиополитов? В таком случае дельфинчики могли выступать не столько в качестве «оболов Харона», сколько выполнять вполне определённую, но непонятную нам в деталях символическую функцию.

О том, что дельфин воспринимался ольвиополитами как символ возрождения (см.: Шауб, 2003), может свидетельствовать инвентарь могилы № 167. В этом детском погребении в саркофаге из черепиц наряду с тремя одинаковыми чернофигурными аттическими киликами с изображением фриза из пальметок и фрагментированного самосского аска, украшенного гирляндами плющевых листьев, был помещен вверх горлом обломок другого самосского аска, по обе стороны ручки которого изображены дельфины. Следует также отметить находку в этом погребении и изящного бронзового колокольчика, вероятно, для защиты от злых духов.

Колокольчики встречались и в других погребениях, причем не только бронзовые, как в могилах № 167 и 79 (где их было 3), но и золотой (могила № 223).

Из 45 золотых ювелирных изделий, происходящих из 24-х погребений, наиболее интересны по форме и орнаментации большие ушные подвески (могилы № 122, 170, 172, 232, 234). Они состоят из выпуклого щитка с рельефной львиной головкой в центре, а толстый изогнутый стержень, прикреплённый к внутренней стороне щитка, заканчивается бараньей головкой (только подвеска из могилы № 122 имеет на конце стержня не баранью головку, а шишечку).



Тот факт, что в курганах Киевщины неоднократно встречались золотые подвески с конусовидными щитками, послужил основанием для предположения о подражании ольвийских мастеров скифским образцам (см.: Гайдукевич, Капошина, 1951, с. 170–171, Прушевская, 1955, с. 331; Капошина, 1956, с. 180–181). Однако форма этих украшений не является специфически скифской. Она появляется в Греции еще в геометрическую эпоху. Поэтому В. М. Скуднова (1988, с. 22), не соглашаясь со скифской гипотезой происхождения формы рассматриваемых подвесок, предполагает, что она зародилась в Ионии. Тем не менее знаменательно, что аналогичная пара подвесок обнаружена в курганах села Емчихи Киевской губернии (Фармаковский, 1914: табл. IX, 6, 7). Других аналогий пока найти не удалось (Скуднова, 1988, с. 21).

Это сочетание изображений льва и барана не выглядит случайным и должно было нести определённую семантическую нагрузку, поскольку встречается не только на золотых украшениях трона Келермесского кургана № 3 (см.: Галанина, 1997: могила № 35), но и в комплексе могилы № 109 ольвийского архаического некрополя. Здесь наряду с двумя пронизьями из белой пасты в виде лежащего льва найдена подвеска из синей стеклянной пасты в виде головы барана.

Кроме отмеченных выше изображения льва (полностью или только голова) зафиксированы в ольвийском некрополе также на золотой подвеске (могила № 199), на серебряном перстне (могила № 221), а также в терракоте (см.: ниже в тексте).

Голова барана, кроме тех вещей, которые упомянуты выше, встречается (в сочетании с фигурой оленя) на скифских бронзовых зеркалах (наконечник ручки в сочетании с лежащей фигурой оленя у основания ручки) (могилы №, 182, 245, 258), а также на скифской бронзовой пряжке (могила № 55).

И лев, и баран, как у греков, так и у скифов, считались священными животными амбивалентной природы: они оба связаны и с солнцем, и с хтоническим миром. Поэтому обилие и многообразие их изображений на различных предметах, найденных в ольвийских могилах, неудивительно. Что касается сочетания изображений этих животных, то, возможно, это было обусловлено скифскими представлениями о фарне (см.: Шауб, 2004).

Кроме льва и барана на ювелирных изделиях изображались также птицы (2 золотые подвески из могилы № 182; 2 серебряные подвески с головой лебедя из погребения № 181). Семантика этих украшений, наряду с изображениями птиц на чернофигурных вазах,

терракотовыми статуэтками в виде птичек (см.: ниже), а также наличие птичьих костей в погребении № 174 в дальнейших разъяснениях, думается, не нуждаются.

Еще более распространенной и гораздо более скромной формой ювелирных украшений были луновидные подвески (могилы № 50, 52, 97, 101, 149, 202, 221, 259). Так как их находили в количестве от одной до семи (!), можно предполагать, что их подвешивали по несколько штук на кольцо серьги.

Весьма наглядная параллель с верованиями языческой Руси, где подобные подвески-луницы, будучи отражением древнего культа Луны, являлись одной из самых распространенных форм ювелирных украшений (преимущественно девичьего убора) (Сапунов, 1970), позволяет предполагать нечто подобное и для украшений из ольвийского некрополя. Это тем более вероятно, что, судя по всему, зародившаяся на Ближнем Востоке, эта красноречивая форма была распространена буквально повсюду (с соответствующей семантикой), в том числе не только у греков, но и у скифов.

Прежде чем обратиться к бесспорно варварским чертам погребального инвентаря ольвийского некрополя VI в., следует сказать несколько слов о столь же несомненно греческом его элементе — терракотах.

Их очень немного (они найдены только в девяти могилах). Все они относятся к последней трети VI в. (Скуднова, 1988, с. 29). В могилах № 97 и 230 протому сопровождает статуэтка сидящей богини; в погребениях № 158 и 202 найдено по две фигурки сидящей богини (в могиле № 202 одна из них, судя по лъвёнку на коленях, — Кибела).

Статуэтки сидящего на корточках силена (могила № 219), голубя (могила № 102), птички с птенцами под крыльями (могила № 112) помещены в могилу в одном экземпляре. Исключение составляет одно из самых богатых погребений (№ 122), где обнаружены три протомы, фигурка свиньи и лежащего льва. Аналогичная статуэтка свиньи найдена и в детской грабленной могиле № 265 (здесь же в насыпи и в самой могиле встречались обломки других терракот).

Судя по этим немногочисленным образцам терракот, те или иные варианты которых часто встречаются как в погребениях, так и в святилищах, все они ассоциировались с представлениями о богах элевсинско-дионисийского круга (протомы, сидящая богиня, свинья, силен), а также с Кибелой и Афродитой (птицы).

С загробными представлениями ольвиополитов, скорее всего, были связаны также навкратийские фигурные сосуды в виде ежа,

«над которым возвышается голова сфинкса или человека» (могилы № 31, 43) (Скуднава, 1988, с. 30)<sup>69</sup>. С идеями возрождения не только у египтян, но, вероятно, и у греков, ассоциировались и другие предметы навкратийского экспорта — скарабеи. Они встречены в трёх могилах (№№ 2, 109, 245). Любопытно, что в двух могилах (№ 2 и 109) скарабеев было по пять экземпляров. В погребении № 245 их было 2, но с весьма характерными сюжетами на оборотной стороне: на скарабее голубой пасты врезаны изображения борющихся животных; на другом, из белой пасты, изображена женская фигура между двух животных. Оба сюжета — и борьбы животных, и владычицы зверей — несомненно, были близки вкусам и представлениям причерноморских варваров<sup>70</sup>. Судя по другим предметам инвентаря этой могилы (зеркало скифского типа, железный нож и др. в женском погребении), это была могила туземки.

Вероятнее всего, представительницы местной варварской аристократии были погребены в самых богатых могилах ольвийского некрополя (№ 160 и, 182), в которых были найдены три однотипные алебастровые вазы со скульптурными украшениями (Скуднава, 1988, с. 30).

Все эти вазы, равно как и две другие: одна из Одесского археологического музея, возможно, происходящая из Ольвии, другая из Херсонского музея (найдена на о. Березань) (см.: Фармаковский, 1914: табл. VIII, 6, 8), вероятно, созданы в Навкратисе во второй половине VI в. и, судя по хрупкости своего материала, специально предназначались для погребальных целей.

В могиле № 160 (к сожалению, грабленной) были обнаружены две вазы (рис. 51, 52). Все три ножки каждой из vaz оканчиваются изображением лежащего льва, которого попирает женская фигура в растительном головном уборе, держащая в руках ребенка, причем если на одной вазе женщины облачены в легкие плащи, то на другой они обнажены. Край одной вазы украшен розетками, другой — фигурками сирен. На крышке первой из описываемых vaz представлены четыре скульптурные группы (львы, терзающие копытных) вокруг двух стоящих рядом животных (львиц?). На второй крышке вокруг двух стоящих рядом, но обращенных в разные стороны сфинксов,



Рис. 51. Навкратийский алебастровый сосуд (рисунок М. В. Фармаковского). VI в. Ольвия (Фармаковский, 1914, табл. V)



Рис. 52. Навкратийский алебастровый сосуд (рисунок М. В. Фармаковского). VI в. Ольвия (Фармаковский, 1914, табл. VI, 1)

находятся четыре разных группы, состоящие из двух мужских персонажей и двух лошадей (в одной группе лошадь только одна).

Ножки вазы из могилы № 182 выполнены в виде нагих женщин в растительном головном уборе. Две из них опираются на львов, а одна сидит на двух лошадях (?); по краю вазы — рельефный пояс зигзагов, на нём в промежутках между фигурами — розетки. На крышке вокруг фигуры сидящей на троне женщины расположены три группы, каждая из которых состоит из нагого юноши рядом с лошадью.

Б. В. Фармаковский (1914, с. 21), нашедший эти вазы, справедливо усмотрел в скульптурном убранстве всех этих vaz символику «великой богини, владычицы жизни и смерти».

В могиле № 160 была похоронена женщина (об этом говорят остатки украшений и обломок медной иглы). В то же время в данном погребении обнаружен обломок железного ножа и оселок. О том, что здесь была похоронена именно туземка, кроме этих предметов, свидетельствуют также золотые бляшки с изображением свернувшейся пантеры (ср.: Артамонов, 1966, табл. 22), зубы кабана (?) и кости собаки<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Еж с древнейших времен связан с представлениями об обновлении, возрождении и Великой богине (см.: Gimbutas, 1989, p. 256–258).

<sup>70</sup> Ср. с изображениями на двусторонней гемме с о-ва Березань: крылатой фигуры со змеями в руках на одной стороне и борьбы двух животных — на другой (Тураев, 1911, с. 119, рис. 7).

<sup>71</sup> Об отношении к собаке племен лесостепной Скифии см.: Андриенко, 1975, с. 19; населения степной Скифии см.: Ольховский, 1991, с. 160; у родственных скифам саков собака считалась священной и мыслилась спутницей Ардвисуры Анахиты. В Хорезме найдены рядом оссуарии с костями людей и собак (Рапопорт, 1971, с. 29).

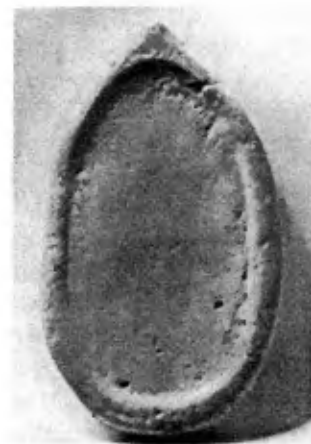


Рис. 53. Каменное блюдо. VI в. Ольвия (Скуднева, 1988, с. 50)

Могила № 182 также была женской (судя по украшениям). Кроме того, здесь рядом с так называемым «точилом» лежало скифское бронзовое зеркало, бронзовая ручка которого заканчивается головой барана, а у основания ручки помещена фигура лежащего оленя, вокруг зеркала были разбросаны 13 астрагалов (наличие астрагалов — не редкость в ольвийском некрополе, см.: могилы № 25, 231, 245 и др.; Скуднева, 1988, с. 31). Здесь же найдены куски реальгара, связанного с символикой огня. Алебастровая ваза находилась в центре могилы; именно в скульптурном убранстве этой вазы особенно ярко выражена символика Великого женского божества (нагие женщины в головных уборах в виде бутонов лотоса, попирающие животных; на крышке в центре — сидящая на троне женщина в пеплосе, вокруг которой расположены три группы: нагой юноша рядом с лошадью). В этой связи, вероятно, неслучайно наличие в данном погребении как чернофигурной ойнохой с изображением крылатой женской фигуры, так и лекифа, на котором представлен нагой персонаж, бегущий рядом с лошадью.

«Одной из особенностей погребального обряда Ольвии являлся обычай класть в некоторые могилы среди обычных предметов погребального инвентаря большие плоские камни, как их называют, «точильный камень» или «каменное блюдо, — пишет В. М. Скуднева (1988, с. 31). Судя по архивным данным, их было свыше 40. Эти плиты представляли собою преимущественно по-разному обработанные овальные или ладьевидные известняковые блюда с валиком по краю; иногда они были плоскими. «Привести более точные данные трудно из-за нечёткой терминологии в дневниках. Два каменных блюда, хранящиеся в Эрмитаже (кат. 46, 78), неправильной овальной формы, сужающиеся к одному концу. Первое блюдо (рис. 53) окружено по краю небольшим валиком, второе, названное в дневнике «точило», с ровной гладкой поверхностью... Третье, без паспорта, продолговатой формы, с закруглёнными углами и овальными углублениями в середине, на котором видны следы работы» (там же).

В. М. Скуднева (там же) указывает на аналогии этим «блюдам» — Два на Березани и в курганах Смелы, где их было найдено немало

(см.: Бобринский, 1887, с. 100, 104; 1894, с. 136, рис. 21; 1901, с. 101, 114, 130, 140, рис. 78). А. А. Бобринский разделял их на блюда овальной формы с выступающим бортиком и точильные плиты.

Предположение А. А. Бобринского о том, что они служили для точки оружия, маловероятно. «Вообще, что бы то ни было точить на углублённой поверхности просто трудно, да и не нужна была такая громоздкая тяжёлая вещь, когда в употреблении были небольшие бруски-оселки из твёрдых пород камня» (Скуднева, 1988, с. 31–32).

А. А. Бобринский также считал, что эти блюда служили для растирания краски, так как куски красной, розовой и чёрной краски иногда находили на блюдах в курганах близ Смелы. Но, во-первых, куски краски лежали на них далеко не всегда, во-вторых, «возникает вопрос: нужна ли была такая «громоздкая вещь, чтобы растереть маленький комочек краски, тем более что ни пестика, ни растиралки в погребениях с блюдами не было найдено» (Скуднева, 1988, с. 32).

Поскольку в погребениях воинов с оружием блюда отсутствуют, можно заключить, что это были предметы женского инвентаря (там же). В. А. Ильинская (1968, с. 150–151) считает, что эти блюда служили туалетными столиками. Однако гораздо более вероятным, на наш взгляд, является предположение О. Д. Ганиной (1958, с. 175), что блюда, найденные вместе с зеркалами и ювелирными украшениями, т. е. специфическими предметами инвентаря скифских женских погребений, имели ритуальное значение<sup>72</sup>.

Хотя В. М. Скуднева (1988, с. 32) и отмечает, что рассматриваемые блюда были найдены не во всех перечисленных О. Д. Ганиной комплексах, она констатирует, что эти предметы были обнаружены «почти во всех богатых женских погребениях с золотыми ювелирными вещами (13 могил), в трёх могилах — с серебряными изделиями, в двух — с деревянными саркофагами. Еще в семи грабленных могилах найдены были блюда; вероятно, золото и серебро похитили грабители». А. С. Русяева (1992, с. 178) справедливо утверждает: «наличие их во всех богатых женских погребениях, совместно с другими культовыми вещами (терракоты, зеркала, сакральные сосуды), подтверждающими отношение погребенных к жреческой прослойке, показывает, что блюда также применялись в определенных

<sup>72</sup> К. Ф. Смирнов (1964, с. 166) называет подобные блюда «универсальными алтарями или жертвенниками». Об этом свидетельствует и тот факт, что их часто находят «в социально выделенных погребениях и в сочетании с другими предметами сакрально-магического назначения (зеркалами, наверхиями, жертвенными ножами, ритуальными головными уборами) (Бессонова, 1991, с. 93). Попытки критического пересмотра данного взгляда (см.: Зуев, 1996) не кажутся убедительными.

ритуалах. Они могли служить примитивными жертвенными столиками или алтариками для каких-то церемониальных действий» (Русяева, 1992, с. 178).

Что касается бронзовых зеркал, то их в могилах архаического некрополя Ольвии найдено 31 (причем 19 из них в захоронениях сочетались с каменными блюдами); в большинстве своем они греческой работы (Скуднова, 1988, 24). Нет сомнения в том, что все зеркала по самой своей природе наделялись глубоким мистическим смыслом (см., например: Williams, 1932<sup>73</sup>; Хазанов, 1964; Литвинский, 1964), который еще более углублялся в погребальном контексте. Особенно интересны для нас скифские зеркала (см.: Скуднова, 1962, с. 5 сл.; всего их найдено в Ольвии 13: Скуднова, 1988, с. 26). По украшению на ручке они делятся на три группы. Концы ручек первой группы украшены стоящей фигуркой пантеры, у зеркал второй группы оба конца ручки заканчиваются фигурами зверей, у диска находится лежащий олень<sup>74</sup>, в одном случае ручка заканчивается стоящей пантерой, в другом — головкой барана. Ручки третьей группы всегда имеют на конце головку барана.

Несомненно, зеркала ценились скифами не только как утилитарные предметы туалета, но и как принадлежность ритуала. «Известно немало изображений скифской богини с зеркалом, причем последнее греческого типа, т. е. с боковой ручкой. Правда, такие изображения в большинстве случаев относятся к классическому периоду, но встречаются и в архаике» (Скржинская, 1984, с. 121). Например, золотой перстень скифского царя Скила конца VI — начала V в., на щитке которого представлена сидящая богиня с зеркалом в руке (см.: Виноградов, 1980).

Как известно, особенности художественного оформления ольвийских зеркал вызывают горячие споры: одни считают их греческим, другие — скифскими. Не вдаваясь в подробности этого спора, что увело бы нас слишком далеко от рассматриваемой темы, напомним авторитетное мнение Н. А. Онайко, которая справедливо видит в этих особенностях ольвийских зеркал «наличие греко-варварского *κοιμή*, имевшего место в раннее время и в ольвийском окружении». Поскольку в этих зеркалах наблюдается тесное переплетение, а ино-

гда и слияние греческих и варварских элементов, «подобные изделия нередко исключают возможность определить, имеем ли мы дело с произведением местного мастера, воспринявшего греческую культуру, или же — произведением греческого мастера, который в той или иной мере вошёл в мировоззрение и художественную культуру варваров» (Онайко, 1976, с. 79).

А. С. Русяева безосновательно видит в большинстве зеркал ольвийских могил «отражение магических свойств хтонической Деметры» (1992, 178). Подтверждением этого ее тезиса является только единственная находка зеркала с изображением Деметры, причем из эллинистического погребения (Русяева, 1992, рис. 57, 6 на с. 176), хотя подавляющее большинство погребений с зеркалами относится к архаической эпохе. Что касается обряда с зеркалом (см.: Paus. VII, 21, 12), на который ссылается киевская исследовательница, то он уникален. Вместе с тем она отмечает наличие в этих могилах каменных плит, которые «могли служить примитивными жертвенными столиками или алтариками» и которые «синхронно употреблялись в погребальном обряде высшей знати или относительно богатых женских захоронений в Лесостепи» (Русяева, 1992, с. 178, 179; см. также: Ильинская, 1968, с. 150). Довольно близкие этим алтарикам предметы входили в погребальный инвентарь савроматов и саков Южного Урала и Казахстана (Смирнов, 1964, с. 162–170; Вишневская, 1973, с. 86–87; Пшеничнюк, 1983, с. 99), поэтому А. С. Русяева не может не видеть здесь яркого проявления варварского влияния на погребальный обряд архаической Ольвии. Она не без основания полагает, что каменные плиты употреблялись в ритуалах, связанных с культом плодородия (Русяева, 1992, с. 178–179).

«...Прямое сходство употребления зеркал и каменных блюд как единого комплекса в погребальном культе двух иноязычных, к тому же впервые вступивших в непосредственные контакты народов, произошло благодаря тесным родственным связям — заключением брачных союзов» (Русяева, 1992, с. 179–180). Подобная ситуация прослеживается и в Истрии, где в архаическую эпоху греческая родовая аристократия поддерживала тесные контакты с вождями местных племен, заключая браки с их дочерьми (см.: Histria, 1954, р. 23). Смешанные браки были характерны не только для Северного Причерноморья (наряду с классическими примерами Анахарсиса и Скила см. также: Масленников, 1981; Виноградов, 1987; Толстиков, 1987; Яйленко, 1994), но и для других областей ойкумены (см., например: Graham, 1971, р. 223–226; Jeffery, 1976, р. 57–58).

<sup>73</sup> Древнекиргайские зеркала (некоторые из них украшены греко-бактрийскими мотивами) считались наделенными «магической силой охранять своего владельца от злых сил... Считалось, что они способны делать невидимых духов видимыми и раскрывать секреты будущего» (Williams, 1932, р. 272).

<sup>74</sup> О тесной связи оленя с культом Великой богини см.: Gimbutas, 1989, p. 113 sq.



Представительницы варварской аристократии, похороненные в Ольвии с культовыми предметами, по своей природе выступали в роли хранительниц своих религиозных традиций. Эти женщины не только исполняли жреческие функции в культе своей Великой богини, а также идентифицировавшихся с нею греческих богинь, но и, несомненно, должны были оказывать влияние на религиозную жизнь своих мужей и в еще большей степени — детей. Влияние этих женщин-жриц на формирование идеологии ранней Ольвии особенно чувствуется в том, что нам известно о представлениях и культах, связанных с Гилеей.

Ольвийские погребальные комплексы с каменными плитами и зеркалами датируются преимущественно второй половиной VI в.; отсюда следует, что предполагаемые браки ольвиополитов с местными аристократами заключались еще с первой половины этого столетия.

В начале классического периода эта практика прекратилась. Причиной этого «в равной степени могли быть и социально-политические изменения в самой Ольвии, и усиление агрессивности кочевников, перекрывших пути в Лесостепь» (Русяева, 1992, с. 180).

Ольвийский некрополь V–IV вв., по словам изучавшей его Ю. И. Козуб (1974, с. 40), даёт картину, характерную для погребального ритуала греческого мира. Большинство могил отличается скромностью инвентаря (в основном это 3–4 предмета). Однако, некрополь этого периода значительно беднее синхронных кладбищ Греции, не говоря уже о боспорских.

Погребальный инвентарь состоит в основном из столовой посуды: чернолаковой, краснофигурной, серо- и красноглиняной (килики, скифосы, миски и проч.) Большую и разнообразную группу составляют культовые и туалетные сосуды: лекифы, алабастры, леканы, пиксиды и др. Характерной особенностью погребального обряда Ольвии V–IV вв. является малочисленность больших расписных ваз типа пелик, гидрий, оксибафов, особенно редки изделия из драгоценных металлов. В мужских погребениях иногда встречаются предметы вооружения: наконечники стрел и копий, остатки кинжалов и мечей. «Некоторые бытовые предметы — светильники, зеркала, монеты, кроме своего прямого назначения, играли культовую, символическую роль в погребальном обряде. Исключительно культовые функции имели терракоты, лекифы, курильницы» (там же, с. 41).

Оставляя в стороне вопросы, связанные с погребальными сооружениями (ямами, подбойными могилами и земляными склепами:

см.: Козуб, 1974, с. 9 сл.), отметим только такой оригинальный тип погребения (он зафиксирован дважды — погребение, 1911/78 и кромлех, 1926 г.) как трупосожжение, окружённое «кромлехом» из амфор (см.: Мещанинов, 1928; Козуб, 1974, с. 32–33).

Из небольшого количества расписных сосудов следует упомянуть чернофигурный аттический скифоидный килик беглового стиля первой четверти V в. с изображением сатира и менады (погребение, 1903/27, Козуб, 1974, с. 43, рис. 7), краснофигурную аттическую ойнохою V в. с изображением пляшущего сатира (там же, с. 68, рис. 26, 3), краснофигурные оксибафы IV в. с изображениями мистериальных сцен (там же, с. 58, рис. 191–3; с. 60, рис. 20, 2, с. 62; рис. 22), а также краснофигурную пелику с изображением амазономахии (Бураков, 1980, с. 64 сл.; Тугушева, 2001, рис. 11). Думается, что наличие в ольвийских могилах расписных сосудов с изображениями амазонок отнюдь не случайно, учитывая ярко выраженную хтоничность этих персонажей — служительниц Великой Богини, владычицы жизни и смерти. Ср. с амазонкой на памятнике Леокса, сына Мольпагора, происходящем из некрополя Ольвии (Фармаковский, 1915, табл. III, IV)<sup>75</sup>.

Собственно культовые сосуды в ольвийском некрополе представлены большим количеством лекифов разнообразных форм (они выявлены в 103 погребениях в количестве 109 штук). Самый частый сюжет росписи этих ваз — пальметта (как в позднем чернофигурном стиле начала V в., так и в краснофигурном стиле IV в.; см.: там же, с. 93, рис. 45, 6–8; с. 100, рис. 1–3, 7–8); в позднем чернофигурном стиле встречается роспись с двумя центральными полосами, украшенными листьями плюща (там же, с. 93, рис. 45, 5). Р. Онианс (1999, с. 212, 269, 279) совершенно справедливо оспаривает исключительно бытовое значение умощения, отмечая в этом действии аспект надления жизненной силой и связь этого аспекта с вместилищем умощающей жидкости — лекифом. Изображения пальметок и плюща на лекифах подтверждают точку зрения английского исследователя. Среди аттических краснофигурных лекифов следует выделить сосуд середины V в. с изображением головы Гермеса в крылатой шапке (Козуб, 1974, с. 96, рис. 46, 8)<sup>76</sup>, а также лекиф конца V — на-

<sup>75</sup> См.: Шауб, 1999. Только как курьез можно упомянуть трактовку одного из этих рельефных изображений А. С. Русяевой (1987, с. 158–159), которая в амазонке видит скифа и обосновывает его якобы служебный статус отсутствием у него штанов (которые в действительности были: см.: Фармаковский, 1915, табл. IV).

<sup>76</sup> Здесь явно мыслился Гермес-Психопомп.

чала IV в. с изображением головы амазонки в лисьей шапке, перед головой — боевая секира (Козодуб, 1974, с. 98), и лекиф IV в., на котором представлена женская голова в чепце, перед которой находится стилизованный растительный орнамент в виде завивающегося усика (там же, с. 96, рис. 46, 10; Афродита? см.: Шайб, 1998). Ко второй половине IV в. относятся две курильницы, вероятно ольвийского производства, обнаруженные в двух разных могилах (Козуб, 1974, с. 103, 104, рис. 50). В эллинистическое время глиняные курильницы-фимиатерии «были необходимым предметом погребального ритуала» (Парович-Пешикан, 1974, с. 119). Иногда в качестве курильниц использовали обыкновенные чашки и мисочки. В них были угольки, зола и пепел (там же). Стоит отметить, что в могилах ольвийского некрополя II–I вв. часто встречаются лепные курильницы самых разнообразных типов, несомненно, являющиеся произведениями скифских мастеров (там же, с. 121–123). Возможно, и сама практика помещения курильницы в могилу связана со скифскими влияниями, но восходит она явно еще к VI в., когда вместо курильниц в могилы клались куски реальгара или охры<sup>77</sup>.

В комплексах погребального инвентаря выявлена целая серия бронзовых зеркал греческого типа<sup>78</sup>. Всего их найдено 9, семь из которых с гравированным геометрическим орнаментом по краю диска или ручки, а два с бронзовыми накладками в виде пальметок на концах ручек (там же, с. 83, 84, рис. 37). Хотя в основном зеркала происходили из женских могил, но встречались и в мужских погребениях (там же, с. 83). Этот факт свидетельствует о том, что зеркала в погребениях имели не только утилитарное значение (там же), однако попытка Ю. И. Козуб связать их с культом Деметры кажется натяжкой.

Следует отметить также наличие в 13 погребениях ольвийского некрополя V–IV вв. бронзовых киафов с головкой лебедя на конце ручки; такой же головкой заканчивалось и одно из двух бронзовых

<sup>77</sup> В свою очередь, данная практика восходит к традициям бронзового века. В погребениях ямной и катакомбной культур почти всегда присутствует красная краска — как правило, комочек или несколько крупинок (Попова, 1955, с. 148). Часто красная краска (нередко вместе с углями) помещалась в курильнице, выступая в качестве символа огня (Городцов, 1910, с. 264).

<sup>78</sup> Стоит упомянуть и об эрмитажном бронзовом этрусском зеркале (около 300 г.) со сценой суда Париса, якобы происходящем из Ольвии (см.: Мавлеев, 1984, с. 57, табл. V, 17–19; о семантике этого сюжета на Боспоре см.: Шайб, 1993). В этом не было бы ничего удивительного, поскольку находки разнообразных этрусских бронзовых изделий в Северном Причерноморье не редкость (см., напр., Билимович, 1979; Трейстер, 1990).

ситечек, найденных вместе с этими черпаками (там же, с. 75, 76, рис. 29, 30)<sup>79</sup>.

Амулетов в ольвийском некрополе V–IV вв. было очень немного. Это в первую очередь подвески из стеклянной пасты в виде гротескных человеческих головок; Ю. И. Козуб считает, что роль амулетов могли играть черепашки, найденные в двух могилах (там же: илл. 103; материал, из которого они сделаны [терракота] и их общее количество автор не приводит).

Терракотовые статуэтки в комплексах ольвийского некрополя V–IV вв. еще более редки, чем в могилах VI в. В одном из погребений, представлявших собой трупосожжение, в амфоре найдены терракоты свиньи и льва (кстати, лев представлен и на краснофигурном аске V в., обнаруженном в одной из ольвийских могил; см. там же, с. 68, рис. 26, 5). В другой могиле найдена статуэтка Кибелы в традиционной позе: богиня сидит на троне, держа в одной руке чашу, в другой тимпан (там же, с. 104, 105, рис. 51).

В богатом для ольвийского некрополя погребении IV в. с золотыми и серебряными украшениями найдена миниатюрная гипсовая фигурка голубя, выкрашенного в розовый цвет.

Комплекс 1908/4 содержал в себе две терракоты, изображающие крылатых гениев, одна из них, сохранившая следы белой краски и позолоты, имеет высоту 2,5 см.: Здесь же найдено 6 терракотовых позолоченных розеток. Очевидно, эта фигурка входила в состав местного украшения из позолоченных розеток. От другой терракоты, большего размера, сохранились только фрагменты (там же, с. 105).

В могиле, 1956/1 найдена протома женского божества, относящаяся к позднеклассическому времени (Парович-Пешикан, 1974, с. 130).

В ольвийском некрополе засвидетельствован греческий обычай сопровождать покойников «оболом Харона». Монеты выявлены в 21-й могиле. 20 монет бронзовые, 1 серебряная (там же). Любопытно, что в самых ранних (в том числе и наиболее богатых подкурганых склепах) встречаются монеты-дельфинчики («рыбки») (их зафиксировано 10, см.: Парович-Пешикан, 1974, с. 130–131). Т. к. их чеканка прекратилась еще в V в. (Голубцов, 1914, с. 77) или, самое позднее, в начале IV в. (Зограф, 1951, с. 124), можно предполагать, что их помещали в могилы не столько в качестве «оболов Харона», сколько вследствие древней связи представлений о дельфинах с потусторонним миром.

<sup>79</sup> О семантике этих предметов см.: Шайб, 2001.

В классическом некрополе Ольвии найдено также 9 светильников (Козуб, 1974, с. 106). Следует отметить, что в эллинистическую эпоху светильники стали неперменной принадлежностью погребального инвентаря ольвиополитов (Парович-Пешикан, 1974, с. 111 сл).

Одна из самых интересных находок была сделана в детском погребении V в. (1913/49). Это единственная в своем роде бронзовая модель скифского лука (Козуб, 1974, с. 107, 108, рис. 54).

Поиски аналогий к этому уникальному для Северного Причерноморья предмету привели Ю. И. Козуб в «сибирско-савроматский культурный ареал» (там же, с. 107), где известны изготавливавшиеся в V–IV вв. бронзовые модели луков с натянутой стрелой (там же, прим. 167). Киевская исследовательница правильно отмечает существование у хакасов и алтайцев традиции класть в колыбель младенцев мужского рода или вешать над ними модели луков и стрел, а также поверья тюркоязычных народов Сибири, связанные с древней богиней Умай (Ю. И. Козуб называет ее духом и говорит о ней в мужском роде)<sup>80</sup>. Однако в конце XIX — начале XX в. Умай сохранила только часть своих функций, а именно, считалась покровительницей детей, тогда как в древности это была Великая Богиня, связанная не только с плодородием, но и с войной. Именно поэтому с культом Умай ассоциировались миниатюрные изображения лука и стрел (см.: Дэвлет, 1966, с. 70–72, 74, рис. 21). В то же время Ю. И. Козуб (1974, с. 107) почему-то рассматривает находку бронзовой модели лука в ольвийской могиле как свидетельство органической связи этого предмета с идеологическими представлениями ольвиополитов, считая его простым апотропеем.

Однако, на наш взгляд, данная вещь может быть одним из самых ярких проявлений «варварства» (наряду с настоящим оружием)<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Об этой богине алтайских шаманистов см.: Потапов, 1991, с. 284 сл.

<sup>81</sup> Как известно, в десятках могил ольвийского некрополя обнаружены разнообразные предметы вооружения (наконечники стрел, копий, мечи, кинжалы, секира), причем подавляющее их большинство относится к скифским типам. Точное количество подобных погребений назвать трудно из-за плохой сохранности железных предметов. Ю. И. Козуб (1974, с. 107) зафиксировала 36 могил классического периода с оружием.

Разные мнения относительно оружия в ольвийских могилах в качестве индикатора этнической принадлежности погребенного см.: Капошина, 1950 (скифы); Скуднова, 1960 (греки); о прочих варварских элементах в погребениях ольвийского некрополя см.: Капошина, 1941; 1946; 1956; Бессонова, 1991. Несомненно, предметы вооружения могли рассматриваться как мощные обереги (Паланова, 2002, с. 283), однако предположение о том, что греки специально использовали для этой цели оружие противника (там же, с. 280), ничем не подкреплено.

в погребальном инвентаре ольвийского некрополя классического периода.

Таким образом, рассмотрение находок, сделанных в ольвийском некрополе VI–IV вв., дают серьезные основания для предположения об их семантической значимости. Можно думать, что не только сами предметы, входившие в состав инвентаря ольвийских могил, но и сюжеты и образы, запечатленные на этих предметах, имели глубокую связь с религиозно-мифологическими представлениями ольвиополитов, прежде всего, с их воззрениями на загробный мир.

Приложения

## Надгробие Леокса

Среди немногочисленных надгробий, обнаруженных в Ольвии, наибольший интерес, пожалуй, представляет собою памятник 1-й трети V в. до н. э. с двумя рельефными изображениями на обеих плоскостях и двумя подписями на боковых ребрах. Характер и содержание основной надписи из-за ее плохой сохранности сразу же вслед за первой серьезной публикацией (см.: Фармаковский, 1915) породили оживленную дискуссию. Если поначалу надпись посчитали посвятившей (некоей богине Лейодоте, предположительно Афине) (Фармаковский, 1915; IOSPE I<sup>2</sup>, № 270), то после исследования этого эпитафического памятника О. О. Крюгером (1921, с. 1925), кажется, нет сомнений в том, что, несмотря на возражения В. В. Латышева (1922, с. 65–70), здесь мы имеем дело с надгробной надписью, причем на одной из сторон с метрической эпитафией (Виноградов, 1989, с. 87–90).

Не вдаваясь в подробности эпитафической дискуссии приведем стихотворный перевод этой надписи, сделанный Ю. Г. Виноградовым (1989, с. 89):

Ср. об этнокультурной принадлежности погребений с оружием на Боспоре: М. И. Ростовцев (1925, с. 235) считает их варварскими; Г. И. Цветаева (1951, с. 168) и Е. Г. Кастанаян (1959, с. 270) — греческими; А. А. Масленников (1981, с. 32) полагает, что с оружием могли хоронить как варваров, так и греков.

Функции оберегов в могилах, скорее всего, могли выполнять и большие гвозди с толстыми шляпками. На эту мысль наводит тот факт, что в тех могилах, где зафиксированы следы деревянных гробов, гвозди не найдены (Скуднова, 1988, с. 27). Правда, в некоторых случаях эти гвозди могли использоваться для крепления ткани (Ольховский, 1991, с. 157).

«Памятник доблести, я говорю, что вдали, за отчизну  
Жизнь отдавши, лежит сын Мольпагора Леокс».

Итак, перед нами, несомненно, надгробие.

На одной стороне этой мраморной стелы сохранилось изображение торса обнаженного молодого мужчины, опирающегося на копье, на другой — варвара (рис. 54). Б. В. Фармаковский (1915, с. 107 сл.) убедительно доказал, что здесь представлена амазонка. В то же время Б. В. Фармаковский (1915, с. 118) допускал, что юный герой ольвийской стелы — это Тесей, а амазонка — царица этих женщин-воительниц Антиопа. Это и само по себе маловероятное предположение Ю. Г. Виноградов (1989, с. 88) отвергает и по стилистическим, и по палеографическим признакам, особо подчеркивая следующее обстоятельство: «...Поиск интерпретации рельефов в плане отображения обстоятельств смерти Леокса мне кажется наиболее интересным и продуктивным. Как бы ни дополнять эпиграмму, беспорочен тот факт, что умерший погиб вдали от родного города, а надгробие воздвигнуто над его кенотафом. В каком же сражении пал Леокс, сын Мольпагора? Ответ на этот вопрос могла бы подсказать сама датировка памятника и сюжеты его рельефов. В них ольвийским художником отчетливо противопоставлены два начала: эллинское в образе обнаженного прекрасного юноши-воина, символизирующего все достоинства воспитания в духе калокагатии, и варварское в облике представительницы племени воительниц-амазонок, постоянно сражавшихся с греческими героями-гоплитами. Иными словами, мастер стремился сказать своим произведением, что ольвийский воин-аристократ (это следует из его имени и отчества) пал за отечество в одном из сражений со скифами, которыми, видимо, была так полна история Ольвии

второго десятилетия V в. Причем выразил свою идею художник не грубо и прямолинейно, но в лучших традициях эллинского искусства, вырезав на рельефе... прекрасно и утонченно выполненную фигуру амазонки, метафорически олицетворяющую собой противостояние и противопоставление двух миров и двух идеологий — эллинства и варварства, оппозиция которых стала особенно настойчиво заявлять о себе после разгрома Ионийского восстания и похода Дария на Элладу».

В свое время О. О. Крюгер (1921, с. 49) тонко подметил, что амазонка на надгробии Леокса выступает «в качестве представительницы хтонического мира». Не исключает этого и Ю. Г. Виноградов (1989, с. 89), хотя и оговаривается, что хтонический аспект образа амазонки должен был восприниматься в качестве не абстрактного, но «конкретного по своему этносу олицетворения смерти».

Выше (гл. IV) мы уже пытались показать, что амазонки выступали в верованиях обитателей Северного Причерноморья как служительницы Великой богини в ее загробном аспекте. В связи с этим следует подчеркнуть, что рассматриваемый памятник как нельзя лучше вписывается в круг этих верований. Поэтому замечание Ю. Г. Виноградова о конкретном характере символики данного изображения амазонки выглядит чрезмерным упрощением. В то же время нужно отметить, что, на наш взгляд, «абстрактный», а вернее, многоплановый символизм амазонки на надгробии Леокса включает в себя и конкретику, т. е. олицетворенную в образе амазонки его гибель в Скифии, области смерти, подвластной Великой богине.

Кроме того, необходимо обратить внимание на тот факт, что отличительной особенностью рассматриваемого памятника является его антитетичность. Вся его образность построена на оппозициях: варварство — эллинство, женщина — мужчина, одетость — нагота<sup>82</sup>, стрела, опущенная жалом вниз — копье, вероятно, поднятое острием вверх, смерть в образе амазонки со стрелой с наконечником вниз — жизнь, олицетворенная нагим юным героем с поднятым вверх копьем. Судя по всему, рассматриваемый памятник является свидетельством героизации Леокса (глубокие мысли о героизации см.: Савостина, 1988; Молок, 1988).

<sup>82</sup> В данном контексте нагота, ставшая в классической Греции одним из элементов идеала калокагатии (см.: Bonfante, 1989; ср. Нефедкин, 2003), безусловно, еще в значительной мере сохраняла свой изначальный религиозный смысл.



Рис. 54. Мраморный рельеф (рисунок). Начало V в. Ольвия (Фармаковский, 1915)



## Могила Энарей?

Своеобразие погребального обряда эпохи архаики на Березани и в Ольвии заключается не только в использовании каменных блюд, но и в широком применении разного рода камней. Так, урны с кремнированными останками жителей Березани обдавались яйцевидными камнями и гальками (Лапин, 1966, с. 210).

Дно одной из архаических ольвийских могил было выложено морскими гальками и камнями-дикарями (Скуднова, 1988, № 41).

12 галек было найдено и в самой оригинальной и богатой березанской могиле (Капошина, 1956, с. 221), явно варварской. Погребение было совершено в деревянном срубе, обмазанном глиной и в нижней части устланной мхом. «Бревна совершенно обуглились, яма доверху заполнена углями и прикрыта бревнами, на которых не видно следов огня. На дне ямы, на толстом слое изжелта-белого порошка лежал костяк на спине, теменем на восток, конечности протянуты параллельно туловищу. Кости обожжены, некоторые перегорели. На правом боку железный меч, у левого бедра железный нож и деревянный колчан с бронзовыми наконечниками стрел, на груди сердоликовые и золотые пронизи и золотые бляшки, возле пояса золотые бляхи с точечным оранментом, на черепе золотые украшения от головного убора, сбоку золотая серьга. В разных местах скелета стояли сосуды конца VII — самого начала VI в. до н. э.» (Фабрициус, 1951, с. 59). Погребальный инвентарь данной могилы удивительным образом сочетает в себе мужские и женские предметы. Этот факт наряду с необычностью устройства самой могилы и погребального обряда (полусожженность покойника, подстилка из желтого порошка и мха, засыпка углем) позволяет предположить, что здесь либо была погребена жрица — «амазонка», либо жрец — энарей. О том, что это погребение жреческое, наглядно свидетельствует найденное здесь ритуальное каменное блюдо с ручкой (см.: Капошина, 1956, с. 221).

## Глава VI

### КУЛЬТЫ ХЕРСОНЕСА

Данные о культах раннего Херсонеса очень фрагментарны и малоинформативны, особенно по сравнению с теми, которые были получены в результате исследования Ольвии.

Среди единичных находок культового характера, происходящих из раскопок ионийского поселения на месте будущей дорийской колонии, обращает на себя внимание обломок терракоты Медузы Горгоны в сочетании с фрагментом глиняной статуэтки Аполлона (см.: Vinogradov, Zolotarev, 1990; Золотарев, 1993).

Среди довольно многочисленных граффити конца V–IV в., найденных при раскопках Херсонеса и его хоры, некоторые, несомненно, являлись посвящениями богам, однако в подавляющем большинстве случаев точное определение назначения этих надписей крайне затруднено из-за их предельной лаконичности (чаще всего — это одиночные буквы или лигатуры из 2–3 букв) (см.: ГАХ, 1978; Соломоник, 1984).

Самые ранние памятники лапидарной эпиграфики Херсонеса относятся к IV в. — это посвящения богине Деве.

В Херсонесе открыты *in situ* остатки только одного храма эллинистической эпохи (см.: Федоров, 1982; Золотарев, Буйских, 1994). По типу это был простиль или амфипростиль. Однако точная датировка этого храма и соотнесение его с культом какого-либо божества не представляются возможным. Не исключено, что рядом с вышеупомянутым храмом находился еще один, больших размеров (там же, с. 84 сл.).

Возвращаясь к данным граффити, следует отметить, что они свидетельствуют о почитании херсонеситами в конце V–IV в. Девы, Геракла, Диониса (Сабазия), Аполлона, Артемиды, а также этих божественных близнецов вместе с их матерью Лето в качестве священной триады (Соломоник, 1968; ГАХ, 7; Золотарев, 1998), Зевса

Сотера, Кибелы, Ахилла, Афины, Деметры (см.: ГАХ, 1978; Соломоник, 1984; Бондаренко, 2003).

Однако мы остановимся более подробно только на тех культах, которые, кроме граффити, засвидетельствованы еще и другими памятниками.

## Культы богов и героев

### Дева

Главным божеством Херсонеса Таврического была Дева (Παρθένοϋ). Сведения о ее культе основаны прежде всего на эпиграфических материалах, восходящих к IV в. Это три небольших фрагмента трёх посвятельных надписей, на которых сохранилось имя богини, а также трёхстрочная надпись Антибиона, относящаяся, возможно, уже к III в.

Первый из памятников представляет собою надпись на обломке каменной капители: [ὁ θεῖνα] Πόσιος [ἀνέθηκε? Π]αρθένοι (IOSPE I<sup>2</sup> № 407). На фрагменте другой посвятельной надписи читается: [Ἄ]ρισ[τ]ό[ν]ικος Π[α]ρθένοι (IOSPE I<sup>2</sup>, № 408). Третья вырезана на постаменте для статуи: Ἰπ[π]οκ[λ]... ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς Σ... Παρθένοι [ἀνέθηκεν] (IOSPE I<sup>2</sup>, № 409). Трёхстрочная надпись жреца Девы Антибиона была вырезана на мраморном пьедестале статуи его отца (IOSPE I<sup>2</sup>, № 410). Первая строка содержит имя и отчество изображённого: Βίων Σϋϋία, вторая и третья содержат текст посвящения: «Антибион, сын Биона, внук Симии, отбыв должность царя и будучи жрецом (Девы), (посвящает) Деве (статую) своего отца» (Ἀντιβίων Βίωνος τοῦ Σϋϋία βασιλεύσας ὑπὲρ τοῦ πατρὸς Παρθένοι ἱερεὺς ἐών).

То, что Дева была главным божеством Херсонесской общины, явствует из текста гражданской Присяги херсонеситов. «Клянусь Зевсом, Землёй, Солнцем, Девой, богами и богинями олимпийскими и теми героями, которые владеют городом, страной и стенами херсонеситов» — так начинается текст Присяги. Те же боги призываются и в конце Присяги, когда произносящий ее связывает себя заклятием: «О Зевс, и Земля, и Солнце, и Дева, и боги олимпийские!» (Толстой, 1918, с. 92–93).

Знаменательно, что даже в тексте такого официального документа, как Присяга, не фигурирует Артемида. Одно это, на наш взгляд,

является очень весомым аргументом против распространенного мнения о том, что херсонесская Дева — это Артемида.

Обращает на себя внимание и факт отсутствия в Присяге имён Геракла и Диониса, т. е. тех божеств, каждый из которых мог претендовать на роль паредра верховной богини Херсонеса.

Хотя по форме букв и признакам орфографии надпись Присяги относится к концу IV или даже началу III в. (см.: Латышев, 1909, с. 146 сл.), ее язык, безусловно, древнее: «Основной ее текст может принадлежать даже V в. до Р. Хр., и дошедший до нас экземпляр “присяги” является, вероятно, лишь копией, одной из обновленных редакций, более древнего документа. Текст “присяги” неминусом должен был претерпевать изменения в некоторых частностях, в зависимости от обстоятельств, от новых исторических факторов, перемены в составе владений государственной общины, внешних и внутренних перемен ее политической жизни. Быть может, и в начале III века до Р. Хр. новое занесение текста клятвы на камень было вызвано именно такой необходимостью дать новую редакцию текста, под влиянием новых событий, пережитых общиной Херсонеса. Но осторожно меняя в тексте “гражданской присяги” частности, относились бережно к старинному ее языку, желали, согласно духу античного консерватизма, чтобы слова этой важной клятвы звучали по-старому, так, как звучали они, когда их повторяли предки. И особенно бережно относились, конечно, к той части текста, которая касалась религии: без сомнения, имя богини Девственницы, после триады имен Зевса, Земли и Солнца, стояло и в древнем оригинале памятника» (Толстой, 1918, с. 93–94).

Декрет в честь Диофанта (IOSPE I<sup>2</sup>, № 352, 23) именуется верховную богиню «постоянной заступницей херсонеситов»: ἡ διὰ παντὸς Χερσονασιτῶν προστάτοῦσα [Πα]ρθένοϋ. Можно думать, что в таком качестве она представлялась уже с самого основания города.

Святылище Девы упоминается в том же декрете, а более подробно о нём рассказывает Страбон (VII, 4, 2): «Херсонес... в котором святылище (ἱερόν) Девы, некоего божества, по имени которого назван Парфением мыс, отстоящий от города на 100 стадиев, с храмом божества и его статуей» (ἔχον νεὸν τῆς δαιμόνος καὶ ζῶανον). Одни (Латышев, 1909, с. 133 сл.; Толстой, 1918, с. 95) считают, что причастие ἔχον нужно связывать с ἱερόν, и тогда географ говорит о городском храме и ксоане Девы в нём. Другие (например Г. А. Стратановский) полагают, что последняя часть этого предложения относится к святылищу на мысе Парфений, которое в таком случае имело храм и ксоан в нём.

Если правильно последнее мнение (а нам кажется, что верно именно оно, и по положению фразы в конце предложения, и поскольку храм в святилище верховного городского божества собственно подразумевается в слове *ἱερόν*, наличие же храма, тем более со статуей, на далёком мысу столь же естественно было бы оговорить особо), то храм в честь Девы на мысу, названном Девиным, должен был находиться на том месте, где своей Деве поклонялись тавры. Греки, не зная (или опасаясь произносить, возможно, табуированное) имя таврской богини, дали ей эпитезу своего могучего и грозного женского божества, каковым прежде всего являлась для них Артемида. Аналогичным образом поступали они и в других случаях, когда сталкивались с подобными культурами. Сделать такой вывод позволяют многочисленные аналогии из других областей восточной и юго-восточной Европы (например Деви́чья гора на Днепре у села Триполье, Деви́чья гора в Сахновке на реке Роси (оба со славянскими святилищами, функционировавшими по меньшей мере с первых веков н. э.; ритуальное городище Деви́н на скале над Дунаем (Словакия) и др.; см.: Рыбаков, 1981, с. 285 сл.), где издревле почитали женское божество плодородия, именовавшееся «девою». Б. А. Рыбаков считает, что все эти Деви́чи «скальные» святилища связаны с древним славянским женским божеством, однако можно утверждать, что в целом ряде случаев (например в словацком Деви́не) славянскому культу предшествовали еще более древние культы аналогичного женского божества.

Кроме святилищ Девы в Херсонесе (которое, судя по всему, находилось в центре города под современным собором или где-то рядом) и на мысу (скорее всего, на современном мысу Фиолент, часть которого вместе с храмом Девы, вероятно, обрушилась в море), существовала еще «пещера Девы» (Парфенон), о которой (наряду с «храмом идола Парфения») упоминается в текстах некоторых житий херсонесских епископов (см.: Латышев, 1906, с. 20, 50). Судя по всему, об этой же пещере сообщает и Помпоний Мела, называя ее Нимфейской (Pomp. Mela II, 1).

Постановление эпохи Диофанта в честь неизвестных херсонесских граждан, одержавших победу над скифами, было выставлено в пронаосе храма Девы (IOSPE I<sup>2</sup>, № 353), там же, где поместили декрет в честь Сириска, в то время как статуя Диофанта была установлена перед храмом богини, около ее алтаря и алтаря Херсонеса. Судя по всему, подобная практика восходит еще к тому времени, когда был построен храм Девы, т. е. не позднее, чем к началу IV в.

Декрет в честь Диофанта упоминает о Παρθένεια — празднике, посвященном богине Деве. Подробностей этого праздника мы не знаем, известно только, что в него входила *τοπλιά*, торжественная процессия горожан. По несомненно верному мнению Э. Миннза (Minns, 1913, с. 544), «Парфении» были главным праздником религиозного календаря херсонеситов.

В том же декрете говорится о чудесных знамениях Девы, которые внушили бодрость и отвагу воинам Диофанта (IOSPE I<sup>2</sup>, № 352, 23–25). Еще более интересные особенности культа Девы раскрывает перед нами декрет в честь Сириска, сына Гераклида (IOSPE I<sup>2</sup>, № 344), который, собрав в своем труде все случаи явлений (*ἑλιφάπειαι*) Девы, описал ее чудеса и публично читал свое сочинение гражданам Херсонеса (см.: Ростовцев, 1915). Вероятно, эпифании богини, как и прочие ее знамения, были характерны для нее и ранее, но данных об этом у нас, к сожалению, нет.

Почему греки идентифицировали таврскую богиню Деву именно с Артемидой? Для этого был целый ряд убедительных причин. Прежде всего, эта богиня, одной из эпитез которой была Дева, считалась, вероятно, самой кровожадной из греческих богинь. Кроме того, что именно ей приносят человеческие жертвы — и в мифе (Ифигения), и в ритуале (в смягченной форме — бичевание эфэбов на алтаре Ортии в Спарте), она сама убивает не только зверей, но и людей, причем посылая не только быструю и лёгкую, но и жестокую смерть. Так она губит Ниобид (Ovid. Met. IV, 155 сл.), Каллисто, Актеона, Ориона (Ps. -Eratosth. 32), Буфала (Paus. VIII, 27, 17), Алоадов, Тития (Call. Hymn., III, 110). Очень вероятно, что само имя «Артемида» означало «убийца», «губительница» (см.: Nilsson, 1967, S. 481; другая этимология: «медвежья богиня», «владычица» — см.: Тахо-Годи, 1980, с. 107). Именно Артемида унаследовала от Великой эгейской богини наиболее кровавые и дикие ее черты. О том, что Артемида является ипостасью Великой эгейской богини, свидетельствует и ее несомненная идентичность с критской нимфой-охотницей Диктинной, и такие рудиментарные ее черты, как, например, связь со змеями. Артемида наполняет брачные покои забывшего принести ей искупительную жертву Адмета этими пресмыкающимися (Apollod. I, 9, 14). Также она связана с такими столь разными животными, как лань и кабан, собака и медведь. Кроме того, Артемида — не только владычица зверей, но и, как положено ипостаси древней эгейской богини, одновременно и дева, и мать («многогрудая Эфесия» — покровительница амазонок (Call. Hymn. III, 237)), и родовспомогательница (Call. Hymn. III, 20–25), и наставница презирающего любовь

Ипполита. Она близка Великой матери богов Кибеле, откуда «оргиастические элементы культа, прославляющего плодородие божества» (Тахо-Годи, 1980, с. 107). Артемиде жертвуют начатки урожая. За то, что царь Калидона Ойней забыл это сделать, она насылает на его страну вепря (Ovid. Met. VIII, 270 сл.). Артемиде связана не только с растительностью и с водой (в ипостаси Ортии, то есть Болотной, а так же в ее водной эпифании в мифе об Актеоне), но и повелевает ветрами (насылает безветрие на ахейцев в Авлиде). Артемиде, которую сопровождают собаки (Call. Hymn. III, 237), является двойником Гекаты, а также Селены.

Несомненно, очень важным фактором идентификации таврской Девы с греческой богиней была связь Артемиды с севером, а также с Гераклом. Так, у Пиндара (Ol. IV, 25–27) Артемиде-наезднице (ἵπλοσά) приняла (δέξατο) Геракла в Истрийской земле, а Геракл помог богине во время гигантомахии.

По свидетельству Цицерона (De nat. deor. III, 58), отцом Дианы (Артемиды) одно из преданий называет некоего Уписа; оратор добавляет, что эту богиню «греки часто называют отцовским именем». Однако Упис (Опис) — это еще и имя одной из двух прибывших на Делос и скончавшихся там гиперборейских дев (Hdt. IV, 35; Доватур и др., 1982, комм. 285). Таким образом, благодаря отцу Упису связь Артемиды с гиперборейями становится еще более прочной.

Несмотря на то, что античные авторы не сообщают никаких подробностей культа таврской Девы, кроме человеческих жертв, даже эта скудная информация позволяет сделать ряд важных выводов. Так, отрубание голов у жертв и насаживание этих голов на кол в качестве «стражей всего дома» (φυλάκους τῆς οἰκίης πάσης (Hdt. IV, 103)) прямо говорит о существовании у тавров культа отрубленной головы, столь характерного для причерноморских варваров. Тот факт, что святилище Девы находилось на скалистом мысу, откуда обезглавленные тела жертв сбрасывались в море, позволяет с уверенностью предполагать связь этой богини с водной стихией. Ритуал варки (явно безголовых и, судя по всему, расчлененных) тел преобразённой Ифигенией у Ликофрона (см. гл. III) вполне допускает сопоставление с теми, столь похожими на шаманские, ритуалами, которые совершала колдунья Медея.

При крайней лаконичности античных письменных свидетельств о таврской Деве, даже еще более скудные археологические данные о культе тавров являются ценным подспорьем для исследователя.

Святилище Девы, о котором сообщает Страбон, найти не удалось и вряд ли удастся (оно, скорее всего, давно уже рухнуло в море вме-

сте с частью скалы, на которой стояло). Пещерные святилища тавров в горном Крыму, содержавшие остатки кострищ, обломков ритуальной посуды и костей животных — овец, свиней, собак (!) (см.: Щепинский, 1963; Лесков, 1965, с. 186 сл.) с большой долей вероятности можно отнести к культу Девы (вспомним ее херсонесскую пещеру — Παρθένιον). Безусловно, святилище именно этой богини было открыто А. Л. Бертье-Делагардом (1907, с. 19 сл.) в лесном урочище Селим-Бек близ Ялты. Здесь было найдено очень много терракотовых изображений богини, в том числе десятки статуэток богини κουροτρόφος «от изящных греческих до грубейших местного производства» (Ростовцев, 1918, с. 196; см. также: Клейман, 1970), украшения, масса костей животных, в том числе собак.

Таким образом, археологические находки позволяют дополнить мрачный образ таврской богини Девы не только еще одной хтонической чертой — связью с собаками, но и светлым аспектом материнства. Оба этих аспекта роднят таврскую Деву с двумя ипостасями Великой причерноморской богини. Хтонические черты, несомненно, переняла от таврской Девы и херсонесская Парфенос, о чем мы можем догадываться по ее изображениям в виде Rankenfrau из подстенного херсонесского склепа №1012, где, судя по всему, были погребены жрицы Девы (см. ниже). Вероятно, херсонесская Дева имела и материнский аспект, но пока это только догадка.

Прежде чем обратиться к нумизматическим материалам, связанным с культом херсонесской Девы, необходимо сказать несколько слов о надгробной стеле IV в. Парфения, сына Сирикса, найденной в некрополе греко-скифского Кульчукского городища (Голенцов, Дашевская, 1981). Этот Парфений является самым ранним из засвидетельствованных в Херсонесе и на его хоре носителей теофорного имени (там же, с. 110 сл.). Знаменательно, что на его надгробии представлен лук скифского типа, а меч синдо-меотского (там же, с. 111).

Херсонесские монеты IV в. (а начало их выпуска специалисты относят примерно к 390 г.; см.: Зограф, 1951, с. 146; Анохин, 1977, с. 20) демонстрируют почти полное господство изображений Девы (преимущественно головы богини) на аверсе и преобладание символки, которую можно связать с Дионисом и Гераклом, на реверсе.

Так, на лицевой стороне монет Херсонеса IV в. наряду с изображениями головы Девы (в кекрифале, в венке, в короне, в повязке и представленной в три четверти) представлена Дева, сидящая на каком-то предмете, держащая стрелу, справа от неё лань; коленопреклоненная Дева с луком и стрелой; Дева с факелом; Дева, также с факелом, в колеснице квадриги (в этом образе А. Л. Бертье-Делагард



(1912, с. 42) не без основания усматривает лунный аспект Девы). Кроме этих аверсных типов, есть еще изображения головы быка в фас, украшенной гирляндой; кратер; дельфин, орлиноголовый грифон (с надчеканкой в виде дельфина), львиная морда и, наконец, двуликая голова (вероятно, Дева и Геракл; о других толкованиях этого изображения см.: Зограф, 1927; Сапрыкин, 1980).

На оборотной стороне этих монет чаще всего встречается палица, над которой изображена либо рыба, либо бодающийся бык, либо протома быка, либо морда льва в фас. Бодающийся бык (или его протома) могут сочетаться и с совместными изображениями палицы и рыбы. В одном случае протома быка изображена на луке, иногда изображается только одна палица либо палица в венке. Среди реверсных типов есть также изображения дельфина, пяти- и шестилучевой звезды, обнаженного коленопреклоненного воина в шлеме, с копьем и щитом; льва, терзающего быка; льва с копьем в пасти; коленопреклоненной Девы с луком и стрелой.

С конца IV в. и с незначительными перерывами вплоть до середины III в. н. э. на монетах Херсонеса фигурирует один и тот же тип изображения Девы: богиня пронзает лань копьем, прижимая спину животного правым коленом. Аналогичный сюжет был представлен и на прекрасно исполненном позднеклассическом или эллинистическом рельефе, от которого сохранился лишь небольшой фрагмент (Гулдагер Билде, 2005, с. 211; АСХ, № 94, илл. 55, где это изображение ошибочно интерпретировано как Митра, убивающий быка) (рис. 55).

Отмечая редкость данного сюжета, равно как и необычность эпитета 'Ελαφοκτόνος, «убивающая оленей», которым Эврипид (Iphig. Taup. 1113) наделяет свою Артемиду, П. Гулдагер Билде (2005, с. 210–

211) считает, что «Эврипид реинтерпретировал Партенос как Артемиду, т. к. иконография Девы, во всяком случае начиная с IV в. до н. э., полностью соответствует иконографии греческой богини». Далее датская исследовательница пишет: «Трудно себе представить, что греческие переселенцы в Херсонесе не интегрировали бы в свой государственный культ элементы, связанные с могучим исконным божеством только что освоенной местности, как это было, например, в Эфесе, Перге или Афродо-

нии... То, что редкий эпитет *Elaphochthonos* (так в тексте перевода — *И. Ш.*), упомянутый Эврипидом, так хорошо соответствует повторяющемуся воспроизведению разящей лань богини на херсонесских монетах, не может быть простым совпадением. Было ли убийство лани составной частью культа таврского божества, вдохновившей впоследствии Эврипида, или наоборот, херсонеситы переняли этот элемент именно по той причине, что он был представлен Эврипидом, как часть более древнего (местного) культа, остается неясным».

Если в данном случае П. Гулдагер Билде склоняется ко второму варианту своей интерпретации, то в более раннем варианте данной статьи (Guldager Bilde, 2003, p. 170) она отмечает естественность оленя при местном верховном божестве, учитывая выдающуюся роль, которую играло это животное в скифском зверином стиле.

Как бы то ни было, есть все основания предполагать, что появление на херсонесских монетах как рассматриваемого сюжета, так и вообще наличие монетных типов, где представлена богиня с ланью, было обусловлено именно местной культовой традицией.

О древней традиции почитания оленя в Крыму, несомненно, восходящей еще к неолитической или даже палеолитической культовой практике (о культе оленя в Европе см.: Рыбаков, 1976, с. 37–63; 1981, с. 61 сл.; Gimbutas, 1989, p. 113–115)<sup>1</sup>, свидетельствует целый ряд фактов, важнейшими из которых являются легенда об олене, переправившемся через Боспор (см.: гл. III), и ритуальные захоронения оленей, обнаруженные в Марьинском и Салгирском курганах II тыс. (Щепинский, 1960, с. 258–259; здесь же приведены и другие свидетельства культа оленя в Крыму)<sup>2</sup>.

Голова Геракла появляется на херсонесских монетах только ок. 280 г. (Анохин, 1977, с. 51), однако его символика в виде палицы (а возможно, и льва) постоянно присутствует в херсонесской нумизматике, начиная уже с первой серии монет. Бык, равно как и канфар, и лев, могли выступать как атрибуты Диониса, но не исключено, что здесь, как и на Боспоре, и в ряде других областей греческого мира, можно предполагать синкретизм хтонических Геракла и Диониса (см.: ниже). В остальных изображениях (за исключением нагого

<sup>1</sup> В одном из трипольских поселений (Ленковцы) найдено жилище, где огромные оленьи рога занимали центральное положение рядом с очагом; в другом трипольском поселении (Костешты IV) обнаружен обломок сосуда с росписью, от которой сохранилась часть женской фигуры с ветвистыми рогами на голове (см.: Рыбаков, 1981, с. 74).

<sup>2</sup> Подробнее о культе оленя в Крыму см.: Шауб, 2007.



Рис. 55. Фрагмент мраморной скульптуры. IV в. Херсонес (АСХ, илл. 55)

воина) легко увидеть символику Девы как морской (рыба и изофункциональный ей дельфин) и небесной (звёзды) богини. Не исключено, что к атрибутам Девы на херсонесских монетах относится не только орлиноголовый грифон, но и лев. Как бы то ни было, в свете того, что символика изображений на этих монетах полностью (пусть и с различиями) распределяется между Девой и Гераклом (а также Дионисом), т. е. теми богами, о культе которых в Херсонесе нам известно и из других надёжных источников (лагидарной эпиграфики и скульптуры), двулика голова на херсонесских монетах (откуда бы ни был заимствован этот тип) должна была восприниматься херсонеситами как совместное изображение Девы и, скорее всего, Геракла (возможно, в синкрисе с Дионисом), поскольку и в дальнейшем изображения Геракла были одним из двух основных типов херсонесских монет.

## Геракл

Геракл был, судя по всему, вторым по значению божеством в Херсонесе (после богини Девы)<sup>3</sup>. Он являлся эпонимом метрополии Херсонеса — Гераклеи Понтийской, да и сам Херсонес, как уже упоминалось выше, некогда назывался Гераклеей. Атрибуты Геракла (бодающийся бык на палице) в херсонесской нумизматике IV в., вероятно, были заимствованы из монетной чеканки Гераклеи Понтийской (Зубарь, 2004, с. 131). В херсонесском календаре был месяц гераклий (IOSPE I<sup>2</sup>, №359, 402; Соломоник, 1964, №2); возможно, в городе проводились Гераклеи — посвященный божеству праздник (Соломоник, 1964, с. 61).

В общественной сфере культ Геракла нашёл отражение не только в целом ряде монетных типов (см.: Анохин, 1977, с. 51), в посвящённых ему статуях, рельефных алтарях (Щеглов, 1964; 1976, с. 29–36), но и в эмблемах керамических клейм (Кац, 1994, с. 103, №75). Популярность этого божественного героя в религиозной жизни обитателей Херсонеса и его хоры фиксируется также многочисленными граффити-посвящениями, терракотовыми статуэтками (Белов, 1970, табл. 10, 1; 1976), жертвенниками в домашних святилищах (Белов, Стржелецкий, Якобсон, 1953, с. 162, рис. 24), золотым перстнем-

печатью (Калашник, 2000, с. 282), найденным в склепе семейства (Manzewitsch, 1932), судя по всему, исполнявшего жреческие функции в культе верховного божества Херсонеса Девы, с которым, вероятно, был тесно связан Геракл. О популярности Геракла свидетельствуют также многочисленные теофорные имена херсонеситов, образованные от имени этого божественного героя.

О культе Геракла в Херсонесе (преимущественно в связи с публикацией памятников, связанных с этим культом) писали неоднократно (см.: Столба, 1989, с. 59, прим. 35). Если раньше исследователи делали основной акцент на хтонической стороне культа Геракла, причем одни отмечали связь этого культа с почитанием мёртвых (Сапрыкин, 1978, с. 38 сл.), другие — с земледелием и плодородием (Соломоник, 1978, с. 14), то теперь в первую очередь выделяют соотерические функции Геракла. Его рассматривают как «покровителя и незримого, могущественного защитника херсонесской земли» (Столба, 1989, с. 69), к тому же еще и заступника социальных низов общества (Щеглов, 1976, с. 138 сл.). На наш взгляд, противопоставлять кажущиеся современным людям столь различными черты Геракла не имеет смысла, поскольку хтоническое божество могло иметь соотерические функции (таковы, например, Диоскуры, и в Северном Причерноморье, Ахилл; см.: Шауб, 2002). Кроме того, здесь нелишне напомнить, что, по словам Геродота (II, 44), одни эллины почитали Геракла как «бессмертного олимпийца», другие — как «смертного героя».

По мнению В. А. Анохина (1977, с. 50), появление в начале III в. на аверсе херсонесских монет изображения уже не символов, а головы Геракла свидетельствует об оттеснении аристократических адептов богини Девы демократическими поклонниками Геракла. Но тот факт, что на реверсе монет этих серий присутствует изображение Девы, «скорее свидетельствует не о противопоставлении Партенос Гераклу, а об их неразрывном единстве. Такая связь Партенос и Геракла... свидетельствует, что они мифологически были связаны и олицетворяли полисную идеологию» (Зубарь, 2004, с. 132).

Кроме монет, яркими свидетельствами культа Геракла в Херсонесском государстве являются многочисленные находки на его территории известняковых рельефов с изображением отдыхающего Геракла (см.: Щеглов, 1994а) (рис. 56). Отсюда происходит около 30 памятников статуарной структуры и рельефов, изображающих Геракла и его палицу (АСХ, N 30). Знаменательно, что на одном из древнейших дошедших до нас скульптурных памятников Херсонеса — рельефа IV–III вв. на крышке мраморного жертвенного стола

<sup>3</sup> О том, что в основе образа херсонесской Девы лежит заимствованное у местных тавров божество, см.: Шауб, 1988, с. 128 сл.).



Рис. 56. Известняковый рельеф. IV в. Панское I (Panskoje, 2002, fig. 143)

(рис. 57) — наряду с возлежащим Гераклом (его фигура почти не сохранилась) изображен сравнительно редкий в иконографии подвигов этого героя миф — укрощение кобылиц-людоедок фракийского царя Диомеда. При этом, хотя Геракл представлен в данной сцене в греческой традиции нагим, в руках он держит плеть и скифский лук (АСХ, №65 илл. 40).

С. Ю. Сапрыкин (1978), сопоставив херсонесские памятники, представляющие возлежащего Геракла, с изображениями заgrabной трапезы на греческих надгробиях, пришёл к выводу, что культ Геракла в Херсонесе имел хтонический характер и был связан с почитанием умерших.

Э. И. Соломоник (1984) отвергает данную интерпретацию на том основании, что надгробные рельефы появляются в Северном Причерноморье (и Херсонесе не является исключением) только в первых веках н. э., а сама сцена, представленная на надгробиях героизированных умерших, семантически связана с миром богов и, следовательно, является отражением развития идей о бессмертии. С этой точкой зрения согласен В. М. Зубарь (2004, с. 132), по мнению которого (там же, с. 133) «в рельефах с изображением отдыхающего Геракла из Северо-Западной Таврики следует видеть апофеоз героя-победителя, который был близок или тождественен Гераклу Сотеру, а не Гераклу хтоническому, победившему смерть». Однако, как мы уже сказали выше, обе эти черты в культе Геракла не только не исключают, но взаимно дополняют друг друга.



Рис. 57. Мраморный рельеф. IV–III вв. Херсонес (АСХ, №85, илл. 40)

Нельзя согласиться с утверждением В. М. Зубаря (там же) о том, что Геракл с начала III в. и в Херсонесе, и в других областях Греции превращается из героя в божество. В Греции этот процесс завершился не позднее IV в., и Херсонес в этом плане также, скорее всего, не был исключением.

В то же время находка на поселении Панское I графито-посвящения Гераклу Сотеру на чернолаковом канфаре второй половины IV в., аналогичном сосудам на рельефах с отдыхающим Гераклом (Столба, 1989; Зубарь, 2004, с. 133), не оставляет сомнений в том, насколько важен был спасительный аспект в культе Геракла (об этом, вероятно, свидетельствует и ряд других херсонесских граффити).

Загадочный священный ΣΑΣΤΗΡ присяги херсонеситов, который О. Н. Трубочев (1999) остроумно связывает с индийским словом *shastra* — «власть», и который, несомненно, являлся материальным предметом, должен был, скорее всего, быть фетишем одного из главных херсонесских божеств, т. е. Девы или Геракла. Поскольку известно, что в некоторых местах Греции поклонялись Гераклу в виде камня, обладавшего магическими свойствами<sup>4</sup>, допустимо предположить, что в такой архаической форме это божество могли почитать и в Херсонесе.

## Дионис

Немного меньшей популярностью, чем Геракл, пользовался в Херсонесе Дионис. Это объяснялось, конечно, не только значительной ролью виноградарства в хозяйстве Херсонесского государства (АСХ, N 14), но и какими-то другими причинами, которые мы попытаемся выяснить ниже.

Дионис — единственный (наряду с Девой) бог, о существовании празднеств и храма которого еще в III в. можно сделать вывод на основе эпиграфических данных. Так, в декрете в честь Диофанта (IOSPE I<sup>2</sup>, № 343) рассказывается о том, что соседние варвары совершили набег, когда херсонеситы отправились вместе с детьми и

<sup>4</sup> В Гiette (Беотия) в храме Геракла находилось древнее изображение Геракла в виде несотесанного камня (λίθον... ἄρουῳ κατὰ τὸ ἄρχαϊόν), где страждущие, по словам Павсания (Paus. IX, 24, 3) могли находить себе исцеление. Этот культ Геракла как ἥριος ἰατρός, по мнению У. фон Вилламовиц-Меллендорфа (Wilamowitz-Möllendorf, 1895, S. 34, прим. 67), вероятно, вытеснил другой, более древний культ (см.: Карагов, 1913, с. 76).

жёнами «на перенесение Диониса» (ἐπί τῶν κομίδων τοῦ Διονύσου; ср.: Виноградов, 1997). Жители Херсонеса сопровождали священную статую Диониса, которую в определённый день выносили или вывозили куда-то за город и затем возвращали обратно в городское святилище бога (Толстой, 1918, с. 100). В. В. Латышев (1909, с. 210) предположил, что в период сбора винограда в Херсонесе справляли праздник в честь Диониса; во время этого праздника «статуя Диониса в торжественной процессии выносилась из города в виноградники и затем... возвращалась в город». Отметим, что чудесное спасение от нападения варваров во время праздника бога херсонеситам даровал не Дионис, статую которого несли граждане, а Дева (см.: Толстой, 1918, с. 99 сл.).

Описавшего явления Девы херсонесского историка Сирика, симнамона увенчивают золотым венком в 21 число Дионисий (IOSPE I<sup>2</sup>, № 344). Относительно этого сообщения декрета Р. Х. Лепер (1912, с. 48) резонно замечает, что здесь имеется в виду 21-й день не праздника, а месяца, в который проводился праздник.

Статуя Диониса для культовой процессии явно бралась из его храма. Именно данному храму мог принадлежать мраморный архитрав III в. с фрагментом надписи царя и жреца Пасиада (IOSPE I<sup>2</sup>, № 414)<sup>5</sup>. Изображения голов быка и козла на этом архитраве свидетельствуют о его принадлежности храму Диониса (Латышев, 1892, с. 25; Белов, 1948, с. 76)<sup>6</sup>.

О широком распространении культа Диониса в Херсонесе говорят и граффити (ГАХ, №624, 631), а также неоднократно засвидетельствованное здесь в эпиграфике имя Дионисий (Соломоник, 1964, с. 83).

Однако ярчайшим свидетельством популярности в Херсонесе культа Диониса являются многочисленные изображения бога и его фиаса на произведениях искусства и его символов в нумизматике. Атрибут Диониса — сосуд для вина (скорее всего, канфар)<sup>7</sup> — встречается на ранних (первой пол. IV в.) монетах Херсонеса (Анохин, 1977, табл. I, 19, 20). Возможно, к культу этого же бога относятся и изображения головы быка в фас, украшенной гирляндой (там же, табл. I, 9–12), а также очень распространенный в

херсонесской нумизматике тип бодающегося быка (там же, табл. I, 8, 23 и многие др.).

Как справедливо пишет А. П. Иванова (АСХ, 14), «изображения Диониса и его свиты — один из часто встречающихся сюжетов в искусстве Херсонеса. Не удивительно, что в Херсонесе открыты и votивные скульптуры Диониса. Среди них обращает на себя внимание некоторое число изображений бородатого Диониса архаического типа. Один из подобных мраморных фрагментов послужил, может быть, оригиналом для терракотовой формы из мастерской херсонесского короупласта» (см.: Minns, 1913, p. 257 sq., fig. 210). Исследовательница правильно отмечает, что предположение Э. Минза о том, что «архаический Дионис является изображением Гермеса-Пропилия типа Гермеса работы мастера Алкамена», не может быть принято для херсонесских бородатых головок Диониса, т. к. две из них найдены в районе, где была открыта надпись Пасиада, и, таким образом, могут быть связаны с местонахождением храма этого божества (АСХ, 14). Среди находок изображений Диониса следует выделить один из древнейших скульптурных памятников Херсонеса — голову бородатого бога конца V в. (АСХ, №1).

Из терракот, изображающих персонажей дионисийского культа, следует выделить маски как самого Диониса (Белов, 1970, табл. 12, 4), имеющие аналогии не только в Херсонесе, но и на Боспоре, так и сатиров, менады и силенов (см.: Белов, 1970, табл. 12, 1–3, 5, 6). Все эти терракоты, кроме, быть может, масок Диониса, которые относятся, вероятно, еще к IV в., датируются III в. Следует отметить находку всех вышеперечисленных типов терракот в одном детском погребении (там же, 70, 74), что указывает на существование в Херсонесе представлений о хтоническом Дионисе и его загробном фиасе.

Таким образом, можно сделать вывод о существовании в Херсонесе не только официального культа Диониса, связанного, прежде всего, с его функцией бога винограда, но и частного культа, отражавшего, судя по всему, эсхатологические представления херсонеситов.

О домашнем культе Диониса свидетельствует также терракотовый алтарик III в., на одной из двух сохранившихся сторон которого изображен Дионис с сатиром и менадой (на другой — Аполлон с Артемидой: Белов, 1970, № 28, табл. 13, 4, 4а).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Аналогичный жертвенник, также происходящий из Херсонеса, см.: ИАК, 1902, 2, с. 22, рис. 22.

<sup>5</sup> Г. Д. Белов (1948, с. 76) говорит, что в этой надписи речь идет о пожертвовании Пасиадом средств на восстановление этого храма, но это чистый домысел.

<sup>6</sup> И. Р. Пичикян (1984, с. 198 сл.), однако, приводит ряд аргументов в пользу принадлежности этого памятника культу Девы.

<sup>7</sup> В. А. Анохин (1977, с. 135) называет его кратером.



