

Ярославский государственный университет
им. П. Г. Демидова



САКРАЛЬНЫЙ МИР ОСТРОВНЫХ СООБЩЕСТВ БРОНЗОВОГО И ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКОВ

Сборник статей
по итогам Четвертого Всероссийского
междисциплинарного научного семинара
«Античные культы полисов и империй»
Ярославль, 24–25 июня 2022 г.

Ярославль
Академия 76, 2023

УДК 94»637/638»(063)

ББК 63.3(0)3я43

С15

Издание выполнено в рамках Программы
развития ЯрГУ им. П. Г. Демидова

Рецензенты:

А. Д. Пантелеев, к. и. н., доцент кафедры истории Древней Греции и Рима
Института истории Санкт-Петербургского государственного университета;

А. М. Сморгачев, д. и. н., профессор кафедры истории Древнего мира
Института восточных культур и античности Российского государственного
гуманитарного университета.

На обложке: Весенняя фреска. Акротири, Фера. XVI в. до н. э. Собрание доисторических древностей. Инв. № АРР 1977.29. Национальный археологический музей в Афинах. URL: https://www.lamuseum.gr/en/monthly_artefact/flirtatious-pairs-in-nature.

На титульном листе: Бартеlemi Ано. Поэтическое воображение. Лион: Типография Массе Бонома, 1552. С. 23. Эмблема «Различие разумных существ».

На пиктуре — сонм богов восседает над морским пейзажем с островом сатиров.
URL: <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/french/emblem.php?id=FANb008>.

С 15 Сакральный мир островных сообществ бронзового и железного веков : сборник статей по итогам Четвертого Всероссийского междисциплинарного научного семинара «Античные культы полисов и империй», 24–25 июня 2022 года, г. Ярославль / Отв. ред. Е. С. Данилов. Ярославль : Академия 76, 2023. — 204 с. + 8 вкл. ; ил.

ISBN 978-5-90604-119-7

Издание представляет собой сборник статей некоторых гостей и участников Четвертого Всероссийского междисциплинарного научного семинара по истории религии древних социумов, организованного Историческим факультетом, Научно-образовательным центром антиковедения и Научно-образовательной лабораторией «Россия и Европа: сравнительное изучение доиндустриальных обществ» ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Статьи в сборнике расположены в тематически-хронологическом порядке.

ISBN 978-5-90604-119-7

© Авторы статей, 2023

Содержание

<i>Е. С. Данилов. Предисловие</i>	4
<i>Земцова Е. Е. Остров как образ сакрального: пространственно-темпоральные особенности античной утопии</i>	14
<i>Мякин Т. Г. Религия античного Лесбоса и культовое содружество Сапфо VII–VI вв. до н. э. (в свете последних папирологических открытий и данных археологии)</i>	34
<i>Савина И. С. Образ «заклинателя змей» в пластике Кипра эпохи архаики. Значение, контекст, иконография</i>	57
<i>Суриков И. Е. Мифы и святыни острова феаков (о некоторых аспектах сакральной жизни Керкиры)</i>	70
<i>Яйленко В. П. Новые древнегреческие сакральные граффити и дипинти острова Березань</i>	87
<i>Приходько Е. В. Оракул Ахилла на острове Левка: постановка вопроса о научном мифе</i>	114
<i>Бобровникова Т. А. Неупокоенные духи в верованиях древней Сицилии, Южной Италии и Рима</i>	141
<i>Данилов Е. С. Сакральное пространство римской Сардинии: templum securitati</i>	161
<i>Миролюбов И. А. Религиозная жизнь римской Британии на рубеже III–IV вв. в контексте политических событий эпохи</i> ..	173
<i>Гончаров В. А. Античная религия и мифология в современной музыкальной культуре островов Средиземного моря</i>	186
<i>Список сокращений</i>	197
<i>Сведения об авторах</i>	200
<i>Information about authors</i>	202

Предисловие

Посвящается 220-летию со дня
основания Ярославского Демидов-
ского высших наук училища

24–25 июня 2022 года на базе Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова состоялся Всероссийский междисциплинарный научный семинар «Античные культы полисов и империй». Четвертое подобное мероприятие собрало специалистов, интересующихся сакральным миром островных сообществ [Данилов 2020; 2021]. Семинар прошел в виде нескольких очных заседаний, длившихся два дня и сопровождающихся выступлениями на платформе Zoom. Смешанный формат позволил задействовать докладчиков и слушателей из восьми городов (Владимир, Воронеж, Краснодар, Липецк, Москва, Новосибирск, Санкт-Петербург, Ярославль). В частности, были представлены такие научные центры, как Институт всеобщей истории РАН, Институт стратегии и развития образования РАО, Московский государственный объединенный музей-заповедник, а также 11 университетов. На каждом заседании одновременно подключались и присутствовали до 25 участников, всего — около 36. Были представлены 15 выступлений (от 38 до 70 минут), в том числе специальная лекция. Присутствующие задавали вопросы и высказывали мнения, всего около 50 ремарок. Общая длительность заседаний составила более 12 часов.

Со вступительным словом выступил Р. М. Фролов, декан исторического факультета ЯрГУ им. П. Г. Демидова.

Первое заседание открылось докладом В. П. Яйленко (Москва) «Объяснение существа кикладских идолов». Кикладские мраморные статуэтки — уникальное явление в искусстве Эгеиды бронзо-

вого века. Они бытовали на протяжении всего III тыс. до н. э., ныне известно около полутора тысяч, примерно у половины есть археологический контекст, так что они хорошо задокументированы с разных сторон. Из этого числа $9/10$ статуэток найдены в могилах, отсюда определена связь их с погребальным культом. Но какова природа этой связи, в чем заключается их предназначение — предмет дискуссий. Автор доклада внес свою лепту, подходя к решению этих вопросов с точки зрения теории изобразительного искусства; его арсенал — взятые в комплексе эстетика, мифология, лексика и ономастика, учение Платона о посмертной участи души человека. Докладчик пришел к выводу, что статуэтки являются материальным выражением душ погребенных покойников.

В докладе В. В. Улитина (Краснодар) «Культы древнегреческих божеств на островах Понта Эвксинского: общий обзор» были охарактеризованы появление практики почитания древнегреческих божеств на островах Причерноморья, их распространение в географическом и хронологическом аспектах, мифологическая составляющая. Проведенный анализ позволил прийти к следующим выводам. К числу наиболее популярных божеств, почитаемых греками на островах Черного моря, могут быть отнесены Аполлон, Афродита, Деметра, Кора и Артемида. На данных территориях было развито также почитание героев (Ахилл, Геракл, Фанагор). Наибольшее внимание в ходе выступления было уделено островам, находящимся в древности на месте современного Таманского полуострова, а также о. Святой Иван, Левка и Березань. Как стало понятно из выступления В. В. Улитина, три острова (Орест, Пилад, Дафнусия) не связаны с культами, а только с мифами, в которых они упоминаются, при этом скалы Орест и Пилад затронуты мифотворчеством Нового времени.

Е. В. Приходько (Москва) представила доклад на тему «Оракул Ахилла на острове Левка: постановка вопроса». В исследованиях по Северному Причерноморью неизменно высказывается мнение о существовании на острове Левка оракула Ахилла. Однако никакой конкретной информации о том, как функционировал этот оракул, никто из ученых не дает. Докладчик показала, что поводом для этого утверждения стал пассаж из «Перипла» Арриана, и особенно ошибочный перевод используемого там слова *χρημός*. Все пе-

реводчики передали это слово как «оракул», в то время как оракул в античном понимании этого термина, т. е. вещий дух места, никогда словом *χρησμός* не обозначался, а только терминами *μαντεῖον* и *χρηστήριον*. Никаких других свидетельств существования на Левке оракула Ахилла — ни литературных, ни археологических, ни эпиграфических — на данный момент нет. Единственный мантический элемент, который, согласно Арриану, мог быть в этом святилище, это выбор платы за жертвенную козу с помощью неких заранее написанных прорицаний, но это, даже если оно было, не требовало участия оракула.

И. С. Савина (Москва) выступила с докладом «Образ заклинателя змей в пластике Кипра эпохи архаики. Значение, контекст, иконография». Докладчик проанализировала круг памятников, принадлежащих искусству пластики VI в. до н. э., и представляющих собой определенный формат изображения: антропоморфная фигура в сочетании со змеями. Специфику иконографических схем образа заклинателя змей автор рассмотрела как в контексте истории городов — царств на протяжении эпохи поздней архаики, так и в русле мифологии, бытовавшей на более ранних этапах истории Кипра. Ключевой проблемой доклада являлся вопрос отождествления памятников, воплотивших образ заклинателя змей, с теми или иными аспектами его почитания обитателями острова. Автор пришла к заключению, что традиция почитания змей на острове берет за точку отсчета элементы культуры эпохи поздней бронзы Кипра, когда, наряду с изображением быков, мотив змеи занимал почетное место в живописных и пластических произведениях сакрального характера. Тема заклинателя змей полновесно заявляет о себе в пластических произведениях как малых форм, так и в скульптуре размера, превышающего человеческий рост. Поиск возможных источников и прототипов обнаруживает параллели не только на Кипре, но и на территориях Египта и Крита. Как утверждает И. С. Савина, кипрский заклинатель змей в значительной степени был воплощением локальных ритуальных практик и предшествующих мифологических традиций, однако сама формула изображения впитала элементы разнородных культур, актуальных и узнаваемых для зрителя, которому была адресована.

Продолжилось заседание докладом Т. Г. Мякина (Новосибирск) «Культовое содружество Сапфо и религия Митилены в конце VII — начале VI в. до н. э.». После открытия в 2014 г. новых фрагментов из песен Сапфо стало очевидно, что поэзия Сапфо связана с религиозной жизнью реально существовавшего фиаса или культового содружества. В соответствии с этим докладчик попытался рассмотреть исполнительский контекст поэзии Сапфо в свете археологических находок последних десятилетий. Приводились и обсуждались результаты изучения греческими археологами значимых артефактов из раскопанных в 1980–2010-е гг. апсидальных храмов женских божеств Митилены и Лесбоса позднегеометрической и раннеархаической эпохи, религия которых должна была повлиять на идеологию и обрядовую практику культового содружества Сапфо. Было высказано предположение, что в контексте культовых реалий архаической Митилены VII–VI вв. до н. э. Сапфо утверждала новый, синкретический образ Афродиты. Здесь большое влияние оказал, с одной стороны, древний лесбосский культ Артемиды как богини источников. С другой стороны, по мысли Т. Г. Мякина, культовое содружество стремилось воспринимать обрядность, характерную для восточных культов Кибелы и Астарты. В связи с этим, как считает докладчик, насильственное разрушение храма Кибелы в Митилене может быть связано и с разрывом Питтака с лидийцами, и с изгнанием Сапфо.

И. Е. Суриков (Москва) в своем выступлении «Мифы острова феаков и афинская дипломатия в канун Пелопоннесской войны» представил свой взгляд на религиозные аспекты внешнеполитических отношений в мире античных греческих государств. При тех или иных дипломатических акциях нередкой была апелляция к родству жителей вступающих в сношения полисов через легендарных героев. В докладе был рассмотрен эпизод, имеющий отношение к данной практике. В 433/432 г. до н. э., после заключения военного союза между Афинами и островом Керкира, на этот остров была выслана в помощь керкирянам афинская эскадра. В экспедиции принял участие (Thuc. I. 51. 4) видный политик, полководец и дипломат Андокид. Поскольку ему было на тот момент более 70 лет, подобное назначение вызывает сомнение у исследователей. Помогает разобраться в проблеме малоизвестный фрагмент из трактата «Аттида»,

написанного в конце V в. до н. э. Геллаником Лесбосским (Hellas. FGrHist. 4. F170). Полагаясь на данный отрывок, И. Е. Суриков отметил, что род Андокида возводил свое происхождение к Одиссею, одним из самых известных приключений которого было посещение им Схерии, острова сказочных феаков. Схерия в классическую эпоху устойчиво отождествлялась именно с Керкирой. Более того, в числе предков Андокида в этой версии оказывается не только Одиссей, но и Навсикая, феакийская царевна. Как посчитал докладчик, перед нами очень редкий вариант мифа, делающий Навсикаю и Телемаха супругами. Согласно этому, возможно, керкирскому варианту, Андокид — прямой потомок феаков и, стало быть, дальний родственник керкирян. Это сыграло свою роль при принятии решения о поручении ему керкирской миссии.

Тему «Знахарские практики в римском мире» осветила в своем докладе Н. Д. Клёнышева (Липецк). Спикером были освещены следующие аспекты: особенности оздоровительной терминологии, знахарство в сельском хозяйстве и домашней жизни, связь религии и медицины, лекарственные средства. Докладчик экстраполировала свои наблюдения на значительную часть Средиземноморья, оказавшегося под римским господством, в том числе на островные территории. Выступающая сосредоточилась главным образом на лечебной магии: обращение к богам, связанным со здоровьем и болезнями, а также всевозможные заговоры, им посвященные. Как стало ясно из доклада, существовали лечебные заклинания и действия (жесты), которые вместе с «сильными» средствами должны были облегчить страдания больных. Большую роль в указанных практиках играли числа, особенно тройка и ее повторения.

Доклад Е. С. Данилова (Ярославль) «Сакральное пространство римской Сардинии: *templum securitatis*» был посвящен упомянутой латинской формуле, ее значению и степени распространения в контексте представлений о священном, бытовавшем на острове в первые века н. э. По мнению автора, формула *templum securitatis* не означала храм самой богини Секуритас в материальном смысле. Рассматриваемая в докладе сардинская надпись (CIL. X. 7719), представляющая собой эпитафию, свидетельствует об общем с проконсульской Африкой (ILTun. 1715, ILAfr. 357) обычае. Она под-

тверждает тот факт, что эти провинции в эпоху ранней Империи были уже достаточно романизированы, что, вероятно, сказалось и на загробных представлениях местного населения. В массе этих представлений с конца эпохи Юлиев-Клавдиев стали появляться мотивы, которые в целом характерны для императорского культа. Принцепс отвечал за благополучие квиритов, он обеспечивал их безопасность, он распоряжался их жизнью и смертью. Согласно высказанной докладчиком гипотезе, *templum securitatis* — это послание умершего человека, решившего заявить о своей невозмутимости перед лицом смерти и в то же время остаться приобщенным к *securitas imperatoris*, поскольку, защищая августа, Секуритас оказывала благоволение гражданам Рима. Умерший, становясь в один ряд с блаженными душами предков, защищал своих живых родственников. Он оказывался уже не подопечным, но соратником *Aeternitas*, *Genius*, *Memoria*, *Pietas*, *Securitas* и возвращал таким образом моральный долг цезарю.

Второе заседание началось с лекции А. Ю. Можайского (Москва) «Религия минойского Крита в контексте системы власти». Представления о минойской религии включают культовые места и находки, сделанные в них, а также ритуалы, ассоциированные с погребальными практиками. Однако непросто интерпретировать изображения божеств на артефактах. Кроме того, полностью не выявлено, какую форму и степень власти имели представители культа. Идут дискуссии относительно религиозной природы минойских дворцов и того, кто ими в действительности управлял. Выступающий солидаризировался с теми учеными, которые признают, что для минойской религии были характерны горные святилища. Хотя их называют «пиковыми», эти святилища не всегда находились на вершине. Скорее, они располагались в местах, хорошо обозреваемых из области, которой служили. Другой разновидностью горных святилищ являлись культовые места в пещерах. Что касается подобных локаций в поселениях, то они в основном появляются в Первый дворцовый период, однако основные свидетельства о таких святилищах датируются Вторым дворцовым периодом. Как подытожил лектор, религиозные ритуалы играли значительную роль в минойских дворцах, являвшихся центрами культа. Критское общество Второго дворцового

периода подходит под традиционное восприятие минойских государств как теократических царств. Еще ближе к такому восприятию находится Кносс постдворцового периода.

Т. А. Бобровникова (Москва) представила доклад на тему «Неупокоенные духи по материалам Южной Италии, Сицилии и Рима». В своем исследовании докладчик стремилась выявить пласт народных верований, иногда трудно восстанавливаемый из-за более поздних наслоений греческой философии и поэзии. Цель заключалась в том, чтобы установить происхождение и генезис неупокоенных духов, определить их статус в системе божеств, а также изучить связанные с ними верования. Для реконструкции были применены методы сравнительного религиоведения и этнографии. Выводы докладчика свелись к следующему. В народных верованиях есть представление о группе покойных, чьи души по тем или иным причинам не могут попасть в загробный мир. Они обретают статус неприкаянных духов, остающихся в земном мире и вредящих живым. Существует ряд мер, которые принимает народная религия, чтобы задобрить, изгнать, а иногда даже обожествить этих неприкаянных духов. Этот пласт верований характерен не только для островов Средиземноморья и Италии в Античности, но встречается почти повсеместно в разных частях мира.

О. А. Власова (Москва) поделилась своими размышлениями на тему «Сакральная топография острова Тиберина». *Insula Tiberina* появился в ложе реки Тибр в результате аллювиального дрейфа, пойменного наноса, и с древнейших времен был связан в представлении римлян с поклонением разным божествам. Среди сакральных локаций острова докладчица выделила святилища Юпитера Юрария, Санка Семона, Гайи, Фавна, Вейовиса, Тиберина, Беллоны. Она проследила историю их использования и смену островных построек в постантичную эпоху. О. А. Власова подробно остановилась на храме Эскулапа, располагавшемся на южной оконечности острова. В целом, как было констатировано, на нынешнем этапе невозможно создать реконструкцию сакрального пространства Тиберины с точной привязкой к месту. Существующие модели следует воспринимать с крайней степенью осторожности и осознавать, что создаются они в большой степени с опорой на понимание автором «правильного и красивого».

К. С. Даниловкина (Москва) в докладе «Религия бриттов по эпиграфическим материалам с Вала Адриана» сопоставила ряд археологических находок. Данное сообщение затронуло историю распространения различных местных религиозных верований, существовавших на приграничных территориях римской Британии в I–IV вв. Было отмечено, что римские верования пришли не на замену островным культам, а в качестве дополнения к ним. При раскопках Вала Адриана обнаружены надписи с посвящениями различным богам, которые, будучи кельтскими, ассоциировались с римскими. Близ лимесных укреплений найдены алтари в честь Бригантии, Ковентины, Антеноцитика и некоторых других. Сплетение местных культов и римских ритуалов способствовало встраиванию чуждых традиций в общеимперский культурный фон.

И. А. Миролюбов (Москва) привлек внимание участников семинара докладом «Религиозная жизнь Британии через призму политической истории рубежа III–IV веков». На рубеже III–IV вв. кризисная эпоха императорской чехарды сменилась тетрархией Диоклетиана, затем крахом этой системы и очередной гражданской войной. Все эти события отразились на жизни Британии с учетом специфики ее обособленного относительно прочего Римского мира положения. Как показал докладчик, каждый новый правитель, устанавливавший контроль над Британией, формулировал собственную идеологию. Средства пропаганды для ее реализации опирались, в том числе, и на сакральные символы. Так, Караузий и Аллект, претендуя на легитимность наравне с Диоклетианом и его соправителями, апеллировали к образу Юпитера, одного из главных покровителей тетрархии. Констанций, восстановивший Британию в статусе провинции, чеканил на монетах посвящение «гению Римского народа». Константин же использовал образы божеств, которые подчеркивали его личные качества и амбиции — это Марс (воинственность) и *Sol Invictus* (претензия на единоличную власть). Кроме того, на указанный исторический период приходится великое гонение христиан и установление веротерпимости. Обобщая все сказанное, И. А. Миролюбов отметил, что политическая история рубежа III–IV вв. нашла яркое отражение в жизни британских провинций, в том числе и в их религиозной жизни. Ее элементы, в свою очередь, помогают

лучше понять как период в целом, так и политические векторы императоров этого времени.

А. Д. Пантелеев (Санкт-Петербург) раскрыл тему «Первые шаги христианства на Сицилии и Акты Эвпла». Докладчик представил краткий обзор сведений об истории христианства на острове в I–IV вв. Рассказ был дополнен эпиграфическими и археологическими данными. Отдельное внимание было уделено сицилийским мученикам. Участники семинара услышали об Агате и Эвпле, пострадавших в Катане, свв. Альфии, Филадельфии и Кирине (Гибла Майор), Люции (Сиракузы) и Оливии (Панорм). Единственным аутентичным текстом о сицилийских святых считаются только «Акты Эвпла». А. Д. Пантелеев поведал о содержании «Акт»», подчеркнув, что культ Эвпла в поздней Античности и раннем Средневековье, в отличие от почитания свв. Агаты и Люции, не распространился за пределы Сицилии; позже, в VII в., он появляется в Риме и Неаполе.

В. А. Гончаров (Воронеж) выступил с докладом «Античная религия и мифология в современной музыкальной культуре островов Средиземного моря». В начале XXI в. духовная жизнь классической древности продолжает оставаться источником вдохновения для весьма существенного количества поэтов и музыкантов по всему миру, и острова Средиземного моря в этом плане не являются исключением. Докладчик выяснил, что соответствующие мотивы обнаруживаются у целого ряда групп и исполнителей с Кипра, Крита, Корфу, Родоса, Сицилии, Сардинии, а также Балеарских островов. Прежде всего, это коллективы, работающие в различных направлениях так называемого «металлического» жанра. Исследование В. А. Гончарова показало, что эти направления нередко и диктуют основной настрой в отношении сюжетов, которые черпаются из античной мифологии и религии. У пэган-металлических коллективов основной упор делается на воскрешении древних традиций, у блэк-металлических хорошо заметны антихристианские, а иногда и националистические мотивы, хэви-металлистов больше всего интересуют эпические сюжеты.

В заключительном слове Е. С. Данилов подвёл итоги семинара.

Итак, 15 выступлений осветили религиозную жизнь островов Средиземного (11) и Черного (2) морей, а также Британии (2).

Данное мероприятие было завершающим в серии специальных религиозно-научных семинаров. К его организации и проведению имели отношение Исторический факультет, Научно-образовательный Центр антиковедения, Научно-образовательная лаборатория «Россия и Европа: сравнительное изучение доиндустриальных обществ» ЯрГУ им. П. Г. Демидова.

Представленный сборник содержит статьи некоторых гостей и участников описанного семинара. Издание открывается очерком Е. Е. Земцовой (Санкт-Петербург), задающим тон в рассмотрении островов как территорий с особым течением религиозной жизни.

Е. С. Данилов
Апрель 2023 г.

Список литературы

1. Данилов Е. С. О научно-исследовательском проекте ЯрГУ им. П. Г. Демидова по изучению античных верований // Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии. Вып. 9. 2020. С. 436–445.
2. Данилов Е. С. III Всероссийский междисциплинарный научный семинар «Культовые практики Древнего Причерноморья» // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 21/1–2. 2021. С. 187–195.

ОСТРОВ КАК ОБРАЗ САКРАЛЬНОГО: ПРОСТРАНСТВЕННО-ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ АНТИЧНОЙ УТОПИИ

Земцова Екатерина Евгеньевна,

выпускница аспирантуры кафедры истории Древней Греции и Рима Института истории Санкт-Петербургского государственного университета; Санкт-Петербург, Россия; katherina_zemtsova@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию образа острова в утопическом дискурсе. Автор анализирует топосы, повторяющиеся в античной утопической литературе, и затрагивает проблему изображения пространства и времени в подобных сюжетах. Обращается внимание на описания островов, на которых проживают «блаженные народы», и предполагаются причины, по которым античная утопия активно использовала именно этот образ.

Ключевые слова: античная утопия, остров, сакральное пространство, сакральное время, инициация, вымышленное путешествие.

The island as an image of sacred: spatial-temporal features of ancient utopia

Ekaterina E. Zemtsova

postgraduate, St. Petersburg State University, Institute of History, Department of the History of Ancient Greece and Rome; St. Petersburg, Russia; katherina_zemtsova@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the study of the image of the island in utopian discourse. The author analyzes topos repeating in ancient utopian literature, and raises the issue of depicting space and time in such plots. Descriptions of the islands on which the «blessed peoples» live are analyzed, and the reasons why the ancient utopia actively used this image are assumed. The article examines the peculiarities of the passage of time in the «ideal world» and raises the problem of temporal perception of an ancient person.

Keywords: ancient utopia, island, sacred space, sacred time, initiation, imaginary voyage.

Как известно, термина «утопия» не существовало в Античности. Его появлением мы обязаны Томасу Мору [Мор 2018]. Впрочем, отсутствие специальной терминологии ничуть не мешало существованию и широкому распространению того, что принято называть «утопией». Неоднократно замечалось, что этот неологизм, имеющий греческие корни, уже несет в себе известную двойственность, поскольку может воспроизводиться с греческого и как «*ou-topos*» («место, которого нет»), и как «*eu-topos*» («благое место») [Баталов 1989: 319; Sargent 2005: 2403–2409; Мартынов 2009: 162–171; Меньшикова 2012].

Этимологическая неоднозначность лишь подчеркивает сложность и многослойность этого термина. Практически любая утопия существует на пересечении понятий «эутопия», «эухрония» и «эупсوخе», то есть образов идеального места, идеального времени и идеального человека. Утопия почти всегда предполагает наличие специфического пространства, времени и человека, а точнее, общества, которое существует внутри этого пространства-времени.

Характерная особенность античной утопии заключается в том, что это идеальное место всегда должно быть изолировано от читателя непреодолимой преградой: географической или темпоральной. Это значит, что совершенное общество будет существовать либо в далеком прошлом, базируясь на архетипах «золотого поколения», «золотого века», «первобытного дикаря» и «потерянного рая». Либо такой мирок будет находиться в физически недостижимом месте за пределами обитаемого мира. В текстах избранные благоденствующие народы, как правило, именуются «крайними, дальними» («*ἑσχατος*»), обитающими в «пограничных землях» («*πεῖρατα γαίης*»). Использование топоса «дальних земель» или «далекого прошлого» обусловлено, в первую очередь, необходимостью создать иллюзию правдоподобного рассказа. Место пребывания идеального народа представляется реальным, и поскольку проверить истинность рассказа потенциальному читателю невозможно, остается лишь поверить, что некогда (или негде) существовало (или существует) совершенное общество, избавленное от социальных распрей, необходимости изнуряющего труда и обреченности на болезни и даже смерть.

Таким местом обычно выбирается остров за пределами Ойкумены. В архаический период границы мира людей помещались недалеко от берегов Балканской и Малоазийской Греции, а вход в ближайшие проливы воспринимался уже как «иное» пространство [Подосинов 2015: 46–54]. Границей между мирами виделось Черное море, связанное с представлениями о сказочных странах [Ростовцев 1925: 16]. Но еще чаще такой объект мог размещаться где-то на крайнем Западе у границ обитаемого мира. Образ условного дальнего Запада часто фигурирует в мифологии: именно там находятся Елисейские поля, царство теней и сад Гесперид, недалеко от Геркулесовых столбов Атлант держит небо, а прямо за проливом начинается Океан, омывающий землю (Apollod. II.5.11). Вероятно, по этой причине Платон, задумывая Атлантиду, поместит остров именно за Гибралтарским проливом [Земцова 2021: 80–82].

Где-то в Западном Средиземноморье может быть локализован остров Схерия, упоминаемый в «Одиссее». Сами эллины чаще идентифицировали его с Керкирой, хотя Страбон считал, что события, связанные с пребыванием Одиссея на острове феаков, происходят в Атлантическом океане. Страбон опирается на Полибия и Эратосфена, которые соотносили эту часть путешествия Одиссея с Сицилией и Италией (Strab. I.18–19). Примечательно, что в античной литературе на Сицилии традиционно размещали киклопов, агрессивных соседей феаков, из-за которых последним пришлось искать новый дом (Ovid. Fašt. IV.288).

Исследователи, в свою очередь, отождествляли Схерию не только с Керкирой, как это настойчиво делал А. Шиван, считавший, что феаки — реальный народ, некогда населявший Корфу [Shewan 1918; Shewan 1919a; 1919b]. Претендентами на роль Схерии были Канарские острова, Кадис в Испании, Искья [Champault 1906: 325], Крит [Маркиш 1962: 44], предлагали искать ее в Смирне, и даже в Палестине [Shewan 1919b: 11].

Не только запад был универсальным местом обитания утопических народов, для этих же целей использовался и удаленный север. Так, например, на крайнем севере располагалась Гиперборея, здесь ее дислоцировал уже Гесиод (Hes. Gyn. Kat. fr.51.21). Аполлодор впоследствии будет размещать именно в этой чудесной стране сад

Гесперид и титана Атланта, держащего небо (Apolloed. II.V.11). Диодор называет Гиперборею островом, что лежит за пределами кельтских земель (Diod. II.47). Островом ее называет и Плиний Старший, утверждая, что здесь находятся петли, на которых вращается мир (cardines mundi), т. е. полюса. Солнце освещает эту страну в течение полугода (Plin. Nat. Hist. IV.89–91). Не проще и с расположением Рипейских гор, за которыми, по словам Гелланика Лесбосского, живет народ гипербореев. Их идентифицировали с Кавказом, Альпами, Уралом, и даже Тянь-Шанем. В этом смысле Рипейские горы можно рассматривать как пример переплетения мифологического топоса о северных высотах и сообщений о реальных горных массивах. Такие объекты будут периодически кочевать по карте по мере расширения знаний об Ойкумене.

Вместе с тем топос горы, как обители богов, является чрезвычайно распространенным в мифологии. Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский связывали Рипей с образом эпической горы Меру в «Махабхарате» [Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 87–90]. В зороастрийской традиции на горе Хара-Березайти находится страна небожителей, куда могут попасть только выдающиеся герои или праведники. Огромное религиозное значение придавалось горе Кайлас, которая воспринималась не только «осью земли», но и была обителью Шивы и Будды. Затерянная в Тибетских горах Шамбала также скрыта непреодолимой преградой, и попасть в эту священную страну, ставшую невидимой для глаз, способны лишь чистые сердцем. Наконец, священный Олимп также описан как место пребывания богов. Гора — один из классических образов пространства, закрытого для непосвященных.

Впрочем, в античной и раннесредневековой традиции широкое распространение получил именно топос острова. Такова Схерия Гомера, Атлантида Платона¹, Панхайя Эвгемера, Острова Солнца Ямбула, Хай-Бразил, остров Святого Брендана и пр. Все эти острова, затерянные в океане, находятся где-то на пограничье обитаемо-

¹ Атлантида хоть и не является утопией, но, несомненно, относится к утопическому дискурсу, поскольку эта вымышленная Платоном держава противостояла легендарным Древним Афинам, образ которых является иллюстрацией идеального государства.

го мира. Идея острова обеспечивала автаркию утопического народа. К тому же этот образ должен был быть близок и понятен грекам в контексте их морского образа жизни, колониционного опыта и самой природы Эллады. Однако здесь мы сталкиваемся со своего рода парадоксом: авторы утопий крайне отрицательно относятся к мореплаванию, причем это характерно и для греческого, и для римского дискурса.

Когда Гесиод в «Трудах и днях» описывает жизнь праведных людей, он замечает, что они не пускаются в плавания (Hes. Op. 236).

Гомер не так категоричен в своих оценках, тем более что странствия Одиссея практически полностью представляют собой вымышленное морское путешествие. Однако есть в «Одиссее» примечательный момент: блаженные феаки бороздят море не для промысла, а ради удовольствия. Они превосходные корабельщики, которые управляют судами с помощью мысли. Основное их занятие сводится к возвращению домой попавших к ним странников, за что в итоге феаков и карает Посейдон. Еще один любопытный эпизод — сцена пира при дворе царя Алкиноя, когда Эвриал пытается уязвить Одиссея предположением, будто тот один из торговцев, что бороздят море для торговли и барыша («*kérdoç*») (Hom. Od. VIII.160–164).

Крайне негативно оценивает мореплавание Платон. Поэтому идеальные Афины в «Тимее» и «Критии» — сухопутная держава, а отошедшая от божественных законов Атлантида — морское государство. В «Законах» тоже предусмотрено отсутствие мореплавания, контакты с иностранцами ограничены. Платон даже отрицал морскую часть греко-персидского противостояния, для него были значимы лишь победы, одержанные на суше. Причины специфического отношения Платона к морю кроются, во-первых, в стремлении оградить идеальное государство от занесения скверны извне. Морские контакты будут вести к развитию торговли и, как следствие, к обогащению, что, в свою очередь, приведет к развращению нравов граждан идеального государства. Во-вторых, в свой авторский миф Платон заложил глубокий космологический подтекст. Помимо иллюстрации идеальной политики, образ Афин символизирует также ту часть тела Космоса, которую Платон называет круг Тожественного. Тожественное едино, неделимо и вечно. Внутренний же

круг Космоса обозначает природу Иного, изменчивого. Именно эти две категории метафорически изображают Афины и Атлантида. На протяжении всего рассказа Древние Афины, как метафора Тожественного, символически связаны с элементом земли. В пифагорейском учении земля представлена как нечто неизменное, поскольку она всегда сохраняет свою изначальную форму (Plat. Tim. 56d). Остальные элементы могут перетекать друг в друга, и лишь земля всегда остается землей.

Афины описаны как воплощение этого элемента, они — сухопутная держава, сторонящаяся моря. Жители Афин автохтоны, в буквальном смысле рождены из земли. Все здесь подчинено единству, неподвижности, неизменности. Ни слова не сказано о наличии портов у афинян, поэтому можно предположить, что граждане идеального государства разбили атлантов на суше [Видаль-Наке 2001: 288].

Атлантида — символ Иного. Это метафора изменчивой воды, остров в океане, вся суша которого изрезана водными каналами. Покровитель и прародитель государства — Посейдон. Примечательно, что поглотило оба государства то, что их породило: «За одни ужасные сутки вся ваша воинская сила была поглощена разверзнувшейся землей; равным образом и Атлантида исчезла, погрузившись в пучину» (Plat. Tim. 25d; пер. С. С. Аверинцева).

Разумеется, история Атлантиды и Афин стоит особняком в ряду утопий, поскольку рассказ, изложенный в «Тимее» и «Критии», представляет собой продуманный дидактический авторский миф, наполненный множеством символов, значений, метафор и подтекстов. Утопии, проистекающие из фольклора, тесно переплетенные со сказкой и мифом, не будут обладать таким богатством скрытых смыслов. Это не мешало подобным образцам утопий существовать на протяжении, практически, всей Античности. Одним из самых востребованных образов был архетип «золотого века». В античной литературе образ «золотого века» связывается, прежде всего, с именем Гесиода, оставившего красочное описание «жизни при Кроносе» (Hesiod. Opp. 109–201). Строго говоря, так и следует называть данную мифологию, термин «золотой век» можно использовать лишь в качестве условного. Сам Гесиод, как и последующие греческие авторы, опирался на генеалогическую, а не на хронологическую

интерпретацию исторического процесса, поэтому именовал то священное время «ἐπὶ Κρόνου βίος» («жизнь при Кроносе»), эпоху, когда процветал «золотой род людей» («χρῦσεον γένος ἀνθρώπων») [Baldry 1952; Чернышов 1991]. Понятие именно «золотого века» характернее для римской литературы.

Так или иначе, образ некоего «изначального времени», когда мир был совершенен, а люди жили в блаженстве под покровительством божества, достаточно распространен в мировой культуре [Элиаде 2001: 235].

Любопытно, что в описаниях «жизни при Кроносе», в общем-то, мало связанной с образом острова, тем не менее, активно поднимается тема запретности и опасности морского пространства [Чернышов 1988]. Так, Арат из Сол в поэме «Небесные явления» говорит, что при жизни «золотого рода» «путь был неведом морской». Море же, опасное и суровое, оставалось нетронутым (Arat. Phaen. 110–114; пер. К. А. Богданова). Гигин в «Астрономии» ссылается на Арата в рассказе о Деве, дочери Авроры и Астрея, что жила во времена «золотого века», заботясь о людях, которые тогда не вели войн с соседями и не плавали по морям, но занимались лишь возделыванием земли (Hug. De Astr. II.25.1).

В римской литературе Вергилий, повествуя о возвращении Сатурнова царства, говорит: «Море покинут гребцы, и плавучие сосны не будут мену товаров вести — все всюду земля обеспечит» (Verg. Buc. IV.38–39; пер. С. В. Шервинского). Гораций ругает род безбожных людей, которые смеют проплывать заповедные воды: «Дерзко рвется изведать все род людской и грешит, став на запретный путь» (Hor. Carm. I.3.23; пер. здесь и далее Н. С. Гинцбурга). Таким образом, люди сами навлекают на себя кару, переходя отведенные им пределы. Овидий в своих произведениях несколько раз обращается к теме моря в похожем контексте. Описывая «царство Сатурна», он пишет: «Не бороздило зыбей весло, погруженное в воду, каждому берег морской краем казался пути» (Ovid. Am. III.8.35). И далее, рассуждая о том, как извратилась людская природа с окончанием «золотого века», он восклицает: «Море тебе для чего? Человек, довольствуйся сушей» (Ovid. Am. III.8.49; пер. С. В. Шервинского; ср.: Ovid. Met. I.95–96; Fast. I.340).

Невозможно отрицать ту великую роль, которую мореплавание сыграло в становлении греко-римской цивилизации. Тогда каким образом можно объяснить подобное отношение и факт отсутствия мореплавания в описаниях воображаемых идеальных обществ?

Вероятно, в представлении греков и римлян мореплавание справедливо связывалось с необходимостью пропитания и выживания. Эта нужда коренным образом противоречила сути античной утопии, поскольку ни одна из них не обходится без мотива сверхъестественно богатой почвы, которая рождает плоды в таком изобилии, что освобождает блаженный народ от обязательного труда. Корни любой утопии лежат в реальности, которой она будет противостоять. И, если мы говорим, например, о греках, теснящихся на скудных пространствах, то для них всегда актуален будет образ изобильной земли, которой в действительности никогда не хватало. Идеальные условия жизни в утопическом мире предполагали умеренность потребления и одновременно отсутствие всякой нужды. Оттого и не требовалось трудиться, и уж тем более рисковать жизнью, выходя в море.

И греки, и римляне прекрасно осознавали вклад мореплавания в свое благополучие. Море ассоциировалось с развитием цивилизации, с расширением Ойкумены, но одновременно его освоение и связанное с этим обогащение приводило к утрате естественной простоты жизни и к возрастанию захватнических стремлений. Поэтому, например, в «Критии» Платон подчеркивает, что Атлантида изначально была сухопутной державой, но как только она вышла в море, то вступила на путь завоеваний, который и привел ее к гибели (Plat. Crit. 113d-e). В этом можно увидеть отсылку к агрессивной политике современных Платону Афин, в том числе к знаменитой Сицилийской экспедиции 415–413 гг. до н. э.

Наконец, море объективно грозило множеством опасностей, начиная с угрозы пиратства и заканчивая риском попасть в шторм или сбиться с курса. Тем более что речь шла о каботажном судоходстве без компасов с ненадежной ориентацией на небесные светила. Поэтому в источниках мы так часто встречаем метафору о человеке в море, как находящемся буквально между жизнью и смертью. Так, Лаодамант, сын Алкиноя, царя феаков, замечает: «Думаю я, ниче-

го не бывает зловреднее моря: самого крепкого мужа способно оно обессилить» (Hom. Od. III.138; пер. В. В. Вересаева).

Диоген Лаэртский, цитируя Анахарсиса, одного из семи мудрецов, говорит, что в ответ на вопрос, кого больше, живых или мертвых, тот уточнил: «А кем считать плывущих?» (Пер. М. А. Гаспарова). Когда Анахарсис узнал, что корабельные доски составляют в ширину четыре пальца, он заметил, что корабельщики плывут на четыре пальца от смерти (Diog. Laert. I.103). Этот яркий образ мореплавателя, отделенного от гибели лишь тонкой гранью из хрупких досок, станет чрезвычайно распространен в литературе (Juvenal. XII. 57–59; Sen. Med. 301, Phaed. 475–476).

Многочисленны упоминания о морских чудовищах, каковыми могли восприниматься и вполне безобидные подводные обитатели. В «Одиссее» встречаем слова: «Бог разгладил море, изобилующее чудищами» («ἐστόρεσεν δὲ θεὸς μεῦακίτεια πόντον»)². Особенно это характерно для описаний Западного Средиземноморья и Атлантического океана. Пиндар в «Немейских песнях» упоминает о чудовищах моря в мелководье за Геркулесовыми столбами (Pind. Nem. 3.23–26). Руф Фест Авиен, которому А. Шультен приписывает знакомство с древним периплом VI века [Schulten 2006: 102], сообщает, что дно Атлантического моря не глубоко, полно водорослей, а в воде обитают чудовища (Avien. Ora mar. 118–129; 378–389). Гораций в оде, посвященной отъезду Вергилия, восклицает: «Поступь смерти страшна ли была для того, кто без слез чудищ морских видал?» (Hor. Carm. I.3.18).

Пестрое разнообразие внушающих страх морских обитателей представлено античной керамикой, мозаикой, барельефами и пр. Наконец, мифология предлагает нам самые разные сюжеты, связанные с победой героев над грозными чудовищами, будь то Персей, убивающий Кета, Геракл, спасающий Гесиону от огромной морской твари и, разумеется, Сцилла и Харибда, преградившие путь Одиссею.

² В данном отрывке используется наш перевод, поскольку важно передать прямое значение слова «μεῦακίτης» — «изобилующий чудовищами», от «κῆτος» — «огромное морское животное, чудовище».

Любопытно, что эти образы унаследуют средневековые сказания о фантастических путешествиях с элементами утопий. Таковы, например, ирландские описания странствий в потусторонний мир — эхтры и иммрамы. В иммраме «Плавание Брана» и в более позднем сказании «Плавание Святого Брендана» герои, подобно Одиссею, плавают от острова к острову, находя, в том числе, райские острова. По пути же встречаются массу препятствий, включая гигантских морских тварей.

В античной литературе сохранилось огромное количество эпитафий погибшим морякам, в которых виден этот страх перед морем. Это строки Леонида Тарентского, посвященные утонувшим, жертвам пиратов и акул, и похожего содержания эпитафии Главка, Никенета, Симонида Кеосского, Феодорида, Фалека, Посидиппа и пр.

Мореплавание не только опасно, оно дерзостно, поскольку человек преодолевает установленные богами границы.

В этом смысле человек, находящийся в море, попадал в сферу повышенных религиозных возможностей, поскольку сверхъестественные силы здесь проявлялись непосредственнее, чем на суше [Болдырев 1926: 154]. Это видно и в распространенном сюжете о брошенном в воду и затем спасенном ребенке, и в ветхозаветном рассказе об Ионе, проглоченном китом, что снова возвращает нас к представлениям об опасных обитателях морских глубин. Вода способна отделять праведных от нечестивых, что напоминает нам о практике ордалий [Чернышов 1988: 95–96]. Поэтому плавание на одном корабле с нечестивцем крайне опасно для всех, кто находится на борту [Болдырев 1926: 156]. В этом смысле примечательна сцена смерти Аякса Оилида, которого пытается погубить Афина. Однако герой, ухватившись за скалу, восклицает, что жив вопреки воле богов. Этими словами он вызывает гнев Посейдона, который карает его за дерзость (Hom. Od. IV.499–511).

По этому поводу любопытны размышления Цицерона в трактате «О природе богов». Здесь передается история о том, как сиракузский тиран Дионисий Старший разграбил святилище Прозерпины в Локрах, после чего погрузился на корабль, и, удивившись попутному ветру, со смехом воскликнул: «Как благоприятствуют бессмертные боги плаванию святотатца» (Пер. М. М. Рижского). После чего

Цицерон замечает, что, несмотря на грехи, боги не поразили тирана молнией и не истощили болезнью: умер Дионисий в своей постели и был похоронен с почестями (Cic. De nat. deor. III.34.83–84).

Тему нечестивца на корабле развивает Ю. Г. Чернышов, отмечая, что праведники, оказавшись в море, пользуются защитой и покровительством богов [Чернышов 1988: 96]. Судя по всему, представление о море, как о справедливом судье, не является сугубо античным сюжетом. Так, например, Тэйлор приводит поверье алгонкинских индейцев, у которых, кстати, имелись представления о «золотом веке», как времени лучших законов [Тэйлор 1939: 28]. Согласно представлениям алгонкинов, охотник, отправившийся в страну духов, что находилась на юге, на лодке из блестящего белого камня плыл через озеро, в котором гибнут от бурь все грешники. После чего он пристал к прекрасному острову, где нет холода, голода, войн и кровопролития, а те, кто обитают здесь, наслаждаются блаженством и питаются воздухом. Похожее поверье было и у тонганцев в Австралии. Согласно легенде, некогда лодка, возвращавшаяся из Фиджи, бурей была прибита к острову, изобилующему плодами, что вырастали сразу же после того, как их срывали. На острове обитало множество птиц и свиней, которые могли быть принесены только в жертву богам, после чего они немедленно воскресали. Однако для голодных путников, попавших на остров духов, божественная пища оказалась призрачной, и они не смогли сорвать ни одного плода, потому вынуждены были спешно покинуть эту страну. При чем по возвращении на родину все путешественники скоропостижно скончались [Тэйлор 1939: 324].

Таким образом, герой, который плывет к утопическому острову, находится в некоем пространстве перехода, где он должен пройти инициацию и доказать, что достоин достичь блаженных земель. В данном случае утопия тесно связана с представлениями о рае и потустороннем мире и включает в себя элементы катабасиса — нисхождения в иной мир [Фрейденберг 1998: 278]. В мифологии и фольклоре преграда между мирами зачастую водная, может представляться в виде пролива [Подосинов 2015: 45] или реки, как Стикс у греков или огненная река Смородина у славян. С этими представлениями связаны культы погребения в лодках, характерные

для многих народов, начиная от египтян с их солнечными ладьями, заканчивая скандинавами и народами Океании. Для греков не была характерна практика захоронения в лодках, но это лишь доказывает восприятие ими моря как «иногo пространства»: смерть в море не считалась почетной и торжественной, как в скандинавских странах [Пропп 2000: 179].

К этим же архетипам может быть отнесен образ заповедного острова посреди водного пространства, например Авалона, где находится спящий король Артур, который пробудится в час, когда снова понадобится Англии.

В контексте разговора о море и островах как пространствах, связанных с переходом, примечательно плавание Одиссея от острова Огигия, находящегося где-то на крайнем западе, на Схерию и от Схерии на Итаку. Высказывалось предположение, что название народа феаков происходит от «φαίος» — «сумеречный, серый» [Liddell, Scott 1940: 685]. В немецкой историографии этот вариант этимологии³ связан с предположением, что феаки выступают своего рода «паромщиками смерти», которые возвращают потерпевших кораблекрушение путников в мир живых [Wilamowitz-Moellendorff 1916: 491]. И действительно, плавание через Океан во времена Гомера и Гесиода воспринималось путешествием в «потусторонний мир» [Ельницкий 1961: 16]. Обычное морское странствие могло превратиться в загробное плавание, ведь корабль мог легко пересечь незримые границы миров [Болдырев 1926: 145].

Обратим внимание на особенности путешествия Одиссея. Герой плывет от Огигии на Схерию, двигаясь с запада на восток. Остров Калипсо практически безлюден, он покрыт лесами. Здесь произрастает тополь, кипарис, ольха, фиалки, как известно, связанные с погребальными культами. Так и на Схерии упоминается роща из черных тополей, посвященная Афине (Hom. Od. VI.291–292). Гесиод в «Теогонии», описывая подземную реку Стикс, употребляет эпитет «ὠγύγιος» («огигский») (Hes. Theog. 806). В некотором смысле Одиссей, семь лет находясь на острове Калипсо, пребывает в «по-

³ Высказывалось также предположение, что эпитет «серый» связан с цветом моря [Eitrem 1938: 1518].

тустороннем мире». Косвенно об этом говорит само имя нимфы: Καλυψώ от «καλύπτω» — «покрывать, скрывать, прятать». После того, как нимфа, повинаясь воле богов, отпустила Одиссея, тот отплывает на «сумеречную» Схерию, которая выступает своего рода пограничной зоной между миром живых и миром мертвых. Здесь герой рассказывает о своих злоключениях царю Алкиною, и тот отправляет его на Итаку. При этом все время путешествия на волшебном корабле феаков Одиссей находится в глубоком сне и лишь с пробуждением оказывается на родном острове.

С загробным миром Схерию связывает упоминание о Радаманте, брате Миноса, который прославился тем, что при жизни был справедливейшим из людей и даровал критянам законы. За это после смерти он был удостоен чести стать судьей загробного мира (Diod. V.79.1; Apollod. II.4.9; III.1.2). Пиндар называет Радаманта судьей Элизiums (Pind. Olymp. II.75), Гесиод — царем Островов Блаженных (Hes. Opp. 167–173). Наконец, Гомер указывает, что Радамант обитает за пределами земли на Елисейских полях (Hom. Od. IV.563). Так вот, феаки сообщают Одиссею, что Радамант плавал на феакийском корабле на Эвбею, и путь туда и обратно занял сутки (Hom. Od. VII.321–326).

Таким образом, острова связываются с путешествием героя в «потусторонний мир» и его возвращением обратно в мир живых.

В похожем ключе описано совсем другое путешествие, относящееся уже к эллинистическому времени. Речь идет о плавании Ямбула к островам Солнца, рассказ о котором изложен Диодором Сицилийским (Diod. II.55–60). Итак, Ямбул с товарищем попадают в плен к эфиопам, которые приносят их в жертву необычным образом: загружают в ладью с провизией на полгода и наказывают плыть на юг, пока герои не доберутся до островов Солнца. Если они смогут достичь блаженных островов, то эфиопам будет дана эпоха благоденствия. То есть здесь налицо своего рода «κάθαρμός» — «очистительное жертвоприношение». Причем, судя по всему, для эфиопов не существенно пребывание Ямбула на острове, важен именно факт морского путешествия [Чернышов 1988: 100]. Дальше описывается экзотический народ, живущий в духе «золотого века». Любопытно, что острова Солнца описываются как идеаль-

но круглые, симметричные, все острова сходны по величине и образуют правильную геометрическую фигуру. Указание точных размеров, пропорций и расстояний было больше характерно для описания городского пространства рациональной утопии классического периода. Например, Платон, описывая Атлантиду и Афины, использует множество чисел, закладывая в это пифагорейский подтекст. Так и Ямбул воплощает через комплекс творца бескомпромиссную волю к порядку и эстетике, что, собственно, является характерной чертой утопии [Иконников 2004: 21].

Спустя семь лет гелионеситы изгоняют Ямбула и товарища за их дурные наклонности. И в этом вновь проявляется мотив «скверны извне», которую занесли на остров Солнца нечестивые пришельцы. Интересно, что и в рассказе о Схерии Гомер несколько раз подчеркивает уединенный образ жизни феаков, которые живут удаленно от других народов, и гости у них чрезвычайно редки.

Эта идея водной преграды, как защиты «идеального мирка», видна в «Эподах» Горация. Поэт, призывая сограждан бежать на Острова Блаженных, говорит, что Зевс сделал эти острова заповедными, сохранив для благочестивого народа (Hor. Epod. 16.63–66).

«Потусторонний мир», в который попадает герой, как правило, обладает своей спецификой. Если это мир утопический, то в рассказе о нем всегда будет присутствовать момент богоизбранности народа, который там проживает. Таковы, например, блаженные народы. Это и феаки, среди которых боги часто проводят время, даже не скрывая своего истинного вида. Гипербореи, которым покровительствует Аполлон, возвращаясь к ним каждые девятнадцать лет. Гомеровские эфиопы, с которыми пирует Посейдон, и пр. Мотив близости к богам ярко показан в описании «золотого поколения» у Гесиода, поскольку тогда люди жили под непосредственным божественным покровительством. Для утопии характерно также упомянутое выше чудесное плодородие почвы, отсутствие войн и распрей, социальной несправедливости и болезней.

Но еще одной примечательной чертой утопии, в частности и «потусторонних миров», в целом является отсутствие в них времени. Утопия находится не только в «нигде», но и в «никогда». «Иной мир» — это всегда особое пространство и время. И, как мы видели

на примере Одиссея, нахождение в этом пространстве может символизировать смерть, пусть и временную.

Это ярко проявлено в ирландской мифологии. Герой попадает в Сид, страну юности, место пребывания мифических Туата де Дананн. Эта чудесная обитель могла располагаться на острове, находиться в холме или в некоем невидимом потустороннем пространстве. Сид и мир людей разделены непреодолимой границей, которую, впрочем, возможно пересечь во время Самайна. Также герой может приплыть на чудесный остров, или же его обитатели могут заманить смертных в свой мир. Однако, когда герой, пробыв в Сиде несколько минут, часов или дней, возвращается домой, то он обнаруживает, что на родине прошло несколько веков, поскольку время в этих мирах течет по-разному. В «Плавании Брана» Сид описывается прекрасным местом, где нет старости, болезней и печалей. Почва там неопишимо плодородна, повсюду произрастают удивительные цветы и деревья. Но, когда Бран со спутниками возвращаются, чтобы повидать родную Ирландию, один из его товарищей, не выдержав, спрыгнул на берег и в тот же миг рассыпался в прах, поскольку снова подчинился ходу времени реального мира (Immram Brain. 63–65). В том же ключе описываются все подобные сюжеты, связанные с посещением «потустороннего мира». Таково путешествие Оссиана в Тир на Ног, страну вечной юности. Этот легендарный кельтский бард три недели гостил в чудесной земле, после чего вернулся в Ирландию. Возлюбленная Оссиана, принадлежавшая племени богини Дану, дала ему коня, способного скакать по волнам, и предупредила героя, что тот не должен слезать со спины скакуна, когда достигнет берегов родины. По возвращении Оссиан обнаружил, что все, кого он знал, умерли триста лет назад. Сам же герой, случайно упав с коня, превратился в глубокого старика.

Подобные черты имеет мифологема так называемого «Короля под-горой». Случайный путник, попав в обитель спящего короля, выйдя на поверхность, тут же стареет.

Для античной утопии мотив обратного или ускоренного времени не характерен. Время в «идеальном мире» в принципе замерло. По сути «золотой век» — это своего рода образ Времени до времени [Строганова 2010: 231]. Сакральное мифологическое время,

присущее, в том числе, утопии, не имеет длительности, но обретает вечность. Утопия, как и рай, статична в своем совершенстве. Так, например, шумерский остров Дильмун описывает состояние предбытия, неделания [Емельянов 2015]. Здесь уже есть мужчина и женщина, но нет интимной связи между ними, есть животные, но они не охотятся и т. д. [Орехов, Конькова 2020: 118]. В Дильмуне нет звуков, нет движения. Такое понимание «изначального времени» отразится на особенностях культуры Древнего Востока, для которой присуще некое стремление к консервации традиции, идеализации мифического прошлого. И для закрепления изначального космического порядка требуется ритуал, который раз за разом актуализирует неуничтожимые божественные нормы [Гуторов 1989: 53].

Так и в античной утопии нет времени и действия. Идеальное общество застыло в своей гармонии. Таков «золотой век», в котором ничего не происходит. Впрочем, он может завершиться, но лишь потому, что кончается космический период. Здесь проявляется характерная для мифологического времени цикличность. Это хорошо показано в XIII орфическом гимне, посвященном Кроносу, хозяину Островов Блаженных. В гимне говорится, как бог, все истребляя, снова растит обратно, держа несокрушимые цепи бесконечного мира (Orph. Hymn. XIII.3–4).

Очень четко структура космического цикла видна у Платона в его мифе о Кормчем (Plat. Polit. 272e–273c). Творец держит в руках правило мира, и в этот период на земле воцаряется «золотой век». Затем, когда приходит срок, бог отпускает кормило и предоставляет мир самому себе. Постепенно Космос начинает отходить от божественных установлений и со временем погружается в хаос. Тогда Кормчий снова берет кормило в свои руки, мир гибнет от катастроф, таким образом, заканчивается космический период. После чего бог обустроивает мир заново [Рабинович 1983; Земцова 2021: 83]. Похожее представление встречается у Анаксимандра, который считал, что вещи обретают свое бытие в долг. Поэтому по закону в определенный срок они должны возвратить должное породившим их началам. И тогда Космос стареет, миры гибнут, чтобы затем возродиться.

Возвращаясь к платоновскому мифу об Атлантиде и Афинах, заметим, что именно по этой причине идеальные Афины не меняются

на протяжении всего рассказа. Идеальное государство неподвижно, Атлантида развивается во времени, у нее есть история. Точно так же Платон в «Законах» будет ограждать государство от всяких изменений, увековечивая систему. Атлантида, изначально не являвшаяся порочным государством, вступила на путь изменений, который закончился ее поражением и трагической гибелью.

Таким образом, можем заключить, что темпоральное восприятие идеала у греков, по всей видимости, сосредотачивалось на его завершенности. Идеал мыслился чем-то законченным и неизменным. Совершенный строй уже не способен переродиться в другой, еще более совершенный [Черткова 1996: 163]. Если и запускается цепь изменений, то она ведет к ухудшению, а не к прогрессу. Это придает дополнительный смысл платоновской модели смены государственных форм. Аристократия, тимократия, олигархия, демократия и тирания последовательно перетекают друг в друга, с каждым витком все больше отдаляясь от изначального идеала. И хотя Античности была не чужда идея развития, но она воспринималась по отношению к божественному космическому неизменному порядку. Греки переживали время не в категориях прогресса, а, скорее, как пребывание в покое и вращение в великом кругу. Античность не осознает истории, она статична [Гуревич 1972: 30]. Е. М. Мелетинский называл эту специфическую неподвижность «топтанием» или «кружением» [Мелетинский 2000: 176].

В этом смысле «золотой век» представляет собой непосредственный образ «сакрального времени», которое противопоставлено «времени эмпирическому, профанному». А утопические острова, разбросанные по Океану, это своего рода осколки «потерянного рая», где сохранилось «изначальное время» со свойственными ему чертами: благоденствием, близостью к богам и неподвижным временем.

Поэтому и утопическая мысль движется по кругу. Утопия может описывать прошлое (через архетип «золотого века»), может приобретать черты настоящего (в образе удаленного острова) и уходить в будущее в форме эсхатологических ожиданий. Впрочем, эсхатология оставалась на периферии эллинской мысли и была, скорее, характерна для римской эпохи, а своего расцвета достигла с пришествием христианства.

Список литературы

1. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М. : Политиздат, 1989.
2. Болдырев А. В. Религия древнегреческих мореходов. (Опыт изучения профессиональной религии) // Религия и общество. Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений Древнего мира. Л. : Сеятель, 1926. С. 144–167.
3. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. М. : Мысль, 1983.
4. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1972.
5. Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Вопросы истории и теории. Л. : Изд-во ЛГУ, 1989.
6. Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. М. : Государственное издательство географической литературы, 1961.
7. Емельянов В. В. Образы предбытия в шумерских литературных текстах // Вопросы философии. 2015. № 11. С. 125–134.
8. Земцова Е. Е. На Запад от Геркулесовых столбов: миф об Атлантиде в контексте античной социальной утопии // Сборник материалов XXIX научной конференции «Универсум Платоновской мысли»: «Рациональная теология в платонизме». СПб.: Межрегиональная общественная организация содействия изучению и распространению философского наследия Платона «Платоновское философское общество», 2021. С. 73–92.
9. Иконников А. В. Утопическое мышление и архитектура. М. : Архитектура, 2004.
10. Маркиш С. П. Гомер и его поэмы. М. : Гослитиздат, 1962.
11. Мартынов Д. Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 162–171.
12. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
13. Меньшикова Е. Р. Рецептливное проклятие или терминологический сбой: к проблеме интерпретаций неологизма Т. Мора «Утопия» // CredoNew. 2012. № 3–4. URL.: <http://credonew.ru/content/view/1155/67/>; <http://credonew.ru/content/view/1180/67/> (дата обращения: 20.04.2023).

14. Мор Т. Золотая книжечка, столь же полезная, сколь и забавная о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия / Пер. А. И. Ма-
леин. М. : Эксмо-Пресс, 2018.
15. Орехов Р. А., Конькова А. А. Ева из ребра Адама (к вопросу об истоках
мифа) // Египет и сопредельные страны. 2020. Вып. 4. С. 112–132.
16. Подосинов А. В. Куда плавал Одиссей? О географических представле-
ниях греков архаической эпохи. М. : Языки славянских культур, 2015.
17. Пропи В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт,
2000.
18. Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятни-
ков литературных и археологических. Л. : РАИМК, 1925.
19. Строганова Е. М. Элиаде: жизнь и творчество // Элиаде М. Аспекты
мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. М. : Академический проект, 2010.
20. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М. : Госсоезкониздат, 1939.
21. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М. : Издательская
фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
22. Чернышов Ю. Г. Гесиод и Овидий: опыт источниковедческого анали-
за античных описаний «золотого века» // Источниковедческие про-
блемы всеобщей истории: межвуз. сб. науч. тр. Караганда : Изд-во Кар.
Гос. ун-та, 1991. С. 15–35.
23. Чернышов Ю. Г. Мореплавание в античных утопиях // Быт и история
в античности. М. : Наука, 1988. С. 88–113.
24. Черткова Е. А. Специфика утопического сознания и проблема идеа-
ла // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М. : РОСПЭН, 1996.
С. 156–187.
25. Элиаде М. История веры и религиозных идей : в 3 т. Т. 1. М. : Критери-
он, 2001.
26. Baldry H. C. Who invented the Golden Age? // Classical Quarterly. 1952.
№ 2. P. 83–92.
27. Champault Ph. Phéniciens et Grecs en Italie d'après l'Odyssée // Revue
des Études Grecques. 1906. Vol. 19. № 85. P. 323–325.
28. Eitrem S. Phaiaken // RE. Bd. 19. Hbb. 38. 1938. S. 1518–1533.
29. Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. Revised and augment-
ed throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick
McKenzie. Oxford : Clarendon Press, 1940.
30. Sargent L. T. Utopia // New Dictionary of the History of Ideas / Ed. by
M. C. Horowitz. Vol. VI. Detroit : Thomson Gale, 2005. P. 2403–2409.

31. *Shewan A. Scheria-Corcyra* // *Classical Philology*. 1918. Vol. 13. № 4. P. 321–334.
32. *Shewan A. Scheria-Corcyra II* // *Classical Philology*. 1919. Vol. 14. № 2. P. 7–107. (Shewan 1919a)
33. *Shewan A. The Scheria of the Odyssey* // *The Classical Quarterly*. 1919. Vol. 13. № 1. P. 4–11. (Shewan 1919b)
34. *Wilamowitz-Moellendorff U.v. Die Ilias und Homer*. Berlin : Weidmann, 1916.