## Сабазий

В святилище усадьбы №6 поселения Панское I вместе с терракотовыми статуэтками женского божества, в котором традиционно видят Деметру или Кору (Hannestad, 2002, 203), был найден чернолаковый сосуд конца IV в. с надписью ΠΕΡΑΣΑΒΑΖΙΟΥ (см.: Гилевич, 1989). Культ этого фрако-фригийского божества плодородия, родственного Дионису (см.: Picard, 1961), характерный благословляющий жест («*benedictio latina*») и фригийская шапка которого роднят его с фракийским Херосом, в Херсонесе пока надёжно не засвидетельствован (граффити ΣΑ — не в счёт). Как и откуда культ Сабазия попал на хору Херсонеса, неясно; А. Н. Гилевич (1989, с. 76) считает, что из Малой Азии. Эта же исследовательница отнесла к культу Сабазия две подвески в виде многоликой бородатой головы, найденные в том же комплексе, а также обнаруженное рядом с ним миниатюрное серебряное изображение свернувшейся змеи (Гилевич, 1989, с. 72 сл.). Допуская большую вероятность данного предположения, А. Н. Щеглов (Ščeglov, 2002, 216–217, 220) все же справедливо оговаривается, что все эти предметы могли быть связаны и с другими хтоническими культурами.

## Мать богов

Вполне вероятно, что культ Матери богов (Кибелы) был перенесён в Херсонес колонистами из Гераклеи (Бабинов, 1970, с. 78). Об этом может свидетельствовать один из древнейших скульптурных памятников Херсонеса — мраморная голова статуи Кибелы конца V в. (АСХ, № 44). Подавляющее большинство прочих статуарных памятников этого культа относится уже к римскому времени (см.: АСХ, № 45–56), в то время как основная масса терракот, изображающих Кибелу, которые были найдены как в Херсонесе, так и на его хоре, относится к эллинистической эпохе (см.: Бондаренко, 2003, с. 103).

Что касается довольно многочисленных граффити МА (реже МАТ) преимущественно IV–III вв., происходящих и из самого города, и с хоры (Граффити, №680, 883, 1172–1157, 1199–2001; Соломоник, 1984, № 129, 210, 237, 342), то однозначно отнести их к посвятельным (как, например, Νόρος Μαρτί: Соломоник, 1984, № 425), даже учитывая тот факт, что Ма — это одно из имён Кибелы, затруднительно,

т. к. эти аббревиации могут скрывать имена, причем не всегда теофорные (см., например, Μάτιος: Граффити, №1171).

Особый интерес среди вероятных граффити-посвящений представляют два. Это, во-первых, вторично использованный фрагмент краснофигурного кратера конца V — начала IV в., на внутренней поверхности которого процарапано граффито МАΘ, а ниже надписи изображён лев. На внешней стороне данного черепка выгравирован кабан и, возможно, дерево. Э. И. Соломоник (Граффити, №1177) расшифровывает граффито на этом черепке как Μά[τηρ] θ[εῶν], то есть Мать богов, поскольку лев считался священным животным Кибелы. Дополнительным аргументом в пользу того, что данное граффито связано с Матерью богов, может служить и тот факт, что и кабан, и дерево связаны с Аттисом, спутником этой богини (Paus. VII, 17, 9–11). Именно в качестве совместного посвящения Кибеле и Аттису может быть трактовано и второе из выделенных нами граффити: ΑΤΤ и ΜΑ на кольце поддона чернолаковой чашечки середины IV в. (Граффити, №1198). Судя по имеющимся данным, культ Кибелы в Херсонесе не имел официального характера и был распространён гораздо менее, чем в Ольвии и на Боспоре, поэтому можно предполагать, что в Херсонесе функции этой богини были в какой-то форме ассимилированы богиней Девой (ср.: Зубарь, 2005, с. 218).

## Артемида

Подобное же явление можно наблюдать и в херсонесском культе Артемиды, и это несмотря на достаточно большую популярность, о чем свидетельствуют терракоты (Костромичева, Шевченко, 1988, с. 63; Шевченко, 1997, с. 254 сл.; она же, с. 1998, № 6) и, вероятно, некоторые из граффити ΑΡ, ΑΡΤ и ΑΡΤΕ (например: Граффити, № 311), но, главное, — граффити ΑΑΛ и ΑΡΑΛ, в которых Э. И. Соломоник (1968, с. 157) увидела имена Артемиды, Аполлона и Латоны, что блестяще подтвердилось находкой эллинистического домашнего святилища этих богов (Золотарев, 1989, с. 266 сл.). Однако если в Керкинитиде благодаря находкам двух граффити-посвящений Артемиде Эфесской V в., а также изображениям Артемиды на монетах начала III в. можно предполагать существование официального культа этой богини (Кутайсов, 1992, с. 46 сл.), то в Херсонесе ее почитание никогда не выходило за рамки частного домашнего культа (Бондаренко, 2003, с. 102).

## Деметра и Кора

Считается, что о популярности культа Деметры и Коры<sup>9</sup> в Херсонесском государстве в V–IV вв. говорят многочисленные и повсеместные находки самого распространенного типа терракот — протом (Шевченко, Костромичева, 1986, с. 77 сл.; Шевченко, 1988, с. 130 сл.; она же, 1998, с. 53 сл., № 1–5, 7–14; Латышева, 1983, с. 67 сл.). Для Херсонеса наиболее характерны терракоты подобного типа обрезанные чуть ниже пояса, представляющие женскую фигуру с поднятыми к груди руками, в покрывале с широким отворотом, обрамляющим голову, правую грудь и плечо (Кобылина, 1970, с. 13). Однако далеко не все протомы, которые традиционно относят к культу Деметры и Коры (см.: Бондаренко, 2003, с. 98–99), были связаны с культом только этих божеств (в них могли видеть и других богинь, например, Деву)<sup>10</sup>.

Также лишь какая-то часть из многочисленных граффити ДА и ДАМ является посвящениями Деметре (к примеру: Граффити № 924). И уж, конечно, отнюдь не только и не столько тем, что сельское хозяйство играло огромную роль в экономике Херсонеса (см., например: Бондаренко, 2003, с. 97), а упованием на бессмертие, которое обещал элевсинский миф, можно объяснить широкое распространение культа Деметры, в частности, помещение протом в могилы (об этой практике см.: Бондаренко, 2003, с. 99).

Даже если Деметра действительно почиталась с IV в. в домашних святилищах на поселениях Панское I (Щеглов, 1976, с. 39; он же, 1978, с. 80 сл.; Hannestad, 2002, р. 203 сл.) и Маслины (Латышева, 1988, с. 66 сл.), речь и здесь, и в прочих случаях может идти только о частных культах богини. Знаменательно, что среди памятников лапидарной эпиграфики Херсонеса есть только одно частное посвящение Деметре (III в.: IOSPE F, № 715).

Таким образом, как бы не интерпретировать имеющиеся в нашем распоряжении терракоты и граффити, ясно одно: культ Деметры и Коры (о характере которого здесь вообще невозможно сказать ничего определенного) не только на ранних этапах, но и на протяжении всего античного периода оставался частным (Бондаренко, 2003, с. 100). Этот факт можно объяснить тем, что, как и в случаях других богинь, в Херсонесе культ Деметры и Коры в значительной степени был ассимилирован культом Девы.

<sup>9</sup> Эта популярность даже во многих зарубежных работах объясняется только связью этих богинь с зерном: см., напр.: Hannestad, 2002, р. 203.

<sup>10</sup> См.: прим. 16.

## Аполлон

Очень возможно, учитывая исключительную важность культа Аполлона в греческих полисах и особенно в колониях, что культ этого бога был принесён в Херсонес первыми поселенцами. Однако о том, в каких ипостасях почитался здесь Аполлон, ничего не известно (Шевченко, 1998, с. 103). Попытки Ю. А. Бабинова (1970, с. 75, 76) и вслед за ним М. Е. Бондаренко (2003, с. 75) по единственному граффити ЛУК и единственному же ЛУ доказать существование в Херсонесе культа Аполлона Ликийского явно несостоятельны<sup>11</sup>. Столь же слабо аргументированы и предположения тех же исследователей (Бибикив, 1972; с. 31–32, Бондаренко, 2003, с. 75), а также Е. Я. Туровского и С. Г. Демьянчука (2001, с. 112) о дельфине (который мог быть атрибутом целого ряда божеств) на херсонесских монетах как о символе Аполлона Дельфиния. Гораздо более вероятно предположение последних из упомянутых археологов об отражении символики Аполлона в изображениях льва без дополнительных атрибутов, льва с копьем (стрелой) в пасти, звезды и грифона на монетах Херсонеса IV в. (там же, с. 122–123).

Что касается граффити, то о культе Аполлона могут свидетельствовать более или менее надёжно лишь два: АПОЛ (Граффити, №247, 248), хотя ср.: граффити конца V — начала IV в. с именем Аполлодора (№295, 296). Кроме того, среди многочисленных граффити, состоящих из букв АА, ААА, вероятно, есть совместные посвящения Аполлону и Артемиде, а также этим богам и их матери Латоне (о домашнем святилище IV–III вв., в котором почитались вместе Аполлон, Артемиде и Лето см.: Золотарёв, 1985, с. 270 сл.).

Кроме большого числа теофорных имён с основой Аполл-, зафиксированных граффити, а также лапидарной эпиграфикой, амфорными клеймами и монетами (см.: Даниленко, 1966; Соломоник, 1973; Кац, 1994, с. 86–90). О культе Аполлона в Херсонесе V–IV вв. свидетельствуют также несколько терракот (см.: Белов, 1970, табл. 13, 6; Шевченко, 1998, с. 101, рис. 2; 2000, № 16).

Вполне вероятно, что культ Аполлона существовал и в Керкинитиде, где была найдена его терракотовая статуэтка (см.: Кутайсов, 1992, с. 58). Однако утверждение о том, что изображение стрелы на ранних монетах этого города является атрибутом Аполлона Врача

<sup>11</sup> Когда в Херсонесе появился месяц Ликей, существование которого засвидетельствовано одной надписью (IOSPE F № 358), не известно.



Рис. 58. Краснофигурный килик. IV в. Пос. Панское I (Горбунова, 1977)

(Кутайсов, 1992, с. 139; Бондаренко, 2003, с. 76), требует доказательств.

В связи с культом Аполлона в Херсонесском государстве следует упомянуть о находке на поселении Панское I аттического краснофигурного килика IV в. (рис. 58) с изображением Аполлона на грифоне с одной стороны и силена с менадой на другой (см.: Горбунова, 1977). Издательница

данного сосуда считает этого Аполлона Эпифанием, однако, на наш взгляд, здесь скорее представлен Аполлон Гиперборейский, культ которого, в отличие от Эпифания, несомненно существовал в Северном Причерноморье (см.: Шауб, 1998).

## Зевс

Култ Зевса в Херсонесе и на его хоре был весьма широко распространен, о чем свидетельствует довольно значительное количество граффити ΔΙ и ΔΙΟΣ, начиная с IV в. Но еще к V в. относится фрагмент граффито ]ΟΣΣΩ[ на обломке венчика аттического открытого чернолакового сосуда (Граффити № 1715), которое, весьма вероятно, восстанавливается как посвящение Зевсу Спасителю. Подобное же посвящение: ΟΣΣΩΤΗΡ, т. е. Διός σωτήρ(ος), также было сделано под венчиком чернолакового аттического канфара или канфаровидного килика (Граффити № 1714)<sup>12</sup>. Тот факт, что одно из вышеупомянутых граффити относится еще к V в., позволяет согласиться с предположением Ю. А. Бабинова (1967, с. 10) и М. Е. Бондаренко (2003, с. 63) о перенесении культа Зевса в Херсонес колонистами из Гераклеи. Однако утверждение М. Е. Бондаренко (2003, с. 67) о том, что на протяжении всего античного периода в Херсонесе Таврическом существовали официальные культы Зевса и Геры, вызывает серьезные

возражения, поскольку, кроме вышеупомянутых граффити, никаких других данных о культе Зевса в Херсонесе доэллинистической эпохи нет. Что же касается Геры, то ее культ, как и в других северопричерноморских колониях классического периода, едва ли имел в Херсонесе значительное распространение. Считанные граффити НРА IV в., скорее всего, относятся к Гераклу или были частью теофорных, но уже потерявших непосредственную связь с культом Геры имён типа Геродот, Герофил и т. п., а время появления месяца Герей, существовавшего в Херсонесе в первые века новой эры (см.: Кадеев, 1996, с. 145), неизвестно. Неправоммерно и объединение обоих культов, основанное лишь на общегреческой мифологической традиции.

## Афина

О существовании в Херсонесе официального культа Афины свидетельствуют монеты города с изображением головы этой богини, которые относятся к 180–170 гг. (Анохин, 1977, № 159–163). Однако для предположения, что этот культ носил официальный характер уже со второй половины IV в., а сама богиня «занимала очень важное место в городском пантеоне» (Бондаренко, 2003, с. 85, 87), данных явно недостаточно. Посвящение IV в. на мраморном постаменте для статуи (IOSPE I<sup>2</sup>, № 406) носит частный характер, а принадлежность Афине одного из двух реконструируемых в северо-восточной части Херсонеса храмов рубежа IV–III вв. — лишь догадка, как и связь с культом этой богини монументального алтаря, облицованного плитами с изображениями щитов (см.: Золотарёв, Буйских, 1994, с. 95 сл.)<sup>13</sup> и двух керкинитидских V в. (Кутайсов, 1992, с. 46–47). Свидетельствами частного культа Афины в Херсонесском государстве можно считать также золотой перстень рубежа IV–III вв. с изображением сидящей богини, держащей в руке Нику, из склепа № 1012 и бронзовый перстень IV в., на котором вырезана Афина Промяхос (Кутайсов, Ланцов, 1989, с. 11, № 53), из некрополя Керкинитиды. О том, что херсонеситы классической эпохи были хорошо знакомы с образом Афины, свидетельствует обломок краснофигурного кратера V — начала IV в. с изображением Афины и Посейдона (Гриневиц, 1930, с. 115).

<sup>12</sup> Еще одно посвящение Зевсу Сотеру с хоры Херсонеса, которое М. Е. Бондаренко (2003, с. 43) относит к IV в., сделано, очевидно, в начале III в. (см.: Соломоник, 1984, № 224).

<sup>13</sup> Сильно повреждённый эллинистический рельеф (Соколов, 1999, с. 380, илл. 75) изображает, судя по двум копыям в ее руке, отнюдь не Афины (АСХ, № 84; Бондаренко, 2003, с. 86), а, возможно, Деву.

## Ника

С образом богини-воительницы в греческом мире был тесно связан образ персонификации победы — Ники. Так было и в Херсонесе, судя, в частности, по изображению на вышеупомянутом перстне из склепа № 1012. Несмотря на наличие разнообразных данных, свидетельствующих о популярности образа Ники в Херсонесском государстве, начиная с IV в. (теофорные имена, изображения на ювелирных изделиях и др.), существование здесь самостоятельного культа этой персонификации, которое постулируется рядом исследователей (Щербакова, 1981; Бондаренко, 2003, с. 89 сл.), кажется маловероятным<sup>14</sup>.

## Афродита

Образы Афродиты и Эроса были хорошо известны херсонеситам уже в классическую эпоху, о чем свидетельствуют ювелирные украшения (см.: Бондаренко, 2003, с. 92–93)<sup>15</sup>; см. также обломки краснофигурных киликов V–IV вв. (Зедгенидзе, 1978, с. 74).

Однако самостоятельное почитание этой богини в Херсонесе в сфере домашнего культа до III в. явно не было особенно интенсивным. Об этом свидетельствуют считанные граффити (Граффити, № 184, 185) и немногочисленные терракоты (Шевченко, 1998, с. 57, № 6; Шевченко, 2000, № 53)<sup>16</sup>. Так как одна из этих терракот Афродиты была найдена в херсонесском некрополе (Белов, 1970, табл. 10, 2), можно предполагать хтонический аспект в ее культе здесь.

<sup>14</sup> В частности, неверно утверждение М. Е. Бондаренко (2003, с. 89) о существовании официального культа Ники в Керкинитиде IV в. на том основании, что она представлена на монетах этого полиса, поскольку Ника как персонификация Победы (а не как культовый персонаж) очень часто изображалась и на монетах, и на других памятниках античного искусства.

<sup>15</sup> Заманчивое предположение О. И. Домбровского (1994, с. 207–206), видящего в двух нагих женских персонажах знаменитой херсонесской мозаики конца IV в. изображение Афродиты в ипостасях Урании и Пандемос, к сожалению, ничем не подкреплено.

<sup>16</sup> Некоторые из терракот, найденных на территориях Херсонесского государства, которые большинство археологов связывает с образами Деметры и Кору, могли изображать и Афродиту (см.: Hannestad, 2002, p. 203–204).

## Гермес

Образ Гермеса, судя по изображениям на краснофигурной керамике (1978, с. 70; Соколов, 1999, с. 333, илл. 99), был хорошо известен херсонеситам. Однако надёжные свидетельства о существовании в Херсонесском государстве культа этого бога появляются лишь с конца IV в. (см.: Соломоник, 1984, № 197: граффито ЕРМААГ(?)D).

В это же время, судя по граффити, здесь начинают также поклоняться Асклепию (Solomonik, 1975, S. 440 сл.)<sup>17</sup> и Гигиее (Яценко, 1986).

Если граффити IV–III вв. АЛ1 и АЛ, вопреки мнению ряда исследователей (см.: Бондаренко, 2003, с. 80) не являются бесспорным доказательством существования культа Гелиоса, то найденные в Херсонесе терракотовые антефиксы IV в. с изображением головы этого бога в лучевом венце (см.: Сорокина, 1961, с. 5) позволяют предполагать наличие здесь данного культа уже в доэллинистический период<sup>18</sup>.

## Ахилл

О существовании в Херсонесе культа Ахилла еще с момента основания города говорит граффито-посвящение 'Αχιλλε[ι] на фрагменте дна чернолакового килика конца V в. (Граффити, №388; Соломоник, 1976, №3). Для IV–V вв. имеются менее явные следы его культа — граффити АХ и АХ1 на доньях (снаружи) чашек, тарелок, рыбных блюд и других сосудов (Граффити, №389–4026, 1482, 1738).

## Кабиры

Терракотовые статуэтки Кабириов, относящиеся к классической эпохе (Шевченко, 1998, с. 62–63), указывают на наличие в Херсонесе культа этих богов. Однако граффити КА на сосудах IV–III вв. в качестве посвящения кабирам (Бондаренко, 2003, с. 107) серьезно рассматриваться не могут.

<sup>17</sup> О том, что культ Гермеса в конце II в. был в Херсонесе официальным, свидетельствуют монеты с изображением головы этого бога (Анохин, 1977, с. 147, №189).

<sup>18</sup> Предположение Э. М. Соломоник (Solomonik, 1975, S. 437–438) о том, что найденные при раскопках Херсонеса каменные яйца служили вотивами Асклепию, ни на чем не основано.



## Диоскуры

Изображения Диоскуров и их символики на монетах Херсонеса II в. свидетельствуют о наличии здесь государственного культа этих божеств, однако попытка М. Е. Бондаренко (2003, с. 129) доказать существование здесь частного культа Диоскуров еще в IV в. на основании находки в склепе № 1012 бронзовой гидрии с надписью «ἄθλον ἐξ Ἀνακίων», т. е. «приз с (праздника) Анакий», которые проводились в Аттике, явно несостоятельна. Невозможно допустить, что жрица, прах которой находился в этом сосуде, принимала участие в аттическом празднике в честь Диоскуров. Что касается граффито ΔΙΟΣ на фрагменте рыбного блюда IV в. (Граффити, № 620), то из-за скола после Σ неясно, имела ли эта надпись продолжение (ср.: Граффити, № 219: ΔΙΟΣ, т. е. «[сосуд] Зевса»).

Приведенный выше обзор наглядно показывает, что данные о большинстве херсонесских культов столь скудны, что не дают возможности сделать сколь-либо определенные выводы ни об их особенностях, ни об их значении в жизни херсонеситов.

## Погребальный инвентарь херсонесских могил как источник по истории культов Херсонеса

Для погребального инвентаря раннего Херсонеса характерно малое количество предметов (могилы с вещами составляют не более 20% общего количества погребений (Белов, 1976, с. 120), которые в основном маловыразительны и не позволяют сделать какие-либо определённые выводы об особенностях воззрений херсонеситов на загробный мир.

«Инвентарь погребений состоит из самых обычных сосудов, употреблявшихся в быту. Импорт представлен лишь мелкими сосудами (килик, канфар, солонка и др.), наряду с ними находилась посуда местной работы, в том числе лепная», — пишет Г. Д. Белов (там же), объясняя полное отсутствие драгоценных ювелирных украшений и монет в могилах херсонесского некрополя принадлежностью этих погребений рядовому населению города, отмечая слабую имущест-

венную дифференциацию херсонеситов в классическую эпоху.

Однако тот же археолог более правдоподобно, на наш взгляд, допускает, что «скромность погребального обряда и инвентаря может быть объяснена и другой причиной — не столько бедностью или средним достатком жителей, сколько существовавшим в этот период обычаем, общим для всего населения, согласно которому в могилы клали лишь мелкие предметы из бытовой посуды. А то, что в тот же период жители Херсонеса пользовались импортной посудой и крупных форм, доказывают находки при раскопках города многочисленных фрагментов расписных краснофигурных ваз» (Белов, 1976, с. 121–122).

Из краснофигурных аттических ваз крупных форм в Херсонесе найден только кратер, украшенный изображением Диониса и его спутников (Белов, 1945; Гриневич, 1959). Из немногочисленных краснофигурных сосудов малых форм, обнаруженных в херсонесских могилах IV в., обращают на себя внимание два аска (Белов, 1976, с. 113, рис. 1; с. 114, рис. 2), один из которых имеет изображение двух сфинксов и двух пантер, другой — украшен фигурами пантеры и лебедя. Эта же птица представлена на лекифе (там же, с. 115, рис. 3), на другом лекифе изображена лань рядом с пальметкой. Можно предполагать, что сосуды со всеми этими изображениями помещены в могилы не случайно, а имеют прямое отношение к загробным представлениям херсонеситов.

Что касается вышеупомянутого кратера с дионисийской сценой, который служил урной для праха, то мысль о связи дионисийства с потусторонним миром, характерная для греческой веры IV в., была отнюдь не чужда херсонеситам. Свидетельством тому помещенный в гробницу № 611 «дионисийский набор» из первоклассных терракотовых масок III в., изображающих Диониса, сатира, силена, Пана и менаду (см.: Белов, 1970, табл. 12, 1–4, 6).

Самым распространенным типом ранних херсонесских терракот, помещавшихся в могилы, является крылатый гений, или Эрот-Тана-



Рис. 59. Терракотовая статуэтка. Конец IV в. Склеп № 1012. Херсонес (Manzewitsch, 1932, Taf. III. 1)

тос (рис. 59) (см.: гл. V, раздел «Деметра и Кора»). Эти статуэтки встречаются также в Ольвии и городах Западного Понта (Hannestad, 2002, p. 207)<sup>19</sup>. В Херсонесе найдено свыше 10 подобных статуэток.

В некоторых погребениях они встречались вместе с протомами женского божества, иногда каждое изображение Эрота-Танатоса представлено в двух экземплярах (Белов, 1970, с. 70–71). Эти статуэтки появляются во второй половине IV в. и бытуют в III в. Тот факт, что терракоты Эрота-Танатоса встречаются не только в могилах, но и в домашних святилищах поселений херсонесской хоры (Маслины: Латышева, 1994; Панское 1: Hannestad, 2002, p. 207, табл. 139), не должен удивлять, поскольку благодаря своей крылатости, этот персонаж явно мыслился божеством, соединяющим миры умерших, живых и бессмертных.

Находки в могилах херсонеситов протом женского божества, которые обычно считаются изображениями Деметры, свидетельствуют о связи этих терракот с заупокойным культом. Из подобных протом особенно интересна терракота конца V в., на которой богиня представлена в башенной короне и с яйцом в правой руке у груди (Белов, 1970, табл. 9). О том, что эта протома находилась в могиле, свидетельствует ее отличная сохранность. Одна из протом IV в., изображающих Афродиту (там же, табл. 10, 2), происходит из могилы № 26, что позволяет не только предполагать существование в Херсонесе культа этой богини (он фиксируется и другими находками: см. выше), но и его связь с потусторонним миром.

Ярким контрастом к малоинформативному материалу херсонесского некрополя классической эпохи предстают находки из подстенного склепа №1012. В этом склепе, сооружённом одновременно с возведением оборонительной стены (Рогов, 2002, с. 28), было обнаружено семь погребений: три в бронзовых гидриях, три в глиняных погребальных урнах (две из которых были гидриями); седьмое погребение, найденное в дромосе, находилось в деревянном ларце (Стоянов, 2004, с. 126).

Весь этот комплекс датируется второй половиной IV в. (Manzewitsch, 1932, S. 14; Стоянов, 2004, с. 129).

Между одной из бронзовых гидрий и простой глиняной урной, в которых не было ничего, кроме жёных костей, найдена терракотовая статуэтка Эрота-Танатоса. Эта статуэтка является одной из наиболее ранних его изображений и датируется третьей четвертью IV в.



Рис. 60. Золотые бляшки. 2-я пол. IV в. Склеп № 1012. Херсонес. а, в: Змееногая богиня. б: Голова сатира (Manzewitsch, 1932, Taf. I, 4–5)

(Рогов, 2002, с. 30)<sup>20</sup>.

В третьей погребальной урне, которой служила простая глиняная гидрия, найден золотой перстень с овальным щитком, на котором вырезано изображение натянутого лука и палицы Геракла третьей четверти IV в.

В четвёртом захоронении (в чернолаковой гидрии) в числе прочего была найдена золотая диадема с помещенной в центре фигуркой сирены, играющей на лире, и перстень с изображением Афины Nikeфорос (там же, с. 31) конца IV в.

Пятое погребение было помещено в бронзовую гидрию, на плоской каёмке раструба которой наколами нанесена надпись: «Приз с (праздника) Анакий». В этом сосуде, полученном в качестве приза на афинских состязаниях, находились, как и во всех прочих здешних погребениях, содержавших инвентарь, сугубо женские вещи: шедевр ювелирного искусства — пара золотых серег с изображением Ники на квадриге (по сторонам этой сцены располагаются женские фигуры, играющие на кифаре), два серебряных браслета, оканчивающихся золотыми головками баранов, серебряный перстень с изображением Афродиты и эротов и другие ювелирные украшения. Наиболее интересными вещами из этого погребения являются уже упоминавшиеся ранее две золотые пластины с изображением змееногой боги-

<sup>20</sup> Наряду с терракотой здесь была обнаружена «светлоглиняная чашечка 0,055 м высоты, одноручная, грубого исполнения, весьма обычного типа» (Косцюшко-Валожкинич, 1901). Этот сосудик Н. В. Пятъшева по описанию считает лепным (Пятъшева, 1971, с. 92). К сожалению, эта «чашечка» давно утеряна. Однако многозначительным представляется сам факт присутствия варварского сосуда в комплексе жреческих погребений.

<sup>19</sup> Терракоты подобного типа отсутствуют на Боспоре (Hannestad, 2002, p. 207).

ни, а также пять пластин с изображениями бородатой головы сатиры или силена (см.: главу IV) (рис. 60а-б). Все эти пластины наряду с еще четырьмя изображениями, на которых оттиснут цветок аканфа, украшали головной убор (Рогов, 2002, с. 36, рис. 2). Аналогичные пластины украшали и головной убор погребённой в ларце (там же, с. 36, 39, рис. 3). Еще одно погребение в бронзовой гидрии было безынвентарным.

Первая издательница комплекса вещей из склепа № 1012 А. П. Манцевич описала образ, представленный на бляшках, как «фантастическую женскую фигуру... с крыльями в виде грифонных голов, держащую в каждой руке по грозди винограда» (Manzewitsch, 1932, S. 11). По мнению исследовательницы, «первоначально она могла мыслиться как хтоническая богиня, здесь же она получила чисто орнаментальный характер» (ibid.). Н. В. Пятышева, справедливо отметив несомненное сходство этого херсонесского образа со змееногой богиней, представленной на бляшках из Куль-Обы, пришла к выводу, что «изображена на них одна и та же богиня со всеми присутствующими именно ей аксессуарами, так же с кинжалом в правой и маской в левой руке» (Пятышева, 1971, с. 98). Московская исследовательница считает, что здесь представлена фракийско-малоазийская Великая богиня (там же, с. 99). В своей интерпретации Н. В. Пятышева следует С. А. Жебелеву, который писал: «То была великая богиня земли, воды, всего животного и растительного царства, богиня, которую Юлиан на заре падения язычества характеризовал как богиню-владычицу всякой жизни, причину всякого рождения и называл ее Девою, родившеюся без матери (Παρθένος ἀμήτωρ). Херсонесским колонистам божество это было знакомо еще на их родине, в Геракле, по соседству с которой жило, как известно, фракийское племя мариандинов» (Жебелев, 1953, с. 241). Е. Я. Рогов, наиболее детально исследовавший материалы склепа №1012, описал интересное нас изображение как «вырастающую из аканфа женскую фигуру. В руках она держит головы двух чудовищ» (Рогов, 2002, с. 35). Это описание, на наш взгляд, неверно. Плохое состояние пластин не дает основания однозначно определить предметы, которые богиня держит в руках, но все остальное в ее образе неоспоримо свидетельствует о том, что херсонесские бляшки — это «упрощенно-варваризованные копии бляшек из Куль-Обы» (Пятышева, 1971, с. 98), т. е. речь идет о змееногой богине<sup>21</sup>. Об идентичности божества,

представленного на бляшках из Херсонеса и Куль-Обы, свидетельствует и тот факт, что бородатая голова на бляшках, украшавших головной убор херсонесских жриц, является полной аналогией той головы, которую держит богиня на кульобских памятниках.

Долгое время считалось, что склеп №1012 являлся фамильным склепом богатой херсонесской семьи. Однако все вещи, обнаруженные здесь, исключительно женские. Поэтому в свете всего вышеизложенного представляется совершенно верным вывод Е. Я. Рогова (Рогов, 2002, с. 41–42): «...Захоронения в подстенном склепе выделяются необыкновенной роскошью, разнообразием украшений и, самое главное, тем, что наряды эти наполнены глубочайшим сакральным смыслом. Перед нами захоронения не женщин из богатой херсонесской семьи, а захоронения жриц, причем захоронения последовательные. Недаром большинство аналогий этим вещам мы находим среди жреческих захоронений кургана Большая Близница на Таманском полуострове. С этой точки зрения становится понятно отсутствие в склепе мужских и детских погребений и вещей, а также и место, выбранное для гробницы — под городской стеной. Жрицы, служительницы культа, скорее всего, херсонесской богини Девы, и после смерти должны были охранять стены города и оберегать его ворота».

\* \* \*

Завершая наш краткий обзор херсонесских культов V–IV вв., можно смело утверждать, что верховным божеством Херсонеса с момента его основания дорийцами<sup>22</sup> была богиня Дева, в образе которой слились черты местного таврского божества и наиболее архаической из греческих богинь — Артемиды. Богиня Дева, для изображения которой была заимствована иконография редкая для Артемиды, но наиболее подходившая для местной богини (традиции изображения которой, насколько нам известно, у тавров не было), судя по всему, оттеснила на второй план культ этой популярной греческой богини, подобно тому, как это происходило и с культурами других богинь. Паредром Девы и вторым по значению богом херсонесского пантеона был Геракл. Следующим по значению после Геракла богом был Дионис, но, несомненно, существовал также официальный культ Аполлона и, возможно, Зевса.

<sup>21</sup> Прочие херсонесские памятники с подобными изображениями перечислены в прим. 13 к гл. IV.

<sup>22</sup> Мы слишком мало знаем об ионийской колонии на месте будущего Херсонеса, чтобы рассуждать о религиозных верованиях и культах ее обитателей.

## Глава VII

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ  
НАСЕЛЕНИЯ БОСПОРА

## Храмы и святилища

При изучении культов населения Боспора исследование археологических материалов, относящихся к храмам, святилищам<sup>1</sup> и культовым местам<sup>2</sup>, имеет значение не меньшее, чем для исследования религиозной жизни Ольвии.

К сожалению, фундаменты храмов VI–IV вв. на Боспоре до сих пор не обнаружены или не идентифицированы. Тем не менее, раскопки В. Д. Блаватского (1947, с. 106 сл.; 1963, с. 174 сл.; 1967, с. 29 сл.) и исследования И. Р. Пичикяна (1973, 1974, 1975а, 1975б, 1978) позволили по сравнительно немногочисленным деталям ионийского ордера 1-й половины V в., найденным в разное время на горе Митридат, определить местоположение и воссоздать облик «одного из самых монументальных в Северном Причерноморье святилищ городского типа» (Пичикян, 1984, с. 156)<sup>3</sup> — храма на акрополе Пантикапея (см. также: Толстикова, 1987; Толстикова, 1992; Толстикова, 2000; Виноградова, Толстикова, 1999). «Значительные размеры храма, расположение его в верхней части акрополя, на вершине горы, возвышавшейся над всем городом», приводят к выводу о том, что этот храм должен быть посвящен главному божеству — патрону Пантикапея.

<sup>1</sup> Под святилищем в узком смысле этого слова мы понимаем культовое сооружение, в отличие от храма не имеющее ордерной архитектуры.

<sup>2</sup> Т. е. места, где совершали жертвоприношения и справлялись тризны.

<sup>3</sup> Немаловажным является тот факт, что ордерные детали этого храма созданы из местного известняка (Пичикян, 1984, с. 277) каменотесами, которые, очевидно, были ионийцами-переселенцами (Кобылина, 1965, с. 379).



Рис. 61. Мраморный рельеф. 2-я четверть V в. Пантикапей (Варнеке, 1915а, табл. между с. 24 и 25)

Таким божеством в Пантикапее, апойкии Милета, скорее всего должен был быть Аполлон...» (Блаватский, 1967, с. 33). К предположению о принадлежности храма Аполлону примкнула М. М. Кобылина (Кобылина, 1965, с. 379), затем это мнение горячо поддержал И. Р. Пичикян (Пичикян, 1984, с. 146 сл.); теперь эта интерпретация является общепризнанной. Данному храму ионического ордера, по мнению Пичикяна (Пичикян, 1984, с. 166, 169), мог принадлежать рельефный фриз с изображением Аполлона, Гермеса, Артемиды и нимфы, найденный у подножия горы Митридат в 1840 г. (рис. 61).

Тщательный анализ Н. П. Кондакова (Кондаков, 1877, с. 24, 25) доказывает, что фигура Аполлона была центральной в рельефе; на этом основании исследователь и отнес его к храму Аполлона, датировав III–II вв. К еще более позднему времени отнес этот памятник А. Фуртвенглер, считая архаистическим (Furtwängler, 1888, S. 1514–1517). Б.В. Варнеке (1915а, с. 16) при рассмотрении керченского рельефа воздержался от его датировки. Пичикян (1984, с. 168, 169), по аналогии с раннеклассическим рельефом, обнаруженным на Фасосе (Daub., 1966, p. 37, fig. 104), на наш взгляд, правильно датирует пантикапейский фриз второй четвертью V в.

Как и в средиземноморских святилищах, в Пантикапее перед храмами, кроме вотивных скульптур и посвячительных надписей, находились жертвенники и алтари. Об этом свидетельствуют най-





Рис. 62. Мраморная база алтаря. V в. Пантикапей (Соколов, 1973, с. 39, рис., 18)

денные здесь две детали алтарей: фрагмент архаической капители VI в. и волюта акротерия<sup>4</sup>, датируемая временем ок. 500 г. (Пичилян, 1975а; 1984, с. 173).

Кроме Пантикапея храмы Аполлона (Врача) в IV в. существовали, судя по посвящениям жрецов бога, также в Гермонассе и Фанагории (Марти, 1935, с. 57 сл.). находка в Гермонассе известняковой ионийской капители, «датировку которой трудно отодвигать за рубеж VI–V вв. (Арзаманов, 1989, с. 53), позволяет предполагать, что монументальное здание здесь было построено еще раньше, чем храм Аполлона в Пантикапее» (Виноградов, 1999, с. 111)<sup>5</sup>.

Помимо храма Аполлона, на акрополе Пантикапея или у его подножия с северной стороны (Gajdukewiç, 1971, S. 174) находилось святилище (возможно, с храмом) Деметры, богини, весьма почитавшейся на Боспоре, как считается, благодаря тому, что от хлеба, покровительницей которого она была, зависело благосостояние боспорян (о прочих причинах популярности здесь этой богини см.: ниже).

От этого святилища, о существовании которого свидетельствует посвящения жриц этой богини (КБН, № 8, 14), до настоящего времени сохранилась только круглая мраморная база алтаря, найденная у подножия горы Митридат (рис. 62). В невысоком рельефе по всей окружности цилиндра изображены женщины, закутанные в гиматии, торжественно шествующие на равных расстояниях друг от друга. Кобылина (1972, с. 7) датирует этот памятник 2-й пол. V в., воздер-

<sup>4</sup> Алтарная волюта IV в. обнаружена также в Фанагории (Кобылина, 1961а, с. 222).

<sup>5</sup> Издатель этой капители Г. Ф. Арзаманов (Арзаманов, 1989, с. 53) без достаточных оснований предполагает, что она относилась к храму Артемиды Эфесской.

живаясь от интерпретации изображения. Однако еще Ф. Дюбуа де Монпере и А. Ашик совершенно справедливо отнесли этот рельеф к культу Деметры Тесмофоры (Dubois de Montpereux, 1843, p. 126; Ашик, 1848, с. 53, 54). Известно, что в церемониях, посвященных богине, могли принимать участие только женщины; кроме того, в Пантикапее найдено посвящение Деметре Тесмофоре времени Спартока III (КБН, № 18).

На акрополе Пантикапея также находилось святилище богини Кибелы (Матери Фригийской). О его существовании здесь свидетельствует посвящение богине, относящееся к III в.; возникло же это святилище, по справедливому предположению В. Ф. Гайдукевича, гораздо раньше (Gajdukeviç, 1971, S. 275). Святилище примыкало непосредственно к скалистой вершине акрополя. Здесь была обнаружена в поврежденном виде большая мраморная статуя Кибелы, являющаяся римской копией с греческого оригинала в. (Škorpič, 1913, p. 196 сл.; Waldhauer, 1936, S. 20, табл. XV, с. 248). Расположенная под скалой пещера использовалась, очевидно, для культовых целей. При раскопках, обнаруживших статую Кибелы, были найдены также и мраморные архитектурные части, вероятно, принадлежавшие храму. В. Ф. Гайдукевич допускает, что на вершине горы Митридат находилось святилище, где местное население поклонялось своей богине еще до возникновения Пантикапея как милетской колонии. «Не отсюда ли происходит один из известных у греков эпитетов Кибелы — «богиня киммерийская»? (Gajdukeviç, 1971, S. 375).

По мнению Н. П. Розановой (1960, с. 131), находка на акрополе Пантикапея десяти посвячительных надписей Артемиде, причем трех из них Артемиде Эфесской, указывает на то, что именно здесь имелся храм этой богини, существовавший с VI до I в. н. э.

Святилище (а возможно и храм) Диониса находилось в южной части города у подножия горы. Его развалины были случайно обнаружены в 1865 г. (ОАК, 1865, VIII–IX; Блаватский, 1961а, с. 38). Здесь была найдена поврежденная мраморная статуя Диониса, изображение которой имеется на боспорских монетах I в. (Waldhauer, 1934, S. 30, Abb. 31; Gajdukeviç, 1971, S. 50–51, Taf. III). Где-то поблизости, по мнению Гайдукевича (Gajdukeviç, 1971, S. 175), находился и театр, тесно связанный у древних греков с культом этого бога.

В Пантикапее существовало также святилище Гекаты, которое было обнаружено Бегичевым на северном склоне горы Митридат. Отмечая сложность датировки этого сооружения, Блаватский (1951а, с. 22) полагает, что оно вряд ли могло возникнуть ранее эпохи Спартокидов.

Был в Пантикапее и храм Асклепия, но о нем нам не известно ничего, кроме уже упомянутого свидетельства Эратосфена<sup>6</sup>. Есть данные, что в Мирмекии уже в первой половине V в. существовал священный участок, где почитались Аполлон Врач, Геракл, Нимфа и, возможно, другие божества (Виноградов, Тохтасьев, 1998, с. 25, 36; Виноградов, 1999, с. 112).

О том, что в период царствования Перисада I в окрестностях Фанагории некто Ксеноклид, сын Посия, посвятил храм Артемиде Агротере, мы узнаем из надписи, найденной близ ст. Ахтанизовской (КБН, № 1014). По одним данным (Керппен, 1823, S. 49; Dubois de Montpereux, 1843, p. 58) плита с этой надписью летом 1818 г. была выброшена извержением грязевой сопки, а по другим — она обнаружена в 1819 г. после землетрясения в фундаменте древнего храма (Ашик, 1848, с. 62; ср.: Сибирский, 1863, с. 100). По сообщению Герца (1898а, с. 156; 1898б, с. 11), вместе с этой надписью после извержения грязевого вулкана в трещине холма, образовавшегося от сотрясения, обнаружили остатки святилища.

О наличии в Фанагории храма Афродиты (Апатуры) известно со слов Страбона (XI, с. 2, 10). Две надписи (КБН, № 971, 972), обнаруженные на нижнем плато в центральной части Фанагории недалеко от подошвы большого холма (Кобылина, 1956, с. 8; ср.: Розанова, 1949б, с. 170 сл.), сообщают о воздвигнутых в царствование Перисада I статуях в честь Афродиты Урании. Судя по всему, храм этой богини в городе находился на акрополе, о наличии которого свидетельствует Аппиан (Mithr., 108).

О существовании близ Фанагории Апатура — святилища Афродиты мы опять-таки узнаем только из письменных источников. С. Р. Тохтасьев (1986, с. 141), тщательно изучив все свидетельства античных авторов, где упоминается святилище Афродиты Апатуры, пришел к выводу, что единственно возможной является локализация Апатуры, предложенная М. И. Ростовцевым (1918а, с. 24; 1925, с. 280 сл.), а именно — на берегу залива близ Гермонассы. Очень возможно, что Апатура в настоящее время не существует (Тохтасьев, 1986, с. 141).

Несомненно, святилище Афродиты существовало в Кепях, само название которых связано с культом богини<sup>7</sup>: остатки святилища

<sup>6</sup> На северной окраине поселка Аджимушкай, вероятно, находилось загородное святилище Асклепия (см.: Археологические исследования, 1941, с. 262–265; Гайдукевич, 1949, с. 170), но, несомненно, более позднего, чем IV в., времени.

<sup>7</sup> См.: Яйленко, 1977, с. 220 сл.; ср.: Furtwängler, 1884, Sp. 410 сл.; Langlotz, 1954. В Аттике существовал культ Афродиты Урании в Садах (Plin. N. H. XXX, 6, 16; Paus. I, 19, 2)

Афродиты, раскрытые Н. И. Сокольским (1964, с. 113 сл.), относятся уже к эллинистическому времени, однако его наличие здесь в конце VI в. доказывает граффито — посвящение жреца Мольпагора (Сокольский, 1973, с. 88 сл.).

Есть сведения, что еще в начале XIX в. были различимы под водой в южной части Северной косы (Чушки) какие-то мраморные колонны (Герц, 1898а, с. 144 сл.). Судя по сообщениям античных авторов (Strab. VII, 4, 5; XI, 2, 6; Ptol. V, 8, 5; Anon. peripl. Pont. Eux. 69), они могли принадлежать только храму Ахилла, который, по словам Страбона, находился в селении Ахиллей, локализуемом здесь (Gajdukevič, 1971, S. 218, 219).

Самые информативные материалы о святилищах Боспора дали раскопки Нимфея. Недавно открытое здесь скопление архитектурных деталей ионийского ордера относится к храму в антах, возведенному во второй половине V в. (Соколова, 1997, с. 143 сл.). Но наиболее интересный культовый комплекс, характеризующий религиозную жизнь раннего Боспора, был обнаружен на нижней террасе городища Нимфея (рис. 63). Этот культовый комплекс был исследован и опубликован М. М. Худяком<sup>8</sup>. Здесь около расщелины, окруженной скалами, были найдены обломки глиняных масок, две из которых расписаны (рис. 64б–в). Одна из масок, по мнению М. М. Худяка (Худяк, 1962, с. 37) и А. С. Русяевой (Русяева, 2005, с. 327)<sup>9</sup>, имела три глаза (рис. 64б). Однако это толкование основано на явном недоразумении: достаточно перевернуть обломок маски, чтобы убедиться в том, что отверстие, принимавшееся за глаз на лбу, является ртом. Эта маска, как и та, от которой сохранился только фрагмент с ухом животного (рис. 64в), скорее всего, являлись масками сатиров или силенов. (ср. Boehlau, 1898, S. 157, Abb. 74, Taf. XIII, 6). Предположение Худяка (1962, с. 37) о том, что одна из нерасписанных масок (рис. 64а) могла изображать Деметру, необоснованно и обусловлено желанием видеть во всех предметах рассматриваемого культового комплекса проявление культа Деметры.

Неудачна параллель с упоминаемой Павсанием маской Деметры Кидарии, которую надевал на себя ее жрец в аркадском городе Феней. Свидетельство о Деметре — уникально (см.: Frazer, 1900, p. 381).

<sup>8</sup> О раскопках святилищ Нимфея см.: Худяк, 1940, 1945, 1946, 1947, 1948, 1952а, 1952б, 1954, 1955, 1958а, 1958б, 1962; Скуднова, 1966, 1958, 1959, 1961, 1964, 1970; Шургая, 1984; критический анализ интерпретаций этого комплекса см.: Шлауб, 1987.

<sup>9</sup> «...Трехглазая маска могла принадлежать Зевсу, который в элевсинских таинствах играл особую роль не только как супруг Деметры и отец ее дочери Коры, но и как властный всевидящий владыка всех богов и людей на Олимпе и на земле» (Русяева, 2005, с. 328).

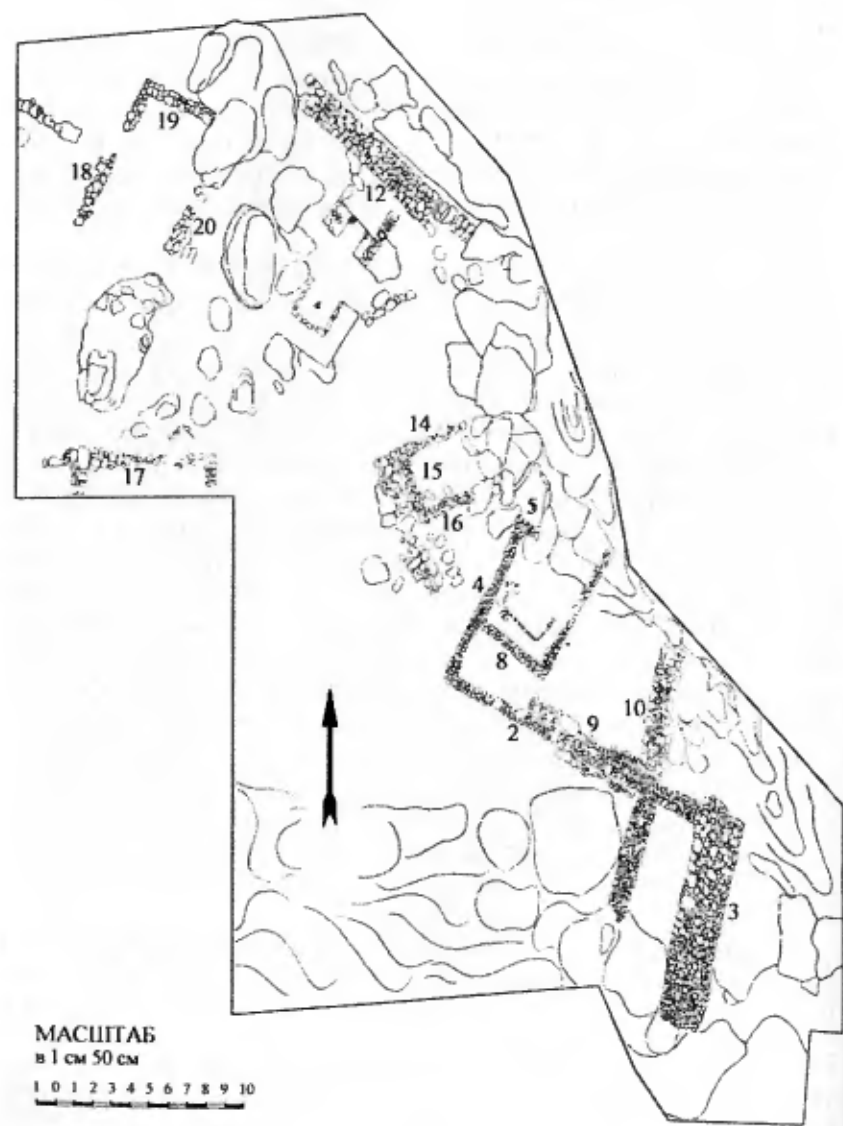


Рис. 63. План раскопок «святилища Деметры» (всех строительных периодов). Нимфей (Худяк, 1962, табл. 35)

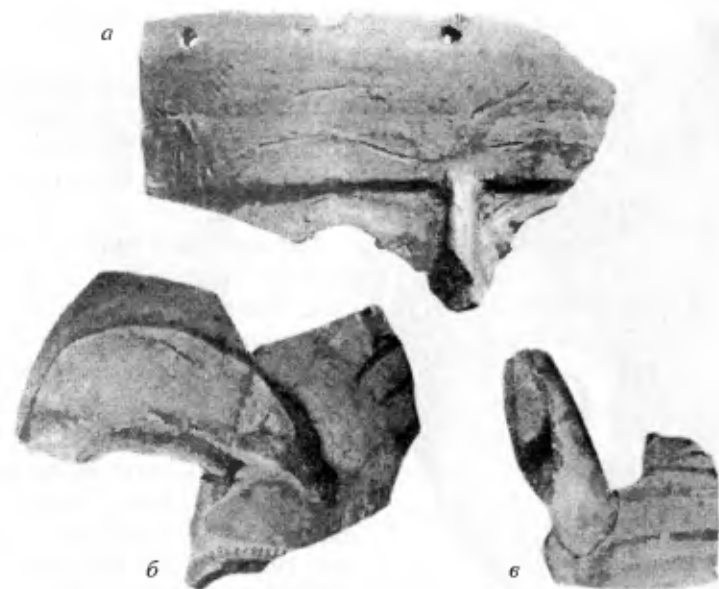


Рис. 64. Обломки глиняных масок. VI в. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 31)

Известно, что особенно популярны были маски в культе Диониса (Fricthenhaus, 1912; Wrede, 1928, S. 87 ff.; Bieber, 1930, Sp. 2071 ff.). Использовались они и в культе Артемиды Ортии (Bosanquet, 1905–1906, p. 339 sq.; Dawkins, Dickins, 1929, p. 163 sq.), который, судя по анализу найденных в ее святилище масок, был учрежден в Спарте финикийцами (см.: Carter, 1987, p. 355 сл.). По свидетельству Гесиохия (s. v. κορυθαλλος), участники праздника Артемиды Кориталии носили деревянные маски. Известно, что во время культовых церемоний надевали только маски из дерева или крашеного полотна, но никогда — из глины (Bieber, 1930, Sp. 2071); нимфейские же маски явно являются вотивными.

Поскольку само название города Νύμφαιον («храм, святилище, убежище нимф», «место, посвященное нимфам») (Schol. Aeschin. III, 171; LSJ s. v. Νύμφαιον; ср.: Шкорпил, 1897) предполагает наличие здесь их культа<sup>10</sup>, было бы очень соблазнительно связать рас-

<sup>10</sup> Возможно, еще одним свидетельством культа нимф в Нимфее является неопубликованный фрагмент граффито на стенке фасосской амфоры с их упоминанием; прорисовка этой надписи, происходящей, как говорится в сопроводительном тексте, из района нимфейского городища, была случайно найдена нами в одной из книг, некогда принадлежавших Т. Н. Книпович.



Рис. 65. Самосская форма для изготовления терракоты. VI в. Нимфей (Худяк, 1952, с. 283, рис. 16, 3)

смотренные выше маски сатиров, их постоянных спутников, с культом нимф, тем более, что место, где обнаружены эти маски, как нельзя лучше согласуется с греческими представлениями об обители нимф.

Наряду с масками близ расщелины были найдены две самосские глиняные формы для изготовления терракот. Одна форма служила для изготовления фигуры толстого, бородатого нагого силена (Худяк, 1962, табл. 33, с. 2)<sup>11</sup>, другая — для изготовления фигурки очень полного существа неопределенного пола (рис. 65) (Худяк, 1962, с. 40, и Шургая, 1984, с. 63, считают его женщиной) со скрещенными на животе руками, присевшего на корточки<sup>12</sup>. Это изображение так называемого «тучного демона», которого А. Фуртвенглер (Furtwängler, 1913, S. 223) и А. А. Передольская (1960, с. 19) интерпретируют как мужского демона, сына Гефеста и Кабиры. У. Зинн называет это существо «демоном-куротрофом», отмечая его характерность для инвентаря святилищ женских божеств (Sinn, 1985, р. 151 сл.).

У расщелины также были обнаружены многочисленные обломки своеобразных предметов из самосской и местной глины, которые Худяк считал ритонами (рис. 66) (так же их интерпретирует и А. С. Русяева: Русяева, 2005, с. 327). И. Б. Зеест и И. Д. Марченко (Зеест, 1961, с. 67; Марченко, 1962, с. 166) предположили, что эти предметы имели «какое-то художественное или производственное назначение», возможно, служили «подставками-светильниками». Существуют и другие толкования данных «ритонов», однако после специального



Рис. 66. Глиняные «ритоны». VI в. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 32).

исследования Моррис (Morris, 1985) трудно сомневаться в том, что эти предметы представляют собой *λάσανα* — подставки для котлов (ср.: Grandjean, 1985).

В VI в. у прибрежной скалы было построено здание святилища, вход в которое был украшен карнизом, состоявшим из терракотовых плиток с росписью, как пишет Худяк (1962, с. 43), «в виде двух треугольников, покрытых пурпуром и повернутых вершинами друг к другу» (рис. 67). Эти треугольники, которые к тому же еще и оконтурены, несомненно, представляют собой не просто «геометрический расписной узор» (Шургая, 1984, с. 645), но изображение двойного топора-лабриса, который был очень почитаем на Крите, являясь атрибутом великой критской богини, и был унаследован рядом малоазиатских богинь и богов (Evans, 1921, р. 447 и др.; 1928, р. 277; Cook, 1925, р. 513 sq.). Но для нас более важен тот факт, что



Рис. 67. Терракотовая плитка с росписью. VI в. Нимфей (Худяк, 1962)

<sup>11</sup> Аналогии см.: Winter, 1903, S. 215, Abb. 4, 5, 7; Blinkenberg, 1931, fig. 108. № 2320; Breitenstein, 1941, Taf. 13. Abb. 131; Higgins, 1954, Taf. 31, fig. 161.

<sup>12</sup> Репликами отгиска этой формы являются терракоты из святилища Афайи на Эгине (Furtwängler, 1906, Taf. 110, 4; ср. ОАК, 1908, с. 93).



двойной топор был также излюбленным орудием амазонок<sup>13</sup> — служительниц Великой малоазийской богини<sup>14</sup>.

Близ святилища обнаружены две формы и терракоты из самосской глины, среди которых маленькая терракота конца VI в. — возлежащий мужчина с ритонном в руке (Худяк, 1962, табл. 40, 3; Скуднова, 1970, с. 85). Это, скорее всего, Дионис (см.: Walter-Karydi, 1965, S. 96; Tuchelt, 1976, S. 66). Аналогичные самосские статуэтки обнаружены, кроме Самоса (см.: Boehlau, 1898, Taf. XIV, S. 2) также в фиванском Кабрионе (Wolters, 1890, S. 363), на Эгине (Furtwaengler, 1906, S. 38, Abb. 313) и на Родоце (Blinkenberg, 1931, Taf. 83).

После того, как архаическое святилище сгорело в конце VI в., в нач. V в. поблизости от него было построено новое. Близ здания была обнаружена фависса, на дне которой стояла чернофигурная аттическая гидрия (Худяк, 1962, табл. 42, 1). В другой фависсе хранился превосходный терракотовый рельеф с изображением танцующей менады (см.: Гайдукевич, 1940, с. 315, рис. 135), большое количество миниатюрных краснофигурных гидрий<sup>15</sup> и терракот.

Среди чернолаковой керамики встречаются обломки сосудов с граффити-посвящениями: Деметре (Толстой, 1953, № 123, 126), Гераклу (Толстой, 1953, № 111, 119(?)) и Дионису (Толстой, 1953, № 118). В здании святилища также найдены маленькие гидрии со сквозными отверстиями в донышках, являвшихся частями керноса<sup>16</sup>.

Терракоты (многие из местной глины) представлены статуэтками стоящих женщин (некоторые с тимпанами в руках), гидрофор, а также фрагментов женской фигуры с ребенком на руках.

Святилище второй пол. V в., несомненно, существовало и в нач. IV в. Построенное после разрушения этого здания новое святилище функционировало до конца III в. Около святилища сохранилось

<sup>13</sup> Чаще всего изображаются амазонки с двойным топором на краснофигурных вазах (см.: Bothmer, 1957).

<sup>14</sup> Плутарх (Q. Gr. 45) рассказывает, что первоначально двойной топор принадлежал царице амазонок Ипполите; убив амазонку, Геракл передал ее оружие Омфале.

<sup>15</sup> Интересно отметить, что ларец является главным предметом в росписи не только гидрий, но и лекан, не только из этого, но и из четвертого святилища (см.: Худяк, 1962, с. 60, табл. 44, 3; 1962, с. 273, рис. 29, 2). О семантике ларца см.: Brummer, 1985.

<sup>16</sup> Этот сосуд восточного происхождения в Греции применялся исключительно в культе женских божеств: Деметры в Элевсине, Геры на Самосе, Афродиты, Артемиды, Кибелы (см.: Латышев, 1899, с. 83; Cook, 1940, p. 248; Vermeule, 1974, p. 40; Kossatz-Deißmann, 1985).

основание алтаря, сложенное из известняковых плит (Худяк, 1962, табл. 47, 2)<sup>17</sup>.

Ближайшей аналогией нимфейскому, с таким же выступающим основанием, является, как полагает Худяк (1962, с. 54), алтарь, обнаруженный в Трое (Blegen, 1937, p. 43, fig. 23; 1939, 218., fig. 16).

Важной находкой на теменосе является чернолаковая тарелка с граффито: 'αερος Δῆμιτρος (Толстой, 1953, № 123).

Из терракот, обнаруженных в святилище и на теменосе, к IV в. относятся протомы богини в калафе с венком из колосьев, сделанные по одной форме (Худяк, 1940, табл. XV, 2; 1962, с. 65). Едва ли можно сомневаться, что эти терракоты изображают богиню Деметру. Худяк считал, что раскопанный им комплекс изначально являлся святилищем Деметры. Однако целый ряд данных свидетельствует против такого категорического утверждения (Alexandrescu, 1963; Денисова, 1981, с. 113)<sup>18</sup>. Бесспорно, с начала IV в. культ Деметры играл в этом святилище выдающуюся роль. Тем не менее, наряду с ней, судя по граффити, здесь поклонялись также Гераклу (Толстой, 1953, № 111) и Дионису (Толстой, 1953, № 118) и, быть может, Гермесу (там же, № 113).

Большое значение в отправлявшемся в данном святилище культе имели танцы, как об этом свидетельствует целый ряд терракот (Скуднова, 1970, с. 84).

Если большинство фактов, приведенных Худяком в качестве доказательства того, что раскопанное им святилище было святилищем Деметры, выглядит неубедительным, то чуть более веским аргументом в пользу этого предположения может являться важная роль, которую с некоторых пор стали играть в отправляемой в нимфейском святилище культе гидрии и гидрофоры. Терракоты девушек-гидрофор, так же как и миниатюрные гидрии, чаще всего встречаются в святилищах Деметры в Элевсине (Winter, 1903, Taf. 64, 4в; 156, 4в; 157, 1. 8с), в Кноссе (Coldstream, 1973, p. 68–69, № 61–70), на Хиосе (Coldstream, 1973, p. 68), Деметры и Коры в Приене (Wiegand, Schrader, 1904, S. 157 сл., 159, Abb. 136, 140), в Гермноне (Diehl, S. 1964,

<sup>17</sup> По мнению Худяка (1962, с. 64), тот факт, что основание подобного алтаря было найдено бароном В. Г. Тизенгаузеном на городище близ ст. Варениковской (ОАК, 1878, с. IX), может свидетельствовать о наличии там святилища, подобного нимфейскому.

<sup>18</sup> В. И. Денисова справедливо отметила находку в святилище черепа собаки — животного, не имеющего абсолютно никакого отношения к Деметре. В этой связи, возможно, знаменательным является и присутствие среди приношений в это святилище сосуда с изображением этих же животных (Худяк, 1962, табл. 34, 1). О местных или доэллинических корнях практики принесения в жертву собаки см.: гл. IV.

190), на Косе (Diehl, 1964, S. 191), в Галикарнассе (Higgins, 1954, p. 102 сл.), на темносе Деметры в Книде (Walters, 1903, № 422, 423, 486, 487 и др.), из святилища, вероятно, Деметры и Коры в Teree (Diehl, 1964, S. 190). Однако гидрии, гидрофоры и терракотовые статуэтки гидрофор засвидетельствованы и в других культурах, в частности, в культе нимф (см.: Diehl, 1964, S. 201–207). Не связаны ли многочисленные гидрии и терракоты гидрофор в нимфейском святилище с той нимфой, в честь которой, как мы предположили, совершались обряды у расселины? Напомним, что у змееной прародительницы скифов, которую Валерий Флакк (VI, 52) называет «нимфой», водный аспект несомненен (она — дочь речного божества; см.: гл. IV).

От здания на акрополе Нимфея, которое Худяк (1962, 19, табл. 7, 2; ср.: 1962а, с. 238; ср.: Шауб, 1987) интерпретировал как древнейшее святилище кабиров, сохранились лишь остатки двух стен.

К востоку от здания находилась неглубокая яма с земляным дном, которую Худяк (1962, с. 18) безосновательно называет «цистерной». Внутри здания находок не обнаружено. Поблизости же найдены обломки блюд, которые Худяк (1962, с. 18–19) считает «несомненно, культовыми предметами», а прочие находки «дарами в святилище». Однако, на наш взгляд, для такой интерпретации нет достаточных оснований. Считая сосуды дарами, автор исходит только из недоказанного предположения, что открытые им строительные остатки принадлежали святилищу, поскольку ничто другое не свидетельствует о votivном характере данных ваз.

Здание, о котором идет речь, в сер. V в. «подверглось коренной перестройке» (Худяк, 1962, с. 19). Однако, судя по материалам раскопок, речь может идти только о новой постройке (см.: Худяк, 1962, табл. 7, 2 и план раскопок). Новое здание было опущено в грунт и имело апсиду перед поперечной стеной. Отмечая, что точно определить назначение плит, обнаруженных под глинобитным полом по оси здания перпендикулярно его апсиде, невозможно, Худяк высказал все же предположение об их неконструктивной роли (1962, с. 21, 22). Однако в приводимых Худяком в качестве аналогий храмах Артемиды Ортии в Спарте (Dawkins, Dickins, 1929, p. 10, 14, fig. 8) и Аполлона в Неандрии (Koldewey, 1891, S. 23, Abb. 55; ср. Johannes, 1940, S. 80) подобные плиты, несомненно, играли конструктивную роль: они служили основаниями столбов, поддерживавших кровлю. Таково же, скорее всего, было и назначение плит в рассматриваемом здании. Прежде всего благодаря наличию апсиды Худяк (1962, с. 19 сл.) интерпретировал это здание как святилище кабиров. Действительно, апсида засвидетельствована в двух крупнейших святи-

лищах кабиров — на Самофракии (Conze, Hauser, Niemann, 1875, S. 50 ff., Taf. XI, XVII–XXXI) и в Фивах (Wolters, Bruns, 1940, II, Taf. 1). Однако эта архитектурная форма, типологически восходящая еще к постройкам неолитической Греции (см.: Sinos, 1971), обнаружена также в архаическом дельфийском святилище, которое Курби считает храмом Геи (Courby, 1921, p. 187), а Помтов (Pomtow, 1924, S. 1370 сл.) — храмом Муз или Фемиды; в архаическом «оракульном храме» в Коринфе (Hill, 1933, p. 55 sq.), а также в одном из храмов в Ларисе на Гермосе, который датируется VI–V вв. (Johannes, 1940, S. 75 ff.). Иоханнес, предполагая, что апсида — это «пещера... переведенная здесь на язык архитектуру» (Johannes, 1940, S. 77), отмечает принадлежность всех вышеназванных зданий хтоническим культурам. Есть здания с апсидами, которые не имели отношения к хтоническим культурам, например булевтерий в Олимпии, однако и здесь, независимо от Иоханнеса, Элдеркин (Elderkin, 1941a, p. 136) увидел происхождение апсиды от пещеры, вспоминая, что именно в пещере критский царь Минос получал законы от Зевса.

Выемку глубиной 10 см с камнем на ее дне Худяк сравнивает с глубокой многометровым ботросом со священным камнем на дне, обнаруженный при раскопках святилища кабиров на Самофракии (Lehmann, 1950, p. 12). Тот факт, что округлый камень нимфейского святилища был обнаружен на одной оси и на одной глубине с тремя плитами, служившими, вероятно, опорой для столбов, поддерживавших кровлю, может говорить и об аналогичном назначении данного камня.

Весьма странными, на наш взгляд, кажутся и приводимые Худяком (1962, с. 215) сопоставления параметров нимфейского святилища с храмом на Самофракии.

Из находок, относящихся к данному святилищу (находок, кстати, немного), Худяк особенно выделяет две: скарабеоид из стеклянной пасты с изображением в фас мужской бородатой головы и обломок аттического кувшинчика с плющевой гирляндой (Худяк, 1962, с. 23, табл. 14, 2, 3). Если в первой вещи можно по аналогии с изображениями на монетах увидеть изображение кабира, то отнести керамический обломок с плющевой гирляндой к культу кабиров очень рискованно, поскольку плющевые гирлянды были в гораздо большей степени, чем с кабирами, связаны с Дионисом.

Около святилища найдена головка терракоты «храмового мальчика», а также обломки терракот лошадей, барана, свиньи и птичка (Худяк, 1962, с. 22, табл. 14, 1). Однако аналогии этим терракотам находятся не только в святилищах кабиров, но и во многих других

местах. Необходимо отметить находку статуэтки Кибелы с тимпаном, а также обнаруженную вместе с этими обломками форму для изготовления терракот Кибелы со львом на коленях (Худяк, 1962, с. 22).

Итак, мы видим, что рассмотренное здание, несомненно, являлось святилищем, скорее всего, хтонических богов. Каких, на основании имеющегося в нашем распоряжении материала, точно сказать нельзя. Можно только предполагать, что в отправлявшемся здесь культе видную роль играли Кибела<sup>19</sup> и кабиры.

На север от святилища с апсидой были раскопаны два здания конца VI–IV в., которые В.М.Скуднова (1964, с. 59 сл.; ср.: Скуднова, 1961, с. 53 сл.), следуя той интерпретации, которую дал Худяк этому святилищу, также связала с культом кабиров. Большое значение для изучения всего комплекса окружения святилища имеет, как считает Скуднова (1964, с. 61), находка обломков терракот, связанных, по ее мнению, с культом кабиров; это — обломок ноги лошади, часть фигурки лежащего животного, а также статуэтка сидящего силена. Скуднова предполагает (1964, с. 62), что «во втором здании типа мегарона с белым подом могли происходить посвящения в мистерии культа кабиров»; жертвенник, сооруженный на месте разрушенного в конце V в. первого здания она также связывает с культом кабиров, приводя в качестве доказательства наличие «многочисленных жертвенников разных форм вокруг мраморного храма кабиров в Самофракии».

Очень возможно, что эти два здания были как-то связаны с апсидальным святилищем. Однако ни архитектура зданий, ни жертвенник, ни находки из этих зданий не дают абсолютно никаких данных, подтверждающих, что весь этот комплекс был связан с культом кабиров<sup>20</sup>.

К северо-востоку от святилища, рассмотренного выше, находился строительный комплекс (рис. 68), который Худяк интерпретировал как святилище Афродиты (1955, с. 44 сл.; 1958, с. 88 сл.; 1962, с. 23 сл.; Шургая, 1984, с. 645; критику данной точки зрения см.: Шауб, 1987). В его истории исследователь выделяет два строительных периода; конец VI — первая пол. V в. и сер. V — нач. IV в. (Худяк, 1962, с. 23).

Материалы из здания раннего периода конца VI — первой пол. V в. немногочисленны. В помещении II, Худяк (1962, с. 25) считает

<sup>19</sup> В связи с апсидой-пещерой напомним, что пещера играла важнейшую роль в культе Кибелы, само имя которой, возможно, с ней связано (см.: Fauth, 1968, S. 364).

<sup>20</sup> Ср.: находку близ второго из этих зданий терракоты черепахи (Скуднова, 1964, 61), связанной с культом Афродиты.

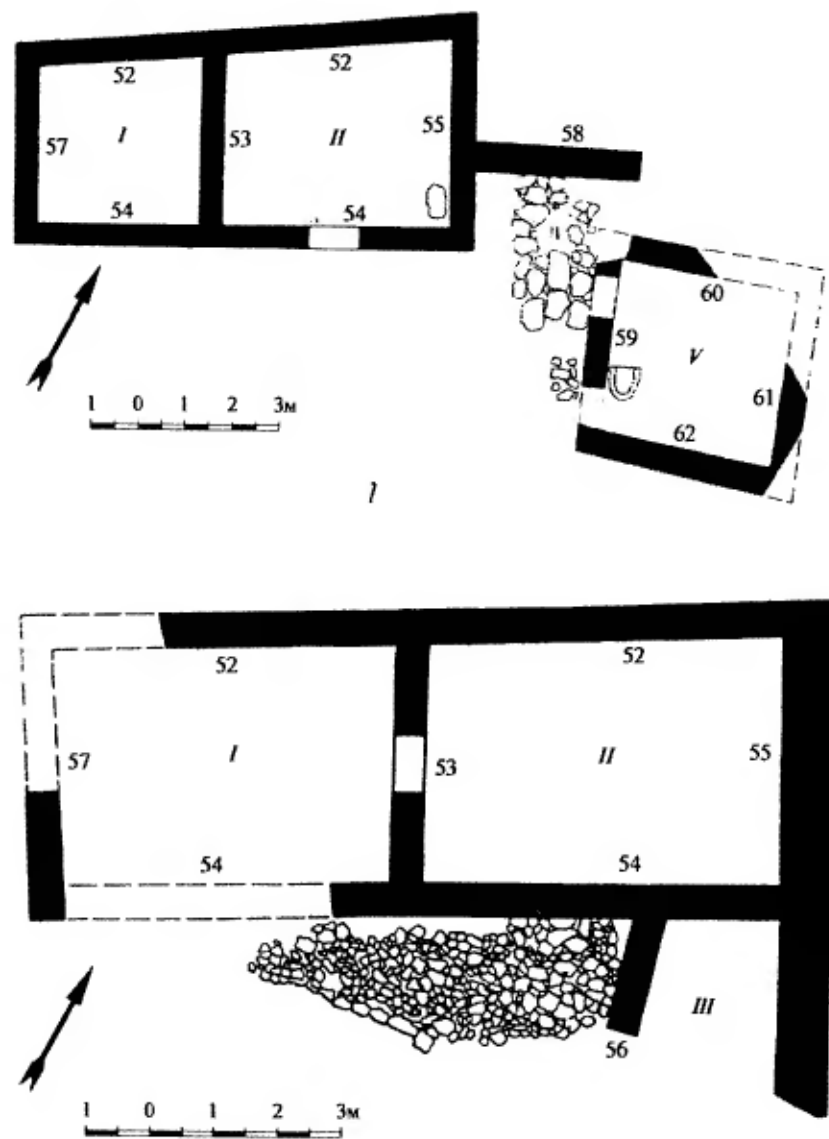


Рис. 68. План «святилища Афродиты». VI–V вв.; 2 V–IV вв. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 15)

его главным по находкам, которые он называет «приношениями», ниже глинобитного пола были обнаружены обломки аттических киликов, сероглиняных сосудов и кухонных котлов (подобные котлы часто встречаются при раскопках, см., например: Гайдукевич, 1962, с. 201, рис. 112, 114), свинцовая гирия, зернотерка.

У глинобитного очага помещения II были найдены: обломок «рифона», две женские терракотовые головки, два камня овальной формы, обломок аттического фигурного сосуда (Худяк, 1962, табл. 17, 2), а также чернолаковый гуттус и арибаллический краснофигурный лекиф (Худяк, 1962, табл. 17, 4). Отметим, что оба этих сосуда никак не могут быть отнесены к первому строительному периоду. Под очагом обнаружено перевернутое горло амфоры, обложенное мелкими камнями и напоминающее своеобразный жертвенник — эсхару (Худяк, 1962, с. 25). В центре помещения находится углубление, в котором, по мнению Худяка (там же), сохранялась зола с культового очага из перестроенного помещения II. Однако невыразительные находки V — нач. IV в., среди которых выделяется лишь обломок аттической терракоты второй пол. V в., изображающий улыбающуюся женщину с большим животом (Передольская, 1958б), не дают, на наш взгляд, достаточных оснований для такого предположения (ср.: с аналогичной терракотой из таманской могилы: Варнеке, 1915б, рис. на с. 131)

Наибольшее количество находок в перестроенном здании вновь оказалось в помещении II (Худяк, 1962, с. 26, табл. 19, с. 2; 20). При перестройке здания было сооружено помещение 81, которое, как полагает Худяк (1962, с. 26), служило фависсой. Однако материал V–IV вв., происходящий отсюда, не дает никаких оснований для такой интерпретации. Около здания были найдены терракотовые архитектурные украшения синопского производства V в., по мнению Худяка, безусловно принадлежавшие рассматриваемому зданию. Однако тот факт, что поблизости находилось святилище (с апсидой), крыша которого была снабжена такими же точно украшениями, позволяет усомниться в правильности этого заключения.

Пытаясь обосновать свою интерпретацию данного здания как святилища Афродиты, Худяк приводит в качестве аналогий схожие, по его мнению, по планировке святилища Афродиты в Навкратисе (Gardner, 1888, p. 33 sq., pl. 1–3), в Пафосе на Кипре (Westholm, 1933, p. 209 sq.) и в Элевсине<sup>21</sup>; считая, что нимфейское здание по своему архитектурному замыслу наиболее близко пафосскому святилищу

(Худяк, 1962, с. 27). Однако достаточно даже бегло взглянуть на планы этих зданий, чтобы увидеть, что между ними нет практически ничего общего.

Что же касается вещественного материала, то Худяк особо выделяет «чашечки на высоких ножках», костяной конус и овальные камни. Относительно первых нужно сказать, что эти курильницы<sup>22</sup> или алтарики, несомненно, являются культовыми предметами. Они часто встречаются в Ольвии (см., например: Книпович, 1940, с. 149, табл. 26, с. 6, 7) и в Херсонесе, где они иногда имеют сквозное отверстие. Однако видеть в пятисантиметровом костяном конусе культовый предмет, сравнивая его со знаменитым пафосским каменным бетилем, совершенно невозможно. Не обоснована и параллель между галькой, найденной в нимфейском здании, и фаллическими символами из святилища Афродиты и Эроса на северном склоне афинского акрополя (Bronner, 1935, p. 117 sq.), поскольку камни в афинском святилище, кстати, отличающиеся от нимфейских и по форме, и по размерам, находились на многочисленных алтариках (Bronner, 1935, p. 119, fig. 8).

Крайне неудачной аналогией к плоскому камню из помещения II нимфейского здания является «алтарь в виде гриба», обнаруженный в неолитическом святилище на о-ве Мальта (см.: Perrot, Chipiez, 1885, p. 304, fig. 229; Худяк, 1962, с. 295). Утверждение Худяка, что в святилище Афродиты в Додоне был найден круглый каменный алтарь, неверно, поскольку культ этой богини там вообще не засвидетельствован (см.: Simon, 1969, S. 234. Худяк пользовался устаревшим трудом: Sarapanos, 1878).

Важным обстоятельством считает Худяк наличие простейших очагов в трех помещениях нимфейского здания, однако, на наш взгляд, этот факт свидетельствует как раз против него. Эти очаги не имеют ничего общего с известными нам жертвенниками. Связывать с какими-либо обрядами в честь Афродиты терракоту, изображающую актера в роли беременной женщины, нет никаких оснований: ее интерпретация в качестве жрицы Афродиты, данная А. А. Передольской (1958б), основывается только на безоговорочном принятии толкования здания, где эта статуэтка была обнаружена, как святилища Афродиты.

<sup>21</sup> Эти курильницы совершенно не похожи на те кипрские «канделябры», с которыми их сравнивает Худяк (1962, с. 28; ср.: Ohnefalsch-Richter, 1893, S. 202, 234, Taf. 82). Верно, что воскурения играли значительную роль в культе Афродиты, однако не только в нем одном (см.: Fritze, 1894).

<sup>22</sup> Τράβλος, 1937, p. 25 сл., рис. 2. Прямоугольное помещение, которое Худяк приводит в качестве аналогии, является домом для путешественников или богомольцев.





Рис. 69 (справа). Терракотовый синопский акротерий. V в. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 24)

Рис. 70. Пантикапейский терракотовый акротерий. IV в. Пантикапей (Марченко, 1984, рис. на с. 62)

В подкрепление своего толкования Худяк упоминает и о находке близ рассматриваемого здания обломка краснофигурного килика с граффито  $\text{J}\omega\beta\eta\tau\eta$  (Толстой, 1953, № 114). Однако уверенно утверждать, что это граффито происходит именно из этого здания, трудно.

Таким образом, мы видим, что невозможно не только считать рассмотренный комплекс святилищем Афродиты, но и вообще говорить о его культовом назначении. Лишь помещение II, с его ранней самодельной эсхарой и более поздними курильницами, могло служить целям домашнего культа. Само же здание, несомненно, являлось жилым домом, выделявшимся среди прочих нимфейских жилищ только своими размерами.

Неподалеку от него было раскопано здание V в., еще в древности подвергнувшееся сильному разрушению. Доказательством общественного характера данного здания является находка здесь богатых архитектурных украшений, отдельные из которых полностью совпадают с архитектурными украшениями святилища с апсидой, в частности акротерий в виде женской головы с маленькими рожками, окруженной лепестками арачеи (рис. 69). Подобные акротерии, синопский и местное ему подражание (рис. 70), обнаружены в Пантикапее (Марченко, 1984, с. 62). Отдаленное сходство имеет с нимфейским также синопский акротерий из Феодосии (Деревицкий, Павловский, Штерн, 1897, табл. VI и VII).

Поскольку даже такие архитектурные детали, как антефиксы, «должны были соответствовать своим содержанием назначению данного здания» (Марченко, 1952, с. 168), перед нами встает вопрос, кого изображали эти женские головы с рогами? Э. Р. фон Штерн называет женскую голову на феодосийском акротерий Артемидой или Селеной. В. М. Скуднава считает такое толкование неубедительным. «И Артемиды и Селены, — как указывает исследовательница, — изображаются на памятниках искусства с полумесяцем в волосах, который совсем не похож на рога. Рога, а не полумесяц, говорят за то, что здесь подчеркнута связь с рогатым животным» (Скуднава, 1958, с. 80). Поэтому Скуднава допускает возможность толкования рогатой женщины как Ио<sup>23</sup>.

Изображением Ио считает эту голову и И. Д. Марченко, которая полагает, что «географические условия Синоп, ее близость к Кавказским горам и к Боспору, местам, связана по легенде со скитаниями Ио, сыграли свою роль в выборе сюжетов для архитектурной терракоты» и что «синопская Ио могла восприниматься в Пантикапее как богиня растительности, о чем можно судить по ее изображениям на фоне пальметты» (Марченко, 1964, с. 66). Нельзя не согласиться с исследовательницей, поскольку для предполагаемой ею ассоциации имеются серьезные религиозно-мифологические предпосылки, ибо Ио — это двойник (Farnell, 1896a, p. 182) или одна из ипостасей Геры (Geissau, 1967, S. 1427; Simon, 1985a, S. 268) (рис. 71)<sup>24</sup> (в ее древнейшем зооморфном облике), которая являлась наиболее почитаемой богиней на о. Самос, выходцев с которого, судя по всему, было немало среди колонистов Нимфея (Худяк, 1962, с. 17).

Проанализировав результаты своих раскопок на Майской Горе, И. Д. Марченко (1962a, 1963, 1974; Шелов, 1963) пришла к заключению, что в данном святилище были распространены многие культы: Деметры и Коры, кабиров, Афродиты, Артемиды (Марченко, 1974, с. 31).

В раскопанном ею культовом комплексе И. Д. Марченко видит знаменитое в древности таманское святилище Афродиты — Апатур. Однако для такой идентификации нет никаких оснований. Где нахо-

<sup>23</sup> Так же называется рогатую женскую голову на антефиксе из Тарента Хиггинс (Higgins, 1954, pl. 183, № 1329, p. 361–362).

<sup>24</sup> Изображение полуобнаженной Ио, сидящей на выходящем из земли растении в окружении разнообразных растительных побегов и пальметок, по сторонам которых представлены бегущие пантеры (?), на краснофигурной вазе из Неаполя, наглядно свидетельствует о сохранении в образе Ио древних черт богини — владычицы растительного и животного мира.



Рис. 71. Краснофигурная ваза (прорисовка). IV в. Неаполь (Engelmann, 1890, рис. на с. 277–278)

дился этот культовый центр, точно мы не знаем (см.: Тохтасьев, 1986), хотя, быть может, имеем представление о том, как выглядел фасад храма Афродиты (Харко, 1960, Карышковский, 1953, с. 188).

Что касается святилища на Майской Горе, то сделанные здесь находки<sup>25</sup>, а также его местоположение в центре системы многочисленных курганов на грязевом вулкане, «действующие кратеры которого могли восприниматься верующими как входы в подземное царство» (Марченко, 1974, с. 31), позволяют видеть в нем одно из мест культа Великого местного женского божества, которое греки отождествляли как (прежде всего) с Афродитой Уранией, так и с другими женскими божествами своего пантеона (Деметрой, Корой-Персефой, Артемидой).

Как уже упоминалось (см.: гл. IV), очень интересный культовый комплекс был обнаружен в Мирмекии (см.: Гайдукевич, 1965; Гайдукевич, 1987). Описание и в главных чертах правильная интерпре-

<sup>25</sup> Следует отметить немногочисленность и маловыразительность граффити, а также находку среди небольшого количества костных остатков костей собаки.

тация этого памятника были даны В. И. Денисовой (Денисова, 1981, с. 106 сл.; ср.: Виноградов, 1981; Виноградов, 1992, с. 110–113).

В. Ф. Гайдукевич полагал, что этот комплекс был связан с культом Деметры (так же считала и М. М. Кобылина: Кобылина, 1984а, с. 822), однако В. И. Денисова справедливо указывает на отсутствие среди граффити, терракот и других категорий вещественного материала, обнаруженного в Мирмекии, предметов, которые свойственны исключительно культу этой богини.

Необходимо еще раз отметить, что исследовательница усмотрела ключ к раскрытию культа богини, почитавшейся здесь, в ее связи с собакой и совершенно обоснованно связала раннеэллинистический зольник Мирмекии с «великой матерью, древним женским божеством плодоносящих и животворящих сил природы, владычицей всего сущего», принимавшей обличье разнообразных богинь греческого пантеона (Денисова, 1981, с. 108).

Кроме доказательств, приведенных Денисовой для обоснования гипотезы о связи мирмекийского зольника II с культом Великой местной богини, отметим еще два момента, могущие служить дополнительными данными для ее подкрепления; это — употребление рыбных блюд в ритуале в честь богини, а также явная варваризация зольника (в зольнике I встречено посвящение Афродите, в зольнике II ни одно граффито не указывает имени богини).

Зольник, схожий по конструкции и по характеру с мирмекийскими, обнаружен также в Китее (см.: Молев, 1985, с. 49 сл.; Молев, 1986; Молева, 2002, с. 16, 95 сл.). Этот зольник, расположенный в центральной части Китейского городища, занимавший территорию не менее 5000 кв. м., является одним из самых больших культовых сооружений не только Боспора, но и всего Северного Причерноморья. Он возник во второй пол. V в. одновременно с городом и просуществовал около 1000 лет. Мощностные культовые напластования зольника превышает 12 м. Е. А. Молев предполагает, что наличие этого зольника было связано с функционированием в этом районе нескольких святилищ (Молев, 1985, с. 54). Однако ни граффити, ни терракоты не позволяют пока сделать каких-либо определенных выводов относительно божества или божеств, с которыми был связан китейский зольник<sup>26</sup>. Интересно, что среди находок расписной и чернолаковой посуды в зольнике найдено значительное количество фрагментов рыбных блюд (там же, с. 50), что характерно и для Мирмекийского зольника.

<sup>26</sup> Среди граффити нет ни одного бесспорного посвящения (кроме одного — безымянному герою; см.: Молев, 1986, с. 43, рис. 8).

В основании зольника находится специально подтесанная до уровня площадки материковая скала. Вероятно, первоначально эта площадка имела прямоугольную форму. Судя по всему, площадка была ограничена невысоким (0,5 м) глинобитным валом. В центре культовой площадки в подошве зольника выявлено три больших расселины с подтесанными полукруглыми краями. К сожалению, глубина их неизвестна; заполнение исследовано только в самом верхнем слое. Эти фависсы были заполнены золой и жертвоприношениями.

Самый ранний слой зольника, относящийся ко 2-й пол. V — сер. IV в., имеет мощность от 0,5 до 1,0 м. Кроме обломков амфор, «идущих сплошным слоем», и фрагментов чернолаковых киликов, рыбных блюд, красно- и сероглиняных тарелок, встречались обломки лепных горшков. На ряде чернолаковых фрагментов (преимущественно на доньях с внешней стороны) имеются граффити в виде аббревиатур и монограмм. Интерпретировать их трудно. В некоторых Н. В. Молева (ср.: Семичева, 1997) хочет видеть посвящения элевсинской триаде — Деметре, Коре и Иакху; единственная полная посвятельная надпись «Агафон — Герою», датирующаяся 1-й четв. IV в.

Терракоты представлены статуэтками сидящей на троне богини («весьма архаического облика»); найдены и глиняные модели хлебцев, лепешек, фаллов; «довольно много также светильников с закопченными рожками».

К вотивным приношениям Н. В. Молева относит кости свиней (более 40 %), крупного и мелкого рогатого скота и, что следует отметить особо, собак.

Самым мощным слоем зольника является второй, датируемый 2-й пол. IV—III в. (толщина от 3,6 до 5,0 м). Наряду с тысячами фрагментов амфор здесь найдены многочисленные обломки чернолаковых и краснофигурных киликов, канфаров, ойнохой, кратеров, рыбных блюд, лекифов и светильников. Граффити, по-прежнему в виде аббревиатур и монограмм, Н. В. Молева (2002, с. 19) и Е. Н. Молев (2003) трактуют как посвящения Деметре, Кибеле, Афродите, Дионису и Гераклу. Из терракот, которые нижегородская исследовательница интерпретирует как изображения этих богов и их спутников, обращает на себя внимание уникальная статуэтка барсука (Молева, 2002, с. 19). «Среди вотивных находок следует отметить серию небольших каменных алтарей (один из них сделан в виде конского копыта), модели фаллов и яичек из глины (некоторые — из окатанной гальки), фрагмент флейты, большое количество ткацких грузил, монеты, астрагалы.

Богатый остеологический материал представлен костями домашних животных, осетровых рыб, створками устриц и мидий. Преоб-

ладают кости крупного рогатого скота и лошади. Особое внимание обращают на себя кости собак, которые так же как головы и конечности других животных, приносились в жертву. Есть и кости птиц, среди которых доминируют гигантская чайка и большой баклан. Они встречаются в местах отправления культа Афродиты» (там же).

Н. В. Молева (там же, с. 20) считает, что этот участок «являлся местом отправления культа богов плодородия, прежде всего Афродиты», в связи с чем она особо выделяет «уникальный для Боспора бюст Афродиты Урании в высоком головном уборе, украшенном крыльями лебедя или гуся» (там же, с. 99, рис. 2).

«В целом характер находок изучаемого слоя, так же как и структура его насыпи, очень похожи на подобный памятник, открытый в Мирмекии В. Ф. Гайдукевичем» (там же, с. 20). Кроме того, по мнению исследовательницы, о связи данного комплекса с ритуалами в честь Афродиты свидетельствуют и следующие факты: многочисленные модели яичек из глины, яйцевидная галька, на одной из которых имеется монограмма АХ (Н. В. Молева считает это граффито посвящением Афродите Хтонии, что, на наш взгляд, невероятно), спиленные козьи рога, а также кости дельфинов. По словам Н. В. Молевой, т. к. дельфины «считались священными: их не ловили, не убивали, не ели» и «они являлись как бы амулетами и символами нежной любви», а в эллинистической коропластике Эрот часто изображался на дельфине (такие терракоты найдены в Китее), «нахождение костей дельфина среди приношений в святилище может быть однозначно истолковано как посвящение их Афродите и ее фиасу. Кстати, примеры подобных жертвоприношений в других сакральных центрах Северного Причерноморья неизвестны» (там же, с. 100).

Действительно, в эллинистической коропластике не только Эрот, но и Афродита могли изображаться вместе с дельфином. Однако жертвоприношение дельфина, в чем, на наш взгляд, проявляется варварская черта ритуала, поскольку эллины действительно почитали это животное и не употребляли его в пищу, зафиксировано в святилище Ахилла на Бейкушском мысу (см.: выше). Кроме того, поскольку граффито АХ может читаться как посвящение Ахиллу, а козы, как известно, являлись его главными жертвенными животными на острове Левка, можно предположить, что среди тех божеств, которых почитали китейцы, был и он.

Справедливо находя в ритуалах Китейского зольника черты сходства с ритуалами зольника Мирмекии, Н. В. Молева (там же, с. 88 сл.) наряду с греческими элементами, которые, на наш взгляд, она несколько переоценивает, обоснованно прослеживает здесь и

варварский компонент. «... Трудно отрицать тот факт, что сама идея святилища-зольника или алтаря-зольника была близка местному населению, вошедшему в состав жителей Китея. Подтверждением тому могут служить зольники, открытые только в тех боспорских городах, где жили скифы: в Мирмекии, Китее, Илурате, на мысе Такиль. На азиатской стороне Боспора, где обитали племена, не имевшие подобной культовой традиции, зольных святилищ нет. При всем различии набора находок в скифских и античных зольниках, в нем прослеживаются и некоторые общие черты: это кости животных (у скифов чаще всего коня); вотивы в виде моделей хлебцев и фигурок животных, имитировавших жертву; наличие алтарей. В самом присутствии золы во всех слоях китейского зольника прослеживается связь с культом огня во всех его проявлениях: солнце, огонь, домашний очаг, пепел которого считался священным и у греков (Hdt., VIII, 137–138). Безусловна также связь китейского и скифского зольника с культурами земли и плодородия как природы, так и человека» (там же, с. 88–89).



Рис. 72. Терракота. IV в. Святилище близ Тиритаки (Марти, 1941, с. 32, рис. 37)

Наряду с культовыми захоронениями животных (о захоронениях собак см.: гл. IV), что было характерно для местных зольников еще в бронзовом веке (см., например, Березанская, Пясецкий, 1978), а также наличием в них человеческих костей (см., например, Русанова, 1997, с. 160 сл.), что наблюдается и в китейском зольнике (см.: Молева, 2002, с. 118), к варварским чертам совершавшихся в китейском святилище обрядов относится и употребление лепной керамики сначала скифского, а в начале н. э. уже сарматского типов, и использование в качестве вотивов оселков, наконечников стрел, комочков красной краски, а также «присутствие значительных слоев камки (морской травы) на отдельных участках святилища» (там же). Правда, последние находки относятся уже ко II–I вв. (Молева, 2002, с. 89; см. также: Кастанаян, 1959, с. 287; Высоцкая, 1972, с. 145; Сымонович, 1982, с. 87).

Судя по находкам свыше 200 терракот (в основном местного производства) близ Тиритаки в конце VI–III в. существовало святилище женского божества (Марти, 1941). Издавшая часть терракот из этого комплекса В. И. Денисова (Пругло, 1974б, с. 92) относит его к святилищу Деметры. Однако наличие среди терракот этого комплекса изображений Артемиды во фригийском колпаке с ланью в руках (рис. 72) — аналогичная терракота обнаружена на Майской Горе (Марченко, 1963а, с. 128), — а также этой же богини верхом на лани (рис. 73), Афродиты в раковине, фигур юноши с ремнем через плечо (скорее всего адоранта) заставляет думать о том, что в святилище, из которого происходят эти терракоты, поклонялись либо нескольким божествам, либо, что нам кажется более вероятным, женское земледельческое божество, которому принадлежало это святилище, соединяя в себе черты Деметры, Артемиды и Афродиты, было очень близко по духу Великой богине местных племен (ср.: с мирмекийским зольником и комплексом Майской Горы). Необходимо подчеркнуть, что функционально близкие божества могли почитаться в одном и том же святилище греками как свое, а варварами — как их локальное божество (см.: Свенцицкая, 1985, с. 44).



Рис. 73. Терракота. IV в. Святилище близ Тиритаки (Марти, 1941, с. 28, рис. 25)

Подытоживая рассмотрение всех известных нам данных о святилищах Боспора, можно заключить, что с самого начала существования здесь античных поселений культовые церемонии в честь божеств совершались либо в домашних божницах<sup>27</sup>, либо на небольших участках без каких бы то ни было зданий культового характера; главную

<sup>27</sup> Образцом такой божницы может служить помещение А архаического тиритаковского дома. Здесь около очага было найдено пять терракот, изображающих женское божество (см.: Гайдукевич, 1952а, с. 77 сл.; Пругло, 1970б, табл. 35, с. 1–5). Каких богинь видели обитатели дома в этих терракотах, сказать невозможно. Тот факт, что эти терракоты были найдены близ очага, может указывать лишь на какую-то связь домашнего культа, отправлявшегося в этом помещении, с очагом.



роль в культе играли алтари, рощи, расщелины, но уже с конца VI — начала V в. начинают появляться культовые постройки и применяться ордерные детали (Пичикян, 1984, с. 185; ср.: Зограф, 1941, с. 152).

К сожалению, анализ результатов раскопок культовых комплексов не позволяет сделать определенные выводы об особенностях культов божеств, имена которых сохранились в боспорских надписях. Однако приведенные в этой главе данные дают возможность сделать вывод о включении в состав эллинского пантеона Боспора местных божеств (прежде всего Великой богини), а также об уподоблении их культов культам греческих богов (до прихода греков туземному населению были неизвестны храмовые постройки и связанные с ними формы ритуала). В то же время можно констатировать, что самые оригинальные культовые памятники Европейского Боспора — зольники<sup>28</sup> — несомненно были связаны с религиозными представлениями местного варварского населения (ср.: Виноградов, 1999, с. 112).

## Культы богов и героев

### Аполлон

При Спартокидах верховным богом столицы Боспора был Аполлон Врач, культ которого засвидетельствован здесь тремя посвятельными надписями. Все эти надписи выполнены на постаментах для статуй: КБН, № 6 (время правления Левкона I); № 10 (эпоха Перисада I); № 25 (правление Левкона II).

Жрецами этого бога, храмы которого находились, кроме Пантикапея, также в Гермонассе (КБН, № 1037 (посвящение времени Левкона I); ср.: КБН, № 1044 (посвящение II в. до н. э.); КБН, № 1037 (посвящение времени Левкона I); ср.: КБН, № 1044 (посвящение II в. до н. э.)) и Фанагории (КБН, № 974 (посвящение времени Спарто-

ка II)), были представители высшей аристократии (по имени Стратокла, заказавшего посвящение за своего отца, закончившего срок жречества Аполлону Врачу, возможно, был назван город Стратоклея в азиатской части Боспора (КБН, № 6)) и даже члены правящей династии (царевич, а впоследствии царь Левкон V: КБН, № 25).

Важнейшим свидетельством культа Аполлона Гиперборейского на Боспоре могло бы быть наличие месяца *‘Υπερβωρεταῖος* в его календаре (КБН, № 54, 1091, 1122 и др.). Однако неизвестно, был ли македонский календарь, куда входил этот месяц, введен при Спартокидах, как считает Р. Вернер (Werner, 1955, S. 419 ff.; Werner, 1961, S. 151), или при Митридате Эвпаторе (Bilabel, 1920, S. 70; Ehrhardt, 1983, S. 119).

Символом этого бога, скорее всего, был львиноголовый грифон, идущий со стрелой в зубах по пшеничному колосу, на пантикапейских золотых статерах IV в. (рис. 74б) Грифон — самый популярный персонаж боспорского искусства<sup>29</sup>, был у греков издавна связан с загробным миром<sup>30</sup>. По-видимому, миротворческая фантазия греков связала грифонов с Аполлоном потому, что эти чудовища обитали в области гипербореев, которая считалась священной страной Аполлона (ОАК, 1864, с. 90). Кроме того, этой ассоциации могло способствовать сопоставление греками грифонов, образ которых некогда был заимствован ими с Востока (Furtwaengler, 1886, S. 1742 ff.; Prinz, 1912, S. 1904 ff.), с драконоподобными стражами золотых гор фольклора центральноазиатских народов (Alföldi, 1931, S. 393 ff.; Alföldi, 1933, S. 567 ff.). В том же фольклоре с этими персонажами связаны злые и мрачные одноглазые демоны (ср.: с аримаспами),

<sup>29</sup> Его бесчисленные изображения встречаются на монетах, рельефах, геммах, расписной керамике, ювелирных изделиях и т. д. Выдающуюся роль играл грифон и в скифском искусстве, причем, хотя изображения этого фантастического зверя очень часты на предметах, созданных для скифов греческими мастерами, его образ не является совершенно чуждым скифам. Наличие изображения головы мифической хищной птицы в раннескифском искусстве должно было способствовать восприятию мотива грифона при знакомстве скифов с переднеазиатским и греческим искусством (Wiesner, 1963, S. 207).

<sup>30</sup> Frankfort, 1936–1937, p. 106 sq. Правда, значение образа грифона неоднозначно. Так, Л. Стефани (ОАК, 1864, с. 97 сл.) связывал это фантастическое животное с Аполлоном как божеством солнечного света, с хтоническим Дионисом — К. Шефольд (Schefold, 1960, S. 90), с культом скифской змееной богини — Д. Б. Шелов, правда, с оговоркой, что «может быть, орлиноголовый грифон был теснее связан с культом Аполлона, а львиноголовый — с культом змееной богини, хотя это не исключает возможности существования обратной связи» (Шелов, 1950, с. 69). Приведенная цитата наглядно иллюстрирует сложность интерпретации образа грифона.

<sup>28</sup> Человеку, не задумывающемуся над спецификой религиозности античной эпохи, памятники типа мирмекийского или китейского зольника могут казаться просто помойками, однако то, что выглядит помойкой по современным представлениям, отнюдь не являлось таковой в древности: даже зола и кости принесенных в жертву животных считались собственностью бога; все, что принадлежало богам, «изымалось из профанической сферы и должным образом почиталось» (Nilsson, 1925, p. 79).



Рис. 74. Золотой статер. IV в. Пантикапей (Dietrich, 1959). а: Аверс; б: Реверс

находящиеся на службе владыки подземного мира (ср.: с Аполлоном Гиперборейским).

Важно, что древнейшим изображением Аполлона с геральдическими грифонами (схема «Владыки животных» — мужской вариант Владычицы зверей) была его архаическая статуя на острове Делос (Furtwaengler, 1882, S. 332), который считался не только конечным пунктом гиперборейских даров, но и был одним из тех мест, где легенда о гиперборейях получила свое оформление (Daebritz, 1914, S. 264). По словам делосцев, «гиперборейцы посылают скифам жертвенные дары, завернутые в пшеничную солому» (Hdt. IV, 33). Но Каллимаху, гиперборейские дары — это «солома и священные охапки колосьев» (δράγματα... ἄσταχυόν) (Kallim. H. Del. 283 сл.). Именно потому, что главным предметом в гиперборейском ритуале была пшеница (колосья или солома)<sup>31</sup>, можно предполагать связь с ним пшеничного колоса на пантикапейских монетах, поскольку колос здесь не просто добавочная эмблема, но органическая часть композиции; так как грифон явно шествует по колосу. Колос на монетах Пантикапея, который находился на территории, примыкавшей к областям, где миф помещал грифонов и гиперборейцев, возможно, являлся символом гиперборейского ритуала, в котором, по свидетельству Геродота (Hdt. IV, 33), принимали самое активное участие скифы.

<sup>31</sup> По свидетельству Порфирия (Porph. De abst. II, 19), Аполлону на Делосе приносили в жертву снопы.

О колосе, изображенном на монетах, необходимо сказать еще несколько слов. В научной литературе иногда можно встретить суждение, что он символизирует хлебное богатство Боспора (Зограф, 1951, с. 176; Кругликова, 1967, 126), в действительности же все обстоит не столь просто. Специалисты, проанализировавшие изображения на монетах (см.: Кругликова, 1967, с. 134; 1975, с. 187), признают, что отчеканенные на них колосья могут принадлежать либо карликовой пшенице (*Triticum soractum* Hast), либо пшенице двузернянке (*Triticum dicoccum*). Чрезвычайно любопытно, что на Боспоре эти сорта пшеницы специально вообще не высевались. С самого раннего времени греки-колонисты выращивали здесь голозерную пшеницу (*Triticum aestivum* s.l.), что было характерно и для других греческих государств Северного Причерноморья (Янушевич, 1986, с. 46 сл.; Щеглов, 1990, с. 113 сл.; Пашкевич, 1990, с. 116 сл., 1995, с. 98; Крижицкий, Щеглов, 1991, 51; Виноградов, 1996, 84 сл.). Пленчатая пшеница-двузернянка была основной пищевой культурой у земледельческих племен лесостепной Скифии (Янушевич, 1976, с. 102; 1986, с. 35; Шрамко, Янушевич, 1985, с. 1), но почему-то именно ее колос изображен на пантикапейских монетах. Объяснение этому парадоксальному факту может быть одним — на монете необходимо было изобразить знак северных варваров, который больше всего подходил для даров гиперборейцев или, возможно, был таковым (см.: Виноградов, Шлауб, 2005, с. 221).

Кстати, фракийские и пеонийские женщины при жертвоприношении Артемиде Царице, т. е. Бендиде (Wernicke, 1895, Sp. 1370, 1381; Cook, 1925, p. 501; ср.: Гоцева, 1986, p. 85), всегда приносили священные дары, используя пшеничную солому (Hdt. IV, 33). Кроме того, у фракийцев существовало представление о святости пути, связанное с преданием о гиперборейском Аполлоне (Wiesner, 1963, S. 90, 91)<sup>32</sup>; подобные представления о святости пути существовали и у скифов, о чем свидетельствует скифский топоним и гидроним Эксампей («священные пути»: Hdt. IV, 52) (Раевский, Шилик, 1981).

Очень важным свидетельством для нас являются греческие данные о том, что скифы почитали область гиперборейского бога и участвовали в гиперборейских дарах. По мнению И. Визнера (Wiesner, 1963, p. 206), весьма вероятно, что внимание скифов к гипербо-

<sup>32</sup> О наличии у фракийцев с древнейших времен культа Аполлона Гиперборейского (или сходного с ним божества) свидетельствует терракота, представляющая бога на повозке, запряженной лебедями (см.: Wiesner, 1963, S. 60, рис. 11; ср.: Garašanin, 1951, с. 270 сл.).

рейскому культовому ритуалу было связано с почитанием скифского Аполлона (Γ)ойтосира<sup>33</sup>. Возвращаясь к изображению грифона на пантикапейских монетах, отметим, что стрела (ее оперение, вероятно, не передано из эстетических соображений), которую он держит в пасти, — это, как предположил еще К. О. Мюллер, скорее всего, священная стрела Аполлона<sup>34</sup>, которой владел его жрец гиперборей (или скиф) (Bethe, 1893, Sp. 16, 17)<sup>35</sup> Абарис. По рационалистической версии Геродота (Hdt. IV., 36), Абарис носил с собой стрелу Аполлона (Гиперборейского), причем мотивы этого действия не объяснены, однако, согласно другой версии, зафиксированной, правда, более поздними авторами, Абарис путешествовал на этой стреле, как это делают души, согласно представлениям сибирских шаманов (Dodds, 1951, p. 41, 161). Ничего не употребляя в пищу (Hdt. IV. 36), он прекращал эпидемии, предсказывал землетрясения, писал религиозные поэмы, служа Аполлону Гиперборейскому. Важно отметить также тесную связь между Абарисом и Пифагором, который считался то учеником, то учителем Абариса (см. выше)<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> О возможной ассоциации имени скифского бога с οἰστός («стрела») см.: Жебелев, 1953, с. 35. Отмечая положение, которое занимает Аполлон — (Γ)ойтосир в структуре скифского пантеона. Визнер обращает внимание на тот факт, что божественной партнершей бога является Артимпаса (Аргимпаса), которая отождествляется не с Артемидой, как можно было бы ожидать при сопоставлении с Аполлоном и из явного созвучия имен, но с Афродитой Уранией. Сопоставляя Афродиту Небесную с аналогичной ей персидской богиней, Геродот (Hdt. I, 131) называет последнюю Митрой, что, как считает Визнер, объясняется смешением с богом Митрой, который идентифицировался с Аполлоном. С Митрой соединялась богиня Ардвисура Анахита, «небесная Афродита в полном смысле слова». Эту богиню греки называли также персидской Артемидой, т. к. она имела в своем образе черты, считавшиеся характерными для Артемиды. Визнер полагает, что соответствующие изображения, найденные в Скифии, свидетельствуют о распространении этого культа и позволяют понять соединение Небесной Афродиты — Артимпасы со скифским Аполлоном: здесь речь идет о древнеиранском наследии (Wiesner, 1963, S. 206).

<sup>34</sup> Н. И. Сударев (1999, с. 220 сл.) обратил внимание на существование у боспорских греков обычая помещать в могилы стрелы (в символическом количестве 1–3). Этот обычай он связывает с почитанием Аполлона Врача, связь которого с загробным миром и идеей возрождения представляется неоспоримой. Однако исследователь считает этот обычай чисто греческим, не замечая в нем несомненного влияния варварской среды.

<sup>35</sup> Любопытно, что в иранской мифологии золотая стрела была символом власти, врученной Ахурамаздой Йиме (Кузьмина, 1987, с. 9)

<sup>36</sup> Источники о взаимоотношении этих персонажей, а также о способностях Пифагора пророчествовать, находиться одновременно в двух местах, исцелять, о его путешествиях в загробный мир и идентичности с Аполлоном Гиперборейским см.: Dodds, 1951, p. 166; ср.: Moravcsik, 1936, S. 104 ff.

Для того, чтобы еще рельефнее выделить шаманские черты в мифологии Аполлона Гиперборейского, напомним, что, по свидетельству Аристотеля, Пифагора называли Аполлоном Гиперборейским, в доказательство чего он демонстрировал свое золотое бедро (Ael. Var. hist. II, 26; Porph. V. Pyth. 28). Это странное золотое бедро Пифагора, согласно гипотезе Маннхардта, развитой Куком (Cook, 1925, p. 125), стоит в одном ряду с плечом из слоновой кости Пелопса и предполагает существование мифа, согласно которому Аполлон Гиперборейский был убит, разрублен, сварен в котле, а затем собран по кускам, причем недостающая часть была заменена золотом. Это — типичный шаманский (инициационный) миф (см.: Butterworth, 1966).

Возможность существования подобного сюжета, относящегося к мифологии Аполлона, не покажется нелепой, если мы вспомним, что отбытие бога на бесплодные зимние месяцы в далекую загробную страну гипербореев и возвращение его оттуда весной (подобные представления засвидетельствованы источниками для Дельфов, Делоса, Милета (Menandr. De encom. 1, 4) и Метапонта (Hdt. IV, 15)) говорят о нем как об умирающем и воскресающем боге. Кроме того, существует свидетельство Порфирия (Porph. V. Pyth. 16), согласно которому Пифагор в Дельфах написал элегию на могиле Аполлона; в этих стихах говорилось, что убитый Пифоном Аполлон был похоронен в треножнике (подробнее об этом см.: Fontenrose, 1959).

Итак, говоря словами А. Ф. Лосева, «Аполлон, несмотря на свой антихтонизм, тоже был приобщен к этой древней мифологии вечного возвращения» (Лосев, 1957, с. 364). Поскольку Аполлон Гиперборейский считался не только богом урожая (там же, с. 421), но и владыкой погустороннего мира, который, как полагал М. И. Ростовцев, мог почитать праведных в свой рай, загробную страну гипербореев (Ростовцев, 1913, с. 290. Ср. эту идею с гипотезой Доддза о наличии сходных верований у последователей Залмоксиса (см. выше)), символ колоса подходит ему в неменьшей степени, чем Деметре. Возможно, именно с Аполлоном, а не Деметрой, как полагали П. Вольтерс и А. А. Передольская (Wolters, 1930, S. 284 ff.; Peredolskaja, 1964, S. 22), связаны золотые колосья, обнаруженные в 1834 г. в одной из боспорских гробниц начала III в., — не только знак жреческого достоинства, но и многообещающий символ вечно возрождающейся жизни<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Ср. с этими золотыми колосьями находку золотой оливковой ветви в пантикапейской гробнице V в. (ОАК, 1860. IV: Wolters. 1930. S. 126 : о древней делосской маслине см.: Paus. VIII. 23. 4; ср.: Catull. XXIV. 7 сл.: о принесении оливы из страны гипербореев Гераклом см.: Pind. Ol. III. 16 сл.

На связь Аполлона с представлениями о загробном мире косвенно указывают две терракотовые статуэтки, обнаруженные в гробницах Таманского полуострова. Одна — аттического производства конца V в. представляет Аполлона в виде полуобнаженного юноши, сидящего, положив ноги на омфал, с ланью на правом бедре (ОАК, 1870–1871, с. 164, табл. II, 3; Кобылина, 1974, с. 24, табл. 19, 6). Статуэтка найдена в комплексе со знаменитыми фигурными сосудами в виде сфинкса, сирены, Афродиты в раковине, демона, танцующего окласму<sup>38</sup>, и другими в кургане близ Фанагории. Следует отметить ярко выраженный хтонический характер этого комплекса (его описание см.: Фармаковский, 1921). Другая терракота, представляющая Аполлона-Кифареда<sup>39</sup> фанагорийского производства IV в., происходит из гробницы 5 кургана Б. Близница (Грач, 1974, с. 39, табл. 45, 6); из этой же могилы происходят также статуэтки комических актеров<sup>40</sup>, сидящего на земле мальчика<sup>41</sup>, танцора окласмы, женщин с (погребальными) дарами.

О связи Аполлона с потусторонним миром свидетельствует также и изображение этого бога с лавровой ветвью в руке<sup>42</sup> на деревянном саркофаге IV в. из Змеиног кургана (Сокольский, 1969, с. 31 сл., табл. 16.3) (рис. 75а-б)<sup>43</sup>, скорее всего, аттического производства. Кстати, на деревянной пластине, которая представляет собой pendant к той, на которой представлен Аполлон, изображена,

<sup>38</sup> О связи этого танца с культом хтонического Диониса см.: Шлауб, 1988а, с. 226.

<sup>39</sup> О том, что большинство гиперборцев — кифаристы, которые постоянно славят бога, играя на своих кифарах, см.: Diod. II, 47.

<sup>40</sup> О связи этих статуэток с культом хтонического Диониса см.: Alexandrescu, 1966, p. 75 sv.

<sup>41</sup> О хтонической символике подобных изображений см.: Möbius, 1916, S. 212.

<sup>42</sup> Лавровая ветвь указывает в одних случаях на характер Аполлона как бога-врача (см.: Pick, 1898, S. 171; Ehrhardt, 1983, S. 147), в других, как, например, на монетах Металонта и Аполлонии Илирийской (см.: Lacroix, p. 1965, 156, tabl. XII, 3), лавровая ветвь в руках Аполлона может говорить о нем как о гиперборейском боге (о лавре у гиперборейцев см.: Pind. Pyth. X, 40). Так Металонт (так же как Аполлония Илирийская) послал в Дельфы дары, аналогичные гиперборейским — золотой сноп (см.: Strab. VI, 1, 15; Plut. De pyth. or. 402A). О Металонте в связи с Аполлоном Гиперборейским и его жрецом-шаманом Аристеем имеется интереснейшее свидетельство Геродота (см.: Hdt. IV, 15), во времена которого в городе на городской площади стоял алтарь Аполлона (Гиперборейского), окруженный лавровыми деревьями, со статуей Аристея поблизости. Что касается Аполлонии, то она была одним из передаточных пунктов гиперборейских даров (см.: Hdt. IV, 33; Доватур и др., 1982, с. 266, прим. 276).

<sup>43</sup> Аполлон Врач или Аполлон Гиперборейский представлен на саркофаге? Не является ли это изображение еще одним аргументом в пользу предположения о близости, если не идентичности, обоих богов?



Рис. 75. Деревянные рельефные украшения саркофага. IV в. Курган Змеиный (Сокольский, 1969, табл. 16)

скорее всего, не Гера, как принято считать, но Афродита<sup>44</sup>. Еще более рельефно связь Аполлона с потусторонним миром выступает на других предметах погребального инвентаря, а именно — на «боспорских пеликах», где бог часто изображался верхом на грифоне (Кобылина, 1951, с. 167)<sup>45</sup>, а также на терракотовых укра-

<sup>44</sup> Следует особо отметить тот факт, что на известных нам изображениях Афродиты со скипетром: на пантикапейской стеле II в. с посвящением Афродите Урании (см.: Simon, 1959, S. 33, Fig. 19) и на кувшине из Берлина (см.: Kalkmann, 1886, Taf. II, 2) так же, как и в данном случае, богиня держит скипетр в левой руке.

<sup>45</sup> Автор считает, что пелики с подобными композициями изготовлялись специально для Боспора, поскольку на подобных сосудах из других областей (за исключением спор-





Рис. 76 (слева). Терракотовый медальон.

IV в. Феодосия (АВС, табл. 70а, 10)

Рис. 77. Бронзовое навершие. IV в. Курган Слоновская Близница (Piotrovsky et al., 1986, fig. 148)



шениях саркофага из Феодосии (ДБК, табл. XXа, 10) (рис. 76), на которых Аполлон в одежде варвара<sup>46</sup>, представленный верхом на грифоне, поражает копьём оленя. Н. А. Онайко, сравнив феодосийские медальоны с аналогичными изображениями на скифских навершиях из кургана Слоновская Близница (рис. 77) и на бляхе из Дуровского кургана (рис. 78), наглядно показала, что на всех этих памятниках центральным персонажем является не кто иной, как Аполлон Гиперборейский (Онайко, 1977, с. 153 сл.). Этот же бог, вероятно, изображался и на погребальных пеликах.

Отметим, что животным, которое поражает Аполлон на феодосийских медальонах и аналогичных скифских изображениях, является

ного изображения из Кирены) аналогичные изображения не зафиксированы. Ср.: Scheffold, 1934, № 404, 438, 454. Автор полагает, что на этих «боспорских пеликах» представлен Дионис. О синкретизме Аполлона и Диониса на Боспоре, возможно, отчасти стимулированном варварскими влияниями, см.: Шлауб, 1983, с. 72 сл.; он же, 1989, с. 128–129.

<sup>46</sup> Л. Стефани (ОАК, 1864, с. 86) считал это изображение варваром (или амазонкой). И. Овербек (Overbeck, 1871, S. 355) правильно увидел в нем Аполлона; ср.: Онайко, 1977, 157.

олень. Чаще всего он служит атрибутом Артемиды<sup>47</sup>, иногда же выступает и как священное животное Аполлона (Strab. XIV 6, 3)<sup>48</sup> (например, на вышеупомянутой терракоте из кургана близ Фанагории). Однако, судя по тому, что Аполлон изображен здесь в варварском одеянии, а также вследствие популярности, которой пользовался олень в боспорской торевтике, предметы которой были предназначены для сбыта варварам, и на изделиях скифских мастеров, в данном случае можно думать о мест-



Рис. 78. Золотая бляшка. IV в. Курган у села Дуровка (Яценко, 1977, рис. 13, 14)

ных религиозных представлениях. Возможно, Аполлон, поражающий оленя копьём, выступает в качестве дублета своего грифона, который часто изображался терзающим оленя на предметах боспорской торевтики (ср.: со львом, терзающим оленя, на реверсе пантикапейской серебряной монеты 340–330 гг. (Шелов, 1956, табл. IV, 46).

Эти сцены терзания (напр., Кузьмина, 1977, с. 3 сл.), в основе которых, судя по всему, лежала стихийно-диалектическая идея непрерывности жизненного цикла, соотношенная с символикой возрождения через уничтожение, могут найти себе объяснение не только среди дуалистических концепций индоиранских народов (Бессонова, 1983, с. 79), но и в представлениях (на которые, вероятно, эти концепции оказали какое-то воздействие), связанных с Аполлоном Гиперборейским, который, бесспорно, мыслился божеством двойственным. Он связан с чередованием времен года, хтоничен, но и солнечен, что подчеркивается его атрибутом и жертвой — оленем. Что касается оленя, то он в скифском мире имел очень важное значение, которое нашло свое отражение не только в памятниках изобразительного искусства (напр., Артамонов, 1968,

<sup>47</sup> Например, замечательное изображение Артемиды с оленем в руке в сцене отбытия Аполлона в страну гипербореев на одной мелосской амфоре (Wiesner, 1963, Abb. 2).

<sup>48</sup> Ср.: декор в виде 13 оленьих головок вокруг свернувшегося в кольцо змея (Пифона?) серебряной фиалы V в. с надписью «Я принадлежу Аполлону Предводителю, что в Фасисе», найденной на Кубани у хутора Зубова (ИАК, 1901, с. 99, рис. 18).

с. 9 сл.), но и в собственных именах (Абаев, 1949, с. 179 сл.). Как справедливо отметил В. Д. Блаватский, популярность оленя у скифов и меотов была связана с почитанием солнца (Блаватский, 1964, с. 22)<sup>49</sup>.

К негреческим чертам сюжета, представленного на медальонах из Феодосии, можно отнести и копье, которым Аполлон поражает оленя, поскольку это оружие абсолютно нетипично для Аполлона, в то время как самыми характерными его атрибутами являются лук и стрелы (Лосев, 1957, с. 289).

Очень распространенное с третьей четверти IV в. в типологии пантикапейских монет (среди медных монет — самое распространенное) изображение лука и стрелы (или лука в горите) в качестве атрибутов и символов Аполлона<sup>50</sup> было обусловлено, скорее всего, не столько тем, что они являлись «рудиментами охотничьей архаики» (там же), сколько местными влияниями (в частности, вероятно, воздействием на образ греческого Аполлона родственного ему скифского бога Гойтосира). Не исключено, что эти изображения на монетах Пантикапея выступали в качестве атрибутов Аполлона Врача (напомним, что жрец Аполлона Гиперборейского Абарис с помощью стрелы исцелял болезни).

Подводя итог рассмотрению тех данных, которые, по нашему мнению, позволяют предполагать существование варварских черт в культе Аполлона на Боспоре, еще раз оговоримся, что наши выводы, основанные на имеющихся в наличии весьма немногочисленных и разнородных свидетельствах об этом культе, в значительной степени являются только гипотезами.

<sup>49</sup> В. Д. Блаватский также указал на тот факт, что в древнейших пластах фольклора Восточной Европы летнее солнце персонифицируется в образе золоторогого оленя.

<sup>50</sup> Кроме тех случаев, когда лук изображается одновременно с палицей, как на медной монете Левкона II (аверс: голова Геракла вправо) или на феодосийской серебряной монете того же времени, где на реверсе изображен лук в горите и палица (аверс: голова Афины вправо), лук и стрела в боспорской нумизматике, без сомнения, связаны с Аполлоном. На это прежде всего указывает тот факт, что вновь появившиеся после полувекского перерыва пантикапейские медные монетки с изображением лука и стрелы (вправо: надпись PAN) на аверсе имеют голову Аполлона (вправо) (Шелов, 1956, табл. VIII, 96; 1-я половина II в. до н. э.; голова этого же бога изображена на аверсе серебряных монет первой половины II в. до н. э., на реверсе которых помещен лук в горите (там же, табл. VII, 86–88), а также на аналогичных бронзовых монетах первой половины и середины II в. до н. э. (там же, табл. VIII, 94–96). Немаловажны в данной связи и те обстоятельства, которые уже были отмечены при рассмотрении изображения грифона со стрелой в пасти.

## Афродита

Большое количество самых разнообразных данных свидетельствует о том, что культ Афродиты пользовался исключительной популярностью на Боспоре, а на азиатской его стороне был главным. Так, из девяти относящихся к рассматриваемому нами периоду лапидарных надписей с посвящением Афродите (КБН, № 7, 13, 17, 971, 972, 1041<sup>51</sup>, 1011, 1234; Сокольский, 1973, 91–92, рис. 4<sup>52</sup>) из Азиатского Боспора происходят шесть, причем среди них две древнейшие, относящиеся еще к V в., — это надпись, найденная в Восточном Прикубанье (см.: Dubois de Montpereux, 1843, p. 7) и обломок мраморного блюда с фрагментом посвящения Афродите из Кеп.

Что касается надписи, сохранившейся только на гравюре де ля Мотрэ, то, как бы не восстанавливать текст, несомненно, что это древнейший из известных нам на Боспоре эпиграфических памятников культа Афродиты (Апатуры или «Владычицы Апатуры») (см.: Толстой, 1909, с. 216 сл.; КБН, № 12, 34). Фрагмент мраморного блюда с остатками посвящения Афродите  $\text{Ioc} \text{ } \Psi \text{ } \text{A}\phi\rho\text{r}$  (см.: Сокольский, 1973, с. 92, рис. 4) находит себе аналогию в мраморных блюдах V. С посвящениями Аполлону Дельфинию с ольвийского теменоса (Леви, 1966, с. 126 сл., рис. 2–4).

Наряду с главным святилищем Афродиты, Апатуром, местонахождение которого не установлено, другим важнейшим центром культа Афродиты на Тамани был город Кепы, само название которого указывает на связь с этим культом. Здесь было обнаружено древнейшее на Боспоре свидетельство культа Афродиты — граффито конца VI в.: «Разбив один — два Афродите. При жреце Мольпагоре» (Сокольский, 1973, с. 90, рис. 1, 2). Упоминание жреца свидетельствует об официальном характере культа Афродиты в Кехах уже в конце VI в. О процветании здесь этого культа в V в. говорит уже упомянутая надпись на мраморном лутерии. О том же для IV в. свидетельствует граффито с сокращенным (иногда в лигатурах) именем Афродиты (АФ или АФР) на чернолаковых сосудах, а также на стенке амфоры (см.: Сокольский, 1961, с. 58, рис. 24, 8, 9; 1963а, рис. 4, 2, 5). О непреходящем значении культа Афродиты для Кеп на протяжении всей истории этого города красноречиво говорят многочисленные памятники из открытого здесь

<sup>51</sup> Это посвящение Афродите на постаменте памятника сделано, судя по всему, дочерью Перисада I (см.: Латышев, 1906, с. 125).

<sup>52</sup> К концу IV — началу III в. относится, вероятно, фрагмент посвящения Афродите из Кеп (см.: Белова, 1970).

эллинистического святилища Афродиты (см.: Сокольский, 1960, 1962, 1964). На Европейском Боспоре, кроме трех пантикапейских надписей, о культе Афродиты свидетельствует найденный в раннем мирмекийском зольнике фрагмент граффито на обломке чернолакового килика V в., а также часть граффито с посвящением Афродите на обломке краснофигурного килика V в. из Нимфея.

В октябре 1871 г. в одном из курганов на западном берегу Цукурского лимана была случайно найдена сильно поврежденная двойная герма из белого мрамора с посвящением Афродите Урании, владычице Апатура (см.: Шауб, 1986; Шауб, 1998а).

Так как рассматриваемый памятник — вотив, одно лицо гермы должно было изображать богиню, в честь которой вырезана надпись, т. е. Афродиту. С другой стороны находилось лицо мужского божества.

Изображение Афродиты в виде головы, бюста или гермы несомненно указывает на ее хтонический характер, равно как подобные изображения других богинь природы, земли и плодородия — Деметры, Коры, Семелы (Delivogias, 1984, p. 108). В связи с Афродитой исследователи справедливо полагают, что образцом для ее изображения только в виде головы послужили восточные прототипы (Максимова, 1916, с. 113; изображения Астарты через Афродиту Параклюптусу: Langlotz, 1954, S. 32; Fauth, 1964, S. 1966).

Что касается герм Афродиты, то они развились из аниконических ашер, которые стали известны в Греции через Малую Азию благодаря алтарям Астарты сиро-финикийских областей (Lullies, 1931, S. 85, 86; Delivogias, 1984, p. 10). Главным аргументом в пользу этого утверждения является герма Афродиты Урании (Paus. I, 19, 2), стоявшая в Афинском местечке Кепы в святилище богини, культ которой был введён с Востока царём Эгеем (Paus. I, 14, 7) (о характере этой Афродиты Небесной говорит тот факт, что Эгей ввёл ее культ, считая отсутствие у него детей следствием ее гнева; ср.: Hdt. I, 105).

Ярчайшими восточными чертами Афродиты считаются ее эпитеты 'Ouravia (Урания, «небесная»), 'Elitragia (Эпитрагия, «на козле») и ἐν κήδοις («в садах»), а также ее связь с морем (Farnell, 1896, p. 629 сл.). Все эти черты наличествуют в культе Афродиты на Боспоре: Урания — ее самый распространенный эпитет здесь, изображение Афродиты, сидящей на козле, засвидетельствовано терракотовыми рельефами; Кепами («садами» назывался город Азиатского Боспора, где обнаружено святилище Афродиты. Связь богини с морем фиксируется на Боспоре фигурными сосудами и терракотами, а в римское время культом Афродиты Навархиды (КБН, № 11, 15). О наличии на

азиатской стороне Боспора культа Астарты под именем Астары известно из посвячительной надписи царицы Комосарии.

Мужское божество с обратной стороны гермы могло быть либо Гермесом, либо Дионисом, как о том свидетельствуют терракоты и изображения на вазах. Кроме того, сыном Афродиты и Диониса считался Приап (см.: Gruppe, 1906, Sp. 313), а Афродиты и Гермеса — Гермафродит (напр., Diod. IV, 6).

Ближих аналогий нашему памятнику нет. Однако двойную герму мужского и женского божеств мы видим на одном «позднехалдейском», как называл его Лейярд, рельефе. Лейярд, а вслед за ним и Фарнелл (Farnell, 1896, p. 629) считают этот памятник связанным с культом Иштар, причем в его андрогинном аспекте (о муже-женском характере Иштар см.: Jeremias, 1906, S. 111). Боспорская герма, посвященная Афродите Урании, скорее всего, также была связана именно с этим аспектом в культе богини<sup>53</sup>.

Среди прочих данных, указывающих на характерность андрогинизма для культа Афродиты, наиболее интересным является свидетельство Геродота (I, 105) о том, что в сирийском городе Аскалоне скифы разграбили древнейшее святилище Афродиты Урании, за что богиня поразила грабителей и их потомков женской болезнью. Далее Геродот (IV, 67) рассказывает, что, по словам самих этих женоподобных мужчин-энареев, которые являлись наследственными прорицателями, это искусство дала им Афродита.

В связи с этой историей приходят на память мифы о прорицателе Тиресии, который был ослеплен либо Афиной, либо Герой. Взамен, однако, Тиресий получил дар прорицания (Apollod. III, 6, 7). Структурно-типологическое сходство мифов о Тиресии с легендами о происхождении энареев станет еще ярче, если вспомнить о семантическом тождестве в греческих мифах ослепления и оскотления, что было доказано М. С. Альтманом (1930) на примере легенды о Тамирисе.

Возвращаясь к аскалонскому храму Афродиты Урании, важно отметить, что этим именем Геродот назвал богиню Деркетю, изображавшуюся полуженщиной-полурыбой (Доватур и др., 1982, с. 179)<sup>54</sup>. Этот образ весьма напоминает Ехидну — змееногую деву, которая

<sup>53</sup> В связи с андрогинизмом в культе Афродиты очень интересно свидетельство Плуларха о Тесее, который, подчиняясь повелению дельфийского оракула взять в путешествие Афродиту, когда приносил ей в жертву козу, обнаружил, что животное превратилось в козла. Это и дало эпитет богини 'Elitragia (Plut. Thes., 18).

<sup>54</sup> Согласно одному мифу, Афродита, убегая от Тифона, приняла образ рыбы (Ovid. Metam. III, 331 и др.). По свидетельству Афиней (VII, 282 с), рыба помпил родилась одновременно с Афродитой из крови Урана.



Рис. 79. Терракотовый рельеф (прорисовка). V в. Таманский п-ов (ОАК, 1859, табл. VI, I).

стала родоначальницей скифов, вступив в брак с Гераклом (Ельницкий, 1960, с. 49).

О близости или даже тождественности Ехидны и Афродиты Урании позволяет догадываться изложенный Страбоном (XI, 2, 10) миф об Афродите Апатуре (см.: Шауб, 1979). О браке Афродиты с Гераклом Страбон не сообщает, да это ему и не важно, поскольку, излагая миф, он стремился объяснить эпитет Апатура, но на мысль о том, что богиня в награду за доблесть героя могла подарить ему свою любовь, наводят фольклорно-мифологические параллели (см.: Толстой, 1966, с. 234).

Учитывая мифологическую и культовую связь Афродиты и Геракла на Боспоре, не исключено, что мужским персонажем нашей гермы мог быть и Геракл. Чтобы предупредить недоуменный вопрос, какое отношение к андрогинности мог иметь этот мужественный герой (наряду с женоподобным Дионисом<sup>55</sup> или отцом Гермафроди-

<sup>55</sup> Женоподобным Дионис называется неоднократно (см., напр.: Eur. Bacch. 353 и др.); ср.: терракота Диониса IV в. из Пантикалея (Кобылина, 1961а, с. 39, цветная вклейка).

та), напомним миф о пребывании Геракла у Омфалы<sup>56</sup>, когда он носил женскую одежду и выполнял женскую работу<sup>57</sup>.

Следует отметить, что андрогинный аспект в культе Афродиты Урании на Боспоре, одним из свидетельств которого является, на наш взгляд, рассмотренная герма, мог существовать только благодаря наличию этих черт в культе местной богини, которую греки отождествили со своей Афродитой и почитали в святилище с негреческим названием Апатур.

Любопытным памятником, связанным с культом Афродиты, является небольшой votivный рельеф V в., найденный в одной из гробниц Таманского полуострова (рис. 79). Поскольку Афродита изображена сидящей на козле, она прежде всего является Эпитрагией (см.: Ganszyniec, 1923a, S. 431 ff.; Levy, 1965, p. 559 sq.). Л. Р. Фарнелл полагает, что коза была священным животным в семитическом культе Афродиты и видит в Эпитрагии ее древнюю культовую форму (Farrell, 1896b, p. 685; ср.: Mitropoulou, 1975, S. 37, 38). Возможно, Афродита Эпитрагия ассоциировалась с Афродитой Пандемос (Plut. Thes., 18; в жертву ей приносили козу: Lucian. Dial. Meretr., VII, 1), но не менее вероятно и ее идентичность с Афродитой Уранией (Paus. I, 14, 7; в жертву ей приносили козлов: Tacit. Hist. II, 3). Так как на Боспоре (в частности, в Пантикапее) мы не имеем свидетельств о культе Афродиты Пандемос, но имеем многочисленные данные о культе Афродиты Урании, рассматривае-



Рис. 80. Фигурный лекиф (прорисовка). V в. Пантикалея I (ОАК, 1870–1871, табл. V, 3)

<sup>56</sup> Любопытную гипотезу о сложении в Греции образа Геракла из принесенного с собою ахейцами героя и паредра догреческой Великой Богини и возникновении на основе переплетения всех этих образов мифа о Геракле и Омфале (см.: Suhr, 1953).

<sup>57</sup> Травестия и выполнение женских работ характерны для шаманов «превращенного пола» (ср. с энарями, см.: Halliday, 1912); в образе Геракла наличествует и целый ряд других шаманских черт (см.: Schweitzer, 1922).



мую терракоту нужно связывать именно с культом Афродиты Урании). В то же время на четырёх фигурных вазах с территории Боспора представлена на козле не Афродита (Mitropoulou, 1975, S. 28–29, № 21, 22), а младенец Дионис (см.: Treu, 1875, S. 15; Boehm, 1889, S. 409, 410; Trumpf-Luritzaki, 1969, S. 82–83). (рис. 80)

Тот факт, что наш терракотовый рельеф был найден в могиле, хорошо согласуется с интерпретацией этого сюжета. У Книгге в качестве изображения Афродиты — богини вечерней звезды (см.: Knigge, 1982, S. 153 ff.; 1985, S. 225 ff.). Афродита — богиня утренней звезды (см.: указанные выше работы Книгге), богиня весны и возрождения, представлена на «боспорских пеликах» с изображением богини на лебеде (см.: Kalkmann, 1866; Schefold, 1934, № 395, 480). Изображение Афродиты на лебеде, статуарным прототипом которого, вероятно, являлась Афродита Урания, принадлежавшая резцу художника круга Фидия (Вальдгауэр, 1922, с. 214), представлено на фронте пантикапейской стелы II в., с посвящением царицы Камасарии Афродите Урании, владычице Апатура (Стефани, 1877, с. 243 сл.; КБН, №75; Simon, 1959, 33, Abb. 19). А в Елизаветовском городище на Дону найдена золотая подвеска конца IV — начала III в. с аналогичным изображением (Вахтина, 1988)

Самым распространенным типом ранних терракот, представляющих Афродиту, являются изображения богини с голубем в руке<sup>58</sup> (не исключено, правда, что иногда эти статуэтки могли изображать служительниц Афродиты). По всей вероятности, с культом Афродиты связаны многочисленные терракоты в виде голубей — священных птиц этой богини<sup>59</sup>.

С культом Афродиты Урании в качестве ее восточного символа (Farnell, 18966, p. 681; Mitropoulou, 1975, S. 38) связаны, скорее всего, и привозные статуэтки в виде черепах (V в.), неоднократно обнаруженные в гробницах Боспора (Силантьева, 1974, табл. 4, 5; а также Кобылина, 1961а, табл. 21, 2 и др. (о связи черепахи с Афродитой наглядно свидетельствуют данные о статуе круга Фидия, изображавшей Афродиту с черепахой под ногой<sup>60</sup>).

<sup>58</sup> Местной работы нач. V в. из Пантикапея (Кобылина, 1974а, табл. 58, 5, 6 (?)) аналогичный сюжет представляют и терракоты V — нач. IV в. из святилища на Майской Горе (Марченко, 1974, табл. 38, 7, 8 (?); 41.1)

<sup>59</sup> Местного производства VI–IV вв. из Пантикапея (Силантьева, 1974, табл. 87, 65 табл. 67, 4; 3 голубя, сидящие на обруче) и IV в. из Фанагории (Кобылина, 1961а, табл. 23, 5, 6, 8).

<sup>60</sup> Сеттис (Settis, 1966, S. 180, 195) видит в черепахе не только символ небесного свода, но также помещенной на небо лиры, и делает отсюда вывод о космическом ха-

С конца V и особенно в IV в. на Боспоре получают распространение терракотовые изображения Афродиты вместе с Эротом. Эрот у плеча Афродиты представлен на аттических статуэтках конца V в. из Фанагории (Кобылина, 1974б, табл. 19, 4) и Пантикапея (Стефани, 1870–1871, с. 166). Эрот, завязывающий ей сандалию — на рельефах IV в. фанагорийской работы из святилища Майской Горы (Марченко, 1974, табл. 41, 7; 1977, с. 124, 125, рис. 3). Аналогичное изображение Афродиты и Эрота имеется на золотом перстне и бронзовом зеркале из кургана Б. Близница, а также на бронзовом зеркале из одной пантикапейской гробницы (ОАК, 1901, с. 60, рис. 24).

Амбивалентность греческих представлений, связанных с любовью и смертью, нашла свое выражение в помещении в пантикапейские могилы статуэток Эрота-Танатоса (местного производства IV в.; см.: Силантьева, 1974, с. 22, табл. 14, 2) и Эрота, стоящего с фимиа-терием рядом с Афродитой (М. Азия, IV в.: Силантьева, 1974, с. 18, табл. 7, 3).

Кроме вышеупомянутых терракот с культом Афродиты был связан, скорее всего, еще целый ряд типов, изображающих богиню в виде протом (например с Майской Горы: Марченко, 1974, табл. 38, 2, 3, 5; аналогия: Худяк, 1952, с. 263, рис. 22), представляющих ее в виде сидящей женщины (например из Пантикапея и Нимфея: Силантьева, 1974, с. 18, табл. 71), а также, вероятно, изображения танцовщиц и девушек с дарами, например терракоты из Б. Близницы (Грач, 1974, табл. 44, 1–3).

Несомненно, что на Боспоре Афродита представлялась как божество, связанное с загробным миром. Особенно ярко эти представления проявились в помещении в могилы фигурных сосудов в виде Афродиты в раковине. Замечательный аттический фигурный лекиф нач. IV в., представляющий данный сюжет, обнаружен бароном В. Г. Тизенгаузеном в кургане близ Фанагории (см.: Стефани, 1870–1871, II сл.; Фармаковский, 1921, табл. III); еще к концу V в. относится аналогичный сосуд, найденный в гробнице на горе Митридат (Стефани, 1870–1871, с. 51 сл.; Trumpf-Luritzaki, 1969, S. 4, 5)<sup>61</sup>. Уже само изображение рождения богини из моря, которое стало общим для греков начиная с Гесиода (Theog. 189 сл.), должно было ассоциироваться с надеждой на возрождение покойного, а рождение из ра-

актере Афродиты Урании (ср.: Knigge, 1982, S. 65; Furtwaengler, 1884, S. 399; Simon, 1959, S. 24). О черепахе как воплощении бессмертия см.: Keller, 1913, S. 250 ff.).

<sup>61</sup> Раковины посвящались Афродите Книдской (Plin. NH. IX. 80: XXXII, 5). Пурпурная раковина была посвящена как Астарте, так и Афродите (Delivortias, 1984, p. 4)



Рис. 81. Краснофигурная пелика (прорисовка). IV в. Боспор (ОАК, 1875. 8)

ковины, связанной с очень древним и многосторонним символизмом с эсхатологическими чертами (Eliade, 1961, p. 125–150), — тем более<sup>62</sup>.

Рождение Афродиты из моря представлено на фрагменте терракоты IV в. из Феодосии (см.: Штерн, 1906, табл. 8, 4; Winter, 1903, Taf. 203, 5), а также на аттической рельефной ойнохое IV в. из Керчи, хранящейся в Лувре (см.: Courby, 1922, p. 199–200; Корске, 1964, Taf. 36, 1–3; Zervoudaki, 1968, S. 34, Taf. 26, 2, 3).

Анодос Афродиты, позволяющий говорить о ее хтоническом характере, представлен на ряде «боспорских пелик». Так, на одной из них (рис. 81) огромная голова Афродиты выходит из земли в присутствии стоящего слева юноши и убегающей, оглядываясь, девушки; на другой (рис. 82) — Эрот протягивает по плечи вышедшей из земли Афродите ларец и повязку. А. Метцге связывает с вышеописанными памятниками также и изображения Афродиты в виде протомы на целом ряде других «керченских ваз» и, отмечая сомнительность того, что Афродита в Афинах IV в. играла роль загробного божества типа Коры-Персефоны, справедливо заключает, что эти изображения «более соответствуют верованиям жителей побережья Эвксина, чем ремесленников Керамика» (Metzger, 1951, p. 83, 85).

<sup>62</sup> На Боспоре были распространены не только природные раковины-амулеты, что характерно как для греков, так и для многих других народов, но и изображения раковин (см., например: ДБК, табл. XI, 1; XII, 3; Стефани, 1870–1871, с. 23).



Рис. 82. Краснофигурная пелика (прорисовка). IV в. Боспор (ОАК, 1878. 7)

Изображение головы «амазонки» с протомой грифона и (или) лошади — самый популярный сюжет «боспорских пелик» — является, согласно гипотезе К. Шефольда, поддержанной целым рядом авторитетных исследователей, изображением Великой богини как владычицы преисподней, которая иногда идентифицировалась с Афродитой (Schefold, 1934, S. 148; Metzger, 1951, p. 83; Wiesner, 1963, S. 204, 211; Trumpf-Luritzaki, 1969, S. 129; Devambez, 1976).

Афродита, управляющая упряжкой грифонов, сохранилась на фрагменте одной из древнейших «боспорских пелик» (см.: Кобылина, 1951, с. 137, рис. 1; Delivorrias, 1984, p. 118). Кроме рассмотренных выше памятников культа Афродиты на Боспоре, ценными свидетельствами популярности здесь ее образа являются многочисленные ювелирные изделия; некоторые из них, безусловно, представляют собой произведения местных ремесленников.



Рис. 83. Золотая подвеска (прорисовка). IV в. Пантикапей (Толстой, Кондаков, 1889, с. 69, рис. 79)

Таковыми, вероятно, являются: серебряный медальон с головой Афродиты из кургана Карагодеуашх (Лаппо-Данилевский, Мальмберг, 1894, табл. III, 12), золотые подвески в виде головы богини в калафе, с серьгами и ожерельем с подвеской в виде бычьей головы (рис. 83) и аналогичное, но без ожерелья (ДБК, табл. VII, 10). Неоднократно в могилах боспорянок находили и разнообразные золотые серьги в виде Эротов (Толстой, Кондаков, 1889, с. 58, рис. 78; ДБК, табл. VII, 12, 13, 15 и др.), считавшихся «частью сущности самой Афродиты» (Trumpf-Luritzaki, 1969, S. 128; о значении Эротов на памятниках изобразительного искусства см.: Greifenhagen, 1957; Schauenburg, 1976). Афродита с Эротом представлена на пластинке слоновой кости из VI Семибратнего кургана (Соколовский, 1971, с. 97, рис. 27) и из Керчи (ОАК, 1868, табл. I, 13). Но особенно важными являются изображения Афродиты с Эротом на двух золотых перстнях и бронзовом зеркале из склепа I Б. Близницы (ОАК, 1865, табл. III, 23–25, 28; зеркало: Züchner, 1942, 12, рис. 121). Несмотря на то, что все эти предметы являются импортными изделиями (см.: Segall, 1966, Taf. 37, I, la; Or des Scythes., 1975, N 166; Античная художественная бронза, 1973, N 27), их значимость в интересующем нас аспекте определяется их находкой в жреческом погребении, причем бронзовое зеркало<sup>63</sup> имело «явно культовое назначение» (Марченко, 1977, с. 125).

Отметим, что изображение на одном из упомянутых перстней по сюжету аналогично изображениям на трех терракотовых рельефах местного (фанагорийского) производства из святилища на Майской Горе (Марченко, 1977, с. 124, 125, рис. 3) — это Эрот, завязывающий Афродите сандалию. Данный мотив (см.: Lucian. Dial. Deor. II, 1; ср.: Elderkin, 1941б, р. 382 сл.; 387; Fauth, 1964, S. 428), судя по всему, связан с восточной Афродитой, «богиней с сандалией», богиней, которой поклонялись гетеры. Популярность этого сюжета на культовых и ритуальных памятниках наряду с чертами гетеры у Афродиты в Страбовом мифе (ср.: Тохтасьев, 1983, с. 114 сл.) позволяет говорить о наличии у боспорской богини аспекта Афродиты Порны, что сближает ее со своим ближневосточным прототипом.

Возможно, с культом Афродиты связаны также золотые украшения в виде девушек, танцующих калатискос, найденные в Б. Близнице (рис. 84). Калатискос исполняли в лаконском культе Артемиды,

однако этот танец не менее подходил и Афродите в качестве богини возрождающейся растительности, каковой она, судя по всему, была в IV в. в Афинах (Metzger, 1951, S. 88).

Можно только гадать, почему именно Афродита заняла столь высокое место в пантеоне боспорцев. По-видимому, этому способствовало заимствование скифами ее культа во время их ближневосточных походов (Hdt. I, 105), причем культ Афродиты Урании (Деркетто) либо был изначально схож с культом их Великой богини — родоначальницы, либо, что менее вероятно, оказал влияние на формирование этого скифского культа.

Не исключено, что популярность Афродиты на Боспоре объясняется важной ролью колонистов из северо-западной Малой Азии, поскольку Афродита именно здесь обрела ярко выраженные черты Великой богини, Потнии Терон (Зелинский, 1922, с. 33; Fauth, 1964, S. 428). Афродита вообще является наследницей великой доэллинской богини (James, 1959, p. 147 сл.; Fauth, 1964, S. 429). Такова Афродита Ариадна на Крите (Plut. Thes. 20) — умирающая и воскресающая богиня растительности (Nilsson, 1927, p. 451; Willets, 1962, p. 193 сл.) Наследием этого всемогущества объясняется феномен двуполой Афродиты-Афродитоса, ее рождение из стихии без родителей, мифическое выражение ее связи со становлением и судьбами мира в качестве древнейшей из Мойр (Paus. I, 19. 2; Fauth, 1964, S. 429)<sup>64</sup>. Именно благодаря этому всеохватывающему наследию всемогущего божества происходит возвышение греческой Афродиты до Всеединой богини в трагической поэзии (Aeschyl. fr. 44; Soph. fr. 855; Eurip. Hipp. 447 sq.) и досократической философии (Emped. fr. 17, 21, 71, 73, 28, ср.: Lucr. I. I sq.; Fauth, 1964, S. 430).



Рис. 84. Золотая фигурка (прорисовка). IV в. «Жезная могила». Курган Б. Близница (Minns, 1913, p. 427, fig. 318, 27)

<sup>63</sup> Бронзовое зеркало с изображением Эротов обнаружено в погребении 4 того же кургана (см.: Züchner, 1942, S. 30, 31; Артамонов. 1966. табл. 299).

<sup>64</sup> Возможно, с Харитами, близкими Афродите, а не с Мойрами, как считает Кобылина (1971), связаны терракоты, представляющие трех сидящих богинь из могил Пантикалея. Семитический культ Афродиты Урании слился с культом Харит (Simon, 1969, S. 240). Однако ряд данных свидетельствует о тесной связи Афродиты и с Мойрами (Simon. 1959. S. 46 ff.).

Культ Афродиты, во многом сходный с тем, который процветал на Боспоре, сохранился вплоть до римского времени в малоазийском городе Афродисиаде. Главная богиня этого города, Афродита, культ которой по своей популярности мог поспорить с эфесским культом Артемиды, была, судя по самым разнообразным свидетельствам, не чем иным, как Великой Матерью природы, «всемогущей на земле, на море и на небе, и среди людей живых и умерших (Laumonier, 1958, p. 497 sv.). Важно отметить ассоциацию афродисиадской богини с деревом, о чем, кроме монет, представляющих ее кован вырастающим из дерева, свидетельствует также фигура богини, выходящая из побегов аканта на акротерии ее храма в Афродисиаде, относящегося к эпохе Адриана<sup>65</sup>.

Отметим, что не только афродисиадская Афродита, но и Афродита Урания-Деркетто могла изображаться выходящей из растительности (Glueck, 1937, fig. 14, 15), т. е. так же, как представлялась на Боспоре Великая богиня, которая идентифицировалась греками прежде всего с Афродитой Уранией.

## Геракл

О культе Геракла на азиатской стороне Боспора уже упоминалось в связи с легендой об Афродите Апатуре. Что касается культа Геракла в европейской части Боспора, то о наличии его здесь свидетельствует найденная на акрополе Пантикапея надпись IV в. на известняковом постаменте (КБН, № 165). Пантикапейские граффити НР и НРА, которые И. И. Толстой интерпретирует как посвящения Гераклу (1953, № 162, 171), допускают и другие толкования (в качестве теофорных имен собственников сосудов и т. п. Ср.: граффити Херсонеса, 1978, № 798–807), зато несомненно связано с культом Геракла граффито Ἡρακλέως на обломке чернолакового килика V в. из Нимфея (Толстой, 1953, № 111; ср.: № 119). Не исключено и толкование в том же духе и граффито [ακλ] на обломке чернолакового сосуда из мирмекийского зольника (инв. № М 66/55; ср.: Граков, 1950; Раевский, 1977, с. 119 сл.; Бессонова, 1983, с. 14) и его связь с Афродитой Апатурой. (О связи на Боспоре Геракла с культом Аф-

родиты см.: Шауб, 1979, 1981, 1998, 1999). Обнаруженные на Боспоре надписи (как лапидарные, так и граффити) с именем Геракла, изображения этого божественного героя и его атрибутов на монетах, в терракотах и другие памятники свидетельствуют о его большой популярности здесь на протяжении многих веков.

Это же подтверждается боспорским мифом, в котором Геракл выступает в качестве защитника Афродиты Апатуры (Strab. XI, 2, 10). Так, о существовании культа Геракла в европейской части Боспора свидетельствует найденная на акрополе Пантикапея надпись IV в. на известняковом постаменте (КБН, № 16). Об этом же говорят и граффити V–III вв., обнаруженные в Пантикапее, Нимфее, Мирмекии, Китее (см.: Молева, 2002, с. 83). Свидетельством существования культа Геракла в Фанагории является найденное в западной части городища посвящение IV в. до н. э. на обломке беломраморной плиты (КБН, № 973) возможно, части архитрава храма Геракла (Розанова, 1941, с. 250; 1949, с. 176); ко времени Перисада II относится надпись, обнаруженная близ Темрюка, где говорится о посвящении Гераклу двух статуй (КБН, № 1036). Находка в Гермонассе мраморного рельефа III в. с изображением Геракла может свидетельствовать о существовании в этом городе какого-то сооружения, связанного с почитанием этого божественного героя (см.: Зеест, 1966, с. 82).

О распространении на Боспоре культа Геракла свидетельствуют и многочисленные имена, связанные с именем Геракла (Розанова, 1941, с. 251). Следует отметить популярность имени Гераклид в среде боспорской знати (Виноградов, 1987, с. 60).

Наличие изображения Геракла на двух типах синдских монет из трех (Шелов, 1956, с. 43) также свидетельствует о важности культа этого героя на азиатской стороне Боспора. Изображение Геракла, натягивающего лук, может быть намеком на легенду о Геракле и змееной деве (Hdt. IV, 7 сл). Если предположить связь аверсного изображения Геракла с реверсным изображением головы коня, которое обычно трактуется только с экономической точки зрения (Шелов, 1949, с. 112), то мы получим еще одно указание на эту легенду. Изображения Геракла и лошади на синдских монетах могут свидетельствовать о том, что та же самая или аналогичная скифской генеалогическая легенда бытовала и в среде синдов.

Существование на Боспоре хтонического культа Геракла было хорошо прослежено А. А. Передольской (1958). Кроме аттических терракот начала IV в. до н. э., изображающих Геракла, из Большой Близицы, с хтоническим культом Геракла могут быть связаны также терракоты, изображающие комических актеров в роли Геракла из

<sup>65</sup> Однако богиня Афродисиады была отнюдь не единственной из малоазийских Матерей, которые идентифицировались греками с их богиней любви, пришедшей к ним с Кипра и из Финикии (см.: Laumonier, 1958, p. 500. табл. X, XII, p. 18–20).



Пантикапея (Силантьева, 1974, с. 20, табл. 10, 3: пантикапейское производство конца V — начала IV в.) и Феодосии (Кобылина, 1970б, с. 80, табл. 22, 4: статуэтка аттического типа V в.). Тот факт, что такие изображения Геракла помещались в могилы, может свидетельствовать о существовании на Боспоре древних представлений об этом божественном герое как о борце со смертью и ее победителе (см.: Euirp. Alk. 845 сл.; ср.: II. V, 395 сл.). В подобном же качестве, возможно выступает Геракл и в двух пеликах, одной из Керчи (ОАК, 1873, табл. 4, 2) и другой из Б. Близницы (ОАК, 1865, табл. 4, 1, 2), являющейся уменьшенной копией пелики из Керчи. На пеликах представлен Геракл, убивающий кентавра (Эврития, как считает Фуртвенглер: Furtwaengler, 1884, Sp. 229 ff.; о кентавре как смертоносном существе см.: Petersen, 1897, S. 137 ff.). О сохранении традиций хтонического культа Геракла на Боспоре в период поздней античности красноречиво свидетельствует украшение одного из анапских склепов нач. III в. н. э. росписью, изображающей его подвиги. Судя по надписям (КБН, № 53, 980, 1048) и многочисленным изображениям на монетах, боспорские цари первых веков н.э. считали Геракла одним из своих родоначальников (наряду с Посейдоном через Эвмолпа). Однако, судя по тому, что эта мифическая генеалогия восходит к гораздо более раннему времени (см.: Гайдукевич, 1949, с. 56, 326, 336), можно предполагать существование официального культа Геракла на Боспоре в период правления династии Спартокидов (Денисова, 1981, с. 92). Дополнительным аргументом в пользу этого предположения может служить широкое распространение в типологии боспорских монет IV–II вв. изображения головы Геракла, его палицы, а также лука со стрелой, возможно, в качестве атрибутов Геракла.

Оживление на Боспоре во 2-й пол. II в. культа Геракла, что фиксируется в частности широким распространением изображающих этого героя терракотовых статуэток, могло быть вызвано политикой Спартокидов, стремившихся в кризисной ситуации этого времени таким образом укрепить свои династические позиции. «Однако если для Спартокидов Геракл являлся божественным родоначальником, то народные массы, естественно, видели в нем не мифического предка боспорских царей, а близкого и понятного им бога-труженика, защитника от бед и невзгод» (Денисова, 1981, с. 93).

Удачную, на наш взгляд параллель тому, насколько по-разному воспринимали одно и то же божество (в частности, Геракла) его почитатели из разных социальных слоев, находит В. И. Денисова (1981, с. 103, прим. 14) в системе религиозных взглядов Римской

империи. Если для идеологов империи Антонинов Геракл ассоциировался с идеальным монархом, то для низов общества он прежде всего был тружеником, заслужившим бессмертие своими деяниями на благо народа.

О культе Геракла в Милете и его колониях имеются многочисленные свидетельства с архаической эпохи (Ehrhardt, 1983, S. 339). Хотя на Боспоре столь древних данных о его культе нет, все же можно предполагать, что он был принесен сюда греческими колонистами, однако популярность его культа здесь во многом обуславливалась наличием сходного персонажа в местной среде (ср.: Граков, 1950; Раевский, 1977, с. 19 сл.; Бессонова, 1983, с. 14) и его связью с Афродитой Апатурой. (О связи на Боспоре Геракла с культом Афродиты см.: Шауб, 1979, 1981, 1999). Возможно, этого местного героя роднило с Гераклом (кроме всего прочего) наличие в его образе шаманских черт, рудиментарно, но явно, сохранявшихся и в мифологии Геракла.

## Дионис

До начала правления династии Спартокидов о существовании на Боспоре культа Диониса могут свидетельствовать лишь немногие терракоты, изображающие его спутников — сатиров и силенов, а также, быть может, статуэтки в виде возлежащих мужчин с киликами или ритонами в руках, хотя скорее, эти терракоты связаны с культом кабиров.

В IV в. мы имеем на Боспоре уже столько данных о культе Диониса, что можем смело утверждать, что он был здесь одним из самых популярных богов.

Хотя следов античного театра в Пантикапее, несмотря на предпринимавшиеся поиски, еще не обнаружено, В.Ф. Гайдукевич резонно предположил, что театр, столь тесно связанный у греков с культом Диониса, должен был находиться поблизости от его святилища (Gajdukevič, 1971, S. 175) (о том, что театры в Пантикапее и ряде других городов Боспора существовали, во всяком случае уже в первой половине IV в., мы знаем из рассказа Полиена (Polyaen. V, 44)).

Театр в представлениях боспорян IV в., как и в народных верованиях обитателей других периферийных областей греческого мира, сохранял свою исконную связь с культом Диониса (Alexandrescu,



Рис. 85. Золотые украшения калафа (прорисовка). IV в. Погребение 4. Курган Б. Близница (ОАК, 1869, табл. 1, 1–9).



Рис. 86. Золотая бляшка (прорисовка). IV в. Погребение 1. Курган Б. Близница (Minns, 1913, p. 427, fig. 318, 1)

1963, p. 84), поэтому нет сомнений в том, что с этим культом связаны не только терракоты, изображающие самого бога и его спутников (сатиров и силенов и их маски), но и несравненно более многочисленные изображения комических актеров, найденные на территории Боспорского царства (Кобылина, 1970, с. 14, 15). Тот факт, что многие из них найдены в могилах, позволяет говорить о наличии здесь представлений, связанных с Дионисом хтоническим<sup>66</sup>.

В связи с хтоническим Дионисом первостепенное значение имеют терракоты из склепа 4 кургана Б. Близница. Кроме ряда терракотовых статуэток (комических актеров, силенов, пьяного Геракла, возлежащей супружеской пары), которые П. Александреску связал, на наш взгляд, справедливо, с этим культом (Alexandrescu, 1963, p. 81 sv.), на него недвусмысленно указывает украшение калафа из этой же могилы, на котором представлена вакхическая сцена с участием менад в иступленном танце с тирсом или ножом и частью растерзанного животного в руках, а также менад, спокойно восседающих на грифоне или барсе (с канфаром в руке), и пляшущих

сатиров (рис. 85)<sup>67</sup>. О хтоническом характере этой композиции свидетельствует участие в ней грифона.