РЕЛИГИЯ АНТИЧНОГО ЛЕСБОСА И КУЛЬТОВОЕ СОДРУЖЕСТВО САПФО

VII–VI вв. до н. э.

(в свете последних папирологических
открытий и данных археологии)

Мякин Тимофей Геннадьевич,

кандидат филологических наук, доцент кафедры всеобщей истории Гуманитарного института Новосибирского государственного университета;
Новосибирск, Россия; miackin.timof@yandex.ru

Аннотация. На основании раскопок 1980–2010-х гг. обсуждаются реалии культа женских божеств на Лесбосе позднегеометрической и архаической эпохи, религия которых должна была повлиять на идеологию и обрядовую практику культового содружества Сапфо. По результатам анализа культовых реалий архаической Митилены VII–VI вв. до н. э. высказывается предположение, что Сапфо стояла у истоков местного культа Афродиты и Артемиды, которые в поэзии Сапфо обретают черты «богини-матери» Кибелы, чей храм в эпоху Сапфо был главным культовым центром полиса. Доказывается, что в своей поэзии Сапфо не раз обращалась к Кибеле («матери»: Sapph. Fr. 9, 4; Fr. 10, 4 Neri, Cinti).

Ключевые слова: женские божества архаического Лесбоса, культ Кибелы в Митилене, поэзия Сапфо, «фиас» Сапфо, религия архаического Лесбоса.

The ancient Lesbian religion of the VII–VI centuries BC and the «cult community» of Sappho (in the light of the latest papyrological and archaeological data)

Myakin Timofey G.

PhD in Classical Philology, associate professor of the Department of World History, Humanitarian Institute, Novosibirsk State University; Novosibirsk, Russia;
miackin.timof@yandex.ru

Abstract. Based on the excavations carried out in the 1980–2010s, we are talking about the realities of the cult of female deities in Lesbos of the late geometric and archaic era, whose religion was supposed to influence the ideology and ritual practice of the cult

community of Sappho. According to the results of the analysis of the cult realities of the archaic Mytilene of the VII–VI centuries BC, it is suggested that Sappho stood at the origins of the local cult of Aphrodite and Artemis, which in Sappho's poetry acquire the features of the "mother goddess" Cybele, whose temple in the era of Sappho was the main cult center of Mytilene. It is shown that in her poetry Sappho was addressing to Cybele repeatedly ("mother"): Sapph. Fr. 9, 4; Sapph. Fr. 10, 4 Neri, Cinti).

Keywords: female deities of archaic Lesbos, cult of Cybele in Mytilene, poetry of Sappho, «thyasos» of Sappho, religion of archaic Lesbos.

Уже не одно столетие и среди широкой публики, и в научном мире история и культура острова Лесбос конца VII — начала VI в. до н. э. тесно связаны, прежде всего, с именем поэтессы Сапфо. Знаменитая первооткрывательница любовной лирики традиционно рассматривается в качестве лидера (хорега?) женского фиаса, посвященного Афродите, Артемиде и Музам [Freeman 2016: 241]. И здесь важнейшим событием стала публикация Д. Оббинком новых фрагментов 9 песен Сапфо, обнаруженных на папирусе римской эпохи (2014 г.). По общему мнению историков и филологов (включая М. Уэста, до его смерти в 2015 г.), мы теперь уже должны говорить о реальном культовом сообществе (содружестве или хоре), возглавлявшемся Сапфо (см. недавнюю коллективную монографию [Bierl, Lardinois 2016]). Подготовленное итальянскими филологами К. Нери и Ф. Чинти первое большое научное и специализированное («интегральное», как они пишут) издание текстов Сапфо (впервые — без Алкея), обобщая результаты многолетних штудий европейских ученых (начиная с диссертации И. Павлиду 1885 г.), обоснованно определяет именно Митилену на о. Лесбос (ныне Μυτιλήνη) в качестве места, где Сапфо «главным образом развивала свою деятельность» ([Neri, Cinti 2017: XXXIII], ср. [Παυλίδου 1885]). Этому не противоречит и вероятное рождение поэтессы в Эресе (Suidae Σ 107 A).

Актуальной задачей в связи с этим является рассмотрение поэзии Сапфо в контексте выявленных историками археологических реалий религиозного культа в архаической Митилене VIII–VI вв. до н. э., и шире — в контексте культов Лесбоса в целом, к которым прямо или косвенно могла отсылать сапфическая поэзия. То есть, строго говоря, мы будем говорить о реалиях религиозного культа сразу двух островов — большого острова Лесбос и отделенного от него

узким проливом маленького острова Митилена, на котором в VII–VI вв. до н. э., собственно, и располагался город Митилена (ил. 6). И, конечно, речь должна идти именно о культе женских божеств (ср. древнейший «храмик» Кибелы из Антиссы, западный Лесбос, недалеко от Эреса, VII в. до н. э.: [Ρούγγου 2013: 134]). При этом особенно важно избегать модернизации, с осторожностью привлекая для объяснения архаики (VII–VI вв. до н. э.) очевидно более поздние археологические факты V–IV вв. до н. э. Решению этих задач и была посвящена моя работа в Митилини (в 2014 и 2015 гг.), а также в Афинах (осень 2015 г.). Выражаю свою искреннюю благодарность проф. Эгейского университета г-ну С. Анагностису за важное содействие и помощь в период моей работы в археологическом музее г. Митилини в октябре 2015 г. Данная публикация и должна подвести итоги проделанного исследования.

Итак, по данным археологии охарактеризуем культовые реалии позднегомеровской и архаической Митилены и Лесбоса VII–VI вв. до н. э., связанные с культом женских божеств и достоверно существовавшие на период жизни и деятельности Сапфо (620–570-е гг. до н. э.). В соответствии с этим оценим поэзию Сапфо и ее историческое значение в контексте этих религиозных реалий.

Древнейшим храмом Митилены, как обоснованно указывает М. Аксиотис, является храм Кибелы. «В плане хронологии он является третьим» (т. е. третьим по древности — относится к VII в. до н. э.) раскопанным лесбосским абсидальным храмом после «древнейшей лесбосской постройки» в древней Антиссе (IX–VII вв. до н. э.) и абсидального «храма Аполлона» в Ахладери (VIII–VII вв. до н. э. [Αξιώτις 2015: 9–10], ср. ил. 6).

Абсидальный храм в северо-западной части нынешнего г. Митилини был раскопан под руководством эфора древностей Д. Хатци в 1970–1973 гг. на территории современного Дома престарелых (Ασύλο Ανιάτων, северо-запад древнего острова Митилена, у самой гавани, см. ил. 1). Он вместе с другим таким храмом и частью древней ограды у архаической гавани города, по мнению Н. Спенсера [Spencer 1995: 296], был «главным центром жизни архаического города». Согласно оценкам греческих археологов, храм Кибелы — «самое позднее» — VII в. до н. э. Здание, как отмечает А. Лацино-

глу, было длиной 8,5 м, шириной — 3,5 м [Λατσινόγλου 2020: 27]. Какое божество чтили в другом храме, не ясно. Согласно М. Аксиотису, «находки определили это здание как святилище Кибелы и вместе с тем здесь были найдены необыкновенные образцы серой эолийской керамики» [Αξιώτις 2015: 10] (см. ил. 2). Эти сосуды из серой глины вполне греческой формы, однако, как и вся лесбосская керамика VIII–V вв. до н. э., лишены росписей. Только лишь изредка встречается «резной орнамент» в качестве слабого отголоска роскошной полихромной геометрики то ли Коринфа, то ли Афин, то ли Родоса [Goldstream 2003: 263]. Таким образом, мы видим очевидное восприятие лесбосскими греками местных культурных и религиозных традиций, которое, по-видимому, должно было повлечь за собой определенные перемены и в мировосприятии лесбосцев, и во взгляде их на божество. Действительно, в последние годы среди греческих археологов все большее распространение получает та точка зрения, согласно которой, главным центром производства серой эолийской керамики был именно древнегреческий Эрес (по Sudaе, Σ 107 Α — родина Сапфо) [Ζάχος 2012: 305]. И уже давно общепринятым является вывод С. Харитонидиса, одного из крупнейших археологов-исследователей архаической Митилены, относительно того, что серая эолийская керамика и ее «сосуды... принадлежат к единому большому культурному сообществу северо-анатолийской Эгеиды с эпицентром в Трое...» [Χαρίτωνίδης 1966: 163]. Они продолжают местные традиции догреческой анатолийской керамики III тыс. до н. э., которые таким образом были восприняты и продолжены здесь теперь уже самими этническими греками.

Начать же следует с того, что изобилие серой эолийской керамики в храме Кибелы в Митилене, а также устойчивая традиция о происхождении Сапфо из Эреса, требует рассмотрения культа Кибелы в Митилене в более широком контексте ее культа на Лесбосе в целом и, в частности, в контексте ее культа в Эресе.

Однако в первую очередь надо обратить внимание на сам характер этого культа. По результатам изучения апсидального храма Кибелы, раскопанного у древней гавани (на территории нынешнего Дома престарелых), археологи пришли к выводу о двух периодах в его развитии, которые отчетливо выделяются по раскопкам

(см. ил. 3). Вместе с тем обнаруженные архаические статуэтки Кибелы (VII–VI вв. до н. э.) свидетельствуют, что именно Кибела была главным божеством этого храма на протяжении всего времени его существования (причем впоследствии древнейшая из статуэток была даже «встроена в позднейшую стену» [Spencer 1995a: 298]).

Кокона Рунгу в своей диссертации, посвященной культу Кибелы в Северной Эгейде (Лесбос, Хиос, Лемнос), характеризует эту древнейшую митиленскую статуэтку сидящей Кибелы [Ρούγγου 2013: 138] так: «Богиня сидит на большом обтесанном троне, захватывая объемом своего тела протяженность сиденья целиком, лев лежит у нее на коленях. Она одета в платье-полубезрукавку, в длинный до пят хитон и легко ниспадающую накидку. И хитон, и накидка ниспадают на плечи... Скошенный конец хитона обтекает широкой складкой тело животного» (ил. 4).

Такого рода статуэтки сидящей на троне «печальной Кибелы» (обычно 15–20 см в высоту) многочисленны и хорошо изучены. Среди них особенно знаменита мастерством своего исполнения статуэтка римской эпохи из собрания Дж. Логи Кентерберийского университета (Новая Зеландия), ставшая предметом специального исследования Рослинн Белл (1994). Новозеландская исследовательница в своей диссертации впервые детально рассмотрела историю образа сидящей на троне малоазиатской Кибелы, его смысл и функцию в религиозном ритуале [Bell 1994]. По Р. Белл, которая в своей работе обобщает большой археологический материал, этот образ в своих истоках восходит к знаменитой богине-матери из Чатал-Хююка (VII тыс. до н. э.). Согласно анализу Р. Белл, тот тип статуэток Кибелы, который представляют собой статуэтки из храма Кибелы в Митилене, характерен именно для Малой Азии. В самом деле, схожего типа статуэтки архаической и более поздней эпохи обнаружены на северо-западе Малой Азии (города и местечки Тахтали Кою, Кандира, Дели Махмудлар в нынешней Турции, территория античного Пергама и т. д.) [Bell 1994: 109]. В соответствии с этим, обобщая богатый археологический материал, Р. Белл (как и большинство ученых) отмечает, что культ Кибелы на Лесбосе вообще, и в Митилене в частности, — это продолжение древнего азиатского культа анатолийской богини-матери [Bell 1994: 95]. Причем следы культовой деятельности (кости

животных, изображения Кибелы) в митиленском храме встречаются уже в самых ранних слоях, относящихся к VIII–VII вв. до н. э.

Согласно Рослинн Белл, Кибела в таких статуэтках выступает именно как богиня-мать, «фундаментальный аспект характера которой — способность заботиться» [Bell 1994: 91]. Как показывает совокупный анализ данных археологии и литературной традиции, в рамках культа Кибелы такого рода изображения были связаны с ритуалом оплакивания ее возлюбленного — Аттиса. И задействовались в погребальном обряде. А это значит, что образ Великой Матери Кибелы, по-видимому, должен был сопровождать многих митиленянок и митиленцев эпохи Сапфо на протяжении всей их жизни, вплоть до самых похорон, ведь храм Кибелы — это единственный до сих пор выявленный раскопками храм женского божества в Митилене VII–VI вв. до н. э. [Λατσίνογλου 2020: 29].

В период его наивысшего процветания (VI в. до н. э.) стены митиленского храма Кибелы были отделаны лесбосской ортогональной кладкой, однако сама форма здания по-прежнему оставалась традиционно-лесбосской, апсидальной. Действительно, начиная с IX–VIII вв. до н. э., такого рода апсидальные здания, как отмечает Н. Спенсер, в изобилии встречаются на Лесбосе повсюду (Пирра, Антисса, Эрес): «происхождение этих форм может быть просто обусловлено практической выгодой: перекрывать кровлю было много легче» [Spencer 1995: 298]. В самом деле, апсидальные постройки, подобные храму Матери Кибелы в Митилене (когда с одного торца стена образует апсиду — овал), широко известны в греческом мире.

Но апсида — это еще и самый простой способ подчеркнуть значимость здания. И важно принимать во внимание функцию этих построек в древнегреческом городе. Как отмечает итальянский археолог Б. Барлетта (2001), а вслед за ней Ю. Н. Кузьмина, «апсидальные постройки, начиная с эпохи архаики, и позднее, использовались либо в качестве культовых сооружений, либо в качестве публичных построек, которые должны были выделяться из общей правильной застройки» [Кузьмина 2010: 434]. Действительно, апсидальные здания на архаическом Лесбосе — это всегда храмы. Абсидальную форму имеют древнейшие строения общелесбосских храмовых комплексов в Меса и Клопеди (см. Μέσο и Κλοπεδή на карте о. Лесбос: ил. 6).

Представляя собой небольшие по современным меркам абсидальные здания, они типологически весьма близки храму Кибелы в Митилене [Λατσινόγλου 2020: 170–171, 179]. Можно даже предположить, что строители храма Кибелы, придавая одной из его торцевых сторон апсидальную форму, так или иначе ориентировались на типологию зданий общелесбосских храмовых комплексов. Ведь это были тогда наиболее крупные, значимые и известные всему острову храмовые строения Лесбоса VII–VI вв. до н. э. Такому предположению отвечает исключительная значимость культа Кибелы для Митилены и Лесбоса в целом.

В самом деле, Кокона Рунгу, анализируя культ Кибелы на Лесбосе, пишет по результатам раскопок, произведенных Д. Хатци, что Кибелу в Митилене чтили именно как богиню-мать — хтоническую богиню плодородия и защитницу города ([Ρούγγου 2013: 124] ср. статуэтку Кибелы из Митилены неясной даты [ibidem: 154]). При этом примечательно, что у ног Кибелы на довольно многочисленных лесбосских статуэтках сидящей богини VI–IV вв. до н. э. мы часто видим льва, очень похожего на львов с алтаря Кибелы в лидийских Сардах VI–V вв. до н. э. (ср. [Greenewalt 2010; Ρούγγου 2013: 152]). Это значит, по-видимому, что обусловленные религией связи Лесбоса с Лидией в рамках культа Великой богини имели важное значение и при жизни Сапфо, и позднее (ср. Sapph. Fr. 96 Neri, Cinti).

На этом и основывается Нигель Спенсер, в настоящее время — наилучший за пределами Греции знаток археологии античного Лесбоса, когда определяет раскопанный Д. Хатци храмовый комплекс Кибелы в качестве главного центра политической и религиозной жизни архаической Митилены. При этом, резюмируя результаты раскопок С. Харитонидиса (1960-е гг.) и Д. Евангелидиса (1920-е гг.), Н. Спенсер заключал, что первые строения греческой Митилены относятся еще к протогеометрическому периоду (X–IX вв. до н. э.).

С выводами Д. Хатци и Н. Спенсера относительно того, что апсидальный храм Кибелы и соседствующий с ним другой такой же храм неизвестного божества (составлявшие вместе единый храмовый комплекс) были главным культовым центром Митилены на рубеже VII–VI вв. до н. э., вполне следует согласиться [Spencer 1995b: 9].

Однако Н. Спенсер, ввиду того что в ходе раскопок на месте храма Кибелы в архаических слоях комплекса (VI в. до н. э.) был найден фрагмент черепка с надписью ΑΠΟΛΛ (см. фото: [Λατσινόγλου 2020: 165]), пошел дальше. На основании этого факта он высказал предположение, что вместе с Кибелой в одном из двух апсидальных храмов культового центра архаической Митилены мог почитаться и Аполлон [Spencer 1995a: 298]. То есть в таком случае Кибела могла отождествляться с Артемидой. И это — вполне возможно. Однако, в силу находки указанного фрагмента сосуда с предполагаемым посвящением Аполлону (а также — ввиду широкого распространения культа Кибелы на Лесбосе), правильнее будет все-таки сделать более простой вывод, что Кибелу почитали как местные фрако-фригийцы, так и греки. В пользу последнего свидетельствует и типология второй статуэтки сидящей Кибелы VII–VI вв. до н. э., обнаруженной в этом храме и дошедшей до нас в лучшей сохранности (см. фото: [Λατσινόγλου 2020: 165, ΠΙΝΑΚΑΣ XV, 2. 41]). При этом, как показывают надписи, на протяжении всего периода своего почитания, и в период архаики, и впоследствии, Кибела чтилась не только в Митилене, но и на Лесбосе в целом именно как «богиня-мать».

Согласно данным Кокони Рунгу, относящиеся ко времени жизни Сапфо и чуть более поздние маленькие барельефы, «изваяния» и «храмики» Матери (ναῖσκοι) для семейного культа, обнимают собой практически всю лесбосскую глиптику архаического периода (VII–VI вв. до н. э. [Ρούγγου 2013: 101]). При этом культ Матери в VII–VI вв. до н. э. был широко распространен по всему острову: Митилена, Эрес, Сигри (см. об одном из древнейших на Лесбосе «храмиков» VII–VI вв. до н. э.: [Ρούγγου 2013: 124]). В Митиленском археологическом музее именно древнейшие «храмики» (ναῖσκοι) Кибелы, найденные в Эресе, соотносят с культом того божества плодородия, к образу которого отсылают знаменитые эолийские капители (обнаружены при раскопках в Митилене, в Эресе и в Клопеди: ил. 5). Действительно, капители, представляющие собой как словно бы раскрывающиеся лепестки прекрасного цветка, должны были, как и храм, чьи перекрытия поддерживали, скорее принадлежать богине плодородия, чем нежели богу.

Понять особенности восприятия Кибелы эллинами-эолийцами в Митилене позволяет, помимо надписей эллинистической эпохи, еще и святилище Матери конца VI–III вв. до н. э., раскопанное в Митилене в начале 1990-х. Вотивы и надписи из этого святилища важны для понимания того, каким образом греки могли воспринимать, а затем «эллинизировать» лидийскую богиню. Надпись МАТΡΟΟ[N] — «храм Матери» была обнаружена здесь на фрагменте кирпичной кладки эллинистической эпохи (см. фото: [Ρούγγου 2013: 168]). Согласно Сьюзен-Мэри Кронкайт, защитившей по этому святилищу диссертацию (PhD), среди вотивных статуэток, найденных в храме, «больше всего изображений Кибелы, встречающихся начиная с позднеархаического периода». «Богиня, — продолжает далее С. Кронкайт, — была изображена сидящей на троне или с небольшим львом у ее колен, или с львиной головой как подлокотником ее трона. Фигуры Афродиты и Эроса появляются в IV в. до н. э.» [Cronkite 1997: 59]. Однако она же пишет о том, что в этом храме чтились именно Деметра с Корой, притом, что имени Деметры античный Лесбос не знает вообще. Действительно, несмотря на прямое указание (МАΤΡΟΟ[N] — «храм Матери») и отсутствие на всем Лесбосе вообще каких-либо надписей с именем Деметры, С. Кронкайт в 2-томной (!) диссертации доказывала, что святилище, раскопанное в 1987–1991 гг. в Митилене, — это ... святилище Деметры и Кору. При этом С. Кронкайт постаралась даже каким-то образом, привлекая афинские параллели, связать эту гипотетическую митиленскую Деметру со столь же гипотетическим митиленским празднеством Фесмофорий и соответствующим «тайным культом», к которому, по мнению С. Кронкайт, непременно должна была быть причастна и Сапфо [Cronkite 1997: 216]. Такие выводы необоснованны и не получили какой-либо поддержки или признания ни у кого из ученых-археологов, кто сколько-нибудь углубленно занимался историей и культурой античного Лесбоса. Серьезные исследователи, занимающиеся историей и культурой Лесбоса эпохи Сапфо и Алкея, включая греческих ученых, не принимают выводов С. Кронкайт. Так, несмотря на пропаганду митиленских «Деметры и Кору» в популярной литературе (и в туристических путеводителях), те же митиленские археологи на пояснительном стенде, установленном в Митилини рядом с раскопанными остатками этого

храма, пишут о «святилище, посвященном богиням Деметре и Коре, где совместно с ними чтилась Кибела» (με συλλατρεία της Κυβέλης — прочитано мною на пояснительном стенде у раскопанных остатков храма в Митилини в январе 2014 г.). О совместном почитании здесь Кибелы и Деметры пишет также и Кокона Рунгу [Ρούγγου 2013: 168]. Между тем как С. Кронкайт, как известно, упорно доказывала, что Кибела, несмотря на наибольшее количество поднесенных ей вотивов, обнаруженных в этом храме, не могла почитаться здесь, поскольку, якобы, «у нее уже было тогда в Митилеене свое святилище, отдельное от святилища Деметры» [Cronkite 1997: 223]. Однако митиленский храм Кибелы, который здесь имеет в виду С. Кронкайт и о котором мы писали выше, как известно, был разрушен и сожжен именно в VI в. до н. э. [Spencer 1995a: 299]. То есть, по удивительному совпадению, как раз незадолго до постройки вышеназванного святилища Деметры и Кору, культовая деятельность в котором (связанная, как отмечают митиленские археологи, с почитанием Кибелы), согласно С. Кронкайт, развивалась «с конца VI в. до н. э.» [Cronkite 1997: 226]. Таким образом, аргументация английской исследовательницы в целом предстает натянутой и неубедительной. Особенно это заметно в попытках связать с культом Деметры и Кору поэзию Сапфо (тут к общей слабости в аргументах добавляется и вопиющая хронологическая нестыковка). И показательно, в связи с этим, что свою диссертацию Сьюзен-Мэри Кронкайт защитила не в каком-либо крупном центре антиковедческих исследований (каковыми в Англии являются, например, Оксфордский и Кэмбриджский университеты), а в ориентированном на дистанционное обучение и пропаганду либеральных ценностей университете Лондона [Cronkite 1997]. Понятно, что нет имени Сьюзен-Мэри Кронкайт и среди исследователей поэзии Сапфо, хотя наиболее свежая и полная библиография, представленная в вышеупомянутом издании К. Нери и Ф. Чинти (2017 г.), дает впечатляющий список из нескольких сотен трудов, принадлежащих ученым многих европейских и азиатских стран (включены также русские ученые — М. Н. Казанская и автор этих строк [Neri, Cinti 2017: CLXVII]).

Действительно, если мы обратимся к лесбосским надписям античной эпохи (включая надписи на сосудах), то мы нигде не найдем имени Деметры (хотя имя Кору, как отмечают исследователи,

встречается «во многих надписях», впрочем, в пресловутом храме «Деметры и Кору» его конечно же нет [Γονιδέλλης 2012: 226]). Тот единственный черепок, где было, якобы, написано ΔΑΜΑΤΡΟΣ, на самом деле имеет надпись ΔΑΜΑΡΚΟΣ [Croncité 1997: 210]. С другой стороны, конечно, характер вотивов указывает, что с V в. до н. э. главную богиню святилища почитали совершенно так же, как на Книде и на Наксосе почитали Деметру (терракотовая статуэтка поросенка, глиняные чаши, женщины-гидрофоры, женские фигурки с простертыми в молитвенном жесте обеими руками, миниамфоры и гидрии, один kernos элевсинского типа и т. п.). Однако факты неумолимы: на Лесбосе с VII в. до н. э. чтится именно богиня-мать, отождествляемая с Деметрой. И ее культ был, в первую очередь, женским культом (ср. надпись из Эреса: «Афестида, Феодорова жена, — для трапез в честь Матери» — ΤΑΙΣ ΤΡΑΠΕΖΑΙΣ ΜΑΤΡΙ, IG XII (2), № 535).

Таким образом, фригийская «мать богов» (Paus. X.32.3–4) почиталась лесбосскими классической и эллинистической эпохи в качестве богини-матери. Причем сам процесс восприятия Кибелы греками-эолийцами шел по линии ее отождествления с греческими богинями. Итак, в конце VI–V вв. до н. э. в Митилене ее отождествляли с Деметрой. Но с кем отождествляли в эпоху Сапфо и Алкея?

Выше мы видели, что именно в архаическую эпоху культ Матери Кибелы имел большое значение и для Митилены, и для Лесбоса в целом. Еще в начале XX в. Авг. Фик даже предположил, что имя г. Мефимны (Μαθύμνα) «было произведено от двух слов — Μά (великая Богиня-мать Малой Азии) и Θύμνα (местечко в Пафлагонии)» [Shields 1917: 56]. Ввиду того, что храм Кибелы в Митилене (в самом крупном и древнем полисе Лесбоса) был вообще единственным храмом женского божества в VII–VI вв. до н. э., образ Кибелы должен был лежать в основе образа «богини Эолии», о культе которой в общем святилище греков-эолийцев (в Μέσο, см. ил. 6) писал Алкей:

καπωνύμασαν ἀντίαον Δία
σὲ δ' Αἰολίαν [κ]υδαλίμαν θεόν
πάντων γενέθλαν...
(Alc. Fr. 18, 5–7 Vlassopoulou)

Здесь славят Зевса именем Встречника,
здесь нареклась богиня Эолии
вселенской матерью...
(пер. М. А. Гаспарова).

Действительно, здесь Алкей, скорее всего, имеет в виду именно архаический, апсидальный храм, который, как полагают греческие и итальянские ученые, и был впоследствии (в IV в. до н. э.) расширен до частично сохранившегося до наших дней классического периптерного храма. «Этот храм, с точки зрения археологической, — делает вывод Ст. Качьяли, — пожалуй, был перестройкой архаического храма» [Caciagli 2010: 247]. Однако, как быть с тем, что при раскопках на территории этого периптерного храма в Μέσο на уровне архаических слоев до сих пор не было найдено ни votivных статуэток, ни барельефов Кибелы, ни вообще чего-либо, соотносящегося с ней (ил. 6)? Может быть, это связано с тем, что здесь она рано была отождествлена с греческой Герой? Ведь Сапфо, имея в виду то же самое святилище, говорит уже именно о празднестве в честь Геры, учрежденном Атридами. Вывод напрашивается только один. «Гимн к Гере» Сапфо, скорее всего, явился важнейшей вехой в эллинизации древнего празднества, посвященного богине-матери. Действительно, по данным Л. Ахилары (2004 г.), в архаическом храме в эпоху Алкея было три алтаря: один — в здании, и два — вне здания [Caciagli 2010: 247]. Это согласуется с «Гимном к Гере» Сапфо, который рисует празднество, посвященное именно Гере (следуя тексту, восстановленному Ф. Феррари [Ferrari 2014], ср. почти так же [Neri, Cinti 2017: 18]):

πλάσιον δὴ μ[οισοπό]λοις ἀ[ήσ]θω
πότνι Ἥρα, σὰ χ[αρίε]σσ' ἐόρτα,
τὰν ἀράταν Ἀτρ[εΐδα]ι πόησαν —
τ'οἱ βασιλῆες
(Sapph. Fr. 17 Ferrari).

Близко к мусополам пускай повеет
Торжество твое, о, царица Гера,

Празднество с молитвой цари Атриды

Здесь учредили...

(пер. Т. Г. Мякина).

Таким образом, в противовес Алкею, Сапфо подчеркнуто «эллинизирует» Алкееву Кибелу, «родительницу всего» (при всей древности культа Кибелы в Эресе, ср. древнейший барельеф Кибелы из Эреса [Ρούγγου 2013: 154]). Алкей же, напротив, актуализирует хтонические черты Кибелы, говоря о чтущейся эолийцами богине-Матери [Casiagli 2010: 233]. По Алкею, не эллинки, но вообще «лесбийки» (Λ[εσβί]αδες), состязаясь в красоте (κρίνωμεναί φύαν), выступают в пеплосах до полу, а кругом гремит клич боговдохновенный женщин (ἄχῳ θεσπεσία γυναικῶν) глас священный ежегодный» (ἴρα[ς] ὁ λολύγας ἐνιαυσίας, Alc. Fr. 16, 32–35 Vlassoroulou). Наоборот, у Сапфо богиня-мать предстает уже в качестве Геры. И именно в такой, «сапфической» интерпретации эти состязания в красоте были усвоены античной традицией и отразились в схолиях к «Илиаде». Последние говорят о том, что это состязание «у лесбосцев проводится в священном участке Геры и называется каллистейя» (λεγόμενος καλλιστεΐα, Schol. In Il. IX.130, sch.3). То есть, по-видимому, Сапфо одной из первых отождествила чтившуюся в святилище в Μέσο «родительницу всего (= Мать Кибелу)» с Герой, подкрепив свое отождествление отсылкой к Атридам. Однако Кибела могла соотноситься не только с Герой, но и с Артемидой. В римскую эпоху, например, статуи Агриппины, матери Нерона, как «плодносией Эолийской богини», воздвигались в Терми, в святилище Артемиды Термии (ΘΕΑΝ... ΑΙΟΛΙΝ ΚΑΡΠΟΦΟΡΟΝ, IG XII (2), № 208).

С Артемидой могли отождествлять Кибелу и в Митилене (если ее там почитали вместе с Аполлоном, как предполагает Нигель Спенсер). Кроме того, мы можем также предположить почитание Артемиды-Кибелы и в архаическом апсидальном храме в Клопеди (см. фото [Λατσινόγλου 2020: 175, ΠΙΝΑΚΑΣ XXV]), который в конце жизни Сапфо был заменен большим классическим, периптерным храмом Аполлона [Archontidou, Acheilara 1999: 50]. Ведь синкрети-

ческий, полувосточный характер божества плодородия, чтившегося в крупнейшем общелесбосском храмовом центре в Клопеди, очевиден (Клопедή, см. ил. 6). Так, Янис Кодис, крупнейший лесбосский историк, специально занимавшийся восточными чертами в религии и культуре античного Лесбоса, сближал это архаическое божество с Афродитой и Адонисом [Κοττής 2011: 47].

К мысли о том, что засвидетельствованному литературной традицией здесь культу Аполлона (либо Аполлона и Артемиды) предшествовал культ какого-то восточного женского божества плодородия, действительно приводит нередкое несоответствие найденных в Клопеди эолийских капителей базам колонн. Может быть, они были взяты для большого храма середины VI в. до н. э. (37,5 м на 16,25 м) из предшествовавшего ему храма? Известно, что Янис Кодис, хотя и связывал эолийскую капитель с культом Адониса и Афродиты, но сближал ее все-таки в большей степени с Адонисом, видя в ней «символическое изображение древа жизни» [Κοττής 2011: 49]. Кокона же Рунгу (вслед за большинством нынешних лесбосских археологов), напротив, склонна связывать символику эолийской капители с религией Кибелы «при всей недостаточности» дошедших до нас образцов «островной монументальной пластики» [Ρούγγου 2013: 101].