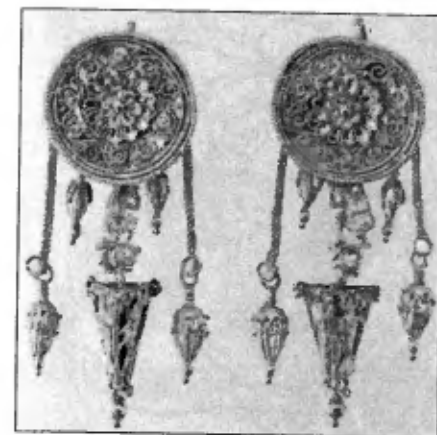


Рис. 87 (слева). Золотые серьги. IV в. Погребение 5. Курган Б. Близница (Уильямс, Отген, 1995)



Рис. 88. Терракота из детского погребения. IV в. Пантикапей (Марти, 1940, рис. 5, 1)

сатиров (рис. 85)<sup>67</sup>. О хтоническом характере этой композиции свидетельствует участие в ней грифона.

В склепе № 1 кургана Большая Близница были обнаружены 12 украшавших одежду жрицы золотых бляшек, изображающих пляшущих юношей (или девушек; Манцевич, 1975, с. 115) в восточном костюме с соединенными над головой руками (рис. 86). Этот же танец запечатлен на золотых серьгах (Скуднова, 1963, рис. на с. 78) (рис. 87) и в терракоте (Грач, 1974, табл. 45, 4) из гробницы 5 того же кургана. Изображение этого танца, характеризующегося похлопыванием руками над головой, а также припаданием на одно колено, встречается и среди терракот (а также на перстнях), найденных в богатых погребениях европейского Боспора<sup>68</sup> (рис. 88, 89, 90).

<sup>67</sup> Кстати, бляшки в виде пляшущих менад с тирсами, аналогичные бляшкам из Б. Близницы, но трактованные в варварском духе, украшали калафообразные головные уборы скифянок (вероятно, жриц) из Деевского и Рыжановского курганов (см.: Бессонова, с. 74, рис. 6), где были найдены также и сатирические изображения (на бляшках и перстнях) (см.: Ростовцев, 1913, с. 443, 444).

<sup>68</sup> См.: ДБК, табл. 64, I; 70, 7; Марти, 1940, 6, рис. 5, I. Ср.: ОАК, 1859, табл. III, 1 (фигурный лекиф из Павловского кургана; отсюда происходит и перстень с изображением двух персонажей, исполняющих тот же танец; см.: ОАК, 1859, табл. III, 4). Фигурный сосуд в виде крылатого демона в восточной одежде, пляшущего этот танец, обнаружен в одной могиле со знаменитыми фигурными вазами в виде сфинкса и Афродиты

<sup>66</sup> О нем см.: Farnell, 1909, p. 246 sq.; Schauenburg, 1953; ср.: Nilsson, 1967, S. 594–598.



Рис. 89 (слева). Рельефный лекиф (прорисовка). IV в. Павловский курган (ОАК, 1889, табл. III, 1)

Рис. 90. Золотой перстень (прорисовка). IV в. Павловский курган (ОАК, 1869, табл. 4, 4)

Л. Стефани первый идентифицировал танец, запечатленный в этих терракотах, с окласмой, считая его присущим культу элевсинской Деметры. Однако большинство изображений (на вазах и резных камнях), приводимых этим ученым в качестве аналогий, указывает на характерность этой пляски для персонажей круга Диониса.

Тех же танцоров в варварских одеяниях, прихлопывающих руками над головой, видим мы и на

двух краснофигурных вазах конца V в. (арибалле из Лондона (рис. 91) и амфоре из Вены). Л. Курциус остроумно доказывает, что централь-

(ОАК, 1869, VI; Stephani, 1871, S. 24, Taf. II). Изображенная рядом с пляшущим юношей амфора, по мнению Стефани, свидетельствует о вакхическом характере танца (ср.: Trumpf-Luritzaki, S. 137–138).



Рис. 91. Краснофигурный арибалл (прорисовка). Конец V в. Лондон (Curtius, 1928, рис. на с. 282)

ным персонажем росписи обеих vaz является Сабазий (Curtius, 1928, p. 281 сл.)<sup>69</sup>.

Можно предположить, что найденные в гробницах Боспора характерные изображения пляшущих варваров связаны с культом Сабазия или (фракийского) Диониса (Ср.: Metzger, 1951, p. 148–154; Kraus, 1954, S. 43)<sup>70</sup>. Как известно, резкой грани между этими божеествами фракийские и малоазийские культы не проводят (Ростовцев/1913, с. 429), а некоторые античные источники прямо указывают, что Сабазий — это фракийский Дионис (например Schol. Aristoph.

<sup>69</sup> Этот же бог, но крылатый и с растительными побегами вместо ног, в варварском одеянии, с фригийским колпаком на голове, держащий в обеих руках грифонов, по-видимому, представлен на акротерии III в. (см.: Бессонова, 1983, рис. 10, 3) происходящим, скорее всего, с территории Боспора (Марченко, 1984, с. 67). Это и подобные ему изображения (см., например: Vollmöller, 1901, S. 351, Taf. 14) Э. Ланглотц считает изображениями Диониса (Langlotz, 1932, S. 181). Ф. фон Лоренц отвергает все толкования безосновательно, считая рассматриваемый персонаж орнаментальной фигурой (Lorentz, 1937, S. 180). Г. Кноблаух, возражая Ланглотцу, обращает внимание на тот факт, что Дионис не изображался в варварской одежде (Knoblauch, 1938, S. 356). Т. Краус (Kraus, 1954, S. 43) отмечает, что несмотря на определенную разницу в деталях изображений подобных восточных персонажей (см.: самое раннее изображение такого рода на бронзовой пластине конца V в. з Олинфа: Robinson, 1933, p. 31, fig. 6), речь может идти только об одном и том же божеестве, которое он называет Дионисом-Сабазием (об этом боге см.: Kern, 1935, S. 149–151).

<sup>70</sup> Об ориентализации в культе Диониса с конца V в. см.: Scheffold, 1959, S. 22 ff.



а

б

Рис. 92. Серебряные позолоченные уздечные бляхи. IV в. Курган Бабина Могила (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 7, 1, 3)

Vesp. 9; Orph. h. 48). Сабазий в верованиях мистов давал надежду на вечную загробную жизнь (Ростовцев, 1913, с. 430), поэтому неудивительно, что изображения танцоров его культа могли помещаться в могилы.

С начала IV и вплоть до середины III в. неизменным типом аверса пантикапейских монет становятся головы бородатых силенов (рис. 74а) и безбородых сатиров, которые, по мнению М. И. Ростовцева, являются изображениями «местного, возможно фракийского, божества, великого бога растительности, который стал греческим Дионисом и который иногда фигурирует в виде бородатого силена на монетах греко-фракийских городов» (Rostovtzeff, 1922, p. 80).

Гипотеза М. И. Ростовцева вызвала возражение Д. Б. Шелова, который связывает головы пантикапейских монет «с другими местными культурами, происхождение и распространение которых еще недостаточно выяснено» (Шелов, 1950, с. 64). Однако параллелизм двух аспектов божества, представленного на монетах Пантикапея: бородатого пожилого и юного безбородого — черта, свойственная не только нашедшему распространение во всем Причерноморье (в том числе и на Боспоре) культу кабиров, но и культу диморфного бога Диониса (см.: гл. V, раздел о Дионисе), — является, на наш взгляд, достаточным аргументом в пользу гипотезы М. И. Ростовцева. В частности, сочетание изображений бородатого и безбородого сатиров на уздечных бляхах из кургана Бабина Могила (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 7, 1–4) (рис. 92) явно не имеет отношения к не-

засвидетельствованному у варваров культу кабиров.

Д. Б. Шелов поддерживает мнение А. Н. Зографа, считающего, что приобщение сатиropодобного божества к дионисийскому кругу произошло только с появлением у него плюшевого венка, то есть на рубеже 40–30-х гг. IV в. (Шелов, 1950, с. 64). Однако сосуществование еще и в III в. в типологии пантикапейских монет бородатых и безбородых сатиropодобных божеств в венках с аналогичными персонажами без венков делает точку зрения обоих почтенных нумизматов неубедительной.

О хтоническом характере этого сатиropодобного божества свидетельствуют два факта. Во-первых, популярность его изображений на бляшках от погребальных одежд жителей как Боспора (см.: рис. 6 на с. 95), так и скифов приднепровских курганов (Rostowzew, 1931, S. 393, 394). Во-вторых, связь этого божества со змееногой богиней — местным великим женским божеством в его хтоническом аспекте. Эта связь фиксируется не только бляшками из Куль-Обы и с Таманского полуострова, где змееногая богиня держит в руках голову сатиropодобного божества, но и совместными находками бляшек с изображением этих персонажей в погребениях 3 и 4 Б. Близицы (в погребении 4 голова, совершенно аналогичная изображению на бляшках, представлена на ожерелье) (ОАК, 1866, 70, табл. II; ОАК, 1869, табл. I, 15).

Важным свидетельством существования на Боспоре культа хтонического Диониса являются сюжеты росписи «боспорских пелик»: изображение Диониса на грифоне, преследующего девушку; пелики с этим сюжетом происходят только из женских могил (Schefold, 1934, S. 147), для мужских погребений характерны пелики, на которых представлена борьба грифонов с аримаспами, которых К. Шефольд считает служителями Диониса, а их поражение в борьбе с грифонами — символом пути через смерть к бессмертию (Schefold, 1960, S. 94). Таким образом, если принять толкование швейцарского исследователя, символика этого сюжета может быть близка к значению сцен терзания грифонами животных (Шaub, 1983, с. 72 сл.).

По мнению К. Шефольда, очень популярный на боспорских пеликах сюжет женской головы вместе с протомой грифона и лошади, который традиционно считается головой амазонки, является изображением Великой богини в функции владычицы потустороннего мира (Schefold, 1934, S. 148). В таком случае появляющаяся на одной пелике бородатая голова (ibid., Abb. 60) во фригийском колпаке между протомами грифона и лошади должна принадлежать дублету



Великой богини в ее загробном аспекте; все вышесказанное позволяет предположить, что в таком виде мог изображаться не кто иной, как хтонический Дионис.

Кроме граффито Διονύσο на обломке стенки чернолакового сосуда IV в. (Толстой, 1953, №164) и относящегося уже к середине III в. посвящения Дионису на известняковом постаменте (КБН, № 24), о культе этого бога в Пантикапее, причем в весьма оригинальном аспекте, свидетельствует обнаруженный в 1892 г. на северном склоне горы Митридат обломок известняковой плиты с посвящением (вероятно, какого-то дара) Дионису Арею (Διονύσω[ι] Ἄρειωι). По характеру письма надпись не может быть датирована временем позднее IV в. (КБН, № 15).

Эпитет Диониса Ἄρειος крайне редок: в греческих письменных источниках он зафиксирован только один раз — в Orph. h. 30, 4.

В. В. Латышев, констатируя, что «надпись свидетельствует о наличии в Пантикапее культа Диониса воинствующего» (IOSPE, IV, 107), видимо, связывает его с Дионисом «индийским»<sup>71</sup>, однако употребление эпитета орфиками скорее говорит в пользу его связи с фракийским культом Диониса-Сабазия (Ельницкий, 1946, с. 107). Л. А. Ельницкий также отмечает, что эпитет Ἄρειος встречается в орфических гимнах еще раз, применительно к Корибанту (Orph. h. 39, 11), божеству, в равной степени связанному с культом Великой матери.

По словам Макробия, «многие сопоставляют Либера с Марсом, усматривая в них единое божество; отсюда к Либеру прилагается эпитет Марса Эниалий» (Macrob. I, 19). И Дионис, и Арес, происхождение которых греческая традиция устойчиво связывает с Фракией (Nilsson, 1967, S. 517, 564 ff.), по Геродоту (V, 7), являлись главными мужскими божествами фракийцев. Экстатический характер фракийского культа Ареса (Wiesner, 1963, S. 102) и обычай фракийцев украшать оружие плющом — священным растением Диониса (Plin. N.H. 16, 62) — красноречиво свидетельствуют о значительной культовой близости обоих богов (Wiesner, 1963, S. 103; Farnell, 1909, p. 101, 292).

Таким образом, пантикапейское посвящение Дионису Арею можно рассматривать как красноречивое свидетельство наличия фракийских элементов в культах жителей Боспора.

## Артемиды

Кульм Артемиды, судя по надписям, терракотам, а также ювелирным изделиям, был широко распространен на Боспоре, причем как в сфере частных, так и государственных культов. Именно к ее культу относится вырезанная на обломке бронзовой пластины (скорее всего, ножки треножника (или ситечка: см.: Трейстер, 1990)) древнейшая на Боспоре посвятельная надпись, которая была обнаружена В.Д. Блаватским на горе Митридат. Археолог транскрибировал эту надпись: Σὸν Ἀρτέμι[δι] ἔθεσ[ε] и датировал V в. (Блаватский, 1951, с. 224; Розанова, 1960, с. 130; Виноградов, 1974, с. 59 сл.; Трейстер, 1990). Надпись привлекла внимание Н. П. Розановой, которая посвятила специальную статью этой находке. Надпись исследовательница прочитала как посвящение Артемиде Эфесской: Σὸν Ἀρτέμι Ἐφέσ[η] и отнесла памятник к VI в. (Розанова, 1960, 130 сл.). Чтение Розановой вызвало энергичные возражения первого издателя надписи, который привел ряд доказательств в пользу своего прочтения памятника (Блаватский, 1964, с. 52–53). Аргументация обоих исследователей была тщательно проанализирована Виноградовым (1974, с. 59–62), который доказал правильность чтения Розановой, внося в него только одну поправку: эпиклесу Ἐφέσ[η] следует заменить на правильную архаическую форму: Ἐφέσ[ι], в которой стоит эпитет той же богини в посвящении на светильнике из олонештского клада (см.: Сергеев, 1966, с. 134). Виноградов датирует пантикапейское посвящение Артемиде Эфесской третьей четв. VI в. (Виноградов, 1974, с. 61).

Косвенным подтверждением того, что предмет, на котором сделано посвящение Артемиде Эфесской, представляет собою часть треножника, может служить связь богини с этим предметом. Артемиды часто изображалась в сценах похищения дельфийского треножника. Так, на одной халкидской вазе в Неаполе она в данной сцене представлена даже крылатой (Christou, 1968, S. 205). Изображена была Артемиды в споре Аполлона с Гераклом из-за треножника и в скульптурной группе — даре фокейцев в Дельфах (Paus. X, 13, 7) (см.: изображение на фронте сокровищницы сифносцев в Дельфах: Richter, 1946, fig. 13). Христу предполагает, что подобные изображения свидетельствуют о связи Артемиды через Потнию Терон с образом Земли — Хтон и что наличие треножников в раннегреческих святилищах можно объяснить связью этих предметов с Потнией Терон; эту гипотезу, по мнению Христу, могут подкрепить украшения

<sup>71</sup> Хотя справедливо, что легенда о Дионисе «индийском» сформировалась после похода Александра Македонского (Voigt, 1884, S. 1088), представления о Дионисе-завоевателе (Востока) возникли еще в V в. (см.: Eurip. Bacch. 13 сл., 1039).

архаических треножников в виде сирен и протом грифонов и львов, т. е. самых распространенных спутников богини (Christou, 1968, 205).

Кроме рассмотренной надписи в Пантикапее найдены еще два посвящения Артемиде Эфесской, относящиеся к IV в. Алтарь этой богине посвятила жрица, имя которой не сохранилось, во время царствования Левкона I (КБН, № 6а). При Перисаде I почитатель(ница) (имя не сохранилось) Артемиды Эфесской заказал(а) посвящение богине за свою дочь Итию (КБН, № 11). Посвящение Артемиде Эфесской IV в. обнаружено также в Горгииппии (КБН, № 1114), а в Гермонассе, как и в Пантикапее, возможно, существовал в IV в. ее храм, куда жрица посвятила статую (КБН, № 1040).

Культ Артемиды Эфесской, несомненно, был перенесен на Боспор уже первыми переселенцами с их ионийской родины, вероятнее всего, не из Милета, поскольку там свидетельства о культуре этой богини отсутствуют (Ehrhardt, 1983, p. 155). По мнению Ш. Пикара, местный культ доэллинской Великой богини подготовил пути для проникновения культа Артемиды Эфесской на Боспор, поскольку «Эфесия изначально предстает настоящей ипостасью азиатской Великой Матери, владычицы природы и жизни, азиатской богини “с мириадой имен”, позднее известной то как Ма, то как Рея, то как Кибеба или Фригийская Кибела» (Picard, 1922, p. 376; ср. Christou, 1968, S. 86; Seiterle, 1979, S. 5 ff.).

Еще одним свидетельством культа Артемиды Эфесской является золотое ожерелье IV в. из Феодосии с подвесками в виде миниатюрных копий статуи Артемиды Эфесской (см.: ABC, 53, табл. XIIa, 4, 4a).

О существовании на азиатской стороне Боспора не только культа Артемиды Агротеры, но даже ее храма известно из одной посвятельной надписи, обнаруженной близ Фанагории (КБН, № 1014). Однако других данных о культуре этой богини ни здесь, ни на европейской стороне Боспора у нас нет. Поскольку культ Артемиды Агротеры («сельской»), связанный с охотой (Gruppe 1906, Sp. 1283) или просто животным миром (Nilsson, 1967, S. 484), насколько нам известно, не засвидетельствован в Ионии (перечень городов, где почиталась Артемиды Агротера, см.: Wernicke, 1895, Sp. 1378 ff.; Gruppe, 1906, S. 1283), но зато хорошо засвидетельствован в Аттике (см.: Демина, 1974), можно предположить, что на Боспоре он возник благодаря афинскому влиянию.

Следует отметить, что Артемиде Агротере, как и Афродите, приносили в жертву коз (Aristoph. Equ. 660). Кроме того, первая из этих

богинь идентифицировалась с рамнунтской Немесидой (Gruppe, 1906, S. 45), древней хтонической богиней, одной из локальных разновидностей Потнии Терон (Christou, 1968, S. 197; ср.: Schweitzer, 1931, S. 175 сл.); в то же время, по свидетельству Фотия (Phot. v. Ῥαμνουσία Νέμεσις), Немесида первоначально изображалась в виде Афродиты.

Из Пантикапея происходит обломок известняковой плиты, являющейся частью жертвенника или пьедестала для статуи с фрагментом посвящения Артемиде IV в. (Шкорпил, 1917, с. 118; КБН, № 12). Здесь же, на горе Митридат, обнаружены пять обломков доньев чернотерракотовых сосудов IV в. с граффити: Ар, Ар[, Ар|τε, ]рте|ц, Ар-тец (Толстой, 1953, № 375, 163, 173, 184, 176), из которых лишь № 176 и, вероятно, № 184 можно отнести к посвящениям (‘Арте|ц). Остальные же, как и граффито Арт из Феодосии (Штерн, 1897, с. 11, № 15), скорее всего, являются сокращениями очень распространенного теофорного имени Артемидор (или др.).

В Пантикапее также обнаружены две терракоты, изображающие Артемиду. Одна, коринфского производства нач. V в., представляет богиню с луком в левой и ланью в правой руке (см.: Стефани, 1872, с. 61, табл. III, 4; Силантьева, 1972, с. 33, рис. 2). Другая, неизвестного центра производства, изображает Артемиду с ланью и гранатом в руках (Силантьева, 1974, с. 18, табл. 5, 4). Вероятно, только хтонический атрибут — гранат (см.: Cook, 1940, p. 813 сл.; Raab, 1972, S. 52 сл.) — обусловил помещение этой терракоты в могилу; как справедливо отмечает Ш. Пикар, все ипостаси Великой Матери, становящиеся постепенно богинями-спасительницами, не ограничиваются только покровительством земной жизни смертных, но распространяют его и на загробный мир (Picard, 1922, p. 383).

Очень важны для характеристики специфики боспорских представлений об Артемиде упоминавшиеся выше находки местных терракот в святилищах на Майской Горе и близ Тиритаки. В первом обнаружено изображение Артемиды во фригийском колпаке (в руках богини лань) (см.: рис. 72), во втором — совершенно идентичное изображение; кроме того, здесь же найдено подобное изображение богини на лани (см.: рис. 73) (Марти, 1941, с. 27, рис. 25; см. также: Марченко, 1962а, с. 124, 128; Пругло, 1981, с. 92). Изображение во фригийском колпаке совершенно не характерно для иконографии Артемиды (см.: Kahil, 1984), зато фригийский колпак — характерный атрибут фракийской Артемиды Бендиды (см.: Seiterle, 1985, S. 11) и в меньшей степени — «амазонки» (т. е. Великой богини) боспорских пелик (Schefold, 1934, S. 148–149).



Рис. 93. Золотая серьга (проринговка). V в. Феодосия (Minns, 1913, p. 427, fig. 318, 3)

представлена восседающей на олене с факелом в руке (ОАК, 1868, табл. 1, 2, 3; Hadaczek, 1903, S. 40, Abb. 74; Minns, 1913, p. 397).

## Геката

Одной из ипостасей Великой малоазийской богини, божеством, в ряде аспектов весьма близким Артемиде, была Геката (см.: Kraus, 1960; ср. Gruppe, 1906, S. 1297; Nilsson, 1967, S. 722 ff.; Mitropoulou,

Таким образом, рассмотренные терракоты<sup>72</sup> могут являться свидетельством синкретизации с IV в. образа Артемиды на Боспоре (ср.: также найденную в пантикапейской гробнице терракоту в виде женского бюста во фригийском колпаке, выходящего из листьев аканта: Шкорпил, 1911, с. 86, рис. 27; Ходза, 2000).

В связи с синкретизацией образа Артемиды на Боспоре можно также отметить находку в склепе I Б. Близницы золотого перстня, где богиня представлена в типичной для нее иконографии лучницы, но который принадлежал жрице Великой богини (ОАК, 1865, табл. III, 5) (рис. 93).

О том, что наряду с вышеупомянутыми образами на Боспоре были известны представления об Артемиде Селене, свидетельствуют серьги из Феодосии (рис. 93) и Нимфея, на которых богиня

<sup>72</sup> В Пантикапее (в могилах) также обнаружены две терракоты, изображающие Артемиду. Одна, коринфского производства первой четверти V в., представляет богиню с луком в левой и ланью в правой руке (см.: ОАК, 1872, с. 61, табл. III, 4; Силантьева, 1972, с. 33, рис. 2). Другая, неизвестного центра производства, изображает Артемиду с ланью и гранатом в руках (Силантьева, 1974, с. 18, табл. 5, 4). Вероятно, не только хтонический атрибут — гранат — обусловил помещение этой терракоты в могилу; как справедливо отмечает Ш. Пикар, все ипостаси Великой Матери, становящиеся постепенно богинями-спасительницами. Не ограничиваются только покровительством земной жизни смертных, но распространяют его и на загробный мир (Picard, 1922, p. 383).

1978, p. 21). Кроме святилища Гекаты, обнаруженного Бегичевым, о ее культе на Боспоре в интересующее нас время могут свидетельствовать только теофорные имена: 'Еκαταῖος (КВН, № 1137, Б.1.8; Б.2.26; вероятно, граффито 'Еката[ на обломке дна солонки IV в. из Пантикапея (Толстой, 1953, с. 179) и аналогичное граффито из Мирмекия (инв. № М 64/1077) представляют собою надписи собственников с аналогичным именем) и 'Еκατωνύμος (КВН, № 993). Любопытно, что имя Гекатей носил синдский царь, муж меотянки Тиргатао (Polyaen. VIII, с. 55; ср.: Ростовцев, 1915, с. 64). Остальные (скульптурные и эпиграфические) памятники, связанные с культом Гекаты на Боспоре (преимущественно в Пантикапее), относятся к III в. до н. э. — I в. н. э. (Акимова, 1983; Толстиков, 1987).

Родина Гекаты — Малая Азия, точнее Кария (см.: Kraus, 1960; ср.: Laumonier, 1958, с. 421). Поэтому неудивительно, что в Милете она пользовалась большим почтением. Она была ἐντεμενίος θεός в милетском Дельфинии (Vilabel, 1920, S. 96), а также почиталась в Дидимее с эпиклесой 'Υπολάμπερα (Preller 1894, S. 323). Все эти факты свидетельствуют, что культ Гекаты был перенесен на Боспор, скорее всего, из Милета, хотя нельзя исключить и афинское влияние (о культе Гекаты в Афинах см.: Simon 19856, S. 271 ff.). Необходимо упомянуть также посвящение Гекате, «владычице Спарты», найденное на горе Митридат (КВН, № 22. По характеру письма — III в. Ср.: Сокольский, 1959, с. 302). По мнению Книпович и Гайдукевича, издавших эту надпись, спартаец Батилл, который посвятил алтарь, пребывая на Боспоре, пожелал почтить таким образом богиню-покровительницу своей родины (см. также: Гайдукевич, 1960). Геката, по их мнению (ср.: Стефани, 1869, с. 181), в данном случае выступала как двойник Артемиды, которая широко почиталась в Спарте. Однако ни культ Гекаты, ни ее имя в качестве эпитета Артемиды в Спарте не засвидетельствованы (во всяком случае, в известных нам источниках).

## Кибела

Великая малоазийская богиня Кибела (Мать Фригийская)<sup>73</sup> была очень близка к Артемиде Эфесской, Гекате, критской Рее, троянской Афродите, сирийской Атаргатис (Fauth, 1969, S. 383; James, 1959,

<sup>73</sup> По справедливому замечанию К. Боша, слово «Кибела» принесли в конце II тысячелетия фрако-фригийцы, но мистерии Великой матери существовали от каменного века до наших дней: «от грота Лоссель до грота в Лурде» (Bosch, 1931, S. 449).

р. 161 sq.; ср.: Rose, 1959, p. 45, 46), с которыми она иногда просто отождествлялась (Hanfmann, Waldbaum, 1969, p. 264 sq.), манифестируясь в необозримом количестве локальных ипостасей.

Распространение культа этой богини в ионийском мире относится ко второй пол. VI в. (Alexandrescu Vianu, 1980, p. 264). Древнейшим свидетельством культа Кибелы на Боспоре является граффито-посвящение из Мирмекия на обломке доньшка чернолаковой чаши конца V в. — [᾿α]νέθηκεν τῇ Μητρὶ (Φρυγία) δ[ῶρον] (Гайдукевич, Михайловский, 1961, с. 135, 136).

В Пантикапее найдены надпись времени Перисада II, посвященная Матери Фригийской жрицей этой богини (КВН, № 31, и постамент от статуи с сильно поврежденным посвящением той же богине, относящимся к тому же периоду (КВН, № 23).

Еще к IV в. относятся три граффиты на доньях чернолаковых сосудов, обнаруженных в Пантикапее: Μητ (одно в лигатуре) и Μητρο (Толстой, 1953, № 216, 226, 235), которые, скорее всего, являются сокращениями теофорного имени Метродор. Граффито Μητρ (в лигатуре) найдено и в Феодосии (Штерн, 1897, № 14). О распространении этого теофорного имени красноречиво свидетельствует тот факт, что одного из сыновей царя Сатира I звали Метродором (Polyaen, III, 55).

Под влиянием культа Кибелы появляется на Боспоре и имя Ἄττας (Ἄττης) (КВН, № 1102: надгробная стела V в. из Корокондамы; КВН, № 1056: список имен из Гермонассы).

Свидетельством наличия культа Кибелы в Нимфее является ряд терракот и форма V в. для изготовления терракот, найденная в «святилище кабиров» (Худяк, 1962, табл. 14, 4); в Фанагории — терракота IV в. из местной глины, изображающая богиню (Кобылина, 1978, с. 32, рис. 2).

М. И. Максимова (1954, с. 285) полагает, что богиня, изображенная в центре композиции келермесских зеркала и ритона, является Кибелой. Однако, на наш взгляд, более правильно называть богини такого типа, как представлена на зеркале (см.: рис. 5 в гл. IV), Владычицей зверей<sup>74</sup>; что касается крылатого персонажа с грифонами на поврежденном ритоне, то поза коленапреклоненного бега и крылья на ногах позволяют предполагать здесь изображение Медузы Горгоны<sup>75</sup> (тот незначительный плохо сохранившийся фрагмент лица богини, по

<sup>74</sup> Radet, 1909; Студничка называет подобных богинь «персидской Артемидой» (Studniczka, 1890. S. 153 ff.).

<sup>75</sup> Ср.: изображение Потнии Терон — Горгоны со змеями в руках на халцедоне нач. V в. из погребения на Юз-Обе (рис. 18; Boardman, 1970, p. 378; Неверов, 1976б, с. 16).

которому были сделаны два варианта прорисовки: один с глазом в фас (см.: рис. 6б к гл. IV), другой в профиль (см.: рис. 6а к гл. IV), в настоящее время рассмотреть невозможно; если правилен первый, более ранний вариант с глазом в фас, то предположение о Горгоне становится единственно допустимым). Как бы то ни было, скифы, для которых были изготовлены эти вещи, судя по всему, видели в изображении богини со зверями свою Великую богиню (см.: гл. IV).

Несомненно, что культ Кибелы был принесен греками-колонистами из Малой Азии. Но особая популярность ее культа в Пантикапее может объясняться тем, что греки построили свой храм Кибелы на месте, где местное население поклонялось своей богине еще до возникновения Пантикапея как милетской колонии (Gajdukevič, 1971, S. 175). Весьма вероятно, что именно отсюда происходит засвидетельствованный Гесихием эпитет Кибелы «киммерийская богиня».

## Деметра

Боспорский культ Деметры неоднократно рассматривался исследователями (Блаватский, 1953; Кобылина, 1961; Передольская, 1962; Сапрыкин, 1983; Русяева, 2001; Скржинская, 2002 и др.). Однако спорность интерпретации отдельных памятников, а главное — отсутствие ясности в вопросе о значении этого культа для боспорян, побуждают подробнее остановиться на данной теме (см.: Шауб, 2005б).

Устойчивое представление о земледельческом характере Деметры (а также всех божеств элевсинского круга), об обеспечении плодородия зерна как смысле ее культа базируется на прозрачной аллегории мифа о Деметре и Коре, бытовавшей еще в античности: Кора — это зерно, которое, чтобы получить новый урожай, необходимо бросить в землю. Поскольку такая трактовка мифа не согласуется со средиземноморским земледельческим календарем, М. Корнфорд (Cornford, 1913) и М. Нильсон (Nilsson, 1935) модифицировали ее таким образом, что судьба Кору оказалась аллегорией подземного хранения посевного зерна в жаркие летние месяцы. Это гораздо лучше отвечает экологическим условиям Средиземноморья, однако сами эллины никогда этот миф так не осмыслили. Поэтому В. Буркерт (1985, p. 160) полагает, что здесь речь идет о догреческой, может быть, еще неолитической, эпохе.

Против такой сугубо материалистической трактовки подобных культов справедливо выступал еще в начале XX в. выдающийся русский писатель-эрудит Д. С. Мережковский. Так, по поводу одно-



типного с почитанием Коруль культа Адониса он писал: «Благочестивые люди еще упорно ищут смысла в мифе — жизни в трупе; но лучше б не искали: мнимый смысл хуже бессмыслицы. “Жатву созревших плодов означает убийство Адониса”, по Аммиану Марцелину, а по бл. Иерониму, Адонис умирающий — в хлебном семени, а воскресающий — в колосе. Вся религия Адониса — только “земледельческий культ плодородья” — это нелепое кощунство останется незабываемым от V века до XX. Ну, конечно, Адонис — хлебный знак, умирающий и воскресающий, но совсем не в том смысле, как думают “натуралисты”, от бл. Иеронима до Фразера, а в том, как учит ап. Павел, “что ты сеешь, не оживет, если не умрет... Так и при воскресении мертвых... Говорю вам тайну...”» (Мережковский, 1992 (1930), с. 230).

Эту тайну попытался раскрыть талантливый религиовед Е. А. Торчинов (1997, с. 119). По его мнению, ритуалы, подобные элевсинским, следует рассматривать в трансперсональном ключе как опыт переживания смерти и возрождения, имеющий интегрирующее воздействие на психику (неслучайно эффектом мистерий является катартическое переживание). Поскольку «для мифологического мышления природные явления как бы несут в себе отпечаток причастности к некоему образцовому, парадигматическому событию... объяснять миф и ритуал богов смерти и воскресения через сельскохозяйственный цикл так же нелепо, как видеть причину гипертонии в головной боли...».

Представляется, что и земледельческий, и хтонический и сотерический аспекты присутствовали в образе Деметры, причем, в неразрывном единстве. Даже тогда, когда речь, казалось бы, идет о «чисто земледельческом» аспекте богини, даруемый ею урожай (постоянно вызревающий и собираемый) сопряжен человеку (Jung, 1928, p. 124). Естественно, что в зависимости от конкретных обстоятельств в разных областях ойкумены (и в разные эпохи) в ее культе какой-либо аспект мог выходить на передний план.

Как уже упоминалось, по свидетельству Павла Оросия (Adv. Pag. VI, 5), на Боспоре существовал праздник Цереры (Деметры), в котором принимал участие царь Митридат. Судя по археологическим данным, которые мы рассмотрим ниже, этот праздник существовал здесь задолго до Митридата. О том, что в Пантикапее этот царь, а также жители города всячески старались культивировать лавр и мирт «хотя бы для священных обрядов, но безуспешно», рассказывает Плиний (NH VI, 137). О гораздо более ранних попытках пантикапейцев выращивать эти растения «ради священнодействий» упоминает Теофраст (Hist. Plant. IV, 5, 3).

Лавр нужен был боспорянам, несомненно, для ритуалов в честь Аполлона; мирт же мог использоваться в культе как Афродиты, так и Деметры.

Археологические свидетельства о культе Деметры на Боспоре многочисленны и разнообразны.

Общепринято, что Деметра почиталась на Боспоре как подательница урожая, богиня хлеба (об этом аспекте Деметры см.: Kern, 1901, Sp. 2748 ff.), от которого в большой степени зависело благосостояние боспорян, поэтому ее популярность кажется здесь вполне естественной. Однако, в связи с этим обращает на себя внимание полное отсутствие образа Деметры в боспорской нумизматике.

Кроме найденных в Пантикапее посвящений жриц Деметры (КБН, № 8, 14; обе относятся к IV в. до н. э.), которые свидетельствуют о наличии в столице Боспорского царства храма этой богини, находка здесь же базы мраморного алтаря с изображением женской процессии, а также посвящение Деметре Тесмофоре (КБН, №18: время Спартока III), позволяют сделать вывод о существовании в Пантикапее праздника Тесмофорий. Этот самый распространенный греческий праздник (Nilsson, 1906, S. 313), в котором могли принимать участие только женщины (Allen, Halliday, Sikes, 1936, p. 120), был связан с земледелием, плодородием, брачной жизнью (Богаевский, 1916, с. 127; Nilsson, 1967, S. 463).

Очень важным памятником культа Деметры в Пантикапее, скорее всего, происходящим из ее святилища, является уникальный мраморный посвященный рельеф (рис. 94), вероятно, аттической работы последней трети V в. до н. э. (Саверкина, 1986, с. 154) с изображением Деметры, Коруль и культовой процессии (Пешлов-Биндокат (Peschlow-Bindokat, 1972, p. 116) датирует данный рельеф концом V в.; Риджудей (2000, с. 38) — началом IV в.).

Данный рельеф имеет ярко выраженные элевсинские черты, равно как и знаменитая «элевсинская пелика», обнаруженная в Павловском кургане (см.: Стефани, 1859, с. 31 сл.; Mylonas, 1961, p. 210 sq.; Simon, 1966). Однако, на наш взгляд, ни эта пелика, ни другие найденные в боспорских могилах вазы (и их фрагменты) со схожей тематикой, равно как и росписи трех склепов начала нашей эры, иллюстрирующие миф о Деметре и Коре, сами по себе еще не являются доказательством посвящения их владельцев в Элевсинские мистерии (ср.: Скржинская, 2002).

Культе Деметры на Европейском Боспоре засвидетельствован также граффито: ‘ιερὸν Δη[μῆτρ]ός на обломке поддона чернолакового блюда V в., обнаруженного в Пантикапее (Толстой, 1953,

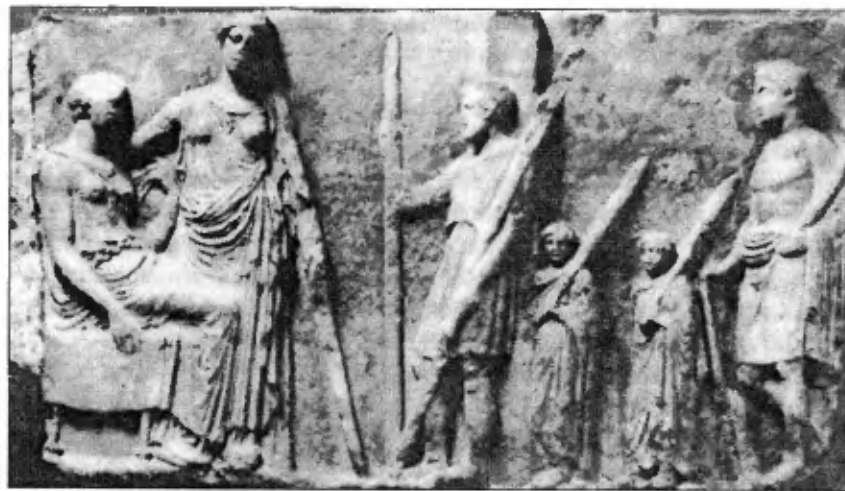


Рис. 94. Мраморный рельеф. Конец V в. Пантикапей (Саверкина, 1986, рис. на с. 154)

№167)<sup>76</sup>, и несколькими другими граффити-посвящениями из прибрежного святилища Нимфея, позволяющими предполагать, что в IV в. до н. э. Деметра стала в этом святилище одним из наиболее почитаемых божеств (Толстой, 1953, № 123, 125)<sup>77</sup>.

Общепризнано, что в архаический период на Боспоре терракотовые статуэтки, изображавшие женщин, были связаны с широко распространенным земледельческим культом и изображали Деметру или Кору. Так, М. М. Кобылина пишет: «Мы считаем, что в архаический период терракотовые статуэтки, изображающие сидящую женщину,

<sup>76</sup> Поскольку граффити ΔН из Пантикапея (Толстой, 1953, № 166, 168, 170, 177) лишены археологического контекста, мы не относим их к разряду посвященных. Не считаем мы посвящением и пантикапейское граффито на обломке дна чернолакового килика: ΔН НР (Блаватский, 1962, с. 16, рис. 9), которое, правда, находит себе аналогию в граффити ΔА НР на фрагментах рыбных блюд IV в. из Херсонеса; в этих надписях издатели видят посвящение Деметре и Гераклу (Граффити Херсонеса, 1978, № 525, 526; со ссылкой на работу: Новосадский, 1887, с. 119, где говорится о связи культов Деметры и Геракла). Сапрыкин (1980, с. 171), не исключая такого варианта, предлагает трактовать эти граффити как посвящения Дардане и Гераклу.

<sup>77</sup> Пять других граффити на чернолаковых сосудах конца V–IV вв. из Нимфея (Толстой, 1953, № 110 (Δήμητ[ρι]); 116 ([Δήμητ[ρι]); 117 (Δήμητ[ρι]); 120 ([Δήμητ[ρι]); 122 ([Δήμητ[ρι])) отнесены издателем к посвящениям Деметре только вследствие их находки в святилище Деметры, по Худяку. Однако в этом святилище были найдены посвящения и другим богам (см.: выше), поэтому граффито № 116 может быть восстановлено по аналогии с № 112 как [Σωτή]ρι.

связываются на Боспоре более всего с культом Деметры. Греческая Деметра потому и получила особенно широкое распространение на Боспоре, что этот культ, принесенный сюда переселенцами-греками, встретился здесь с близким по содержанию культом местного женского божества» (1961, с. 29; ср.: Сапрыкин, 1983, с. 71, 72).

Действительно, Деметра, которая, будучи в историческое время по преимуществу богиней зерна, плодородия и женской жизни, выступала также как одна из ипостасей Геи, сливаясь с Реей-Кибелой (Farnell, 1907, р. 30 сл.), воспринималась вообще как богиня жизни и смерти (Allen, Halliday, Sikes, 1936, р. 115), вследствие чего она могла вполне соответствовать религиозным потребностям обитателей Таманского п-ова. Однако, судя по полному отсутствию здесь эпиграфических свидетельств культа Деметры при многочисленных данных о культе Афродиты, можно предполагать, что многие функции Деметры на Азиатском Боспоре имела Афродита. Поэтому, судя по всему, женские терракотовые статуэтки без атрибутов должны были восприниматься прежде всего как изображения Афродиты. (Сходная ситуация — полное преобладание над прочими одного женского божества (Персефоны) — наблюдалась в это время в Сицилии; см.: Zuntz, 1971).

Следуя за М. М. Худяком в его интерпретации святилища на нижней террасе городища Нимфея как святилища Деметры, В. М. Скуднова, издавшая терракоты этого святилища, только на одном этом основании подавляющее большинство ранних протом и изображений сидящей богини отнесла к культу Деметры и Кору (Скуднова, 1970, с. 83 сл).

В то же время известно, что ранние терракоты не отличаются богатством образов. Преимущественно это богини, сидящие в торжественной позе, в калафе или стефане с накинутым сверху покрывалом или погрудные изображения богинь в таких же одеяниях; эти богини могли иметь разные имена, в зависимости от того, какое божество особенно почиталось в том или ином городе (Силантьева, 1974, с. 7). Частое отсутствие у этих богинь атрибутов, а также тот факт, что при раскопках культовых комплексов, связанных с почитанием разных божеств, встречаются однотипные терракотовые статуэтки, очень осложняет их интерпретацию<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> Еще Уолдстайн, публикуя терракоты из архаического святилища Геры в Аргосе, отмечал, что, поскольку в раннее время определенные атрибуты у тех или иных божеств отсутствуют, трудно отличить Геру от Деметры или Артемиду от другой богини (Waldstein, 1905, р. 13, 14).

Несомненно, что в определенных контекстах безатрибутивные протомы и статуэтки сидящей богини воспринимались как изображения элевсинских богинь. Однако, на наш взгляд, только следующие терракоты могут рассматриваться как изображение Деметры и Кору вне зависимости от каких-либо других обстоятельств. Это аттические статуэтки второй пол. V в., изображающие стоящую Деметру, держащую на плече Кору, у которой на голове калаф. Подобные терракоты обнаружены в Пантикапее (ОАК, 1876, табл. VI, I) и Фанагории (Кобылина, 1970, табл. 19, 5). Также важна статуэтка неизвестного центра 2-й пол. V в. из Феодосии, изображающая Деметру и Кору, которые одеты в длинные хитоны и спускающиеся с головы покрывала; они несут на плечах крылатого младенца Иакха (Кобылина, 1970, табл. 23, 5).

Возможно, Деметру и Кору изображает найденная в Фанагории статуэтка аттического производства конца VI в. в виде двух стоящих рядом полуобнаженных женщин. На голове каждой — стефана с рельефными розетками (Кобылина, 1974, табл. 21, 1). Полной аналогией этой статуэтке является терракота, найденная в святилище поселения Береговое 4 на Тамани. Однако, как данная статуэтка, так и ряд других обнаруженных здесь, несомненно, культовых предметов (см.: Завойкин, 2002, 2003), не дают достаточных оснований для интерпретации этого объекта как святилища именно элевсинских богинь.

С культом Деметры можно связать также терракоты в виде свиной — священных животных богини (Keller, 1909, S. 400). Эти родосские терракоты VI–V вв. обнаружены в Пантикапее (Кобылина, 1961a, с. 35–36).

На основании анализа двух статуэток, происходящих, вероятно, из Керчи, А. А. Передольская пришла к выводу, что эти терракоты, изображающие старух с разбитым горшком у ног, представляют участниц земледельческого обряда «всезерния» (Передольская, 1964). По ее мнению, с которым солидаризируется С. Ю. Сапрыкин (1983, с. 67), данные статуэтки свидетельствуют о распространении на Боспоре этого и подобных ему земледельческих обрядов. Однако эти статуэтки, судя по всему, являются подделками (Денисова, 1981, с. 9).

По свидетельству античных авторов, в Милете существовало святилище, а также праздник Деметры Тесмофоры (Steph. Byz. s. v. Μίλητος; Parthen. VIII, 1). Близ Милета находилось святилище Деметры Элевсинии, основанное, по преданию, одним из основателей этого города (Hdt. IX, 97).

Несмотря на то, что культ богини Деметры был одним из самых популярных в греческом мире, не исключено, что почитание этой богини было принесено на Боспор из Милета. В то же время ряд характерных особенностей боспорского культа Деметры говорит о местном его развитии. Так, многие памятники культа Деметры на Боспоре являются частью погребального инвентаря или каким-либо образом связаны с заупокойным культом, что свидетельствует о наличии здесь ярко выраженных хтонического и сотерического аспектов в ее культе.

Сторонники мнения о повсеместной популярности культа Деметры на Боспоре ссылаются для доказательства своей точки зрения прежде всего на погребения кургана Б. Близница, где, по их убеждению, захоронены жрицы этой богини. Действительно, в склепе I найдены золотые бляшки с изображением Деметры и Кору, однако, как мы попытались показать в специальном исследовании, посвященном этому комплексу (Шауб, 1987a), прочие находки в погребениях и тризнах этого кургана позволяют сделать иные выводы, а именно: погребенные здесь жрицы, принадлежавшие к местной сильно эллинизированной знатной семье, служили Великой местной богине, которая идентифицировалась как с Деметрой, так и с другими греческими богинями.

Полное отсутствие образа Деметры в Боспорской нумизматике, на наш взгляд, может являться еще одним аргументом в пользу нашего предположения о том, что функции Деметры на Боспоре в значительной степени были «узурпированы» Афродитой (см.: Шауб, 1987; 1987a).

## Афина

Господствует мнение, что в отличие от Ольвии, где культ Афины имел официальный характер, и Херсонеса, этот культ совершенно отсутствовал на Боспоре (см., например: Шелов, 1956, с. 72). И действительно, у нас нет эпиграфических свидетельств этого культа, а изображение совы на синдских монетах V в. и голова Афины на феодосийских рубеза V–IV вв. скорее относятся к области политики, чем к религии (Шелов, 1949, с. 112; 1956, с. 72; ср.: Шилов, 1951, с. 204 сл.). Тем не менее имеется ряд фактов, безусловно говорящих о том, что Афина играла определенную роль в религиозной жизни жителей Боспорского царства.

О наличии культа Афины на Боспоре свидетельствуют находки фрагментов терракотовых изображений Афины в Фанагории (привозные, второй пол. IV в.) и в Пантикапее (местной работы начала III в.) (Кобылина, 1970а, с. 14; 1961а, табл. XI, 2). Однако появление этих терракот также можно объяснить, ссылаясь на роль, которую играли Афины в распространении данного культа. Гораздо важнее понять, почему на Боспоре, а также на прилегающих территориях Прикубанья и Приднепровья, для которых Боспор поставлял предметы торевтики, сделано подавляющее большинство находок с изображением Афины (см.: Безсонова, 1975).

Не останавливаясь на обнаруженных в Куль-Обе золотых височных подвесках с медальонами, воспроизводящими Фидиеву Афины (см.: ДБК, табл. XIX, I; Kieseritzky, 1883; Онайко, 1979)<sup>79</sup>, отметим обнаруженные в этом же кургане золотые бляшки с изображением головы Афины вместе с львиной маской (ДБК, табл. XXI, 2). Бляшки того же типа, но более архаичного облика встречены во втором Семибратнем кургане (ОАК, 1876, табл. III; (рис. 95а)<sup>80</sup> и в некрополе Нимфея (Силантьева, 1969, с. 105), причем здесь в нижней части изображения помещена рыба (рис. 95б). Поскольку в Греции ничего даже отдаленно напоминающего подобные изображения Афины не известно, можно не сомневаться в том, что перед нами — местный сюжет (Силантьева, 1959, с. 75; ср.: Раевский, 1985, с. 228). Наш источники не сообщают о существовании культа Афины у скифов или других автохтонных плетен, однако несомненно, что благодаря таким древним чертам богини как воинственность и хтоничность, а быть может, также и покровительству коневодству (Jalouris, 1950, 1 р. 9 сл.) и тесной мифологической связи с Гераклом (Безсонова, 1975, с. 37, 38), с ней стало ассоциироваться какое-то сходное местное женское божество<sup>81</sup>. Не исключено, что с этой местной Афиной как-то связаны представления об амазонках, изображения

<sup>79</sup> Терракотовые позолоченные бляшки IV в. с подобным изображением обнаружены в ряде боспорских курганов (Силантьева, 1959, рис. 13, I; ОАК, 1903, 71, рис. 129, 130. (О терракотовых позолоченных бляшках вообще и в частности о подобных с головой Афины см.: Маас, 1985). Золотые бляшки двух типов с изображением головы Афины были найдены в двух погребениях Большой Близницы (ОАК, 1866, табл. II, 29; Артамонов, 1966, с. 78, рис. 150).

<sup>80</sup> В этом же кургане обнаружены бляшки с изображением совы (Артамонов, 1966, рис. 43); из VI Семибратнего кургана происходят остатки покрывала, на котором сохранилось изображение Афины (см.: Гершигер, 1972, с. 98 сл.)

<sup>81</sup> Немаловажным свидетельством почитания Афины представителями местной знати могут являться находки в курганах панафинейских амфор с изображением богини (об этих находках см.: Пиотровский, 1924, с. 102 сл.; Шургая, 1971).

которых были столь популярны на предметах погребального инвентаря боспорских курганов. Эти девы, схожие с Афиной не только воинственностью, но и наличием хтонического аспекта<sup>82</sup>, считались дочерьми Ареса, который, в свою очередь, был мужским аналогом главной ипостаси Афины (см.: Gruppe, 1906, 1204). Арес, или, вернее, то божество, которое греки идентифицировали со своим богом войны, почитался скифами (о скифском Аресе см.: Бессонова, 1978; Алексеев, 1980).

Что касается объединения Афины на бляшках со львом и рыбой, то трудно согласиться с Раевским (1985, с. 228), усматривающим здесь «маркирование космических зон средствами зоологического кода». Скорее можно видеть в этом соединении свидетельство религиозного синкретизма, который наделил Афины теми чертами, которые в классическом мире были характерны для Артемиды и Кибелы (лев и рыба — атрибуты обеих богинь: см.: Gruppe, 1906, S. 283, 1636, 1538, 1585, 1630 и др.)<sup>83</sup>.



Рис. 95. А–Б. Золотые бляшки (прорисовка) V в.: А: II Семибратний курган (Minns, 1913, p. 208, fig. 106, 6). Б: Нимфей (Minns, 1913, p. 208, fig. 106, 19)

## Кабиры

Мы уже говорили о том, что идентификация в качестве святилища кабиров раскопанного в Нимфее храма с апсидой вызывает серьезные сомнения (см.: выше). Тем не менее, не только наличие, но и популярность культа этих богов на Боспоре не подвергаются сомнению (см.: Передольская, 1960, с. 23 сл.; Русяева, 1999, с. 92 сл.) Так, целый

<sup>82</sup> Одним из наиболее характерных атрибутов Афины является змея; амазонки постоянно связаны с могилами в греческих преданиях.

<sup>83</sup> Интереснейшие памятники, запечатлевшие образ Афины, происходят из кургана Малая Близница. Исследовавший этот памятник Ю. В. Виноградов считает, что связь людей, погребенных в Малой Близнице (как и в Большой) с почитанием Великой богини «не вызывает ни малейшего сомнения. Показательно, что и в тризне, и в главном погребении эта богиня выступает в облике Афины» (Виноградов, 2004, с. 104). Следует добавить, что все краснофигурные сосуды из тризны I «в совокупности создают картину, в которой главной является Афина в окружении амазонок» (там же, с. 94).



ряд терракотовых статуэток (привозных и местных), найденных в Пантикапее, Фанагории, Горгипии и других местах на Боспоре связывают с культом кабиров (Кобылина, 1961а, с. 38, 39, табл. III, 2, 3; Силантьева, 1974, табл. 1, 6; Марченко, 1974, с. 32; Кругликова, 1974, с. 45, табл. 50, 3). Это, прежде всего, изображения так называемых «храмовых мальчиков», которые близки по типу статуэткам из фиванского кабриона (Walters, 1890, p. 363). Однако Е. Н. Ходза (Ходза, 2000а) на основании анализа подобных статуэток, хранящихся в Эрмитаже, призывает к осторожности в их интерпретации. С культом кабиров связывают также терракоту, изображающую «тучного демона», форма для изготовления которой (самосского производства сер. VI в.) найдена в Нимфее (Скуднава, 1970, с. 89, табл. 34, 4). Предполагают, что с тем же культом ассоциировались и фигурки возлежащих на ложе мужчин или юношей, обнаруженные в Пантикапее (Силантьева, 1974, № 5, табл. 1, 5: родосское производство начала V в.), Нимфее (Скуднава, 1970, с. 85, табл. 28, 1: ионийское производство конца VI в.) и в святилище на Майской Горе (Марченко, 1974, с. 32).

Считается, что какое-то отношение к культу кабиров могли иметь и пародийные изображения обезьяны с детенышем на руках, часто встречающиеся на Боспоре (см., например: Силантьева, 1974, № 20, табл. 4, 2; Кобылина, 1974б, 25, табл. 22, 2; обе статуэтки родосского производства V в.). Действительно, карикатурные, гротескные и пародийные изображения были характерной чертой этого культа (Walters, 1890, S. 363; Walters, Bruns, 1940). Однако изображения обезьяны могли быть связаны и с Великой богиней (Waarsenburg, 1996, S. 62).

По мнению А. А. Передольской (1960, с. 24; ср.: 1958б, с. 55 сл.), к культу кабиров относится также гротескная голова «старика с красным лицом в высокой шапке» (см.: ABC, 119, табл. 71, 3) («тип старого кабира») и маска юноши в колпаке («тип молодого кабира») из впускного погребения последней трети IV в. в кургане по дороге в Аджимушкой. Эта маска лежала возле правой руки детского костяка, а возле левой — «гротеск, представляющий старика с облупленным лицом и рукой» (Шкорпил, 1909, с. 74). Такое сочетание терракот позволяет предполагать, что обе они могли иметь отношение к культу кабиров, в данном случае в его погребальном аспекте (ср.: находку двух терракот — «безбородого старика и спеленутого младенца» в тризне кургана близ ст. Сенной: ОАК, 1870–1871, с. XVI).

А. А. Передольская (1960, с. 24) предположила, что с культом кабиров могли ассоциироваться надгробные плиты с изображением головы барана, фрагменты которых обнаружены в Пантикапее (Кие-

serzitzky, Watzinger, 1909, Taf. 2, 39) и на Таманском п-ове, а также пантикапейские монеты конца V в. с аналогичным изображением (Шелов, 1956, табл. 1, 12)<sup>84</sup>.

Появление этого типа изображений на монетах Пантикапея А. Н. Зограф (1951, с. 167) связывал с культом Аполлона как исконного божества Милета. К этой точке зрения присоединяется и Д. Б. Шелов (1956, с. 22). Передольская возражает Зографу, указывая на существование в Милете «древнейшего культа кабиров». Кроме того, по ее мнению, «серия пантикапейских монет эпохи эллинизма с изображениями шапок Диоскуров по сторонам рога изобилия также указывает на распространение на Боспоре культа этих божеств, которые во многих местах Эгейского моря идентифицировались с самофракийскими богами...» (Передольская, 1960, с. 24).

С мнением Зографа и Шелова согласиться трудно, поскольку культ Аполлона Карнейского (бога-покровителя стад, атрибутом которого был баран) существовал только в дорийских областях (Nilsson, 1967, S. 532 ff.). Обычно же баран ассоциировался с Гермесом (Gruppe, 1906, S. 72, 76, 197 и др.; Perdriset, 1903, p. 300 сл.), культ которого во многих местах был тесно связан с кабирами.

Появление на монетах Пантикапея в конце V в. нового изображения — головы барана — является единственным указанием в нумизматике на смену власти на Боспоре. То, что новая династия (Спартокиды) была фракийского происхождения, кажется нам в высшей степени вероятным. Не потому ли на пантикапейских монетах появился самый распространенный атрибут Гермеса, что фракийские цари, как мы знаем из Геродота (V, 7), более всех богов почитали именно его?

Наиболее ранние известные нам монеты Фанагории Шелов (1956, с. 49) датирует рубежом V–IV вв. На аверсе их помещена безбородая или реже бородатая голова с длинными волосами, обычно она изображается в остроконечном пилосе, иногда украшенном лавровым венком (Шелов, 1956, табл. II, с. 26–28). Высказанное Келером предположение, что на лицевой стороне фанагорийских монет изображена голова Нептуна, было быстро отвергнуто, и в литературе утвердилось мнение, что голова на фанагорийских монетах принадлежит ктисту Фанагории — Фанагору (Koehler, 1808; Гайдукевич, 1949, с. 582). Однако Х. фон Фритце распознал в изображениях на аверсах фанагорийских монет голову кабира, приняв во внимание двойст-

<sup>84</sup> По мнению Зайцевой (1971, с. 98), свинцовые изображения бараньих голов из Ольвии связаны здесь с культом кабиров.

венный характер этой головы, то бородатой, то безбородой (Fritze, 1904, S. 114; Шелов, 1966, с. 50). Нам мнение Фритце кажется достаточно обоснованным, тем более, что оно подкрепляется фактами, свидетельствующими о распространении культа кабиров как в Милете (Vilabel, 1920, p. 96), так и в его колониях.

## Гермес

Культ Гермеса принадлежал к числу наиболее популярных греческих культов (Nilsson, 1967, S. 501 ff.). Однако если в Ольвии мы имеем весьма многочисленные и разнообразные свидетельства о различных аспектах его культа (Русяева, 1975б, 1979, с. 114 сл.), то на Боспоре данных о культе Гермеса сравнительно немного. Это несколько граффити на сосудах V–IV вв., обнаруженных в Пантикапее (Толстой, 1953, № 172(?), 181)<sup>85</sup> и Нимфее (Толстой, 1953, №№ 113, 129(?)), а также агонистическая надпись из Горгииппии (КБН, № 1137)<sup>86</sup>, из которой мы узнаем о том, что в этом городе на празднике в честь Гермеса юноши соревновались в длинном беге (см.: Kublanov, 1960; ср. критические замечания на статью Кубланова: Robert, Robert, 1962, p. 193 сл.) Гермес в качестве покровителя палестр, гимнасиев и агонев очень характерен для греческих религиозных представлений (Nilsson, 1906, S. 393 сл.), поэтому не может быть никаких сомнений относительно происхождения этого аспекта культа на Боспоре, но откуда он заимствован, из Афин или из Милета, где Гермес засвидетельствован с эпитетом ἐνυώνιος (Vilabel, 1920, S. 96), мы не знаем.

Возвращаясь к граффити, нужно отметить, что наряду с обычными посвящениями (причем не всегда надежно восстанавливаемыми) на горе Митридат найден обломок чернолакового сосуда с граффито: Διὸς Σωτήρος, Ἑρμῆω, Ἀγυθ[ὸ] Δαίμονος (Толстой, 1953, № 161). Издатель датировал его концом V в. и предположил, что сосуд вместе

<sup>85</sup> См.: также ДБК, табл. XXXVII, 4; ABC, 80 (посвящение Гермесу на серебряном сосуде из Куль-Обы). Граффити Ер на обломке чернолаковой тарелки IV в. из Пантикапея (Толстой, 1953, № 180) и Ерн на обломке стенки чернолакового кидика из Мирмекия (инв. М 62/743), скорее всего, представляют собой сокращения теофорных имен.

<sup>86</sup> В. В. Латышев (IOSPE IV № 432) отнес эту надпись к I-й пол. III в. (см. также: Латышев, 1909, с. 244 сл.). Э. О. Берзин (1961, с. 111 сл.) без достаточных оснований датировал этот памятник 311–309 гг., что встретило справедливую критику со стороны Гайдукевича (Gajdukevič, 1971, S. 233), который, тем не менее, не сомневается в существовании спортивных состязаний в честь Гермеса на Боспоре в IV в. и считает их источником Афины (о спортивном празднике Гермеи в Афинах см.: Deubner, 1932, S. 217).

с налитым в него вином был посвящен божествам, имена которых перечислены в надписи (Толстой, 1953, с. 100). Однако Болтунова (1966, с. 32–33) совершенно справедливо датирует граффито IV в., отмечая, что, поскольку имена божеств в рассматриваемой надписи даны в форме родительного падежа, сосуд, на котором она сделана, рассматривался не как посвящение, а как собственность божества, названного в надписи первым, т. е. Зевса Сотера. Упоминание Гермеса, по мнению московской исследовательницы, «означало надежду на то, что божество это будет содействовать удаче в деловой жизни» (Болтунова, 1966, с. 33).

По свидетельству Фотия (Lех, 16, I), ритуал питья (вина) за Гермеса был тем же, что и за доброго Демона и за Зевса Сотера.

О том, что на Боспоре, как и в других областях Греции существовало представление о Гермесе как о Психопомпе, т. е. проводнике душ умерших в загробный мир, свидетельствуют краснофигурные вазы, в частности гидрия с изображением бегущего Гермеса, служившая погребальной урной<sup>87</sup>, из кургана на северном склоне горы Митридат (ОАК, 1891, 28) и арибаллические лекифы с изображением головы Гермеса, найденные в некрополях боспорских городов (Шкорпил, 1910, с. 16, 22, 28; 1914, с. 595), а также, может быть, золотые бляшки с подобными изображениями из боспорских курганов (например, из гробницы близ Анапы; см.: ОАК, 1882–1888, XIX).

В. Ф. Гайдукевич предполагал, что культ Гермеса на Боспоре находился в связи с культом Афродиты Урании (Gajdukevič, 1971, S. 233). Однако подобная точка зрения не подкрепляется фактами. Скорее можно объяснить относительную незначительность культа Гермеса тем, что многие его функции здесь были поглощены тесно связанным с Афродитой Гераклом, с которым Гермес в некоторых аспектах был весьма близок, а иногда и идентифицировался (Gruppe, 1906, S. 1093).

## Ахилл

Как уже говорилось (гл. V, раздел «Ахилл»), первый исследователь культа Ахилла в Северном Причерноморье Г. Кёлер (Koehler, 1827), прозорливо предположил, что особенности почитания этого героя

<sup>87</sup> Распространенная на Боспоре и в некоторых других областях греческого мира практика использования гидрии в качестве погребальной урны может быть связана с представлением о наличии источника в потустороннем мире (Diehl, 1964, p. 166).

были обусловлены здесь влиянием какого-то местного божества. Впоследствии некоторые ученые пытались конкретизировать гипотезу Келера, видя в этом божестве фракийского (Ростовцев, 1918) или киммерийского (Блаватский, 1954) бога-конника, сочетающего в себе хтонические и солярные черты либо скифского Посейдона-Тагимасада (Болтенко, 1962). Сейчас одни исследователи отрицают наличие каких бы то ни было варварских элементов в причерноморском культе Ахилла (Русяева, 1975 и др.; Хоммель, 1981; Курбатов, 1981; Ehrhardt, 1983), другие склонны объяснять чуждые грекам черты его образа и культа в Северном Причерноморье общим индоевропейским наследием (Дудко, 1993; Охотников и Островерхов, 1993). Опираясь на работы О. Группе (1908), П. Кречмера (1913), И. И. Толстого (1918) и др., Х. Хоммель (1981) наглядно продемонстрировал наличие в образе Ахилла черт бога мертвых, а В. Н. Топоров (1990) убедительно доказал хтонически-змеиную подоснову этого образа. Проанализировав свидетельства античных авторов о причерноморском Ахилле и археологические находки, связанные с его культом, мы пришли к выводу (подробнее см.: Шлауб, 2002; 2002а), что этот гомеровский герой в своих истоках является типичным для религий восточного Средиземноморья и Ближнего Востока, умирающим и воскресающим божеством — спутником многоименной Великой богини всего сущего. Паредрами Ахилла на о-ве Левка выступали героические (Елена, Ифигения, Медея) и божественные (Геката, Артемида) ипостаси этой богини (в культе, судя по всему, Ахиллу сопутствует еще одна ее ипостась — Кибела). Сам же Ахилл на Левке, а также в Ольвии и ее округе, весьма мало походя на одноименного гомеровского героя, почитался как могучий бог. Расцвет этого культа, вероятно, был во многом обусловлен тем, что архаический Ахилл греков-колонистов встретился здесь с местным божеством, имевшим схожие черты. Если хтонический, морской, сотерический, врачебный и ряд других аспектов культа Ахилла можно так или иначе объяснять, исходя из греческих реалий, то толковать подобным образом мифы об Ахилле — владыке коней — людоедов (Philostr. Her. XIX 20; ср.: с кобылицами фракийского царя Диомеда), а тем более об Ахилле-людоеде (Philostr. Her. XIX, 18), на наш взгляд, весьма непродуктивно.

Однако все вышесказанное относится к божеству, которое почитали в Северо-западном Причерноморье. Насколько с ним был схож боспорский Ахилл, можно говорить на основании следующих данных.

Как уже упоминалось, византийский писатель Лев Диакон (История IX, 6) со ссылкой на перипл Арриана утверждает, что Ахилл

родом был скиф из боспорского города Мирмекия. Это известие, перекликающееся с одним комментарием Евстафия к «Землеописанию» Дионисия Перизэгета (306), где говорится об Ахилле — скифском царе, позволяет не только предполагать местные черты в образе Ахилла на Боспоре, но и утверждать связь названия Мирмекия с племенем мирмидонян («муравьиных людей»), предводителем которых был Ахилл. Поскольку муравьи в мифопоэтической традиции имеют хтоническую природу, связаны с нижним миром, с царством смерти, можно полагать, что подобные же связи существовали и у Ахилла. В свете этих ассоциаций едва ли является случайной находка именно в Мирмекии роскошного мраморного саркофага II в. н. э. со сценами из жизни Ахилла (см.: Виноградов, 2006), а также ряда более ранних (эллинистических?) граффити АХИ.

Как известно, в Предкавказье обитало племя ахейцев. Согласно комментариям Евстафия к Дионисию Перизегету (680), они пришли сюда под предводительством Ахилла, а в схолиях к тому же автору (685) говорится, что этими ахейцами были мирмидоны, заблудившиеся при возвращении из-под Трои вместе с Ахиллом. В этом контексте уместно напомнить, что название племени «ахейцы» сопоставимо хотя бы «народно-этимологически» с именем Ахилл и хеттским Ахийава. В. Н. Топоров полагает, что и само имя Ахилл в своих истоках может быть связано с языковыми элементами малоазиатско-кавказского культурного круга (Топоров, 1990).

Возможно, активность этих ахейцев обусловила появление на Кавказе, в стране мосхов, святилища древней доэллинической богини Левкотеи (Денисова, 1981, с. 110–111), о котором упоминает Страбон (XI 2, 17, 18). Кроме созвучия имени этой «Белой богини» с названием священного острова Ахилла, Левкотею роднит с этим богом ее функция морской богини-спасительницы, способность превращаться в утку-нырка (Od. V 354), а также наличие оракула в ее кавказском святилище. (Античные авторы упоминают большое количество уток-нырков среди птиц Белого острова, а также наличие оракула при тамошнем святилище Ахилла.)

О морских функциях Ахилла на Боспоре может свидетельствовать как прибрежное расположение поселения Ахиллей на Тамани (Strab. VII, 4, 5; XI, 2, 6), так и изображения Фетиды и nereид, везущих герою оружие и доспехи (золотые височные подвески последней трети IV в. из склепа I и золотые бляшки из погребения 1868 г. кургана Большая Близница, деревянные позолоченные рельефы анапского саркофага начала III в.). Все эти памятники, обнаруженные в курганах Боспора, равно как и золотые обивки горитов из Елизаве-

товского, Чертомлыцкого, Мелитопольского и Ильинецкого курганов, выполненные по одной форме боспорским мастером (Онайко, 1970, с. 26, 99–100, № 421), свидетельствуют о популярности Ахилла как в греческой, так и в местной среде.

Если в сценах из жизни Ахилла, представленных на горитах, варваров прежде всего интересовала воинская природа героя, что, по мнению Д. С. Раевского (Раевский, 1985, с. 168), давало им возможность сопоставлять его со своим Колаксам, то распространение на Боспоре изображений персонажей, связанных с Ахиллом, на предметах погребального инвентаря (саркофагах и проч.), позволяет предполагать существование здесь идей, связанных с древними представлениями об Ахилле как боге смерти.

## Зевс

Лишь благодаря граффити нам известно о культе Зевса на Боспоре еще в IV в., тогда как памятники лапидарной эпиграфики говорят об этом культе только в римское время. Однако если в позднее время Зевс почитался как в домашнем, так и в государственном культе, материалы граффити свидетельствуют лишь о последнем аспекте его культа в IV в. Так, мы имеем три посвящения Зевсу Сотеру из Пантикапея: на поддоне аттической чернолаковой чаши из пантикапейского некрополя:  $\alpha\mu\iota\phi\omega\tau\iota\varsigma \Delta\iota\omicron\varsigma \Sigma\omega\tau\eta\rho\varsigma$  (Pharmakowsky, 1910, стб. 209; Болтунова, 1977, с. 181); уже упомянутое (см.: раздел о Гермесе) посвящение на обломке венчика чернолаковой ольпы (Толстой, 1953, № 161; Болтунова, 1966, с. 32, рис. 2); на наружной стороне стенки скифоса:  $\Sigma\omega\tau\eta\rho\varsigma$  (Толстой, 1953, № 160; Болтунова, 1966, с. 32).

Граффито-посвящение Зевсу Спасителю найдено и при раскопках мирмекийского зольника. Надпись:  $\Delta\iota\omicron\varsigma \Sigma\omega\tau\eta\rho\varsigma$  сохранилась на обломке венчика чернолакового килика IV в. (Болтунова, 1977, с. 176, рис. 1).

Совершенно аналогичное граффито было сделано под венчиком чернолакового канфара IV в., обнаруженного в Гермонассе (Болтунова, 1966, 30, рис. 1). Схожие граффити конца V–IV в. засвидетельствованы в Херсонесе (Соломоник, 1976, с. 126, рис. 4; с. 127, рис. 5) и в Каллатисе (Popescu, 1964, р. 548). Отнести к посвящениям Зевсу Сотеру граффити  $\Sigma\omega\tau\eta\rho\iota$  из Феодосии (Штерн, 1897, с. 11, № 205 и  $\Sigma\omega\tau\eta\rho\iota$  из Нимфея (Толстой, 1953, № 112) пока не представляет

ся возможным, поскольку мы не располагаем другими данными о культе Зевса в этих городах.

Два посвящения Зевсу Отчему, одно из пантикапейского некрополя (Pharmakowsky, 1907, Sp. 139), второе из Мирмекия (Болтунова, 1977, рис. 2, 3), скорее всего, относятся уже к началу III в., равно как и единственное известное пока граффито — посвящение Зевсу Филию из пантикапейского некрополя (Pharmakowsky, 1908, Sp. 171; Болтунова, 1977, с. 180).

Если во многих греческих городах Зевс Сотер мыслился охранителем дома, защитником города и его политической свободы (Nilsson, 1940, р. 70; 1967, S. 414 сл.), то, судя по граффити, выполненного на сосудах для питья вина, из Пантикапея, Мирмекия, Гермонассы, а также аналогичным надписям из Каллатиса и Херсонеса, этот бог почитался как на Боспоре, так и в других городах Причерноморья в интересующее нас время прежде всего в качестве бога симпозиа (см.: Nilsson, 1951, р. 428 сл.). Особенно красноречиво в этом отношении граффито на вышеупомянутой ольпе из Пантикапея.

Что касается Зевса Отчего, то его культ также был частным, домашним (Болтунова, 1977, с. 181). Таковым же был культ Зевса Филия, бога дружбы и симпосиев (Nilsson, 1967, S. 808 ff.).

Появление в начале III в. (или на рубеже IV–III вв.) культов Зевса Отчего и Зевса Филия, вероятно, является проявлением новых религиозных тенденций на Боспоре, тех тенденций, которые в Греции наблюдались гораздо раньше (см.: Nilsson, 1967, S. 804 ff.).

Находка сосудов с посвящениями Зевсу Спасителю, Зевсу Отчему и Дружескому в пантикапейском некрополе может свидетельствовать о том, что на Боспоре эти близкие по своей сути божества (Nilsson, 1967, S. 411 ff.) ставились в какую-то связь с загробным миром.

## Загробные представления боспорян

Мы уже затрагивали ряд вопросов, связанных с воззрениями обитателей Боспора на потусторонний мир, рассматривая отдельные боспорские культы. Однако ничто не характеризует эти воззрения столь ярко, как материалы из курганов.

Погребения боспорской знати (особенно в IV в.), как известно, отличались исключительным богатством и разнообразием погребального инвентаря. Поэтому, чтобы наиболее наглядно показать



специфику загробных представлений боспорян и многоаспектность их погребального символизма, мы подробно остановимся главным образом на материалах самого яркого комплекса несомненно жреческих погребений кургана Большая Близница, вещах из тризн этого и ряда других боспорских курганов, а также на сюжетах, представленных на «боспорских пеликах», которые были характернейшим компонентом инвентаря боспорских могил IV в. и, скорее всего, изготавливались специально для погребальных целей.

## Семантика находок в кургане Большая Близница

Раскопки кургана Большая Близница — одного из крупнейших на Таманском полуострове, проводившиеся с перерывами, с 1864 по 1885 г., дали богатейший материал по истории культов и религиозных представлений жителей Боспора<sup>88</sup>. Под насыпью кургана было открыто 6 погребений<sup>89</sup>: три каменных склепа с характерными для IV в. уступчатыми перекрытиями, две гробницы в виде каменных ящиков (один с плитовым перекрытием, другой покрыт деревянными брусками) и могила с трупосожжением<sup>90</sup>. Кроме того, обнаружены следы четырех тризн (рис. 96) Все погребения кургана относятся ко второй половине IV — самому началу III в.<sup>91</sup>

В склепе № 1 в полуразрушенном деревянном саркофаге находилось погребение женщины в роскошном уборе (рис. 97), состоявшем из калафа (рис. 98) и стленгиды (рис. 99), имитирующей пряди волос.

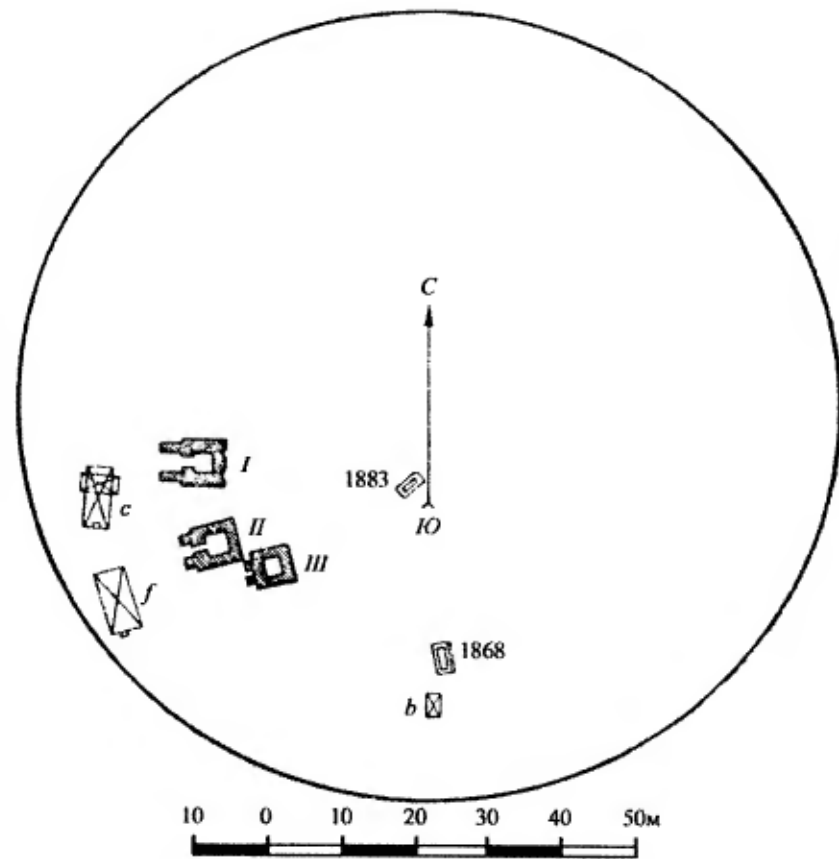


Рис. 96. План раскопок кургана Б. Близница (Кастанаян, 1950, с. 127, рис. 2)

Среди украшений были височные подвески, серьги, два ожерелья, два браслета, четыре перстня, множество бляшек от одежды. Все эти вещи были выполнены из золота и украшены разнообразными изображениями.

Кроме того, здесь же были найдены бронзовый футляр для зеркала, части четырех богатых конских уборов и краснофигурная пелика.

Второй склеп оказался начисто разграбленным, но на плите, замыкающей пирамидальное перекрытие камеры, сохранилось изображение выходящей из земли богини.

Склеп 3 содержал погребение воина в бронзовом позолоченном шлеме в виде фригийской шапки. При скелете также были найдены

<sup>88</sup> ОАК, 1864, IV–X; ОАК, 1865, III. Прилож. 5 сл., табл. I–VI; ОАК, 1866. Прилож. 5 сл., табл. I–II; ОАК, 1868, V сл.; ОАК, 1869. Прилож. 5 сл., табл. I–III; ОАК, 1882–1888, XXXVIII, XXXIX; Ростовцев, 1913, 10 сл.; Артамонов, 1966, 68 сл. Табл. 279–315; Грач, 1974, 36 сл., табл. 42–45; Шауб, 1987а; Schwarzmaier, 1996.

<sup>89</sup> Была вскрыта еще одна гробница, о которой известно только то, что она «самого малого размера, перекрытая доскою, с двумя простоя глины горшочками» (Д. 3, 1883, ЛЛ. 21, 23; здесь и далее даны ссылки на дела ИАК, хранящиеся в архиве ИИМК РАН. Ф. 1).

<sup>90</sup> О том, что «основное погребение этого кургана или не было найдено, или не было должным образом обнаружено» (Ростовцев, 1925, с. 371), свидетельствуют отчеты о раскопках Б. Близницы.

<sup>91</sup> О датировке погребений кургана см.: Пругло, 1974, с. 64–77; Schwarzmaier, 1996.



Рис. 97а. Золотой головной убор жрицы. IV в. Фото из архива Б. Ф. Фармаковского

Рис. 97б. Золотой головной убор жрицы. IV в. Фото из архива Б. Ф. Фармаковского



Рис. 98. Золотой калаф (прорисовка). IV в. Погребение 1. Курган Б. Близица (ОАК, 1865, табл. 1, 2–3)



Рис. 99. Часть золотой стленгиды. IV в. Курган Б. Близица (Уильямс, Огден, 1995, рис. 119)

золотой оливковый веночек, два золотых перстня, множество золотых бляшек, части панциря, меча и наконечники стрел и копий. От саркофага, в котором находились останки воина, сохранились многочисленные фрагменты инкрустаций из слоновой кости, по технике аналогичные найденным в Куль-Обе.

Все вышеупомянутые склепы расположены в западной части кургана, с запада находились и входы в них.

Неподалеку от склепа 1 встречены следы костра, на котором была произведена кремация, судя по вещам, женщины. Здесь найдены части золотого лаврового венка, золотой перстень со скарабеем, височная подвеска в виде танцующей женщины, большое количество золотых бляшек и бус, а также бронзовое зеркало, бронзовая ложечка, множество бронзовых гвоздей и мелких костяных украшений.

В плитовой гробнице 4 в юго-восточной части кургана было обнаружено захоронение женщины, которая по богатству своего убора немногим уступала погребенной в склепе 1. Голову ее украшал калаф с золотыми рельефными фигурками менад и сатиров, золотая стленгида, имитирующая завитки волос, и серьги филигранной работы. На шее — три ожерелья, в том числе монисто из бус, чередующихся с амулетами и пектораль с ажурным фризом животных; на одежду во множестве были нашиты разнообразные бляшки. В состав инвентаря этого погребения входили перстни, кольца, браслет, аналогичный браслетам из склепа 1, бронзовое зеркало, несколько миниатюрных бронзовых и глиняных вотивных сосудиков, две костяные женские статуэтки, голова статуэтки египетского бога Бэса<sup>92</sup>, краснофигурная пелика и тридцать две терракотовые статуэтки. Это погребение было совершено в саркофаге.

Близ центра кургана в склепе 5 в виде каменного ящика с перекрытием из деревянных брусьев было обнаружено погребение женщины. В остатках деревянного гроба, украшенного костяными вставками, здесь найдены роскошный золотой оливковый веночек, пара золотых серег, ожерелье, два браслета, семь терракотовых статуэток, несколько лекифов, чашечек, алабастров, костяное веретено и бронзовое зеркало. У ног скелета стояла краснофигурная пелика, а к правой стороне гроба была прислонена каменная овальная погребальная плитка.

Л. Стефани высказал предположение, что курган служил общей усыпальницей знатного греческого семейства, члены которого исполняли жреческие функции в культе Деметры и других элевсинских богов (ОАК, 1865, с. 15 и сл.).

М. И. Ростовцев считал, что погребенные женщины были жрицами (Rostovtzeff, 1922, p. 73) Великой богини, которая могла иденти-

<sup>92</sup> В связи с элементами андрогинизма, которые прослеживаются в символике вещей из Б. Близицы, обращает на себя внимание тот факт, что Бэс — египетское по происхождению божество — на Ближнем Востоке (в частности, в Персии), может выступать в качестве андрогина (см.: Павлов, 1960, с. 7).

фицироваться то с Деметрой, то с Афродитой. По мнению В. Ф. Гайдукевича, в склепах покоился прах жриц богини Афродиты (Gajdukevič, 1971, S. 228).

Для доказательства своей гипотезы Л. Стефани ссылается на живописное изображение богини на плите, замыкающей свод разграбленного склепа 2 (ОАК, 1865, с. 5 и сл.). Однако как Деметра, так и Кора-Персефона в конце IV в. (да и много раньше) уже могли рассматриваться как защитницы умерших в загробном мире (Ср.: Rostovtzeff, 1922, p. 179; ОАК, 1865, с. 27). Кроме того, особенно если учитывать сильную тенденцию к героизации покойника в это время, анодос богини, который скорее всего изображен на потолке склепа, должен был восприниматься как надежда и намек на воскрешение погребенного.

Спорным является и целый ряд других аргументов Л. Стефани. Калаф употреблялся не только в культе Деметры, о чем говорит и сам Стефани (ОАК, 1865, с. 27), то же относится и к бляшкам с изображениями пляшущих фигур.

Изображение борьбы амазонок с грифонами на калафе (см.: рис. 38) связано с погребальным культом и не имеет никакого отношения к Деметре, так же как и уздечные уборы. Однако находка в гробнице однотипных бляшек с изображением Деметры, Кору и Геракла является несомненным свидетельством того, что в культе, жрицей которого была погребенная, наличествовали элевсинские элементы.

Женщину, захороненную в склепе 4, Л. Стефани также считал жрицей Деметры и других элевсинских божеств, хотя и отмечал, что она отдавала предпочтение «вакхическо-чувственной стороне этого культа» (ОАК, 1869, с. 12).

Ни М. И. Ростовцев, ни принявший его точку зрения М. И. Артамонов (Артамонов, 1966, с. 69 и сл.) не приводили детально обоснованных аргументов в пользу своего мнения о принадлежности погребений Большой Близницы жрицам Великого местного женского божества.

В. Ф. Гайдукевич в доказательство своей гипотезы о жрицах Афродиты Апатуры, захороненных в Большой Близнице, кроме предположения о соседстве этого кургана со святилищем Апатур и указания на вещи с изображением Афродиты и Эротов (футляры зеркал и перстни) в инвентаре погребений, привел изображение на краснофигурной пелике из склепа 1, на которой представлен Геракл, спасающий девушку от нападения кентавра. Исследователь связывает это изображение с местным мифом, в котором рассказывалось, как

Геракл спас Афродиту от напавших на нее гигантов (Gajdukevič, 1971, S. 179).

Справедливо считая, что невозможно объяснять состав погребального инвентаря только примитивными религиозными представлениями древнего человека о загробном мире как о простом продолжении земной жизни (например необходимостью обеспечить едой, питьем и одеждой покойника, желанием окружить его любимыми при жизни вещами), А. А. Передольская предположила, что «предметы, входящие в погребальный инвентарь, были связаны между собой по содержанию и объединены какой-то единой идеей, т. е. были специально, с определенной тенденцией, подобраны, исходя из общественного положения умершего, его мировоззрения, а следовательно, и мировоззрения того общества, в котором он жил» (Передольская, 1962, с. 52). Рассмотрев терракоты из гробницы 4, она пришла к выводу, что эти терракоты представляют собою единый комплекс, относящийся к великим элевсинским мистериям в честь Деметры и Кору. А. А. Передольская считает, что все статуэтки изображают персонажей гомеровского гимна к Деметре (там же, с. 55 сл.).

Гипотеза А. А. Передольской вызвала справедливую критику ряда исследователей (Денисова, 1981, с. 10 и сл.). Особенно обстоятельно рассмотрел ее положения П. Александреску (Alexandrescu, 1966, p. 75 sv.), по мнению которого только две статуэтки могут быть связаны с культом Деметры: фигурка кабана и полуфигурка Кору (предположительно, так как не меньше оснований видеть в этой терракоте Афродиту (ОАК, 1869, с. 164)). Соглашаясь с А. А. Передольской, что терракоты Большой Близницы являются не просто карикатурами, а, несомненно, имеют символическое значение, румынский ученый связывает большую их часть (статуэтки, изображающие силенов, пьяного Геракла, иерогамию, комических актеров) с хтоническим культом Диониса. В полуфигуре юной богини он видит символическое изображение анода Великой богини, а во всем комплексе терракот из погребения 4 «синкретизм греческой религии и древних автохтонных традиций... дионисийского течения с древним культом Великой богини растительности». Несмотря на спорность отдельных толкований терракот, в целом точка зрения П. Александреску представляется весьма убедительной.

Наличие столь разнообразных суждений относительно культа, служителями которого были погребенные в кургане, объясняется тем, что исследователи никогда не рассматривали погребения Большой Близницы как комплекс под углом зрения религиозной истории





Рис. 100. Роспись ножки краснофигурного кратера. IV в. Руво (Reinach, 1899, р. 492)



Рис. 101. Рельефное украшение бронзового таза. IV в. Курган близ ст. Темижбекской (Анфимов, 1966, с. 20, рис. 3)

Боспора, а строили свои выводы либо на основании общего обзора вещей, либо разбирали только отдельные группы материала.

Сопоставив предметы погребального инвентаря и представленные на них сюжеты из всех пяти погребений, обнаруженных в кургане, мы пришли к следующим выводам..

Два погребения (в склепах № 1 и № 4) являются безусловно жреческими. На это прежде всего указывает присутствие в обоих священного головного убора, состоящего из калафа и стленгиды (см.: рис. 97–99) (Alexandrescu, 1966, р. 86; ср.: Мирошина, 1983, с. 16). Сюжет на первом калафе традиционно считается изображением борьбы аримаспов с грифонами.

Однако иногда различимые под одеждой, при всей уплощенности рельефа, женские формы, а также характерное для амазонок оружие (боевой топор) позволяют предполагать здесь в борьбе с грифонами именно этих персонажей. Борьба амазонок с грифонами или просто изображение рядом протом грифона, амазонки и

коня — наиболее распространенные сюжеты на боспорских пеликах, которые входили в состав погребального инвентаря многих боспорских могил второй половины IV в. Без сомнения, именно амазонки представлены в борьбе с грифонами на росписи кратера из Южной Италии (рис. 100). Кроме того, аналогичное по сюжету и близкое по стилю изображение борьбы амазонки с грифоном украшало бронзовый таз из кургана близ станицы Темижбекской на Кубани (рис. 101).

На наш взгляд, амазонки в борьбе с грифонами воплощали те же идеи бессмертия, что и аримаспы (их поражение в борьбе с грифонами являлось символом пути через смерть к бессмертию, таким образом, символика этого сюжета может быть близка к значению сцен терзания грифонами животных)<sup>93</sup>. Амазонки — это служительницы Великой богини в ее загробном аспекте (этот аспект вообще силен в мифологических представлениях об амазонках, о чем говорит их постоянная ассоциация с могилами и надгробными памятниками (Geissau, 1964, Sp. 252; на курганах над легендарными могилами амазонок им приносили жертвы как героям: Toepffer, 1894, Sp. 1765); подробнее см.: Шауб, 1993, а также выше, гл. IV).

Амазонки, но уже в борьбе с греками, представлены и на двадцати фаларах (см.: ОАК, 1865, табл. V, 2–4; Трейстер, 2001а) от конской упряжи, положенной в этом же склепе. Изображение амазонок на фаларах является еще одним красноречивым свидетельством их устойчивой связи с конями. Напомним, что, согласно афинскому преданию, амазонки в жертву своему прародителю Аресу белых лошадей (см.: Toepffer, 1894, Sp. 1764).

По остроумному предположению Д.А. Мачинского, к «амазонской» теме относятся еще золотые браслеты с изображением полульва-полульвицы на концах (рис. 102). Они найдены в обоих погребениях жриц. Эти монстры — «своеобразное воплощение греческим

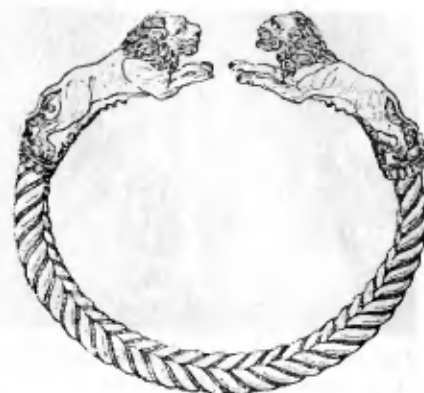


Рис. 102. Золотой браслет (прорисовка). IV в. Погребение I. Курган Б. Близица (Minns, 1913, с. 426, рис. 317)

<sup>93</sup> Это предположение высказал еще граф С. Строганов (ОАК, 1864, VI). Ср.: Мачинский. 1978, с. 137.



Рис. 103. Золотые украшения головного убора. IV в. Деев курган (Piotrovsky et. al., 1986, fig. 135)

мастером в традициях «звериных» образов варварского Причерноморья представления об «амазоническом», андрогинном начале, видимо присущем культу женского божества Б. Близницы, как и ряду великих малоазийских богинь» (Мачинский, 1978, с. 138). В качестве аналогии стоит упомянуть характерное для монет-«колхидок» изображение льва-гермафродита, которое несомненно име-

ет здесь глубокое религиозное значение, а не является результатом незнания (как считает А. И. Болтунова: Болтунова, 1973, с. 103) мастером, создавшим этот образ, реального животного.

Быть может, связью с представлениями об амазонках вызвано появление головы Афины<sup>94</sup> на многочисленных бляшках из склепов 1, 3 и 4 Большой Близницы и из других курганов как Боспора, так и Скифии (ср.: Безсонова, 1975, с. 23 и сл.).

К калафу из погребения № 4 прикреплены рельефные фигурки танцующих сатиров и менад, а также менад, едущих на грифоне и барсе (рис. 85.). Эта композиция, так же как и вышеупомянутые терракоты из того же склепа, связана с культом хтонического Диониса. Подобные же менады, но в более варваризованном виде служили украшением головных уборов, схожих с калафами, скифских жриц, погребенных в курганах Приднепровья (а именно — в Деевом (рис. 103) и Рыжановском). Здесь же, как уже отмечалось, были найдены и изображения бородатых сатиров (или силенов) (Ростовцев, 1925, с. 443, 444).

Входившая в состав украшения рассматриваемого калафа крылатая женская фигурка с тениями является, судя по всему, не Никой, как обычно считают исследователи, а гением смерти, мужским аналогом которого является Эрот-Танатос, преследующий девушку на краснофигурной пелике из погребения 5; он же, вероятно, представлен и на серьгах из того же склепа (Архив ИИМК РАН. Д. 3., 1883. Л. 3.). Подобная «Ника» изображена на стленгиде из склепа 1, а

<sup>94</sup> По одной из версий мифической генеалогии амазонок, Афины была их матерью (см.: Toepfler, 1894, Sp. 1764).



а



б



в

Рис. 104. Золотые бляшки (прорисовка). IV в.: а–б: погребение № 1. Курган Б. Близница (Петров, Макаревич, рис. 105. 1963, с. 24, рис. 1, 3–4); в: погребение № 3. Курган Б. Близница (ОАК, 1866, табл. II, 30)

также на височных подвесках из Павловского кургана, где, судя по находке стленгиды, вероятно, также была погребена жрица (ОАК, 1859, с. 30)

В склепах 3 и 5, а также на месте сожжения были найдены золотые венки (в склепах — оливковые, в сожжении — лавровый). Они являются свидетельством героизации покойных<sup>95</sup>.

В погребениях № 1, 3 и 4 обнаружены золотые бляшки в виде крылатой женщины в калафе с завитками вместо ног (рис. 104)<sup>96</sup>. В склепе № 4 подобные изображения из слоновой кости служили украшением саркофага (рис. 105). Этот персонаж, как уже говорилось, является упрощенным вариантом змееной богини — местного Великого женского божества в его хтоническом аспекте.

Змееногая богиня на бляшках из Куль-Обы связана с грифонами и сатиropодобным персонажем, голову которого она держит в руках. Можно предполагать подобную же связь и на материале Большой Близницы, поскольку грифон фигурирует на калафе, ожерелье, саркофаге и бляшках из склепа 1 и на украшении калафа и саркофага из склепа 4, а сатиropодобное божество представлено в погребениях 3 (бляшки), 4 (монисто) и 5 (серьги) (Архив ИИМК РАН. Д. 3., 1883. Л. 3.). Тот факт, что грифон на бляшке от калафа из склепа 4



Рис. 105. Пластина слоновой кости (прорисовка). IV в. Погребение 4. Курган Б. Близница (Петров, Макаревич, 1963, с. 24, рис. 1, 5)

<sup>95</sup> О значении золотого венка в погребальном культе см.: Lullies, 1982, S. 114, 115.

<sup>96</sup> Идентичная бляшка была найдена и в Неаполе Скифском (см.: Ганина, 1974, рис. 59).

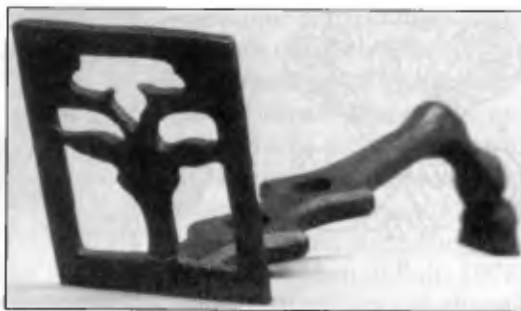


Рис. 106 (слева). Золотая бляшка. IV в. Погребение № 1. Курган Б. Близнаца (Уильямс, Огден, 1995, рис. 206)

Рис. 107. Бронзовый псалий. IV в. Погребение № 1. Курган Б. Близнаца (Piotrovsky et al., 1986, fig. 207)

везет на себе менаду и участвует в вакхической композиции, приобщает его к кругу хтонического Диониса, к которому несомненно относится и изображение бородатого сатира.

Если изображения девушек в калафах (бляшки из склепа № 1 (рис. 106) и височная подвеска из сожжения (см.: рис. 84)), пляшущих *καλαφίσκος* относятся скорее всего к ритуалу женского божества (ОАК, 1865, 32 и сл.), то танец *ὄκλασμα*, характеризующийся прыжками с прихлопыванием руками над головой, который исполняют юноши в варварских одеждах (на бляшках из склепа 1) (там же. 56 и сл.); этот же танец запечатлен в терракоте (Грач, 1974, табл. 45, 4) и на серьгах (Артамонов, 1966, с. 119, табл. 309) из погребения 5, связан, скорее всего, с культом Сабазия (Curtius, 1928, S. 281 ff.).

Заменой конских погребений в склепе 1 является помещение туда четырех уздечных уборов. Интересно, что на надгробном рельефе из Трехбратнего кургана (Бессонова, Кириллин, 1977, с. 128 и сл.), современного Большой Близнаце, героизированная умершая (или жрица) представлена в повозке, запряженной четверкой коней. Если фалары уздечных уборов выполнены в греческом вкусе, то псалии — хотя и в смягченном, но варварском. На одном конце каждого псалия — скульптурное конское копыто, на другом — стилизованная голова оленя (рис. 107). Эти изображения несомненно связаны с синкретическим образом коня-оленя, который в скифском мире яв-

лялся символом солнца и плодородия, ассоциировался с древом жизни и тем самым — с культом богини-матери (Кузьмина, 1977, с. 104 и сл.).

Вероятно, близок к образу коня-оленя и распространенный у скифов крылатый конь (там же, с. 100), который, будучи трактован в греческой манере и приобретая стилистические черты Пегаса, представлен на бляшках из погребений обеих жриц.

Еще одним сюжетом, связанным со скифским миром, является грифогиппокамп, терзающий барса, на золотой бляшке, найденной в сожжении. Изображение в традициях звериного стиля создал, скорее всего, боспорский мастер-грек; аналогичный сюжет, но уже явно выполненный местными мастерами, встречается на навершиях, найденных у Тилигульского лимана и в Краснокутском кургане, а также на ажурной пластинке из Александропольского кургана (Мелюкова, 1981, с. 42 и сл., рис. 9 и 12; о возможной связи этого сюжета с Ахиллом см. гл. V, раздел «Ахилл»).

Теперь вкратце рассмотрим материалы тризн, зафиксированных при раскопках кургана Большая Близнаца.

Все места тризн были обнаружены к западу и юго-западу от склепов. Место первой тризны, которая, вероятно, относилась к погребению 1, было обложено сырцовым кирпичом. Здесь вместе с пережеванными костями животных было найдено множество черепков расписных сосудов, в том числе рыбного блюда (ОАК 1866, с. 79 и сл., табл. III), а также две терракотовые статуэтки. С южной стороны у этой кирпичной ограды находился жертвенник в виде большой прямоугольной плиты с квадратным отверстием посередине и воронкообразной ямкой под ним для стока жертвенной крови.

Вторая тризна была зафиксирована плохо, однако известно, что здесь были найдены обломки расписных ваз, в том числе рыбных блюд (Архив ИИМК. Д. 9., 1864. Л. 29). В третьей тризне также были использованы два рыбных блюда (ОАК, 1866, с. 81 и сл.). С юга к месту этой тризны примыкал алтарь, схожий с вышеупомянутым, но более монументальный (рис. 108).

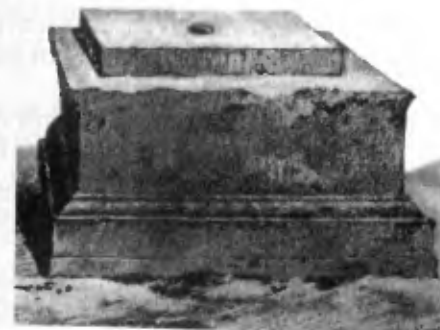


Рис. 108. Алтарь (рисунок). Курган Б. Близнаца (Кастанян, 1950, с. 126, рис. 1)



Рис. 109. Рыбное блюдо. IV в. Тризна № 1. Курган Б. Близница (Киевский исторический музей)

Место четвертой тризны, как и первой, было обложено кирпичом и также содержало в себе куски расписного блюда (ОАК, 1865, с. IV).

Обращает на себя внимание тот факт, что во всех тризнах были употреблены рыбные блюда (рис. 109), причем в тризнах 1 и 3 с сюжетом путешествия Европы на быке по морю. Тот же мотив представлен и на рельефном сосуде из тризны 3 (ОАК, 1868, с. VIII) (рис. 110).

Жертвенники, открытые около кострищ, служили для возлияний подземным богам. То же назначение имели, вероятно, и плиты с отверстием или углублением, встреченные в кубанских курганах (Келермесском, Ульском, Костромском) (Артамонов, 1966, с. 74).

Таким образом, здесь может идти речь о местной традиции.

Рассмотрев находки из Большой Близницы, обратимся теперь к отдельным сюжетам, представленным на предметах, обнаруженных как в этом, так и в других погребальных комплексах Боспора.

## Европа

Сюжет женщины, сидящей на быке, неоднократно и подробно рассматривался целым рядом исследователей на протяжении уже более столетия<sup>97</sup>. В большинстве этих изображений, особенно в тех случаях, когда они представлены в соответствующем мифологическом контексте, справедливо видят Европу, когда женщина на быке находится в дионисийской сфере, ее считают менадой, а когда она изображается с крыльями — называют «Никой» (Zahn, 1983, S. 25).

Вернер Технау во многих изображениях женщины, сидящей на быке, увидел Всеединую великую богиню (All-Eine Göttin), которая в различных ситуациях могла выступать как Афродита, Астарта, Европа-Геллотис и Артемида Тавропола (Technau, 1937, S. 193).

Тот факт, что многие предметы искусства с интересующим нас изображением (особенно южноиталийские вазы и рельефные лекифы) часто были находимы в составе погребального инвентаря, навел некоторых ученых на мысль о связи сюжета Европы на быке с погребальной областью и представлениями о загробном мире. Однако по-прежнему господствуют упрощенные взгляды. Так, в последней по времени монографии на эту тему — диссертации «Евро-



Рис. 110. Рельефный лекиф (рисунок). IV в. Тризна 3. Курган Б. Близница (ОАК, 1866, табл. II, 33)

<sup>97</sup> Библиографию см.: Zahn, 1983; Robertson, 1988.



па и бык» Эвы Цан (1983 г.), отвергается и гипотеза В. Технау о связи Европы и Великой богини, и предположения о связи Европы как с дионисийским кругом, так и с загробными представлениями (Zahn, 1983, S. 33). «Изображения Европы, — пишет немецкая исследовательница, — были излюбленными на протяжении всего античного периода и встречаются на разных предметах искусства, которые не имеют ничего общего с погребальной сферой. На саркофагах героиня на быке никогда не встречается, что явно было бы не так в том случае, если бы на нее смотрели как на уводимую в потусторонний мир» (ср.: Sadurska, 1983, p. 14). «Европа, — продолжает Цан, — была избранницей судьбы, девой, которая счастливо жила благодаря браку с Зевсом, что также было желанно и для других женщин. Частое присутствие Эроса и Афродиты на южноиталийских вазах служит явным указанием на связь с любовью. Таким образом, нужно смотреть на эти изображения прежде всего как на свадебные, которые в погребальной сфере выполняли замещающую функцию. Молодой женщине, скончавшейся незамужней, могла быть положена в могилу подобная свадебная сцена в качестве компенсации за то, что ей было отказано в счастье брака» (Zahn, 1983, S. 57, 58). О наивности подобных рассуждений говорить не стоит: напомним лишь о том, что имеется огромное количество материалов, свидетельствующих о тождественности представлений, связанных с браком и смертью, у самых разных народов<sup>98</sup>.

Хотя Э. Цан приводит многочисленные изображения женщины на быке в дионисийской сфере (вплоть до присутствия самого Диониса) и признает, что «изобразительный канон менады на быке и Европы на быке в основе один и тот же» (Zahn, 1983, S. 32, 33), она начисто отвергает связь Европы с дионисийским кругом (что отметил В. Технау: *Techneu*, 1937, S. 96) на том основании, что «там бык имеет совершенно другую функцию (везущий Европу — превратившийся в быка Зевс, везущий менаду — атрибут и жертвенное животное Диониса; этот бог иногда сам изображается верхом на быке)» (Zahn, 1983, S. 33).

Гипотезу В. Технау об изображении в образе Европы Великой богини Э. Цан отвергает вообще без всякой аргументации, считая

<sup>98</sup> В античной литературе, начиная с Гомера (II, XXXIII, 223: Od., XVII, 476; XX, 307); см. также: *Plut., Q. R.*, 65; *Samter*, 1911, S. 211; *Фрейденберг*, 1936, с. 78. Поскольку все «ритуалы перехода» (инициации, брак, погребение) структурно родственны, взаимосвязаны и часто взаимозаменяемы и их символы, особенно свадебные и погребальные (см., например: *Barringer*, 1991, p. 662).

ее почему-то просто данью модной в то время тенденции (Zahn, 1983, s. 31).

При тех разногласиях, которые существуют относительно семантики образа Европы на быке, первостепенное значение имеют материалы из раскопок кургана Большая Близница (Шауб, 1987, с. 31). Здесь в тризне, которая, вероятно, относилась к погребению I, было обнаружено фрагментированное рыбное блюдо с изображением Европы, плывущей по морю на быке (см.: рис. 48). Еще два подобных же блюда с аналогичным сюжетом найдены в тризне III (ОАК, 1866, 81). В этой же тризне обнаружен и рельефный лекиф, на котором представлен все тот же мотив (см.: рис. 50). Кроме вышеупомянутых, на Боспоре (в тризнах или погребениях) был найден еще целый ряд сосудов с изображением Европы<sup>99</sup>.

Все обнаруженные на Боспоре блюда и их фрагменты, на которых представлен сюжет Европы на быке, относятся к первой половине IV в. и настолько иконографически схожи, что можно смело допустить их происхождение из одной и той же аттической мастерской (Zahn, 1983, S. 49; *Циммерман*, 1979, с. 90), если даже не руку одного того же художника. Тот факт, что рыбные блюда с подобной росписью не найдены больше нигде, кроме Боспора, позволяет сделать вывод об их изготовлении специально для экспорта в Боспорское царство и «первично погребальном назначении» (*Циммерман*, 1979, с. 90). О том, что «путешествие Европы через море являлось символом путешествия мертвых через воду, отделяющую страну мертвых от области живых» (*Schefold*, 1934, S. 149), свидетельствуют и другие сосуды с этим сюжетом, найденные в погребальных комплексах Боспора.

На весьма древний хтонический аспект или связь мифа о Европе с представлениями о загробном мире может намекать также появление в интересующем нас сюжете Гермеса<sup>100</sup> также и на краснофигурных вазах, и на фестских монетах IV в. (Zahn, 1983, *Katalog N 46–50*, 56, 57–60, 66, 70, 75, 77, 160).

На рыбных блюдах Европу, плывущую по морю на быке, сопровождают nereиды на гиппокампах, т. е. морской фиас, с которым

<sup>99</sup> Рыбное блюдо из тризны в кургане близ Нимфея (ОАК, 1878–1879, с. XIV, где блюдо неверно названо крышкой леканы); двадцать фрагментов подобных блюд с аналогичным сюжетом из «погребений близ Фанагории» (*Циммерман*, 1979, с. 61). Однако, несмотря на неясности в отчетах о раскопках, можно думать, что эти обломки были обнаружены в тризнах. См.: ОАК, 1872, с. VIII–IX; ср. ОАК, 1876, с. 164). Пелика из подкурганной гробницы на Таманском полуострове (ОАК, 1870, XV).

<sup>100</sup> Э. Цан считает, что Гермес в сценах с Европой является просто проводником или спутником (Zahn, 1983, S. 30).

было связано представление о некоем возвышенном существовании и идея пути душ через просторы океана и путешествия покойника к островам Блаженных (Lullies, 1962, S. 8; ср.: Meuli, 1958, S. 504; Schefold, 1959, S. 14; Barringer, 1991, p. 662). Сопоставляя этот сюжет с аналогичными ему изображениями везущих оружие Ахиллу nereид на височных подвесках и бляшках из погребений Большой Близницы (склеп № 1 — височная подвеска, склеп IV — бляшки), а также на деревянных украшениях знаменитого анапского саркофага (Иванова, 1958), можно предположить семантическую связь всех этих изображений с представлениями о морском путешествии умершего в страну блаженных. Кстати, nereиды имели весьма близкое отношение к Ахиллу, божеству, связанному как с морем, так и со смертью (см.: выше); особенно явственно пролеживается эта связь в Северном Причерноморье. В связи с употреблением в тризне рыбных блюд К. Шефольд совершенно справедливо заключил, что они использовались для рыбной пищи (Schefold, 1934, S. 148). Д. М. Робинсон энергично возражал швейцарскому ученому, утверждая, что не существует никаких указаний на то, что рыба была связана со смертью или подземными богами (Robinson, 1950, p. 124, 128). Однако еще Ф. Дельгер (Dölger, 1928, S. 316, 347, 380, 446) отметил наличие подобной связи; приводимые им источники указывают на рыбу как символ жизни и счастья, жертву подземным богам и мертвым, пищу в тризне<sup>101</sup>.

Юрген Тимме справедливо ставит столь часто встречающиеся в погребениях Южной Италии рыбные блюда в связь с жертвой рыбы мертвым и отмечает, что «при отождествлении глубин моря с царством мертвых рыба принадлежала к потустороннему миру, который в раннеисторическое время, вероятно, главным образом считался счастливым местом. Вследствие этого морские существа — рыбы, водоплавающие птицы, морские растения и волны могли стать символом вечного блаженства и в конце концов вообще жизни и счастья» (Thimme, 1969, S. 156, 157; ср.: Radermacher, 1946, S. 307).

В связи с использованием в тризнах Большой Близницы рыбных блюд и рыбной пищи мы уже приводили любопытное сообщение Николая Дамасского (Nic. Dam., 39) о том, что синды (на территории которых расположен курган Большая Близница) «бросают на моги-

лы столько рыб, сколько врагов убил погребаемый». Таким образом, здесь налицо связь рыбы с представлениями о загробном мире<sup>102</sup>.

Между отдельными персонажами и под ними на рыбных блюдах из тризн Большой Близницы изображены различные рыбы. Считается, что они символизируют море, по которому плывет бык — Зевс, увозящий на остров Крит Европу. Безусловно, это так, однако не исключено, что в данном контексте таким образом выражена и связь Европы с рыбой. О том, что эта связь существовала, красноречиво свидетельствует изображение на чернофигурной амфоре из Ватикана (Technau, 1937, Abb. 3). Здесь представлена Европа на быке, держащая в руках рыбу, причем из-за спины у Европы вырастают пышные растительные побеги. Это изображение — одно из самых наглядных доказательств гипотезы о том, что образ Европы на быке восходит к заимствованной с Востока иконографии Великой богини —ладычицы всего живого, и что в этом образе сохранился ряд идей, связанных с Великой богиней.

Несомненно, что генетически Европа (так же, как Пасифая, Ариадна и некоторые другие мифологические героини) восходит к Великому всеединому женскому божеству минойской эпохи, паредром которого выступал бык<sup>103</sup>.

В связи с тем, что Великую богиню, жрицы которой были погребены в Большой Близнице, «иногда идентифицировали с Деметрой, а иногда с Афродитой»<sup>104</sup>, очень важно свидетельство Павсания о наличии в Беотии, одном из главных центров, связанных с мифом о

<sup>102</sup> Р. Карстен, исследовавший художественные украшения в Южной Америке, пришел к заключению, что преобладание в этих изделиях рыбы вызвано тем, что эти предметы «стоят в связи с верой, будто души умерших превращаются в рыб» (Karsten, 1916, s. 189).

<sup>103</sup> Концепция минойского «монотеизма», выдвинутая А. Эвансом, поддерживается многими авторитетными исследователями. Так, Ю.В. Андреев справедливо отмечает, что «только оставаясь на этой позиции, можно достаточно убедительно объяснить, с одной стороны, бросающееся в глаза единообразие иконографии женского божества в минойском искусстве и с другой стороны, неизменное повторение одного и того же набора культовой утвари в минойских святилищах разного типа, например в дворцовых «капеллах» и так называемых «peak sanctuaries» (Андреев, 1992, с. 4). Блестящий анализ образа божественного быка и его взаимоотношений с Великой богиней (см.: Андреев, 1997, с. 24).

<sup>104</sup> Rostovtzeff, 1922, p. 73, 122. Учитывая большое значение, которое, судя по всему, имели элевсинские элементы в культе Великой богини, которой служили погребенные в Большой Близнице жрицы, можно предположить, что семантика образа Европы на Боспоре в какой-то мере определялась типологическим сходством сюжета о ее похищении Зевсом с мифом о похищении Керы Плутоном — мифологическим «дублером» Зевса.

<sup>101</sup> «С 2000 г. вплоть до христианской эпохи рыба в качестве жертвы мертвым бытовала в Вавилоне, у хеттов, в Малой Азии, Македонии, на греческих островах, в пуническо-латинской Африке, Галлии, Далмации, Италии, Дунайских провинциях» (Dölger, 1928, S. 316).

Европе, культа Деметры-Европы (Paus. IX, 39, 4)<sup>105</sup> и указание Лукиана о существовании в финикийском городе Сидоне святилища Астарты (т. е. Афродиты) Европы (Lucian. De dea Syr., 4). На монетах Сидона, который наряду с Беотией и Критом был важнейшим центром мифов, связанных с Европой, постоянно встречается изображение Европы на быке (Lucian. De dea Syr., 4).

Присутствие на всех рыбных блюдах из тризн Большой Близницы наряду с Европой изображений Эротов с тимпанами может служить намеком на связь сюжета Европы с дионисийской сферой. На связь с культом хтонического Диониса, вероятно, указывает наличие в повторной тризне, найденной в кургане, обломков оксибафа с изображением вакхической сцены (Ростовцев, 1914, с. 15). Возможно, еще более наглядным свидетельством существования в ритуале тризн Большой Близницы связи с идеями этого культа является использование в тризне I гротескных терракот старика с кошельком и актера в роли беременной женщины (ОАК, 1865, табл. VI, 6–7). Культ хтонического Диониса, фиксируемый на Боспоре (Шaub, 1987а, с. 15), нашел яркое отражение и в других предметах погребений Большой Близницы (Alexandrescu, 1966, p. 81; Шaub, 1987, с. 30, 31).

В связи с тем значением, которое имеет находка в тризне 3 Большой Близницы рельефного лекифа с изображением Европы на быке (см.: рис. 50), важным памятником является лебет из Синопы, украшенный рельефными изображениями, среди которых мы видим Европу на быке, очень близкую по стилю к изображению на нашем рельефном лекифе (Kammerer-Grothaus, 1976, S. 245). Интересно, что лебет из Синопы украшен, кроме изображения Европы на быке, еще четырьмя рельефами: опирающийся на сатира пьяный Дионис; сидящая женщина, склонившаяся к мальчику, на заднем плане — бородатая герма; nereида, везущая щит Ахиллу; менада с пантерой (Kammerer-Grothaus, 1976, Abb. 1–8). Как мы видим, изображение Европы на быке на синопском лебете, который, судя по отличной сохранности, несомненно, происходит из погребения, окружено тремя дионисийскими сюжетами<sup>106</sup> наряду с nereидой на гиппокампе (о значении этого сюжета мы уже говорили выше). Изображения на данном сосуде — яркое свидетельство того, что сюжет Европы на быке был связан с дионисийским кругом.

<sup>105</sup> Существуют и изображения этой богини (см.: Zahn, 1983, Taf. 21, 2; 30, 1).

<sup>106</sup> О связи изображения женщины с ребенком и гермой с дионисийской сферой см.: Kammerer-Grothaus, 1976, S. 241; ср.: надгробие середины IV в. Аппы, жены Афиней, из Пантикалея (ОАК, 1882–1888, с. 19, № 24).

Суммируя все сказанное по поводу рассматриваемого сюжета, можно, на наш взгляд, с достаточным основанием предполагать, что образ Европы очень долго сохранял черты древней Великой богини Эгейского региона, что, в частности, позволило греко-варварскому населению Боспора ассоциировать Европу со своей Великой богиней. Это обстоятельство, а также включение Европы в дионисийский круг, вероятно, способствовало тому, что ее путешествие (в погребальном контексте) стало символом путешествия в загробный мир, а сам образ ассоциировался с идеями бессмертия (ср.: Скржинская, 1997, с. 96). М. И. Ростовцев находил в ней черты того же самого эгейского божества, что, по его мнению, могло быть обусловлено пребыванием в Причерноморье в доколониционный период ахейцев и карийцев (Rostovzeff, 1921, p. 462; Денисова, 1981, с. 110, 111). Следует отметить, что в культуре Триполья явственно прослеживается главенствующее положение богини — матери и возлюбленной бога-быка, причем атрибутом богини здесь, как и в Эгеиде, является лабрис, а весь этот комплекс представлений имеет отчетливый хтонический оттенок (см.: Петренко, 1987, с. 150).

## Парис

На примере рассмотрения образа Европы — самого популярного мифологического персонажа на греческих сосудах, обнаруженных в тризнах боспорских курганов, — мы уже продемонстрировали, какие богатые возможности имеются для исследования религиозных представлений населения Боспора при анализе семантики изображений на предметах погребального инвентаря. В свою очередь, выводы, сделанные на периферийном, боспорском материале, могут служить для прояснения сути некоторых образов античной мифологии. Здесь мы постараемся доказать справедливость этого утверждения, обратившись к Парису, важному персонажу троянского цикла мифов, изображения которого неоднократно встречаются на предметах, найденных в боспорских курганах IV в. (Шaub, 1993).

Рассмотреть этот образ пристальнее побуждает и устойчивое мнение, согласно которому «все попытки причислить Париса к мифологическим образам потерпели неудачу... Он — просто сказочный принц» (Wüst, 1949, Sp. 1489). Это мнение Э. Вюста, насколько нам известно, никто не оспаривал (см., напр.: Geisau, 1972; Hampe, 1984).

На Боспоре Парис появляется в IV в. на предметах аттического художественного ремесла, обнаруженных в пантикапейских курганах. Это — знаменитое изображение суда Париса на пластинах слоновой кости (см.: Передольская, 1945, табл. II–III), украшавших саркофаг из Куль-Обского кургана<sup>107</sup>, изображение той же сцены на одной «боспорской пелике» (эти пелики, как известно, являлись в IV в. важнейшими предметами погребального инвентаря боспорских гробниц), а также интереснейший комплекс тризны (ОАК, 1862, с. 4), в которой были использованы три роскошных сосуда: огромный кратер (ОАК, 1863, табл. III), гидрия (там же, 3 и сл., табл. V, 1, 2) и лекиф (там же, табл. V, 3, 4) — все с изображениями Париса: суд Париса представлен на кратере, соблазнение им Елены — на гидрии и ее похищение — на лекифе.

Итак, Парис представлен на предметах, либо специально предназначенных для погребальных целей (саркофаг, пелика), либо на сосудах, использованных в культе мертвых (вазы из тризны). Это позволяет с уверенностью говорить об определенной семантической нагрузке рассматриваемого образа.

Возможно, определенную роль в появлении Париса на Боспоре сыграли его иконография варвара и характернейшая черта, которой наделил его эпос — отличного лучника, что могло импонировать эллинизированным варварам, для погребения и поминовения которых использовались предметы с его изображениями.

Еще более важную роль могла играть мифологическая связь Париса с Афродитой, Аполлоном и Дионисом — основными богами пантеона боспорян.

Так, Афродита выступает не только постоянной покровительницей Париса, но у поздних авторов — его возлюбленной (Напр.: Prop. III, 30, 37).

О том, что данный факт никоим образом не является измышлением этих авторов, свидетельствует не только образ Елены — мифологического дублета Афродиты<sup>108</sup>, но и иконография Елены на вышеуказанных гидрии и лекифе, где она представлена в виде Афродиты. (Рисунок на гидрии изображает Елену в роскошном калафе сидящей на троне, причем верхняя часть ее тела обнажена; на лекифе она изображена практически совершенно нагой. Подобная трак-

товка не характерна для эпической Елены (см., напр.: Engelmann, 1890), но типична для Афродиты (Delivortias, 1984).

На связь Париса с Аполлоном указывает не только литературная традиция, согласно которой троянский герой считался учеником бога в стрельбе из лука и его возлюбленным, но, возможно, и изображение на обратной стороне вышеупомянутого кратера, где представлена встреча Аполлона и Диониса в окружении дионисийского фиаса на фоне аполлинических символов (ОАК, 1863, табл. IV). Эта интереснейшая сцена, являющаяся одним из свидетельств слияния в IV в. представлений об Аполлоне и Дионисе (Шaub, 1989, с. 128, 129), может служить дополнительным аргументом в пользу старой гипотезы М. Майера о связи Париса с вакхическим циклом (см.: Türk, 1902, Sp. 1581). Об этой же связи говорит, на наш взгляд, и изображение Париса на фреске Полигнота в леске кидян, известное нам по сообщению Павсания. Описывая обитателей Аида, изображенных великим живописцем, Павсаний упоминает и Париса, «хлопающего руками по-деревенски» для привлечения внимания Пентесилеи» (Paus. X, 31, 8). Б. Швайцер (Schweitzer, 1936) убедительно показал, что Павсаний или его эллинистический источник в данном случае неверно понял изображение Полигнота, в действительности представившего Париса танцующим восточный танец окласма, отличительной чертой которого являлись хлопки в ладоши.

Опираясь на остроумную гипотезу Л. Курциуса (Curtius, 1928, S. 281 ff.), предположившего, что главным персонажем ряда аттических вазовых рисунков конца V в., среди которых выделяются танцоры окласмы, является Сабазий, мы связываем многочисленные изображения подобных танцоров, запечатленные в терракотах, на рельефных сосудах и на золотых бляшках из боспорских гробниц, с культом Сабазия или фракийского Диониса (резкой грани между этими божествами фракийские и малоазийские культы не делают, а некоторые античные источники прямо указывают, что Сабазий — это фракийский Дионис) (см.: Шауб, 1993, прим. 21). Сабазий в верованиях мистов давал надежду на вечную загробную жизнь (напр.: Schol. Aristoph. Vesp. 9; Orph. h. 48), поэтому неудивительно, что изображения танцоров его культа помещались в могилы.

Поскольку некоторые терракотовые статуэтки и рельефные сосуды, изображающие танцоров окласмы, иконографически ничем не отличаются от изображений Париса (те же восточные одежды, включая и фригийский колпак, отсутствие бороды), можно предположить, что в ряде случаев представлен именно он (Ростовцев, 1913, с. 431).

<sup>107</sup> Похоже, что на узкой стороне саркофага была представлена и другая сцена с участием Париса, быть может, соблазнение Елены (см.: Передольская, 1945, с. 75).

<sup>108</sup> Елена очень напоминает Ариадну (Nilsson, 1967, S. 315), которая идентифицировалась с Афродитой (Gruppe, 1906, S. 238, 244).



Учитывая популярность образа Париса не только на боспорских, но также и на южноиталийских (напр.: ДБК, табл. 70а, 7; ОАК, 1859, 1862. Табл. III, 1) и этрусских (Türk, 1902, Sp. 1616 ff.) погребальных памятниках, можно предположить, что связь Париса с потусторонним миром была обусловлена некими древними представлениями о нем, как о божестве-убийце, божестве смерти.

В пользу этой гипотезы можно привести следующие аргументы.

У Гомера Парис выступает как смертоносный лучник, аналог стреловержца Аполлона. В этом качестве ему как нельзя лучше подходит обращение *dústapις* — «несчастный (в значении «приносящий несчастье») Парис» (Ном. II. III 39; XIII 769), которому соответствует у Эврипида *αἰνόταρς* «страшный Парис» (Нек. 944).

Не исключено, что можно эвфемистически трактовать и второе греческое имя Париса — Александр, т. е. «защитник мужей».

Мать Париса именуется Гекуба или Гекаба, которая является не чем иным, как троянской ипостасью хтонической Артемиды-Гекаты (Geisau, 1965, Sp. 975); сестру Париса зовут Поликсена (*Πολύξενος* букв. «гостеприимный») — это эпитет Гадеса: Doggie, 1972, S. 1014; ср.: Volkman, 1972, S. 1013).

Историю похищения Парисом Елены можно сравнить с мифом о похищении Кору-Персефоны Плутоном. На это сходство указывают как детали изображений обоих событий (четверка коней, колесница и проч.), так и несомненная родственность женских персонажей. В Елене прослеживаются не только явственные черты эгейского божества растительности (Nilsson, 1967, S. 315), но и царицы смерти, каковой она выступает на острове Левка, в качестве супруги Ахилла (Paus. III, 19, 13), древнего бога мертвых (Хоммель, 1981).

Наконец едва ли случайным является и тот факт, что в соответствии с пророчеством Гектора, стрела Париса поразила Ахилла в воротах (Apolod. epit. V. 3), поскольку связь с ними — характерная черта бога мертвых (ср.: эпитет Гадеса *Πυλάρτης*) (Gruppe, 1906, S. 400).

В свете вышеприведенных данных многозначительной выглядит и одна из главных функций Париса — пастушеская, функция, семантически тесно связанная с представлениями о целом ряде (прежде всего индоевропейских) богов потустороннего мира (см., напр.: Топоров, 1982, с. 292).

Можно было бы привести еще ряд соображений в пользу нашей гипотезы, однако и сказанного, кажется, достаточно, чтобы серьезно усомниться в том, что Парис — это «просто сказочный принц».

Итак, все изложенные выше факты, гипотезы и предположения позволяют сделать вывод о том, что Парис в религиозно-мифологи-

ческих представлениях боспорян был тесно связан с загробным миром. Последнее обстоятельство можно объяснить тем, что в образе этого эпического героя еще долго сохранялись черты древнего (фригийского?)<sup>109</sup> божества смерти.

Мы проанализировали изображения Европы и Париса, представленные на разных вещах, в том числе и на пеликах керченского стиля. Теперь обратимся к сюжетам, которые представлены в основном на погребальных сосудах данного стиля.

## Мифологические сюжеты на керченских вазах

### Дионис, Афродита и Эрот

Самым распространенным мифологическим сюжетом росписи керченских vaz являются, как и следовало ожидать, изображения Диониса и его фиаса. Так, Дионис с фиасом, а также часто с Ариадной (которая нередко имеет черты менады) представлен на многочисленных пеликах, ойнохоях и колоколовидных кратерах, найденных на Боспоре, а также на кратере из Ольвии.

Судя прежде всего по керченским вазам, Афродита в представлениях боспорян сближалась с Корой-Персефой как Владычицей потустороннего мира. Об этом ярко свидетельствуют не только сюжеты ваз, терракоты, ювелирные изделия, но, прежде всего, комплекс находок из жреческих погребений кургана Б. Близница (см.: Шауб, 1987а).

Хтоническая Афродита на керченских вазам родственна хтоническому Дионису: их фиасы соседствуют на одних и тех же изображениях, Эрот почти постоянно присутствует в дионисийских сценах (Шталь, 1989, с. 113).

Исследование керченских vaz блестяще подтверждает мнение М. И. Ростовцева (1914, с. 290) о том, что Афродита на Боспоре во всяком случае с конца IV в. рассматривалась как хтоническая богиня, близкая царству мертвых.

«По аналогии с ситуацией в Великой Греции, где обмен религиозными идеями между греками-колониатами и местным населением

<sup>109</sup> Возможно, от имени Парис происходит название фригийского города Парион (см.: Wüst, 1949, Sp. 1486).

привел к тому, что Афродита и Дионис оказались связанными единым хтоническим культом с вероятным преобладанием первой (см.: Smith, 1976, p. 5 сл.), можно думать, что и на Боспоре Афродита (часто вместе с Дионисом) считалась пособницей перехода душ умерших в мир иной, причем смерть воспринималась как брак, а Афродита — его устроительницей. Надо полагать, именно этой ролью хтонической Афродиты продиктован в керченской вазописи интерес к брачным ритуальным омовениям, предсвадебному ритуальному одеванию-украшению невесты (реже — жениха), свадебному торжеству и приношению свадебных даров, а также любовным притязаниям, домогательствам, преследованиям» (Шталь, 1989, с. 115).

Обратив внимание на то, что на керченских вазах в сюжете омовения женщин купающейся представлена всегда только одна из них, К. Шефольд (Schefold, 1934, S. 149–150), по его собственному признанию, не мог решить дилемму символического или реалистического истолкования этого сюжета.

Для Г. Смита (Smith, 1976, p. 41 и др.) любое изображение на вазе — это символ.

По И. В. Шталь (1989, S. 117), «решение вопроса в единстве того и другого подхода к изображаемому, в присутствии зрелой античности видении реальности как символа и символа как реальности».

К рассмотренным выше непосредственно примыкает другой «эротический» сюжет — «любовное преследование» (определение К. Шефольда). Некоторые мотивы добывания невест при помощи силы, нашедшие отражение в краснофигурной вазовой живописи, имели корни в исконном греческом мифе, другие, судя по всему, нет (Шталь, 1989, с. 130). К первой группе относятся сюжеты, связанные с Зевсом, Посейдоном, Пелопсом, Парисом, ко второй — преследования женщин Дионисом на пантере или грифоне, похищение женщин эротами, сюжеты, где в роли преследователей женщин выступают персонажи в восточных костюмах и т.д. Эти сюжеты известны лишь по изображениям на керченских вазах и являются «соединением народных верований с «отзвуками» сравнительно поздно освоенных античной мифологией и еще новых для античного древнегреческого эпоса, созданного по мотивам «варварского». Не забудем также, что упомянутые мифоэпические предания, прежде чем выйти на плоскость живописного изображения, прошли сравнительное осмысление в пределах дионисийско-орфического круга верований» (там же, с. 131). (Так в дионисийско-орфическом кругу оказался «средством передвижения» Диониса грифон, который, как и Дионис, был в Греции «пришельцем»).

Подробно рассмотрев сюжетную роль Эрота, и прежде всего Эрота-преследователя, в росписи керченских ваз, И. В. Шталь (там же, с. 133–134) пришла к выводу, что в своем значении он вышел за пределы как афродисийского, так и дионисийского фиасов; в какой-то момент Дионис и Эрот, восседающий на пантере, оказались внутренне сближенными, едва ли не идентичными по своей семантике: «Эрот в смертоносном похищении душ занял место Диониса... Не значит ли это, что большой, выделенный белым, Эрот Преисподней в изображении керченских ваз имеет собственные семантические корни, «уходящие» в подземный мир, и не является ли этот Эрот в народных верованиях божеством Преисподней? В последнем случае он оказался бы и генетически однотипным с Эротом апулийских ваз, выполняющим в сюжетах вазовой живописи те же функции, что и аттический керченский Эрот, но отличным от него иконографически» (там же, с. 134).

В Эроте апулийских ваз Г. Смит (Smith, 1976, p. 6) видит загадочное местное божество Великой Греции Миса, а издатель книги Смита Дж. Андерсон — хтонического бога греческих народных верований. «Обращает на себя внимание специфическая, лишь боспорскому изображению присущая иконография Эрота-всадника, не засвидетельствованная в иных областях вывоза аттических керченских ваз, и резкая его противоположность изнеженному двуполому Эроту местных ваз Великой Греции» (Шталь, 1989, с. 134).

В росписи керченских ваз женщин преследуют также люди (пешком или верхом) в восточных костюмах. Этим персонажам К. Шефольд (Schefold, 1934, S. 149) считает слугами господина подземного мира, выполняющими его волю. Знаменательно, что все вазы с подобными изображениями происходят из мужских погребений боспорских некрополей.

«С мнением К. Шефольда не согласиться нельзя, однако вопрос по-прежнему остается не вполне ясным, — пишет И. В. Шталь. — Кем был изначально восточный человек, занявший место Диониса на грифоне и тем сравнившийся с божеством, представший как бы его ипостасью? Кто этот юноша в хламиде? Сам Дионис в его необычной иконографии, быть может, испытавшей на себе традиции Фракии и Боспора? Но если это и не Дионис, то восточный всадник близок к Дионису. Из всего этого явствует пока только одно: некогда человек в восточном костюме, преследующий женщин в подземном мире, был Хозяином подземного мира и потому сохранил в нем определенное независимое положение, выше положения сатиров и менад и в отстранении от них» (Шталь, 1989, с. 136).

## «Палестриты»

Самое значительное место среди всех сюжетов росписи ваз керченского стиля занимают так называемые «палестриты» — изображения задрапированных в гиматии фигур, в спокойной позе стоящих друг против друга. Обычно композицию составляли два, реже три или четыре фигуры, иногда изображалась только одна. Пол этих фигур часто определить трудно, иногда это женщины, но в основном, кажется, мужчины. Большинство специалистов по античной керамике расценивает эти изображения как «бессодержательные». Так, по мнению Б. В. Фармаковского (1902, с. 555), эти «картины малопомалу не только теряют всякую связь с главной стороной вазы, но делаются и сами совершенно бессодержательными, обращаясь как бы в простой орнамент, который делается по одной схеме и манере».

Даже такой глубокий и тонкий ученый как К. Шефольд признавал за этим сюжетом только декоративное значение: «Лишь символическое значение хранит изображения на лицевой стороне вазы от падения в чистую орнаментальность, как это можно видеть на ее оборотной стороне» (Schefold, 1934, S. 146).

Обращают на себя внимание два факта: во-первых этот сюжет в практически неизменной форме сохраняется в росписи керченских ваз на протяжении всего IV в. Кроме того, «в конце концов те бессодержательные фигуры, которые сначала допускались только на стороне, не выставлявшейся напоказ, на позднейших вазах появляются и на главных картинах. Образцов таких ваз очень много было найдено в Южной России» (Фармаковский, 1902, с. 556).

Поскольку речь идет о важных предметах погребального инвентаря, то это явление можно понять, если представить, что «сюжет вбирал в себя и концентрировал в себе квинтэссенцию, суть сакральной погребальной символики дионисийско-орфического круга верований, был его знаком в донельзя обобщенном, абстрагированном варианте. Ни с каким другим отдельно взятым сюжетом этот сюжет, действительно, не был связан, но только потому, что был разом связан со всеми сюжетами росписи керченских ваз» (Шталь, 1989, с. 157).

Набор «предметов-символов», составляющих композицию совместно с фигурами в гиматиях и определяющих смысл сюжета, жестко регламентирован. Между фигурами (на голове некоторых из них повязка — знак приобщения к мистериям), всегда обращенными

лицом к друг другу и к центру, располагается предмет их внимания: стела, знак таинства, смерти и причастности фигур в гиматиях к погребальному культу; алтарь, указывающий на сакральность происходящего, или, наконец, обнаженная фигура — тот, чей переход в иной мир удостоверяют фигуры в гиматиях.

«Дионисийско-мистерияльным» фоном изображения служит обычно тимпан, знак дионисийства; фиала над алтарем, из которой совершают возлияния; жертвенные кушанья. Стленгиду (стригиль), признак готовности к браку, держит в руке или тот, кто переходит в мир иной, или одна из фигур в гиматиях.

«По сути, сюжет с фигурами в гиматиях в обобщенном виде знаменует все то же таинство перехода из одного мира в другой — через сакральный брак-смерть» (Шталь, 1989, с. 158).

## Амазонки

Изображение амазонок, как уже неоднократно отмечалось выше, является одним из наиболее популярных мотивов, представленных на предметах погребального инвентаря боспорских могил, в частности, на краснофигурных пеликах. Представление о связи этого женского конного воинства с Великой богиней, выдвинутое М. И. Ростовцевым и развитое автором этих строк (см.: Шауб, 1983; Шауб, 1993; Шауб, 1999, с. 214 сл.), наглядно подтверждается изображением змееногой богини на панцире амазонки, представленной на боспорской пелике, обнаруженной в одной из пантикапейских могил (см.: илл. к главе IV).

## Аримаспы и грифоны

Одним из самых распространенных сюжетов росписи ваз керченского стиля в Северном Причерноморье является изображение всадников в восточных одеждах, сражающихся с грифонами. Это, судя по всему, аримаспы. По аналогии название «аримаспы» исследователи перенесли и на облаченных в восточные костюмы персонажей, преследующих женщин (Schefold, 1934, S. 147).

Как бы ни решалась проблема реальности племени аримаспов (см.: Доватур и др., 1982, комм. 249; Шталь, 1989, с. 137 сл.), для нас это не имеет принципиальной важности.

Двойное изображение грифона (либо с львиной, либо с орлиной головой) «наводит на мысль о взаимоналожении нескольких мифо-эпических представлений в пределах единого образа. А сама идея борьбы восточных всадников на грифонах против грифонов вновь позволяет отнести мифоэпическое предание об аримаспах и грифонах к творчеству племени аримаспов, видеть в грифоне чудовище, изначально в мифопоэтической мысли племени аримаспов, как всякой мысли мифа и эпоса, связанное с Преисподней.

Аримасы боролись с грифонами в посюстороннем мире как с выходцами из мира загробного. Оказавшись же в мире загробном, и в этом как будто сравнившись с грифонами (и те и другие сопричастны власти подземного Владыки), они тем не менее продолжают с грифонами борьбу.

По К. Шефольду, все керченские вазы с изображениями грифонов происходят из мужских погребений — обстоятельство, позволяющее исследователю уверенно ставить этот сюжет в связь с богом мертвых.

В борьбе жизни и смерти, света и тьмы — основной мотив росписи краснофигурной аттической керамики керченского стиля — грифоны всегда предстают жестокими, не оставляющими надежды посланцами мира теней. Нападения грифонов на животных образуют в росписи керченских ваз знаменитые сцены терзаний, находящие тем не менее прецедент в соседнем скифском искусстве и — традиция глубокая и древняя — в искусстве Эгейского мира» (Шталь, 1989, с. 145–146) (см. также: гл. 3)

## Пигмен и журавли

Мифоэпический сюжет борьбы пигмеев с журавлями скрупулезно разработан И. В. Шталь (1989 с библиографией). Несмотря на то, что античные письменные источники ничего не сообщают об этом сюжете применительно к Северному Причерноморью, «мифо-эпическая битва пигмеев с журавлями могла происходить и здесь», поскольку эта область считалась некогда берегом мирового Океана (Шталь, 1989, с. 83). Кроме того, и это главное, данный сюжет представлен на целом ряде памятников, найденных на Боспоре. Это фрагмент аттического фигурного сосуда работы мастера Сотата второй четв. V в. из Пантикапея, восемь пелик керченского стиля, три фрагмента подобных пелик, а также роспись пантикапейского склепа Пигмеев II–I вв.,

которая еще М. И. Ростовцева (1913, с. 148) заставила задуматься над вопросом, «не имели ли пигмеи в их борьбе с журавлями какого-нибудь специфически погребального значения». И. В. Шталь (1989, с. 83–84) сумела наглядно продемонстрировать, что этот миф «имеет сакральный смысл борьбы живых с выходцами из потустороннего мира, душами покойных, ставших оборотнями и принявших вид журавлей». Однако если связь сакральной семантики этого мифа с культом мертвых и дионисийством несомненна, то предполагаемая московской исследовательницей его связь с космогоническими представлениями древних не представляется столь явной.

В то же время представляется совершенно правильным вывод И. В. Шталь (там же, с. 98) о том, что «особый интерес к мифу о борьбе пигмеев с журавлями в его новом этно- и иконографическом варианте именно в Северном Причерноморье и именно в IV в. до н. э. объясним... усилившимся на Боспоре, с приходом к власти негреческой династии Спартокидов, влиянии “варварского” элемента...».

## Геракл

Весьма популярным персонажем «боспорских пелик» является Геракл; его изображение встречается на этих вазах шесть раз. В двух очень похожих сценах герой убивает кентавра (Schefold, 1934, № 365, 396)<sup>110</sup>; он убивает оленюху (возможно, речь идет о керинейской лани: *ibid.*, № 504<sup>111</sup>); он освобождает Тесея из Аида (как известно, отправившись за Кербером, Геракл оторвал Тесея от камня, к которому был прикован этот герой за попытку помочь своему другу Пирифою похитить Персефону; см.: Apollod. II, 5, 12; Paus. X, 29, 4) (рис. 111)<sup>112</sup>; Геракл изображен отдыхающим в обществе Афины и Гебы (см.: Штерн, 1896); представлен среди богов на знаменитой «Элевсинской пелике» (Schefold, 1934, № 368).

Таким образом, на «боспорских пеликах» мы видим почти весь репертуар изображений Геракла, встречающийся на вазах керченского стиля, кроме уникального изображения Геракла, убивающего лернейскую Гидру на ойнохое из Эрмитажа (Schefold, 1934, № 324; возможно, эта ваза происходит с территории Боспора), и сюжета Геракла в саду Гесперид, запечатленного на гидриях из Лондона (Schefold, 1934,

<sup>110</sup> Подобный сюжет встречается на вазах керченского стиля только один раз (на краере из Берлина (до этого в частном собрании в Афинах): см.: Schefold, 1934, № 232).

<sup>111</sup> Данный сюжет на других керченских вазах неизвестен.

<sup>112</sup> Этот сюжет является уникальным для ваз керченского стиля.



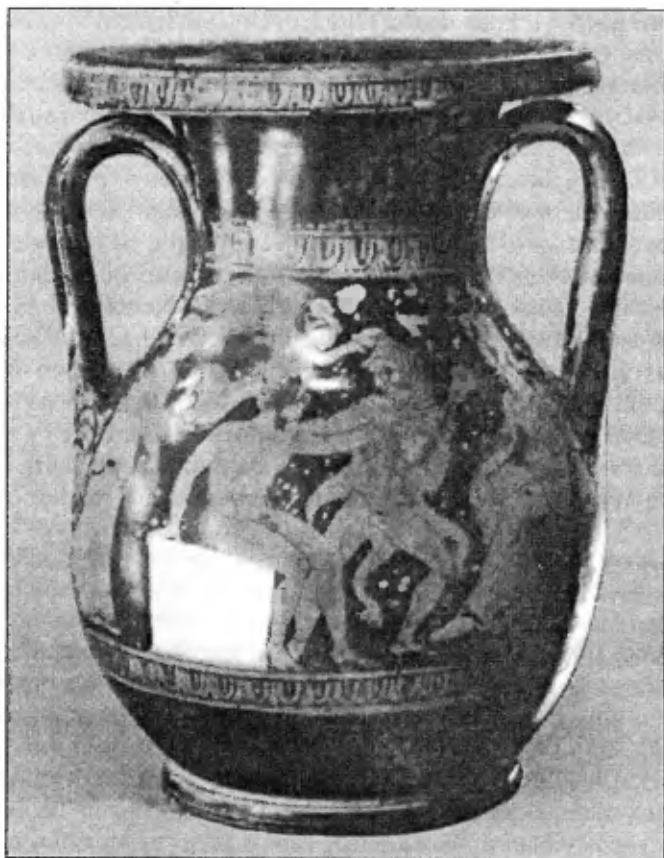


Рис. III. Краснофигурная пелика. IV в. Боспор (Boltounova, 1966)

№ 170, из Кирены) и Нью-Йорка (Schefold, 1934, № 190; Муз. Метрополитен, покупка), а также на пеликах из Гааги (*ibid.*, №355) и Иейля (*ibid.*, №543, из Киренаики).

Изображение Геракла, убивающего оленюху или лань, вероятно, имело определенное отношение к культу Великой богини (в ипостаси Артемиды, с которой, как уже отмечалось, синкретизировалась Великая богиня на Боспоре). О встрече Геракла с Артемидой в Скифии см.: гл. III. Стоит вспомнить, что в этой Артемиде Дж. Фонтенроуз не без основания видит царицу смерти.

Важно отметить, что одна из пелик, на которой представлена битва Геракла с кентавром, происходит из склепа I кургана Большая Близнаца, где была погребена жрица Великого местного женско-

го божества. Напомним еще раз об остроумном предположении В. Ф. Гайдукевича о том, что помещение в этот склеп погребальной пелики с данным изображением не случайно, но связано с местным мифом, в котором рассказывалось о том, как Геракл спас Афродиту (одно из греческих обличий, под которым скрывалась местная богиня) от напавших на нее гигантов.

Любопытно, что на оборотной стороне этой пелики (так же как и на обороте пелики с аналогичным сюжетом, найденной в кургане в городском саду Керчи) изображена дионисийская сцена. Таким образом, и на лицевой и на оборотной стороне рассматриваемой пелики прослеживается связь с теми же божествами, с которыми связаны и остальные предметы погребального инвентаря склепов кургана Б. Близнаца, т. е. с Великой богиней и Дионисом.

Считается, что на двух «боспорских пеликах» фигурирует Тесея. В одном случае, на уже упомянутой вазе с изображением освобождающего Тесея Геракла, первый играет пассивную роль в сюжете, посвященном Гераклу (пелика находится в Керченском музее, см.: Boltounova, 1966). На другой пелике (Schefold, 1934, № 392, Taf. 22, 2) представлен нагой безбородый персонаж, поборающий быка, в окружении двух женских фигур, первая из которых Афина. Что касается левой, то эта женщина во фригийском колпаке, облаченная в довольно причудливое одеяние, состоящее из длинного пеплоса, но с верхом из более тяжелой ткани с рукавами; в левой руке женщины — продолговатый сосуд или ларец. Так, К. Шефольд вслед за автором статьи в лексиконе Рошера называет ее Медеей, а центральный персонаж — нагого героя с быком считает изображением Тесея, побеждающего марафонского быка.

Общепринятое толкование, однако, не кажется нам бесспорным и вот почему. Во-первых, смущает изображение продолговатого предмета в центре композиции внизу (под ногами героя и задними ногами быка), который очень напоминает палицу. Если это действительно палица, то можно видеть в этом сюжете изображение сегоднего подвига Геракла — поимки Критского быка. (В связи со сказанным выше о Европе, любопытно, что, согласно Акусилаю, Геракл поймал того самого быка, который привез Европу для Зевса (Apollod. II, 5, 7). Этот же бык фигурирует и в качестве возлюбленного Пасифаи, отца Минотавра: Apollod. III, 1, 3–4)<sup>113</sup>. Во-вторых, сцена борь-

<sup>113</sup> Тот же самый бык, после того как был отпущен Гераклом вслед за предъявлением Эврисфею, появился в Аттике близ Марафона, где опустошал поля местных жителей (Apollod. II, 5, 7.) до тех пор пока не был убит Тесеем.

бы героя с быком на пелике скорее напоминает поимку, а не убийство. В-третьих, появление сугубо афинского героя в качестве главного действующего лица на боспорской погребальной пелике нужно было бы объяснять простой случайностью, а не намеренным выбором, что противоречит всему тому, что мы знаем о семантике боспорских пелик. (Правда, полностью исключать элемент случайности невозможно). В-четвертых, хотя мы и не беремся точно определять женский персонаж во фригийском колпаке, изображенный слева от сцены борьбы героя с быком (возможно, это амазонка), тем не менее, у нас имеются большие сомнения относительно его определения как Медеи. Близких аналогий ему нет, а сосуд (или скорее ларец) в левой руке женщины абсолютно не похож на чашу для питья,<sup>114</sup> которая подразумевается здесь теми, кто видит в этом персонаже Медею.

И, наконец, Афина, которая, по логике вещей, должна была бы покровительствовать главному герою посвященного ей города, ни в литературной традиции, ни в изобразительном искусстве в роли помощницы Тесея не популярна, в то время как она постоянно покровительствует Гераклу, а в древнейшей традиции, сохранившейся в Этрурии, даже выступает в качестве его супруги (см.: Шауб, 2003).

Следует также отметить весьма редкую встречаемость сюжетов из Тесея цикла на вазах керченского стиля<sup>115</sup>.

## Персей и Медуза Горгона

Изображение главного эпизода мифа о Персее — обезглавливание им чудовищной Медузы Горгоны является единственным сюжетом на вазах керченского стиля<sup>116</sup> и встречается только один раз — на «боспорской пелике» (Schefold, 1934, № 382, Taf. 22, 3).

Почему же столь непопулярный в это время миф все-таки нашел отражение на этом погребальном сосуде?

<sup>114</sup> См.: Apollod. Epit. I 5: «Медея, бывшая в те времена супругой Эгея, стала строить козни против Тесея... Эгей не узнал собственного сына и, опасаясь его, послал Тесея против Марафонского быка. После того, как Тесей убил быка, Эгей в тот же день поднес ему ядовитый напиток, который ему дала Медея. Но Тесей перед тем, как выпить, подарил отцу меч, и Эгей, узнав меч, вырвал килик с ядом из рук сына».

<sup>115</sup> Это эпизод со Скироном (Schefold, 1934, № 111: колоколовидный кратер из Неаполя) и убийство Минотавра (Schefold, 1934, № 214: из Афин).

<sup>116</sup> Если на поздних вазах и вообще в позднеклассическом искусстве сюжет Персея и Горгоны непопулярен, то в архаическую и раннеклассическую эпохи он был очень распространен (см.: Woodward, 1937).

Как и в сюжете с Гераклом и керинеской ланью нам может быть чрезвычайно полезно свидетельство Пиндара (Pyth X 28 сл.):

«Но ни вплавь, ни впешь  
Никто не вымерил дивного пути  
К сходу гипербореев —  
Лишь Персей,  
Водитель народа,  
Переступил порог их пиров...  
Это в их счастливые сборища  
Шагнул, предводимый Афиною,  
Сын Данаи.  
Он убил Горгону...»

(пер. М. Гаспарова)

Согласно Гесиоду (Theog. 274 сл.) и Ферекиду (Pherekr. 11. 1, 62) Горгоны обитают на крайнем западе у берегов океана, рядом с Грями и Гесперидами (см.: МНМ I, 316; МНМ II, 305). Однако из строк Пиндара следует, что обитель Горгоны могла мыслиться и на севере близ земли гипербореев. Возможно, не только эта локализация, но и причастность Персея к «пирам» священного народа Аполлона — гипербореев — обусловило появление рассматриваемого сюжета на боспорской пелике.

Как уже отмечалось, гиперборейцы — загробный народ, посвященный богу смерти Аполлону Гиперборейскому, т. е. путешествие Персея — это путешествие в царство смерти. Горгона, взгляд которой умерщвлял все живое (вариант явно более поздний: обращал в камень), — воплощенная смерть<sup>117</sup>.

То, что Пиндар связывает Горгон с Севером, ни в коей мере не является его выдумкой. О существовании древней традиции, связывавшей этих персонажей с Севером, свидетельствует наличие в образах «лебедевидных женщин» (Aesch. Prom. 795) Грай<sup>118</sup> и их сестер

<sup>117</sup> Дж. Фонтенроуз (Fontenrose, 1959, p. 353) считает Горгон (а также Гарпий и Гесперид) вариантами образа сирен.

<sup>118</sup> Прометей у Эсхила (Prom V. 792–800) говорит Ио:

Поток у кромки двух материков проплыв  
К восходу солнца, на восток пылающий,  
Ступай от моря шумного, и ты прилесь  
К полям Кистены, в край Горгон, где древние  
Живут Форкиды. Три на вид как лебеди,  
Но с общим глазом, и один-единственный

Горгон несомненных черт сходства с девами-лебедями центрально-азиатских легенд (см.: Ahl, 1982, p. 406).

Однако, возможно, самой главной причиной появления на пелике рассматриваемого сюжета является не столько его мифологическое содержание, сколько само действие, т. е. обезглавливание, обряд, чрезвычайно характерный для причерноморских варваров (см.: выше).

## Марсий и Аполлон

Уникальным сюжетом в росписи «боспорских пелик» является также изображение мифа о соревновании Марсия с Аполлоном (Scheffold, 1934, № 370; найдена в кургане Кекуватского). О значении этого популярного в V в. (на 15 вазах) и нечастого в IV в. (представлен на трех вазах) сюжета (см.: Webster, 1972, p. 252; Metzger, 1951, S. 158 сл.) в данном случае говорить весьма сложно, однако, возможно, не случайно, что греческое искусство роль исполнителя жестокого наказания (снятия кожи с живого Марсия) традиционно отводит скифу<sup>119</sup>. Полным значения является и изображение мифа о Марсии этрусками на разнообразных предметах своего погребального инвентаря (см., напр.: Gerhard, 1865, Taf. 295; Del Chiaro, 1977, p. 61 сл.).

## Сфинкс

Очень популярная в греческом искусстве метрополии и греко-варварском искусстве Боспора (см., например: Артамонов, 1966, passim) Сфинкс редко встречается на вазах керченского стиля, а именно — только на двух пеликах, найденных на Боспоре. На одной (Scheffold, 1934, № 481) представлена Сфинкс, сидящая на скале, и Эдип с дубиной перед нею, на другой (Scheffold, 1934, № 501) — опять

У каждой зуб. Лучами никогда на них  
Не смотрит солнце, месяц не глядит в ночи.  
А рядом — три горгоны змеевидные.  
Крылатые их сестры, людям страшные:  
На них как взглянет смертный — так и дух долой.  
(пер. С. Анна)

<sup>119</sup> Ср.: известную эллинистическую статуарную группу наказания Марсия с участием точащего нож скифского раба: см.: Bieber, 1961, p. 110 sq., fig. 438; см. также: Schauenburg, 1958).

сидящая на холме Сфинкс между двумя юношами, правый из которых сидит перед нею сам, держа в руках копье, другой стоит за нею также с копьем в руках.

Согласно наиболее распространенной версии греческого предания, Сфинкс-чудовище, порожденное Тифоном и Ехидной, с лицом и грудью женщины и телом и крыльями птицы. Она обосновалась на горе близ Фив (или на городской площади) и задавала прохожим загадку; в случае если те не отвечали, сфинкс их убивала (см.: Ярхо, 1982, с. 479). Эту загадку разгадал Эдип, после чего Сфинкс бросилась в пропасть и разбилась насмерть. Однако, как правильно замечает В.Н. Ярхо (1982а, с. 658; впрочем, до него этот вывод был сделан К. Робертом: Robert, 1908, S. 122), «состояние со Сфинкс в умственных способностях заменяет первоначальную физическую победу над ней, вероятно, не раньше VII в. до н. э., в эпоху расцвета нравоучительных жанров и всякого рода загадок и фольклорных головоломок».

Характерно, что не сохранилось литературной версии мифа о Сфинкс, в которой говорилось бы о победе Эдипа над нею силой оружия<sup>120</sup>, в то время как в изобразительном искусстве такие сюжеты представлены. Так, на одной ранней краснофигурной вазе мы видим нагого Эдипа с дубиной перед Сфинкс, стоящей с угрожающе поднятой лапой на скале (Demisch, 1977). Есть и изображение на южноиталийской вазе IV в. (вероятно, несколько более ранней, чем «боспорская пелика» с аналогичным сюжетом), где Эдип убивает Сфинкс копьем. Поэтому и одного из персонажей с копьем на нашей пелике (он сидит перед Сфинкс) можно считать Эдипом.

Тот факт, что Сфинкс, чрезвычайно популярная на памятниках изобразительного искусства (в том числе и найденных на Боспоре, начиная с Келермесского зеркала), сочеталась с деревом жизни (еще живым символом шаманских культов) или его аналогами (колонной, пальметкой и т. д.), является одним из главных свидетельств воплощения в этом чудовище представлений о божественном начале (Demisch, 1977, S. 10)<sup>121</sup>. Очень часто в сочетании со Сфинкс изобра-

<sup>120</sup> В. Н. Ярхо (1982, с. 479) указывает на Павсания (IX, 26, 2) в качестве рассказчика той версии, в которой Эдип одолел Сфинкс «с оружием в руках в ходе жестокого сражения». Однако Павсаний дает здесь явно позднюю эвгемеристическую версию: «Другие же говорят, что она (Сфинкс. — И. Ш.) блуждала по морям как морская разбойница с войском и флотом, что она достигла Анфедона и, захватив гору, занималась разбоем, пока ее не уничтожил Эдип, подавив многочисленностью войска...»

<sup>121</sup> Это утверждение остается в силе даже тогда, когда Сфинкс выполняет орнаментальную функцию. «Не каждая пальметка, лотос или ветвь — дерево жизни, но они все

жается розетка — солярный и погребальный символ (там же, S. 10). Следует отметить также близкое родство Сфинкс с грифоном (оба очень часто изображались в антитетических композициях) (Demisch, 1977, S. 14)<sup>122</sup>.

На основе изучения свидетельств античных авторов и памятников искусства можно заключить, что в представлениях греков Сфинкс имела три основные функции: 1) спутник (или представитель)<sup>123</sup> божества, 2) демон смерти и 3) апотропей. Все эти функции тесно переплетены друг с другом. Известно, что смертоносные существа (например Горгоны) считались у греков наиболее могучими апотропеями (см.: Hildburgh, 1946).

Относительно кажущегося противоречия между божественным существом, охраняющим дворцы<sup>124</sup>, священные места<sup>125</sup>, могилы<sup>126</sup>

имеют символический характер» (Demisch, 1977, S. 230).

<sup>122</sup> На фронтоме крышки ликийского саркофага из Сидона (ок. 425 г.) с одной стороны около колонны, венчаемой пальметкой (символом Великой богини), представлены антитетические сфинксы, с другой в такой же схеме — грифоны (см.: Demisch, 1977, S. 86, Abb. 243).

<sup>123</sup> На крышке сакофага из Амагунта (Кипр, 550–500 гг.) представлены скульптурные сфинксы, расположенные по бокам акротерия в виде пальметки; под этой композицией на фронтоме изображены расходящиеся из верхнего угла фронтона два растительных побега с исходящей вниз пальметкой (Demisch, 1977, S. 86, Abb. 242). Композиция очень напоминает изображение Великой богини с побегами вместо ног (верхняя часть заменена здесь акротерием-пальметкой).

<sup>124</sup> О сфинксах, украшавших дворец скифского царя Скила в Ольвии, см.: Hdt. IV, 79; Шауб, 2006.