Именно Кибелу видит в главном архаическом божестве культового центра Клопеди и Лилиан Ахилара, крупнейший ныне здравствующий специалист по религии античного Лесбоса. К этому же мнению склоняется и Н. Спенсер [Spencer 1995a: 298]. Такой вывод археологически обоснован и вовсе не противоречит тому факту, что в большом периптерном храме середины VI в. до н. э., который сменил оба предшествовавших ему небольших храма VIII–VI вв. до н. э. (включая упомянутый абсидальный), явно почитался Аполлон (ср. найденную там плиту с надписью [ΑΠΟΛ]ΛΟΝΟΣ [Λατσινόγλου 2020: 165, ΠΙΝΑΚΑΣ XVI]). О том же говорит и найденный фрагмент куроса. Однако при раскопках апсидального храма VII в. до н. э. была найдена голова культовой статуи богини (см. фото [Λατσινόγλου 2020: 175, ΠΙΝΑΚΑΣ XXV]). Макис Аксиотис в связи с этим предположил, что «если глиняная голова принадлежит божеству этого раннего храма, то он, возможно, был посвящен

Артемиде» [Αξιῶτις 2015: 13]. Помня выводы Л. Ахилары, можно предположить, что в эпоху Сапфо и здесь, как и в Митилене, был апсидальный храм Кибелы. И ее греки отождествляли с Артемидой. Соответственно затем на смену храму Кибелы-Артемиды в середине VI в. до н. э. пришел храм Аполлона и Артемиды (ср. Артемиду-Кибелу на монетах [Boston MFA, № 1714]).

О восточных влияниях в образе древней богини, чтившейся в апсидальном храме в Клопеди эпохи Сапфо, ранее говорили в связи с близостью его эолийских капителей капителям храма Астарты из Мегиддо эпохи Нововавилонского царства. Ведь о союзнических отношениях митиленцев с вавилонянами свидетельствует участие брата Алкея в палестинском походе Навуходоносора. Алкей воспел подвиги брата в песне (Alc. Fr.350 L.-P. [Lobel, Page 1955: 272]):

ἦλθες ἐκ περάτων γὰρ ἐλεφαντίαν
λάβαν τῷ ξύφειος χρυσοδέταν ἔχων...

Ты с чужбины принес меч с рукояткою
из слоновой кости, вкованной в золото ...
(пер. М. А. Гаспарова).

Однако недавно турецкий археолог А. Баран обнаружил эолийские капители, относящиеся к VII в. до н. э., в ходе раскопок храма Афины в карийском г. Педаса. Причем «карийские образцы более продвинутые, чем палестинские, но не настолько развитые, как эолийские» [Baran 2013: 59]. Таким образом, скорее всего именно Кария и Малая Азия с их культом Великой Богини, а не Палестина, были непосредственным источником вдохновения для митиленских мастеров. И это с безусловностью требует связать эолийскую капитель на Лесбосе именно с культом Матери Кибелы.

В контексте соответствующего «освоения» эллинами Кибелы, которая в апсидальном храме в Клопеди при жизни Сапфо могла отождествляться с Артемидой, и следует прочитывать «Гимн к Артемиде» Сапфо. Ранее этот гимн часто приписывали Алкею, но в новейшем, «интегральном» издании Сапфо он отнесен к творчеству поэтессы (Sapph. Fr. 44A Neri, Cinti):

Φοίβῳ χρυσοκόμῃ τὸν ἔτικτε Κόω. [...]
 μίγεις(α) [Κρ]ονίδα μεγαλυνύμω<ι>
 [Ἄρτεμις δὲ θεῶν] μέγαν ὄρκον ἀπώμοσε
 [κεφά]λαν, αἶ πάρθενος ἔσσομαι
 [...].ων ὀρέων κορύφαις' ἔπι
 [...]δε νεῦσον ἔμην χάριν.
 [ἔνευ]σε θεῶν μακάρων πάτηρ,
 [ἐλαφάβ]ολον ἀγροτέρην θεοί
 [...]σιν ἐπυνύμιον μέγα,
 [...]ἔρος οὐδάμα πύλνεται..

...Златокудрому Фебу, которого Коева
 родила дочь от Зевса великодушного,
 Артемиды ответила клятвой великою:
 «Головою [твоею] клянусь], вечно девою
 по вершинам [пустынных] гор, [несмиренною
 звероловствовать буду], дай мне, отец».
 [Так сказала.] Кивнул ей блаженных богов отец.
 И охотницы-девы, оленеубийцы ей
 имя дали [и боги, и люди] великое —
 [разымающий] Эрос (?) над ней не склоняется...
 (пер. под ред. Т. Г. Мякина).

Как показывают лексические и сюжетные параллели между «Гимном к Артемиде» Сапфо и «Гимном к Артемиде» Каллимаха (Call. Hymn. III. 5–10), великий александрийский поэт в работе над своим гимном из многочисленной поэзии, адресованной собственно к Артемиде, опирался, прежде всего, именно на «Гимн к Артемиде» Сапфо и «перерабатывал» его [D'Alessio 2007: 97]. Действительно, у Каллимаха, как и у Сапфо, гимн начинается со спора маленьких Артемиды и Аполлона, которые сидят на коленях Зевса. И у Сапфо, и у Каллимаха Артемиды просит себе вечной девственности: «девой навек буду» (αἶ πάρθενος ἔσσομαι, Sapph. Fr. 44a, 5 Neri, Cinti) и «дай мне девичество навеки» (παρθενίην αἰώνιον) у Каллимаха (Call. Hymn. III, 5). У Каллимаха Артемиды, подобно Кибеле, живет именно «в горах» (ἐν οὐρεσίν, Call. Hymn. III. 3), а у Сапфо — «на вер-

шинах гор» (ὀρέων κορύφαις' ἔπι, Sapph. Fr. 44a, 6), в соответствии с клятвой, которой она клянется перед Аполлоном. У Сапфо Зевс дает согласие на клятвы Артемиды и требования (букв. «на это кивни мне во благо») тем, что просто «кивнул ей» ([ἐνενυ]σε: Sapph. Fr. 44A. 8), и у Каллимаха Зевс в ответ на просьбы Артемиды («дай» — δός) дает согласие кивком головы: «отец, засмеявшись, кивнул» (ἐπένευσε γέλασας, Call. Hymn. III. 28).

В своей переработке гимна Сапфо Каллимах обильно насыщал его мифологическими обрядово-ритуальными деталями (за счет насыщения ими гимна, например, «кивок» Зевса у Сапфо приходится на 8-й стих «Гимна к Артемиде», а у Каллимаха — только на 28-й стих, см. выше). Но сопоставление, по крайней мере, дошедших до нас начальных частей обоих гимнов показывает, что Каллимах, по-видимому, сохранял основную тематику сапфического гимна, лишь только добавляя новых мифологических персонажей (например циклопов в Call. Hymn. III. 9) и детали культа. Это значит, что в недошедшей до нас части «Гимна к Артемиде» Сапфо, скорее всего, должна была рассказывать и о юных нимфах источников — служительницах Артемиды, и о «скачущих оленицах» — первой добыче богини (ἐλάφους: Call. Hymn. III. 100). Представляется, должна была идти речь и об Артемиде как о богине-родовспомогательнице (Call. Hymn. III. 126) и как о богине-воспитательнице, которая, организовав хор девушек, «дух детей вырвала из дикости» (θυμὸν ἀπ' ἄγριον εἴλεο παίδων, Call. Hymn. III. 236). Ведь, как показывают надписи, именно на Лесбосе Артемиде чтилась в качестве «начальницы хора» (ἀρχίχορος [Διγιδίκης 1998: 85]).

«Гимн к Артемиде» Сапфо, как правильно отмечает А. Петратос, — «это древнейшее свидетельство культа богини на острове» [Петράτος 2008: 85]. То есть Сапфо и здесь, как и в случае с празднеством Геры, выступает в качестве поэтессы-основоположницы гимнической традиции в культе этой греческой богини. Культ Артемиды как богини-родовспомогательницы и защитницы женского здоровья, по-видимому, играл главную роль в фиасе Сапфо как таковом (см. [Мякин 2012]). Ведь наиболее близкая по времени к Сапфо надпись VI в. до н. э. из Терми (11 км к северу от Митилены) представляет позднейшую богиню теплых источников Артемиду Тер-

мию именно в качестве богини-кормилицы (ΚΑΝΘΙΑ ΧΡ[ΥΣΙΑ], IG XII (2), № 13 [Мякин 2012: 75]). Согласно же Гимерию, оратору и писателю IV в., крупнейшему позднеантичному знатоку поэзии Сапфо и Алкея, оба поэта выступали на Термийском панегирике — общелесбосском празднестве в честь Аполлона и Артемиды Термийских: «Пел на Олимпиадах Пиндар под лиру славу Гиерону, воспевал Анакреонт счастье Поликрата Самосского, посвящая дары богине. И Алкей в песнях говорил об Изобилии (Θαλήν), когда Лесбос собирал панегирей (πανήγυριν). И Сапфо, единственная из женщин возлюбившая прекрасное с лирой в руках (μετὰ λύρας ἐρασθεῖσα) и ввиду этого посвящая всю свою поэзию Афродите и Эротам, этот предлог претворяла для себя в красоту Девы и Хариты своих песен» (Himer. Orat. 28, 4–11, р. 128 Colonna, ср. IG XII (2), № 241, № 242, 7–8 и др. [Мякин 2012: 73 и сл.]. Но при этом никакого храма Артемиды и никакого храма Афродиты в эпоху Сапфо и Алкея в VII–VI вв. до н. э. ни в Митилене, ни возле нее, еще не существовало. Как свидетельствуют данные литературной традиции, детально проанализированной автором этих строк в отдельной книге [Мякин 2004], культ Великой Матери Кибелы — Идейской богини — был исходным и отправным для семейного клана Сапфо, дочери Скамандронима: «девушки из клана Скамандронима были жрицами “Идейской матери”» [Мякин 2004: 179]. Этому соответствуют статус и функция митиленской Кибелы как богини-матери, барельефы с семьей, поклоняющейся Кибеле [Ρούγγου 2013], и т. п.

То есть мои выводы, сделанные в книге 2004 г. сугубо на литературном материале, полностью подтверждаются фактами археологии. Главная богиня Митилены VII–VI вв. до н. э. — это именно богиня-мать (= Мать Кибела, Идейская мать), храм которой в эпоху Сапфо (VII–VI вв. до н. э.) был единственным действующим храмом женского божества в Митилене.

В связи с этим верными представляются догадки К. Нери, который в детальном комментарии к новонайденной «песни о братьях» Сапфо (Sapph. Fr. 10, Neri, Cinti) предположил, что слова «тебя о, мать» (σὲ μά[τερ]) в начале песни, отсылают к богине-матери [Neri, Cinti 2017: 292]. Однако К. Нери, не зная лесбосской археологии и эпиграфики, не смог правильно идентифицировать эту бо-

гинию-мать. А данные лесбосской археологии и эпиграфики, как я показал выше, однозначны. На Лесбосе VII–VI вв. до н. э. была только одна богиня-мать — это Кибела. Храм Кибелы при жизни Сапфо — единственный существовавший тогда храм женского божества, и только храм Кибелы в Митилене называли «храмом Матери» (ΜΑΤΡΟΟ[Ν], [Ρούγγου 2013: 168]). К Матери Кибеле Сапфо взывает, по-видимому, и в другой песне, прямо связанной с празднеством: «(для тебя?), о Мать, празднество» ([μ]ἄτερ, ἑόρταν, Sapph. Fr. 9, 4 Neri, Cinti). Это обращение к Кибеле особенно значимо, во-первых, тем, что предполагает религиозное празднество, а во-вторых, тем, что слово «мать» в звательном падеже ([μ]ἄτερ) здесь, как показывает К. Нери, засвидетельствовано уже с безусловной достоверностью [Neri, Cinti 2017: 291]. Итак, теперь уже и тексты самой Сапфо однозначно подтверждают правильность моих выводов о том, что Сапфо и ее семья были причастны к культу Кибелы.

Как уже писалось мною ранее [Мякин 2004], поэтесса, по-видимому, создавая гимны, участвовала и в разработке ритуала местных культов Геры, Артемиды и Афродиты — богинь, которых она наделяла чертами Великой Матери и воспринимала в качестве «функциональных ипостасей Великой богини» [Мякин 2004: 182]. То есть, по-видимому, именно Сапфо в своей обрядовой поэзии наметила пути «эллинизации» азиатских божеств через отождествление с функционально-близкими к ним греческими богами и богинями. Так, эпиграмма из Палатинской антологии (Anth. Pal. VI. № 269), в соотнесении с митиленскими надписями (IG XII (2), № 92) связывает Сапфо с культом Артемиды Эфиопии (Ἐφιοπί), который также имел азиатское происхождение и мог восходить ко временам эолийской колонизации [Мякин 2012, 85–87].

Но особую роль Сапфо и ее культовое содружество, по-видимому, сыграли в развитии и становлении культа Афродиты, которая, как показывает проведенный мною в свете новых данных анализ «Гимна к Афродите» (Sapph. Fr. I Neri, Cinti), была своего рода личной богиней поэтессы [Мякин 2022: 273]. Афродита играла важную роль в продвигавшемся Сапфо эротическом ритуале инициации в рамках мистерий Артемиды в Митилене. В ходе него невеста или новобрачная ради благополучных родов приносила свое «деви-

чество» в жертву Артемиде (παρθενία: Sapph. Fr. 114, ср. Sapph. Fr. 99, 5 (Neri, Cinti), ср. также Сапфо с плектром-фаллосом и Гермеса на монете из Эреса III в. до н. э. [Παπάζογλου 2013: 67]). В этом плане интересна вотивная митиленская статуэтка, фото которой публикует и интерпретирует Л. Ахилара: Афродита здесь опирается на архаическую статую Артемиды [Archontidou, Acheilara 1999: 88].

В рамках этих мистерий Афродита, по-видимому, считалась в культовом содружестве Сапфо совместно с Гермесом, представляя собой эротическую ипостась Великой богини — как богиня женской сексуальности и плодородия (Sapph. Fr. 1, Fr. 2, Fr. 31, Fr. 86, Fr. 96, Fr. 112, Fr. 141 Neri, Cinti; ср. барельеф V в. до н. э. из Эреса с Кибелой и Гермесом [Ρούγγου 2013: 162]). Вопросам реконструкции ритуала митиленских мистерий Артемиды и возможной роли жриц Гермеса в них мною посвящена отдельная статья [Myakin 2018]. Однако, в отличие от Артемиды-Кибелы, Афродита не засвидетельствована ни на монетах Митилены, ни в качестве отдельно чтимого божества вплоть до I в. до н. э. Археологию митиленского культа Афродиты детально разбирает в своей докторской диссертации Афина Лациноглу. То, что Ст. Качьяли в своей диссертации [Caciagli 2007: 411] обозначает как «святилище Афродиты», в свете проанализированных ею новейших данных, представляет собой лишь «остатки здания эллинистической и классической эпохи, а также складское место какого-то святилища архаической эпохи». Это складское помещение «располагалось над доисторическим слоем, в котором были найдены фрагменты керамики Среднеэлладского периода». В слоях архаического периода действительно «была обнаружена фигурка девушки». Однако находки, «которые позволяют интерпретировать это место как святилище, относятся к I в. до н. э.» [Λατσινόγλου 2020: 24–25].

Подводя итоги, можно с уверенностью утверждать, что всякий, кто хочет найти «чисто европейскую Сапфо», обречен на неудачу (ср. [Freeman 2016]). Как о том свидетельствуют данные археологии, культовое содружество Сапфо, по-видимому, сыграло большую роль именно в «эллинизации» религиозных культов местного, догреческого фрако-фригийского населения Митилены и Лесбоса. Но при этом сама Сапфо разделяла также и догреческий культ

богини-матери (= Кибелы), интуитивно распространяя ее черты на Афродиту, Геру, Артемиду. Перестройку с встраиванием статуэток богини в стену, а затем разрушение храма Кибелы ввиду известных проблем с точной датировкой («в целом VI в. до н. э.» [Spencer 1995a: 298]) можно связать и с биографией поэтессы — основоположницы местной гимнической традиции. Не случайно Сапфо сравнивали с Гомером. Ведь именно Гомер и Гесиод «установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища» (Нер. II.53.4). При этом Лесбос в целом в эпоху Сапфо и Алкея, как отмечал С. Харитонидис, «оставался еще во многом за пределами эллинского мира как такового», представляя собой «замкнутое периферийное сообщество» [Χαρίτωνίδης 1966: 165].

Список литературы

1. Archontidou A., Acheilara L. Archaeological Museum of Mytilene. Mytilene: READ Co Ltd., 1999.
2. Αξιώτις Μ. Γεωμετρική Λέσβος // Αιολικά χρονικά. Τόμος ΙΖ'. 2015. Σ. 9–13.
3. Baran A. A New Aeolic Style pilaſter Capital from Caria // Orhan Bingöl'e 67. Yaſ Armağanı — A Feſtschrift for O. Bingöl on the occasion his 67th Birthday / Ed. by G. Kökdemir. Ankara, 2013. P. 53–67.
4. Bell R. Cybele triſtis. An Analysis of the Statuette of the Magna Mater in the James Logie Memorial Collection. Thesis for Magiſter of Art. University of Canterbury, 1994. URL: https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10.092/10.791/Bell_thesis.pdf (access date: 30.04.2022).
5. Bierl A., Lardinois A. (edd). The Neweſt Sappho (P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, frs. 1–4): Studies in Archaic and Classical Greek ſong, vol. 2. (Mnemosyne Supplements. Vol. 392) Brill: Mnemosyne, 2016.
6. Caciagli St. Il temenos di Meſſon: uno ſteſſo conteſto per Saffo et Alceo // Lexis. Poetica, retorica e comunicazione nella traduzione classica. Vol. XVIII. 2010. P. 227–257.
7. Caciagli St. Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni ſociali nella Leſbo del VII/VI BC ſaecolo a. C. Diſſ. Dott. Alma mater ſtudiorum Università di Bologna. Bologna, 2007. URL: <http://amsdottorato.unibo.it/188> (access date: 10.04.2010).

8. Cronkite S.-M. The Sanctuary of Demeter at Mytilene. A Diachronic and Contextual Study. A thesis submitted for the degree of Doctorate of Philosophy. University of London. Vol. I. London, 1997.
9. D'Alessio G. B. (introduzione, traduzione e note). Callimaco. Volume primo. Inni. Epigrammi. Ecale. Quarta edizione. Biblioteca Universale Rizzoli. Milano: RCS Libri, 2007.
10. Διγιδίκης Γ. Π. Η λατρεία της 'Αρτεμης στη Λέσβο // Λεσβιακά. Τόμος ΙΖ'. 1998. Σ. 81–89.
11. Ferrari F. Saffo e I sui fratelli e altri brani del primo libro // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 192. 2014. S. 1–19.
12. Freeman Ph. Searching for Sappho: the lost Songs and World of the First Woman Poet: Including New Translations of All of Sappho's Surviving Poetry. New York — London: W. Norton a Company, 2016.
13. Goldstream J. N. Geometric Greece, 900–700 BC. 2 ed. London ; New York : Routledge, 2003.
14. Γονιδέλλης Α. Ε. Ιστορία της Αρχαίας Λέσβου. Μυτιλήνη : Αιολίδα, 2012.
15. Greenewalt jr. C. H. The Gods of Lydia // Lidyahılar ve Dünyaları. The Lydians and their World / Ed. N. D. Cahill. İstanbul : Yapi Kredi Yayinlari, 2010. P. 233–246.
16. Ζάχος Γ. Αρχαϊκή κεραμική από την Ερέσο της Λέσβο // Η κεραμική της αρχαϊκής εποχής στο Βορείο Αιγαίο και την περιφέρεια του (700–480 Π. Χ): πρακτικά αρχαιολογικής συνάντησης, Θεσσαλονίκη, 19–22 Μαΐου 2011 / Επιμ. Μ. Τιβέριος. Θεσσαλονική : Ζήτη, 2012. Σ. 305–321.
17. Κοντής Ι. Δ. Λεσβιακό πολύπτυχο: Από την ιστορία, την τέχνη και τη λογοτεχνία. Β' έκδοση. Μυτιλήνη: Αιολίδα, 2011.
18. Кузьмина Ю. Н. Апсидальное здание из раскопок 1979–80 гг. в Фанагории // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 1. С. 430–439.
19. Λατσινόγλου Α. Λατρείες στη Λέσβο κατά τούς αρχαϊκούς και κλασσικούς χρόνους. Κύρια μεταπτυχιακή εργασία. Αριστοτέλειο πανεπιστ. Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 2020. URL: <http://ikee.lib.auth.gr/record/320076/files/GRI-202027780.pdf> (access date: 10.05.2022).
20. Lobel E., Page D. (ed.). Poetarum Lesbiorum fragmenta. Oxford : Clarendon Press, 1955.
21. Мякин Т. Г. Сапфо. Гимн к Афродите. Fr. 1 Neri — Cinti (новый перевод с историко-филологическим комментарием, в свете новейших палеоэпиграфических открытий) // СХОΛΗ. Т. 16.1. 2022. С. 265–273.

22. *Myakin T.* De poetis Lesbiorum, de herma, deo fertilitatis, et de mysteriis Artemidis apud Mytilenaeos olim celebratis // ΣΧΟΛΗ. Τ. 12.2. 2018. С. 349–365.
23. *Мякин Т. Г.* Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо. Новосибирск : НГУ, 2012.
24. *Мякин Т. Г.* Сапфо. Язык, мировоззрение, жизнь. СПб : Алетея, 2004.
25. *Neri C., Cinti F. (cur.)* Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze. Arrizia: Puntoweb S. R. L., 2017.
26. *Παπάζογλου Ι. Π.* Ιστορία της Αρχαίας Ερεσού Πόλης της Νήσου Λέσβου. Επανεκδοση βελτιωμένη. Μυτιλήνη : Promoline Α. Ε, 2013.
27. *Παυλίδου Ι. Ι.* ΣΑΠΦΩ Η ΜΥΤΙΛΗΝΑΙΑ. PhD Inaugural-Dissertation. Universität Erlangen. Leipzig: Druck von W. Drugulin, 1885. URL: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uiuo.ark:/13_960/t6xw-4c255&view=1up&seq=1 (access date: 10.11.2021).
28. *Πετράτος Α.* Ιωνική Χίος και Αιολική Λέσβος. Μια απογραφή των αρχαιολογικών δεδομένων των ιερών των δύο νήσων. Μεταπτυχιακή εργασία. Αριστοτέλειο πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Φιλοσοφική σχολή, τμήμα ιστορίας αρχαιολογίας. Θεσσαλονίκη, 2008. URL: <https://ikee.lib.auth.gr/record/113710/files/%CE%A0%CE%95%CE%A4%CE%A1%CE%91%CE%A4%CE%9F%CE%A3.pdf> (access date: 30.11.2022).
29. *Ρούγγου Κ. Δ.* Η λατρεία της Κυβέλης στο βορειοανατολικό Αιγαίο: Λέσβος, Χίος, Λέμνος. Κύρια μεταπτυχιακή εργασία. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Ιωαννίνων, 2013. URL: <https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/30038?lang=el#page/194/mode/2up> (access date: 13.05.2022).
30. *Shields. E. L.* The Cults of Lesbos. A dissertation submitted to the board of University studies of the John Hopkins University for the degree of Doctor of Philosophy. Menasha, Wisconsin: G. Banta, 1917. URL: <https://archive.org/details/thecultsoflesbos00shieuoft> (access date: 1.05.2009).
31. *Spencer N.* Early Lesbos between East and West: A ‘Grey Area’ of Aegean Archaeology // The Annual of the British School at Athens. Vol. 90. Centenary volume. 1995. P. 269–306.
32. *Spencer N.* A Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos. BAR International Series 623. Oxford: Tempvs Reparatum, 1995.
33. *Χαριτωνίδης Σ.* Η ιδιομορφία του λεσβιακού πολιτισμού στην αρχαϊκή Λέσβο // Λεσβιακά. Τόμος Ε'. 1966. Σ. 161–169.

Посвящается памяти Владимира Савина (1971–2021), моего Друга и Вдохновителя в занятиях Античностью

ОБРАЗ «ЗАКЛИНАТЕЛЯ ЗМЕЙ» В ПЛАСТИКЕ КИПРА ЭПОХИ АРХАИКИ. ЗНАЧЕНИЕ, КОНТЕКСТ, ИКОНОГРАФИЯ¹

Савина Ирина Сергеевна,

магистр искусствоведения, независимый исследователь; Москва, Россия;
phiniciya@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается круг памятников пластического искусства древнего Кипра VI в. до н. э., представляющих определенный тип изображения: антропоморфную фигуру в сочетании со змеями. Специфику иконографии так называемого «заклинателя змей» автор анализирует в контексте истории городов-царств эпохи поздней архайки, а также в русле религиозных представлений, характерных для более ранних этапов истории Кипра. Традиция изображения змей в ритуальном контексте прослеживается на острове как минимум с эпохи поздней бронзы. Поиск возможных источников и прототипов обнаруживает параллели также на территориях Египта и Греции. Можно заключить, что содержание образа кипрского «заклинателя змей» в значительной степени было отражением локальных верований и ритуальных практик, однако сама изобразительная формула впитала элементы разнородных культур, актуальных и узнаваемых зрителями, которым она адресовалась. Предположительно, исследуемый образ мог ассоциироваться с хтонической сферой и культом героя или божества-воина.

Ключевые слова: заклинатель змей, пластика, святилища, Плиний Старший, Амафунт, античный Кипр, скульптура, ритуал поклонения.

¹ Автор статьи выражает глубокую признательность Н. А. Наимовой, П. А. Евдокимову, Е. М. Михайловой за помощь, консультации и комментарии в процессе подготовки данной публикации. Вся ответственность за содержание и предложенные выводы лежит на авторе.

The image of a «snake charmer» in the plastic art of the archaic Cyprus. Meaning, context, iconography

Savina Irina S.

M. A. in Art History, independent researcher; Moscow, Russia;
phiniciya@mail.ru

Abstract. *The article deals the range of plastic art objects from ancient Cyprus created in the 6th century BCE and representing a certain type of image: an anthropomorphic figure in combination with snakes. The author analyzes the specific of the iconography of the so-called “snake charmer” in the context of the history of city-kingdoms in the Late Archaic era, and in line with religious ideas characteristic for the earlier stages of the history of Cyprus. The tradition of depicting snakes in a ritual context has been traced on the island back to at least the Late Bronze Age. The search for possible sources and prototypes also reveals parallels in the territories of Egypt and Greece. It can be concluded that the content of the image of the Cypriot “snake charmer” was to a large extent a reflection of local beliefs and ritual practices. However, the pictorial formula itself absorbed elements of heterogeneous cultures relevant to and recognizable by the audience to whom it was addressed. Presumably, the image we studied could have been associated with the chthonic sphere and the cult of a hero or a warrior deity.*

Keywords: *Snake Charmer, plastic art, sacred area, Plinius the Elder, Amathus, ancient Cyprus, votive sculpture, worship ritual.*

Образ так называемого «заклинателя змей» — редкость в кипрской каменной скульптуре и коропластике эпохи архаики. Число памятников, которые вписываются в эту иконографическую линию, едва ли достигает десятка [Karageorghis 2006:164–165]. Однако каждое изображение самобытно и демонстрирует уникальный характер. Одним из наиболее показательных примеров является фигурка (ил. 1), выполненная из мягкого известняка, хранящаяся в собрании Музея Метрополитен [Karageorghis et al. 2000:131]. Если доверять записям Луиджи Пальмы ди Чеснолы, она была найдена на акрополе Амафунта, но точный контекст находки не известен. Это фронтально стоящая мужская фигура, облаченная в длинную, простого кроя тунику, сохранившую частицы пигмента красной краски. Обе руки вынесены перед грудью и согнуты в локтях, они удерживают змей, хвосты которых свисают вдоль тела почти параллельно друг другу, а головы прижаты к щекам мужчины, достигая скул. На покрытой простым убором голове фигуры лежат три змеиные головки, их ту-

ловища свисают вдоль спины. Есть впечатление, что в данном образе акцентируется момент тесного контакта рептилий и человека, который сохраняет при этом абсолютно безмятежное состояние. Джон Майерс остроумно связал эту фигурку с пассажем из Плиния Старшего и образом кипрского «заклинателя змей» [Myres 1914: 148–149; Karageorghis 2007: 476].

Плиний пишет следующее: «Мы уже рассказали о диковинной природе некоторых людей и магической силе взгляда, присущей некоторым племенам, а также о многих особенностях живых существ: повторять все это здесь излишне. У некоторых людей все тело обладает особой силой, как, например, у тех семей, которые внушают страх змеям; такие люди могут прикосновением или с помощью высасывания (яда из раны) исцелять тех, кого укусила змея. Подобной силой обладают представители рода Псиллов, Марсов и тех, кого на Кипре именуют «офиогенами» (змееродными, родственными змеям, от. греч. ὄφις — «змея»). Из них некое чудо представил в Риме легат по имени Эвагон; ради эксперимента он был помещен консулами в бочку со змеями, и те лизали его своими языками. Признаком подобной семьи — если она до сих пор обладает этими способностями — является сильный запах, присущий этим людям в весеннее время, а также их пот, а не только слюна, обладающие целебной силой.

Также люди, родившиеся на острове Тентире на Ниле, настолько страшны для крокодилов, что те бегут от одного их голоса. Твердо известно, что благодаря врожденному противодействию (ядам), все эти племена также лечат укушенных, равно как и то, что при приближении подобных людей обостряется боль от ран, нанесенных укусами змей или собак (Plin. Nat. Hist. XXXVIII. 6. 30–31. Пер. И. В. Кувшинской).

Ясно, что Плиний — это относительно поздний источник, но в контексте нашей темы обращают на себя внимание детали, которые действительно могут иметь отношение к рассматриваемой группе памятников. Это, во-первых, специфическая связь «заклинателей змей» с Кипром, их способность исцелять укушенных или отпугивать рептилий, то есть мотив апотропея, а также упоминание Египта и аналогичных способностей в отношении крокодилов.

Вопросам иконографии «заклинателя змей», как условно называют эти кипрские фигуры, а также их смысловым аспектам, содержанию

этого образа, уделяли внимание такие исследователи как Вассос Карагеоргис и Антуан Эрмари [Karageorghis 2007; Hermary 1981]. Тем не менее, по-прежнему многие вопросы остаются не до конца проясненными. В данной статье мы постараемся дополнить предложенные концепции некоторыми наблюдениями. Как нам кажется, важно обратить внимание на образный ряд, связанный со «змеиной» тематикой в пластическом опыте мастеров более ранних периодов, как на Кипре, так и в соседних регионах. Необходимо также проанализировать появление редкой иконографии через призму культовой деятельности острова, связанной с дифференциацией святилищ, их статусом и особой ролью в политической жизни Кипра.