<sup>125</sup> Вотивная стела наксоцев в Дельфах (ок. 580 г.) стояла на том месте, где, по преданию, Аполлон убил Пифона (см.: Lesky, 1929, Sp. 1707). Сфинкс, вероятно, считался хранителем гробницы Пифона, несмотря на свою связь с Аполлоном. Четыре рельефных сфинкса, держащие лапы на пальметке, на алтаре из Милета (Demisch, 1977, 90, рис. 253). Два антитетических сфинкса с одной головой, сидящие на растительных побегах, представлены на капители IV–III вв. из Тарента. Этот факт следует отметить особо, ввиду поразительного сходства многих сюжетов культового искусства Боспора и Тарента.

<sup>126</sup> Х. Демиш пишет, что в конце VII в. в Аттике Сфинкс появляется на погребальных стелах, которую (вместе со львами и горгонами) в конце VI в. заменяют понтийские антемии; вместо сфинкса появляется растительный орнамент, который не случайно иногда напоминает древо жизни. В IV в. сфинксы и другие *Mischwesen* вновь появляются в погребальном искусстве (Demisch, 1977, S. 86; см. также: Luschej, 1952).

Однако Демиш неправ, говоря о полном исчезновении сфинксов из аттического погребального искусства: см., например, погребальный рельеф из Афин V в., на котором антитетические сфинксы в полосах фланкируют лутрофор (Demisch, 1977, S. 88, рис. 247 неверно датирует его VI в.). См. также: Peek, 1955, № 1831. На этой эпитафии конца VI–V в. из Фессалии Сфинкс названа «собакой Гадеса».

и смертоносным демоном<sup>127</sup>, крупнейший специалист по проблемам, связанным с образом Сфинкс, Х. Демиш, глубокомысленно отмечает, что это противоречие «разрешается в том, что между миром богов и людей всегда стоит смерть. Путь к мудрости, которой учили в охраняемых сфинксами храмах, требовал прохождения схожего со смертью состояния посвящения» (Demisch, 1977, S. 224).

## Яйцо Леды

Интересным образцом боспорской погребальной символики является пелика, найденная в одной из могил Таманского полуострова (Передольская, 1971, рис. 5; Шауб, 20026) (рис. 112). Центральное место в композиции росписи этого сосуда занимает яйцо, лежащее на алтаре.

Во многих мифопоэтических традициях существовал образ мирового яйца, из которого возникла вселенная или некая персонифицированная творческая сила (Топоров, 1982, с. 681). Так, согласно «Калевале»,

... Из яйца из нижней части,  
вышла мать земля сырая;  
из яйца, из верхней части,  
встал высокий свод небесный.

<sup>127</sup> «Сфинкс — это кер у Гомера» (Walter, 1960, p. 66). Однако среди тех сфинксов, которые выступают в качестве демонов смерти, «не всегда легко отличить фиванское чудовище от сфинкса-кера, немифологические изображения сфинкс от сцен, где один из потомков Кадма падает жертвой Сфинкс» (ibid., 67). В архаическую эпоху сфинксы иногда телом более походят на собаку, чем на льва, что становится правилом в искусстве эпохи эллинизма. Однако в этом следует видеть не столько отражение одного из вариантов мифологического происхождения Сфинкс от Ортра (Demisch, 1977, S. 86), сколько выражение сущности Сфинкс через яркохтоническую собаку (ср.: грифоны-собаки Зевса, идентичного Гадесу (см.: выше), а Эринии — собаки Гадеса (Lesky, 1929, Sp. 1714).

У Эврипида (Phoin. 812) Сфинкс посылается Гадесом; согласно другим авторам — Дионисом (Antig. fr. 178; Lukos. FHG, IV, 657), Гера (Schol. Eur. Phoin. 1760) или Аресом (на его шлеме на статуях римского времени изображаются сфинксы): Demisch, 1977, S. 251, прим. 62). Следует отметить и связь Сфинкс с Афродитой (например, на ручке бронзового зеркала ок. 500 г. из Тарента она окружена сфинксами). Демиш (Demisch, 1977, S. 93) прав, полагая, что сфинксы, эроты и грифоны на ручках зеркал несут глубокую семантическую нагрузку.





Космогоническая функция мирового яйца соотносится с очень важной ролью, которую играют яйца в ритуалах плодородия. Достаточно напомнить о том, что в пасхальной обрядности у восточных славян яйцо не только занимает центральное место в празднике, но и выступает как главный символ (Топоров, 1982, с. 681).

Греки, как и многие другие народы древности, приписывали яйцу особую жизненную силу, вызывающую рост и способствующую плодородию. Существенную роль играло яйцо в эллинском культе мертвых. В античных некрополях неоднократно находили яичную скорлупу и искусственные воспроизведения яиц из глины и других материалов.

Еще чаще изображались яйца на вазах и рельефах с сюжетами, указывающими на культ мертвых (Nilsson, 1908, S. 530 ff.).

В греческой традиции известен орфический миф о возникновении из мирового яйца божественного творца Фанеса-Протогона. У орфиков этот Протогон отождествлялся с Дионисом<sup>128</sup>. Одним из символов этого бога было яйцо. К примеру, с яйцом в руке представлен Дионис в ряде терракот<sup>129</sup>. Связь Диониса с яйцом следует подчеркнуть, поскольку этот бог умирающей и воскресающей природы в определенном смысле явился предтечей Христа<sup>130</sup>.

Еще более важным в связи с рассматриваемым мотивом является миф о Леде. Как известно, от Зевса, принявшего облик лебедя, Леда родила яйцо, из которого появилась Елена (Apollod. III 10, 7; Eurip. Hel. 16–22). По другой версии мифа, Леда только сохранила яйцо,

<sup>128</sup> См.: Orph. h. VI. XXX. (Тахо-Годи. 1988, с. 33).

<sup>129</sup> См., например: Winter. 1903. 248. Abb. 4 (сер. V в., Беотия. Копенгаген. Национальный Музей).

<sup>130</sup> Эту идею развивал в своих работах В. И. Иванов (см., к примеру: Иванов, 1989, с. 349, 350).

которое родила древняя богиня Немесида, превратившаяся в гусыню, от брака с Зевсом-лебедом (Apollod. III, 10, 7). На некоторых греческих краснофигурных вазах, ярким образцом которых является пелика, найденная на Таманском п-ове, большое яйцо Леды (Немесиды) изображается лежащим на алтаре; оно украшено священными ветвями и венками; вся обстановка указывает на торжественный акт поклонения: стоящие вокруг алтаря с яйцом адоранты (Леда, Тиндарей, Диоскуры<sup>131</sup>) полны глубокого благоговения<sup>132</sup>. Но самым поразительным свидетельством наличия интересующего нас мотива в античности является известие Павсания (III, 16, 1) о том, что яйцо Леды, хранившееся в святилище Фебы и Гилаиры в Спарте, было привешено к потолку. Тот же Павсаний упоминает, что отцом Фебы и Гилаиры, традиционно считающихся дочерьми Левкиппа (Левкиппидами), поэт «Киприй» называет Аполлона. Однако обе эти версии явно вторичны. Гилаира — персонаж бледный, чего нельзя сказать о Фебе. У Гесиода (Theog. 136, 404) Феба — титанида, мать Лето и, таким образом, бабка Феба-Аполлона (и Артемиды); она же основала храм и оракул в Дельфах, который впоследствии передала своему внуку (Aeschyl. Eum. 6 сл.). (О связи Фебы с яйцом может свидетельствовать яйцевидный омфал, унаследованный Аполлоном от этой богини вместе со святилищем). Любопытно, что в римской мифологии Феба — одно из имен Дианы (Verg. Aen. X 215; Ovid. Met. I, 476). В то же время Фебой звали дочь Леды, сестру Елены (Eurip. Iphig. A. 50; Ovid. Heroid. VIII, 77)<sup>133</sup>.

Все эти мозаичные мифологические данные встанут на свое место, если предположить идентичность Леды и Лето. Этот сложный вопрос требует специального рассмотрения, однако на подобную мысль наводит уже само имя Лето, которое сближали с корнем led-, leth-, указывающим на «ночь» и «забвение», но скорее всего связанное с ликийским lada «женщина», «мать» (Лосев, 1982, с. 51)<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> Спасителей-Диоскуров изображали в яйцеобразных головных уборах («шапки в пол-яйца» (Lucian. Dial. Deor. XXVI. 1)), увенчанных звездой. В одной латинской эпиграмме читаем:

Трое в этом яйце, но несхожий им выпадет жребий:

Звездами двое возрастут, третья — Троянской войной.

<sup>132</sup> Другие примеры подобных вазовых рисунков см.: Кагаров, 1913, с. 38.

<sup>133</sup> О количестве яиц, снесенных Ледой, греческая традиция не была единодушной (см.: Schol. Pind. Nem. X 79–83).

<sup>134</sup> Кстати, Лето была одной из немногих античных богинь, изображавшихся с детьми на руках (о подобных богинях см.: Исидя, 1998).

Что касается сюжета рождения Елены, который подразумевается в рассмотренном изображении, то он появляется на таманской пелике отнюдь не случайно, если вспомнить важную роль этого божественного персонажа в мифологии причерноморского Ахилла. Кроме того, первостепенное значение погребальной символики боспорян должно было иметь само яйцо — универсальный символ возрождения (подробнее см.: Шабуб, 2002).

\* \* \*

Все рассмотренные выше памятники позволяют предполагать, что, сколь бы ни был широк круг сюжетов, запечатленных на предметах погребального инвентаря боспорских могил, в них можно проследить выражение двух основных идей, связанных «с перипетиями жизни души после смерти тела, — путь на «тот свет» и пребывание «там» (Виноградов, 2000, с. 122). Ю. А. Виноградов (там же), на наш взгляд, совершенно справедливо полагает, что пребывание в загробном мире для представителей боспорской знати прежде всего связывалось с охотой, и в этой связи уместно цитирует Ю. В. Андреева (1989, с. 36): «Бесконечная охота, в которой каждая выпущенная из лука стрела или брошенное копье непременно попадает в цель, составляет обычное времяпровождение духа умершего в потустороннем мире в верованиях многих народов, живущих хотя бы частично за счет промысловой охоты». Однако, если Ю. В. Андреев писал это в связи с микенскими памятниками, то на Боспоре в данном случае мы можем думать не столько о воскрешении микенских традиций, сколько о влиянии варварской среды, поскольку аналогичные воззрения бытовали у скифов (см., например, сцену охоты «амазонки» на золотой пластине начала III в. из Гюновки)<sup>135</sup>.

«Но, может быть, еще более важным событием загробной жизни была встреча с Великой богиней, которая еще более выразительно представлена в боспорской изобразительной традиции. Этот сюжет очень ярко представлен в произведениях боспорской торевтики (Карагодеуаш, Мерджаны и др.); заимствованный у местных племен и переосмысленный греками, он стал едва ли не ведущим на боспорских надгробиях первых веков н. э. ...» (Виноградов, 2000, с. 122).

<sup>135</sup> Амазонку на этом памятнике видит В. В. Отрощенко (Отрощенко, 1977). По Е. Е. Фиалко (Фиалко, 2004), здесь представлена Аргимпаса.

## Заключение

Религиозные представления и культы разноплеменных обитателей античного Северного Причерноморья отличались исключительным разнообразием. В то же время для религиозной жизни населения этого региона был характерен целый ряд общих черт. Прежде всего — это культ Великого женского божества, о чем свидетельствуют не только соображения общего порядка, но и, насколько нам это удалось показать, весьма многочисленные факты. По нашему мнению, об этом говорит и глосса Гесихия, идентифицирующего киммерийскую богиню с матерью богов, и главенство женского божества в скифском пантеоне, а главное, — абсолютная доминанта женского образа в греко-скифском искусстве. С культом Великой богини, вероятно, связаны древнейшие памятники с изображением Иштар, Потнии Терон и ее символов, а также Горгоны, в которых скифы и синдометы могли видеть образы своей Великой богини. Уже тот факт, что образ наследницы Великой богини — Владычицы зверей — послужил прототипом для иконографии змееногой богини, весьма красноречив. Анализ археологических памятников показывает, что именно этот наиболее сложный и многогранный образ можно считать самым адекватным воплощением идей, ассоциировавшихся у причерноморских варваров с их верховной богиней. Религиозные верования, связанные с этим божеством, в частности нашли свое выражение в одном из самых популярных мотивов боспорского искусства — изображении амазонок. О повсеместном существовании в Северном Причерноморье культа Великой богини<sup>136</sup> и ее паредра, который ассоциировался с Гераклом, может свидетельствовать также одинаковая структура верований, связанных с важнейшими женскими персонажами причерноморской мифологии (гилейской змедевой — прародительницей скифов, боспорской Афродитой Апатурой и херсонесской Девой). Вслед за Ш. Пикаром, поддержавшим гипотезу М. И. Ростовцева, можно предполагать, что наличие местного культа Великой богини

<sup>136</sup> Археологические данные и (косвенно) свидетельства письменных источников позволяют говорить о наличии этого феномена не только у скифов, но и у сарматов (см., например, Граков, 1947; Смирнов, 1964, с. 202 сл.; Раев, 1987, с. 133–135).

подготовило почву для проникновения в Причерноморье культов Северной Ионии (Picard, 1922, p. 158)<sup>137</sup>. Как и в случае фракийской Великой богини-матери, пантеистическая природа Великой богини варваров Северного Причерноморья обеспечила благоприятную основу для синкретизма с главными эллинскими женскими божествами, образы которых сами произошли от Великой богини Эгеиды. Отнюдь не случайным представляется тот факт, что главные причерноморские мифы, связанные с этой богиней, локализуются там, где О. Н. Трубачев обнаружил следы пребывания индо-ариев.

Близость (или родство) скифской (говоря условно) Великой богини не только с фракийской Богиней-матерью, но и с греческой Матерью богов проявляется как в принятии ее иконографии (частичной или полной), так и в ее связи с дионисийским фисом<sup>138</sup>.

Бесспорно, что Аполлон был главным богом греко-варварской аристократии Боспора (эта же аристократия, вероятно, почитала и Афину). Подобной, скорее всего, была социальная база культов Аполлона Врача и Ахилла в Ольвии. Но если в случае Аполлона мы можем это только предполагать, то изобилие варварских имен среди ольвийских почитателей Ахилла Понтарха в первых веках н. э. говорит само за себя.

Что касается этнической принадлежности контингента почитателей того или иного божества, то можно с большой долей вероятности предположить, что популярность таких богов (и божественных героев), как Артемида Эфесская, Кибела, Дионис, Геракл, Ахилл (не говоря уже об Афродите Урании), была обусловлена их близостью религиозным представлениям местного населения.

В боспорских культах Диониса и Аполлона Врача и в ольвийских Аполлона Врача и Ахилла можно проследить фракийские элементы. Скорее всего, носителями этих элементов были не потомки, возможно, родственники фракийцам киммерийцев (см.: Трубачев, 1980), но фракийцы, вероятно, проникавшие на Боспор частично через западнопонтийские города, частично через северо-западные области Малой Азии (Gajdukevič, 1971, S. 388 ff.).

<sup>137</sup> «Множественность культов, с одной стороны, была следствием стремления получить покровительство самых разных богов, а с другой, как отмечал еще Тарн, желанием, быть может, не всегда рационально осозанным (вернее, почти всегда неосозанным, — И. Ш.) видеть во множестве богов ипостаси одного могущественного божества» (Свенцицкая, 1985, с. 48).

<sup>138</sup> Примечательно, что в надписях столь родственной Фракии Фригии, большая часть которых посвящена Великой Богине-матери, из прочих богов надежно засвидетельствованы только родственник Дионису Сабазий, а также Аполлон (см.: Василева, 1990, с. 94, 99). Ср. Гоцева, 2003; Roller, 2003.

Пышные погребальные сооружения боспорской знати (эллинизированной варварской и варваризовавшейся эллинской) и семантика предметов погребального инвентаря и изображений на них указывают на ту огромную роль, которую с IV в. стало играть на Боспоре упование на бессмертие, прежде всего мыслившееся, вероятно, как приобщение к Великой богине. Несомненно, в этой вере имели большое значение не только скифские, но и общегреческие тенденции<sup>139</sup>, однако в развитии данных представлений значительную роль играла Фракия (Rohde, 1907, S. 28 ff.; Dodds, 1951, p. 140 sq.). Поэтому, как нам кажется, не будет слишком смелым предположение о наличии фракийских влияний на представления боспорян (а также ольвиополитов) о загробном мире, в частности на бессмертие. Вероятно, эти загробные упования во многом способствовали очень раннему проникновению на территорию Боспорского царства христианского вероучения.

Сопоставление данных о культах северопричерноморских городов со свидетельствами о пантеонах их метрополий (прежде всего Милета) показывает значительное различие между религиозной жизнью первых и вторых. Этот факт говорит не только об участии в причерноморской колонизации жителей различных малоазийских областей, но также позволяет уверенно предполагать существенное влияние варварской среды на культы греков-колонистов<sup>140</sup>.

В своей блестящей рецензии на замечательную книгу И. И. Толстого «Остров Белый и Таврика» М. И. Ростовцев основным ее дефектом справедливо счел «резко отрицательное отношение автора к возможным и вероятным наслоениям греческих мифов на местные культы и религиозные представления. Влияние этих местных религиозных представлений на греческий миф или, лучше, местная основа, на которую наслоились оба разобранные гр. Толстым мифа (об Ахилле на о-ве Белом и Ифигении в Таврике. — И. Ш.), мне представляются в высокой степени вероятным, и без этого самая сущность и того, и другого мифа, и особенно их географическое приурочение мне кажутся необъяснимыми» (Ростовцев, 1918, с. 180–181). Это замечание великого русского ученого, на наш взгляд, должно служить ориентиром в поисках причин специфики не только вышеупомянутых, но и ряда других северопричерноморских религиозных феноменов.

<sup>139</sup> В соответствии с этими тенденциями умерший все чаще представлялся в свите божества, преимущественно Диониса и/или Афродиты.

<sup>140</sup> Знаменательным представляется то, что пантеоны Ольвии и Милета, равно как Гераклеи и Херсонеса, совпадают в несравненно большей степени, чем культы малоазийских городов Эгены и Боспора.

## Список сокращений

АВ — Археологические вести. СПб.  
 АГСП — Античные города Северного Причерноморья. М.-Л., 1965.  
 АИБ — Археология и история Боспора. Симферополь, 1962.  
 АИКСП — Античная история и культура Средиземноморья и Причерноморья, Л., 1968.  
 АО — Археологические открытия. М.  
 АСГЭ — Археологический сборник Гос.Эрмитажа. Л.  
 АСХ — Античная скульптура Херсонеса. К. 1976.  
 БИ — Боспорские исследования. Симферополь-Керчь.  
 БР — Боспорский рельеф со сценой сражения (Амазономахия?). М.-СПб., 2001.  
 БФ — Боспорский феномен.  
 ВДИ — Вестник древней истории. М.  
 ВЯ — Вопросы языкознания. М.  
 ГАХ — Граффити античного Херсонеса. К., 1978.  
 Д — Дело Императорской Археологической комиссии.  
 ДБ — Древности Боспора.  
 ДБК — Древности Боспора Киммерийского, хранящиеся в Императорском музее Эрмитажа. СПб, 1854.  
 ЖМА — Жизнь мифа в античности. М.  
 ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.  
 ЗНОРАО — Записки нумизматического отделения Русского археологического общества. СПб.  
 ЗОАО — Записки Одесского археологического общества. Одесса.  
 ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса.  
 ЗРАИМК — Записки Российской Академии истории материальной культуры. Пб.  
 ИАК — Известия Императорской Археологической комиссии. СПб-Пг.  
 ИБАИ — Известия на Българския Археологически институт. София.  
 ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры.  
 ИКАМ — История и культура античного мира. М. 1977.  
 ИРАИМК — Известия Российской Академии истории материальной культуры. Пг.-Л.  
 ИС — Итальянский сборник. СПб.  
 ИТУАК — Известия Таврической ученой археологической комиссии. Симферополь.

КАМ — Культура античного мира. М., 1966.  
 КБН — Корпус боспорских надписей. М.-Л., 1965.  
 КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М.  
 КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.-Л.  
 КСООА — Краткие сообщения Одесского Археологического Общества. Одесса.  
 МАИЭТ — Материалы по археологии, истории, этнографии Таврии. Симферополь.  
 МАР — Материалы по археологии России. СПб.  
 МАСП — Материалы по археологии Северного Причерноморья. Одесса.  
 МИА — Материалы и исследования по археологии СССР. М.  
 МКВ — Международный конгресс востоковедов. М.  
 МНМ — Мифы народов мира. М., т. 1, 1980, т.2., 1982.  
 НАА — Народы Азии и Африки, М.  
 НПДСХК — Новые памятники древней и современной художественной культуры. К.  
 НЭ — Нумизматика и эпиграфика. М.  
 ОАК — Отчеты Императорской Археологической комиссии. СПб.  
 ПАВ — Петербургский археологический вестник. СПб.  
 ПККСВП — Проблемы греческой колонизации Северо-Восточного Причерноморья Тбилиси, 1979.  
 ПДИЗСП — Памятники древнего искусства сев.-зап. Причерноморья.  
 СА — Советская Археология. М.  
 САИ — Свод археологических источников. М.  
 СГАИМК — Сообщения Гос. акад. ин-та материальной культуры.  
 СГМИИ — Сообщения Гос. музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. М.  
 СГЭ — Сообщения Гос. Эрмитажа. Л.  
 СХМ — Сообщения Херсонесского музея. Симферополь.  
 СЭ — Советская этнография. М.  
 СЭПИДМиСВ — Социально-экономические проблемы истории Древнего мира и Средних веков.  
 ТГИМ — Труды Гос. исторического музея. М.  
 ТГЭ — Труды Гос. Эрмитажа. Л.  
 ТД — Тезисы докладов.  
 ТОАМГЭ — Труды Отдела истории искусства и культуры античного мира Гос. Эрмитажа. Л.  
 ТСП — Терракоты Северного Причерноморья — САИ, вып. Г 1-11, ч. I и II, 1970; ч. III и IV, М., 1974.  
 УЗМ(о)ПИ — Ученые записки Московского обл. педагогического института. М.  
 УЗ ЛГУ — Ученые записки Ленинградского гос. университета. Л.  
 ХКААМ — Художественная культура и археология античного мира. М., 1976.  
 ХС — Херсонесский сборник. Севастополь.  
 ЯС — Яфетический сборник. Л.-М.  
 АА — Archäologischer Anzeiger. Berlin.  
 АВС — Antiquités du Bosphore Cimmérien. Rééditées par S. Reinach. Paris, 1892.



- AE — Αρχαιολογική Εφημερίς. Αθήναι.  
 AJA — American Journal of Archaeology. Princeton.  
 JPh — American Journal of Philology. Baltimore.  
 AM — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Atheinische Abteilung. Athen, Berlin.  
 AntK — Antike Kunst. Olten.  
 ArtA — Artibus Asiae. Ascona.  
 ARW — Archiv für Religionswissenschaft.  
 AW — Antike Welt. Küsnacht.  
 BCH — Bulletin de correspondance hellénique. Athènes, Paris.  
 BSA — Annual of the British School at Athens. London.  
 CAH — The Cambridge Ancient History. Cambridge.  
 CIPh — Classical Philology. Chicago.  
 IPE — Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae. Ed. W. Latyschev. Petropolis.  
 JdI — Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlin.  
 JHS — Journal of Hellenic Studies. London.  
 KIP — Der Kleine Pauly. Stuttgart.  
 LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich und München.  
 MAP — Материалы по археологии России. СПб.  
 MH — Museum Helveticum. Basel.  
 ML — Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie herausgegeben von W.H. Roscher. Leipzig.  
 Mon. Piot. — Monuments et mémoires. Fondation E. Piot. Paris.  
 PZ — Praehistorische Zeitschrift. Berlin.  
 RA — Revue archéologique. Paris.  
 RE — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart.  
 REG — Revue des études grecques. Paris.  
 RhM — Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt am Main.  
 RHR — Revue de l'histoire des religions. Paris.  
 RM — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. Heidelberg.  
 SC — Латышев В.В. Scythica et Caucasica. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе (Собрал и издал с русским переводом В.В. Латышев). Т. I. Греческий писатели. СПб., 1893-1900. Т. II. Латинские писатели. СПб., 1904.  
 SCIV — Studii și cercetari de istorie veche. București.  
 StCl — Studii clasice. București.  
 ZfN — Zeitschrift für Numismatik. Berlin.  
 ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

## Библиография

### Отечественная библиография

- Абаев В. И., 1945. Древнеперсидские элементы в осетинском языке // Ираника. Вып. 3, М.; Л.  
 Абаев В. И., 1949. Осетинский язык и фольклор. М.; Л.  
 Абаев В. И., 1962. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. Сб. статей, посвященный акад. В.В. Струве. М.  
 Аверинцев С. С., 1980. Архетипы // МНМ. Т. I.  
 Аверинцев С. С., 1982. Троица // МНМ. Т. II.  
 Азрафонов П. Г., 1999. Культ Геракла в Херсонесском государстве (IV в. до н. э. — III в. н. э.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.  
 Акимова Л. И., 1983. Новый памятник скульптуры из Пантикалея // ВДИ. № 3.  
 Акимова Л. И., 1990. Анализ вазы Франсуа // Образ-смысл в античной культуре. М.  
 Акимова Л. И., Кифишин А. Г., 1994. О мифоритуальном смысле зонтика // Этруски и Средиземноморье. М.  
 Акишев К. А., Акишев А. К., 1981. К интерпретации символики исыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. М.  
 Алексеев А. Ю., 1980. О скифском Аресе // АСГЭ. № 21.  
 Алексеева Е. М., 1972. Предметы из египетского фаянса VI в. до н. э. — IV в. н. э. в Северном Причерноморье // КСИА АН СССР. № 130.  
 Алексеева Е. М., 1978. Античные бусы Северного Причерноморья. М.  
 Альбедиль М. Ф., 1999а. У власти женское лицо // Астарта. Вып. 2: Женщина в структурах власти архаических и традиционных обществ. СПб.  
 Альбедиль М. Ф., Цыб А. В., 1999. Астарта: «нагая всадница, метающая стрелы...»? // Астарта. Вып. 1. Культурологические исследования из истории древнего мира и средних веков: проблема женственности. СПб.  
 Альтман М. С., 1930. Слепой Фамир // ЯС. Т. VI. Л.  
 Андреев Ю. В., 1989. Миноийский Дедал // ВДИ. № 3.  
 Андреев Ю. В., 1990. Поэзия мифа и проза истории. Л.  
 Андреев Ю. В., 1996. Греки и варвары в Северном Причерноморье (основные методологические и теоретические аспекты межэтнических контактов) // ВДИ. № 1.  
 Андреев Ю. В., 1997. Миноийская тавромахия в контексте критского цикла мифов // Сб. статей проф. А. И. Зайцеву ко дню семидесятилетия. СПб.  
 Андреев Ю. В., 1998. Цена свободы и гармонии. СПб.

- Андреев Ю. В., 2002. От Евразии к Европе. СПб.
- Андриенко В. П., 1975. Земледельческие культы племен лесостепной Скифии (VII—V вв. до н.э.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Харьков.
- Анохин В. А., 1977. Монетное дело Херсонеса. Киев.
- Анохин В. А., 1984. «Борисфены» и их место в монетной системе Ольвии // АКСП. Киев.
- Анохин В. А., 1986а. Монеты-стрелки // Ольвия и ее округа. Киев.
- Анохин В. А., 1989. Монеты античных городов Северо-Западного Причерноморья. Киев.
- Анохин В. А. 1986. Монетное дело Боспора. Киев.
- Антонова Е. В., 1979. О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М.
- Анфимов Н. В., 1966. Комплекс бронзовых предметов из кургана близ с. Т. Темижбекской // КАМ. М.
- Анфимов Н. В., 1977. Религиозные верования у меотов // Сборник трудов по археологии Адыгеи. Майкоп.
- Анфимов Н. В., 1987. Древнее золото Кубани. Краснодар.
- Ардзинба В. Г., 1983. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии // Маккуин Д.Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М.
- Арзаманов Г. Ф., 1989. Архаическая капитель из Тамани // ВДИ. № 4.
- Арсеньева Т. М., 1984. Погребальный обряд // Античные государства Северного Причерноморья. Археология СССР. М.
- Артамонов М. И., 1936. Очерки древнейшей истории хазар. М.; Л.
- Артамонов М. И., 1948. О землевладении и земледельческом празднике о скифов // УЗ ЛГУ. № 95 / Сер. ист. наук. Вып. 15).
- Артамонов М. И., 1961. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ. № 2.
- Артамонов М. И., 1966. Сокровища скифских курганов. Л.; Прага.
- Артамонов М. И., 1968. Куль-обский олень // АИКСП.
- Артамонов М. И., 1974. Киммерийцы и скифы. Л.
- Археологические исследования в РСФСР 1934—1937 гг. 1941. М.; Л.
- Археология Франции., 1982. От палеолита до эпохи Мерovingов. Каталог выставки из собрания Музея национальных древностей Сен-Жермен-ан-Лэ (Париж). Л.
- Ашик А., 1849. Воспорское царство. ОдесСА. Т. III.
- Бабинов Ю. А., 1965. К истории исследования религии Херсонеса Таврического (V в. до н.э. - I в. н.э.) // УЗМ(о)ПИ. Ученые записки. Т. 121. Истфак. Вып. 5. М.
- Бабинов Ю. А., 1967. Религиозные культы и обряды античного Херсонеса (конец V—II вв. до н.э.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.
- Бабинов Ю. А., 1970. Посвятительные граффити из Херсонеса Таврического // ВДИ. № 4.
- Бабинов Ю. А., 1972. К вопросу о служителях культа в античном Херсонесе // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков. М.

- Бабинов Ю. А., 1972. Местные элементы в религии Херсонеса Таврического // СЭПИДМиСВ.
- Бабинов Ю. А., 1974. Алтари со змеями из Херсонеса Таврического // СЭПИДМиСВ.
- Бабинов Ю. А., 1974. Эллинистические домашние алтари // Херсонес Таврический. Ремесло и культура. Киев.
- Балабанов П., 1986. Нови исследования в ърху стрелите-пари // Нумизматика, 20.
- Балонов Ф. Р., 1987. Святые места скифской эпохи в Адыгее // Скифо-сибирский мир. Новосибирск.
- Балонов Ф. Р., 1996. Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий. Научн. докл. канд. дисс. СПб.
- Белецкий А. А., 1969. Благосклонно внимающий герой в Ольвии // ВДИ № 1.
- Белецкий А. А., 1975. Греческие надписи Ольвии из раскопок 1950—1967 гг., хранящиеся в Киеве // Ольвия. Киев.
- Белецкий А. А., Русяева А.С., 1984. Граффити магического содержания из Ольвии // Северное Причерноморье. Киев.
- Белецкий А. А. 1955. Греческая надпись на базе статуи из Ольвии // ВДИ. № 2.
- Белецкий А. О., 1962. Бористенес — Данапрій — Дніпро // Питання топоніміки. Киев.
- Белов Г. Д., 1948. Херсонес Таврический. М.; Л.
- Белов Г. Д., 1978. Некрополь Херсонеса эллинистической эпохи // АЗГЭ. Вып. 19.
- Белова Н. С., 1970. Посвятительная надпись из Кеп // ВДИ. № 2.
- Белоусов А. В., 2007. Ахилл и амазонки на белом острове // Индоевропейское языкознание и классическая филология. XI. СПб.
- Бергеман И., 2001. «Смешанный стиль» поздней классики — или эллинистическая традиция изображения битвы? О стилистике и типологии рельефа со сценой сражения с Таманского полуострова // БР.
- Березанская С. С., 1982. Северная Украина в эпоху бронзы. Киев.
- Берзин Э. О. 1961. Горгиппийский агонистический каталог // СА. № 1.
- Бертье-Делагард А. Л., 1893. Надпись времени императора Зенона в связи с отрывками из истории Херсонеса // ЗООИД. Т. 16.
- Бертье-Делагард А. Л., 1893. Раскопки Херсонеса // МАР. Вып. 12.
- Бертье-Делагард А. Л., 1906. Значение монограмм на монетах Херсонеса Таврического // ЗНОРАО. Т. 1. Вып. 1.
- Бертье-Делагард А. Л., 1907. Случайная находка древностей близ Ялты // ЗООИД. Т. 27.
- Бертье-Делагард А. Л., 1910. К истории христианства в Крыму // ЗООИД. Т. 28.
- Бессонова С. С., 1976. Культ Табити-Гести у скифов // Открытия молодых археологов Украины. I. Киев.
- Бессонова С. С., 1983. Религиозные представления скифов. Киев.
- Бессонова С. С., 1991. Об элементах скифского обряда в архаическом некрополе Ольвии // Проблемы археологии в Сев. Причерноморье. Киев.
- Бессонова С. С., Кирилин Д.С., 1977. Надгробный рельеф из Трехбратнего кургана // Скифы и сарматы. Киев.
- Билимович З. А., 1979. Этруссские бронзовые ситечки, найденные в Северном Причерноморье // Из истории Северного Причерноморья в античную эпоху. Л.

- Блаватская Т. В.*, 1952. Западнопонтийские города в VII — I вв. до н. э. М.
- Блаватская Т. В.*, 1959. Очерки политической истории Боспора в V—IV вв. до н. э. М.
- Блаватский В. Д.*, 1947. Раскопки Пантикапея в 1945 г. // КСИИМК. Вып. XVII.
- Блаватский В. Д.*, 1951. Материалы по истории Пантикапея // МИА. № 19.
- Блаватский В. Д.*, 1951а. Раскопки некрополя Фанагории в 1938, 1939 и 1940 гг // МИА. № 19.
- Блаватский В. Д.*, 1951б. Раскопки Пантикапея (1949 г.) // КСИИМК. Вып. 37.
- Блаватский В. Д.*, 1953. История античной расписной керамики. М.
- Блаватский В. Д.*, 1953а. Новые данные о строительстве Пантикапея // СА. № 17.
- Блаватский В. Д.*, 1953б. Земледелие в античных государствах Северного Причерноморья. М.
- Блаватский В. Д.*, 1954. Архаический Боспор // МИА. № 33.
- Блаватский В. Д.*, 1957. Строительное дело Пантикапея // МИА. № 56.
- Блаватский В. Д.*, 1957а. Мраморный трон из Пантикапея // СА. № 2.
- Блаватский В. Д.*, 1961. Античная археология Северного Причерноморья. М.
- Блаватский В. Д.*, 1962. Отчет о раскопках Пантикапея в 1945–1949, 1952 и 1953 гг // Пантикапей. МИА. 103.
- Блаватский В. Д.*, 1964. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (VII — V вв. до н. э.) // СА. № 2.
- Блаватский В. Д.*, 1964а. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (IV в. до н.э. — III в. н.э.) // СА. № 4.
- Блаватский В. Д.*, 1964б. Пантикапей. М.
- Блаватский В. Д.*, 1974. Сцена инвеституры на карагодеуашском ритоне. // СА. № 1.
- Блаватский В. Д.*, 1978. Дионисий Ольвианский // СА. № 3.
- Блаватский В. Д.*, 1985. Античная археология и история. М.
- Блаватский В. Д.*, 1988. ΒΟΥΥΘΕΝΙΣ // ВДИ. № 4.
- Бобринский А. А.*, 1887. Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы. СПб. Т. 1.
- Бобринский А. А.*, 1894. Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы. СПб. Т. 2.
- Бобринский А. А.*, 1901. Курганы и случайные археологические находки близ местечка Смелы. СПб. Т. 3.
- Богаевский Б. Л.*, 1916. Земледельческая религия Афин. I. Пг.
- Болтенко М. Ф.*, 1960. Herodoteana // МАСП. № 3.
- Болтунова А. И.*, 1966. О культе Зевса Сотера на Боспоре // КАМ.
- Болтунова А. И.*, 1973. Колхидки // ВДИ. № 4.
- Болтунова А. И.*, 1975. Зевс Отеческий и Зевс Спаситель // 150 лет ОАМ АН УССР, ТД, Киев.
- Болтунова А. И.*, 1977. Зевс Отчий и Зевс Спаситель // ВДИ. № 1.
- Большаков А. О.*, Ильина Ю.И., 1988. Египетские скарабеи с острова Березань // ВДИ. № 3.
- Бондаренко М. Е.*, 2003. Пантеон Херсонеса Таврического. М.
- Борисковская С. П.*, 2000. Геракл и Антей. Об одном малоизвестном лекифе из Ольвии // ΣΥΣΤΙΠΑ. Памяти Ю.В. Андреева. СПб.
- Брабич В. М.*, 1960. Об охранительном значении грифонов на монетах Пантикапея IV в. до н. э. // КСИА АН УССР. Вып. 9.
- Брашинский И. Б.*, 1963. Афины и Северное Причерноморье в VI—II вв. до н. э. М.
- Буйских С. Б.*, 1987. Исследование Бейкушского поселения // АО. 1985.
- Буйских С. Б.*, 2001. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (Предварительные итоги) // ХС. № 11.
- Буйских С. Б.*, 2004. К началам сакральной истории Ольвийского полиса // БФ. № 5. II.
- Булава Л. А.*, 1987. К атрибуции золотого колпачка из Курджипского кургана // СА. № 1.
- Булава Л. А.*, Василенко Д.Э., 1984. К вопросу о религиозных представлениях населения Прикубанья сер. I тыс. до н. э. (на материалах некоторых произведений художественного материала) // Конференция «Скифо-сибирский мир». ТД. Кемерово.
- Булатович С. А.*, 1971. Монетные находки на Левке // МАСП. № 7.
- Бунин Д. С.*, 2001. К вопросу о хтонических элементах в культе Афродиты на Боспоре // БФ. № 3. I.
- Бунин Д. С.*, 2004. К вопросу об обстоятельствах формирования культа Афродиты Урании на Боспоре // БФ. № 5. I.
- Бураков А. В.*, 1980. Земляной склеп Ольвийского некрополя // Исследования по античной археологии Северного Причерноморья. Киев.
- Буркаев П. О.*, 1884. Общий каталог монет, принадлежащих эллинским колониям, существовавшим в древности на берегу Черного моря. Одесса.
- Буркерт В.*, 1990. Аполлон Дидим и Ольвия // ВДИ. № 2.
- Бутягин А. М.*, 2002. Новые исследования раннего мирмекийского зольника // БФ. № 4. I.
- Вальдгауер О. Ф.*, 1922. Афродита Урания и Афродита Пандемос // ИГАИМК. Вып. II.
- Варнеке Б. В.*, 1915. К истолкованию керченского рельефа // ЗООИД. Т. 32.
- Варнеке Б. В.*, 1915а. Новые древности из Керчи // ЗООИД. Т. 32.
- Варнеке Б. В.*, 1920. Легенды о происхождении скифов // ИТУАК. № 57.
- Василева М.*, 1990. Гора, бог и имя: о некоторых фрако-фригийских параллелях // ВДИ. № 3.
- Васильев В. Н.*, 1998. К вопросу о сарматских каменных жертвенниках кочевников Южного Урала // Уфимский археологический вестник. Вып. I.
- Вахтина М. Ю.*, 1988. Золотая подвеска с изображением Афродиты из раскопок Елизаветовского городища на Дону // КСИА. Вып. 194.
- Вахтина М. Ю.*, 1998. К вопросу об иконографии женских божеств на келермесских зеркалах и ритоне // БФ. № 1.
- Вахтина М. Ю.*, 2000. Келермесское зеркало, сектор 6 // Stratum Plus. № 3.
- Вахтина М. Ю.*, 2004. Об иконографии женских божеств на зеркале и ритоне из Келермеса // БИ. Вып. 7.
- Вахтина М. Ю.*, 2005. Греческое искусство и искусство Европейской Скифии в VII—IV вв. до н.э. // Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху / Отв. ред. К.К. Марченко. СПб.

- Венедиков И., 1969. Фракийцы в греческом искусстве Понтийской Аполлонии // СА. № 3.
- Веселовский Н. И., 1918. Бронзовый панцирный нагрудник с изображением головы Медузы // ИАК. Вып. 65.
- Виноградов Ю. А., 1981. К вопросу о мирмекийском зольнике // Актуальные проблемы археологических исследований в УССР. Тез. докл. республиканской конференции молодых ученых. Киев.
- Виноградов Ю. А., 1992. Мирмекий // Очерки археологии и истории Боспора. М.
- Виноградов Ю. А., 1993. О ритонах из кургана Карагодеуаш // ПАВ 6.
- Виноградов Ю. А., 1999. Греческая колонизация и греческая урбанизация Северного Причерноморья // Stratum +. № 3.
- Виноградов Ю. А., 2000. Феномен Боспорского государства в отечественной литературе // Stratum +. № 3.
- Виноградов Ю. А., 2004. Курганы Малая Близница (история изучения и датировка) // БИ. Вып. 7.
- Виноградов Ю. А., 2006. О семантике изображений на мирмекийском саркофаге // Древнее Причерноморье. Одесса.
- Виноградов Ю. А., Шауб И. Ю., 2005. О семантике изображений на золотых статерах Пантикалея // АВ. Т. 12.
- Виноградов Ю. Г., 1971. Древнейшее греческое письмо с острова Березань // ВДИ. № 4.
- Виноградов Ю. Г., 1974. Прохус Минниды из Пантикалея // ВДИ. № 4.
- Виноградов Ю. Г., 1978. Вотивная надпись дочери царя Скилура из Пантикалея и проблемы истории Скифии и Боспора в II в. до н. э // ВДИ. № 1.
- Виноградов Ю. Г., 1978а. О методике обработки эпиграфических памятников (по ольвийским материалам) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М.
- Виноградов Ю. Г., 1979. Милет и Ольвия. Проблема взаимоотношений метрополии и колонии на раннем этапе // ПГКСВП.
- Виноградов Ю. Г., 1980. Перстень царя Скила // СА. № 3.
- Виноградов Ю. Г., 1981. Синопа и Ольвия в V в. до н. э. Проблема политического устройства // ВДИ. № 2–3.
- Виноградов Ю. Г., 1983. Полис в Северном Причерноморье // Античная Греция. М.
- Виноградов Ю. Г., 1987. Вотивная надпись дочери царя Скилура из Пантикалея и проблемы истории Скифии и Боспора во II в. до н. э // ВДИ. № 1.
- Виноградов Ю. Г., 1989. Политическая история Ольвийского полиса VII—I вв. до н. э. Историко-эпиграфическое исследование. М.
- Виноградов Ю. Г., 1997. Херсонесский декрет о «несении Диониса» IOSPE, I, № 343 и вторжение сарматов в Скифию // ВДИ. № 3.
- Виноградов Ю. Г., Золотарёв М. И., 2000. Божественная египетская триада в Херсонесе Таврическом // ΣΥΣΣΤΙΑ. Памяти Ю. В. Андреева. СПб.
- Виноградов Ю. Г., Марченко К. К., 2005. Периодизация истории Северного Причерноморья в скифскую эпоху // Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху. СПб.
- Виноградов Ю. Г., Русева А. С., 2001. Граффити из святилища Аполлона на Западном теменосе Ольвии // ХС. № 11.

- Виноградов Ю. Г., Русева А. С., 1980. Культ Аполлона и календарь в Ольвии // ИААСП. Киев.
- Винокуров Н. И., 2002. Античный социум: культ вина и винограда // Боспорские исследования. Вып. 2. Симферополь.
- Вишневская О. Л., 1973. Культура сакских племен низовьев Сырдарьи в VII—V вв. до н. э // Труды Хорезмской археологической экспедиции. М.
- Власова Е. В., 2000. Скифский рог // Античное Причерноморье. СПб.
- Воеводский Л. Ф., 1877. Чаши из человеческих черепов и тому подобные примеры утилизации трупа. Одесса.
- Врублевская М. И., 1969. Культурные связи Пантикалея с Грецией в сфере религии (По данным эпиграфики) // Тез. докл. 4-й конференции по классической филологии (Тбилисский ГУ), Тбилиси.
- Высоцкая Т. Н., 1972. Поздние скифы в Юго-Западном Крыму. Киев.
- Гайдукевич В. Ф., 1935. Строительные керамические материалы Боспора (боспорские черепицы) // Из истории Боспора. ИГАИМК. Вып. 104.
- Гайдукевич В. Ф., 1940. Раскопки Мирмекия и Тиритаки // ВДИ. № 3–4.
- Гайдукевич В. Ф., 1949. Боспорское царство. М.; Л.
- Гайдукевич В. Ф., 1950. Боспорский город Илурад // СА. № 13.
- Гайдукевич В. Ф., 1952. Раскопки Тиритаки в 1935–1940 гг // МИА. № 25.
- Гайдукевич В. Ф., 1952а. Раскопки Мимекия в 1935–1938 гг // МИА. № 25.
- Гайдукевич В. Ф., 1955. История античных городов Северного Причерноморья (Краткий очерк) // АГСП. М.; Л.
- Гайдукевич В. Ф., 1958. Илура. Итоги археологических исследований 1948–1953 гг // МИА. № 85.
- Гайдукевич В. Ф., 1960. Боспор и Аркадия // ЗОАО. Т. 1. (34).
- Гайдукевич В. Ф., 1965. Мирмекийские зольники-эсхары // КСИА. № 103.
- Гайдукевич В. Ф., 1966. Некоторые вопросы экономической истории Боспора // ВДИ. Вып. 1.
- Гайдукевич В. Ф., 1987. Античные города Боспора. Мирмекий. Л.
- Гайдукевич В. Ф., Капошина С. И., 1951. К вопросу о местных элементах в культуре античных городов Северного Причерноморья // СА. Т. XV.
- Гайдукевич В. Ф., Михайловский К., 1961. Мирмекий в свете советско-польских исследований 1956–58 гг // Исследования по археологии СССР. Л.
- Галанина Л. К., 1980. Курджипский курган. Л.
- Ганина О. Д., 1958. До питання про жіночі поховання з зброєю скифського часу. Праці Київського державного історичного музею. Вып. 1. Київ.
- Ганина О. Д., 1974. Київський музей історичних коштовностей. Київ.
- Герасимов Т. Домонетни форми на пари у тракийского племе асти // Археология. София. 1959. № 1–2.
- Гершова Ф. И., 1963. К вопросу о херсонесской статуе Девы // СХМ.
- Герц К. К., 1898. Археологическая топография Таманского полуострова. СПб.
- Герц К. К., 1898а. Исторический обзор археологических исследований и открытий на Таманском полуострове с конца XVIII столетия до 1859 г. СПб.
- Герцигер Д. С., 1972. Покрывало из VI Семибратнего кургана // ТГЭ. Т. XIII.
- Герцигер Д. С., 1986. «Монетное» зеркало из Ольвии // Античная торевтика. Л.



- Гилевич А. М., 1983. О культе Сабазия в Херсонесе // Древние культуры Евразии и античная цивилизация. Л.
- Гиндин Л. А., 1975. Отражение мифа о поединке в гомеровских гимнах // Античная балканистика. 2. М.
- Гиндин Л. А., 1980. К проблеме фракийского вклада в греческую культуру // *Puŕudeva*. 1.
- Голан А., 1993. Миф и символ. М.
- Голенцов 1983. Граффити из Керкинтиды // КСИА. Вып. 174.
- Голенцов А. С., Емец И.А., 1995. Граффити и дпintis с поселения Кульчук в Северо-Западном Крыму // Эпиграфический вестник. № 4.
- Головачева Н. В., 1985. Старая Богдановка — строительный комплекс № 23: проблема интерпретации // Проблемы исследования Ольвии. Тез. докл. Парутино.
- Головачева Н. В., Рогов Е.Я., 2002. Сельский храм и зольник у поселения Козырка II на хоре Ольвии // БФ. № 4. II.
- Голосовкер Я. Э., 1987. Логика мифа. М.
- Голубцов В. В., 1914. Монеты Ольвии по раскопкам 1905—1908 гг // ИАК. Вып. 51.
- Голубцова Е. С., Кошеленко Г.А., 1980. Взаимодействие греческого и местного элементов в Причерноморье // Нац. Комитет историков Советского Союза. XV Международный конгресс исторических наук. М.
- Горбунова К. С., 1964. Краснофигурные килики из раскопок Ольвийского теменоса // Ольвия. Теменос и агора. М.: Л.
- Горбунова К. С., 1977. Краснофигурный килик, найденный на некрополе Панское I // История и культура античного мира. М.
- Городцов В. А., 1910. Бытовая археология. М.
- Городцов В. А., 1926. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // ТГИМ. 1.
- Граков Б. Н., 1939. Материалы по истории Скифии в греческих надписях Балканского полуострова и Малой Азии // ВДИ. № 2/3.
- Граков Б. Н., 1947. Пережитки матриархата у сарматов // ВДИ. № 3.
- Граков Б. Н., 1950. Скифский Геракл // КСИИМК. Вып. 34.
- Граков Б. Н., 1968. Легенда о скифском царе Арианте // История, археология и этнография Средней Азии. М.
- Граков Б. Н., 1971. Еще раз о монетах-стрелках // ВДИ. № 3.
- Граков Б. Н., 1971а. Скифы. М.
- Грантовский Э. А., 1960. Индо-иранские касты у скифов // XXV МКВ. Доклады делегации СССР. М.
- Грантовский Э. А., 1970. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.
- Грач А. Д., 1949. Человеческие жертвоприношения в эпоху распада Боспорского царства // Природа. № 9.
- Грач А. Д., 1952. К вопросу о позднем этапе «тавро-скифских» культовых представлений // СЭ. № 4.
- Грач А. Д., 1980. Древние кочевники в центре Азии. М.
- Грач Н. Л., 1974. Терракотовые статуэтки из кургана Большая Близница // ТСП. IV.
- Грач Н. Л., 1984. Открытие нового исторического источника в Нимфее (Предварительное сообщение) // ВДИ. № 1.
- Грач Н. Л., 1987. Нова пам'ятка елліністичного часу з Нимфею // Археологія. Вып. 57. Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху. 2005. СПб.
- Гринцер П. А., 1971. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М.
- Гринцер П. А., 1982. Шапки // МНМ. Т. II.
- Гроф С., 1993. За пределами мозга. М.
- Гулдагер Билде П., 2005. Что скифского было в «Скифской Диане» из Неми? // АВ. № 12.
- Гуляев В. И., Савченко Е.И., 1999. К вопросу о роли золота в погребальном ритуале скифов // Евразийские древности. 100 лет Б.Н. Гракову: архивные материалы, публикации, статьи. М.
- Гуревич А. Я., 1972. Категории средневековой культуры. М.
- Гусева Н. Р., 1977. Индуизм. М.
- Гутнов Ф. Х., 1998. Из религии скифов: фарн, ритуальные чаши. Античная цивилизация и варварский мир // Материалы 6-го археологического семинара. Краснодар.
- Даниленко В. Н., 1966. Просопография Херсонеса в IV — II вв. до н.э. ( по эпиграфическим и нумизматическим данным Северного Причерноморья) // Античная древность и средние века. Вып. 4.
- Данилова И. Е., 2001. Заключение // БР.
- Демина Н. А., 1974. Культ Артемиды Агротеры в Аттике // Античный мир и археология. № 2.
- Денисова В. И., 1981. Коропластика Боспора. Л.
- Денисова В. И., 1982. Новый эпиграфический документ из Ольвии // СА. № 1.
- Денисова В. И., 1988. Стихотворная древнегреческая надпись из Ольвии // СА. № 1.
- Деревицкий А. Н., Павловский А.А., Штерн Э.Р. фон., 1897. Музей Одесского общества истории и древностей. Терракоты. Т. I.
- Дечев Д., 1925. Асклепий Като трако-гръцко божество // ИБАИ.3.
- Диапронтов П. Д., 2001. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М.
- Диль Э. В., 1915. Ольвийская чаша с наговором // ИАК. Вып. 58.
- Дмитриев С. В., 1997. Тема отрубленной головы и политическая культура народов Центральной Азии (общезападный контекст) // Стратум: структуры и катастрофы. СПб.
- Доватур А. И., Каллистов Д.П., Шишова И.А., 1982. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.
- Доманский Я. В., Фролов Э.Д., 1998. Присяга граждан Херсонеса (опыт исторической интерпретации) // Скифы. Хазары. Славяне. Древняя Русь. СПб.
- Домбровский О. И., 1994. Херсонесская галечная мозаика и некоторые аспекты истории античного искусства // Северо-Западный Крым в античную эпоху. Киев.
- Древности Боспора Киммерийского, хранящиеся в музее Эрмитажа. 1854. 1–2. СПб.
- Дудко Д. М., 1993. Белый остров Ахилла и индоиранская мифология // Восток. № 1.
- Дэвелет М. А., 1966. Бронзовые бляшки в форме сложного лука из Хакасии. КСИА. Вып. 107.
- Дюков Ю. Л., 1971. О монетной чеканке Боспорского царства в V–IV вв. до н. э // ТГЭ. Т 12.

- Дюмезиль Ж., 1976. Осетинский эпос и мифология. М.
- Ельницкий Л. А., 1946. Из истории эллинистических культов // СА. № 8.
- Ельницкий Л. А., 1950. Северочерноморские заметки // ВДИ. 1.
- Ельницкий Л. А., 1960. Из истории древнескифских культов // СА. № 4.
- Ельницкий Л. А., 1961. Знания древних о северных странах. М.
- Ельницкий Л. А., 1962. Легенда о гиперборейских дарах Аполлону и пути ее распространения // МАСП. № 4.
- Ельницкий Л. А., 1970. Скифские легенды как культурно-исторический материал // СА. № 2.
- Ельницкий Л. А., 1977. Скифия евразийских степей. Новосибирск.
- Емец И. А., 1995. Граффити и диплинты как источник по сакральным представлениям населения Боспора // Эпиграфический вестник. 3.
- Емец И. А., 2001.
- Емец И. А., 2002. Греко-варварские религиозные взаимовлияния на Боспоре Киммерийском. М.
- Емец И. А., Масленников А.А. 1991. Культовые захоронения животных на позднеантичных поселениях европейского Боспора // Реконструкция древних верований. СПб.
- Емец И. А., Петерс Б. Г., 1994. Граффити из поселения у с. Михайловка // Российская археология. № 2.
- Ермолова И. Е., 1998. Об эпиклезе таврского божества у Аммиана Марцеллина // ВДИ. № 2.
- Жебелёв С. А., 1953. Северное Причерноморье. М.; Л.
- Жебелёв С. А., 1953а. Херсонесская присяга // Северное Причерноморье. М.
- Жмудь Л. Я., 1992. Орфические граффити из Ольвии // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья. СПб.
- Журавлёв Д. В., 2001 К вопросу о клеймах *Planta Pedis* на римской керамике // ХС. № 11.
- Журавлёв Д. В., Завойкин А. А., 2002. Светильники из святилища элевсинских богинь «Береговой 4» // БФ. № 5. 2002, 1.
- Завойкин А. А., 2002. ТΩ ΘΕΩ: образы и символы Матери и Дочери в святилище элевсинских богинь на «Береговом 4» // БФ. № 4. 1.
- Завойкин А. А., 2002а. Образы и символы Матери и Дочери в святилище элевсинских богинь на «Береговом 4» // БФ. № 4, 1.
- Зайцев А. И., 2005. Греческая религия и мифология. М., СПб.
- Зайцева К. И., 1971. Ольвийские культовые свинцовые изделия // Культура и искусство античного мира. Л.
- Зайцева К. И., 1997. Культовые чаши V — I вв. до н.э. из Северного Причерноморья // ТГЭ. Т. 28.
- Зайцева К. И., 2004. Свинцовые изделия в виде головок быков, баранов и секир из Ольвии // БИ. Вып. 7.
- Захарова Е. А., 2002. Культ Геракла Сотера в Северном Причерноморье // Труды I межвузовской конференции молодых ученых памяти профессора В.Ф. Семёнова 13 апреля 2002 г. (история древнего мира). М.
- Захарова Е. А., 2004. К вопросу о хтонической сущности культа Ахилла в Северном Причерноморье // МНЕМОН. Вып.3. СПб.
- Згуста Л., 1960. Личные имена в греческих городах Северного Причерноморья // Сообщения чехословацких ориенталистов. М.
- Зеденидзе А. А., 1978. Аттическая краснофигурная керамика из Херсонеса // КСИА. Вып. 156.
- Зеест И. Б., 1961. Архаические слои Гермонассы // КСИА. Вып. 83.
- Зеест И. Б., 1966. Рельеф из Гермонассы с изображением Геракла // КАМ. М.
- Зеест И. Б., Марченко И.Д., 1962. Типы толстостенной керамики из Пантикапея // МИА. № 103.
- Зелинский Ф. Ф., 1918. Древнегреческая религия. Пг.
- Зелинский Ф. Ф., 1922. Религия эллинизма. Пг.
- Зергенидзе А. А., Савеля О.Я., 1981. Некрополь Херсонеса V–IV вв. до н.э // КСИА. Вып. 168.
- Златковская Т. Д., 1971. Возникновение государства у фракийцев. М.
- Зограф А. Н., 1922. Стагуарные изображения Девы в Херсонесе // ИРАИМК. Т. II.
- Зограф А. Н., 1941. Находки монет в местах предполагаемых античных святилищ на Черноморье // СА. № 7.
- Зограф А. Н., 1951. Античные монеты // МИА. № 16.
- Золотарёв М. И., 1985. Эллинистическое домашнее святилище в Херсонесе // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси.
- Золотарёв М. И., Буйских А.В., 1994. Теменос античного Херсонеса. Опыт архитектурной реконструкции // ВДИ. № 3.
- Зубарь В. М., 1993. Херсонес Таврический в античную эпоху. Киев.
- Зубарь В. М., 1997. Херсонес Таврический. Киев.
- Зубарь В. М., 2004. О характере культа Геракла в Херсонесском государстве в эллинистический период // БФ. № 5. II.
- Зубарь В. М., 2005. Боги и герои античного Херсонеса. Киев.
- Зув В. Ю., 1992. Исповедимые пути Божественного всадника // Северная Евразия от древности до Средневековья. СПб.
- Зув В. Ю., 1996. Научный миф о «савроматских жрицах» // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб.
- Иванов В. В., 1974. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от ашва «конь» // Проблемы истории языков и культуры древней Индии. М.
- Иванов В. В., 1980. Змей // МНМ. 1.
- Иванов В. В., 1980а. Конь // МНМ. 1.
- Иванов В. В., Топоров В.Н., 1965. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.
- Иванов В. И., 1989. Эллинская религия страдающего бога // Эсхил. Трагедии. М.
- Иванов В. И., 1994. Дионис и прадионисийство. СПб.
- Иванов Е. Э., 1912. Херсонес Таврический и его историческая судьба.
- Иванова А. П., 1950. К вопросу о культе Афродиты на Боспоре (образ Афродиты в боспорском искусстве) // ВДИ. № 3.
- Иванова А. П., 1951. Местные мотивы в декоративной скульптуре Боспора // СА. № 15.
- Иванова А. П., 1951а. Керченская стела с изображением всадника и сидящей женщины // КСИА. Вып. 39.

- Иванова А. П., 1953. Искусство античных городов Северного Причерноморья. Л.
- Иванова А. П., 1954. Образы местной мифологии в искусстве Боспора // УЗ ЛГУ. Т. 160.
- Иванова А. П., 1958. Анапский саркофаг и деревянная резьба на Боспоре в эпоху эллинизма // ТГЭ. Т. II. Л.: М.
- Иванова А. П., 1961. Скульптура и живопись Боспора. Киев.
- Иванова А. П., 1964. Скульптурные изображения Диониса из Херсонеса // СА. № 2.
- Іллінська В. А., 1961. Скифські сокири // Археологія. Т. 12.
- Ильинская В. А., 1965. Культурные железные скифского и предскифского времени // «Новое в советской археологии». М.
- Ильинская В. А., 1968. Скифы Днепровского лесостепного Левобережья. Киев.
- Ильинская Л. С., 1987. Финикийцы в Сицилии // ВДИ. № 1.
- Ильинская Л. С., 1988. Легенды и археология. М.
- Исаева В. И., Россиус А. А., 1990. Орфизм и Орфей (Обзор докладов коллоквиума) // Личность и общество в религии и науке античного мира (Современная зарубежная историография). М.
- Исида Эйитиро., 1998. Мать Момотаро. СПб.
- Кабо В. Г., 2002. Круг и крест. Сидней.
- Кагаров Е. Г., 1913. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб.
- Кадеев В. И., 1996. Херсонес Таврический. Быт и культура (I–III вв. н.э.). Харьков.
- Канарак В., 1967. Археологический музей в Констанце. Бухарест.
- Капошина С. И., 1941. Скорченные погребения Ольвии и Херсонеса // СА. Т. 7.
- Капошина С. И., 1946. Пережитки ритуального окрашивания костяков в ольвийском некрополе и в погребениях Приднепровских скифов // КСИИМК. Вып. 12.
- Капошина С. И., 1950. Погребения скифского типа в Ольвии // СА. № 13.
- Капошина С. И., 1956. Из истории греческой колонизации Нижнего Побужья // МИА. № 50.
- Капошина С. И., 1956. О скифских элементах в культуре Ольвии // МИА. № 50.
- Капошина С. И., 1956а. О скифских элементах в культуре Ольвии // МИА. № 50.
- Карасев А. Н., 1964. Монументальные памятники Ольвийского теменоса // Ольвия. Теменос и агора. М.
- Карасев А. Н., Леви Е. И., 1976. Исследования Ольвии после Б. В. Фармаковского // ХКААМ.
- Карасёв А. Н., Леви Е. И., 1958. Ольвийская агора (по раскопкам 1946–1957 гг.) // СА. № 4.
- Кардини Ф., 1987. Происхождение средневекового рыцарства. М.
- Карышковский П. О., 1953. Боспор и Рим в I в. н. э. по нумизматическим данным // ВДИ. № 3.
- Карышковский П. О., 1959. Материалы к собранию древних надписей Сарматии и Тавриды // ВДИ. № 4.
- Карышковский П. О., 1959а. Материалы к собранию древних надписей Сарматии и Тавриды // ВДИ. № 4.
- Карышковский П. О., 1960. О монетах с надписью ΕΜΙΝΑΚΟ // СА. № 1.
- Карышковский П. О., 1960а. Ольвия и Афинский союз // МАСП. № 3.
- Карышковский П. О., 1962. О надписях на ранних монетах Ольвии // МАСП. № 4.
- Карышковский П. О., 1967. Ольвийские монеты с изображением Гермеса // ЗОАО. Т. II (35).
- Карышковский П. О., 1968. Новые данные о связях Ольвии с Малой Азией во II в. н. э. // АИКСП. М.
- Карышковский П. О., 1968а. Из истории поздней Ольвии // ВДИ. № 1.
- Карышковский П. О., 1968б. Ольвийские «борисфены» // НИС. Вып. 3.
- Карышковский П. О., 1982. Об изображении орла и дельфина на монетах Синоп, Истрии и Ольвии // НАП. Киев.
- Карышковский П. О., 1983. Ольвийские монеты, найденные на острове Левке // МАСП. Вып. 9.
- Карышковский П. О., 1984. Ольвийские мольпы // Северное Причерноморье.
- Карышковский П. О., 1986. Монетное дело Ольвии во второй половине II в. н.э. // АКСП. Киев.
- Карышковский П. О., 1988. Монеты Ольвии. Киев.
- Карышковский П. О., Клейман И. Б., 1985. Древний город Тира. Киев.
- Кастанаян Е. Г., 1950. Обряд тризны в боспорских курганах // СА. № 14.
- Кастанаян Е. Г., 1959. Грунтовые некрополи боспорских городов VI–IV вв. до н.э. и местные их особенности // МИА. № 4.
- Келер Г., 1850. Рассуждение о памятнике царицы Комосарии // Археолого-нумизматический сборник. Ред. Г. Спасский. М.
- Кене Б. В., 1848. Исследования об истории и древностях города Херсонеса Таврического. СПб.
- Кене Б. В., 1855. Херсонес (Севастополь) // ЖМНП. Ноябрь.
- Кене Б. В., 1857. Описание музея покойного князя В.В. Кочубя (составлено по его рукописному каталогу) и исследования об истории и нумизматике греческих поселений в России равно как и царств: Понтийского и Боспора Киммерийского. Т. I. СПб.
- Кисель В. А., 2003. Шедевры ювелиров Древнего Востока из скифских курганов. СПб.
- Китов Г., 1989. Стилиевая характеристика памятников фракийского искусства с зооморфными изображениями // Pulpudeva. vol. 3. Sophia.
- Клейман И. Б., 1962. Рельефы с изображением харит из Ольвии // МАСП. Вып. 4.
- Клейман И. Б., 1986. Статуя актера в образе Паппо—Силена из района Ольвии // ПДИСЗП. Киев.
- Клейн Л. С., 1994. Бесплотные герои. Происхождение образов «Илиады». СПб.
- Клейн Л. С., 1998. Анатомия «Илиады». СПб.
- Клингер В., 1903. Сказочные мотивы в «Истории» Геродота. Киев.
- Кнауэр (Кезия) Э. Р., 2001. О «варварском» обычае подвешивания отрубленных голов противника к шее коня // БР.
- Книпович Т. Н., 1927. Ионийская ваза с Таманского полуострова и клазоменский стиль в памятниках греческих поселений северного побережья Чёрного моря // ИГАИМК. Вып. 104.
- Книпович Т. Н., 1940. Керамика местного производства из раскопа «И» // Ольвия. Киев.
- Книпович Т. Н., 1950. Основные итоги Ольвийской экспедиции // КСИИМК. Вып. 35.

- Книпович Т. Н., 1955. Основные линии развития искусства городов Северного Причерноморья в античную эпоху // АГСП.М.: Л.
- Книпович Т. Н., 1955а. Художественная керамика в городах Северного Причерноморья // АГСП.М. Л.
- Кобылина М. М., 1948. Статуэтка «медведицы» с о. Березань // ВДИ.
- Кобылина М. М., 1951. Поздние боспорские пелики // МИА. № 19.
- Кобылина М. М., 1956. Фанагория // МИА. № 57.
- Кобылина М. М., 1961. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. М.
- Кобылина М. М., 1961а. Черты эолийской культуры в архаической Фанагории // СА. № 4.
- Кобылина М. М., 1965. Милет. М.
- Кобылина М. М., 1967. Форма с изображением сирены из Фанагории // СА. № 1.
- Кобылина М. М., 1970. Терракотовые статуэтки Северного Причерноморья // ТСП. I–II.
- Кобылина М. М., 1970а. Терракоты из Феодосии // ТСП. II, 2.
- Кобылина М. М., 1971. Об изображении мойр в Северном Причерноморье // СА. № 3.
- Кобылина М. М., 1972. Античная скульптура Северного Причерноморья. М.
- Кобылина М. М., 1974. Мастерские пантикапейских коропластов // ТСП. III.
- Кобылина М. М., 1974а. Терракотовые статуэтки Фанагории // ТСП. IV.
- Кобылина М. М., 1978. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М.
- Кобылина М. М., 1984. Религия и культы // Античные государства Северного Причерноморья. Археология СССР. М.
- Кобылина М. М., 1984а. Торевтика // Античные государства Северного Причерноморья. Археология СССР. М.
- Козуб Ю. И., 1973. Модель лука из Ольвии // Скифские древности, Киев.
- Козуб Ю. И., 1974. Некрополь Ольвии V–IV вв. до н. э. Киев. (На укр. яз.).
- Козуб Ю. И., 1975. Древнейшее святилище Ольвии // Ольвия. Киев.
- Козуб Ю. И., 1986. Некрополь Ольвии // Археология УССР, Т. 2.
- Козуб Ю. И., 1987. Погребальные сооружения некрополей Ольвии и ее округи // Культура населения Ольвии и ее округи в архаическое время. Киев.
- Козуб Ю. И., 2001. Культурный комплекс западной окрестности Ольвии // БФ. № 3. II.
- Колосовская Ю. К., 1982. Агафирсы и их место в истории племен Юго-Восточной Европы // ВДИ. № 4.
- Кольчица Н. В., 1998. О культе богини Девы в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы истории. Киров.
- Кондаков Н. П., 1877. Мраморный рельеф из Пантикапея // ЗООИД. Т. X.
- Кондаков Н. П., 1879. Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии и быту // ЗООИД. Т. XII.
- Копейкина Л. В., 1977. Комплекс архаических терракот с о. Березани // ВДИ. № 3.
- Копейкина Л. В., 1979. Особенности развития Березанского поселения в связи с ходом колонизационного процесса // ПГКСВП. Тбилиси.
- Коровина А. К., 1964. Некрополи Синдики VI — II вв. до н. э. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.

- Коровина А. К., 1968. Тирамба (городище и некрополь). Итог археологических работ экспедиции ГМИИ за 1959 г, 1961–1963 и 1965 годы // СГМИИ. IV.
- Коровина А. К., 1974. Терракотовые статуэтки Гермонассы // ТСП. IV. Корпус боспорских надписей. 1965. М.; Л.
- Костромичева Т. И., Шевченко А. В., 1988. Культурные терракоты из Херсонеса // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса. 1888–1988 гг. Севастополь.
- Костромичева Т. И., Шевченко А. В., 1996. Домашнее святилище на Страбовом Херсонесе // Херсонесский сборник. Вып. 7.
- Косцюшко-Валюжинич К. К., 1991. Извлечение из отчета о раскопках К.К. Косцюшко-Валюжинича в Херсонесе Таврическом в 1899 г. // ИАК. 1901. Вып. I.
- Кошеленко Г. А., 1999. Боспорский вариант мифа о гибели гигантов // ДБ. Вып. 2.
- Крапивина В. В., 2002. Ботрос святилища святилища Афродиты в Ольвии // БФ. № 4. II.
- Кругликова И. Т., 1966. О культе верховного женского божества на Боспоре во II–III вв. до н. э // КАМ. М.
- Кругликова И. Т., 1970. Религиозные представления сельского населения Боспора // КСИА. Вып. 124.
- Кругликова И. Т., 1974. Терракоты из Горгиппии // ТСП. Ч. IV.
- Крушкел Ю. С., 1950. Ранние монеты Пантикапея как исторический источник // ВДИ. № 1.
- Крыжицкий С. Д., Буйских С.Б., Бураков А.В., Отрешко В.М., 1989. Сельская округа Ольвии. Киев.
- Крыжицкий С. Д., Отрешко В.М., 1986. К проблеме формирования Ольвийского полиса // Ольвия и ее округа. Киев.
- Крыкин С. М., 1993. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. М.
- Кузнецова З. С., 2003. Легенда об олене: фольклорный характер источника. МНЕМОН. Вып. 2. СПб.
- Кузнецова Т. М., 1984. Анахарсис и Скил // КСИА. Вып. 178.
- Кузнецова Т. М., 1987. Священные чаши скифов // Тез. докл. конф. Суздаль.
- Кузнецова Т. М., 1987а. Зеркало (?) из Келермеса // Культура и искусство народов Востока: Тезисы конференции молодых ученых. М.
- Кузнецова Т. М., 1988. Историко-культурные связи Скифии VI–III вв. до н.э. (Зеркала как исторический источник): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.
- Кузнецова Т. М., 1991. Эпюды по скифской истории. М.
- Кузьмина Е. Е., 1976. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // СА. № 3.
- Кузьмина Е. Е., 1976а. Скифское искусство как отражение одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.
- Кузьмина Е. Е., 1977. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев.
- Куклина И. В., 1972. Анахарсис // ВДИ. № 3.
- Куклина И. В., 1975. Этногеография Скифии. Л.
- Кулаковский Ю., 1896. Сцена «тралезы» в катакомбах и на надгробных стелах // МАР. Т. 19.
- Курбатов А. А., 1982. Ольвийские формы культа Ахилла (к истории полисной идеологии) // Проблемы истории античной гражданской общины. М.



- Курбатов А. А., 1983. Культ Ахилла в Северном Причерноморье: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.
- Курочкин Г. Н., 1975. К вопросу о переднеазиатском этапе в развитии скифского искусства // Тез. докл. конф. «Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана». Л.
- Курочкин Г. Н., 1984. Индоиранские элементы в искусстве Древнего Востока и исторические корни скифо-сибирского искусства // Тез. докл. конф. «Скифо-сибирский мир». Кемерово.
- Курочкин Г. Н., 1993. Богиня с зеркалом и герой с секирой // Скифия и Боспор. Новочеркасск.
- Кутайсов В. А., 1992. Керкинитиды. Симферополь.
- Кутайсов В. А., 2001. Культ Артемиды Эфесской в Керкинитиде // Проблемы религий стран черноморско-средиземноморского региона. Севастополь-Краков.
- Латин В. В., 1971. Религия // Археология УРСР. К.
- Лазочева Н. М., Снытко И. А., 1986. Мраморное изваяние с о. Березань // ПДИСЗП. Киев.
- Ланцов С. Б., 2001. Монеты из античного святилища около г. Саки // ХС. № 11.
- Латин В. В., 1966. Греческая колонизация Северного Причерноморья. Киев.
- Латина О. В., 2002. Херсонесская Партенос (историографический аспект) // Акра. Нижний Новгород.
- Латто-Данилевский А., Мальмберг В., 1894. Курган Карагодеуашх // МАР. № 13. СПб.
- Латышев В. В., 1887. Исследования об истории и государственном строе города Ольвии. СПб.
- Латышев В. В., 1895. Греческие и латинские надписи, найденные в южной России в 1892–1894 гг // МАР. № 17. СПб.
- Латышев В. В., 1899. Очерк греческих древностей. Богослужбные и сценические древности. СПб.
- Латышев В. В., 1906. Эпиграфические новости из южной России (находки 1905 г.) // ИАК. № 18.
- Латышев В. В., 1909. Гражданская присяга херсонесцев // ПОНТИКА. СПб.
- Латышев В. В., 1909а. Еще о местонахождении Ипполаева мыса // ПОНТИКА. СПб.
- Латышев В. В., 1912. Две ольвийские посвященные надписи // ИАК. Вып. 45.
- Латышев В. В., 1913. Жития свв. епископов Херсонских в грузинской минее // ИАК. Вып. 49.
- Латышев В. В., 1914. К вопросу о культе богини Девы в Херсонесе Таврическом // Сб. с т. в честь В. Бузескула. Харьков.
- Латышева В. А., 1988. К истории культов населения херсонесской хоры // ВХГУ. № 316. Вып. 22.
- Латышева В. А., 1994. Терракоты из раскопок поселения херсонесской хоры Маслины // Древности. Харьков.
- Латышева В. А., 1997. Новые данные о культе Геракла в Херсонесе и некоторые аспекты его почитания // Античный мир. Византия. Харьков.
- Лебедев А. В., 1989. От переводчика // Фрагменты ранних греческих философов. М., Наука. Ч. 1.

- Леви Е. И., 1956. Ольвийская агора // МИА. № 50.
- Леви Е. И., 1959. Терракоты из цистерны ольвийской агоры // КСИА. Вып. 74.
- Леви Е. И., 1964. Материалы ольвийского теменоса // Ольвия. Теменос и агора.
- Леви Е. И., 1965. Ольвийская надпись с посвящением Аполлону Врачу // ВДИ. № 2.
- Леви Е. И., 1966. К вопросу о культе Аполлона Дельфиния в Ольвии // КАМ. М.
- Леви Е. И., 1977. Новые посвященные надписи Аполлону Дельфинию из раскопок Ольвии // История и культура античного мира—М.; Л.
- Лейтунська Н. О., 1964. Культ Аполлона в Ольвії // Археологія. 16.
- Лейтунська Н. О., 1970. Про культ Ахілла в Північному Причорномор'ї // Археологія. 23.
- Лейтунська Н. О., 1988. Свинцеві вироби з Ольвії // Археологія. 63.
- Лелеков Л. А., 1980. Дискуссионные проблемы отечественной скифологии // НАА. № 5.
- Лелеков Л. А., 1984. К символизму погребальных облачений скифо-сакского мира («золотые люди») // Конференция «Скифо-сибирский мир». Тез. докл. Кемерово.
- Лесков А. М., 1965. Горный Крым в I тыс. до н. э. Киев.
- Литвинский Б. А., 1964. Зеркало в верованиях древних ферганцев. СЭ. № 3.
- Литвинский Б. А., 1968. Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе.
- Лоро Н., 2005. Что есть богиня? // История женщин на Западе. Т. 1. СПб.
- Лосев А. Ф., 1957. Античная мифология в ее историческом развитии. М.
- Лосев А. Ф., 1980. Греческая мифология // МНМ. Т. 1.
- Лосев А. Ф., 1980а. Лето // МНМ. Т. 1.
- Лосева И. М., 1960. Две ассирийские печати из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина // Труды ГМИИ. Т. 2.
- Лукокин В. Г., 1977. Искусство древнего Ирана. М.
- Лурье С. Я., 1948. Культ матери и Девы в Боспорском царстве // ВДИ. № 3.
- Мавлеев Е. В., 1984. Судьба греческого сказания о «Суде Париса» в Этрурии VI–III вв. до н. э // ТГЭ. Т. 24.
- Макаревич М. Л., 1960. Об идеологических представлений у трипольских племен // ЗООИД. Т. 1 (34).
- Макаров И. А., 2000. К интерпретации нового документа из Херсонеса Таврического // ВДИ. № 1.
- Максимов А. Н., 1997. Избранные труды. М.
- Максимова М. И., 1916. Античные фигурные вазы. М.
- Максимова М. И., 1954. Серебряное зеркало из Келермеса // СА. № 21.
- Максимова М. И., 1956. Ритон из Келермеса // СА. № 25.
- Максимова М. И., Наливкина М.А., 1955. Скульптура // АГСП. М.; Л.
- Манцевич А. П., 1964. О пластине из кургана Карагодеуашх // АСГЭ. № 6.
- Манцевич А. П., 1966. Деревянные сосуды скифской эпохи // АСГЭ. № 8.
- Манцевич А. П., 1975. К вопросу об изображении варваров на предметах торевтики из курганов Северного Причерноморья // Pulpuđeva. Т. 1.
- Марр Н. Я., 1927. Иштар (от богини матриархальной Афреварзии до героини любви феодальной Европы) // ЯС. Т. V.
- Марти А. Ю., 1940. Детское погребение IV в. до н. э. из кургана близ Тиритаки // СА. № 6.