Первая ассоциация, на которую обращали внимание Карагеоргис и Эрмари [Karageorghis 2006: 165; Hermary 1981: 18], — это сходство «заклинателя» с египетским Бесом. Макс Онефальш-Рихтер обнаружил небольшую² терракотовую фигурку на Восточном холме акрополя Идалиона [Masson, Hermary 1988: 7]. Она демонстрирует сходные с иконографией «заклинателя» черты: в руках у персонажа змеи, но большинство исследователей соотносит ее с Бесом (ил. 2) [Brehme, Bronner 2001: 110–111]. Действительно, широкий приплюснутый нос, кошачьи уши — характерные черты этого божества, чье присутствие, например, в Амафунте подтверждается многими археологическими находками, начиная с 900–850 гг. до н.э. и до римского времени [Aupert 1997: 23]. В Египте Бес хорошо известен как защитник от укусов змей и скорпионов, равно как и Бог Птах-Патайкос, чьи фигурки также распространены на острове [Karageorghis et al. 2000: 202]. Относительно кипрской версии Патайкоса существует полемика. Софоклис Софоклиус и Тоня Георгиу считают, что указанный тип статуэток более близок иконографии Гора-младенца [Sophocleous, Georghiou 1985: 53]. Гор-младенец и магические стелы с его изображением связаны прежде всего с исцелительскими обрядами, призванными также помочь от укусов змей и скорпионов, одной из самых распространенных в Египте угроз для человека [Alien 2005: 49]. Присутствие фигурок Гора-Птаха в погребальном инвентаре некрополей Китиона и Амафунта, датируемых 700–500 гг. до н.э., — свидетельство

² Размер фигурки составляет 14,7 см.

устойчивой традиции их почитания на острове. Амулеты и мелкая пластика, изображающая Беса и Птаха, были широко распространены по всему Средиземноморью. Кипрские фигурки такого типа охотно приобретают греки на пути в Навкратис в качестве подношений в храм богини Геры [Thomas 2019: 23–24]. Можно с уверенностью говорить о всплеске интереса в эпоху архаики к апотропеям, несущим символическое значение покровителя женщин и детей, помощника рожениц, одновременно умело противостоящего злым силам природы, умирняя дикий нрав животных и контролируя вред, который они способны причинить [Alien 2005: 22]. Интересно, что мастера Кипра, интерпретируя опыт соседей, дополняют образный ряд «заклинателя змей» его женской ипостасью. Речь идет о вотивной известняковой статуэтке кипрского типа VI в. до н. э., происходящей с Родоса и хранящейся в Национальном музее Дании (ил. 3). Иконография женского образа имеет ключевую характеристику, отсутствующую у фигур мужского рода, — крылья, что делает ее похожей на известного греческого демона — Горгону, в том числе в иконографии Владычицы животных. Образ известен в вазописных изображениях, он также получил широкое распространение в архитектурном декоре архаики. Монстр часто изображается в позе коленопреклоненного бега. Медуза Горгона имеет к змеям непосредственное отношение: они заменяют ей волосы или вплетаются в прическу. Но руки ее почти всегда заняты ее отпрысками — Хрисаором и Пегасом, по крайней мере в монументальных памятниках VI в. до н. э. Характер этого демона в значении сильного оберега, апотропея, не подлежит сомнению. Именно в этой связи Горгоны и Горгонеи располагались на визуально значимых элементах храмовых построек (например, во фронтонах) как отвращающие враждебные силы. И в этом отношении образ Горгоны, несомненно, имеет точки пересечения с образом «заклинателя».

Чтобы подтвердить это, вернемся в Амафунт и рассмотрим еще один памятник, проблематичный с точки зрения реконструкции и интерпретации, датируемый Антуаном Эрмари 510–490 гг. до н. э. Предположительно, служивший архитектурным декором рельеф над входным проемом привлекает внимание из-за существующей вокруг него острой полемики и попыток реконструкции Ч. Адельманом, В. Уилсоном и А. Эрмари (ил. 4). Процитирую вывод Эрмари: «Поэтому

бесполезно в отношении черт лица или положения рук апеллировать к греческим образцам (сатирам, силенам или Горгонам): наш памятник без труда вписывается в кипро-финикийскую традицию. Иная ситуация с позой «коленипреклоненного бега», которая, по крайней мере, в такой очевидной форме, не была нигде засвидетельствована в иконографии Беса, хотя есть предшественники такой манеры исполнения в искусстве Ближнего Востока. Почти наверняка мы должны здесь подразумевать греческое влияние, и среди всех изображений этого типа иметь в виду те, которые показывают Горгону анфас; с высунутым языком, укрощающей змей или хищников, она даже иногда находится в положении, очень похожем на положение нашего Беса, с согнутыми руками, держащими в руках змей» [Hermay 1981: 69].

От себя добавим, что независимо от связи образа с греческим или финикийским египтизирующим прототипом, очевидно, что апотропеи в самых различных воплощениях — в виде демонов-полубожеств или мифологических персонажей — находят живой отклик в искусстве развитой архаики, занимая приоритетное положение в религиозном контексте, в том числе благодаря их монументализации. Верно ли интерпретировать образ «заклинателя» как своего рода образ-символ, связанный с конкретным божеством, или как воплощение жреческо-целительских ритуалов? Или же он имеет сугубо апотропейное значение амулета?

Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, обратим внимание и на более древние истоки змеиной символики в искусстве Кипра. М. Онефальш-Рихтер отводит образу змей в искусстве Кипра значимую роль. В опубликованном в 1893 г. исследовании «Кипр: Библия и Гомер», в частности, им затрагивались вопросы, связанные со спецификой появления змеиной символики и особенностями культа на острове в контексте средиземноморских традиций. Автор указывает на то, что история почитания змей на острове уходит корнями в эпоху средней бронзы, где мотив обнаруживается в лепном орнаменте ритуальной керамики. Баладжи Мундкур, анализируя символику плодородия на территориях Египта, Леванта и Средиземноморья эпохи средней и поздней бронзы, отмечал присутствие мотива змей в памятниках V–IV тыс. до н. э. [Mundkur 1978: 270]. Шумерский идол женского пола со змеиной головкой, укачивающий на ру-

ках младенца, датируемый около 4200 г. до н. э., и модель святилища Иштар из Ашшура, датируемая 2800 г. до н. э., — наиболее впечатляющие примеры сакрального наполнения змеино-го мотива на ранних этапах истории мифотворчества и его отражения в материальном мире. Действительно, фундаментом религиозных и культовых практик первобытных обществ становится идея продолжения рода и, соответственно, поиск покровителей плодородия и защиты всего живого от вреда и всевозможных угроз. Изображение змей в орнаменте керамики, скальных памятниках и изделиях из камня автор статьи ассоциирует с воплощением мужской фертильности либо трактует более широко, как символику возрождения, регенерации и преемственности поколений [Mundkur 1978: 266]. Змея — древний сакральный образ с явными хтоническими коннотациями, связывающий мир реальный и потусторонний, совершающий переход из одного в другой. Традиционно с рептилиями, в силу их природных особенностей, таких как способность впадать в анабиоз или сбрасывать кожу, ассоциируется тема обновления, смерти и возрождения. Змеи в буквальном смысле слова «появляются из-под земли и уползают в нее», в силу чего образ часто появляется в хтоническом или погребальном контекстах. Эти связи усложняют значение «змеино-го вотива», наделяют божество, которому он адресуется, дополнительными коннотациями. Змеиный мотив на Кипре становится одним из ключевых образов в декоре керамических изделий, ритуальных предметов обрядовой активности и скульптуры на протяжении эпохи средней и поздней бронзы. В I тыс. до н. э. его иконография усложняется, в том числе за счет сочетания с иными символами.

Этот период демонстрирует новый подход к искусству вотивной скульптуры как в количественном отношении, так и в качественной динамике. Сабин Фуррье отмечает, что распространение святилищ и, соответственно, практик вотивных подношений на Кипре эпохи железа, безусловно, связано с процессами консолидации и усилением контроля над своими территориями кипрских городов — царств, которые ускорило подчинение острова Ассирийской державой. Многочисленные пригородные и сельские святилища, которые создавались на территории того или иного города — царства, являлись удобными площадками для привлечения и организации насе-

ления вокруг одного культа. Святилища становятся экономическими субъектами и подчиняются единому административному центру [Papantoniou; Bourogiannis 2018]. Такая разветвленная сеть религиозного и политического влияния помогала держать под контролем важные хозяйственные территории [Fourrier 2007: 124]. В отличие от дворцов знати и особенно их элитных захоронений, изобилующих предметами роскоши, импортированной с территорий Леванта, Греции и Египта, — вотивы для святилищ практически повсеместно являются произведениями кипрских мастеров. Эпоха архаики открыла широкие перспективы для ремесленных мастерских, связанных с работой из камня — мягкого известняка, и привнесла особенную масштабность в искусство короластики [Fourrier 2007: 14].

Археологический материал святилища Айя Ирины VIII–VI вв. до н. э. обнаруживает целый ряд посвяtitельных подношений в виде мифологических миксоморфных существ, например кентавров (ил. 5)³, либо андрогинных персонажей, ассоциирующихся со змеей. Интересен этот акцент амбивалентности, смешении черт, присутствии признаков обоих полов, пограничности образов [Papantoniou; Bourogiannis 2018]. Вместе с тем важно обратить внимание на то, что большая часть посвящений Айи Ирины носят милитаристский оттенок: это всадники, воины в шлемах, колесницы. Предположительно здесь могли поклоняться божеству, связанному с культом героев или героизированных предков [Papasavvas 2014: 11].

Отличительной характеристикой сакрального искусства эпохи расцвета городов-царств на Кипре становится монументализация образа, которая стала возможна через масштабирование, увеличение в размерах вотивной скульптуры. Такую демонстрацию крупномасштабных вотивных статуй в некоторых из святилищ Кипра рассматривают в контексте идеологического и политического соперничества различных городов-царств в «пограничных зонах». Через скульптуры стремились обозначить (хотя бы символически) власть над подконтрольными территориями [Papantoniou; Bourogiannis 2018].

³ Параллелью может послужить фигурка кентавра из погребения героя-воина в Левканди на Эвбее. Хронологически и стилистически фигурки не совпадают, но в каждом случае прослеживается принадлежность образа кентавра некоему милитаристскому контексту.

Статуя, обнаруженная недалеко от современного поселения Патрики, — центральное изображение кипрского «заклинателя змей» как по масштабу, так и сложности иконографии (ил. 6). Только верхняя часть туловища и фрагменты ног сохранились. Торс обнажен, на бородатой голове — шлем с двумя отверстиями на макушке для укрепления деталей, ныне утраченных. Руки вынесены вперед и зажимают по три змеи в каждой. Змеи располагаются по обеим сторонам тела симметрично. По одной — слева и справа, окрашенные в черный цвет, поднимаясь от подошвы вверх по внешнему контуру ног, они обвивают предплечья, фиксируются в руках и продолжают движение по груди к плечам, где меняют направление вниз к локтям. Отчетливо распознается V-образная форма языка в области предплечий. Другая пара имеет черно-пятнистый окрас и поднимается по внутренней поверхности ног, образуя условный рисунок низкого выреза на груди; их головы отсутствуют. Между ними — пара самых тонких змей, каждая из которых начинается в области живота, где заметны их скрещенные хвосты. Сохранились остатки черной краски на волосах, бровях, усах и бороде. Смешанная техника лепки с применением формы для головы характерна как для этой, так и для остальных шести монументальных статуй адорантов, обнаруженных в ботросе во фрагментарном состоянии. Вместе с верхом туловища сохранились крупные фрагменты ног статуи, которые были выполнены отдельно. Пальцы ног с ногтевыми пластинами изображены очень натуралистично. Хвосты змеек сворачиваются в петли вокруг большого пальца и мизинца на сохранившемся фрагменте левой ноги, отчетливо фиксируя кончики хвостов. У змеи с внешней стороны ног — черная краска, а у той, что с внутренней стороны, — черные пятна. Высота торса составляет 85,5 см, сохранившаяся длина ног 51 и 58 см соответственно. Шесть фигур адорантов, найденных вместе с «заклинателем», относятся к типу вотивных статуй с подношениями, держащих в руках уменьшенное изображение барашка.

Археология участка указывает на расположение ботроса между южной границей поселения, размером 2 км², и северной частью некрополя соответствующего периода (1-я половина VI в. до н. э.). На расстоянии 50 метров от ботроса возведены две элитные выстроенные гробницы, повторяющие черты локальных погребальных по-

строек, наследующих традиции Саламина [Налимова, Савина 2019: 40]. В области, прилегающей к обозначенным выше объектам, археологи зафиксировали несколько поселений и некрополей, хронология которых начинается в период кипро-геометрики и охватывает римский период [Christou 1996: 119]. Это указывает на плотно заселенный кластер, вероятно, достаточно преуспевающий в экономическом плане в эпоху зрелой архаики, поскольку возведение выстроенных гробниц требует существенных материальных и человеческих ресурсов. Второй по количеству инвентаря набор вертелов и очажных подставок на острове был найден именно в гробницах близ Патрик. Примечательно, что форма очажной подставки имитирует форму боевого корабля, что косвенно может указывать на принадлежность захороненного круга военной аристократии [Vonhoff 2011: 142].

Манифестация авторитета и власти местной элиты, вероятно, оставила свой след и в культово-ритуальной сфере. Образ «заклинателя змей» здесь носит программный характер, соседствуя с ансамблем из шести фигур адорантов. Композиция в целом должна была выглядеть очень впечатляюще. Сама статуя реконструируется с небольшими вариациями. В. Карагеоргис в разные периоды времени предлагал реконструировать статую с ушами Беса либо рогами, аналогично богу Энкоми. Лон Соренсен — по аналогии с Амафунтским «заклинателем» — помещает трех змей, ниспадающих с макушки за спину [Sorensen 2014: 43]. Этот монументализированный образ заклінателя может включать, на наш взгляд, хтонические ассоциации, связанные с почитанием героизированных представителей элиты, учитывая наличие монументальных гробниц в непосредственной близости с ботросами. Ассоциации такого рода приходят, в том числе, принимая во внимание контекст погребального инвентаря гробниц Патрик.

Интересно, что эту связь мира героев и воинов с образом змей и одновременно указание на апотропейные функции последних, мы находим в Илиаде. Описывая подаренные царем Кипра доспехи Агамемнона, автор уточняет детали декора: «Сизые змеи по ним воздымались кверху, до выи, по три с боков их, подобные радугам...» (Hom. II. II. 675. Пер. Н. И. Гнедича). Это случайное, на первый взгляд, совпадение может объясняться популярностью змеиного декора на воинских доспехах в период архаики (во всяком случае

в Греции). Однако обращает на себя внимание расположение змей на доспехах, похожее на «заклинателя» из Патрик, что было отмечено Антуаном Эрмари [Hermay 1981: 18].

В этой связи уместно вновь упомянуть святилище Айя Ирины, наполненное вотивами, изображающими воинов и колесницы, которое с большой степенью вероятности было связано с культом предков — героев. Привлекает и присутствие здесь фигур заклинателей, в том числе кентавров (минотавров) со змеями, типологически близких их антропоморфным визави и в древнегреческой мифологии наделенных целительными способностями. Таким образом, можно с осторожностью предположить, что, помимо очевидных апотропейных функций, исследуемый нами образ мог ассоциироваться с хтонической сферой и культом героя или божества-воина.

Список литературы

1. *Налимова Н. А., Савина И. С.* Специфика архитектурного решения гробниц Царского некрополя Саламина. О роли погребального обряда, прототипах и параллелях // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей. Вып. 9. Т. 1 / Под. ред. С. В. Мальцевой, Е. Ю. Станюкевич-Денисовой, А. В. Захаровой. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2019. С. 25–39.
2. *Alien J. P.* The Art of Medicine in Ancient Art. New York : The Metropolitan Museum of Art, 2005.
3. *Aupert P.* Amathous during the First Iron Age // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 1997. Vol. 308. P. 19–25.
4. *Averett E. W.* Masks and Ritual Performance on the Island of Cyprus // American Journal of Archaeology. 2015. Vol. 119. № 1. P. 3–45.
5. *Brehme S., Bronner M.* Ancient Cypriote Art in Berlin: Antikensammlung, Museum für vor- und Frühgeschichte, Münzkabinett. Nicosia: The A. G. Leventis Foundation; Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, 2001. P. 110–111.
6. *Counts D. B., Toumazou M. K.* New Light on the Iconography of Bes in Archaic Cyprus // Common Ground: Archaeology, Art, Science, and Humanities: Proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology Boston, 23–26 August 2003 / Ed. by C. C. Mattusch, A. A. Donohue. Brauer : Oxbow Books, 2006. P. 598–602.

7. *Christou D.* Κύπρο-Αρχαϊκή Ταφική αρχιτεκτονική. Λευκωσία: Τμήμα Αρχαιοτήτων, 1996.
8. *Fourrier S.* La coroplastie chypriote archaïque. Identités culturelles et politiques à l'époque des royaumes. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2007.
9. *Göransson K.* The Swedish Cyprus Expedition, The Cyprus collections in Stockholm and the Swedish Excavations after the SCE // *Cahiers du Centre d'Etudes Chypríotes*. 2012. Vol. 42. P. 399–421.
10. *Hermay A.* Amathonte II. Testimonia 2: Les sculptures découvertes avant 1975 // *Études chypriotes*. № 5. Paris : Recherche sur les Grandes Civilisations. Mémoire 10, 1981.
11. *Karageorghis V.* Chronique des fouilles et découvertes archéologiques à Chypre en 1970 // *Bulletin de correspondance hellénique*. Vol. 95. № 1. 1971. P. 335–432.
12. *Karageorghis V.* The coroplastic art of ancient Cyprus. VI. The Cypro-Achaic Period monsters, animals and miscellanea. Nicosia : University of Cyprus, 1996.
13. *Karageorghis V., Mertens J., Rose M. E.* Ancient Art from Cyprus: The Cesnola Collection in The Metropolitan Museum of Art. New York : The Metropolitan Museum of Art, 2000.
14. *Karageorghis V.* Aspect of Everyday Life in Ancient Cyprus. Iconographic Representations. Nicosia : The A. G. Leventis Foundation, 2006.
15. *Karageorghis V.* “Snake Charmers” From Cyprus // “Up to the gates of Ekron”: essays on the archaeology and history of the eastern Mediterranean in honor of Seymour Gitin / Ed. by S. W. Crawford, A. Ben-Tour. Jerusalem: W. F. Albright Institute of Archaeological Research, 2007. P. 476–483.
16. *Masson O., Hermay A.* Les fouilles d'Ohnefalsch-Richter à Idalion en 1894 // *Cahiers du Centre d'Etudes Chypríotes*. Vol. 10. 1988. P. 3–14.
17. *Mundkur B.* Notes on Two Ancient Fertility Symbols // *East and West*. Vol. 28. № 1/4. 1978. P. 263–282.
18. *Myres J. L.* Handbook of The Cesnola Collection of Antiquities from Cyprus. New York : The Metropolitan Museum of Art, 1914.
19. *Thomas R.* Cypriot figures // *Naukratis: Greeks in Egypt* / Online research catalogues, 2019. URL: <http://www.britishmuseum.org/naukratis> (accessed 2.10.2022).
20. *Ohnefalsch-Richter M.* Kypros. The Bible and Homer. Oriental Civilization, Art and Religion in Ancient Times. London : Asher and Co, 1893.

21. *Papantoniou G.* Cypriot ritual and cult from the Bronze to the Iron Age: a longue-durée approach // *Journal of Greek Archaeology*. № 1. 2016. P. 73–108.
22. *Papantoniou G., Bourogiannis G.* The Cypriot Extra-Urban Sanctuary as a Central Place: The Case of Agia Irini // *Land*. Vol. 7 (4). 2018. P. 139. URL: <https://doi.org/10.3390/land7040139> (accessed 12.12.2022).
23. *Papasavvas G.* Warfare and the Cypriot Kingdoms: Military Ideology and the Cypriot Monarch // *Cahiers du Centre d'Etudes Chypristes*. 2014. Vol. 44. P. 1–35.
24. *Papasavvas G., Fourrier S.* Votives from Cretan and Cypriot sanctuaries: regional versus island-wide influence // *Parallel lives: ancient island societies in Crete and Cyprus: Proceedings of the Conference in Nicosia organised by the British School at Athens, the University of Crete and the University of Cyprus, in November — December 2006* / Ed. by G. Cadogan, M. Iacovou, K. Kopaka, J. Whitley. London : The British School at Athens, 2012. P. 289–305.
25. *Petit T.* Images de la royauté amathousienne: le sarcophage d'Amathonte // *Iconographie impériale, iconographie royale, iconographie des élites dans l'antiquité* / Ed. by Y. Perrin, T. Petit. Saint-Etienne : l'Université de Saint-Etienne, 2004. P. 49–96.
26. *Sophocleous S., Georgiou T.* Three Unpublished Antiquities in The Museum of the Pierides Foundation in Larnaca // *Archaeologia Cypria*. 1985. № 1. P. 51–56.
27. *Sorensen L. W.* Creating Identity or Identities in Cyprus during the Archaic period // *Attitudes towards the Past in Antiquity. Creating Identities: Proceedings of an International Conference held at Stockholm University, 15–17 May 2009. Stockholm Studies in Classical Archaeology, 14* / Ed. by B. Alroth, C. Schetter. Stockholm : Stockholm University, 2014. P. 21–45.
28. *Vernet Y.* L'Apollon chypriote, de la nature et des animaux // *Cahier du Centre d'Études Chypristes*. 2000. Vol. 30. P. 9–15.
29. *Vonhoff C.* The Phenomenon of feasting in early Iron Age Cyprus. Bronze and Iron Obeloi from Cypriot Tombs as Evidence for Elite Self-Conception, Social Networks and Trans-Mediterranean Cultural Exchange Chypre // *Cahiers du Centre d'Etudes Chypristes*. 2011. Vol. 41. P. 133–152.
30. *Wilson V.* The Iconography of Bes with Particular Reference to Cypriot Evidence // *Levant*. 1975. Vol. VII. P. 77–103.

МИФЫ И СВЯТЫНИ ОСТРОВА ФЕАКОВ (о некоторых аспектах сакральной жизни Керкиры)

Суриков Игорь Евгеньевич,

доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела сравнительного изучения древних цивилизаций Института всеобщей истории Российской академии наук; профессор кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета; Москва, Россия; isurikov@mail.ru

Аннотация. В античной греческой традиции мифический остров феаков Схерия, описанный в «Одиссее», устойчиво отождествлялся с Керкирой, хотя такое отождествление выглядит странным. В статье предполагается, что оно было сделано мореходами с Эвбеи (где, видимо, был в VIII в. до н. э. записан гомеровский эпос) в ходе их ранних плаваний на запад.

Ключевые слова: Керкира, Схерия, феаки, Одиссей, мифы, культы, Эвбея, Гомер, колонизация.

Myths and sacred objects of the Phaeacians' island (On some aspects of Corcyra's sacral life)

Surikov Igor E.

Dr. Hab. in History, chief researcher of the Department of Comparative Studies in Ancient Civilization, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences; professor of the Department of Cultural History and Theory, Russian State University for Humanities; Moscow, Russia; isurikov@mail.ru

Abstract. In Ancient Greek tradition, Scheria — the mythical island of the Phaeacians described in the Odyssey — was steadily identified as Corcyra, although such identification looks strange. The article suggests that it was made by seafarers from Euboea (where the Homeric epic was apparently written down) in the course of their early voyages westward.

Keywords: Corcyra, Scheria, Phaeacians, Odysseus, myths, cults, Euboea, Homer, colonization.

Данная работа не является воспроизведением нашего доклада, прочитанного на семинаре «Античные культы полисов и империй — IV» (соответствующий текст был опубликован в форме статьи в другом месте [Суриков 2022]), а скорее дополняет его, развивает некоторые затронутые в нем положения. В докладе мы на материале нескольких фрагментов (Hellen. FGrHist. 4. F170; F156), происходящих из «Аттиды»¹ выдающегося историка Гелланика Лесбосского (об этом авторе и его «Аттиде» см. [Суриков 2021a; Суриков 2021б], со ссылками на предшествующую литературу) осуществили один конкретный case-study, позволивший говорить о существовании локального (судя по всему, керкирского) варианта мифа, согласно которому сын Одиссея Телемах женился на феакийской царевне Навсикае (дочери Алкиноя), столь трогательно изображенной Гомером в «Одиссее» [Shapiro 1995]. От их брака, согласно этой легенде, родился сын Персептолид, и к нему возводила свое происхождение одна весьма влиятельная афинская аристократическая семья (т. н. «семья Андокидов — Леогоров»; о ней см. [Davies 1971: 27–32]), давшая политиков, полководцев, дипломатов и одного видного деятеля культуры — оратора Андокида, включаемого в канон десяти величайших мастеров древнегреческого красноречия. Таким образом, миф уводит эту генеалогическую линию в Афины.

Правда, может встать вопрос: если миф, о котором идет речь, действительно является керкирским, почему о нем даже не упоминают в своей речи, переданной Фукидидом (Thuc. I. 32–46), члены посольства с Керкиры, прибывшего в 433 г. до н. э. в Афины с предложением заключить военный союз между двумя полисами²? Керкира, как известно, в классическую эпоху устойчиво отождествлялась

¹ Фрагмент F156 относят обычно к «Троянским делам» Гелланика [Jacoby 1995: 143; Fowler 2007: 214]. Но мы в вышеупомянутой статье 2022 г., сопоставив его с фрагментом F170, безусловно происходящим из «Аттиды», продемонстрировали, что эти два фрагмента находятся в тесной связи между собой и, следовательно, должны принадлежать к одному и тому же сочинению.

² О «керкирском инциденте» в целом и его освещении Фукидидом см. [Morrison 1999].

со Схерией, островом феаков (ниже именно этот сюжет будет рассматриваться в деталях), и керкирянам было бы во всех отношениях на руку указать, что у них в Афинах имеются «родственники». Такое «родство» (разумеется, мифологизированное) у греков, как известно, очень даже принималось во внимание.

Но вполне возможно, что керкирские послы на самом деле о нем упомянули, просто Фукидид в своем рассказе о событиях это не отразил. Великий историк Пелопоннесской войны, рационалист до мозга костей, практически совершенно устраняет религиозные мотивы из своего повествования³. Видимо, так он поступил и в данном случае, вполне удовлетворившись изложением чисто прагматических аргументов в пользу афино-керкирского союза, приводившихся керкирянами; этих доводов, в его глазах, было более чем достаточно, чтобы убедить афинян (и союз был заключен).

Керкира (Коркира) — периферийный островной полис, не входящий в число тех древнегреческих государств, о которых существует обильная литература. Впрочем, кое-что о ней, разумеется, написано (см., в частности, относительно недавние полезные сводки информации [Strauch 1999; Gehrke, Wirbelauer 2004: 361–363]). Есть в имеющихся работах и данные о сакральной жизни острова (наиболее конденсированное изложение: [Gehrke, Wirbelauer 2004: 363]; на него мы в следующем абзаце и опираемся).

Божеством-покровителем полиса являлся Аполлон Керкирский. На Керкире зафиксировано также святилище Аполлона Пифийского, то есть того же божества, но с иной эпиклезой⁴ и, стало быть, с отдельным культом. Выявлены там еще святилища Артемиды, Геры Акреи, Диоскуров, Диониса. Фукидид в связи с гражданской смутой на острове упоминает (Thuc. III. 70. 4) священные участки (теменосы) Зевса и Алкиноя.

Особое внимание обращает на себя это последнее имя. Алкиной, сын Навсифоя, — в мифологии царь легендарных феаков и в та-

³ См. [Hornblower 1992; Furley 2006; Fowler 2010: 319]. Мы привели несколько ссылок чисто *exempli gratia*, поскольку здесь перед нами не чья-то частная точка зрения, а обоснованное *communis opinio*.

⁴ Об эпиклезах греческих божеств в целом см. [Суриков 2017].

ковом качестве персонаж гомеровой «Одиссеи». Прочитируем (в классическом переводе В. А. Жуковского) соответствующий пассаж из поэмы, где имя Алкиноя появляется впервые (Hom. Od. VI. 2 sqq.):

...Афина же тою порой низлетела
В пышноустроенный город любезных богам феакия,
Живших издавна в широкополянной земле Гиперейской,
В близком соседстве с циклопами, диким и буйным народом,
С ними всегда враждовавшим, могуществом их превышая;

Но напоследок божественный вождь Навсифой поселил их в Схерии, тучной земле, далеко от людей промышленных.

Там он их город стенами обвел, им построил жилища,
Храмы богам их воздвиг, разделил их поля на участки.
Но уж давно уведен был судьбой он в обитель Аида.
Властвовал царь Алкиной, многоумием богу подобный.

Отмечалось [West 2018: 80], что переселение феаков изображено здесь как типичная колонизационная экспедиция, а Навсифой, в сущности, выполняет полную программу действий ойкиста по прибытию на место. Но речь сейчас о другом. Выше уже было сказано, что с островом феаков была прочно отождествлена Керкира, в связи с чем там, несомненно, и был учрежден культ Алкиноя [Malkin 1998: 25, 102]. В «Одиссее» остров назван Схерией, а Керкира как таковая, что интересно, не упоминается вовсе (в «Илиаде», кстати, тоже). Рассмотрим еще некоторые ранние свидетельства источников о феаках.

Schol. Apoll. Rhod. IV. 992: «Акусилаи в третьей книге говорит, что от оскопления Урана на землю упали брызги, то есть капли, из которых родились феаки; а некоторые (а именно Гесиод в «Теогонии». — И. С.) говорят, что гиганты. Да и Алкей (есть мнение, что здесь должно быть «Алкман». — И. С.) утверждает, что феаки ведут род от капель, вытекших из Урана. Гомер же говорит, что феаки родственны богам благодаря своему происхождению от Посейдона».

Здесь в связи с феаками фигурируют, помимо Гомера, какой-то архаический лирик (Алкей или Алкман), а также древнейший греческий историк-мифограф Акусилаи Аргосский (о нем см. [Fowler 2013: 623–629]). О Керкире вроде бы речь напрямую не идет; однако в высшей степени характерно, к какому месту из «Аргонавтики» Аполлония Родосского относится этот пассаж схолиаста (Apoll. Rhod. Arg. IV. 992 sqq.):

Остров есть большой и богатый, перед проливом
Он лежит Ионийским, среди Керавнийского моря⁵.
Скрыт под ним серп, говорят...
Серп, которым Крон отсек у отца детородный
Член...
Вот почему этот остров, священный кормилец феаков,
Стал называться Дрепаною — ибо феаки и сами
Род свой от крови Урана ведут.

А ведь остров Дрепана («Серп»), локализованный у Керавнских гор, — это именно Керкира, о чем мы узнаём из чрезвычайно важного свидетельства Гелланика Лесбосского (Hellan. FGGrHist. 4. F77 = Steph. Byz. s.v. Φαίαξ καὶ Φαιακία). Оно содержится во фрагменте, происходящем из знаменитого, этапного труда этого автора «Жрицы Геры, что в Аргосе» (об этом трактате и его значении см. [Möller 2007]). Этот фрагмент обязательно следует привести.