- Марти Ю. Ю., 1926. 100 лет Керченского музея. Керчь.
- Марти Ю. Ю., 1935. Новые эпиграфические памятники Боспора // ИГАИМК. Вып. 104.
- Марти Ю. Ю., 1941. Разведочные раскопки вне городских стен Тиритаки // МИА. № 4.
- Марченко 1962а. Литейная форма конца VI в. до н. э. из Пантикапея // КСИА. 89.
- Марченко И. Д., 1952. О терракотовых антефиксах Пантикапея // АИБ.
- Марченко И. Д., 1960. К вопросу о культах азиатского Боспора // ВДИ. № 2.
- Марченко И. Д., 1962. Новые данные об античном святилище вблизи Фанагории // 50 лет ГМИИ им. А.С.Пушкина. М.
- Марченко И. Д., 1963. Некоторые итоги раскопок на Майской Горе // КСИА. Вып. 95.
- Марченко И. Д., 1974. Терракоты из святилища на майской Горе (Блеваке). — ТСП. IV. М.
- Марченко И. Д., 1977. О культе Афродиты на Тамани // ИКАМ. М.
- Марченко И. Д., 1984. Об акротериях Пантикапея // с. ГМИИ. VIII.
- Марченко К. К., 1988. Варвары в составе населения Березани и Ольвии. Л.
- Масленников А. А., 1975. Некоторые явления «архаизации» как результат взаимодействия местных и греческих элементов на Боспоре VI–IV вв. до н. э. // Проблемы социально-экономической и политической истории СССР. М.
- Масленников А. А., 1981. Население Боспорского государства в VI–II вв. до н. э. М.
- Масленников А. А., 1981. Население Боспорского государства в VI–II вв. до н.э.
- Масленников А. А., 1999. Сельские святилища античного Боспора // БФ. № 2.
- Масленников А. А., 2002. Сельские святилища античного Боспора: загадки и разгадки // БФ. № 4. I.
- Масленников А. А. Бужилова А.П., 1999 «Ифигения на Месотиде» (материалы к обсуждению существования ритуальной декапитации в античном Приазовье) // ДБ. № 2.
- Маслова Г. С., 1978. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.
- Мачинский Д. А., 1971. О времени первого активного выступления сарматов Приднепровья по данным письменных свидетельств // АСГЭ. № 13.
- Мачинский Д. А., 1978. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Л.
- Мачинский Д. А., 1978а. О смысле изображения на чертомлыкской амфоре // Проблемы археологии. II. Л.
- Мачинский Д. А., 2001. «Ось мировой истории» Карла Ясперса и религиозная жизнь степной Скифии в IX–VII в. до н.э. // БФ. № 3. II.
- Мелетинский Е. М., 1971. Мифы древнего мира в сравнительном освещении // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М.
- Мелетинский Е. М., 2001. О героическом эпосе // Язык, литература, эпос (к 100-летию со дня рождения акад. В.М. Жирмунского). СПб.
- Мелларт Дж., 1982. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М.
- Мелюкова А. И., 1980. Дискуссионные проблемы отечественной скифологии // НАА. № 5.
- Мелюкова А. И., 1981. Краснокутский курган. М.
- Мещанинов И. И., 1930. Кромлехи. ИГАИМК. Т. 6. Вып. 3. Л.
- Мецержков В. Ф., 1979. О культе богини Девы в Херсонесе Таврическом // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л.
- Миросина Т. В., 1983. Греческие головные украшения Северного Причерноморья // КСИА. Вып. 174.
- Мозолевский Б. Н., Полин С.В., 2005. Курганы скифского Герроса IV в. до н.э. Бабина, Водяна и Соболева Могилы. К.
- Мозолевский Б. М., 1979. Товста Могила. Киев.
- Молев Е. А., 1985. Археологические исследования Китея в 1970–1983 гг // Археологические памятники Юго-Восточной Европы. Курск.
- Молев Е. А., 1986. Боспорские мисо Китей IV–III ст. до н. э. (за материалами раскопок 1970–1981 гг.) // Археология. № 54.
- Молев Е. А., 2002. Сакральные граффити из Китея // БФ. № 4, II.
- Молева Н. В., 1998. Собака в религиозных представлениях боспорян // Боспорское царство как историко-культурный феномен. СПб.
- Молева Н. В., 2002. Дионисийские вотивы в сакральных комплексах Китея // БФ. № 4. I.
- Молева Н. В., 2002а. Очерки сакральной жизни Боспора. Нижний Новгород.
- Молок Д. Ю., 1988. Черты имплицитной мифологии в надгробиях греческой классики // ЖМА. № 1.
- Мошкова М. Г., 2000. Назначение каменных «жертвенников» и «савроматская» археологическая культура // Скифы и сарматы в VII–III вв. до н. э. Палеоэкология, антропология и археология. М.
- Надписи Ольвии., 1968. Под ред. Т. Н. Книпович и Е.И. Леви. Л.
- Назаров В. В., 2001. О градостроительстве архаического Борисфена // БФ. № 3. II.
- Неверов О. Я., 2000. Оттиски печатей на керамических изделиях из Северного Причерноморья // Античное Причерноморье. СПб.
- Неверов О. Я., 1976. Портретные геммы и перстни из Северного Причерноморья // ТГЭ. Т. XVII.
- Неверов О. Я., 1976а. Античные инталии в собрании Эрмитажа. Л.
- Неверов О. Я., 2000. Оттиски печатей на керамических изделиях из Северного Причерноморья // Античное Причерноморье. СПб.
- Нейхардт А. А., 1982. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л.
- Нефёдкин А. К., 2003. Нагота греческого воина: героика или реальность? // Проблемы античной истории. Сб. к 70-летию Э.Д. Фролова. СПб.
- Никонов И. Е., 1967. К находкам двух терракотовых статуэток в Патрээе // ЗОАО. Т. 2 (35).
- Новик Е. С., 1982. Шаманская мифология // МНМ. Т. II.
- Новик Е. С., 1984. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М.
- Новиченкова Н. Г., 1994. Святилище Крымской яйлы // ВДИ. № 2.
- Новосадский Н. И., 1887. Элевсинские мистерии. Варшава.
- Новосадский Н. И., 1891. Культ кабиров в древней Греции. Варшава.
- Носова Л. В., 2002. О культовых зольниках античных поселений Северо-Западного Причерноморья (В связи с раскопками Кошарского археологического комплекса) // БФ. № 4. I.

- ОАК., 1860. (1862).  
 ОАК., 1864. (1865).  
 ОАК., 1865. (1866).  
 ОАК., 1868. (1870).  
 ОАК., 1869. (1871).  
 ОАК., 1870–1871. (1874).  
 ОАК., 1878–1879. (1881).  
 ОАК., 1882–1888. (1891).  
 ОАК., 1903. (1906).  
 ОАК., 1908. (1912).  
 ОАК., 1909–1910. (1913).  
 Ольвия и ее округа, 1986. Киев.  
*Ольдерогге Д. А.*, Поплинский Ю.К., 1984. Проблемы скифологии в перспективе истории и этнографии (А.А.Нейхардт. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982) // ВДИ. № 4,  
*Ольховский В. С.*, 1991. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н.э.). М.  
*Ольховский В. С.*, 2001. Рельеф с поселения Юбилейное I: этнографические и фольклорные реалии // БР.  
*Онайко Н. А.*, 1966. Античный импорт в Приднестровье и Побужье в VII–V вв до н. э. М.  
*Онайко Н. А.*, 1974. Заметки о технике боспорской торевтики // СА. № 3.  
*Онайко Н. А.*, 1976. Антропоморфные изображения в меото-скифской торевтике // ХКАМ. М.  
*Онайко Н. А.*, 1976а. О воздействии греческого искусства на меото-скифский звериный стиль (К постановке вопроса) // СА. № 3.  
*Онайко Н. А.*, 1977. Аполлон Гиперборейский // История и культура античного мира. М.  
*Онайко Н. А.*, 1979. Об отражении монументального искусства в боспорской торевтике (мастера медальонов куль-обских подвесок) // Проблемы античной истории и культуры (доклады XIV Международной конференции античников соц. стран «Эйрене»). Ереван.  
*Онайко Н. А.*, 1984. О сахновской пластине // СА. № 3.  
*Онайко Н. А.*, 1984а / Рец. на кн.: Галанина Л.К. Курджипский курган. Л., Искусство, 1980 // СА. № 1.  
 Онианс Р., 1999. На коленях у богов. М.  
*Орешиников А. В.*, 1913. Монеты Херсонеса Таврического, царей Боспора Киммерийского и Полемона II Понтийского // ИС. Т. II.  
*Орешиников А. В.*, 1922. Этоды по нумизматике Черноморского побережья // ИРА-ИМК. Т. II.  
*Островерхов А. С.*, Отрешко В.М., 1986. Новый образец звериного стиля, найденный в Ольвии // ПДИСЗП. Киев.  
*Откупщиков Ю. В.*, 1988. Догреческий субстрат. Л.  
*Откупщиков Ю. В.*, 2002. Анахарсис (этимологический этюд) // БФ. № 4. II.  
*Отрешко В. М.*, 1979. Посвящения Ахиллу Понтарху как один из критериев определения границ Ольвийского государства // ПДКСП. Киев.  
*Отроценко В. В.*, 1977. Охота скифской амазонки // Курьер ЮНЕСКО. Скифы. П.  
*Отто Б.*, 1996. Приносимый в жертву бог // ВДИ. № 2.  
*Охотников С. Б.*, Островерхов А.С., 1993. Святилище Ахилла на острове Левке (Змеином). К.  
*Оятева Е. И.*, 2001. Мифологические персонажи и их отражения в художественной пластике Прикамья I — начала II тыс. н.э // АЗГЭ. Вып. 35.  
*Павлюков В. И.*, 1998. Новый сюжет в изобразительном искусстве Херсонеса // Херсонесский сборник. Вып. 9.  
*Павлов В. В.*, 1960. Резной цилиндр из ГМИИ им. А.С. Пушкина // Труды ГМИИ.  
*Пальцева Л. А.*, 1979. Культ богини Девы в Херсонесе // Из истории античного общества. Горький.  
*Пальцева Л. А.*, 1988. Херсонес Таврический. Л.  
*Панченко А. А.*, 2004. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.  
*Папанова В. А.*, 1993. Некрополь Ольвии. Бердянск.  
*Папанова В. А.*, 1994. Некрополь Ольвии (история исследования, итоги раскопок). Автореф. канд. дисс... к.и.н. Киев.  
*Папанова В. А.*, 2002. Символика оружия в античных погребениях // БФ. № 4, II.  
*Парович-Пешикан М.*, 1974. Некрополь Ольвии эллинистического времени. Киев.  
*Пендлбери Дж.*, 1950. Археология Крита. М.  
*Передольская А. А.*, 1936. К проблеме реализма в греческом искусстве IV в. до н. э // Искусство. № I.  
*Передольская А. А.*, 1945. Слоновая кость из кургана Куль-Оба // ТОАМГЭ. Т. I.  
*Передольская А. А.*, 1950. О сюжетах трех терракотовых статуэток, найденных в кургане Большая Близница // СА. № 13.  
*Передольская А. А.*, 1954 Об отражении обряда «всезерния» в терракотах V в. до н. э., найденных в Северном Причерноморье // МИА. № 33.  
*Передольская А. А.*, 1955. К вопросу о терракотах из кургана Большая Близница // СА. № 24.  
*Передольская А. А.*, 1957. Художественно-историческое значение терракот из кургана Большая Близница // КСИА АН УССР. Вып. 7.  
*Передольская А. А.*, 1958. К вопросу о хтоническом культе Геракла на Боспоре // ТГЭ. Т. 2.  
*Передольская А. А.*, 1958а. Терракотовая статуэтка женщины из святилища Афродиты в Нимфее // СА. № 2.  
*Передольская А. А.*, 1960. Следы культа кабиров на Березани // СТЭ. I. № 13.  
*Передольская А. А.*, 1962. Терракоты из кургана Большая Близница и гомеровский гимн Деметре // ТГЭ. 7.  
*Петерс Б. Г.*, 1986. Косторезное дело в античных государствах Северного Причерноморья. М.  
*Петренко В. Г.*, 1980. Изображение богини Иштар из кургана в Ставрополье // КСИА. Вып. 162.  
*Петров В. П.*, Макаревич М.Л., 1963. Скифская генеалогическая легенда. — СА. № I.  
*Пиотровский А. И.*, 1924. Панафинейская амфора Елизаветинского кургана // ИРА-ИМК. Т. 3. Л.  
*Пиотровский Б. Б.*, 1954. Скифы и древний Восток // СА. № XIX.

- Пиотровский Б. Б., 1959. Ванское царство (Урарту). М.
- Пичикян И. Р., 1984. Малая Азия — Северное Причерноморье. М.
- Пичикян И. Р., 1973. Храмы ионийского ордера на акрополе Пантикапея (реконструкция ордера). Тез. докл. конф. «Античные города Северного Причерноморья и варварский мир». Л.
- Пичикян И. Р., 1974. Ионийская капитель из Керчи // ВДИ. Вып. 2.
- Пичикян И. Р., 1975. Архаическая капитель анта из Керчи // КСИИМК. Вып. 143.
- Пичикян И. Р., 1975а. Дорская архитектура Северного Причерноморья VI — V в. до н. э. // ВДИ. № 1.
- Пичикян И. Р., 1975б. Античная ордерная архитектура Северного Причерноморья. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.
- Пичикян И. Р., 1976. Алтарь Пасида в Херсонесе // СА. № 3.
- Пичикян И. Р., 1978. Ионийский храм акрополя Пантикапея (датування та реконструкція) // Археологія. № 25.
- Подребова Н. Н., 1948. Грифон в искусстве Северного Причерноморья в эпоху архаики // КСИИМК. Вып. 22.
- Попова Е. А., Коваленко С. А., 1997. Об аспектах культа Геракла в Херсонесском государстве (по материалам городища «Чайка») // РА. № 2.
- Попова Е. А., Коваленко С. А., 2000. Новая находка рельефа с изображением Геракла в Северо-Западном Крыму // ВМГУ. Серия 8. История. № 4.
- Попова Т. Б., 1955. Племена катакомбной культуры. М.
- Потанов Л. П., 1991. Алтайский шаманизм. Л.
- Придик Е. М., 1912. Два серебряные ритона из коллекции Императорского Эрмитажа // ЗООИД. Т. 30.
- Пругло В. И., 1970. Терракоты из Мирмекия // ТСП. Ч. II. М.
- Пругло В. И., 1970а. Терракоты из Тиритакы // ТСП. Ч. II. М.
- Пругло В. И., 1974. К вопросу о дате кургана Большая Близница // СА. № 3.
- Пругло В. И., 1974а. Терракоты из городов и поселений Боспора как исторический источник. Автореф. дисс. канд. ист. наук. М.
- Пругло В. И., 1979. Работы в Ольвии // АО за 1978. М.
- Прушевская Е. О., 1917. Родосская ваза и бронзовые вещи из могилы на Таманском п-ове // ИАК. 63.
- Прушевская Е. О., 1955. Художественная обработка металла (торевтика) // АГСП.
- Пшеничник А. Х., 1983. Культура ранних кочевников Южного Урала. М.
- Пятьшьева Н. В., 1947. Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе // ВДИ. № 3.
- Пятьшьева Н. В., 1949. Тавры и Херсонес Таврический // КСИИМК. Вып. XXIX.
- Пятьшьева Н. В., 1956. Ювелирные изделия Херсонеса (конец IV в. до н. э. — IV в. н. э.) // ТГИМ. Т. 18.
- Пятьшьева Н. В., 1971. Материал склепа № 1012 и его значение для истории Херсонеса эллинистического времени // История и культура Восточной Европы по археологическим данным. М.
- Пятьшьева Н. В., 1972. К вопросу об интерпретации группы скульптур из Том // Тез. докл. конф. ВДИ.
- Раев Б. А., 1984. Пазырык и «Хохлач»: некоторые параллели // Тез. докл. конф. «Скифо-сибирский мир». Кемерово.

- Раевский Д. С., 1978а. Из области скифской космологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой Могилы) // ВДИ. № 3.
- Раевский Д. С., 1970. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Атея // СА. № 3.
- Раевский Д. С., 1972. О семантике одного из образов скифского искусства // Новое в археологии. М.
- Раевский Д. С., 1977. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.
- Раевский Д. С., 1978. «Скифское» и «греческое» в сюжетных изображениях на скифских древностях (к проблеме антропоморфизации скифского пантеона) // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. М.
- Раевский Д. С., 1979. Об интерпретации памятников скифского искусства // НАА. № 1.
- Раевский Д. С., 1980. Эллинистические боги в Скифии? (К семантической характеристике греко-скифского искусства) // ВДИ. № 1.
- Раевский Д. С., 1981. Куль-обские лучники // СА. № 3.
- Раевский Д. С., 1982. Скифо-сарматская мифология // МНМ. Т. II.
- Раевский Д. С., 1985. Модель мира скифской культуры. М.
- Раппопорт Ю. А., 1971. Из истории религии древнего Хорезма. М.
- Раскопка курганов на Зубовском хуторе в Кубанской области, 1901 // ИАК. Вып. I.
- Редлих Р. Н., 1953. О некоторых типических заблуждениях современных исследователей большевизма // Обновленная Россия. I. Франкфурт-на-Майне.
- Рогов Е. Я., 1999. Некоторые проблемы становления и развития Херсонесского государства // Stratum +. № 3.
- Рогов Е. Я., 2000. Столетие открытия подстенного склепа 1012 в Херсонесе // Stratum +. № 3.
- Рогов Е. Я., 2002. Подстенный склеп 1012 в Херсонесе Таврическом // БФ. № 4. I.
- Розанова Н. П., 1941. Новые эпиграфические памятники Таманского полуострова // СА. Т. VII.
- Розанова Н. П., 1949. Посвятительная надпись Санергу и Астаре (Памятник царицы Комосарии) // ВДИ. № 2.
- Розанова Н. П., 1949а. Посвятительные надписи Фанагории как источник для топографии города // ВДИ. № 3.
- Розанова Н. П., 1951. К вопросу о местонахождении Апатура // ВДИ. № 2.
- Розанова Н. П., 1960. Посвятительная надпись Артемиде Эфесской, найденная в Пантикапее в 1949 г. // ВДИ. № 3.
- Розанова Н. П., 1968. Бронзовое зеркало с надписью из Ольвии // Античная история и культура Средиземноморья и Причерноморья. М.
- Росс Э., 2005. Кельты язычники. М.
- Ростовцев М. И., 1911. Роспись керченской гробницы, открытой в 1891 г. // Сб. археологических статей, поднесенный графу А. А. Бобринскому. СПб.
- Ростовцев М. И., 1913. Представления о монархической власти в Скифии и на Боспоре // ИАК. Вып. 49.
- Ростовцев М. И., 1914. Античная декоративная живопись на Юге России. Пг., Т. 1–2.



- Ростовцев М. И., 1915. Сирик — историк Херсонеса Таврического // ЖМНП. Апрель.
- Ростовцев М. И., 1915а. Амага и Тиргатао // ЗООИД. Т. 32.
- Ростовцев М. И., 1918. Новая книга о Белом острове и Таврике // ИАК. Вып. 65.
- Ростовцев М. И., 1918а. Эллинизм и иранство на юге России. Пг.
- Ростовцев М. И., 1925. Скифия и Боспор. Л.
- Ростовцев М. И., 1990. Иранский конный бог и Юг России // ВДИ. № 2.
- Рубан В. В., 1982. О хронологическом соотношении литых стрело- и дельфинообразных монет на территории Нижнего Побужья // Нумизматика античного Причерноморья. Киев.
- Рубан В. В., 1984. Лигное свинцовое изображение группы фигур из поселения Кателино I // НПСХК.
- Рубан В. В., 1987 [Рец. На кн.:] И. Р. Пичикян. Малая Азия—Северное Причерноморье. Античные традиции и влияние. М., 1984 // ВДИ. № 2.
- Рубан В. В., Урсалов В. Н., 1986. История денежного обращения на сельской территории Борисфениды и Ольвии догетского времени // ВДИ. № 4.
- Руденко С. И., 1952. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л.
- Руденко С. И., 1953. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.: Л.
- Руднева С. Д., 1911. Чернофигурная котила из кургана Киевской губернии // ИАК. Вып. 40.
- Русанова И. П., 1997. Культовые зольники скифского времени // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. 6. Симферополь.
- Русяева А. С., 1971. Культовые предметы Бейкушского поселения поблизу Березані // Археологія. № 2.
- Русяева А. С., 1971а. Культ Кори—Персефони в Ольвии // Археологія. № 4.
- Русяева А. С., 1975. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. Вып. 2.
- Русяева А. С., 1975а. О культе Гермеса в Ольвии // Ольвия. Киев.
- Русяева А. С., 1978. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // ВДИ. № 1.
- Русяева А. С., 1979. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. Киев.
- Русяева А. С., 1979а. Священные земли Ольвийского полиса // Тез. докл. II Всесоюз. симпозиума по древ. истории Причерноморья. Тбилиси.
- Русяева А. С., 1982. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI—I вв. до н. э.). Киев.
- Русяева А. С., 1984. Терракоты с Березанского поселения (из раскопок В. В. Лапина) // АКСП. Киев.
- Русяева А. С., 1985. Новый культовый участок в Ольвии // Проблемы исследования Ольвии. Парутино.
- Русяева А. С., 1986. Милеет — Дидимы — Борисфен — Ольвия. Проблемы колонизации Нижнего Побужья // ВДИ. № 2.
- Русяева А. С., 1986. Религия // Археология Украинской ССР. Киев.
- Русяева А. С., 1987. Эпиграфические памятники. Скульптура. Терракоты и фигурные сосуды // Культура населения Ольвии и ее округа в архаическое время. Киев.
- Русяева А. С., 1988. Архаическая архитектурная терракота из Ольвии // АДСП. Киев.

- Русяева А. С., 1988а. Новые данные о культе Аполлона Врача в Ольвии // АДСП. Киев.
- Русяева А. С., 1990. Духовная культура населения Ольвийского государства: Автореф. дисс. ... д-ра. ист. наук. Киев.
- Русяева А. С., 1990а. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев.
- Русяева А. С., 1991. Понтийская легенда о Геракле: вымысел и реальность // Духовная культура древних обществ. Киев.
- Русяева А. С., 1992. Религия и культы античной Ольвии.
- Русяева А. С., 1997. О святилищах Партенос в Крыму // Проблемы греческой культуры: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Симферополь.
- Русяева А. С., 1998. Культ Аполлона Иетроса в Северо-Западном Причерноморье // Боговете на Понта. Варна.
- Русяева А. С., 1998а. Идеологический аспект трагедии Еврипида «Ифигения в Тавриде» // Боговете на Понта. Варна.
- Русяева А. С., 2000. Культы и святилища в сфере политики демократических полисов Северного Причерноморья в раннеэллинистическое время // ВДИ. № 3.
- Русяева А. С., 2000а. К интерпретации известнякового рельефа из Трехбратнего кургана на Боспоре // Боспор Киммерийский на перекрестье греческого и варварского миров. Керчь.
- Русяева А. С., 2001. Афродита Урания — патронесса милетско-понтийской колонизации // БФ. № 3, 1.
- Русяева А. С., 2001. Давньогрецькі домашні святилища у Північному Причорномор'ї // Археологія. № 2.
- Русяева А. С., 2001а. Афродита Урания — патронесса милетско-понтийской колонизации // БФ. № 3.
- Русяева А. С., 2001б. Элевсинский аспект культа Деметры в Боспорском государстве. Киев.
- Русяева А. С., 2002. Древнегреческие ландшафтные святилища в Северном Причерноморье // БФ. № 4, II.
- Русяева А. С., 2002а. Боспорская царица Камасария // Боспорские исследования. Вып. II. Керчь.
- Русяева А. С., 2002б. К истории изучения первоначальных границ теменосов и древнейших храмов в Ольвии Понтийской // Северное Причерноморье в античное время. Киев.
- Русяева А. С., 2002в. К истории изучения монет Нимфея // Боспор Киммерийский: Понт и варварский мир в период античности и средневековья. Керчь.
- Русяева А. С., 2003. Календарь Ольвии Понтийской: методика и история исследования // ВДИ. № 2.
- Русяева А. С., 2003а. Феб Аполлон на Боспоре // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Керчь.
- Русяева А. С., 2004. Святилище Деметры на мысу Гипполая // Боспорские исследования. Вып. V. Керчь.
- Русяева А. С., 2004а. К истории изучения культовых памятников Боспора и Ольвийского полиса // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья: Этнические процессы. Керчь.

- Русяева А. С., 2005. Религия понтийских эллинов в античную эпоху: Мифы. Святилища. Культы олимпийских богов и героев. Киев.
- Русяева А. С., Крапивина В. В. 1988. Новые votивные надписи из Ольвии // Тез. конф. «Проблемы античной культуры». Симферополь.
- Русяева А. С., Лейпунская Н.А., 1982. Группа терракот из Ольвии // НПДСХК.
- Русяева А. С., Русяева М.В., 1999. Верховная богиня античной Таврики. Киев.
- Ручинская О. А., 1994. Религиозные обряды и празднества в общественной жизни античных городов Северного Причерноморья // Древности. Харьков.
- Рыбаков Б. А., 1948. Древние элементы в русском народном творчестве // СЭ. № 1.
- Рыбаков Б. А., 1976. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М.
- Рыбаков Б. А., 1981. Язычество древних славян. М.
- Рытенко Ю. Р., 1971. Источники по культам Азиатского Боспора V—I вв. до н.э. (античные авторы, эпиграфика, нумизматика) // УЗ МОПИ. Т. 288.
- Рытенко Ю. Р., 1972. Религиозные культы и обряды Азиатского Боспора до греческой колонизации // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков. М.
- Рытенко Ю. Р., 1974. Религиозные культы и обряды Азиатского Боспора (VI в. до н. э. — нач. III в. до н. э.). Автореф. дисс. канд. ист. наук. М.
- Сабатье П. П., 1851. Керчь и Боспор. СПб.
- Савеля О. Я., 1975. К проблеме взаимоотношений Херсонеса Таврического с варварами Юго-Западного Крыма в V—III вв. до н. э. // Новейшие открытия советских археологов. Киев.
- Саверкина И. И., 1986. Греческая скульптура. Л.
- Саверкина И. И., 1962. Мраморный саркофаг из Мирмекия // ТГЭ. Т. 7.
- Савостина Е. А., 1984. Боспорские склепы (типология, эволюция, историческая интерпретация). Автореф. дисс. канд. ист. наук. М.
- Савостина Е. А., 1988. Миф и культ героя // ЖМА. Т. 1.
- Савостина Е. А., 1990. Фронтон античного храма: образ универсума — Медуза Горгона // Образ — смысл в античной культуре. М.
- Савостина Е. А., 1995. Тема надгробной стелы из Трехбратнего кургана в контексте античного мифа // Историко-археологический альманах. Вып. 1. Армавир.
- Савостина Е. А., 1996. «Змееногая богиня» — «прорастающая лева» (двусторонний антропоморфный акротерий из Пантикалея) // Историко-археологический альманах. Вып. 2. Армавир.
- Савостина Е. А., 2001. История и археология рельефа со сценой сражения // БР.
- Савостина Е. А., 2001а. «Боспорский» стиль и сюжеты Геродота в пластике Северного Причерноморья // БР.
- Сапрыкин С. Ю., 1978. О культе Геракла в Херсонесе и Геракле в эпоху эллинизма // СА. № 1.
- Сапрыкин С. Ю., 1980 / Рец. На кн.: Граффити античного Херсонеса. Киев, 1978 // ВДИ. № 2.
- Сапрыкин С. Ю., 1980а. Культ Деметры в Боспорском царстве (VI — IV вв. до н. э.). Тез. докл. Всесоюз. симпозиума по проблемам эллинистической культуры на Востоке. Ереван.
- Сапрыкин С. Ю., 1983. Культ Деметры в Боспорском царстве в VI — IV вв. до н. э. (К вопросу о содержании обрядов земледельческих богинь на Боспоре) // Из истории античного общества. Горький.
- Сапрыкин С. Ю., 1996. Понтийское царство: Государство греков и варваров в Причерноморье. М.
- Сапрыкин С. Ю., 1998. Афродита с двумя эротами из Херсонеса Таврического // Херсонесский сборник. Вып. 9.
- Сапрыкин С. Ю., Масленников А.А., 1998. Люди и их боги. Религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. М.
- Сапунов Б. В., 1970. Памятники материальной культуры двоверцев. Из истории семантики лунниц // ТГЭ. Вып. XI.
- Свенцицкая И. С., 1985. Некоторые особенности религиозного синкретизма в эпоху эллинизма // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси.
- Сельванова Л. Л., 1998. Аполлоновы лебеди (К семантике образа в религиозных представлениях античности) // Человек и общество в античном мире. М.
- Семичева Е. А., 1997. Граффити китейского святилища // Боспор и античный мир. Н. Новгород.
- Сергеев Г. П., 1966. Олонештский античный клад // ВДИ. № 2.
- Сибирский А. А., 1858. Пан-бог-покровитель Пантикапейской территории по монетам Боспора Киммерийского // ЗООИД. Т. IV.
- Сибирский А. А., 1863. Богиня Артемида и ее значение в нумизматике Боспора Киммерийского и Херсонеса Таврического // ЗООИД. Т. V.
- Силантьева П. Ф., 1959. Некрополь Нимфея // Некрополи Боспорских городов // МИА. № 69. М.; Л.
- Силантьева П. Ф., 1972. Коринфские терракотовые статуэтки из Пантикалея // ТГЭ. Т. 13.
- Силантьева П. Ф., 1974. Терракоты Пантикалея // ТСП. Ч. III.
- Скорый С. А., 1987. Про скифський етнокультурний компонент у населенні Дніпровського Лісостепового Правобережжя // Археологія. Вып. 60.
- Скржинская М. В., 1984. Зеркала архаического периода из Ольвии и Березани // Античная культура Северного Причерноморья. Киев.
- Скржинская М. В., 1989. Мифы о Геракле в Скифии // Древнейшие государства на территории СССР. М.
- Скржинская М. В., 1991. Древнегреческий фольклор и литература о Северном Причерноморье. М.
- Скржинская М. В., 1997. Боспорские варианты некоторых общегреческих мифов // ΜΟΥΣΕΙΟΝ. А. И. Зайцеву ко дню 70-летия. СПб.
- Скржинская М. В., 1999. Афинский мастер Ксенофант // ВДИ. № 3.
- Скржинская М. В., 2002. Посвящение боспорян в Элевсинские таинства // Северное Причерноморье в античное время, Киев.
- Скржинская М. В., 2002а. Какому божеству поклонялись ольвиополиты в святилище на Гипполаевом мысу? // Археологические вести. № 9.
- Скудная В. М., 1956. Монеты-стрелки из Ольвии // СГЭ. № 10.
- Скудная В. М., 1956а. Комплекс находок из раскопок святилища кабиров в Нимфес // КСИИМК. 63.
- Скудная В. М., 1958. К вопросу о торговых связях Синопс с Боспором в V в. до н. э. // ТГЭ. Т. II. Л.-М.

- Скудная В. М., 1959. Новые архитектурные украшения из Нимфея // СГЭ. Вып. 15.
- Скудная В. М., 1960. Погребения с оружием из архаического некрополя Ольвии // ЗООИД. Т. 1 (34).
- Скудная В. М., 1961. Раскопки Нимфея в 1958 г. // КСИА. Вып. 83.
- Скудная В. М., 1962. Скифские зеркала в архаическом некрополе Ольвии // ТГЭ. Вып. VII.
- Скудная В. М., 1963. Культура и искусство античных городов Северного Причерноморья // Культура и искусство античного мира. Путеводитель по залам Государственного Эрмитажа. Л.
- Скудная В. М., 1964. Раскопки Нимфея 1960 г. // СГЭ. Вып. 25.
- Скудная В. М., 1970. Терракоты из Нимфея // ТСП. Ч. II.
- Скудная В. М., 1988. Архаический некрополь Ольвии. Л.
- Славин Л. М., 1967. Здесь был город Ольвия, Киев.
- Славин Л. М., 1971. Мистецтво // Археологія УРСР.
- Смирнов К. Ф., 1964. Савроматы. М.
- Соколов Г. И., 1973. Античное Причерноморье. Л.
- Соколова О. Ю., 1997. Новые находки из Нимфея // Боспор и античный мир. Нижний Новгород.
- Сокольский Н. И., 1961а. Раскопки в Кечах в 1959 г. // КСИА. Вып. 86.
- Сокольский Н. И., 1957. Находки на вершине горы Бориса и Глеба // СА. № 1.
- Сокольский Н. И., 1959. К вопросу о наемниках на Боспоре в IV–III вв. до н. э // СА. № XXVIII.
- Сокольский Н. И., 1960. Раскопки в Кечах в 1957 г. // КСИИМК. Вып. 78.
- Сокольский Н. И., 1961. Работы в Кечах в 1958 г. // КСИА. Вып. 83.
- Сокольский Н. И., 1962. Раскопки в Кечах в 1960 г. // КСИА. Вып. 91.
- Сокольский Н. И., 1963. Кепы // Античный город. М.,
- Сокольский Н. И., 1963а. Раскопки городища Кепы в 1961 г. // КСИА. Вып. 95.
- Сокольский Н. И., 1964. Святилище Афродиты в Кечах // СА. № 4.
- Сокольский Н. И., 1969. Античные деревянные саркофаги Северного Причерноморья // САИ, г. 1–17. М.
- Сокольский Н. И., 1971. Деревообрабатывающее ремесло в античных государствах Северного Причерноморья. М.
- Сокольский Н. И., 1973. Культ Афродиты в Кечах к VI–V вв. до н. э // ВДИ. № 4.
- Соломоник Э. И., 1964. Новые эпиграфические памятники Херсонеса. Киев.
- Соломоник Э. И., 1968. О культе Артемиды в Херсонесе // Археологические исследования на Украине в 1967 г. Киев.
- Соломоник Э. И., 1973. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени // ВДИ. № 1.
- Соломоник Э. И., 1973а. Новые эпиграфические памятники Херсонеса. Киев.
- Соломоник Э. И., 1976. Некоторые группы граффити из античного Херсонеса // ВДИ. № 3.
- Соломоник Э. И., 1978. Введение // Граффити античного Херсонеса. Киев.
- Соломоник Э. И., 1984. Граффити с хоры Херсонеса. Киев.
- Соломоник Э. И., 1984а. О культе Афины в Херсонесе в IV — III вв. до н.э // Античная и средневековая идеология. Свердловск.

- Соломоник Э. И., 1994. Херсонесские глиняные грузила с надписями // Северо-Западный Крым в античную эпоху. Киев.
- Сонина Е. И., Рамазашвили Г. Р., 2005. Возвращаясь к опубликованному: новые данные о дельфине в религиозных представлениях Средиземноморья и Понта // ИС. № 8.
- Сорокина Н. П., 1957. Тузлинский некрополь. М.
- Сорокина Н. П., 1960. Навершие боспорского надгробия с фигуркой сирены из собрания ГИМ // ТГИМ. 37.
- Стефани Л., 1859. Описание вещей, открытых при археологических изысканиях 1858 г. в окрестностях Керчи // ОАК.
- Стефани Л., 1860. Объяснение Вещей, найденных близ Керчи в 1859 г. // ОАК.
- Стефани Л., 1861. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1860 г. // ОАК.
- Стефани Л., 1862. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1861 г. // ОАК.
- Стефани Л., 1863. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1862 г. // ОАК.
- Стефани Л., 1864. Объяснение вещей, найденных близ Керчи в 1863 г. // ОАК.
- Стефани Л., 1865. Объяснение нескольких древностей, найденных в 1864 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1866. Объяснение нескольких древностей, найденных в 1865 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1867. Объяснение нескольких художественных произведений Императорского Эрмитажа // ОАК.
- Стефани Л., 1868. Объяснение некоторых древностей, найденных в 1867 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1869. Объяснение некоторых вещей, найденных в 1868 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1870–1871. Объяснение нескольких художественных произведений, найденных в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1872. Объяснение некоторых художественных произведений, найденных в 1871 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1873а. Гробница жрицы Деметры. СПб.
- Стефани Л., 1874. Объяснение нескольких художественных произведений, найденных в 1873 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1875. Объяснение некоторых художественных произведений, найденных в 1874 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1876. Объяснение некоторых художественных произведений, найденных в 1875 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1877. Объяснение некоторых художественных произведений, найденных в 1876 г. в Южной России // ОАК.
- Стефани Л., 1878–1879. Объяснение некоторых художественных произведений, находящихся в Императорском Эрмитаже и других собраниях // ОАК.
- Стефани Л., 1880. Объяснение нескольких художественных произведений, найденных в Южной России в 1878 и 1879 гг // ОАК.
- Стефани Л., 1881. Объяснение нескольких художественных произведений, хранящихся в Императорском Эрмитаже // ОАК.
- Стефани Л., 1973. Объяснение некоторых художественных произведений, найденных в 1872 г. в Южной России // ОАК.

- Столба В. Ф., 1989. Новое посвящение из Северо-Западного Крыма и аспекты культа Геракла в Херсонесском государстве // ВДИ. № 4.
- Стоянов Р. В., 1999. К вопросу о находках скелетов собак при исследовании поселения Артюшенко II в южной части Таманского п-ова // БФ. № 2.
- Стоянов Р. В., 2004. Хронология подстенного склепа 1012 // БФ. № 5. II.
- Сударев Н. И., 1999. Культ Аполлона Врача на Боспоре и некоторые вопросы греческой колонизации // ДБ. № 2.
- Тахо-Годи А. А., 1988. Античная гимназия // Античные гимны. М.
- Тахо-Годи А. А., 1980. Горгоны // МНМ. Т. I.
- Тахо-Годи А. А., 1980а. Горы. МНМ. Т. I.
- Толстиков В. П., 1992. Пантикапей — столица Боспора // Очерки археологии и истории Боспора. М.
- Толстиков В. П., 2000. Дворец Спартокидов на акрополе Пантикапея // ДБ. Вып. 3. М.
- Толстиков В. П., 1984. К проблеме образования Боспорского государства // ВДИ. № 3.
- Толстиков В. П., 1987. Святилище на акрополе Пантикапея // ВДИ. № 1.
- Толстиков В. П., Виноградов Ю. Г., 1999. Декрет Спартокидов из дворцового храма на акрополе Пантикапея // Евразийские древности. М.
- Толстой И., Кондаков Н., 1889. Русские древности в памятниках искусства. Классические древности южной России. СПб.
- Толстой И. И., 1904. Культ Аполлона на Боспоре из Ольвии // ЖМНП. № I.
- Толстой И. И., 1905. Врач и Дельфиний // ИАК. Вып. 14.
- Толстой И. И., 1909. АПАТОРО на памятнике de la Motgaue // ЖМНП. № I.
- Толстой И. И., 1918. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Пг.
- Толстой И. И., 1953. Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. М.
- Толстой И. И., 1966. Статьи о фольклоре. М.; Л.
- Томсон Д., 1958. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М.
- Топоров В. Н., 1971. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. Т. 5. Тарту.
- Топоров В. Н., 1974. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры древней Индии. М.
- Топоров В. Н., 1977. Мубди: соображения об имени и предыстория образа (к оценке фракийского вклада) // Славянское и балканское языкознание. М.
- Топоров В. Н., 1980. Геометрические символы // МНМ. Т. I.
- Топоров В. Н., 1980а. Древо мировое // МНМ. Т. I.
- Топоров В. Н., 1982. Пастух // МНМ. Т. II.
- Топоров В. Н., 1982а. Первочеловек // МНМ. Т. II.
- Топоров В. Н., 1982б. Пещера // МНМ. Т. II.
- Топоров В. Н., 1982в. Фарн // МНМ. Т. II.
- Топоров В. Н., 1982г. Яйцо // МНМ. Т. II.
- Топоров В. Н., 1990. Об архаическом слое в образе Ахилла. (Проблема реконструкции элементов прототекста) // Образ — смысл в античной культуре. М.
- Тохтасьев С. Р., 1983. Боспорская легенда об Афродите Апатуре // ВДИ. № 2.

- Тохтасьев С. Р., 1984. Scythica в «Трудах II Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья (Цхалтубо, 1979) // ВДИ. № 3.
- Тохтасьев С. Р., 1986. Апатур. История боспорского святилища Афродиты Урании // ВДИ. № 2.
- Тохтасьев С. Р., 1993. Посвятительное граффито из Порффмия // КСОАО.
- Тохтасьев С. Р., 1999. Rez. Dubois L. Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont Genève, 1996 // Hyperboreus. V. 5. Fasc. 1.
- Тохтасьев С. Р., 2001. Эпиграфические заметки // ХС. № 11.
- Трейстер М. Ю., 1985. Боспор и Египет в III в. до н. э // ВДИ. № 1.
- Трейстер М. Ю., 1990. Древнейший предмет этрусского производства в Северном Причерноморье и некоторые проблемы ранней истории Пантикапея // КСИА. Вып. 197.
- Трейстер М. Ю., 1999. Материалы к корпусу постаментов бронзовых статуй Северного Причерноморья // Херсонесский сборник. Вып. 10.
- Трейстер М. Ю., 2001. Серебряный рельеф с образом «Rankenfrau» из Крыма // ХС. Вып. 11.
- Трейстер М. Ю., 2001а. Тема амазономахии в торевтике поздней классики и раннего эллинизма (к вопросу о фаларах из кургана Большая Близица) // БР.
- Трубачев О. Н., 1976. О синдах и их языке // ВЯ. № 4.
- Трубачев О. Н., 1977. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // ВЯ. № 6.
- Трубачев О. Н., 1979. «Старая Скифия» Геродота (IV, 99) и славяне. Лингвистический аспект Т // ВЯ. № 4.
- Трубачев О. Н., 1999. Indoarica в Северном Причерноморье. М.
- Тузгушева О. В., 2001. Амазономахия на боспорских пеликах // Боспорский рельеф. М.
- Тульпе И. А., 1999. Амфора на некрополе: хтонический аспект // БФ. № 2.
- Тульпе И. А., Хршановский В. А., 2002. Сакральное поле некрополя // БФ. № 4. I.
- Тураев Б. А., 1911. Скарабеи с о. Березани // ИАК. Вып. 40.
- Тураев Б. А., 1914. История древнего Востока. Т. II. СПб.
- Туровский Е. Я., Демьянчук С. Г., 2001. Изображения богов и героев на монетах античного Херсонеса // Проблемы религий стран черноморско-средиземноморского региона. Севастополь; Краков.
- Тюменев А. И., 1949. Херсонесские этюды. Херсонес и местное население: тавры // ВДИ. № 2.
- Тюменев А. И., 1938. Херсонесские этюды // ВДИ. № 2.
- Уваров А. С., 1851. Исследования о древностях Южной России и берегов Черного моря. СПб.
- Уильямс Д., Огден Д., 1995. Греческое золото: ювелирное искусство классической эпохи V–IV века до н.э. СПб.
- Уокер Б., 2005. Женская энциклопедия. Символы. Сакралии. Таинства. М.
- Фадеева Т. М., 2000. Крым в сакральном пространстве. История, символы, легенды. Симферополь.
- Фармаковский Б. В., 1903. Раскопки в Ольвии // ОАК за 1901 г. СПб.
- Фармаковский Б. В., 1906. Раскопки в Ольвии в 1902–1903 гг // ИАК. Вып. 13.
- Фармаковский Б. В., 1909. Раскопки в Ольвии // ОАК за 1906 г.



- Фармаковский Б. В., 1911. Золотые обивки налучий (горитов) из Чертомлыкского кургана и из кургана в М. Ильинцах // Сб. статей, поднесенных гр. А.А. Бобринскому. СПб.
- Фармаковский Б. В., 1914. Архаический период в России // МАР. № 34.
- Фармаковский Б. В., 1915. Памятники античной культуры, найденные в России // ИАК. Вып. 58.
- Фармаковский Б. В., 1921. Три полихромные вазы в форме статуэток, найденные в Фанагории // ЗРАИМК. Т. I.
- Фармаковский Б. В., 1924. Архаический «курор» из Ольвии // СГАИМК. Вып. 1.
- Фармаковский Б. В., 1926. Мраморная головка Диониса из Ольвии // СГАИМК. Вып. 1.
- Федоров В. К., 2000. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья // Уфимский археологический вестник. Вып. 2.
- Федотов Г. П., 1991. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.
- Федотов Г. П., 2001. Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. Собр. соч. Т. 10. М.
- Фиалко Е. Е., 2002. Гоновская пластина (к интерпретации изображения) // БФ. № 4. II.
- Фиалко Е. Е., 2004. Скифская Аргимпаса (к интерпретации изображения на ажурной пластине из Гоновки) // Би. Вып. VII.
- Финогенова С. И., 1990. Античные терракотовые маски Северного Причерноморья // СА. № 2.
- Фирдоуси., 1957. Шахнаме. Т. 1. М.
- Флиттер Н. Д., 1939. Сиро-хеттские памятники Эрмитажа // Труды отдела Востока ГЭ, I. Л.
- Флоровский Г., 1998. Из прошлого русской мысли. М.
- Фрейдберг О. М., 1936. Поэтика сюжета и жанра. Л.
- Фрейдберг О. М., 1978. Миф и литература древности. М.
- Хазанов А. М., 1964. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов. СЭ. № 3.
- Хазанов А. М., 1971. Первобытная периферия античного мира (на примере Европы) // СЭ. № 6.
- Хазанов А. М., 1978. Европа // Первобытная периферия классовых обществ (проблемы исторических контактов). М.
- Хазанов А. М., Шкурко А.И., 1976. Социальные и религиозные основы скифского искусства // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.
- Хазанов А. М., Шкурко А.И., 1978. Воздействие античной культуры на искусство и культуру скифо-сарматского мира // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока. М.
- Харко Л. П., 1941. Фрагмент фриза с изображением гигантов из станицы Таманской // СА. № 7.
- Харко Л. П., 1946. Культ Афродиты на Боспоре Киммерийском // КСИИМК. Вып. 13.
- Харко Л. П., 1950. О пятиколонном храме, изображенном на боспорских монетах // ВДИ. № 1.

- Хирст Дж., 1908. Ольвийские культы // ИАК. Вып. 27.
- Ходза Е. Н., 2000. Терракотовый бюст из Пантикалея: попытка интерпретации // Античное Причерноморье. СПб.
- Ходза Е. Н., 2000а. Терракотовые статуэтки мальчиков из собрания Эрмитажа // ΣΥΣΣΤΙΑ. Памяти Ю.В. Андреева. СПб.
- Хоммель Х., 1981. Ахилл-бог // ВДИ. № 1.
- Худяк М. М., 1940. Терракоты // Ольвия. Киев.
- Худяк М. М., 1945. Работы Нимфейской экспедиции 1939 г. // ТОАМГЭ. I.
- Худяк М. М., 1946. Работы Нимфейской экспедиции Государственного Эрмитажа в 1939–1941 гг // КСИИМК. Вып. 13.
- Худяк М. М., 1947. Раскопки в Нимфее // СГЭ. Вып. 4.
- Худяк М. М., 1948. Раскопки в Нимфее // СГЭ. Вып. 5.
- Худяк М. М., 1952. Раскопки святилища Нимфея // СА. № 16.
- Худяк М. М., 1952а. Предварительные итоги раскопок последних лет в Нимфее // АИБ, Симферополь.
- Худяк М. М., 1954. Раскопки в Нимфее // СГЭ. Вып. 6.
- Худяк М. М., 1955. Раскопки Нимфея 1952–54 гг // СГЭ. Вып. 8.
- Худяк М. М., 1958. Два святилища на акрополе Нимфея // ТГЭ. Т. 2.
- Худяк М. М., 1958а. Раскопки Нимфея 1956 г. // СГЭ. Вып. 14.
- Худяк М. М., 1962. Из истории Нимфея VI–III вв. до н. э. Л.
- Цветасова Г. А., 1951. Грунтовый некрополь Пантикалея, его история, этнический и социальный состав // МИА. № 19.
- Цветасова Г. А., 1968. Новые данные об античном святилище в Горгиппии // ВДИ. № 1.
- Цветасова Г. А., 1975. Граффити VI — V вв. до н. э. на чернолаковых сосудах из Горгиппии (по материалам раскопок последних лет) // 150 лет ОАМ АН УССР, Киев.
- Цветасова Г. И., 1951. Грунтовой некрополь Пантикалея // МИА. № 19.
- Циммерман К., 1979. Фрагменты аттических рыбных блюд в Эрмитаже // Из истории Северного Причерноморья в античную эпоху. Л.
- Циркин Ю. Б., 1986. Карфаген и его культура. М.
- Чистов Д. Е., 2004. Святилище Деметры в Мирмекии: попытка реконструкции комплекса // БФ. № 5. I.
- Членова Н. Л., 1971. Памятники I тыс. до н. э. Северного и Западного Крыма в проблеме киммерийско-карасукской общности // Искусство и археология Ирана. М.
- Чубова А. П., Лесницкая М. М., 1976. Ольвийский курор // ХКААМ.
- Шауб И. Ю., 1979. Афинская чернофигурная керамика с изображением сфинксов (из раскопок ольвийских теменоса и агоры) // КСИА. Вып. 159.
- Шауб И. Ю., 1979а. Миф об Афродите Апатуре и его местная основа // Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Местное население Причерноморья в эпоху Великой греческой колонизации». Цхалтубо, 1979. Тбилиси.
- Шауб И. Ю., 1980. Греческие традиции и местные влияния в культах городов Боспора VI — V вв. до н. э. // Тез. докл. конф. «Идеологические представления древнейших обществ». М.
- Шауб И. Ю., 1981. Пантикапейский Эрот-Геракл // КСИА. Вып. 168.

- Шайб И. Ю., 1983. Религиозно-мифологические представления жителей Боспорского царства (некоторые сюжеты «боспорских пеликов») // *Concilium Eirene XVI*. Vol. 2. Prague.
- Шайб И. Ю., 1985. Тризна кургана Большая Близница // Тез. докл. конф. «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». М.
- Шайб И. Ю., 1986. Об одном памятнике культа Афродиты на Боспоре // 17 Internationale Eirene-Konferenz. Die Antike und Europa. Zentrum und Peripherie in der antiken Welt. Berlin.
- Шайб И. Ю., 1987. К вопросу о культе великого женского божества у меотов и скифов // Тез. докл. конф. «Религиозные представления в первобытном обществе». М.
- Шайб И. Ю., 1987а. Культы и религиозные представления населения Боспора VI–IV веков до н.э. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л.
- Шайб И. Ю., 1987б. Погребения кургана Большая Близница как источник по истории религиозных представлений жителей Боспорского царства // КСИА. 191.
- Шайб И. Ю., 1987в. К вопросу о культе отрубленной человеческой головы у варваров Северного Причерноморья и Приазовья // Тез. докл. конф. «Античная цивилизация и варварский мир в Подонье-Приазовье». Новочеркасск.
- Шайб И. Ю., 1987г. Варварские черты в культе Аполлона на Боспоре // Тез. докл. Всесоюзной конф. «Задачи советской археологии в свете решений XXVII съезда КПСС» (Суздаль, 1987). М.
- Шайб И. Ю., 1988. О происхождении культа богини Девы в Херсонесе // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса. ТД. Севастополь.
- Шайб И. Ю., 1988а. Культовые танцы на Боспоре // Тез. докл. крымской научной конференции «Проблемы античной культуры». Ч. 3. Симферополь.
- Шайб И. Ю., 1989. О синкретизме Аполлона и Диониса на Боспоре в IV в. до н.э. // Тез. докл. конф. Проблемы исследования античных городов. М.
- Шайб И. Ю., 1992. Образ Медузы Горгоны в Северном Причерноморье // Древние культуры и археологические изыскания. СПб.
- Шайб И. Ю., 1993. Амазонки на Боспоре // Скифия и Боспор. Новочеркасск.
- Шайб И. Ю., 1993а. Парис на Боспоре // КСИА. Вып. 207.
- Шайб И. Ю., 1998. Варварские элементы в культе Аполлона на Боспоре // Клио. 1(14).
- Шайб И. Ю., 1998а. О культе Афродиты на Боспоре // БФ. № 1.
- Шайб И. Ю., 1999. Италия — Скифия. (Иконография и семантика одного сюжета) // ИС. № 3.
- Шайб И. Ю., 1999а. Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья // *Stratum plus*. № 3.
- Шайб И. Ю., 1999б. Некоторые аспекты культа Диониса в IV в. до н.э. // БФ. № 2.
- Шайб И. Ю., 2000. Языческие истоки сюжета картины Джорджоне «Юдифь» // ИС. № 4.
- Шайб И. Ю., 2000а. «Буйный Арес номадов» (Воинские культы скифов) // Новый часовой. № 10.
- Шайб И. Ю., 2000б. О семантике образа Европы // ΣΥΣΣΤΙΑ. Памяти Ю.В. Андреева. СПб.

- Шайб И. Ю., 2001. Образ барана в религии Скифии и Боспора (по материалам изобразительного искусства) // БФ. № 3. II.
- Шайб И. Ю., 2001а. Причерноморско-италийские этюды. I. «Гуси-лебеди» и их семантика // ИС. № 5.
- Шайб И. Ю., 2002. Ахилл — бог Северного Причерноморья // «Новый часовой». № 13–14.
- Шайб И. Ю., 2002а. Ахилл на Боспоре // БФ. № 4. I.
- Шайб И. Ю., 2002б. Яйцо-жемчужина на картине Пьеро делла Франческа «Малон на герцога Урбинского» (семантика и истоки мотива) // ИС. № 6.
- Шайб И. Ю., 2003. Причерноморско-италийские этюды. II. Религиозно-мифологическое значение дельфина в Ольвии и в Этрурии // ИС. № 7.
- Шайб И. Ю., 2003а. Причерноморско-италийские этюды. III. Геракл в Италии и Скифии // ИС. № 7.
- Шайб И. Ю., 2004. Культ Геракла на Боспоре (особенности и хронология) // БФ. № 5, I.
- Шайб И. Ю., 2004а. Культ фарна у скифов // Вестник ПСТБИ. Вып. 2.
- Шайб И. Ю., 2005. Причерноморско-италийские этюды IV. Скифские цари и этрусские лукумоны // ИС. № 8.
- Шайб И. Ю., 2005а. Причерноморско-италийские этюды V. Ритуальное превращение в женщину у скифов и этрусов // ИС. № 8.
- Шайб И. Ю., 2005б. О культе Деметры на Боспоре // БФ. № 6.
- Шайб И. Ю., 2006. Черты дионисийского мифа в легенде о скифском царе Скиле // Античный мир и археология. Вып. 12. Саратов.
- Шайб И. Ю., 2006а. Причерноморско-италийские этюды VI. Змееногая богиня в Скифии и Древней Италии // ИС. № 9.
- Шайб И. Ю., 2006б. Херсонесская Дева, Артемида и олень // АВ. № 13.
- Шайб И. Ю., 2007. О семантике находок в некрополе Ольвии VI–IV веков до н.э. // АВ. 14.
- Шайб И. Ю., 2007а. Шаманские черты в образе Ифигении // Новый Гермес. № 1
- Шевченко А. В., 1988. Группа ранних терракот из Херсонеса // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса., 1888–1988. Севастополь.
- Шевченко А. В., 1995. Терракотовые алтарики из Херсонеса // Древности 1995. Харьков.
- Шевченко А. В., 1997. К вопросу о культе Артемиды в Херсонесе (данные коропластики) // Античный мир. Византия. К 70-летию профессора В.И. Калеева. Харьков.
- Шевченко А. В., 1998. Культ Аполлона в Херсонесе // Археология. № 1.
- Шевченко А. В., 1998а. Культовые терракоты раннего Херсонеса (V — первая пол. IV в. до н.э.) // ВДИ. № 3.
- Шевченко А. В., 2000. Терракоты античного Херсонеса // МАИЭТ. Вып. 7.
- Шевченко А. В., 2001. Жизненный уклад и религиозные воззрения граждан Херсонесского полиса // Проблемы религий стран черноморско-средиземноморского региона. Севастополь; Краков.
- Шевченко А. В., Костромичева Т. И., 1986. Деметра и Кора-Персефона в коропластике Херсонеса // Античная культура Северного Причерноморья в первые века нашей эры. Киев.
- Шелов Д. Б., 1949. Монеты синдов // КСИИМК. Вып. 30.

- Шелов Д. Б., 1950. К вопросу о взаимодействии греческих и местных культов в Северном Причерноморье // КСИИМК. Вып. 34.
- Шелов Д. Б., 1951. К вопросу об изображении львиной головы на ранних боспорских монетах // КСИИМК. Вып. 39.
- Шелов Д. Б., 1954. Чеканка монеты и денежное обращение на Боспоре в III в. до н. э. // МИА. № 33.
- Шелов Д. Б., 1956. Монетное дело Боспора VI — II вв. до н. э. М.
- Шелов Д. Б., 1963. Монетные находки на Майской Горе // НЭ. Вып. 4.
- Шелов Д. Б., 1984. История античных государств Северного Причерноморья // Античные государства Северного Причерноморья. Археология СССР. М.
- Шелов-Коведяев Ф. В., 1990. Березанский гимн острову и Ахиллу // ВДИ. № 3.
- Шелов-Коведяев Ф. В., 1983. Образование Боспорского государства (VI — IV вв. до н. э.) Автореф. дисс. канд. ист. наук. М.
- Шелов-Коведяев Ф. В., 1984 / Рец. На кн.: Ju.G. Vinogradov. Olbia. XENIA. Heft I. Konstanz, 1981 // ВДИ. № 3.
- Шелов В. П., 1951. Синдские монеты // СА. Т. XV.
- Широкова Н. С., 2003. Культ богинь-Матерей у древних кельтов // Проблемы античной истории: Сб. науч. ст. К 70-летию со дня рождения проф. Э. Д. Фролова. СПб.
- Шкорпил В. В., 1897. Нимфея и первый список нимфейских граждан // ЗООИД. Т. XX.
- Шкорпил В. В., 1908. Три свинцовые пластинки с надписями из Ольвии // ИАК. Вып. 27.
- Шкорпил В. В., 1909. Отчет о раскопках, произведенных в 1906 г. в г. Керчи и его окрестностях // ИАК. Вып. 30.
- Шкорпил В. В., 1910. Отчет о раскопках в г. Керчи и на Таманском полуострове в 1907 г. // ИАК. Вып. 35.
- Шкорпил В. В., 1911. Отчет о раскопках в г. Керчи в 1908 г. // ИАК. Вып. 40.
- Шкорпил В. В., 1913. Отчет о раскопках в г. Керчи и в с. Т. Таманской в 1910 году // ИАК. Вып. 49.
- Шкорпил В. В., 1913а. Боспорские надписи, найденные в 1912 году // ИАК. Вып. 49.
- Шкорпил В. В., 1914. Отчет о раскопках в г. Керчи и на Таманском полуострове в 1911 г. // ИАК. Вып. 56.
- Шкорпил В. В., 1917. Новонайденные боспорские надписи // ИАК. Вып. 63.
- Шкунаев С. В., 1980. Кельтская мифология // МНМ. Т. I.
- Шкурко А. И., 1976. О локальных различиях в искусстве лесостепной Скифии // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.
- Шрамко Б. А., 1962. Древности Северского Донца. Харьков.
- Штаерман Е. М., 1987. Социальные основы религии древнего Рима. М.
- Шталь И. В., 1996. Аримаспы и грифы: миф, культ, эпос. Приложение: указатель мифологических сюжетов вазовой росписи керченского стиля из собрания музеев Российской Федерации // Классическая филология на современном этапе. М.
- Шталь И. В., 2001. Свод мифологических сюжетов античной вазовой живописи по музеям РФ и стран СНГ. Т. 1. М.
- Шталь И. В., 2004. Свод мифологических сюжетов античной вазовой живописи по музеям РФ и стран СНГ. Т. 2. М.

- Штерн Э. Р. фон., 1897. Graffiti на античных южно-русских сосудах // ЗООИД. Т. 20.
- Штерн Э. Р. фон., 1906. Феодосия и ее керамика. Одесса.
- Штернберг Л. Я., 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Л.
- Штительман Ф. М., 1965. Медальон с изображением Афины из Ольвии // СА. № 4.
- Штительман Ф. М., 1970. Протома Деметры из Киевского музея западного и восточного искусства // СА. № 4.
- Штрауберг К., 1917. К вопросу о греческой религии в колониях северного побережья Черного моря // Гермес. № 20.
- Штунперих Р., 2001. Рельеф с изображением битвы скифов, найденный на Таманском полуострове // БР.
- Шульц П. Н., 1953. Мавзолей Неаполя Скифского. М.
- Шульц П. Н., Навротский Н.И., 1973. Прикубанские изваяния скифского времени // СА. № 4.
- Шургая И. Г., 1971. Агонистические амфоры в некрополях Северного Причерноморья // СА. № 3.
- Шургая И. Г., 1980. К проблеме религиозных контактов северо-причерноморских центров с Восточным Средиземноморьем в эпоху эллинизма (Греко-египетский культ в Северном Причерноморье). Тез. докл. конф. «Идеологические представления древнейших обществ». М.
- Шургая И. Г., 1984. Нимфей, Мирмекий, Тиритака, Порфмий, Илурат // Античные государства Северного Причерноморья, Археология СССР. М.
- Щеглов А. Н., 1968. Основные этапы истории Западного Крыма в античную эпоху // АИКСП. Л.
- Щеглов А. Н., 1981. Тавры и греческие колонии в Таврике // Демографическая ситуация в период Великой греческой колонизации. Тбилиси.
- Щеглов А. Н., 1988. Тавры в VII — первой половине IV вв. до н. э. и греко-таврские взаимоотношения // Местные этно-политические объединения Причерноморья в VII — IV вв. до н. э. Тбилиси.
- Щеглов А. Н., 1994. К изучению культурных трансляций и взаимодействий в причерноморском регионе расселения греков // Культурные трансляции и исторический процесс. СПб.
- Щеглов А. Н., 1994а. Геракл в статуарной скульптуре Херсонеса // Проблемы археологии. Вып. 3.
- Щедровицкий Д. В., 1988. «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья // Архаический ритуал в фольклорных раннелитературных памятниках. М.
- Щепанская Т. Б., 1999. Миф материнства и техники управления: Женские символы и техники власти в русской этнической традиции // Астарта. Вып. 2: Женщина в структурах власти архаических и традиционных обществ. СПб.
- Щепинский А. А., 1960. Марьянские курганы эпохи бронзы // ЗООИД. Т. 1 (34).
- Щепинский А. А., 1966. Во тьме веков. Симферополь.
- Щербакова В. С., 1981. Изображение Ники на античных печатях из Херсонеса // КСИА. Вып. 168.
- Щербакова В. С., 1983. Геммы с изображениями Гермеса из херсонесских находок // КСИА. Вып. 174.

- Щербакова В. С., 1986. Античные печати Херсонеса как исторический источник. Автореф. дис... канд. ист. наук. М.
- Элиаде М., 1987. Космос и история. М.
- Элиаде М., 1994. Священное и мирское. М.
- Элиаде М., 1996. Мифы, сновидения, мистерии. Киев.
- Элиаде М., 1998. Шаманизм. Киев.
- Эткинд А., 1998. Хлыст. М.
- Юнг К. Г., 1994. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб.
- Юнг К. Г., 1997. Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К.Г. Душа и миф. Киев; М.
- Юревич В., 1881. Псефизм древнего города Херсонеса о назначении почестей и наград Диофанту, полководцу Митридата Евпатора за покорение Крыма и освобождение херсонесцев от владычества скифов // ЗООИД. Т. XII.
- Яйленко В. П., 1977. Заметки по греческой лексике и ономастике // ИКАМ. М.
- Яйленко В. П., 1979. Несколько ольвийских и березанских граффити // КСИА. Вып. 159.
- Яйленко В. П., 1980. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. № 2.
- Яйленко В. П., 1980а. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. № 3.
- Яйленко В. П., 1982. Греческая колонизация VII—III вв. до н. э. М.
- Яйленко В. П., 1985. Материалы к «Корпусу лапидарных надписей Ольвии» // Эпиграфические памятники древней Малой Азии и античного Северного и Западного Причерноморья как исторический и лингвистический источник. М.
- Яйленко В. П., 1987. Несколько греческих граффити и «сарматская» надпись с Березани // Античная балканистика. М.
- Яйленко В. П., 1995. Женщины, Афродита и жрица Спартокидов на новых боспорских надписях // Женщина в античном мире. М.
- Яковенко Э. В., 1976. Предметы звериного стиля в раннескифских памятниках Крыма // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.
- Ярхо В. Н., 1982. Сфинкс // МНМ. Т. 2.
- Ярхо В. Н., 1980. Диомед // МНМ. Т. 1.
- Ярхо В. Н., 1982. Патрокл // МНМ. Т. 2.
- Яценко И. В., 1977. Искусство эпохи раннего железа // Произведения искусства в новых находках советских археологов. М.
- Яценко И. В., 1986. Кубок Гигиен // Проблемы античной культуры. М.

## Зарубежная библиография

- Ahl F.M., 1982. Amber, Avallon and Apollo's Singing Swan // American Journal of Philology. Vol. 103.
- Alexandrescu P., 1963. [Рец. на кн.:] Худяк М. М. Из истории Нимфея VI—III вв. до н. э. Л., 1962 // StCl. Vol. 5.
- Alexandrescu P., 1966. Le symbolisme funéraire dans une tombe de la péninsule de Taman // StCl. Vol. 8.
- Alexandrescu Vianu M., 1980. Sur la diffusion du culte de Cybèle dans le bassin de la mer Noire à l'époque archaïque // Dacia. Vol. 24.

- Alfoldi A., 1931. Über die Teriomerphie Weltbetrachtung in der hohasiatischen Kultur // AA.
- Alfoldi A., 1933 / Рец. на кн.: М. Rostowzew. Skythien und der Borsporus // Gnomon. Bd. 9.
- Allen T.W., Halliday W.R., Sikes E.E., 1936. The Homeric Hymns. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford.
- Aly W., 1921. Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinem Zeitgenossen. Göttingen.
- Archibald Z.H., 1985. The gold pectoral from Vergina and its connections // Oxford Journal of Archaeology. Vol. 4.
- Astour M., 1965. Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece. Leiden, 1965.
- Armayer O.K. 1980. Did Herodotus ever go to Egypt? // Journal of American Research Center in Egypt. № 15.
- Bakalakis G., 1971. Die Lutrophoros Athen (ex. Schliemann). Berlin 3209 // AntK. Bd. 14. H. 2.
- Balabanov P. Nouvelle étude des monnaies pointes de flèche de la peninsule d'Athia // Thracia Pontica. 1982. № 1.
- Barnett R.D., 1956. Ancient oriental influences on archaic Greece // The Aegean and the Near East. N-Y.
- Barringer J.M., 1991. Europa and Nereids: Wedding or Funeral? // AJA. Vol. 95. № 4.
- Beazley J.D., 1929. Charinos // JHS. Vol. 49.
- Beksac E., 2003. Voices of Mysia: the Three Rock-Cut Sanctuaries of Bigadiç in the Province of Balikesir // Thracia. Vol. 15.
- Bell H.J., 1927. Greek Sightseers in the Fayum in the Third Century B.C // Symbolae Osloensis. Vol. 5.
- Bérard C., 1974. Anodoi. Neuchâtel.
- Bethe E., 1893. Abaris // RE. Bd. 1.
- Bieber M., 1961. The History of the Greek and Roman Theater. Princeton.
- Bieber M., 1930. Maske // RE. HBd. 28.
- Bilabel F., 1920. Die ionische Kolonisation. Leipzig.
- Bilde P.G., 2002. What was Scythian about the Sanctuary of the Scythian Artemis/Diana Tauropolos in the Nemus Aricinum // БФ. 4. II.
- Blegen C.W., 1937. Excavations at Troy, 1936 // AJA. Vol. 41. Pt. 1.
- Blegen C.W., 1939. Excavations at Troy, 1938 // AJA. Vol. 43. Pt. 2.
- Blinkenberg Ch., 1931. Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-194. I. Les petits objets. Berlin.
- Boardman J., 1970. Greek Gems and Finger Rings. London.
- Boehlau J., 1898. Schlangenleibige Nymphen // Philologus, Bd.LVII.
- Boehlau J., 1898a. Aus ionische und italischen Necropolen. Leipzig.
- Boehm M., 1889. Aphrodite auf dem Bock // JdI. Bd. 4.
- Bohač J., 1958. Kerčské vazy. Praha.
- Bolton J.D.P., 1962. Aristeas of Proconnesus. Oxford.
- Bonfante L., 1989. Nudity as a costume in Classical art // AJA. Vol. 93.
- Bosanquet R.C., 1905-1906. The Cult of Orthia as illustrated by the Finds Terracotta Masks // BSA. Vol. XII. London.
- Bothmer D. von. 1957. Amazones in Greek Art. Oxford.
- Bosch C., 1931. Die Kleiasiatichen Münzen der römischen Kaiserzeit // AA.



- Brašinskij J.B.*, Marčenko K.K., 1984. Elisavetovskoje. Skythische Stadt im Don-Delta. München.
- Brauw L. de.*, 1940. Europe en de Stier. Leiden
- Breitenstein N.*, 1941. Catalogue of Terracottas. Copenhagen.
- Broner O.*, 1935. Excavations on the North Slope of the Acropolis in Athens 1933–1934. Hesperia. Vol. IV.
- Bruchmann C.F.H.*, 1893. Epitheta deorum. Leipzig.
- Bruckner A.*, 1967. Ред. на кн.: A.A. Peredolskaja. Vol. Attische Tonfiguren aus einem südrossischen Grab. AntK, BH 2. Olten, 1964 // MH. 24.
- Brümmer E.*, 1985. Griechische Truhenbechälter // Jdl. Bd. 100.
- Bühler W.*, 1968. Europa. München.
- Burkert W.*, 1985. Greek Religion. Cambridge: Mass.
- Burkert W.*, 1972. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Cambridge. Mass.
- Burkert W.*, 1979. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkley-Los Angeles-London.
- Burkert W.*, 1984. Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur. Heidelberg.
- Buschor E.*, 1944. Die Musen des Jenseits. München.
- Butterworth E.A.S.*, 1966. Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth. Boston.
- Cahn Y.F.*, 1950. Die Löwen des Apollon // MH. Bd. 7.
- Calder W.M.*, 1971. Stratonides Athenaios // AJA. Vol. 3.
- Calmeyer P.*, 1979. Fortuna – Tyche – Khvarenah // Jdl. Bd. 94.
- Carapanos C.*, 1878. Dodone et ses ruines. Paris.
- Carpenter R.*, 1946. Folktales, Fiction and Sage in the Homeric Epic. Berkeley, Los Angeles.
- Carter J.B.*, 1987. The Masks of Ortheia // AJA. Vol. 91. № 3.
- Christou Ch.*, 1968. Potnia Theron. Thessalonike.
- Coldsream J.N.* Knossos. The Sanctuary of Demeter. London.
- Conze A., Hauser A., Niemann G.*, 1875. Archäologische Untersuchungen auf Samothrake. Wien.
- Cook A.B.*, 1914. Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. I, Cambridge.
- Cook A.B.*, 1925. Zeus. Vol. II. Cambridge.
- Cook A.B.*, 1940. Zeus. Vol. III. Cambridge.
- Corssen P.*, 1912. Der Abaris des Heraclides Pontikos // RhM. Bd. 67.
- Couissin P.*, 1928. Le dieu-épée de Jasili-Kaia // Revue archéologique. Vol. XXVII.
- Courby F.*, 1921. La Terrasse du temple // Fouilles de Delphes. Vol. II. Pt. 2. Paris.
- Courby F.*, 1922. Les vases grecs à reliefs. Paris.
- Croon J. H.*, 1955. The Mask of the Underworld Daemon // JHS. Vol. 75.
- Crusius O.*, 1884. Darrhon // ML. Bd. I. I.
- Cumont F.*, 1901. Dea Syria // RE. Bd. IV. Hbb. 8.
- Curtius L.*, 1927. Bronzenes Pferd im Metropolitan Museum // Die Antike. Bd. 3.
- Curtius L.*, 1928. Sardanapal // Jdl. Bd. 43.
- Curtius L.*, 1934. Republikanisches Pilasterkapitell in Rom // RM. Bd. 49.
- Curtius L.*, 1958. Die Rankengöttin // Torso. Stuttgart.

- Daebritz R.*, 1914. Hyperboreer // RE. Bd. IX.
- Daux G.*, 1968. Guide de Thasos. Paris.
- Damgaard Andersen H.* 1996. The origin of Potnia Theron in Central Italy // Hamburger Beiträge zur Archäologie. Bd. 19–20. Mainz.
- Dawkins R.M., Dickins G. et al.*, 1929. The Sanctuary of Artemis Orthia. London.
- Delivorrias A.*, 1984. Aphrodite // LIMC. Bd. II.
- Demisch H.*, 1977. Die Sphinx. Berlin.
- Deubner L.*, 1932. Attische Feste. Berlin.
- Devambe P.*, 1976. Les Amazones et l'Orient // RA. Vol. 2.
- Diehl E.*, 1949. Parthenos // RE. Bd. XVIII. 4.
- Diehl E.*, 1964. Die Hydria. Berlin.
- Dittenberger W.*, 1920. Sylloge inscriptionum graecarum. 3 Aufl. Bd. III. Lipsiae.
- Dodds E.R.*, 1951. Greeks and the Irrational. Berkeley; Los Angeles – London.
- Dölger F.J.*, 1928. Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. Münster.
- Dörrie H.*, 1972. Polyxenos // KIP. 4.
- Dubois de Montpereux F.*, 1843. Voyage autour du Caucase et en Crimée. Vol. V. Paris.
- Duchesne Guillemin J.*, 1962. Fire in Iran and in Greece // East and West. Vol. 13.
- Dumézil G.*, 1978. Romans de Scythie et d'alentour. Paris.
- Ebert M.*, 1921. Südrußland im Altertum. Bonn; Leipzig.
- Ehrhardt N.*, 1983. Milet und seine Kolonien. Frankfurt am Main; Bern; N-Y.
- Eisler R.*, 1909. Kuba-Kybele // Philologus. Bd. 68.
- Eisler R.*, 1909a. Kuba-Kybele // Revue des études anciennes. Vol. 19.
- Eisler R.*, 1912. Das Fest des Geburtstages der Zeit in Nordarabien // ARW. Bd. 15.
- Eisler R.*, 1925. Sumerische Göttersymbole auf dem Goldfisch von Vetttersfelde // AA.
- Elderkin G.W.*, 1941. Hero on a Sandal // Hesperia. Vol. X. Pt. 4.
- Elderkin G.W.*, 1941a. The Natural and Artificial Grotto // Hesperia. Vol. X. Pt. 2.
- Eliade M.*, 1961. Images and Symbols. London.
- Eliade M.*, 1971. Patterns in Comparative Religion. London; Sydney.
- Ellinghaus Chr.*, 1997. Das Golddiadem aus dem Sachnovka-Kurgan: Ex oriente lux? // Zur graeco-skythischen Kunst. EIKON. Bd. 4.
- Engelmann R.*, 1890. Helena // ML. Bd. 1.
- Engelmann R.*, 1890. Io // ML. Bd. II.
- Escher J.*, 1893. Achilleus // RE. Bd. I. 1.
- Evans A.*, 1921. The Palace of Minos. Vol. I. London.
- Evans A.*, 1928. The Palace of Minos. II. I. London.
- Farnell L.R.*, 1896. The Cults of the Greek States. Vol. I. Oxford.
- Farnell L.R.*, 1896a. The Cults of the Greek States. Vol. II. Oxford.
- Farnell L.R.*, 1907. The Cults of the Greek States. Vol. III. Oxford.
- Farnell L.R.*, 1907a. The Cults of the Greek States. Vol. IV. Oxford.
- Farnell L.R.*, 1909. The Cults of the Greek States. Vol. V. Oxford.
- Farnell L.R.*, 1921. Greek Hero Cults and Ideas of Immortality. Oxf.
- Fauth W.*, 1964. Aphrodite // KIP. Bd. 1.
- Fauth W.*, 1966. Aphrodite Parakypstusa // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur zu Mainz. Bd. 6.
- Fauth W.*, 1967. Dionysos // KIP. Bd. 2.
- Fauth W.*, 1968. Kabeiroi // KIP. Bd. 3.
- Fauth W.*, 1968. Kybela // KIP. Bd. 3.