«Феак и Феакия. От Феака. Гелланик в 1-й книге “Жриц”: “Феак, сын Посейдона и Керкиры, Асопиды (то есть дочери речного бога Асопа. — И. С.), в честь которой назван остров Керкира, ранее именовавшийся и Дрепаной, и Схерией”». В данном пассаже появляются мифические эпонимы и народа феаков, и интересующего нас острова. О тождестве Керкиры и Схерии сказано прямо и недвусмысленно. К Керкире имеют отношение также фрагменты Гелланика F156 и F170, о которых упоминалось выше.

Несколько позже Гелланика писал Фукидид, у которого находим следующую характеристику керкирского полиса, уже безусловно

⁵ Часть Ионического моря близ Керавнских гор в Эпире.

ассоциируемого с феаками (Thuc. I. 25. 4): «Керкиряне гордились своим весьма славным флотом и тем, что когда-то прежде на Керкире обитали славные мореходы феаки (Φαιάκων προενοίκισιν τῆς Κερκύρας κλέος ἔχόντων τὰ περὶ τὰς ναῦς); по этой-то причине керкиряне придавали особое значение флоту и действительно были достаточно могущественны: в начале войны (Пелопоннесской. — И. С.) у них было 120 триер».

120 триер — и вправду очень значительная цифра; с ней керкирский флот в указанный период занимал в Греции второе по численности место после афинского (Thuc. I. 33. 1), хотя афиняне, конечно, после реализации морской программы Фемистокла лидировали на этом поприще с сильным отрывом от всех остальных государств. О Керкире как серьезной морской силе, с которой обязательно приходилось считаться, говорит и Геродот (у него, правда, нет никаких намеков на связь Керкиры с феаками и Схерией).

Вот какие данные приводит «отец истории». При создании в 481 г. до н. э. для отражения ожидавшейся персидской агрессии Эллинского союза (о котором см. [Kienast 2003]) греки, пытаясь привлечь в него новых членов, отправили посольства в Аргос, в Сиракузы к Гелону, на Крит и на Керкиру (Herod. VII. 145). Причина обращения именно к этим потенциальным союзникам (никто из них, правда, не откликнулся на призыв) была в каждом случае различной. Аргос являлся вторым по авторитетности после Спарты центром Пелопоннеса, да и во всей Балканской Греции однозначно входил в «первую пятерку» сильнейших полисов. Держава, созданная на Сицилии Гелоном, «была весьма могущественной и, пожалуй, даже самой могущественной среди эллинских городов» (Herod. VII. 145). Крит славился лучшими легковооруженными воинами, к тому же этот огромный остров с его многочисленными полисами мог оказать хорошее подспорье в войне.

Керкирян же, как совершенно ясно, пригласили из-за их флота. Они, по словам Геродота (Herod. VII. 168), проявили лицемерие: для вида послали 60 триер, но сражаться при Саламине не намеревались и не сражались, задержавшись у южного побережья Пелопоннеса. Вот, для сравнения, цифры по численности полисных эскадр

в Саламинской битве (Herod. VIII. 43–46): Афины — 180 кораблей, Коринф — 40, Эгина — 30. Керкира, как видим, уже и тогда шла на втором месте. Напомним, Фукидид напрямую связывает ее морскую мощь с тем, что ее жители воспринимали себя как в некотором роде потомков «славных мореходов феаков».

Продолжим рассмотрение источников по сюжету о тождестве Керкиры и Схерии. На очереди — Аристотель: среди полутора с лишним сотен подготовленных в Ликее под его руководством «Политий» была и «Керкирская полития». На примере «Афинской политии» — единственной, сохранившейся полностью (точнее, почти полностью), — можно составить себе представление о том, что эти небольшие трактаты представляли собой чрезвычайно информативные сводки данных, основанные на их скрупулезном сборе. Из «Керкирской политии», к сожалению, дошли только два фрагмента. Второй из них (Arist. fr. 513 Rose), посвященный толкованию идиоматического выражения «керкирский бич», является чисто политическим по содержанию, к религии отношения не имеет, и мы его опускаем. Зато первый (Arist. fr. 512 Rose) обязательно должен быть процитирован.

«Остров Керкира. Он прежде назывался Схерией. А причину этого излагает Аристотель в “Керкирской политии”. Ведь он говорит, что Деметра, боясь, как бы реки, текущие с материка (возможно, ἐκ τῆς ἡπείρου нужно читать как ἐκ τῆς Ἠπείρου — «из Эпира», что вполне соответствовало действительности. — И. С.), не превратили бы этот остров в материк (посредством наносов. — И. С.), попросила Посейдона отклонить течение рек; так они были удержаны (ἐπισχεθέντων), и остров из Дрепаны был переименован в Схерию (название Σχερία выводится здесь из ἐπισχεθέντων, причастной формы глагола ἐπέχω. — И. С.)».

Так этот фрагмент передается схолиастом к Аполлонию Родосскому. Есть и другой его источник — статья Стефана Византийского о Схерии: «Схерия — Феакия. Так названа она была, как говорит Аристотель, из-за того, что Деметра, боясь ...», и далее, почти без разночтений, как в варианте, сохраненном в схолиях. Топоним «Феакия» сам Аристотель, возможно, и не употреблял. Но то, что он отождествлял Схерию с Керкирой, представляется совершен-

но несомненным, коль скоро этот рассказ философ поместил не куда-нибудь, а именно в «Керкирскую политию».

Из авторов более поздних представляет интерес позиция Страбона. Выдающийся географ обращается к интересующему нас сюжету несколько раз (Strab. I. 26; I. 44; VI. 269; VII. 299), указывая, что Каллимах считал Схерию Керкирой, но с ним, опираясь на выкладки Эратосфена, спорил выдающийся ученый II в. до н. э. Аполлodor Афинский⁶, помещавший остров феаков в Атлантическом океане, за «Геракловыми столпами». Сам Страбон, похоже, колеблется: то склоняется к точке зрения Эратосфена и Аполлодора [Scheer 2018: 131], то без каких-либо оговорок употребляет выражение «современная Керкира, прежде называвшаяся Схерией» (Strab. VI. 269). Мнение о Схерии в Океане⁷, следует подчеркнуть, не опирается ни на какую мифологическую традицию, а вырастает из чисто логических выкладок знаменитых эллинистических ученых, так что для нашего исследования керкирских святынь оно иррелевантно.

Кстати, под именем Аполлодора Афинского в античности циркулировал известный компендиум, часто использующийся специалистами, — «Мифологическая библиотека». Впрочем, ныне исследователи по большей части не признают за этим трактатом аполлодорское авторство и, соответственно, обозначают его как сочинение (например: [Michels 2021]). И, видимо, справедливо. В частности, в источнике, о котором идет речь, в связи с аргонавтами сказано, что они на возвратном пути, преследуемые колхами, «пристали к Керкире, острову феаков, царем которого был Алкиной. Некоторые из колхов... достигнув острова феаков, застали там корабль “Арго” и стали просить царя Алкиноя выдать Медею. Тот ответил, что если Медея уже сошлась с Ясоном, то он оставит ее ему, но если она еще девушка, то отошлет ее отцу. Но Арета, жена Алкиноя, успела прежде свести Медею с Ясоном. Тогда колхи поселились здесь

⁶ Об Аполлодоре написано немало. Последнее по времени исследование о его главном труде «Хроника»: [Fleischer 2020].

⁷ Сюжетам об Океане в связи с плаваниями Одиссея посвящена книга [Подосинов 2015].

вместе с феаками, а аргонавты с Медеей выплыли в открытое море» ([Apollod.] Bibl. I. 9. 25). Здесь, как видим, Керкира названа остров феаков и, следовательно, отождествлена со Схерией; но Аполлодор не мог написать такого, поскольку он, согласно вышеупомянутым указаниям Страбона, помещал Схерию вообще за пределами Средиземного моря.

Наконец, упомянем свидетельства Павсания. «Относительно Коркиры рассказывают, что с ней сочетался Посейдон» (Paus. V. 22. 6). Здесь имеется в виду эпонимная героиня острова, дочь Асопа, а информация восходит в конечном счете к Гелланику (см. выше). В другом месте у периегета о том же сказано подробнее: «... Асоп начинается из Флиасийской области и, протекая через Сикионию, впадает там в море. Флиасийцы говорят, что у него были дочери Коркира, Эгина и Фива, что по имени Коркиры и Эгины были переименованы острова, называвшиеся прежде Схерией и Эноной...» (Paus. II. 5. 2). О феаках ничего не сказано, но все равно ясно, что перед нами та же самая традиция (Схерия — Феакия — Керкира).

Наверное, имеет смысл сказать и о том, что связь острова с феаками отразилась в эпиграфическом памятнике — надгробной надписи с Керкиры (IG. IX. 1. 876). Эта стихотворная эпитафия, составленная в память об отце и сыне, погибших в кораблекрушении, сохранилась довольно плохо, но в одном ее месте ясно читается «город Навсифоя» (Ναυσίφου πόλις) [Morgan 2018: 216]. Мы знаем, что Навсифой — царь феаков, отец и предшественник Алкиноя.

Итак, свидетельства об идентификации Схерии как Керкиры весьма обильны. Среди них есть ранние [Malkin 1998: 8]; справедливо замечает И. Малкин, что, в сущности, с того момента, как у нас появляются источники, эта идентификация выступает как, практически, единогласная [Malkin 1998: 111], сколько-нибудь значимых альтернатив ей не имеется [Malkin 1998: 74]; умозрительные рассуждения Эратосфена и Аполлодора не опираются, повторим, ни на какую локальную традицию.

И в то же время подобная идентификация, как неоднократно отмечалось [Malkin 1998: 112; West 2018: 80], не только не очевидна, но, если вдуматься, просто поразительна, и даже несообразна.

Что общего между Схерией и Керкирой? Керкира находится не так уж далеко от Итаки, а остров феаков нарисован в «Одиссее» как земля весьма отдаленная. Более того, Схерия вообще не принадлежит к миру «реальной географии»; это иное измерение, некое подобие рая [Sharipo 1995: 155]. Кроме того, согласно той же «Одиссее», Посейдон, гневаясь на феаков за то, что они доставили заглавного героя поэмы на родину, наказал их. Вот его собственные слова, обращенные к Зевсу (Hom. Od. XIII. 149 sqq.):

Ныне же мной феакийский прекрасный корабль, Одиссея
В землю его проводивший и ныне обратно плывущий,
Будет разбит, чтоб вперед уж они по волнам не дерзали
Всех провожать; и горою великой задвину их город.

А когда кара свершается, Алкиной горестно восклицает (Hom. Od. XIII. 180 sq.):

С этой поры мы не станем уже по морям, как бывало,
Странников, наш посещающих град, провожать ...

Итак, Схерия отныне закрыта от живых людей, как подлинное царство сказки. Отождествление ее с Керкирой вступает в некоторое противоречие с данной мифологемой. Тем не менее, оно свершилось, и нам предстоит поразмыслить над тем, когда, где и в какой связи это могло произойти. Для этого придется обратиться к некоторым эпизодам судьбы другого острова, куда более известного и сыгравшего весьма значительную роль в древнегреческой истории.

Речь идет об Эвбее. В сущности, только в последние несколько десятилетий в полной мере выявился тот факт, о котором ранее и не подозревали: огромное значение эвбейских городов (Халкиды, Эретрии, Левканди) в греческом мире «Темных веков» и ранней архаики (X–VIII вв. до н. э.), когда они играли в Элладе, можно сказать, роль «авангарда», которая позже была ими утрачена и перенята другими центрами (в период поздней архаики — Коринфом, Милетом и др., а в классическую эпоху, разумеется, Афинами). Эта

утрата полисами Эвбеи своих позиций небезосновательно связывается многими с Лелантской войной⁸.

Эвбеяцы стали подлинными «пионерами» — первопроходцами Великой греческой колонизации. Не менее важно то, что, согласно наиболее убедительной гипотезе, выдвинутой Б. Пауэллом [Powell 1991], именно Эвбея — то место, где был создан древнегреческий алфавит. Причем, как указывает этот ученый, главной целью этого судьбоносного нововведения явились не потребности, скажем, ведения коммерческих или иных хозяйственных записей, как часто считают, а необходимость письменной фиксации гомеровского эпоса. По всей видимости, на острове, о котором идет речь, такая фиксация и была осуществлена; мы в одной своей работе, солидаризируясь с концепцией Пауэлла и стремясь развить ее, даже осторожно предположили, что сам Гомер, возможно, изобрел алфавит, чтобы, пользуясь им, записать свои поэмы [Суриков 2019]. На последнем, впрочем, отнюдь не настаиваем, понимая, что возможны серьезные возражения⁹; в контексте настоящей статьи этот вопрос совершенно не принципиален.

Итак, в высшей степени знаменательно, что именно тогда, когда с Эвбеи отправлялись на запад первые колонизационные экспедиции, там же получила фиксированную форму «Одиссея», эта «героическая поэма странствий» [Шталь 1978], теснейшим, нераз-

⁸ О Лелантской войне и ранней Эвбее в целом в отечественной историографии совсем недавно появилось весьма обстоятельное и скрупулезное исследование [Зайцев 2022], ценное, помимо прочего, и тем, что в нем практически исчерпывающим образом освещена литература вопроса.

⁹ Первым возражением, которое просто-таки напрашивается, будет, конечно, то, что традиция изображает Гомера слепым, а слепцу не под силу было бы создать алфавит. Однако почему мы должны этой традиции доверять? Она, несомненно, была порождена некоторыми важными образами аэдов в эпосе (в частности, колоритным образом Демодока в «Одиссее»), да еще известной концовкой «гомеровского» гимна к Аполлону Делосскому. Нам, признаться, казалось, что уже никто ныне не разделяет всерьез античное представление о Гомере-слепце. Однако в довольно новой книге Д. В. Панченко [Панченко 2016] на этом представлении строится целая реконструкция биографии поэта, с попыткой «вычислить», в какую пору своей жизни он ослеп, и т. п.

рывным образом связанная с колонизацией. Интересно, что к Эвбею в «Одиссее» прочитывается некое особое отношение. Феаки Схерии говорят заглавному герою (Hom. Od. VII. 320 sqq.):

... В иную какую желанную землю,
Сколь бы она не лежала далеко, хотя бы в Эвбею,
Дале которой уж нет ничего, по сказанью отважных
Наших пловцов, с златовласым туда Радамантом ходивших, —
Тития, сына Земли, посетил он и, сколь ни далек был
Путь по глубокому морю, его без труда совершили
В сутки они, до Эвбеи доплыв и назад возвратившись.

Отвлечемся от сказочной быстроты феакийских кораблей и обратим внимание на другое. Судя по процитированному пассажи, для феаков Схерии самой далекой из всех земель, дальше которой вообще ничего нет, является именно Эвбея. Подобная картина невозможна и бессмысленна в мире «реальной географии»: как бы ни локализовать Схерию, она в любом случае окажется на западе, а если смотреть с запада, Эвбея никак уж не будет самой удаленной, то есть самой восточной землей: за ней далее на восток — остальные острова Эгейского моря, потом Малая Азия и т. д. Однако, если, как отмечалось выше, фактически царство феаков в гомеровском эпосе являет собой образ «мира иного», своеобразного рая, в таком контексте понятно, что жителям «мира иного» — этим, в символическом смысле, антиподам — максимально отдаленной должна была представляться территория, которая в реальности греческого VIII в. до н.э. была самым средоточием «мира сего». А это и была блиставшая тогда Эвбея.

Остроумно заметил И. Малкин [Malkin 1998: 119], что эллинские колонисты, двигавшиеся в западном направлении, воспринимали себя идущими путем Одиссея, но в противоположную сторону. Соответственно, в их ожиданиях они просто-таки должны были столкнуться с местностями, упоминаемыми Гомером. Притом на этом пути на запад они не могли миновать Керкиру. К этому острову приурочивали и отдельные эпизоды из жизни некоторых других мифологических героев — Ясона, Диомеда [Malkin 1998: 128, 255], но в первую очередь с ним связывали, естественно, Одиссея.

Первыми основали колонию на Керкире именно эвбейцы из Эретрии, и датируется это событие временем около 750 г. до н. э. [Malkin 1998: 10]. О нем узнаем из Плутарха: «Эвбейцы колонизовали остров Керкиру, а когда Харикрат (коринфянин, правильным написанием будет «Херсикрат». — И. С.) прибыл с войском из Коринфа и победил их в бою, они взошли на корабли и отправились на родину. Однако соотечественники, прослышав о случившемся, не пустили их в Эретрию и не давали сойти на берег, бросая из пращи камни. Не имея возможности ни убедить, ни осилить многочисленных и немолимых сограждан, они отплыли во Фракию и заняли там место, где раньше будто бы жил Мефон, предок Орфея, и город свой называли Мефона. А соседи прозвали этих переселенцев “испращенные”» (Plut. Mor. 293a–b).

Свидетельство об эретрийской колонизации Эвбеи не следует отвергать на том основании, что оно является изолированным и к тому же принадлежит достаточно позднему автору. Плутарх был очень серьезным ученым, обладавшим тонким «чутьем» на хорошие, аутентичные источники. В пользу достоверности описанного им эпизода говорит его большое сходство с другим случаем, переданным автором заведомо ранним — Геродотом. Речь идет о колонизационной экспедиции во главе с Баттом, посланной с острова Феры в Северную Африку: «Корабли отплыли в Ливию, но Батт и его спутники не знали, что им предпринять, и снова возвратились на Феру. Ферейцы же начали метать в них стрелы, не позволяя пристать к берегу, и приказывали плыть обратно. Тогда переселенцы были вынуждены снова выйти в море...» (Herod. IV. 156).

Коринфяне во главе с Херсикратом прибыли на Керкиру и вытеснили оттуда эретрийцев, скорее всего, в 730-х гг. до н. э. Основание их тамошней колонии синхронизируется с основанием Сиракуз. Собственно, эта колонизационная экспедиция изображается как двойная, возглавляемая двумя знатными вождями из правившего тогда в Коринфе рода Бакхиадов — Архием и Херсикратом. Херсикрат с частью людей остался на Керкире, а Архий с остальными поплыл дальше, на Сицилию (Strab. VI. 269). Таким образом, коринфское поселение на острове было бакхиадской колонией, и, несомненно, сами жители впоследствии об этом помнили [Malkin

2018: 97]¹⁰. Когда в середине VII в. до н. э. к власти в Коринфе пришел тиран Кипсел и, с крайней враждебностью относясь к Бакхиадам, изгнал их, те удалились именно на Керкиру (Nic. Damasc. FGrHist. 90. F57. 7).

Справедливо мнение И. Малкина о том, что для Херсикрата и Итака, и Керкира были тесно связаны с Гомером [Malkin 1998: 112]. Но мы, со своей стороны, не можем не оговорить, что точно так же они были связаны с Гомером и для эвбейских мореходов, пришедших туда раньше. Пожалуй, связаны даже в большей степени: дорийский Коринф не имеет прямого отношения к становлению гомеровского эпоса, а ионийская Эвбея имеет самое непосредственное, ведь именно там, судя по всему, был записан текст поэм, как говорилось и выше. Интересно, что знаменитое состязание Гомера и Гесиода античные авторы чаще всего помещают как раз на этом острове [Rosen 1997: 473 ff.].

Эвбеицы, проплывая на запад — а они начали появляться в Италии еще за несколько десятилетий до основания ими там колоний [Ridgway 2004], о чем свидетельствует, помимо прочего, самая ранняя греческая надпись (начало VIII в. до н. э.), открытая в Лации, в Габиях [Ridgway 1996], — в какой-то момент прошли Итаку и ощутили себя в полной мере в «одиссеевских» местах. Следующей по курсу, исходя из Гомера, должна была оказаться Схерия. В реальной же географии там оказалась Керкира, каковая и была логично отождествлена с островом феаков (а далее киклопов поместили на Сицилии и т. д.).

Список литературы

1. Зайцев Д. В. Лелантская война и взаимоотношения Эретрии и Халкиды в архаический период. Дис. ... канд. ист. наук. М. : РАНХиГС, 2022.

¹⁰ Допускаем, что это стало одним из факторов, породившим вражду между Керкирой и Коринфом, в котором Бакхиады были свергнуты, — вражду, вообще говоря, не характерную для отношений колонии и метрополии. Кипселидские апойкии оставались Коринфу верны (вспомним хотя бы самоотверженную борьбу Потидеи за право на дружбу с ним накануне Пелопоннесской войны).

2. Панченко Д. В. Гомер, «Илиада», Троя. СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016.
3. Подосинов А. В. Куда плавал Одиссей? О географических представлениях греков архаической эпохи. М.: Языки славянских культур, 2015.
4. Суриков И. Е. Прозвища у греков архаической и классической эпох. I. Предварительные соображения общетеоретического характера // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 1 (55). С. 19–34.
5. Суриков И. Е. «Неведомый благодетель»? (Некоторые проблемы происхождения греческого алфавита) // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. 2019. Вып. 19. № 1. С. 7–26.
6. Суриков И. Е. К хронологии жизни и творчества историка Гелланика // ВДИ. 2021. Т. 81. № 4. С. 837–862. (Суриков 2021a)
7. Суриков И. Е. Гелланик и Афины // Проблемы истории, филологии, культуры. 2021. № 3 (73). С. 176–196. (Суриков 2021b)
8. Суриков И. Е. Гелланик и Андокид // ВДИ. 2022. Т. 82. № 2. С. 303–318.
9. Шталь И. В. «Одиссея» — героическая поэма странствий. М. : Наука, 1978.
10. Davies J. K. Athenian Propertied Families 600–300 B. C. Oxford : Clarendon Press, 1971.
11. Fleischer K. The Original Verses of Apollodorus' Chronica: Edition, Translation and Commentary on the First Iambic Didactic Poem in the Light of New Evidence. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020.
12. Fowler R. L. Early Greek Mythography. I. Texts. Oxford : Oxford University Press, 2007.
13. Fowler R. L. Gods in Early Greek Historiography // The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations / Ed. by J. N. Bremmer, A. Erskine. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2010. P. 318–334.
14. Fowler R. L. Early Greek Mythography. II. Commentary. Oxford : Oxford University Press, 2013.
15. Furlley W. D. Thucydides and Religion // Brill's Companion to Thucydides / Ed. by A. Rengakos, A. Tsakmakis. Leiden : Brill, 2006. P. 415–438.
16. Gehrke H.-J., Wirbelauer E. Akarnania and Adjacent Areas // An Inventory of Archaic and Classical Poleis: An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation / Ed. by M. H. Hansen, T. H. Nielsen. Oxford : Oxford University Press. P. 351–378.

17. *Hornblower S.* The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides does not Tell us // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1992. Vol. 94. P. 169–197.
18. *Jacoby F.* Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist). Tl. 1: Genealogie und Mythographie. A. Vorrede, Text, Addenda, Konkordanz. Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1995.
19. *Kienast D.* Der Hellenenbund von 481 v.Chr. // *Chiron*. 2003. Bd. 23. S. 43–77.
20. *Malkin I.* The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity. Berkeley : University of California Press, 1998.
21. *Malkin I.* Returning Heroes and Greek Colonists // *The Returning Hero: Nostoi and Traditions of Mediterranean Settlement* / Ed. by S. Hornblower, G. Biffis. Oxford : Oxford University Press, 2018. P. 83–104.
22. *Michels J. A.* Traces of Satyr Dramas in the Mythographic Tradition: The Case of Pseudo-Apollodorus' Bibliotheca // *Reconstructing Satyr Drama* / Ed. by A. P. Antonopoulos, M. M. Christopoulos, G. W. M. Harrison. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. P. 539–566.
23. *Möller A.* The Beginnings of Chronography: Hellenicus' Hieresai // *The Historian's Craft in the Age of Herodotus* / Ed. by N. Luraghi. Oxford : Oxford University Press, 2007. P. 241–262.
24. *Morgan C.* Nostoi and Material Culture in the Area of the Classical-Hellenistic Ionian and Adriatic Seas // *The Returning Hero: Nostoi and Traditions of Mediterranean Settlement* / Ed. by S. Hornblower, G. Biffis. Oxford : Oxford University Press, 2018. P. 213–244.
25. *Morrison J. V.* Preface to Thucydides: Rereading the Corcyrean Conflict (1. 24–55) // *Classical Antiquity*. 1999. Vol. 18. No. 1. P. 94–131.
26. *Powell B. B.* Homer and the Origin of the Greek Alphabet. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
27. *Ridgway D.* Greek Letters at Osteria dell'Osa // *Opuscula Romana*. 1996. Vol. 20. P. 87–97.
28. *Ridgway D.* Euboeans and Others along the Tyrrhenian Seaboard in the 8th century B. C. // *Greek Identity in the Western Mediterranean: Studies in Honour of B. Shefton* / Ed. by K. Lomas. Leiden ; Boston : Brill, 2004. P. 15–33.
29. *Rosen R.* Homer and Hesiod // *A New Companion to Homer* / Ed. by I. Morris, B. B. Powell. Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1997. P. 463–488.
30. *Scheer T. S.* Women and Nostoi // *The Returning Hero: Nostoi and Traditions of Mediterranean Settlement* / Ed. by S. Hornblower, G. Biffis. Oxford : Oxford University Press, 2018. P. 123–145.

31. *Shapiro H. A. Coming of Age in Phaiakia: The Meeting of Odysseus and Nausikaa // The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey / Ed. by B. Cohen. Oxford : Oxford University Press, 1995. P. 155–164.*
32. *Strauch D. Korkyra // Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike / Hrsg. von H. Cancik, H. Schneider. Bd. 6. Iul—Lee. Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1999. Sp. 752–754.*
33. *West S. Odysseus' Eclectic Itinerary // The Returning Hero: Nostoi and Traditions of Mediterranean Settlement / Ed. by S. Hornblower, G. Biffis. Oxford : Oxford University Press, 2018. P. 65–82.*

НОВЫЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЕ САКРАЛЬНЫЕ ГРАФФИТИ И ДИПИНТИ ОСТРОВА БЕРЕЗАНЬ

Яйленко Валерий Петрович,

доктор исторических наук, профессор, независимый исследователь; Москва, Россия; valeryjailenko@gmail.com

Аннотация. Автор публикует новые граффити и дипинти сакрального содержания, происходящие из раскопок разных годов (1900–1975) на острове Березань. Почти все граффити из раскопок Э. Р. Штерна и других археологов 1904–1928 гг. утрачены, но в архиве Одесского археологического музея хранятся полевые дневники, описи и другая документация их раскопок. Автор выбрал из этих документов сведения о найденных граффити, восстанавливает тексты надписей, комментирует. Это посвященные граффити, храмовая маркировка с именами богов, записи о денежных приношениях в святилища разных богов. Другой класс сакральных надписей — солярные, хтонические и прочие магические знаки да амулеты. Основу их составляют в статье дипинти на доньях столовой посуды из раскопок В. В. Лапина 1960–1975 гг. Публикуемые надписи дополняют наши сведения о сакральной жизни Березанского острова, преимущественно в VI–IV вв. до н. э.

Ключевые слова: остров Березань, греческие граффити, дипинти, посвящения, магические упражнения, амулеты, сведения из архивов.

The new ancient Greek graffiti and dipinti from Berezan island

Yailenko Valery P.

Doctor of Historical Sciences, professor, independent researcher; Moscow, Russia; valeryjailenko@gmail.com

Abstract. The author has published some new graffiti and dipinti with sacral content, which have originated from the digs of 1900–1975 years on Berezan island. Almost all graffiti from the digs of 1900–1928 years are lost, but there are different documentation of these digs — the diaries, inventories etc., which are in archive of Odessa archaeological museum. The author has extracted different data on the graffiti from these documents, has restored texts of the inscriptions and comments them. There are dedications, inven-

tory marks with names of gods, notes on money sums, which are donated to sanctuaries of different gods. Another class of the sacral inscriptions includes the magical solar, chthonic and other signs and amulets. The article contains some dipinti on the bottoms of table pottery, they originate mainly from the digs of 1960–1975 years by V. V. Lapin. All the published inscriptions have enlarged our knowledge of sacral life on Berezan island, mainly in VI–IV centuries B. C.

Keywords: Berezan island, Greek graffiti, dipinti, dedications, magic practices, amulets, documentary from archives.

В числе граффити на столовой посуде сакральными являются посвящения богам, храмовая маркировка, также магические упражнения и самодельные амулеты из поднятых с земли доньев (греки молили битым черепьем дворы да улицы), они обычно включают разного рода знаки-символы да несколько букв. В первой небольшой подборке березанских граффити Э. Р. Штерна [1901: 18–29] было несколько сакральных надписей, также в своде эрмитажных граффити И. И. Толстого [1953: 53–56, № 75–79], в наших подборках [ГЛБО: 89–99, № 14–26; Яйленко 1987: 147–152, № 1–17], в каталоге выставки Эрмитажа [Борисфен 2005: № 256–261]. Основной материал по сакральным граффити Березани издан в нашей монографии 1982 г. (ГК: 287–297, № 90–164). В данной статье публикуем неизданные сакральные граффити Березани из раскопок Э. Р. Штерна 1904–1913 гг., также М. Ф. Болтенко и других 1927–1928 гг., отчасти из раскопок Г. Л. Скадовского 1900 г. Сами граффити утрачены, но сохранились кратчайшие упоминания о них и рисунки в полевых дневниках раскопок да описях, хранящихся в архиве Одесского археологического музея (далее ОАМ). Изданию этих граффити и небольшого числа дипинти да сигнатур мы уделили специальную статью «Данные архива Одесского археологического музея о граффити Березани и Ольвии» (далее ГА-ОАМ — «Граффити Архива ОАМ»), в целом там их 170, сакральных 29. Ее ценность состоит прежде всего в том, что лишь полтора десятка из них поныне хранятся в Эрмитаже, ОАМ, музее г. Николаева, остальные 9/10 утрачены¹. Она по объему большая для журнального издания, поэтому су-

¹ Значительную их часть вывез румынский археолог П. Никореску перед освобождением Одессы в марте 1944 г., и они, полагаем, скрытно покоят-

ществует в электронном виде (см. в списке литературы: ГА-ОАМ)². Отсюда мы извлекаем посвянительные граффити, храмовые маркировки, записи о приношении богам денежных сумм, они включены тут в § 1–2. Основу § 3 о рисуночных магических знаках составляют дипинти и граффити на доньях ионийской столовой посуды из раскопок В. В. Лапина 1960–1975 гг., к ним добавляем несколько граффити из ГА-ОАМ. Завершаем статью рассмотрением дискуссионных вопросов интерпретации опубликованного нами ранее уникального березанского амулета. Абсолютное большинство граффити, как и других археологических материалов с Березани, относится к VI–V вв. до н. э., это время наиболее активной деятельности на поселении. Со второй половины V в. до н. э. политическая, экономическая, культурная жизнь сосредоточивается на Ольвийском поселении, куда, надо думать, переместилась и часть березанцев, так что с конца века, также на протяжении IV в. до н. э. деятельность на острове затихала, о чем свидетельствует все уменьшающееся по времени бытования количество находок IV–I вв. до н. э. Вторая фаза некоторой активности на острове приходится на I–II вв. Для уяснения общего фона рекомендуем статьи Д. В. Чистова по археологии ранней Березани, разработка вопросов ее ранней истории и эпиграфики — в ОХБ: 121–128, 147–160, 303–312. Далее все даты до н. э.³ Номера надписей и рисунков тождественны⁴.

ся в каком-нибудь музее или археологическом хранилище Ясс, либо Бухареста. А для прикрытия, возможно, пущена легенда в среде румынских ученых, что Никореску их где-то закопал. Основание думать так дает нам аналогичная история с «золотом Шлимана» из Бранденбургского музея, которое с 1945 г. тайно хранилось в Московском музее изобразительных искусств имени Пушкина и лишь в 1990-х выставлено в экспозиции. Но после развала СССР у румынских властей уже нет причин для скрытного хранения граффити: теперь это румынский материал, не российский, не украинский, и надо открыть его для ввода в научный оборот. Это позволит, при необходимости, скорректировать наше чтение и интерпретацию надписей.

² Пользуюсь случаем поблагодарить старого друга Сергея Юрьевича Монахова за размещение ее на сайте Саратовского государственного университета «Античный мир и археология».

³ Свои датировки нижеследующих граффити мы не аргументируем, поскольку они достаточно широки: VI в. — первая четверть V в., V в., V–IV в., IV в.,

1. Посвятительные граффити, храмовая маркировка, денежные приношения⁴

1–2 (ГА-ОАМ, № 40а, б⁵): черепок с двумя граффити — внутри и снаружи. 1. Текст на внешней поверхности, по рисунку Э. Р. Штерна и Е. Г. Кагарова ΑΘΗΝΑΑΦΙΛΗ читаем (ГА-ОАМ, № 40 б): Ἀθηνᾶα φίλη «Афине милой / дружественной» (или Ἀθηνᾶα φίλη «Афина милая / дружественная»). Форма Ἀθηνᾶα редкая, аттическая, произведена из Ἀθηναία по сокращении дифтонга αι, о чем писали сами древние — Геродиан (Rhet. Vol. III, 1, p. 133, 6; III, 2, p. 314, 18; TLG), Евстафий (Comm. ad Iliadem, Vol. 1, p. 133, 6; TLG). Пишет об этом и Платон в диалоге «Критил» (407с), причем сам чуть далее (417е) употребляет сокращенную форму Ἀθηνᾶα, и это единственный образец ее узуса в греческой литературе. По письму данное граффито относится к IV в., так что употребление на Березани аттической формы теонима естественно ввиду торговых связей Ольвии с Афинами в этом столетии (ОХБ: 364–369); об аттицизмах в надписях Ольвии V–IV вв. [Ibid.: 37, 40, 42–44]. Ионийская форма с сокращением дифтонга αι в α — Ἀθηνάνη [Thumb, Scherer 1959: 253], она представлена и в другом березанском посвящении Афине конца VI — начала V в.: gen. [Ἀ]θηνάνης (ГЛБО: 90, № 18). Обращает на себя внимание обратное написание N и последней альфы ножками вверх. Такие приемы свойственны магическим надписям, в связи с чем заметим, что было и женское имя Ἀθηναία [Pape, Benseler 1884: 24], которое по сокращении дифтонга αι может иметь форму Ἀθηνᾶα. Ср. и херсонесское граффито с женским именем [е. g.

III в.; эллинистическое, римское время. Рисунки в упомянутых полевых дневниках да описях представляют собой не скрупулезные прорисы, а скетчи — свободные наброски, кроме того, и мы не делали точные копии с этих скетчей, так что прилагаемые наши рисунки граффити лишь приблизительно передают вид подлинников. Это не позволяет давать изображенным надписям более точные датировки.

⁴ После порядкового номера граффито даем в скобках его номер в ГА-ОАМ, в сноске к нему прилагается ссылка на архивный документ. Сокращения: Д. — дело; Л. — лист; фр. — фрагмент; чл. — чернолаковый.

⁵ Штерн Э. Р., Кагаров Е. Г. Дневник раскопок на Березани 1905 г. Раскоп А (Архив ОАМ. Д. 59190. Л. 47).

В]αυκίς, сигма которого ретроградная (ОХБ: 773, № 1731). Констатируем философски: где женщина, там чудеса. При таком понимании березанская надпись не посвятельная, но скорее любовная магия: некий березанец привораживает даму по имени Афинея. Но с таким содержанием трудно связать денежную сумму на другой стороне черепка. Неясно также, оба граффити сделаны на черепке или на целом сосуде; в первом случае это магия, во втором — приношение богине.

2 (ГА-ОАМ, № 40а): в дневнике Штерна — Кагарова дан рисунок граффито на внутренней поверхности того же черепка (см. рис. 2). По письму IV в. основу граффито составляет солярный знак в виде креста, в сердцевине которого кружок или два, при этом горизонталь и кружок прочерчены дважды. Над горизонталью в левом верхнем сегменте буква Γ, в правом — буквы ΑΕ; снизу в левом сегменте Т с прочерком сверху и, кажется, уплощенное О; в правом нижнем сегменте прочерк. Тут сочетание солярного креста с цифирью. В левом нижнем сегменте Т с прочерком сверху, который является частым в березанских денежных суммах детерминантом цифири: $\overline{\tau}$ = $\tau(\epsilon\tau\alpha\rho\tau\eta\mu\acute{o}\rho\iota\omicron\nu)$ «четверть обола» (это же в ГА-ОАМ, № 24, 39 и др.); О — сокращение слова $\omicron(\beta\omicron\lambda\acute{o}\varsigma)$ «обол», как в ГА-ОАМ, № 24 и др.⁶ В целом: $\tau\omicron' =$ «четверть обола, обол» (к ΑΕ ср. ГА-ОАМ, № 20, 35 — цифирь ΕΑΜ). Надписи на внешней и внутренней сторонах связаны по смыслу, если это посвящение: цифирь означает приношение божеству мелкой меди (ср. это же далее, в № 6). В святилищах ольвийской хоры встречается мелкая медь классического и раннего эллинистического времени, чеканка разных полисов [Снытко 2020: 277–282]; в частности, на святилище Кателино к северу от Ольвии в эсхаре найдено несколько медных монет V–II вв. [Рубан, Урсалов 1990: 37; Снытко 1990: 44–58]. Итак, скорее всего это памятная запись березанца о приношении Афине денежной суммы: $\tau(\epsilon\tau\alpha\rho\tau\eta\mu\acute{o}\rho\iota\omicron\nu)$ $\omicron' =$ «четверть обола, обол», т. е. обол с четвертью. Культ Афины слабо представлен и на Березани,

⁶ См., напр., ГА-ОАМ. № 72: $\overline{\tau} = \tau(\epsilon\tau\alpha\rho\tau\eta\mu\acute{o}\rho\iota\omicron\nu)$ или число 300. Ср., напр., $\overline{\Upsilon}\Sigma = 400$ статеров в нижеследующем № 5, там же и ссылка на другие примеры цифр с полочкой сверху.

и в Нижнем Побужье в целом (имеющиеся памятники [Русяева 1982: 75–78]). Нам известен на ранней Березани храм Афродиты (см. ниже), судя по частотности посвящений, могли быть также отдельные святилища Аполлона, Ахилла, остальные боги, видимо, почитались в общем святилище типа πάντων θεῶν «всех богов». Основанием думать о совместном святилище нескольких богов дает знаменитое березанское граффито на светильнике ὥς: λύχρον εἰς καὶ φαίνω θ[εοῖς] iv κἀνθρώποις iv «поскольку я светильник, то и свечу богам да людям» [Русяева 2010: 19–20; Яйленко 2020: 464, 466].

3 (ГА-ОАМ, № 41⁷). По Е. Г. Кагарову, на фр. ионийского сосуда граффито, приложен рисунок (у нас рис. 3). По рисунку читается: VOΣEMIII-. Это фр. плечиков толстостенного расписного сосуда (диноса?) типа Фикеллюра, ок. 550–530 гг.; надпись представляет собой храмовую маркировку: [Ἀπόλλω]νος ἐμὶ Ἰη[τρῶ] «я (сосуд) Аполлона Иетра» (ГК: 289, № 96)⁸. Форма ἐμὶ (= εἰμί), судя по TLG, редкая у ионийских писателей (Гекатей Милетский, fr. 361 Jас.), но частая в эпиграфике, в том числе не раз представлена на Березани (надпись Идана середины — третьей четв. VI в., см. ГК: 268 сл.; ОХБ: 312–325), также в Ольвии [Русяева 2010: 28]: Ἀπόλλωνος ἐμὶ τῷ Δελφινίῳ «я (сосуд) Аполлона Дельфиния»; по письму это ольвийское граффито того же времени. Кажется, в березанской надписи была и вторая строка: под йотой глагола Кагаров показал угол <, который может быть усиками К или остатком разомкнутой сигмы, такой, как в стк. 1. Культ Аполлона Иетра (Ἰητρος) не греческий, так как распространен главным в Западном и Северном Причерноморье, по происхождению он фракийский, связан с почитанием больших водных акваторий типа реки Борисфен (ОХБ: 15–30).

4 (ГА-ОАМ, № 94⁹). На рисунке М. Ф. Болтенко показаны буквы ΟΝΣ. ГЛБО: 99, № 58: черепок хранится в ОАМ, это фр. края се-

⁷ Кагаров. Е. Г. Дневник раскопок на о. Березань 1905 г. Курган R (Архив ОАМ. Д. 59189. Л. 14).

⁸ Там мы дали только текст и перевод в качестве аналогии другому березанскому посвящению Аполлону Иетру, поэтому здесь прилагаем необходимый комментарий.

⁹ Опись находок березанской экспедиции 1928 г. Раскоп А1 (Архив ОАМ. Д. 59235. Л. 9).

роглиняной миски. По письму конец VI–V в. Скорее всего, буквы ΩΝΣ — остаток посвящения Аполлону: [? Ἀπόλλ]ωνι «(?) Аполлону», написанного ранним аттическим алфавитом, в котором сигмообразным знаком изображалась йота¹⁰.

5 (ГА-ОАМ, № 54в¹¹): согласно записи Штерна—Кагарова, граффито сделано «по краю» черепка, они приложили рисунок; но далее на л. 52 под № 8 дали более точный рисунок этого текста (у нас рис. 4), читаем его: ΕΠΙΡΩΤΥΣ. По письму V–IV вв. Вычитываем предлог ἐπ' и слово на ἱρωτ-, за ним ΥΣ, где полочка над ипсилоном указывает на его цифровое значение; ср. это же в нашем № 2, где полочка над цифрой Т = τ (εταρτημόριον) «четверть оболы» (ср., напр., ГА-ОАМ, № 19, 40, 72 — полочки над цифрами Х и Т). Далее читается ἱρωτ- — ионийская форма аттических слов на ἱεрат-, именно ἱερατεία «священство, жречество» (в смысле «корпорация жрецов», вроде русского слова «духовенство»), ἱερατεύω «служить жрецом / жрицей» (LSJ, s. vv.). Примеры в LSJ — эллинистического времени (Syll.³ 1009, 1010, Калхедон), но ионийские формы на ἱρω- вместо ἱερω- известны с V в.: ἱρωστί у Анакреонта, ἱρωσύνη — varia lectio наряду с ἱερωσύνη у Геродота (IV.161). Вероятный текст надписи: ἐπ' ἱρωτ(εἰς) υ' σ(τατήρων) «на жречество 400 статеров». Ср. ниже рис. № 6 — приношение березанцем в святилище Ахилла 19 драхм. Сравнительно большая сумма в 400 драхм скорее выделена властями полиса на функционирование святилища. Вероятно, это памятная запись на черепке. Граффито рубежа VI–V вв. [εἰς]οστήν Ἀπ[όλλωνι] «двадцатина Аполлону» говорит о регулярном приношении этому богу березанцами 1/20 дохода (ГК: 289, № 99). А данное граффито может указывать и на соответствующий взнос города в свое главное святилище.

¹⁰ В ГЛБО мы отметили, что таким знаком йота изображалась в дорийских да ахейских алфавитах; однако связи Березани с тамошними центрами не заведены, зато есть тьма аттической чл. керамики, что указывает на торговые сношения с Атикой и верифицирует принадлежность надписи заезжему афинянину.

¹¹ Э. Р. Штерн, Е. Г. Кагаров. Дневник раскопок на Березани 1906 г. (Архив ОАМ. Д. 59191. Л. 33. Граффито № 3).

6 (ГА-ОАМ, № 60 б¹²): по рисунку Е. Г. Кагарова даем текст: |ΘΔ Αχ. Надпись двухстрочная, по письму это IV–III вв. (тета с точкой внутри по узусу эллинистическая). Стк. 1: |ΘΔ, правая боковина дельты продолжена вниз, это детерминант — указание на цифровое значение записи (ср. то же в ГА-ОАМ, № 356, 58д, 95). Если первый знак йота, то это цифра 10, в целом 19 драхм; если первый знак — обозначение обола, то в сей сумме 9 драхм с оболom (см. |Δ в граффито ГА-ОАМ, № 73а с той же вариантноcтью значений: 10 драхм, либо обол, драхма). В стк. 2 Αχ вряд ли стоит понимать иначе, нежели обычное для амулетов Березани сокращение имени Ахилла (ГК: 284, № 23, 24 и др.). Это запись о приношении автором граффито святилищу Ахилла 19 драхм или 9 драхм с оболom. Ср. № 2 — приношение Афине мелкой меди, и № 5 о 400 драхмах для жречества. Ср. и приношение навкратийской женщины по имени Каллитό 15 драхм Гераклу: Ἦρακλεῖ Καλλιτὼ Γ-ΠΔ (Naukratis 1886: 63, № 32). Менее вероятно чтение денежной суммы и сокращения личного имени Ἀχ, хотя в числе херсонесских граффити мы выделили такую группу [Яйленко 2022: 228–229, № 72–84].

7 (ГА-ОАМ, № 70¹³). По записи М. Ф. Болтенко, это фр. килика с граффито ηΣ: ΑΡΗ [ΟΣ]. М. Ф. Болтенко — археолог, не искушенный ни в эпиграфике, ни в греческом языке. Тут он по недосмотру показал минускул η при следующих маюскулах, но это мелочь, — он ошибочно счел ης окончанием род. падежа и дополнил в этом же падеже теоним Ареса. Однако постановка равно имени посвяtitеля и теонима в род. падеже встречается редко (пример из Пантикапея [Яйленко 2006: 392]), так что при понимании надписи в качестве посвяtitельной конструкция должна быть иной, при этом -ης представляет собой окончание имени посвяtitеля в номинативе: -ης: Ἀρη[ι] «такой-то Аресу» (с подразумеваемым «посвятил»). Форма датива Ἀρηι эпическая, употребление ее понятно при фанатичном почитании ольвиополитами да березанцами гомеровских поэм

¹² Кагаров Е. Г. Дневник раскопок на о. Березань в 1908 г. (Архив ОАМ. Д. 59193. Л. 6).

¹³ Болтенко М. Ф. Дневник раскопок, произведенных на о. Березань в 1909 г. Раскоп В⁸ (Архив ОАМ. Д. 59195. Л. 3).

(к примеру, в упомянутом выше, под № 2, березанском граффито на светильнике ὥς: λύχνον εἰς καὶ φαίνω θ[εοῖσ]ιν κἀνθρώποισιν фразе καὶ φαίνω θ[εοῖσ]ιν κἀνθρώποισιν — гомеровская цитата). При наличии интерпункции (в виде двоеточия) понимание данной надписи как посвятительной наиболее вероятно, хотя есть и личные имена на Ἀρη- [Pape, Benseler 1884: 123–125], также лексика на ἀρη-. По письму — поздний V — IV вв.

8 (ГА-ОАМ, № 71¹⁴). По М. Ф. Болтенко, на 11 черепках расписного килика со сценой дионисийского фиаса граффито писано по ободку шейки, сохранились 33 буквы: ΑΘΗΝΟΜΑ [ΧΟΣ...] ΑΡΟΣΜΑΝΕΘΗΚΕΝΑΦΡΟΔΙΤΗΙ VΡΗΙΙ, приложен рисунок (у нас рис. 8). Он правильно увидел имя посвятителя Ἀθηνόμαχος, глагол ἀνέθηκεν, теоним Ἀφροδίτη. Относим надпись по письму к IV в. В соответствии с тремя утраченными буквами дополняем патронимик Афиномаха [? Μάκ]αρος. В целом посвятительная надпись такова: Ἀθηνόμα [χος? Μάκ]αρος μὲν ἀνέθηκεν Ἀφροδίτῃ Συρίῃ «Афиномах, сын Макара, посвятил меня Афродите Сирийской»¹⁵. На Березани есть несколько посвящений Афродите, все VI–V вв. (ГК: 288–289, № 91–94), они сделаны в местное святилище Афродиты (о нем [Назаров 2001: 154–165]). См. и ниже № 9–11. Культ Афродиты Сирийской известен в Ольвии V в. [Толстой 1953: 24, № 25].

9 (ГА-ОАМ, № 75¹⁶). По М. Ф. Болтенко, черепок с граффито ΑΦΡΟΔ[ΙΤΗ]. Как видно, он показал номинативную форму теонима, что маловероятно, так как другие березанские посвящения богине закономерно дают теоним в дативе — Ἀφροδίτῃ «Афродите» (ГК: 288–289, № 91–94), то же в Ольвии [Штерн 1901: 18, № 1],

¹⁴ Ibid. Л. 13–14.

¹⁵ В эпиграфической технике принята передача частично сохранившихся букв посредством постановки точки под ними; такие символы содержит, например, шрифт Dot Greek. Однако при использовании других шрифтов мы вынужденно показываем буквы этого граффито как целые. Реальную картину показывает рисунок. В этой надписи частично сохранились вторая альфа имени Афиномаха, в эпиклезе Сирийская — сигма и эта.

¹⁶ Болтенко М. Ф. Дневник раскопок, произведенных на о. Березань в 1909 г. Раскоп В⁸ (Архив ОАМ. Д. 59195. Л. 42).

либо в род. падеже Ἀφροδίτης «сосуд Афродиты» [Ibid.: 23, № 15], это храмовая маркировка ок. IV в.

10 (ГА-ОАМ, № 826¹⁷). Фр. венчика чернофигурной чаши с двухстрочной надписью, текст которой Э. Р. Штерн [1914: 33, № 9] дал в отчете о раскопках: — ΔΙΤΗ.ΠΑΤΡΩ | ΙΝΗ. Датируем по письму V в. В «Дневнике» после ΔΙΤΗ, кажется, Штерн изобразил сильно разомкнутую вертикализованную сигму, которая зачеркнута в верхней половине; в статье 1914 г. тут он ничего не показал, и это следует понимать так, что в дневнике он передал после эты некий случайный прочерк. Все это означает, что читается дат. падеж теонима — Ἀφροδίτη, далее следует ном. имени посвяtitельницы (в две строки): ΠΑΤΡΩ | ΙΝΗ = Πατρῶϊν. В целом: [Ἀφρο]δίτη Πατρῶϊν «Афродите посвятила Патроина». Это имя известно в Ионии, но очень поздно — в надписи из Магнесии 298–310 гг. н. э. (LGPN VA: 361). Особо отметим этот примечательный случай: имена или лексика, засвидетельствованные очень поздно, на самом деле могут быть весьма древнего времени. Смысл имени Πατρῶϊν «Отчая, Отцова дочь», т. е. дочь, которая пошла в отца. Древность его можно аргументировать мифологическим именем дочери Феспия, основателя и царя беотийского города Феспии, Πατρώ (Apollod. II.7.8). Это женская форма к распространенному мужскому имени Πάτρων «Отчий», т. е. сын в отца [Pape, Benseler 1884: 1149], в т. ч. на Боспоре в III в. (КБН: № 1137). Формально можно читать в надписи также эпиклезу Афродиты Πατρῶϊν «Отчая», т. е. [Ἀφρο]δίτη Πατρῶϊν «Афродите Отчей», но этому препятствует, во-первых, отсутствие других фиксаций такой эпиклесы у нее, во-вторых, наличие других посвящений богине с женскими именами посвяtitельниц, например, в ее навкратийском святилище [Naukratis 1888: 64–67, № 746, 761, 792, 798, 808, 810, 826]¹⁸.

¹⁷ Штерн Э. Р. Дневник раскопок на Березани 1913 г. (Архив ОАМ. Д. 59197. Л. 33).

¹⁸ В этом святилище на десяток женских имен посвяtitельниц приходится немереное количество приношений богине, сделанных мужчинами. Это можно объяснить тем, что на древнем Ближнем Востоке храмы богини любви (Астарты, Анахиты, Милиты и пр.) были, по существу, борделями [Herod. I. 199; Блох 1994: 73–75].

11 (ГА-ОАМ, № 82а¹⁹). Согласно записи Э. Р. Штерна, граффито на дне чл. сосуда снаружи: (Ἀφρ)-ΟΔΙ-(τη), так он и издал надпись: [Ἀφρ]οδί[τηι] «Афродите» [Штерн 1914: 32, № 8]. Полагаем, малый омикрон указывает на V в., к которому относится большинство березанских посвящений этой богине. Обычно посвятельные надписи размещаются на обозримых частях сосудов, но бывают исключения. На Березани посвящения Афродите делались в соответствии с общей практикой на открытых частях, но бывают и на дне: в (ГК: 288–289) три граффити на стенках чаш, одно — на дне.

12 (ГА-ОАМ, № 92²⁰). Согласно записи, на фр. чл. венчика АФРО. Датируем по письму IV–III вв. Посвящение Афродите — Ἀφρο[δίτηι], или маркировка ее храма — Ἀφρο (δίτης).

13 (ГА-ОАМ, № 78²¹). Под № 11/17 Э. Р. Штерн упоминает найденные на раскопе В⁸ два куска от желто-глиняного кубка с граффито ΡΙΑΝ и рисунком птицы, также сосуда римского времени (он и опубликовал граффито [Штерн 1914: 23 и 32, № 1])²². По его схематическому рисунку (у нас рис. 13) видно, что надпись идет по венчику кубка, обломана слева и справа, альфа с ломаной поперечиной, так что надпись позднего эллинистического или, скорее, римского времени. Размещение граффито на венчике килика указывает, что оно посвятельное или застольное, но буквы ΑΝ соответствуют обычному в вотивах слову ἀνέθηκε, тогда как в ΡΙΑΝ трудно усмотреть застольный контекст. Следовательно, надпись посвятельная и возможна реконструкция [ὁ δεῖνα? Δῆμητ] ρι ἀν[έθηκε] «имярек? Деметре посвятил». Вряд ли стоит усматривать в ΡΙΑΝ личное имя (например, Ριαν[ός]), ибо буквами ΑΝ верифицируется слово ἀν[έθηκε].

¹⁹ Штерн Э. Р. Дневник раскопок на Березани 1913 г. (Архив ОАМ. Д. 59197. Л. 33).

²⁰ Опись находок березанской экспедиции 1928 г. Раскоп А¹ (Архив ОАМ. Д. 59235. Л. 5).

²¹ Штерн Э. Р. Опись находок с о. Березань, переданных в Арх (еологическую) комиссию. Раскоп А 1913 г. (Архив ОАМ. Д. 59233).

²² Еще раз Штерн дал этот рисунок в «Дневнике раскопок на Березани 1913 г.» (Архив ОАМ. Д. 59198. Л. 11). См., напр., ГА-ОАМ, № 84.

14 (ГА-ОАМ, № 59²³). По записи Е. Г. Кагарова, в насыпи найден черепок с граффито, приложен рисунок (у нас он № 14). По письму датируем его ок. IV в. Храмовая маркировка: Ἑρμῆω «Гермеса».

15 (ГА-ОАМ, № 100²⁴). Согласно записи, на квадрате 7 найден обломок родосско-ионийского венчика с граффито ΕΘΝ на обороте. Под оборотом здесь подразумевается внутренняя сторона. Тета с крестом внутри VI–V вв., но горизонтальный верхний усик эпсилон указывает на V в. Это обломок вотива: [ὁ θεῖνα ἄν]έθη[κε --] «имярек посвятил --»; обычно такая формула включает имя божества.

2. Общие выводы из рассмотренных посвящений, храмовых маркировок, принесения денежных сумм

Из 15 рассмотренных граффити 10 посвящений (№ 1, 4, 7–13, 15), две храмовые маркировки (№ 3, 14), три записи о принесении в святилище денежных сумм (№ 2, 5, 6). Две надписи связаны с Аполлоном, по одной с Афиной, Аресом, Ахиллом, Гермесом и, видимо, Деметрой. Безусловный лидер — Афродита: ей сделаны 5 посвящений (№ 8–12); надписи с ее теонимом № 9, 12 могут быть трактованы как посвящения или храмовая маркировка. Весьма интересны приношения богам и жречеству: Афине принесена мелкая медь (№ 2), Ах(иллу) 19 драхм (№ 6); жречеству как группе священнослужителей предназначены 400 драхм — скорее всего как полисное приношение (№ 5). Хронологическое распределение надписей сей группы соответствует общей картине истории Березанского поселения: к VI–V вв. принадлежат 5 надписей (№ 3, 4, 10, 11, 15), к V–IV вв. две (№ 5, 7), к IV в. 5 надписей (№ 1, 2, 8, 9, 14), к IV–III вв. две (№ 6, 12); одна надпись позднеэллинистического или римского времени (№ 13).

Явная популярность Афродиты, с которой связаны сразу 5 надписей V–IV вв., тогда как Аполлон «задействован» лишь 2 раза, а осталь-

²³ Кагаров Е. Г. Журнал раскопок на о. Березань в 1906 г. (Архив ОАМ. Д. 59192. Л. 2).

²⁴ Опись находок березанской экспедиции 1928 г. Раскоп В⁸ (Архив ОАМ. Д. 59236. № 961).

ные четверо богов по разу, свидетельствует об актуальности «женского» вопроса на Березани. В соответствии с общегреческой практикой колонисты VI — раннего V в. прибывали на Березань без женщин, они добывали их себе в среде туземного населения. Кочевые скифы степи поставляли им рабынь, также через торговые связи с земледельческими племенами лесостепи березанцы и ольвийцы раздобывали туземок. Но известные нам имена немногих березанских женщин все греческие — Милесия, (С)мика, Гарпала, Иай(а), Ольбия, это явное средство эллинизации туземок. Обратим внимание на их бытовой характер, тогда как у березанских мужчин имена аристократические, теофорные, бытовые (ГК: 281–282). «Женская» тема Березани и Ольвии — интересный аспект будущих штудий.

3. Амулеты, магические упражнения (дипинти, граффити)

Найденные на Березани дипинти на ионийской столовой посуде единообразны в целом — все сделаны красной, реже бурой краской на внешней стороне доньев открытых сосудов, преимущественно чаш, либо на стенках закрытых сосудов VI–V вв., в основном V в. Среди них ясно выделяются две группы: торговые марки (1–2 буквы ионийского алфавита, представляющие собой инициал или сокращение имени гончара²⁵) и магические знаки, направленные на санирование содержащегося в сосуде питья — вина, воды, масла и пр. На столовой посуде греков много такого рода и граффити; обилие таких saniрующих, в основном солярных надписей и рисуночных знаков, также немереное число их в декорации расписных сосудов указывает, что для них это было важно. А нам понятно, что при отсутствии эффективных моющих средств скапливалась в сосудах, особенно закрытых, болезне-

²⁵ В числе дипинти из находок В. В. Лапина таковы буквы Ε, Ερ, Ρ, Φ, Ω (МП, 72–127; 71–123; 69–185; 70–455; 75–623; 67–14; все не изданы). Ср. также, к примеру, дипинти Β, Δ, Ευ на доньях ионийских сосудов, найденных в Истрии [Lambrino 1938: 213–216], Β, Ε, F, N, Π, Μ (san), Φ на доньях коринфских сосудов, ΑΡ на доньях чл. аттических сосудов того же времени [Johnston 1974: 141, 145; 1975: 148].

творная микрофлора, потому в силу мифологического сознания древние прибегали к магическим силам. Так как реально это не решало проблему гигиены столовой посуды, можем заключить, что это было, скорее, утешение психологического свойства. Видимо, в основном дипинти наносились до обжига или вскоре после него (ср. [Johnston 1974: 140]), т. е. все еще в гончарной мастерской. Думать об этом позволяет и серийность некоторых дипинти из находок в Греции. К примеру, показательна в этом плане серия многочисленных посвящений на стенках хиосских кубков, сделанных краской до обжига [Cook, Woodhead 1952: 159–170].

Репертуар магических символов, знаков, рисунков на публикуемых дипинти и граффити в основном примитивен, представлен изображениями елочек, свастик, крестов, лабриса, пентаграмм, ромбов, реже встречаются рисунки предметов, имеющих магическую символику — трезубцев, якорей и прочего²⁶. Намного богаче орнаментация расписной родосско-ионийской посуды VII–V вв., в изобилии представленная на Березани. Она включает пентаграммы, свастики, змеевидные зигзаги, кресты, кружки, ромбы и множество других знаков апотропеической солярной, хтонической да прочей символики. Они размещались мастером, который расписывал сосуды, на внешней стороне дна, как на одном из ионийских диносов с Березани [Копейкина 1970а: тб. I,4], иногда на внутренней стороне открытых ионийских сосудов, как, например, на одной истрийской чаше [Lambrino 1938: 74, fig. 40d]. Эти знаки мыслились оберегами, пища и питье из украшенных ими сосудов, по поверьям древних, обретали чистоту и целительную силу. По этой причине черепки расписной родосско-ионийской посуды сами по себе нередко использовались в качестве амулетов, предварительно их аккуратно обкалывали, придавая более или менее правильную форму прямоугольника, кружка, квадрата, и эти геометрические формы сами по себе имели магическое содержание [Вовк 2007: 21–29]²⁷. На амулетах из черепков чер-

²⁶ Есть и текстуальный амулет — $\dot{\iota}\nu\eta\kappa/\epsilon\backslash\kappa\dot{\iota}\eta\lambda\epsilon$ «опростал и испустил», связанный с физиологией какой-то болезни [Яйленко 1987: 150].

²⁷ Формальный признак амулета — его форма: обычно это аккуратно или суммарно обколотый в кружок либо эллипс или прямоугольник фрагмент стенки керамического сосуда, но особенно часто для изготовления амулетов ис-

нолаковой посуды, лишенной подобной орнаментации, эти же солярные да прочие санирующие знаки чертились как граффити ее владельцами, желавшими оберечь себя таким способом. Есть таковые и в нижеследующих материалах (№ 20, 22), другие березанские образцы из раскопок В. В. Лапина см. [Яйленко 1987: 151, № 7, 8, 11]. См. об амулетах, их видах, назначении вводные главы в книгах [King 1864; Bonner 1950; Delatte, Derchain 1964; Budge 1968].

Основную часть этого параграфа составляют дипинти и граффити из раскопок В. В. Лапина 1960–1975 гг. на Березани (прориси наши), несколько граффити из ГА-ОАМ дополняют общую картину. Под ионийской керамикой подразумеваем ту, что именуется также родосско-ионийской, датируется она VI–V вв., что далее не отмечается. Ныне исследователи этой керамики более склоняются к милетскому ее происхождению; идет она с последних десятилетий VII в. (образцы есть и на Березани), но основная масса VI–V вв. Тут было налажено также местное производство самых употребительных форм ионийских кубков [Буйских 2016: 29 сл., 40–41]. Преобладание на Березани в VI–V вв. ионийской керамики позволяет думать, что она доставлялась сюда преимущественно ионийскими купцами²⁸.

пользовались донья битой посуды, сами по себе имеющие правильную круглую форму, на них вырезались апотропеические знаки или надписи, чаще снаружи, реже изнутри. Еще один, но не обязательный признак — наличие отверстия для подвешивания амулета на бечевке, чтобы владелец мог его носить на себе. Обычно на амулетах представлен ряд хаотически расположенных прочерков, края или середина нередко затерты трением о твердый предмет; последнее обстоятельство подсказывает нам, что амулет приводили в действие, потеряв его о какую-либо твердую поверхность.