- Filow B.*, 1927. Die archaische Nekropole von Trebenische. Berlin; Leipzig.
- Fleischer C.*, 1884. Achilleus // ML. Bd. I. 1.
- Fol V.*, 2003. Rock-cut Caves with Two Entrances or the Model of the Cosmos // Thracia. Vol. 15.
- Fontenrose H.*, 1959. Python: A Study of Delphic Myth and its Origins. Berkeley.
- Fornasier J.*, 1997. Das Pektorale aus der Tolstaja Mogila. Vergleichende Untersuchungen zur Form und Funktion // EIKON. Bd. 4. Münster.
- Frankfort H.*, 1936–1937. Notes on Cretan Griffin // BSA. Vol. 37.
- Fraser J.G.*, 1900. A Commentary on Pausanias. Vol. IV. London.
- Frazer J.C.*, 1922. Adonis, Attis, Osiris. London.
- Frickenhaus A.*, 1912. Lenäenvasen. Berlin.
- Fritze H. von.*, 1894. Die Rauchopfer bei den Griechen. Berlin.
- Fritze H. von.*, 1904. Birytis und die Kabiren auf Münzen // ZfN. Bd. XXIV.
- Frothingham A.L.*, 1911. Medusa, Apollo and the Great Mother // AJA. Vol. 15. N 3.
- Frothingham A.L.*, 1922. Medusa as Artemis in the Temple at Corfu // AJA. Vol. 1.
- Fuhrmeister K.* Zweiergruppen und Brüdermotiv? // EIKON. Bd. 4.
- Furtwängler A.*, 1880. Der Satyr aus Pergamon. Berlin.
- Furtwängler A.*, 1882. Von Delos // Archaeologische Zeitung. Bd. 40.
- Furtwängler A.*, 1884. Aphrodite // ML. Bd. I. 1.
- Furtwängler A.*, 1886. Heracles // ML. Bd. I. 2.
- Furtwängler A.*, 1886a. Gryps // ML. Bd. I. 2.
- Furtwängler A.*, 1888. Aus der Reise // Berliner Philologische Wochenschrift. N 48.
- Furtwängler A.*, 1906. Aegina. Das Heiligtum der Aphaia. München.
- Furtwängler A.*, 1913. Zwei griechische Terrakotten // Kleine Schriften. II. München.
- Gajdukevic V.F.*, 1971. Das Bosporanische Reich. Berlin-Amsterdam.
- Ganszyniec R.*, 1923. Apollon als Heilgott // Archiv für Geschichte der Medizin. Bd. 15.
- Ganszyniec R.*, 1923a. Aphrodite Epitragia et les chœurs tragiques // BCH. Vol. 47.
- Garaschanin D.*, 1951. Zur Deutung des Motivwagens aus Duprljaja // Старинар. Т. II.
- Gardner E. A.*, 1888. Temple and Temenos of Aphrodite. Naukratis. II. London.
- Gardner E.A.*, Hogarth D.G., James M.R., Smith R.E., 1888. Excavations in Cyprus, 1887–1888 // JHS. Vol. 9.
- Gavrilov A.*, 1998. Zur Deutung von ΣΑΣΤΗΡΑ im Eid der Chersonesiten // Hyperboreus. V. 4.
- Gebauer J.*, 1997. Rankengedanken – Zum Pektorale aus der Tolstaja Mogila // EIKON. Bd. 4.
- Geissau H. v.*, 1979. Parthenos // KIP. Bd. 4.
- Geissau H. v.*, 1964. Amazones // KIP. Bd. 1.
- Geissau H. v.*, 1965. Hekate // KIP. Bd. 2. 975.
- Geissau H. v.*, 1967. Io // KIP. Bd. 2.
- Geissau H. v.*, 1967a. Iphigeneia // KIP. Bd. 2.
- Geissau H. v.*, 1972. Paris // KIP. Bd. 4.
- Gerhard E.*, 1865. Etruskische Spiegel. Bd. 3. Berlin.
- Ghirschman R.*, 1964. Iran, Protoiraner, Meder und Achämeniden. München.
- Giel Ch.*, 1886. Kleine Beiträge zur antike Numismatik Südrußlands. Moskau.
- Gimbutas M.*, 1974. The Gods and Goddesses of Old Europe. London.
- Gimbutas M.*, 1989. The Language of the Goddess. New York.
- Gimbutas M.*, 1991. The Civilization of the Goddess. San Francisco.
- Gimbutas M.*, 1999. The Living Goddesses. Berkeley. Los Angeles. London.
- Glaser O.*, 1937. Skythenkönige als Wächter beim heiligen Golde // ARW. 1937. Bd. XXXIV.
- Glueck N.*, 1937. A Newly Discovered Nabatean Temple of Atargatis and Haddad // AJA. Vol. 41. N 3.
- Gočeva Z.*, 1977. Epitheta des Apollon in Thrakien // Thracia. N IV.
- Gočeva Z.*, 1986. Die Religion der Thraker // Klio. Bd. 68. N 2.
- Gočeva Z.*, 2003. Le culte de la Grande Déesse-Mère en Thrace // Thracia. Vol. 15.
- Goldman H.*, 1931. Excavations at Eutresis in Beotia. Camb.
- Golenko K.V.*, 1975. Literaturüberblicke der griechischen Numismatik. Nördliches Schwarzmeergebiet // Chiron, 5.
- Graham A.J.*, 1971. Colony and Mother City in Ancient Greece. Manchester.
- Grandjean Y.*, 1985. Tuyères ou supports? // BCH. 109. 1.
- Greifenhagen A.*, 1957. Griechische Eroten. Berlin.
- Gruppe O.*, 1906. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München.
- Guldager Bilde P.*, 2003. Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike // The Cauldron of Ariantas. Aarhus.
- Hadaczek K.*, 1903. Der Ohrschmuck der Griechen und Etrusker. Wien.
- Halliday W.R.*, 1912. Note on the θήλεια νούσοος of the Scythians // BSA. Vol. 17.
- Hampe R.*, 1984. Alexandros // LIMC. Bd. 1.
- Hanfmann G.M.A.*, Waldbaum J.C., 1969. Kybele and Artemis – Two Anatolian Goddesses of Sardis // Archaeology. Vol. 22. Pt. 4.
- Harnestad L.*, 2002. Terracottas // Panskoye I. V. I. Aarhus.
- Harris R.*, 1925. Apollo at the Back of the North Wind // JHS. Vol. 45.
- Head B.V.*, 1887. Historia numorum. A manual of Greek numismatics. Oxf.
- Helck W.*, 1971. Untersuchungen zur grossen Göttin. München.
- Hemberg B.*, 1950. Die Kabiren. Uppsala.
- Herter H.*, 1937. Nymphai // RE. Bd. 17.
- Herzfeld E.*, 1947. Zoroaster and his world. Princeton.
- Higgins R.A.*, 1954. Catalogue of the terracottas in the Department of Greek and Roman antiquities. British Museum. London.
- Hildburgh W.L.*, 1946. Apotropaism in Greek Vase-Painting. Folk-Lore. Vol. 57.
- Hinge G.*, 2003. Scythian and Spartan Analogies in Herodotos' Representation: Rites of Initiation and Kinship Groups // The Cauldron of Ariantas. Aarhus.
- Histria. Monografie archeologică. Bucurest. 1954. Vol. I.
- Hoffman H., Davidson P.*, 1966. Greek Gold. Jewellery from the age of Alexander. Brooklyn.
- Hooker G.T.*, 1988. The Cults of Achilles // Rheinisches Museum für Philologie. Jg. 131. H. 1.
- Hopkins C.*, 1934. Assyrian Elements in the Perseus-Gorgon Story // AJA. Vol. 38.
- Hornbostel W.*, 1980. Aus Gräbern und Heiligtümern. Mainz.
- Howe T.P.*, 1954. The Origin and Function of the Gorgon-Head // AJA. Vol. 58.
- Isler-Kerenyi C.*, 1969. Nike: Der Typus der laufenden Flügelfrau in archaischer Zeit. Zürich, Stuttgart.
- Ivanova A.P.*, 1959. Gestalten der örtlichen Mythologie in der Kunst des Bosphoros // Das Altertum. Bd. 5. H. 4.
- James E.O.*, 1957. Prehistoric Religion. N.-Y.

- James E.O.*, 1959. The Cult of the Mother Goddess. London.
- James E.O.*, 1966. The Tree of Life. Leiden.
- Jardé A.*, 1919. Vinum // Daremberg Ch., Saglio E. Dictionnaire des antiquités. Vol. 5.
- Jeremias A.*, 1906. Das Alter Testament im Lichte des alten Orients. Leipzig.
- Johannes H.*, 1940. Die Tempel und ihre Bezirke // Larisa am Hermos. I. Berlin.
- Jünger F.*, 1997. Deutungsvorschläge zur sog. "Sitzenden Göttin" // Eikon. Bd. IV, Münster.
- Kahil L.*, 1984. Artemis // LIMC. Bd. II.
- Kalkmann A.*, 1886. Aphrodite auf dem Schwann // Jdl. Bd. I.
- Kammerer-Grothaus H.*, 1976. Plakettenvasen aus Sinope // AA.
- Karouzou S.*, 1971. Une Tombe de Tanagra // BCH. 95. N 1.
- Karsten R.*, 1916. Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 48.
- Kazarow G.*, 1930. Thrace // The Cambridge Ancient History. Vol. VIII.
- Kazarow G.* 1936. Thrake (Religion) // RE. Bd. XI.
- Keller O.*, 1909. Die antike Tierwelt. Bd. I. Leipzig.
- Keller O.*, 1913. Die antike Tierwelt. Bd. II. Leipzig.
- Kenner H.*, 1939. Flügelgöttin und Flügelgötter // Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts. Jg. 31.
- Kenner H.*, 1967. рец. на кн.: А.А. Peredolskaja. Vol. Attische Tonfiguren aus einem südrussischen Grab. Olten, 1964 (AntK. BH 2) // Anzeiger für die Altertumswissenschaft. Jg. 20. H. 1.
- Kerényi C.*, 1951. The Gods of the Greeks. London.
- Kern O.*, 1901. Demeter // RE. Bd. IV, 8.
- Kern O.*, 1903. Dionysos // RE. Bd. V, 9.
- Kern O.*, 1935. Die Religion der Griechen. Bd. II. Berlin.
- Kieseritzky G.*, 1876. Nike in der Vasenmalerei. Dorpat.
- Kieseritzky G.*, 1883. Athena Parthenos der Ermitage // AM. Jg. 8.
- Kieseritzky G.*, Watzinger C., 1909. Griechische Grabreliefs aus Südrussland. Berlin.
- Kirk G.S.* 1962. The Songs of Homer. Cambridge.
- Knigge U.*, 1982. 'Ο ἀστὴρ τῆς Ἀφροδίτης // AM. Bd. 97.
- Knigge U.*, 1985. Die zweigestaltige Planetengöttin // AM. Bd. 100.
- Knoblauch P.*, 1938. Attische Figurenvasen des 4. Jahrh. v. Chr // AA.
- Koehler H.*, 1805. Dissertation sur le monument de la reine Comosarye. SPb.
- Koehler H.*, 1808. Mémoire sur quatre médailles du Bospore. SPb.
- Koehler H.*, 1827. Mémoires sur les îles et la course consacrées à Achille dans le Pont Euxin. SPb.
- Koehler H.*, 1850. Serapis. Gesammelte Schriften. I–II. SPb.
- Köpcke G.*, 1964. Golddekorierte attische Schwarzfirniskeramik des vierten Jahrhunderts v. Chr // AM. Jg. 79.
- Koepfen P.*, 1823. Alterthümer am Nordgestade des Pontus. Wien.
- Koldewey R.*, 1891. Neandria. Berlin.
- Konova L.*, 2003. The Dionysos' Chariot Lead Model from the Necropolis of Apollonia Pontica // Thracia. Vol. 15.
- Kossatz-Deißmann A.*, 1985. Apulischer Kernos // AA.
- Kovalev A.*, 1998. Unterlegungen zur Herkunft der Skythen aufgrund archäologischer Daten // Eurasia Antiqua. Bd. 4. 1998.
- Kraay C.M.*, 1976. Archaic and classical Greek Coins. Berkeley: Los Angeles.
- Krappe A.*, 1942. Ἀπόλλων κόκκος // Classical Philology. Vol. 37.
- Krappe K.*, 1945. The Anatolian Lion God // Journal of the American Oriental Society. Vol. 65. Pt. 3.
- Kraus Th.*, 1954. Bemerkungen zum Sessel des Dionysospriesters im Athener Dionysostheater // Jdl. Bd. 69.
- Kraus Th.*, 1960. Hekate. Heidelberg.
- Kruškol J.S.*, 1974. Die griechischen und autochtonen Städte der Sindike (Nordkaukasien) im Bosporanischen Reich im 4. und 3. Jahrhundert v.u.Z // Hellenische Poleis. Bd. II. Berlin.
- Kublanov M.M.*, 1960. Agone und agonistische Festveranstaltungen in den antiken Städten der nördlichen Schwarzmeerküste // Das Altertum. Bd. 6.
- L'Or des Steppes. Des Scythes à l'invasion mongole. Toulouse. N 69.
- Lacroix L.*, 1965. Monnaies et colonisation dans l'occident grec. Bruxelles.
- Lambrechts P.*, 1954. L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des celtes. Brugge.
- Lambrino S.*, 1937. La famille d'Apollon à Histria // EA. Vol. 76.
- Langlotz E.*, 1932. Dionysos // Die Antike. Bd. 8.
- Langlotz E.*, 1954. Aphrodite in den Gärten. Heidelberg.
- Laumonier A.*, 1958. Les cultes indigènes en Carie. Paris.
- Lebedev A.*, 1996. Pharnabazos, the Diviner of Hermes: Two Ostraka with Curse Letters from Olbia // ZPE. Bd. 112.
- Lebedev A.*, 1996. The Devotio of Xanthippos: Magic and Mystery Cults in Olbia // ZPE. Bd. 112.
- Léclant J.*, 1960. Astarte à cheval // Syria. Vol. 57.
- Lehmann K.*, 1950. Samothrace: Third Preliminary Report // Hesperia. Vol. XIX. N 1.
- Leonhard W.*, 1911. Hettiter und Amazonen. Leipzig; Berlin.
- Lesky A.*, 1929. Sphinx // RE. Bd. 2, Hbb. 6. Sp. 1703–1726.
- Lesky A.* 1931. Medeia // RE. Bd. 4, Hbb. 29.
- Lévêque P.*, 1949. Héra et lion // BCH. Vol. 73.
- Lévy E.*, 1965. Trésor hellénistique trouvé à Délos // BCH. Vol. 89.
- Lorenz F. v.*, 1937. ΒΑΡΒΑΡΩΝ ΥΦΑΣΜΑΤΑ // RM. Bd. 92.
- Lullies R.*, 1931. Die Typen der griechischen Herme. Königsberg.
- Lullies R.*, 1962. Vergoldete Terrakotta-Appliken aus Tarent. Heidelberg.
- Lullies R.*, 1982. Zur Bedeutung des Kranzes von Armento // Jdl. Bd. 97.
- Maass M.*, 1985. Ein Terrakottaschmuckfund aus dem Zeitalter Alexanders d.Gr // AM. Jg. 100.
- Machinsky D.A.*, Mousbakhova V.T., 2001. The Land of AEA. the Island of Aeaea and the Entrance to the Hades in Early Argonautics and Odyssey in the Light of Evidences on Pontic Region Preserved by the Ancient Tradition // БФ. Т. 3. № 1.
- Malten L.*, 1914. Das Pferd im Totenglauben // Jdl. Bd. 29.
- Manzewitsch A.*, 1932. Ein Grabfund aus Chersonnes. Leningrad.
- Marazov I.*, 1980. Sacrifice of a Ram on the Thracian Helmet from Cotofenesti // Pulpudeva. Vol. 3.
- Marazov I.*, 2003. Der Hyperboreische Mythos in Apollonia Pontica // Thracia. Vol. 15.
- Marcadé J.*, 1952. Hermès doubles // BCH. Vol. 76. N 2.
- Marinatos S.*, 1927–1928. GORGONES KAI GORGONEIA // AE.

- Marshall F.H.*, 1911. Catalogue of the Jewellery in the British Museum. London.
- Mateescu G.G.*, 1924. Nomi traci nel territorio scitosarmatico. *Ephemeris Dacoromana*. Vol. 2. Roma.
- Metzger H.*, 1944–1945. Dionysos chthonien // *BCH*. T. 68–69.
- Metzger H.*, 1951. Les représentations dans la céramique attique du IV<sup>e</sup> siècle. Paris.
- Metzler D.*, 1997. Die politisch-religiöse Bedeutung des Vlieses auf dem skythischen Pectorale aus der Tolstaja Mogila // *EIKON*. Bd. 4.
- Meuli K.*, 1935. *Scythica* // *Hermes*. Bd. 70.
- Meuli K.*, 1958. Nachwort // *I.J. Bachofen*. Gesammelte Werke. Bd. VII. Basel.
- Minnis E.*, 1913. *Scythians and Greeks*. Cambridge.
- Mitropoulou E.*, 1975. Aphrodite auf der Ziege. Athens.
- Mitropoulou E.*, 1978. Triple Hekate. Athens.
- Möbius H.*, 1916. Über Form und Bedeutung der sitzenden Gestalt in der Kunst des Orients und der Griechen // *AM*. Jg. 41.
- Möbius H.*, 1926. Eine dreiseitige Basis in Athen // *AM*. Bd. 51.
- Möbius H.*, 1968. Die gratulierende Rankenfrau // *Festschrift G.v.Lücken*. Rostock.
- Moravcsik G.*, 1936. Abaris, Priester von Apollon // *Körösi-Csoma-Archivum*. Suppl. I.
- Mordvinceva V.*, 2001. Sarmatische Phaleren // *Rahden/Wesf*.
- Morris S.P.*, 1985. *AAΣANA: A Contribution to the Ancient Greek Kitchen* // *Hesperia*. Vol. 54. Pt. 4.
- Müller V.*, 1915. *Der Polos*. Berlin.
- Mylonas G.*, 1961. *Eleusis and Eleusinian Mysteries*. Princeton.
- Neugebauer K.A.*, 1923–1924. Reifarchaische Bronzevasen mit Zingenmuster // *RM*. Jg. 38/39.
- Neumann E.*, 1955. *The Great Mother*. N-Y.
- Neutsch B.*, 1956. Archäologische Grabungen und Funde in Unteritalien 1949–1955 // *AA*.
- Neykova R.*, 2003. Thracian Orphism and Shamanhood – Two Mutually Exclusive Ideas // *Thracia*. Vol. 15.
- Nicorescu P.*, 1927–1932. Fouilles de Tyras // *Dacia*. Vol. III–IV.
- Nilsson M. P.*, 1908. Das Ei im Totenkult der Alten // *ARW*. Bd. XI.
- Nilsson M.P.*, 1906. Griechische Feste. Leipzig.
- Nilsson M.P.*, 1925. *A History of Greek Religion*. Oxford.
- Nilsson M.P.*, 1927. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund.
- Nilsson M.P.*, 1940 *Greek popular religion*. N.-Y.
- Nilsson M.P.*, 1951. *Opuscula Selecta*. I. Lund.
- Nilsson M.P.*, 1960. *Geschichte der griechischen Religion*. Bd. II. München.
- Nilsson M.P.*, 1967. *Geschichte der griechischen Religion*. 3 Aufl. Bd. I. München.
- Ochsenchlagel E.L.*, 1971. Lead Plaques of the Danubian Horseman Type at Sirmium // *Sirmium*. II. Beograd.
- Ohnefalsch-Richter M.*, 1893. *Kypros, die Bibel und Homer*. Berlin.
- Okmann E.*, 1928. Antike Skulpturen in Odessa // *AA*.
- Or des Scythes*, 1975. Paris.
- Overbeck J.*, 1871. *Griechische Kunstmythologie*. Bd. I. Leipzig.
- Peek W.*, 1955. *Griechische Wersinschriften*. Berlin.
- Penkova E.*, 2003. Orphic Graffito on a Bone Plate from Olbia // *Thracia*. Vol. 15.
- Perdrizet P.*, 1903. *Hermes Kriophore* // *BCH*. Vol. 27.
- Peredolskaja A.A.*, 1964. Attische Tonfiguren aus einem Südrussischen Grab. Olten.
- Perrot G., Chipiez Ch.*, 1885. *Histoire de l'art*. t. III. Paris.
- Peschlow-Bindokat A.*, 1972. Demeter und Persephone in der attischen Kunst des 6 bis 4 Jahrhunderts // *Jdl*. Jg. 87.
- Petersen E.*, 1897. *Verschiedenes aus Süditalien* // *RM*. Jg. 12.
- Pharmakowsky B.*, 1907. Archäologische Funde im Jahre 1906. Südrussland // *AA*. Jg. XXII.
- Pharmakowsky B.*, 1908. Archäologische Funde im Jahre 1907. Südrussland // *AA*. Jg. XXIII.
- Pharmakowsky B.*, 1909. Archäologische Funde im Jahre 1908. Rußland // *AA*. Jg. XXIV.
- Pharmakowsky B.*, 1910. Archäologische Funde im Jahre 1909. Rußland // *AA*. Jg. XXV.
- Phillips E.D.*, 1955. *The Legend of Aristeas* // *ArtA*. Vol. 18. Fasc. 2.
- Phillips E.D.*, 1957. *A Further Note on Aristeas* // *ArtA*. Vol. 20. Fasc. 2–3.
- Phillips E.D.*, 1977. *The Argippaei of Herodotus* // *ArtA*. Vol. 23. Fasc. 1.
- Picard Ch.*, 1922. *Ephèse et Claros*. Paris.
- Picard Ch.*, 1930. *Les origines du polythéisme hellénique. L'art crito-mycénien*. Paris.
- Picard Ch.*, 1951. *Apollon sur la mitra d'Axos*. *Studies Presented to D.M. Robinson*. Vol. I. Saint Louis.
- Picard Ch.*, 1961. Sabazios, dieu thraco-phrygien, expansion et aspects nouveaux de son culte // *Revue archéologique*. № 11.
- Pick B.*, 1898. *Thrakische Münzbilder*. // *Jdl*. Bd. 13.
- Piotrovsky B., Galanina L., Grach N.*, 1986. *Scythian Art*. Leningrad.
- Pochitonov E.*, 1960. Několik sporných otázek nejstarších bosporských mincí // *Nu-mismatický sborník*. VI.
- Podschivalow A.*, 1882. Beschreibung der unedierten und wenig bekannten Münzen von Sarmatia EuropaEA. Chersonnesus Taurica und Bosphorus Cimmerius aus der Sammlung A.A. Podschivalow. Moskau.
- Pomtow H.*, 1924. *Delphoi* // *RE*. Bd. IV.
- Popescu E.*, 1964. *Zeus Soter a Callatis* // *SCIV*. Vol. 15. 4.
- Popov R.*, 2003. Der Bär im Volksglauben der Balkanvölker // *Thracia*. Vol. 15.
- Poruciuc A.*, 2003. *Orpheus – Name and Function* // *Thracia*. Vol. 15.
- Potratz H.*, 1939–1940. Die Luristanbronzen des Städtlichen Museums für Vor- und Frühgeschichte zu Berlin // *PZ*. Jg. 30–31. H. 1/2.
- Potts A.M.*, 1982. *The World's Eye*. Lexington.
- Preller L.*, 1894. *Griechische Mythologie*. 4 Aufl. Bd. I–II // Bearb. von K. Robert. Berlin.
- Prinz H.*, 1912. *Gryps*. // *RE*. Bd. VII.
- Pryluskij J.*, 1950. *La grande déesse*. Introduction à l'étude comparative de religions. Paris.
- Raab I.*, 1972. Zu den Darstellungen des Parisurteils in der griechischen Kunst. Frankfurt.
- Rabadjiev K.*, 2003. *The Eternal Youth of Gods* // *Thracia*. Vol. 15.
- Radermacher L.*, 1946. *Das Meer und die Toten* // *Anz. Oesterr. Akad. Wiss. Wien. Phil.-hist. Kl.* Jg. 86.
- Radet G.*, 1909. *Cybébé*. Bordeaux.
- Reichel-Dolmatoff G.*, 1970. *Amazonian Cosmos*. N. Y.



- Reinach A., 1913. Les têtes coupées chez les celtes // RHR. Vol. 68. N 1.
- Reinach A., 1913a. L'origine des amazones // RHR. Vol. 68. N 3.
- Reinach S., 1895. Un bas-relief de Pantikapée au Musée d'Odessa. Mon. Piot. Vol. II.
- Reinach S., 1899. Répertoire des vases peints grecs et étrusques. Vol. I.
- Reinach S., 1910. Répertoire de la statuaire grecque et romaine. Vol. IV. Paris.
- Reinach Th., 1908. ΠΑΡΘΕΝΩΝ // BCH. Vol. 32.
- Riccioni G., 1960. Origine e sviluppo del Gorgoneion e del imito della Gorgone-Medusa nell'arte Greca // Revista dell'Instituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte. N 9. V. 9.
- Richter G., 1946. Greeks in Persia // AJA. Vol. 50. 1.
- Robert J., Robert L., 1962. Bulletin épigraphique // REG. Vol. 75.
- Robert J., Robert L., 1972. Bulletin épigraphique // REG. Vol. 84.
- Robinson D.M., 1933. Excavations at Olynthos. Vol. VII. Baltimore.
- Robinson D.M., 1941. Excavations at Olynthos. Vol. X. Baltimore.
- Robinson D.M., 1950. Excavations at Olynthos. Vol. XIII. Baltimore.
- Rohde E., 1910. Psyche. Tübingen.
- Roller L.E., 2003. The Mother Goddess between Thrace and Phrygia // Thracia. Vol. 15.
- Rose H.J., 1959. A Handbook of Greek Mythology. N-Y.
- Rostovtzeff M., 1920. L'âge du cuivre dans le Caucase septentrionale et les civilisations de Soumer et de l'Égypte protodynastique // RA. Vol. XII.
- Rostovtzeff M., 1921. Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale // REG. Vol. 32.
- Rostovtzeff M., 1922. Iranians and Greeks in South Russia. Oxford.
- Rostovtzeff M., 1928. Greek Sightseers in Egypt // Journal of Egyptian Archaeology.
- Rostovtzeff M., 1929. The Animal Style in South Russia and China. London-Leipzig.
- Rostovtzeff M., 1930. The Bosporan Kingdom // CAH. Vol. 8.
- Rostowzew M., 1913. Fische als Pferdeschmuck // Opuscula archaeologica O. Montelio dicata. Stockholm.
- Rostowzew M., 1931. Skythien und der Bosphorus. Berlin.
- Ruge W., 1934. Teos // RE. Bd. IX.
- Rusjaeva A. Les tèmes d'Olbia à la lumière de son histoire du VI s. av. n. e // Religions du Pont-Euxine 1999.
- Rusjaeva A. S., Vinogradov Ju. G., 1991. Der Brief des Priesters aus Hylaia // Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine. Schleswig.
- Rusjaeva A. S., Vinogradov Ju. G., 2000. Apollon Ietros, Herrscher von Istros, in Olbia // Civilisation grecque et cultures antiques périphériques. Hommage à P. Alexandrescu à son 70e anniversaire. Edité par A. Avram et M. Babes. Bucarest.
- Russu I.I., 1958. Elemente traco-getice in Scitia si Bosporul Cimmerian // SCIV. Vol. 9. 2.
- Russu I.I., 1967. Zalmoxis // RE. Bd. IX.
- Sadurska A., 1983. L'enlèvement d'Europe dans l'art funéraire romain // Concilium Eirene. XVI. V.2. Prague.
- Samter E., 1911. Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig-Berlin.
- Savostina E., 1987. Trouvaille de reliefs antiques dans un établissement agricole du Bosphore cimmérien (Taman) // RA. N 1.
- Ščeglov A.N., 2002. Cult Sculpture. Bd. Altars. Sacred Vessels and Votives // Panskoye I. Vol. 1. Aarhus.
- Schauenburg K., 1953. Pluton und Dionysos // Jdl. Bd. 68.
- Schauenburg K., 1976. Erotenspiele // AW. N 3.
- Schefold K., 1930. Kertscher Vasen. Berlin.
- Schefold K., 1934. Untersuchungen zu den Kertscher Vasen. Berlin: Leipzig.
- Schefold K., 1937. Statuen auf Vasenbilder // Jdl. Bd. 52.
- Schefold K., 1949. Orient, Hellas und Rom in der archäologischen Forschung seit 1939. Bern.
- Schefold K., 1958. Die Bedeutung der griechischen Meerbilder // AntK. N 1.
- Schefold K., 1959. Griechische Kunst als religiöses Phänomen. München.
- Schefold K., 1959a. Sokratische Wolkenvehrer // AntK. N 2.
- Schefold K., 1960. Meisterwerke griechischer Kunst. Basel-Stuttgart.
- Schefold K., 1970. Der Löwengott von Delphi // AA.
- Schefold K., 1975. Wort und Bild. Basel; Mainz.
- Schmidt H., 1927. Skythischer Pferdegeschirrschmuck aus einem Silberdepot unbekannter Herkunft // PZ. N 18, 1.
- Schwarzmaier A., 1996. Die Gräber in der Blisniza und ihre Datierung // Jdl. Bd. 111.
- Schweitzer B., 1922. Herakles. Tübingen.
- Schweitzer B., 1936. Der Paris des Polygnot // Hermes. Bd. 71.
- Segall B., 1966. Zur griechischen Goldschmiedekunst des IV. Jahrhunderts c. Chr. Berlin.
- Seiterle G., 1979. Artemis – Die Grosse Göttin von Ephesos // AW. N 3.
- Seiterle G., 1985. Die Ursprung der phrygische Mütze // AW. N 3.
- Settis S., 1966. XEΛΩΝΕ. Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia. Pisa.
- Severianu G. Sur les monnaies primitives des Scythes // Buletinul Societatii numismatice Romane. 1926. V. 21, 57/58.
- Shelov D.B., 1978. Coinage of the Bosphorus VI–II Centuries B.C. Oxford.
- Sibirskij A.A., 1859. Catalogue des médailles du Bospore Cimmérien. I. SPb.
- Simon E., 1959. Die Geburt der Aphrodite. Berlin.
- Simon E., 1966. Neue Deutung zweier eleusinischer Denkmäler des 4. Jahrhunderts v. Chr // AntK. N 9.
- Simon E., 1969. Die Götter der Griechen. München.
- Simon E., 1985. Hekate in Athen // AM. Bd. 100.
- Simon E., 1985a. Zeus und Io auf einer Kalpis des Eucharidesmalers // AA. Bd. 2.
- Sinn U., 1985. Der Sog. Tempel D im Heraion von Samos // AM. Bd. 100.
- Sinos St., 1971. Die vorklassischen Hausformen in der Agäis. Mainz am Rhein.
- Škorpil V., 1913. Kybelin kult v říši Bosporské // Sbornik prací filolog. Dvornímu radovi prof. J. Kralovi k sedesatým narozením. Praha.
- Smith H.R.W., 1976. Funerary symbolism in Apulian vase-painting / Ed. J.K. Anderson. Berkeley.
- Solomonik E.I., 1975. Neues zum Asklepioskult in Chersonesos // Klio. Bd. 57/11.
- Sprockhoff E., 1954. Nordische Bronzezeit und frühes Griechentum // Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, I. Mainz.
- Stähler K., 1997. Zum Relief der Schwertscheide von Čertomlyk // Zur graeco-skythischen Kunst. EIKON. Bd. 4, Münster.
- Stähler K., 2001. Der Herrscher als Pflüger und Säer. Münster.
- Stengel P., 1920. Die griechische Kultusaltertümer. München.
- Stepanov T., 2003. Freedom and Otherness: the Standpoint of Steppe Eurasia // Thracia. Vol. 15.

- Stephani L.*, 1871. Boreas und die Boreaden. St. Petersburg.
- Studzicka F.*, 1890. Kyrene, eine altgriechische Göttin. Leipzig.
- Suhr E.G.* 1953. Herakles and Omphale // *AJA*. Vol. 57.
- Tacheva-Hitova M.*, 1983. Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia. Leiden.
- Technau W.*, 1937. Die Göttin auf dem Stier // *Jdl*. Jg. Bd. 52.
- Thimme J.*, 1969. Rosette, Myrte, Spirale und Tisch als Seligkeitzeichen in etruskischen und unteritalischen Gräbern // *Opus nobile*. Wiesbaden.
- Thompson M.S.*, 1909. The Asiatic or Winged Artemis // *JHS*. Vol. 29.
- Toeffer J.*, 1894. Amazones // *RE*. Bd. I. 2.
- Toynbee J.M.C.*, Perkins J.B.W., 1950. Peopled Scrolls. A Hellenistic Motif in Imperial Art // *Papers of the British School at Rome*. Vol. 18.
- Treu G.*, 1875. Griechische Tongefäße in Statuetten und Büstenform. Berlin.
- Trumpf-Luritzaki M.*, 1969. Griechische Figurenvasen. Bonn.
- Tuchelt K.*, 1976. Zwei gelagerte Gewandfiguren aus Didyma // *RA*.
- Tümpel K.*, 1901. Darrhon // *RE*. Bd. IV, 8.
- Türk I.*, 1902. Paris // *ML*. Bd. 3.
- Usener H.*, 1896. Götternamen. Bonn.
- Ustinova Y.*, 2005. Snake-Limbed and Tendril-Limbed Goddesses in the Art and Mythology of the Mediterranean and Black Sea // *Scythians and Greeks. Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire (sixth century BC – first century AD)*. Ed. David Braund. Exeter.
- Vachtina M.J.* 2003. Archaic Buildings of Porthmion // *The Cauldron of Ariantas*. Aarhus.
- Vasmer M.* 1971. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde. Berlin.
- Vedenikov I.*, 1995. Thracian pectorals and the Bible // *Thracia*. Vol. 11.
- Vermeule E.T.*, 1974. Götterkult. Göttingen.
- Vermeule E.T.*, 1979. Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry. Berkeley-Los Angeles; London.
- Vinogradov Ju. G.*, Kryzickij S. D., 1995. Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeerraum. Leiden; NY; Köln.
- Vinogradov Ju. G.* 1981. Olbia. Konstanz.
- Vinogradov Ju. G.*, 1979. Griechische Epigraphik und Geschichte des nördlichen Pontosgebietes // *Actes du VIII Congrès International d'épigraphie greque et latine*. Bucuresti; Paris.
- Vinogradov Ju.G.*, Rusjaeva A.S., 1998. Phantasmomagia Olbiopolitana // *ZPE*. Bd. 121.
- Voig F.A.*, 1884 Dionysos // *ML*. Bd. I.
- Völkman H.*, 1972. Polyxene // *KIP*. Bd. 4, 1013.
- Vollmöller K.G.*, 1901. Über zwei euböische Kammergräber // *AM*. Jg. 16.
- Waarsenburg D.J.*, 1996. Astarte and monkey representations in the Italian orientaling period // *Hamburger Beiträge zur Archäologie*, 12/20, 1992–1993, Mainz.
- Wace A.J.*, 1929. Lead Figurines // *Dawkins R.M., Dickins G. et al. The Sanctuary of Artemis Orthia*. London.
- Waldhauer O.* 1931. Die antiken Skulpturen der Ermitage, 2. Berlin; Leipzig.
- Waldmayer O.*, 1936. Die antiken Skulpturen der Ermitage, 3. Berlin; Leipzig.
- Waldstein Ch.*, 1905. The Argive Heraeum, II. Cambridge.
- Walter H.*, 1960. Sphingen // *Antike und Abendland*. Bd. IX.
- Walter-Karydi E.*, 1985. Geneleos // *AM*. Jg. 100.
- Walters H.B.*, 1903. Catalogue of Terracottas. British Museum. London.
- Waser O.*, 1913. Über die äusseren Erscheinungen der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen // *ARW*. Bd. XVI.
- Wąsowicz A., Zdrojewska W.*, 1998. Monuments en plomb d'Olbia Pontique au musée national de Varsovie. Torun.
- Weicker G.*, 1902. Der Seelenvogel. Leipzig.
- Werner R.*, 1955 Die Dynastie der Spartokiden // *Historia*. Bd. IV. N 4.
- Werner R.* 1961. Geschichte des Donau-Schwarzmeer-Raumes im Altertum // *Abriss der Geschichte antiken Randkulturen*. München.
- Wernicke A.*, 1895. Artemis // *RE*. Bd. II. 3.
- West M.L.*, 1982. The Orphics in Olbia // *ZPE*. Bd. 45.
- Westholm A.*, 1933. The Paphian Temple of Aphrodite and its Relations to Oriental Architecture // *Acta Archaeologica*. Vol. 4.
- Wiegand Th., Schrader H.*, 1904. Priene. Berlin.
- Wiesner J.* 1963. Arimaspenmotiv auf tarentiner Sarkophagen // *Jdl*. Bd. 78.
- Wiesner J.*, 1963a. Die Thraker. Stuttgart.
- Wilamowitz-Möllendorf U. von.*, 1895. Euripides' Herakles. Bd. I. Berlin.
- Williams R.F.*, 1962. Cretan Cults and Festivals. London.
- Williams C.A.S.*, 1932. Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives. Shanghai.
- Winter F.*, 1903. Die Typen der figurlichen Terrakotten. Bd. I–II. Berlin-Stuttgart.
- Wolters P.*, 1890. Das Kabirenheiligtum bei Theben // *AM*. Jg. 15.
- Wolters P.*, 1930. Die goldenen Ähren // *Festschrift für J. Loeb*. München.
- Wolters P.*, 1930a. Gestalt und Sinn der Ähre in antiker Kunst // *Die Antike*. Bd. 6.
- Wolters P., Bruns G.*, 1940. Das Kabirenheiligtum bei Theben. Berlin.
- Woodroffe J.*, 1920. Shakti und Shakta. London.
- Woodward J. M.*, 1937. Perseus. A Study in Greek Art and Legend. Cambridge.
- Wrede W.*, 1928. Der Maskengott // *AM*. Jg. 53.
- Wright G.R.H.*, 2003. Orpheus with his Head // *Thracia*. Vol. 15.
- Wünsch R.*, 1913. Die Labrys in Pantikapaion. *ARW*. Bd. 16.
- Wüst E.*, 1949. Paris // *RE*. Bd. 18.
- Yalouris N.*, 1950. Athena als Herrin der Pferde // *MH*. Bd. 7.
- Zahn E.*, 1983. Europa und der Stier. Würzburg.
- Zanotti-Bianco M.*, 1936. Archaeological Discoveries in Sicily and Magna Graecia // *JHS*. Vol. 56.
- Zanotti-Bianco M.*, 1937. Archaeological Discoveries in Sicily and Magna Graecia // *JHS*. Vol. 57.
- Zervoudaki E.A.*, 1968. Attische polychrome Reliefkeramik des späten 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr // *AM*. Jg. 83.
- Zgusta L.*, 1955. Die Personennamen griechischer Städte der Nordlichen Schwarzmeerküste. Praha.
- Zheleva-Martins D.*, 2003. Semantics of the Ionian Capital // *Thracia*. Vol. 15.
- Ziegler K.*, 1912. Gorgo // *RE*. Bd. VII. 2.
- Züchner W.*, 1942. Griechische Klappspiegel. Berlin.
- Zuntz G.*, 1971. Persephone. Oxford.
- Κεραμοπούλλος Α.*, 1927–1928. 'Η ἀρχαϊκή νεκρόπολις τοῦ Τρεμπενίστη παρὰ τὴν Λίμνην τῆς Ἀχρίδος // *ΑΕ*.
- Τραυλός Ι.*, 1937. Ἀνασκαφαὶ Ἱεράς Ὀδοῦ // Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας.

## Список иллюстраций

- Рис. 1.* Краснофигурный килик (прорисовка). Нач. V в. Британский музей. Лондон (Reinach, 1899, с. 193). — С. 63
- Рис. 2.* Серебряный статер Эминака. Первая половина V в. Ольвия (ОАМ) — С. 65
- Рис. 3.* Золотая пластина. IV в. Курган Карагодеуашх (Piotrovsky et al., 1986, fig. 232) — С. 85
- Рис. 4.* Золотая бляшка. IV в. Курган Куль-Оба (Piotrovsky et al., 1986, fig. 257) — С. 86
- Рис. 5а:* Серебряное зеркало. Конец VII в. *б:* его фрагмент. Келермесские курганы (Piotrovsky et al., 1986, fig. 47, 48) — С. 87
- Рис. 6.* Серебряный ритон (прорисовка). Конец VII в. Келермесские курганы (*а:* Radet, 1909, fig. 25; *б:* Максимова, 1956, с. 230, рис.11) — С. 88
- Рис. 7.* Золотой конский налобник. IV в. Курган Большая Цимбалка (Piotrovsky et al., 1986, fig. 144) — С. 90
- Рис. 8.* Золотой конский налобник. IV в. Курган Большая Цимбалка (Артамонов, 1966, табл. 187). — С. 91
- Рис. 9.* Золотой конский налобник. IV в. Курган Солоха (Piotrovsky et al., 1986, fig. 147) — С. 92
- Рис. 10.* Каменная голова лошади. IX в. Зенджирли (Burkert, 1979, p. 115, fig. 10) — С. 94
- Рис. 11 (слева).* Ручка бронзового кратера. VI в. Курган Мартоноша (Piotrovsky et al., 1986, fig. 55) — С. 95
- Рис. 12 (справа сверху).* Ручка бронзового кратера (прорисовка). VI в. Лувр (Reinach, 1910, p. 239, fig. 2) — С. 95
- Рис. 13 (справа внизу).* Ручка бронзового кратера (прорисовка). VI в. Коллекция де Клерка (Reinach, 1910, p. 239, fig. 2) — С. 95
- Рис. 14.* Золотая бляшка. IV в. Курган Куль-Оба (Piotrovsky et al., 1986, fig. 203) — С. 96
- Рис. 15.* Золотая фиала. IV в. Курган Куль-Оба (Piotrovsky et al., 1986, fig. 99) — С. 97
- Рис. 16.* Золотые бляшки (прорисовка). IV в. *а:* Курган Куль-Оба; *б:* Таманский п-ов; *в:* Курган Б. Близница; *г:* Фанагория (Шелов, 1950, с. 64, рис.18, 1-4) — С. 97
- Рис. 17.* Греческая икона. XIX в. н. э (Vermeule, 1979, fig. 20) — С. 98

- Рис. 18 (справа).* Золотой браслет с халцедоном (прорисовка). Нач. V в. Некрополь Юз-Обы (Minns, 1913, p. 427, fig. 318, 6) — С. 99
- Рис. 19.* Золотая пластина. IV в. Курган у станицы Ивановская (Анфимов, 1987, рис. на с. 127) — С. 99
- Рис. 20.* Надгробный рельеф (графическая реконструкция). IV в. Трехбратний курган (Бессонова, Кирилин, 1977, с.133, рис. 4). — С. 101
- Рис. 21.* Серебряный ритон. IV в. Курган Карагодеуашх (Придик, 1912, табл.1). — С. 102
- Рис. 22.* Золотая оковка ритона. II в. Мерджаны (Артамонов, 1966, табл. 331) — С. 103
- Рис. 23.* Краснофигурная пелика. IV в. Пантикапей (Тугушева, 2001, рис. 4) — С. 110
- Рис. 24.* Золотой колпачок (прорисовка). IV в. Курган Курджипс (Галанина, 1980, с. 93, рис.51) — С. 115
- Рис. 25.* Оттиск глиняного штампа. II–III вв. н. э. Илурат (Негатив фотоархива ИИМК РАН) — С. 116
- Рис. 26.* Фронтон мраморной стелы (прорисовка). I–II вв. н. э. Пантикапей (Иванова, 1951, с. 201, рис. 7а) — С. 117
- Рис. 27.* Вышивки на полотенцах. XIX в. н.э. Россия (Рыбаков, 1981, с. 483) — С. 121
- Рис. 28.* Бронзовый стержень. IV в. Тузла (Piotrovsky et al., 1986, рис. 281) — С. 125
- Рис. 29.* Золотой подлокотник трона. Конец VII в. Келермес (Piotrovsky et al., 1986, fig. 344) — С. 125
- Рис. 30.* Фрагмент золотой пекторали. IV в. Курган Большая Близница (Piotrovsky et al., 1986, fig. 256) — С. 126
- Рис. 31.* Ажурная золотая пластина. IV в. Зубов курган, Кубань (Кнауэр, 2001, рис. 1) — С. 141
- Рис. 32.* Кожаные седельные подвески. IV в. Пазырык. Курган 1 (Кнауэр, 2001, рис. 6) — С. 143
- Рис. 33.* Остов шалаша и медная курильница. IV в. 2-й Пазырыкский курган (Siberia, 2001, fig. 130, 134) — С. 147
- Рис. 34.* Золотая диадема. IV в. Курган Куль-Оба (Уильямс, Огден, 1995, рис. 85) — С. 154
- Рис. 35.* Золотая пластина. IV в. Погребение № 2 кургана Соболева Могила (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 17, 3) — С. 156
- Рис. 36.* План святилища. Конец VI – начало V в. Ольвия (Козуб, 1975, с. 141, рис. 2) — С. 161
- Рис. 37.* Фрагмент горла сероглиняного сосуда с рельефом. Конец VI – начало V в. Ольвия (Козуб, 1975, с. 147, рис. 9) — С. 162
- Рис. 38.* Граффити-посвящения Аполлону. I-я пол. VI в. Ольвия (Виноградов, Русяева, 2001, с. 4, 11, 16, рис.1) — С. 175
- Рис. 39.* Граффити-посвящения Ахиллу на остраконах. VI–V вв. Бейкуш (Русяева, 1979, рис. 66–68) — С. 191
- Рис. 40.* Скифское бронзовое навершие. IV в. Тилигульский лиман (Мелюкова, 1981, с. 32, рис. 12, 1) — С. 193

- Рис. 41.* Мраморная статуя. 1-е вв. н. э. Констанца (Канараке, 1967, илл. на с. 49) — С. 194
- Рис. 42.* Золотая бляшка (прорисовка). IV в. Курган Большая Близница (Minns, 1913, fig. 318, 32) — С. 194
- Рис. 43.* Золотая пластина. IV в. Александропольский курган (Мелюкова, 1981, с. 43, рис. 12, 2) — С. 194
- Рис. 44.* Бронзовая монета. Аверс. IV в. Ольвия (Dietrich, 1959, fig. 29) — С. 198
- Рис. 45.* Свинцовые вотивы: а-д: бухрании; е: головка барана; ж: лабрис. IV–III вв. Ольвия (Зайцева, 1971, рис. 2, 4–6, 15–16; рис. 6, 1) — С. 204
- Рис. 46 (справа).* Литейная форма. XVI в. Палекастро (Nilsson, 1967, Taf. 9.2) — С. 205
- Рис. 47.* Фрагмент росписи сосуда. XIV в. Кипр (Nilsson, 1967, Taf. 8.2) — С. 205
- Рис. 48.* Костяная пластина (прорисовка). Сер. IV тыс. Зап. Украина (Gimbutas, 1989, fig. 420) — С. 206
- Рис. 49.* Самосская ойнохоя. 3-я четверть VI в. Ольвия (Книпович, 1927, т. XII) — С. 237
- Рис. 50.* Крышка чернофигурной леканы. VI в. Ольвия (Фармаковский, 1914, табл. III, 4) — С. 238
- Рис. 51.* Навкратийский алебастровый сосуд (рисунок М. В. Фармаковского). VI в. Ольвия (Фармаковский, 1914, табл. V) — С. 245
- Рис. 52.* Навкратийский алебастровый сосуд (рисунок М. В. Фармаковского). VI в. Ольвия (Фармаковский, 1914, табл. VI, 1) — С. 245
- Рис. 53.* Каменное блюдо. VI в. Ольвия (Скуднава, 1988, с. 50) — С. 246
- Рис. 54.* Мраморный рельеф (рисунок). Начало V в. Ольвия (Фармаковский, 1915) — С. 256
- Рис. 55.* Фрагмент мраморной скульптуры. IV в. Херсонес (АСХ, илл. 55) — С. 266
- Рис. 56.* Известняковый рельеф. IV в. Панское I (Panskoje, 2002, fig. 143) — С. 270
- Рис. 57.* Мраморный рельеф. IV–III вв. Херсонес (АСХ, №85, илл. 40) — С. 270
- Рис. 58.* Краснофигурный килик. IV в. Пос. Панское I (Горбунова, 1977) — С. 278
- Рис. 59.* Терракотовая статуэтка. Конец IV в. Склеп № 1012. Херсонес (Manzewitsch, 1932, Taf. III, 1) — С. 283
- Рис. 60.* Золотые бляшки. 2-я пол. IV в. Склеп № 1012. Херсонес. а, в: Змееногая богиня. б: Голова сатира (Manzewitsch, 1932, Taf. I, 4–5) — С. 285
- Рис. 61.* Мраморный рельеф. 2-я четверть V в. Пантикапей (Варнеке, 1915а, табл. между с. 24 и 25) — С. 289
- Рис. 62.* Мраморная база алтаря. V в. Пантикапей (Соколов, 1973, с. 39, рис., 18) — С. 290
- Рис. 63.* План раскопок «святилища Деметры» (всех строительных периодов). Нимфей (Худяк, 1962, табл. 35) — С. 294
- Рис. 64.* Обломки глиняных масок. VI в. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 31) — С. 295
- Рис. 65.* Самосская форма для изготовления терракоты. VI в. Нимфей (Худяк, 1952, с. 283, рис. 16, 3) — С. 296
- Рис. 66.* Глиняные «ритонь». VI в. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 32) — С. 297
- Рис. 67.* Терракотовая плитка с росписью. VI в. Нимфей (Худяк, 1962) — С. 297
- Рис. 68.* План «святилища Афродиты». VI–V вв.; 2 V–IV вв. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 15) — С. 303

- Рис. 69 (справа).* Терракотовый синопский акротерий. V в. Нимфей (Худяк, 1962, табл. 24) — С. 306
- Рис. 70.* Пантикапейский терракотовый акротерий. IV в. Пантикапей (Марченко, 1984, рис. на с. 62) — С. 306
- Рис. 71.* Краснофигурная ваза (прорисовка). IV в. Неаполь (Engelmann, 1890, рис. на с. 277–278) — С. 308
- Рис. 72.* Терракота. IV в. Святилище близ Тиритаки (Марти, 1941, с. 32, рис. 37) — С. 312
- Рис. 73.* Терракота. IV в. Святилище близ Тиритаки (Марти, 1941, с. 28, рис. 25) — С. 313
- Рис. 74.* Золотой статер. IV в. Пантикапей (Dietrich, 1959). а: Аверс; б: Реверс — С. 316
- Рис. 75.* Деревянные рельефные украшения саркофага. IV в. Курган Змеиный (Сокольский, 1969, табл. 16) — С. 321
- Рис. 76 (слева).* Терракотовый медальон. IV в. Феодосия (ABC, табл. 70а, 10) — С. 322
- Рис. 77.* Бронзовое навершие. IV в. Курган Слоновская Близница (Piotrovsky et al., 1986, fig. 148) — С. 322
- Рис. 78.* Золотая бляшка. IV в. Курган у села Дуровка (Яценко, 1977, рис. 13, 14) — С. 323
- Рис. 79.* Терракотовый рельеф (прорисовка). V в. Таманский п-ов (ОАК, 1859, табл. VI, 1). — С. 328
- Рис. 80.* Фигурный лекиф (прорисовка). V в. Пантикапей. I (ОАК, 1870–1871, табл. V, 3) — С. 329
- Рис. 81.* Краснофигурная пелика (прорисовка). IV в. Боспор (ОАК, 1875, 8) — С. 332
- Рис. 82.* Краснофигурная пелика (прорисовка). IV в. Боспор (ОАК, 1878, 7) — С. 333
- Рис. 83.* Золотая подвеска (прорисовка). IV в. Пантикапей (Толстой, Кондаков, 1889, с. 69, рис. 79) — С. 333
- Рис. 84.* Золотая фигурка (прорисовка). IV в. «Жженная могила». Курган Б. Близница (Minns, 1913, с. 427, рис. 318, 27) — С. 335
- Рис. 85.* Золотые украшения калафа (прорисовка). IV в. Погребение 4. Курган Б. Близница (ОАК, 1869, табл. I, 1–9). — С. 340
- Рис. 86.* Золотая бляшка (прорисовка). IV в. Погребение 1. Курган Б. Близница (Minns, 1913, p. 427, fig. 318, 1) — С. 340
- Рис. 87 (слева).* Золотые серьги. IV в. Погребение 5. Курган Б. Близница (Уильямс, Отден, 1995) — С. 341
- Рис. 88.* Терракота из детского погребения. IV в. Пантикапей (Марти, 1940, рис. 5, 1) — С. 341
- Рис. 89 (слева).* Рельефный лекиф (прорисовка). IV в. Павловский курган (ОАК, 1889, табл. III, 1) — С. 342
- Рис. 90.* Золотой перстен (прорисовка). IV в. Павловский курган (ОАК, 1869, табл. 4, 4) — С. 342
- Рис. 91.* Краснофигурный арибалл (прорисовка). Конец V в. Лондон (Curtius, 1928, рис. на с. 282) — С. 343



- Рис. 92.* Серебряные позолоченные уздечные бляхи. IV в. Курган Бабина Могила (Мозолевский, Полин, 2005, табл. 7, 1, 3) — С. 344
- Рис. 93.* Золотая серьга (прорисовка). V в. Феодосия (Minns, 1913, p. 427, fig. 318, 3) — С. 350
- Рис. 94.* Мраморный рельеф. Конец V в. Пантикапей (Саверкина, 1986, рис. на с. 154) — С. 356
- Рис. 95. А–Б.* Золотые бляшки (прорисовка) V в.: А: II Семибратний курган (Minns, 1913, p. 208, fig. 106, 6). Б: Нимфей (Minns, 1913, p. 208, fig. 106, 19) — С. 361
- Рис. 96.* План раскопок кургана Б. Близница (Кастанаян, 1950, с. 127, рис. 2) — С. 371
- Рис. 97а.* Золотой головной убор жрицы. IV в. Фото из архива Б. Ф. Фармаковского — С. 372
- Рис. 97б.* Золотой головной убор жрицы. IV в. Фото из архива Б. Ф. Фармаковского — С. 373
- Рис. 98.* Золотой калаф (прорисовка). IV в. Погребение I. Курган Б. Близница (ОАК, 1865, табл. I, 2–3) — С. 374
- Рис. 99.* Часть золотой стеллиды. IV в. Курган Б. Близница (Уильямс, Огден, 1995, рис. 119) — С. 374
- Рис. 100.* Роспись ножки краснофигурного кратера. IV в. Руво (Reinach, 1899, p. 492) — С. 378
- Рис. 101.* Рельефное украшение бронзового таза. IV в. Курган близ ст. Темижбекской (Анфимов, 1966, с. 20, рис. 3) — С. 378
- Рис. 102.* Золотой браслет (прорисовка). IV в. Погребение I. Курган Б. Близница (Minns, 1913, с. 426, рис. 317) — С. 379
- Рис. 103.* Золотые украшения головного убора. IV в. Деев курган (Piotrovsky et al., 1986, fig. 135) — С. 380
- Рис. 104.* Золотые бляшки (прорисовка). IV в.: а–б: погребение № 1. Курган Б. Близница (Петров, Макаревич, рис. 105. 1963, с. 24, рис. 1, 3–4); в: погребение № 3. Курган Б. Близница (ОАК, 1866, табл. II, 30) — С. 381
- Рис. 105.* Пластина слоновой кости (прорисовка). IV в. Погребение 4. Курган Б. Близница (Петров, Макаревич, 1963, с. 24, рис. 1, 5) — С. 381
- Рис. 106 (слева).* Золотая бляшка. IV в. Погребение № 1. Курган Б. Близница (Уильямс, Огден, 1995, рис. 206) — С. 382
- Рис. 107.* Бронзовый псалий. IV в. Погребение № 1. Курган Б. Близница (Piotrovsky et al., 1986, fig. 207) — С. 382
- Рис. 108.* Алтарь (рисунок). Курган Б. Близница (Кастанаян, 1950, с. 126, рис. 1) — С. 383
- Рис. 109.* Рыбное блюдо. IV в. Тризна № 1. Курган Б. Близница (Киевский исторический музей) — С. 384
- Рис. 110.* Рельефный лекиф (рисунок). IV в. Тризна 3. Курган Б. Близница (ОАК, 1866, табл. II, 33) — С. 385
- Рис. 111.* Краснофигурная пелика. IV в. Боспор (Boltounova, 1966) — С. 402
- Рис. 112.* Краснофигурная пелика. IV в. Таманский п-ов (Передольская, 1971) — С. 410

## Указатель религиозно-мифологических и фольклорных персонажей

- Абарис 132, 150–151, 153, 172–173, 318, 324
- Адонис 354
- Аид (Гадес, Плутон) 66, 195, 202, 208, 216–217, 230, 389, 394, 401, 408–409
- Алкюней 67
- Амазонки 18, 27–28, 61, 75–76, 108–111, 142, 192–193, 251, 256–258, 298, 360–361, 378–380, 399, 412
- Анахарсис 178–179, 209–210, 214, 249
- Анахита 84–85, 130
- Ангей 240
- Апи 21, 34, 86
- Аполлон 20–21, 31, 36–37, 42, 55, 59, 73, 78, 105, 123, 132, 150, 163, 170–175, 178, 180, 182–183, 201, 218, 225, 229, 234–235, 237, 240, 259, 273, 275, 277–278, 287, 289–290, 300, 314, 316–324, 347, 355, 363, 392–394, 406, 408, 411, 414
- Аполлон Борей 234
- Аполлон Врач 11, 40, 57, 60, 160, 170–174, 176–181, 196, 228, 277, 290, 292, 314–315, 318, 324, 414
- Аполлон Гиперборейский 151, 172–173, 177–179, 278, 315–320, 322–324
- Аполлон Гойтосир 318
- Аполлон Дельфиний 160, 179–181, 227, 233, 325
- Аполлон Карнейский 206, 363
- Аполлон Левкат 187
- Аполлон Ликей 105, 181–182, 187
- Аполлон Ликийский 277
- Аполлон Таргелий 181–182
- Аполлон Эгинет 11
- Аполлон Эпифаний 278
- Аргимпаса 21, 34, 37, 78, 86, 318, 412
- Аргонавты 16, 118–119, 128
- Ардвисура Анахита 245
- Арес (Арей) 21, 36, 49, 104, 107, 109, 134–136, 139–140, 145, 173, 346, 361, 379
- Ариадна 207, 389, 392
- Аримаспы 17, 27–28, 76–79, 378–379, 399–400
- Артемиды 10, 17, 36, 44–47, 68–72, 74, 82, 85, 106, 109–110, 128, 163, 189–190, 227, 240, 259–264, 266–267, 273, 275, 277, 287, 289, 298, 307–308, 313, 318, 323, 334, 336, 347–351, 357, 361, 366, 394, 402
- Артемиды Агротера 52, 227, 292, 348
- Артемиды Бендида 349
- Артемиды Браурония 228
- Артемиды Дельфиния 227
- Артемиды Истрийская 68
- Артемиды Кориталия 295
- Артемиды Ортия 189, 207, 295, 300
- Артемиды Тавропола 71, 385
- Артемиды Удавляница 189
- Артемиды Царица 317
- Артемиды Эфесская 227, 275, 290–291, 347–348, 351, 414
- Асклепий 20, 107, 172–173, 281, 292
- Астара – 53, 83, 109, 327
- Астара (Иштар) 82, 85, 88–89, 94, 110, 122, 223, 326–327, 331, 385, 390, 413
- Атаргатис 351

- Атис 83, 190, 218, 275  
 Афина 54, 82, 106, 114, 142, 219, 221–223, 237–238, 255, 260, 279, 327, 359–361, 364, 380, 401, 403–404  
 Афина Nikeфорос 285  
 Афина Промахос 279  
 Афродита 21, 37, 51–52, 57, 66, 82, 107, 110–111, 114, 118, 148–149, 155, 160, 216, 218, 223–225, 243, 252, 280, 284–285, 298, 302, 304–311, 313, 320–321, 325–337, 339, 341, 348–349, 351, 355, 359, 365, 376–377, 385–386, 389, 392–393, 395–396, 403, 409, 415  
 Афродита Апатура 20, 53, 55–56, 64, 109, 111–114, 117–118, 122, 224, 292, 325–326, 328–330, 336–337, 339, 414  
 Афродита Гликеея 224  
 Афродита Книдская 331  
 Афродита Навархида 326  
 Афродита Пандемос 280, 329  
 Афродита Потния 224  
 Афродита Сирийская 224  
 Афродита Урания 9, 11, 21, 52, 55, 101, 106, 280, 292, 308, 311, 318, 321, 326–330, 335–336, 365, 414  
 Афродита Хтония 311  
 Афродита Эпитрагия 326, 329  
 Ахилл 11, 18–20, 38, 40, 43, 57–58, 65, 69–70, 74–75, 163–164, 166–168, 182–198, 213, 233, 260, 269, 281, 293, 311, 365–368, 383, 388, 390, 394, 412, 414–415  
 Ахилл Понтарх 166, 190, 197, 414  
 Ахурамазда 318  
 Аякс Оиллид 187–188  
 Аякс Теламонид 187–188  
 Бенлида 197, 317  
 Борисфен 168, 176, 198–200, 212  
 Бэс 375  
 Великая Богиня 10–11, 19, 42, 44, 54–55, 65, 72–73, 78, 80–85, 87, 93–94, 98, 101–104, 108–109, 111, 114, 120, 122–123, 128, 149, 156, 158, 168, 179, 183, 189–190, 193, 197–198, 204–207, 212–215, 223, 228–229, 235, 238–240, 244–246, 248, 254, 257, 263, 274–275, 286, 298, 309, 314, 329, 335–336, 346, 348–350, 352–353, 362, 375, 377, 379, 381, 383, 385–386, 389, 391, 399, 402–403, 408, 413–415  
 Владыка зверей 153–155, 190, 316  
 Владычица зверей (Потния Терон) 84, 86–87, 94, 117, 122, 154, 316, 335, 347, 349, 352, 413  
 Геба 401  
 Гекага 11, 70, 72–73, 104, 107, 165, 168, 189, 228, 264, 291, 350–351, 366, 394  
 Гектор 394  
 Гекуба (Гекаба) 394  
 Гелиос 281  
 Гелла 59  
 Гера 61, 99, 119, 216, 221, 278–279, 298, 321, 327, 357  
 Геракл 15, 17–18, 20–21, 43, 49, 57, 61–68, 96, 107–108, 112–114, 117, 132–133, 140, 168, 184–185, 198, 212–213, 240, 259, 261, 266–271, 287, 292, 298, 310, 319, 324, 328–329, 336–340, 347, 356, 360, 365, 376–377, 401–405, 413–414  
 Геринон – 18, 61, 112  
 Гермафродит 327–328  
 Гермес 36, 206, 220, 223, 225–226, 235, 251, 273, 281, 289, 327, 363–365, 387  
 Гермес Отчий 226  
 Гермес Психопомп 251, 365  
 Гермес Торговый 226  
 Гестия 21, 34, 84, 128  
 Гефест 296  
 Гея 21, 82, 301, 357  
 Гиганты – 20, 67, 111–114, 140, 142, 238, 264, 377, 403  
 Гигиия 281  
 Гипанис 198–199  
 Гипербореи 17, 58, 67, 79, 186, 240, 264, 316–317, 319–320, 405  
 Гойтосир 21, 37, 135, 324  
 Горгона 95–98, 108, 120, 190, 222, 239–240, 259, 352, 404–406, 408  
 Грифоны (грифы) 17, 27–28, 59, 76–79, 93–95, 99, 101, 117, 124–126, 141, 154, 193–194, 196, 209, 211, 266, 268, 277–278, 286, 315–316, 318, 321–324, 333, 340–341, 343, 345, 348, 352, 376, 378–381, 383, 396–397, 399–400, 408–409  
 Даррон 172  
 Дева (Партенос) 10–12, 20, 22, 32, 43–49, 52, 64, 69, 109, 111, 115, 117–119, 122, 142, 191, 259–266, 268–269, 271–272, 275, 279, 287, 414  
 Девкалион (Левкалион) 187  
 Деметра 19, 21, 32, 41, 53–54, 57, 82, 105–107, 110, 118, 160, 168, 214–218, 229–233, 249, 252, 260, 274, 276, 280, 284, 290, 293, 298–300, 307–310, 313, 319, 326, 342, 353–359, 375–377, 389–390  
 Деметра Кабира 230  
 Деметра Тесмофора 291, 355, 358  
 Деркетто 327  
 Диомед 187–188, 366  
 Дионис 11, 19, 36, 57, 66, 123, 142, 155, 173, 183, 196, 200–204, 206–212, 218, 220, 225, 230–231, 234–238, 240, 259, 261, 267, 271–274, 283, 291, 295, 298–299, 301, 310, 315, 320, 322, 327–328, 330, 339–340, 342–346, 377, 382, 386, 390, 392–393, 395–397, 403, 409–410, 414–415  
 Дионис Арей 346  
 Дионис Загрей 201, 208, 235  
 Дионис Ленея 201  
 Диоскуры 100, 189, 228–229, 269, 282, 363, 411  
 Европа 384–387, 389–391, 395, 403  
 Елена 19, 187, 189, 191, 366, 392–394, 410–412  
 Залмоксис 150, 153, 172, 212  
 Зевс 11, 21, 24, 53, 60–61, 66, 114, 183, 219–222, 235, 278–279, 282, 287, 301, 368–369, 386, 389, 403, 409–411  
 Зевс Аммон 221  
 Зевс Лабрандей 205  
 Зевс Олимпийский 220  
 Зевс Отчий 369  
 Зевс Сотер 219–220, 222, 260, 278, 365, 368–369  
 Зевс Филий 369  
 Зевс Элевтерий 220, 231–232  
 Змееногая богиня 61, 63–64, 86, 88–89, 93–94, 96–97, 99, 108, 112, 114–115, 118–120, 122, 132, 154, 286, 315, 337, 350, 381  
 Иакх 216, 218, 310, 358  
 Иасион Кабир 230  
 Ио 60–61, 307, 405  
 Исида 49, 82  
 Ифигения (Ифианасса) 10, 19, 44–47, 58–59, 68–74, 151, 184, 189, 263–264, 366, 415  
 Ицтар – см. Астарты  
 Йима 318  
 Кабира 296  
 Кабири 160, 206, 217, 229–231, 281, 301–302, 307, 361–364  
 Калипсо 118  
 Кентавры 66–67, 239–240, 338  
 Кербер 401  
 Кибела (Мать богов) 82–83, 86, 118, 190, 213–216, 223, 228, 231, 243, 253, 260, 264, 274–275, 291, 298, 302, 310, 351–353, 357, 361, 366  
 Киклопы 77  
 Кора (Персефона) 54, 57, 106, 160, 207, 215–219, 229–230, 239, 274, 276, 280, 293, 300, 307–308, 310, 326, 332, 353–356, 358–359, 377, 389, 394–395, 401  
 Корибант 346  
 Латона (Лето) 259, 275, 277, 411  
 Левкодея 367  
 Леда 409–411  
 Ликомед 187  
 Ма 52, 274  
 Марсий 406  
 Медея 19, 58, 60, 73–74, 128, 151–153, 189, 264, 366, 403–404  
 Менелай 189  
 Минотавр 403–404  
 Мис 397  
 Митра 9, 85, 103, 266, 318  
 Мойры 335  
 Музы 301  
 Немесида 349, 411  
 Неоптолем 187  
 Ника 239, 280, 380, 385  
 Нуаду 144  
 Орест 71, 73  
 Орфей 201–202, 208  
 Оры 99  
 Пан 108, 283  
 Палай 21  
 Парис 252, 391–396  
 Партенос см. Дева  
 Пасифая 389, 403

Патрокл 187  
 Пелопс 396  
 Пенфей 211–212  
 Персей 404–405  
 Персефона – см. Кора  
 Пилад 71  
 Пирва – 110  
 Пирра 187  
 Пифагор 151  
 Пифон 319, 408  
 Плутос 230  
 Поликсена 189, 394  
 Посейдон 21, 36–37, 49, 185, 232–233, 279, 338, 366, 396  
 Приап 223, 225, 327  
 Прометей 58  
 Рея 82, 86, 351, 357  
 Сабазий 123, 155, 259, 274, 343–344, 382, 393, 414  
 Санерг 109, 114  
 Сатиры 67, 207, 243, 251, 273, 283, 302, 344–345, 377, 390  
 Селена 264, 307  
 Семела 207, 326  
 Сирийская богиня 149  
 Скил 208–212, 249  
 Скирон 186  
 Спентодат 186  
 Сфинкс 239, 406–409, 209, 211, 244, 283, 320, 341,  
 Табиги 21, 34, 84, 86, 128, 157  
 Тагимасад 21, 36–37, 185, 366  
 Тамирис 327  
 Таргитай 131, 157  
 Тесея 187, 256, 327, 401, 403–404  
 Тиргатао 351  
 Тиресий 327  
 Тифон 327, 407  
 Тиха 231–232  
 Тиха Добрая 231  
 Тиха Сотейра 232  
 Триптолем 218  
 Троица 83  
 Тюр 144  
 Умай 254  
 Уран 327  
 Фарн 37, 80, 85, 123–124, 127, 129–130  
 Фемида 301  
 Фетида 183, 186, 193, 197, 367  
 Фрикс 59, 119  
 Хариты 335  
 Христос 410  
 Шакти 84  
 Эрот 139, 218, 280, 305, 331–332, 334, 376, 386, 390, 395, 397  
 Эрот–Танатос 217–218, 283–284, 331, 380  
 Эхидна 62, 68, 86, 113, 327–328, 407  
 Ясон – 16, 58–60, 73–74

## Указатель важнейших ритуалов, культовых объектов и символов

Баран 74, 104, 124–130, 204–206, 241–242, 248, 285, 301, 362–363  
 Бык 61, 66–67, 104, 111–112, 130, 145, 162, 164, 203, 205–207, 237, 266–268, 272–273, 384–387, 389–391, 402, 404  
 Волк 105, 181–182  
 Голова (череп) человека 96–97, 113–118, 132, 134, 136, 139–143, 154, 211, 226, 264, 286, 381,  
 Голубь 330, 101, 223, 243, 253  
 Гусь 311, 411  
 Дельфин 94, 163, 165–167, 179, 180, 207, 220, 226–227, 238, 241, 253, 266, 268, 277, 311  
 Двойной топор см. лабрис  
 Жертвоприношение коня 104, 157  
 Жертвоприношение оленя 145, 267  
 Жертвоприношение собаки 108, 104–107, 119, 162, 167, 182, 299, 310–311  
 Жертвоприношение человека 71–72, 115–116, 118, 142, 144, 263–264  
 Змея 40, 65, 93–95, 99, 119, 141, 174, 184, 190, 193, 244, 263, 323, 352, 361, 120, 185, 197, 374, 366  
 Зольник 52, 104, 106–108, 162, 167, 169, 309–314, 326, 336, 368  
 Кабан 245, 263, 275, 377  
 Коза 104, 128, 162, 190, 214, 272, 311, 326–327, 329–330, 348,  
 Конь 61, 93, 101, 104, 111, 130, 139, 158, 188, 192–193, 201, 312, 379, 383  
 Конь–олень 382–383  
 Копье 131, 136, 138, 141, 257, 266, 277, 322–324, 407, 412  
 Лабрис 203–208, 240, 297, 391  
 Лань – см. олень  
 Лебедь 173, 189, 242, 252, 283, 311, 317, 330, 405–406, 410–411  
 Лев 111, 124, 242, 253, 267–268, 275, 361, 62, 93, 108, 125–126, 215–216, 243–244, 266, 277, 380, 408–409  
 Лук – 62, 65, 112–113, 132, 139, 151–152, 199–200, 213, 270, 324, 227  
 Медведь 228, 263  
 Меч 133–138, 140–141, 226, 258, 265, 404  
 Олень 61, 67–68, 248, 263, 266–267, 320, 322–324, 349, 383, 401–402, 242, 246, 350, 382  
 Орел 220, 93, 125, 266, 315, 400  
 Пантера 105, 245, 248, 283, 307, 390, 396–397  
 Птицы 104, 124, 141, 156, 187–188, 242–243, 311, 315, 407  
 Птицы (водоплавающие) 189–190, 238–239, 367, 388  
 Рыба 94–95, 107, 163, 266, 268, 310, 327, 360–361, 388–389  
 Свинья 108, 144, 216, 230, 243, 253, 301  
 Собака 105, 104, 106–108, 239, 245, 263–265, 308–309, 312, 408–409  
 Стрела 48, 131–134, 138–139, 150–152, 164, 167, 179, 196, 250, 254, 257–258, 265–266, 277, 312, 315, 318, 324, 338, 374, 394, 412  
 Шаманизм 32–33, 74, 80, 83, 132, 146–148, 152–153

## Summary

The problem of contacts between the Greeks and the barbarians of the North Pontic region is one of the most interesting problems of the antique culture of this region while its most complicated and contradictory aspect is the question of barbarian influence on the religion of Greek colonists. The author concentrates on this primary question when analyzing religious beliefs and cults of both North Pontic barbarians (Scythian tribes and Tauri in the first place) and Greek colonists.

The review of written and archeological sources (chapter I) and the critical analysis of historiography of Scythian religion and religious beliefs and cults of the citizens of Olbia, Chersonese and Bosphorus (chapter II) are followed by chapter III devoted to Greek mythological tradition in the North Pontic region. Here the author concentrates on the images and legends that could be traced to the beliefs on afterlife, the cult of the Great goddess and shamanism (Argonauts, Io, Heracles, Iphigenia, Achilles, Amazons, Arimaspi).

Chapter IV is devoted to the religion and cults of the local people of the North Pontic region. Religious beliefs and cults of numerous tribes of the antique North Pontic region were particularly versatile but at the same time a number of common features were characteristic of them. In the first place it was the cult of the Great goddess. That is proved not only by general considerations but also by quite numerous facts. To our opinion the main proof is not so much the supreme position of a female goddess in the Scythian pantheon described by Herodotus, as the absolute dominant position of the female image in the Graeco-Scythian art. The monuments representing images of Ishtar, Potnia Theron and her symbols as well as the Gorgon were probably connected with the cult of the Great goddess because Scythians and Sindo-Maeotians could see in them another image of their own Great goddess. Quite significant is the fact that the image of the Mistress of animals, the heiress of the Great Aegean goddess, became the prototype for the iconography of the snake-legged goddess. The analysis goes on to prove that this most complicated and

comprehensive image of Graeco-Scythian art could be considered as an adequate manifestation of ideas associated in the beliefs of the North Pontic barbarians with their Great goddess. These ideas were represented in particular in one of the most popular images of Bosphorus art – that of Amazons.

The cult of the Great goddess in Scythian tribes was also probably connected to the cult of *farn* (*hvarnah*). Alongside with numerous war cults and rituals Scythians also had shamanistic beliefs and rituals. According to mythological tradition of the North Pontic region, the same cults were characteristic of Tauri.

Traces of shaman beliefs caused by barbarian influence can be seen in the cult of Apollo Ietros, the supreme deity (together with Aphrodite Ourania) of the Graeco-barbarian aristocracy of Bosphorus and also the main deity of the early Olbia. Apollo Ietros was obviously very close (if not identical) to Apollo (Hyper)boreos, the worshiper of whom was the son of the Scythian wizard Anacharsis, a vivid evidence of the local background of this deity.

The same local background can be traced in the Olbian cult of Achilles and the myths devoted to this god who originally was probably a dying and resurrecting god, one of the *parhedroi* of the Great goddess.

Olbian cults of Apollo, Achilles and 15 other gods and heroes (river god (Borysthenes), Dionysus, Heracles, Cybele, Demeter and Kore, Zeus, Athena, Aphrodite, Hermes, Artemis, Hecate, Dioscouri, Cabiri, Tyche, Poseidon) are reviewed in the corresponding parts of chapter V. Together with Apollo and Achilles particular attention is paid to Dionysus about whom Herodotus wrote that one of worshippers of him was Skyles, a Scythian king (this story, which very much resembles the myth about Theban king Pentheus, is analyzed in the paradigm of Dionysiac myth). This part also concentrates on the influence of barbarians on the cult of Dionysus and the link between Dionysus and the Great goddess. A special part of the chapter is also devoted to the shrines of Olbian chora where we can trace barbarian influence as the author argues (the Beikush shrine of Achilles and some others).

This section is followed by a review of semantics of monuments from Olbian necropolis. The analysis of these findings and images that they bear brings the author to the conclusion that not only the beliefs on the afterlife were very multiform in Olbia of the VI – beginning of the V centuries B.C. but also that they were under the great influence of barbarians. Radical changes in the funeral utensils of the necropolis in Olbia in V century B.C. were obviously the result of not so much pan-Greek tendencies as of the shift in relations of Olbia with the surrounding barbarian tribes.



Chapter VI gives review of the monuments of religious life of Chersonese (end of the V – IV centuries B.C.) limited in their number. The supreme goddess of Chersonese since the moment of its foundation by the Dorians was Parthenos the image of which was the synthesis of the local Tauric goddess and Artemis, the most archaic of the Greek goddesses. For the image of Parthenos the iconography rarely used for representation of Artemis was adopted, but it was most appropriate for the local goddess (Tauri did not have any tradition of representation of this goddess as far as we know). Thus Parthenos displaced the popular Greek goddess into background as it also happened with the cults of some other goddesses. The parhedros of Parthenos and the second most important deity in the pantheon of Chersonese was Heracles. The next in importance was Dionysus but undoubtedly there were also an official cult of Apollo and probably Zeus.

The last chapter (VII) is devoted to religious life of Graeco-barbarian population of Bosphorus.

The first part of the chapter focuses on temples and shrines with particular attention being paid to the new interpretation of the shrines in Nymphaeum and ash-mounds in Myrmecium and Kytia that according to the author were connected with the local cult tradition, the cult of the Great goddess in the first place. As for the shrines that were traditionally attributed as places of worshipping of Demeter, Cabiri and Aphrodite the author considers that the shrine on the coastline was obviously the place of worshipping many gods (nymphs playing the main part among them); the shrine with an apse was devoted to chthonic gods (definitely not only Cabiri); “the shrine of Aphrodite” was most likely just a private house.

The part about cults of gods and heroes is mainly concentrating on the non-Greek features of the cults of Apollo and Aphrodite, the supreme deities of Bosphorus (the cult epithet of Aphrodite Apatouros was obviously derived from the local toponyme. Out of 13 gods and heroes (Apollo, Aphrodite, Heracles, Dionysus, Artemis, Hecate, Cybele, Demeter, Cabiri, Athena, Hermes, Achilles, Zeus) worshipped in Bosphorus in the 6 – 4 centuries B.C. the cults of Athena, Artemis, Dionysus, Heracles and Achilles were characterized with specific features which proves that they were under the local influence.

Afterlife beliefs are the subject of a separate part of the book. The architecture of tombs and abundance of funeral utensils in them prove the fact that afterlife beliefs occupied a very important place in the religious life of the population of Bosphorus. These beliefs are analyzed by the author basing on the findings in the richest barrow Bolshaya Bliznit-

sa on the Taman peninsula and on the images on Kerch style vases, funeral pelikas in the first place.

The analysis of findings in the barrow Bolshaya Bliznitsa verifies the opinion of M.I. Rostovtsev who thought that here was the burial place of the female members of a rich hellenized local family, priestesses of the Great goddess that was syncreticised with the supreme goddesses of the Greek pantheon (Demeter, Aphrodite and others). As for the images on funeral pelikas their subjects were also connected with its Greek hypostasis (Europe, Aphrodite and others) or companions (Amazons, Dionysus, Paris and others).

In conclusion the author gives the summary of ideas expressed in his work and argues that the hope for afterlife so vividly reflected in the images on funeral utensils from Bosporan tombs was mainly caused by Scythian and Thracian influence and could have made possible the early Christianization of the North Pontic region.

# Оглавление

От автора.....	5
Введение.....	7
Глава I. Источники.....	16
Глава II. Историография.....	31
Глава III. Греческая мифологическая традиция и Северное Причерноморье.....	58
Глава IV. Верования и культы местного населения Северного Причерноморья ...	80
Глава V. Религиозные представления и культы ольвиополитов.....	159
Глава VI. Культы Херсонеса.....	259
Глава VII. Религиозная жизнь населения Боспора.....	288
Заключение.....	413
Список сокращений.....	416
Библиография.....	419
Список иллюстраций.....	470
Указатель религиозно-мифологических и фольклорных персонажей.....	475
Указатель важнейших ритуалов, культовых объектов и символов.....	479

Игорь Юрьевич Шауб

## МИФ, КУЛЬТ, РИТУАЛ В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ (VII–IV вв. до н. э.)

Редактор *М. М. Козлова*

Корректор *В. О. Кондратьева*

Технический редактор *С. В. Кузнецов*

Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 11.10.2007

Формат 60 × 90<sup>3/16</sup>. Усл. печ. л. 30,25. Заказ № 9

Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета.  
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии Издательства СПбГУ.  
199061, Санкт-Петербург, Средний пр. В.О., д. 41.

**И. Ю. ШАУБ**



**Igor  
SCHAUB**

*Myth, Cult,  
Ritual in the  
North Pontic  
Area during  
the 7th-4th  
centuries B.C.*

**МИФ  
КУЛЬТ  
РИТУАЛ**  
в Северном Причерноморье  
VII-IV вв. до н. э.

*Шауб Игорь Юрьевич*, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории материальной культуры РАН, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры исторического факультета СПбГУ.

Автор многочисленных работ по истории культуры античного мира, Западной Европы и России.

ISBN 978-5-8465-0728-9



9785846507289