²⁸ Все дипинти и граффити данного параграфа сделаны на внешней стороне доньев, что далее не отмечается. Дипинти обычно написаны красной краской, так что далее оговариваются только исключения. Публикуемые здесь надписи хранились в Музее природоведения АН УССР (Киев; далее это место хранения обозначаем буквами МП с последующим инвентарным номером). Эти надписи обработаны мною там в 1979 г. при любезном содействии В. В. Лапина. У них шифр типа АБ 70-100; далее буквы опускаем, первые две цифры означают год раскопок (например, в приведенном шифре это 1970 г.), вторая цифра — номер полевой описи. Сейчас Музей природоведения влит в Музей археологии.

а) Изображения якоря, его символика

16 (МП, 63–722). Чернолощенный закрытый сосуд типа кувшинчика с дипинто — изображением якоря. Он в точности соответствует якорям, бытовавшим с VII в., по классификации Г. Капитэна, это тип А [Casson 1971: fig. 184–185; Скрыгин 1979: 31–33, 56–58; Петерс 1982: 107; Kapitän 1984: 43; Околоков 1993: 174, 175, рис. 1; Шамрай 2011: 433, рис. 4]: двузубый якорь с горизонтальным штоком и кольцом либо выступом для привязывания каната. Якоря такой конструкции известны на Древнем Востоке со II тыс., в Средиземноморье появились с VIII–VII вв. [Скрыгин 1979: 31–33; Haldane 1990: 19–24]. Хотя ни один целый образец такого якоря от VIII–VI вв. не сохранился, на его существование указывают находки отдельных деталей, также историческая традиция²⁹. Считалось, что такой якорь в полном виде впервые показан на монетах Аполлонии Понтийской V–IV вв. [Скрыгин 1979: 56–58; Koromila 1991: 42; Околоков 2012: 115], но уже с VI в. он засвидетельствован двумя граффити из числа торговых марок [Johnston 1979: 87, 240 (type 36A), fig. 3q–r]. Теперь это подтверждают наши березанские дипинти № 16–19 от VI–V вв. Добавим и граффито на дне чл. чаши IV в. с изображением двузубого якоря с горизонтальным штоком из Ольвии [Русяева 2010: 174, № 43, тб. 61/8].

Интересно и то, что в дальнейшем донце данного березанского кувшинчика использовалось в качестве амулета — стенки сосуда были отколоты от него (см. и № 20, 22). Присутствие якоря в числе магических изображений вполне естественно. Как и во всем мире, в древней Греции якорь считался символом спасения, избавления от опасности [Вовк 2007: 515]. У греков, как и у римлян, бытовало выражение «погружать последний якорь», который мореходы называют «священным» (Lucianus. Fugitivi, 13), т. е. прибегнуть к по-

²⁹ Согласно Эфору (Strabo VII.3.9), двузубый якорь изобрел Анахарсис; приписать кочевому скифу создание морской снасти — дело странное, вероятно, легенда сложилась по той причине, что мифологический Анахарсис-Абарис ассоциировался со стрелой — считалось, что он летал на ней (источники — ОХБ: 29): стрела с оперением по форме целиком соответствует двузубому якорю со штоком. Известия других античных авторов см. [Околоков 1993: 173].

следнему средству³⁰. Якорь фигурировал и в других метонимических выражениях, например, «якорь дома» — о сыне (Euripides. Hecuba, 80), «дети для матери — якоря жизни» (Soph., fr. 685) и т. д. По словам Птолемея Лагида, якорь — знак безопасности (Appianus. Syriaca, 56). Такое употребление слова «якорь» в переносном смысле, как и номинация его «священным» (ἱερὰ ἄγκυρα приведенного пассажа Лукиана) да символом безопасности, т. е. ввод его в сакральную лексику, и повлекли за собой адаптацию изображения якоря в число магических символов. Так, на амфорном черепке с Березани якорь фигурирует рядом с пентаграммой — солярным символом (ГК: 230, № 161).

17 (МП, 66–491). На дне чернолощеного закрытого сосуда VI–V вв. типа кувшинчика дипинто с изображением якоря. У него округлые рога, в отличие от предыдущего, где зубья якоря образуют прямой угол. Эта деталь, подтверждаемая якорями IV и следующих столетий [Скрягин 1979: 56–58; Петерс 1982: 107], лишний раз свидетельствует в пользу того, что изображения подобного типа на доньях сосудов являются якорями. Примерно такое же изображение якоря есть на чернофигурном сосуде из Вульчи [Johnston: 107 (type 25B), fig. 5h].

18 (МП, 69–288). Ионийская чаша с лаковым орнаментом изнутри. На внешней стороне дна граффито — рисунок якоря с прямыми рогами, углом к веретену, и горизонтальным штоком, как в № 16.

19 (МП, 75–5; прорись В. В. Лапина). Дипинто на ионийском сосуде с изображением якоря — однозубого, со штоком-коромыслом. Однозубые якоря со штоком известны на Востоке со II тыс., изображение такого якоря процарапано на ручке одной из «ханаанских» амфор архаического периода [Скрягин 1979: 30].

б) Солярные знаки

20 (МП, 61–32). На дне ионийского сосуда с буролаковым орнаментом дипинто-гексаграмма: солнечный диск с шестью расходящимися лучами. Это дипинто наглядно выказывает солярный харак-

³⁰ На древних кораблях было два и более якоря, один из которых считался «священным» — к нему прибегали в случае крайней необходимости.

тер гексаграмм. Подобно амулетам № 16, 22 (плюс из этой же коллекции [Яйленко 1987: 151, № 7, 8, 11]), сие донце использовалось вторично в качестве амулета, на что указывает намеренный скол стенок сосуда от дна.

21 (МП, 62–330). Дно ионийского открытого сосуда с декорацией снаружи и изнутри, исполненной черным и красным лаком. На внешней поверхности дна граффито: 6 парных лучей, веерообразно отходящих от центра круглого основания сосуда, т. е. это гексаграмма, идентичная дипинто № 20. Граффито-гексаграмма есть также на происходящей из раскопок Г. А. Скадовского 1900 г. на Березани чл. миске при детском погребении (ГЛБО: 98, № 51); из раскопок В. В. Лапина происходит фр. дна открытого сосуда с разноцветным лаковым орнаментом, тут 8 лучей, они тоже заполняют все пространство донца [Яйленко 1987: 152, № 17 и 148, рис. 17].

22 (МП, 69–65). На дне ионийского заизвесткованного открытого сосуда дипинто — та же гексаграмма, но в виде двух трезубцев, сращенных рукоятями³¹. Но это скорее не трезубцы, а та же гексаграмма — солнце о шести лучах, на что указывает контекст нижеследующего граффито № 23: после такого же знака следует уА, т. е. диск солнца с двумя лучами и инициал Аполлона или Ахилла, частых фигурантов на ранних березанских амулетах. Ввиду уже наличной магической символики публикуемое донце вторично использовалось в качестве амулета (как № 16, 20), ибо стенки сосуда отколоты от него.

23 (ГА-ОАМ, № 58и³²). Э. Р. Штерн и Е. Г. Кагаров дали только рисунок (у нас № 23), на нем изображен тот же солярный знак, что в дипинто № 22 — в виде двух трезубцев, сращенных ручками, за ним уА. Знак у, как сказано, — диск солнца с двумя лучами, буква А — инициал имени Аполлона или Ахилла, он част на ранних березанских амулетах (ГК: 293–296).

³¹ В греческой символике трезубец олицетворяет власть над морем — это оружие Посейдона [Тресиддер 1999: 373; Гибсон 2007: 32].

³² Штерн Э. Р., Кагаров Е. Г. Дневник раскопок на о. Березань 1906 г. (Архив ОАМ. Д. 59 191. Л. 52. Граффито № 12 из находок 1907 г.).

24 (МП, 74–705). Буролаковый ионийский открытый сосуд с остатками дипинто, нанесенного бурой же краской до обжига: гексаграмма, близкая № 22, но с той разницей, что здесь концы лучей уширены, как ступни ноги, т. е. это изображение солнечных лучей в виде шагающих ног либо спиц колеса, они нередко фигурируют в декорации ионийской расписной керамики.

25 (ГА-ОАМ, № 2)³³. Граффито на сосуде в виде трех скрещенных линий — простейший вариант начертания гексаграммы. ГЛБО: 98, № 51: это свастика, солярный магический знак, ср. следующее граффито № 26.

26 (ГА-ОАМ, № 6). На кувшинчике крестообразно перекрещенные округлые линии. Ранее (ГЛБО: 98, № 52) мы сочли сие знаком неясной формы; но это свастика, составленная из полукружий, солярный магический знак того же значения, что и предыдущие № 20–25.

27 (ГА-ОАМ, № 18). На толстом черепке рисунок пентаграммы. Э. Р. Штерн [1901: 28, № 32] безосновательно отнес ее к числу граффити торговцев. ГЛБО: 93, № 24: это магический солярный знак на обломке краснолакового сосуда, есть и другие березанские образцы (ГК: 297, № 151, 152, 160, 161).

28 (МП, 60–70). Фр. круглого основания открытого сосуда на высокой трубчатой ножке с чл. орнаментом. На дне сосуда изнутри процарапано несколько черточек (на прориси не показаны), что характерно для магических актов (ГК: 296–297, № 143, 148, 158). На нижней плоскости основания дипинто с изображением двух шевронов в виде прямого и округлого уголков, они из обычного репертуара орнаментальной декорации эгейской расписной керамики.

29 (ГА-ОАМ, № 17). На донышке чл. сосуда крест. ГЛБО: 98, № 50: это крест как метка или буква «хи», обычный солярный магический знак санирующего значения; на березанских черепках таких много. Указание на букву «хи» тут излишне.

³³ Граффити № 25–27, 29 происходят из раскопок Г. А. Скадовского 1900 г. на Березани. Они изданы в ГЛБО, № 24, 50–52; из них первый привлечен для демонстрации простейшего солярного знака, остальные нуждаются в поправках. Там же указаны архивные документы-источники, потому не приводим их здесь.

в) Лабрис

30 (ГА-ОАМ, № 26³⁴). Э. Р. Штерн показал 3 граффити на килике: Т, рисунок, Б. Прежде всего отметим, что они отстоят друг от друга, так что не составляют единого текста, нас интересует рисунок. Это лабрис — двухсторонняя секира с рукоятью. На Березани есть и другие изображения лабриса, как и этот, они магического характера (ГК: 297, № 154, 159 и рис. на с. 229³⁵); все на черепках V в., так что скорее всего этого времени и публикуемый лабрис. В декорации греческой расписной керамики немало изображений лабриса; в числе граффити тоже есть образцы (к примеру, [Johnston 1979: 173, fig. 5f, g])³⁶. Есть рисунки лабриса с ручкой и в Ольвии [Русяева 2010: тб. 47/14, 14а), судя по обколотым черепкам, это амулеты; в Херсонесе (Граф. Херсонеса 1978: № 1750, IV в.). На данном черепке с Березани лабрис изображен с массивной рукоятью. На минойском Крите лабрис был символом власти (крупные изображения его в Кносском дворце), он связан с приношением жертв, со жрицами (печати, фрески и прочее). И у греков архаической эпохи лабрис тоже символ власти, связан с Зевсом, Гефестом, Гераклом, он и орудие убийства; женская тема тоже сохраняется: к примеру, двойная секира у амазонок, как символ Афины его воспевают элегик III в. до н. э. Симмий (*Anthologia Graeca*, XV.22)³⁷. См. о двойном топоре в культе послемикенской Греции [Schweitzer 1922: 21f.]. В какой-то из этих сфер и залегает смысл данного березанского лабриса.

31 (ГА-ОАМ, № 81 6³⁸). Э. Р. Штерн ограничился рисунком граффито. По рисунку видно, что оно сделано на донце, в круг которого впи-

³⁴ Штерн Э. Р. Дневник раскопок на Березани в 1904 г. (Архив ОАМ. Д. 59188. Л. 9об.).

³⁵ В тексте ГК не указано, что это лабрисы; кроме того, помещенные там рисунки следует рассматривать, повернув их вправо на 90°.

³⁶ Его fig. 5f определенно лабрис, ибо показана рукоять этого двойного топора. Они фигурируют у А. Джонстона в числе торговых марок, но таковыми он считал множество разного рода граффити, в том числе магические знаки: например, fig. 3h — это простейший солярный знак, как наш № 25; fig. 3q, r — это якоря; fig. 7d — секира и т. д.

³⁷ И графически его стихотворение имеет вид двойной секиры с треугольными лезвиями.

³⁸ Штерн Э. Р. Дневник раскопок на Березани 1913 г. (Архив ОАМ. Д. 59197. Л. 85).

сан крест, на первый взгляд, середину занимает большая буква М, под нею показана дужка. Штерн правильно поставил граффито, вряд ли стоит поворачивать его на бок, чтобы прочесть ΣΕ. Мы видим тут рисунок лабриса на короткой рукоятке, обычно свойственной его изображениям. Как раз с небольшой ручкой может быть связано наличие эфеса — металлических прутьев, предохраняющих руку от пореза. По какой-то причине лезвия перечеркнуты; имея в виду, что лабрис — орудие убийства, возможно, это способ предотвращения оного.

г) Ромб

32 (ГА-ОАМ, № 83а³⁹). По Э. Р. Штерну, граффито на донышке бурого килика, приложен рисунок. Полагаем, это такой же родоскопийский килик VI–V вв., как и ГА-ОАМ, № 81а, на доньях которых нередко помещались санирующие магические знаки, в данном случае ромб с «хвостами». У слова *ρόμβος* несколько значений (LSJ, s. v.): 1) шумовой предмет, болтающийся на конце веревки, употреблялся в мистериях, также служил детской игрушкой, — по-русски кубарь или волчок; 2) магическое колесико, вертевшееся в разных направлениях, служило для любовного приворота, называлось также *ῥυγξ* [Толстой 1953: 134, комм. к № 238]; 3) бубен, употреблявшийся в радениях по Рее и Дионису; 4) *membrum virile*. Ромб обозначал и женскую вульву [Тресиддер 1999: 310]. Ромб нередок среди граффити: например, он прорисован на дне чл. килика VI–V вв. из Ольвии, причем на внутренней стороне [Толстой 1953: 41, № 60]. Свисающие с ромба «хвосты» могут соответствовать веревкам кубаря.

4. Еще раз об амулете с Березани

33 (ГА-ОАМ, № 22⁴⁰). Тут Э. Р. Штерн показал маюскулами надпись, которую мы опознали на фотоснимке в фотоархиве ИИМК'а: это небольшой, с крупную ольвийскую медную монету, каменный

³⁹ Там же. Л. 96.

⁴⁰ Штерн Э. Р. Дневник раскопок на Березани в 1904 г. (Архив ОАМ. Д. 59188. Л. 6).

диск-амулет, на одной стороне написано λίθὸ εἰμί «я принадлежу камню», на обороте χαῖρε «прощай»; что это амулет, который носили на теле, указывает просверленная посередине дырка для бечевки (ГЛБО: 91–92, № 21). Э. Р. Штерн прочел надпись иначе: ΛΙΘΟΣ ΕΙΜΙ (т. е. λίθος εἰμί «я камень»), на основании этого А. С. Русяева [2006: 58–68] оспорила мое чтение, апеллируя к авторитету Штерна как филолога. Но я вплоть до самого последнего времени не видел сигмы на упомянутом качественном фото, так что даже недавно (в ГА-ОАМ, № 22) оспорил ее существование. Но права пословица «бывает на старуху проруха» — только при написании данной статьи наконец прозрел и увидел ту самую сигму, кою лицезрел на подлиннике Штерн (где находится амулет, неизвестно). Воспроизводим здесь то же фото, что и в ГЛБО; на нем впритык к омикрону видна разомкнутая сигма, ее форма соответствует остальным буквам, по которым мы отнесли надпись в ГЛБО к третьей четверти VI в., теперь расширяем из осторожности на вторую половину столетия. Признаться, однако сие «прозрение» меня несколько не обрадовало, ибо и в ГА-ОАМ, и теперь не вижу смысла в надписи λίθος εἰμί «я камень». Она ни о чем по существу не говорит, это просто констатация факта, что амулет сделан из камня; при этом теряет смысл и надпись на обороте χαῖρε «прощай», ибо получается «камень, прощай»!⁴¹ Напротив, с gen. существительного надпись λίθὸ εἰμί имеет соответствующее амулету предназначение, о котором мы писали в ГЛБО: «данный амулет по виду магии носит целительный характер: у древних существовало представление о возможности перевода болезни с человека на предметы внешнего мира, в том числе камни < следуют ссылки на литературу >; с другой стороны, камни обладали целительной силой, поэтому их носили как амулеты». Кстати, на одном греко-египетском амулете представлен как раз род падеж: ὀπίσω δὲ τοῦ λίθου «на оборотной стороне камня-амулета» [Delatte, Derchain 1964: 98]. На тех же греко-египетских амулетах встречается и χαῖρε «прощай», например, χαῖρε Ὅσιρι, означающее

⁴¹ Констатация изготовления из камня свойственна надписям иного свойства, например, на базе статуи VI в. с Наксоса: [τ]ὸ αὐτὸ λίθὸ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λίθου καὶ τὸ σφῆλας «из того же самого (т. е. одного) камня сделаны статуя и постамент» [Jeffery 1969: 412, № 10].

прощание с покойником [Bonner 1950: 177]. Вряд ли может помочь прояснить такой смысл позднеантичная поэма в стихах «Литика», трактующая о магических свойствах драгоценных да полудрагоценных камней, ибо по времени она отстоит от березанского амулета на тысячу лет и отражает позднеантичные верования. Остается надеяться, что исследователи будущего все же найдут адекватное решение возникшей проблемы.

Список литературы

1. Блох И. История проституции. СПб. : Аст-Пресс, 1994.
2. Борисфен-Березань. Археологическая коллекция Эрмитажа. Т. 1 / науч. ред. С. Л. Соловьев. СПб. : Изд-во Эрмитажа, 2005.
3. Буйских А. В. Ионийские килики из Борисфена // Археологія і давня історія України. 2016. № 1. С. 29–42.
4. Вовк О. В. Энциклопедия знаков и символов. М. : Вече, 2007.
5. Гибсон К. Символы, знаки, эмблемы, мифы в материальной и духовной культуре. М. : Эксмо, 2007.
6. Граффити античного Херсонеса / Отв. ред. Э. И. Соломоник. Киев : Наукова думка, 1978.
7. Копейкина А. В. Особенности развития родосско-ионийской керамики // ВДИ. 1970. № 1. С. 93–106. (Копейкина 1970.)
8. Копейкина А. В. Родосско-ионийская керамика «ориентализирующей» группы из раскопок на острове Березань // Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. 19 Jahrgang. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reiche. 1970. Hft 8. S. 559–566. (Копейкина 1970a.)
9. Назаров В. В. Святилище Афродиты в Борисфене // ВДИ. 2001. № 1. С. 154–165.
10. Окороков А. В. Датировка и классификация судовых железных якорей III в. до н. э. — XI в. н. э. // Боспорский сборник. Вып. 2 / под ред. Я. М. Паромова. М. : НИИЦ «Архэ», 1993. С. 172–191.
11. Петерс Б. Г. Морское дело в античных государствах Северного Причерноморья. М. : Наука, 1982.
12. Рубан В. В., Урсалов В. Н. Из истории денежного обращения в Нижнем Побужье доримского времени // Нумизматические исследования

- по истории Юго-Восточной Европы / отв. ред. В. А. Янин. Кишинев : Штиинца, 1990. С. 30–44.
13. Русяева А. С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья. Киев : Наукова думка, 1982.
 14. Русяева А. С. История изучения одного каменного изделия с Борисфена // Боспорские исследования. 2006. Вып. 11. С. 58–68.
 15. Русяева А. С. Граффити Ольвии Понтийской. Симферополь : БФ «Деметра», 2010.
 16. Скрагин Л. Н. Якоря. М. : Транспорт, 1979.
 17. Снытко И. А. Литой ольвийский асс из поселения Кателино I // Нумизматические исследования по истории Юго-Восточной Европы / отв. ред. В. А. Янин. Кишинев : Штиинца, 1990. С. 44–58.
 18. Снытко И. А. О находках иногородних монет эпохи классики и раннего эллинизма на территории хоры Ольвийского полиса // Боспорский феномен. Боспорское царство М. И. Ростовцева (взгляд из XXI века). Материалы международной научной конференции. Ч. 2 / отв. ред. В. А. Хршановский. СПб. : ИПЦ СПбГУПТД, 2020. С. 277–282.
 19. Толстой И. И. Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. Л. : Изд-во АН СССР, 1953.
 20. Тресиддер Дж. Словарь символов. М. : Торговый дом Гранд, 1999.
 21. Шамрай А. Н. Еще один средиземноморский тип античного железного якоря на Боспоре // XII Боспорские чтения. Боспор Киммерийский и варварский мир в период Античности и Средневековья / ред.-сост. В. Н. Зинько. Керчь : Фонд «Деметра», 2011. С. 428–433.
 22. Штерн Э. Р. Новый эпиграфический материал, найденный на юге России // ЗООИД. 1901. Т. 23. С. 1–32.
 23. Штерн Э. Р. Отчет о раскопках на острове Березани летом 1913 года. Одесса : «Славянская» типография Е. Хрисогелос, 1914.
 24. Яйленко В. П. Несколько греческих граффити и «сарматская» надпись с Березани // Античная балканистика / Под ред. Л. А. Гиндина. М. : Наука, 1987. С. 147–154.
 25. Яйленко В. П. Посвятительные граффити Пантикапея и округи // ДБ. 2006. Т. 9. С. 355–428.
 26. Яйленко В. П. Стихотворные граффити Боспора, Ольвии, Березани // ДБ. 2020. Т. 25. С. 441–510.
 27. Яйленко В. П. Ревизия изданных граффити Херсонеса // Херсонесский сборник. Вып. XXIII / Отв. ред. А. В. Зайков. Севастополь : ГИА МЗ «Херсонес Таврический», 2022. С. 223–245.

28. Bonner C. Studies in magical amulets. Ann Arbor : University of Michigan press, 1950.
29. Budge E. A. W. Amulets and talismans. NY : University books, 1968.
30. Casson L. Ships and seamanship in the ancient world. Princeton : University Press, 1971.
31. Cook R. M., Woodhead A. G. Painted inscriptions on Chiot pottery // ABSA. 1952. Vol. 47. P. 159–170.
32. Delatte A., Derchain Ph. Les intailles magiques greco-égyptiennes. Paris : Bibliothèque nationale, 1964.
33. Haldane D. Anchors of antiquity // Biblical archaeologist. 1990. Vol. 53/1. P. 19–24.
34. Jeffery L. H. Old Smyrna: inscriptions on sherds and small objects // ABSA. 1964. Vol. 59. P. 39–49.
35. Jeffery L. H. The Local scripts of archaic Greece. Oxford : Clarendon Press, 1969.
36. Johnston A. W. Trademarks on Greek vases // Greece and Rome. 1974. Vol. 21/2. P. 138–152.
37. Johnston A. W. Rhodian readings // ABSA. 1975. Vol. 70. P. 145–167.
38. Johnston A. W. Trademarks on Greek vases. Warminster : Aria & Phillips, 1979.
39. Kapitän G. Ancient anchors - technology and classification // Intern. Journal of Nautical archaeology. 1984. Vol. 13/1. P. 33–44.
40. King C. W. The Gnostics and their remains. Cambridge : Bell and Daldy, 1864.
41. Koromila M. The Greeks in the Black sea. Athens : Panorama, 1991.
42. Lambrino M. Les vases archaïques d' Hiſtria. Bucureşti : Fundatia regele Carol I, 1938.
43. Naukratis. London : Trübner, 1886, 1888. Pt. 1, 2.
44. Pape W., Benseler G. E. Wörterbuch der griechischen Eigennamen. Braunschweig : Bieweg, 1884.
45. Schweitzer B. Herakles. Aufsätze zur griechischen Religion- und Sagengeſchichte. Tübingen : J. C. Mohr, 1922.
46. Thumb A., Scherer A. Handbuch der griechischen Dialekte. Bd. 2. Heidelberg : Winter, 1959.

Α
ΟΝΙΑ
ΝΥΙΦΑΝΑ

№ 1

ΓΙΑΕ
ΤΑ

№ 2

ΥΟΞΕΜΙΤ
<

№ 3

Ω ΝΞ

№ 4

ΕΤΙΡΩΤΥΞ

№ 5

ΙΟΔ
Α Χ

№ 6

ΥΞ:ΑΡΗ[ΟΞ]

№ 7

ΑΦΡΟΔ[ΙΤΗ]

№ 9

ΑΘΗΝΟΜΑ[ΧΟΞ...]ΑΡΟΣΜΙΑΝΕΘΗΚΕΝ
ΑΦΡΟΔΙΤΗΛΥΡΗΗ

№ 8

ΔΙΤΗ ΠΑΤΡΩ
ΙΝΗ

№ 10

(ΑΦΡ) - ΟΔΙ - (ΤΥ)

№ 11

ΑΦΡΟ

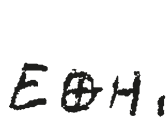
№ 12

ΡΙΑΝ

№ 13

ΕΡΜΕΣ

№ 14



№ 15



№ 16



№ 17



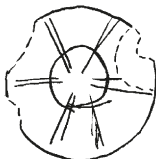
№ 18



№ 19



№ 20



№ 21



№ 22



№ 23



№ 24



№ 25



№ 26



№ 27



№ 28



№ 29



№ 30



№ 31



№ 32



№ 33

ОРАКУЛ АХИЛЛА НА ОСТРОВЕ ЛЕВКА: ПОСТАНОВКА ВОПРОСА О НАУЧНОМ МИФЕ

Приходько Елена Владимировна,

кандидат филологических наук, доцент кафедры древних языков исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; Москва, Россия; aristonica@list.ru

Аннотация: В исследованиях по Северному Причерноморью неизменно высказывается мнение о существовании на острове Левка оракула Ахилла. Однако никакой конкретной информации о том, как функционировал этот оракул, никто из ученых не дает. Автор показывает, что поводом для этого утверждения стал пассаж из «Перипла» Арриана и особенно ошибочный перевод используемого там слова *χρησμός*. Все переводчики передали это слово как «оракул», в то время как оракул в античном понимании этого термина — т. е. веющий дух места — никогда словом *χρησμός* не обозначался, а только терминами *μαντεῖον* и *χρηστήριον*. Никаких других свидетельств существования на Левке оракула Ахилла — ни литературных, ни археологических, ни эпиграфических — на данный момент нет. Единственный мантический элемент, который, согласно Арриану, мог быть в этом святилище — это выбор платы за жертвенную козу с помощью неких заранее написанных прорицаний, но это, даже если оно было, не требовало участия оракула.

Ключевые слова: оракул, остров Левка, Ахилл, *μαντεῖον*, *χρηστήριον*, мантический термин, лечебная инкубация.

***The oracle of Achilles on the island of Leuke:
raising the question of scientific myth***

Prikhodko Elena V.

PhD in Classical Philology, associate professor of Department of Classical Languages, Historical faculty, Moscow Lomonosov State University; Moscow, Russia; aristonica@list.ru

Abstract: Within the context of Northern Black Sea region studies there is a long-held opinion on the existence of the oracle of Achilles on the very island of Leuke. However,

er, none of the scholars gives any specific information about the functioning of this oracle. The author points out that the reason for this assertion was one passage from Arrian's Periplus and in particular the incorrect translation of the word χρησμός used there. All translators interpreted this word as "oracle", while the "oracle" in the ancient understanding of this term — i.e. the prophetic spirit of the place — was never designated by the word χρησμός, but only by the terms μαντεῖον and χρηστήριον. There is no other evidence of the existence of the oracle of Achilles on Leuke — neither literary, nor archaeological, nor epigraphic. The only mantic element that, according to Arrian, could be in this sanctuary is the choice of the amount of payment for the sacrificial goat with the help of some prewritten divinations, but this, even if it was, did not require the participation of the oracle.

Keywords: oracle, island of Leuke, Achilles, μαντεῖον, χρηστήριον, mantic term, healing incubation.

Святынище Ахилла на острове Левка, или Змеиный, уже двести лет находится на повестке дня научного изучения. Начало этому изучению было положено капитаном-лейтенантом Черноморского флота Николаем Дмитриевичем Критским, произведшим в 1823 г. подробную топографическую съемку острова и обнаружившим на нем руины античного храма. За это время неоднократно были подробнейшим образом рассмотрены и систематизированы все свидетельства античных авторов как о самом острове, так и о «владыке Левки Ахилле» (SEG. 30: 869; IosPE. P². 326), проведены археологические работы на острове и изучено морское дно в его акватории, описаны и каталогизированы все найденные артефакты, доказано возникновение в римское время еще одного святилища Ахилла на острове Березань, а также поднят и активно обсуждается вопрос о происхождении культа Ахилла в Северном Причерноморье. Однако один немаловажный аспект устройства святилища, по сути, остался за пределами всех проводимых исследований, и именно эта незамеченность самого факта существования проблемы, а тем самым и ее нерешенность побудила нас обратиться к столь, казалось бы, хорошо изученной теме.

Авторы многих работ уверены, что на Левке функционировал оракул Ахилла, и базируется их уверенность преимущественно на свидетельстве Арриана, который в «Перипле Эвксинского Понта» пишет следующее: οἱ δὲ καὶ τότε ἰστοροῦσιν· τῶν προσεσχρότων τῇ νήσῳ

ἱερεῖα τοὺς μὲν ἐξεπίτηδες πλέοντας ἐς αὐτὴν ἐπὶ ταῖς ναυσὶν κομίζειν, καὶ τούτων τὰ μὲν καταθύειν τὰ δὲ ἀφιέναι τῷ Ἀχιλλεῖ· τοὺς δὲ τινὰς ὑπὸ χεიმῶνος ἔξαναγκασθέντας προσέχειν, καὶ τούτους παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ αἰτεῖν ἱερεῖον, χρωμένους ἐπὶ τῶν ἱερείων εἰ λῶόν σφισιν καὶ ἄμεινον θῆσαι ὅτι περ αὐτοὶ τῇ γνώμῃ ἐπιλέξαιτο νεμόμενον, τιμὴν ἅμα καταβάλλοντες τὴν ἀξίαν σφίσιν δοκοῦσαν. εἰ δὲ ἀπαγορεύοι ὁ χρησμός — εἶναι γὰρ χρησμοὺς ἐν τῷ νεῷ —, προσβάλλειν τῇ τιμῇ· εἰ δὲ ἔτι ἀπαγορεύοι, ἔτι προσβάλλειν. συγχωρήσαντος δὲ γινώσκειν ὅτι ἀποχρῶσα ἡ τιμὴ ἐστίν. τὸ δὲ ἱερεῖον ἵστασθαι ἐπὶ τῷδε αὐτόματον, μηδὲ ἀποφεύγειν ἔτι. καὶ τοῦτο δὴ πολὺ ἀνακεῖσθαι τὸ ἀργύριον τῷ ἥρῳ τὰς τιμὰς τῶν ἱερείων (22)¹.

Первую трактовку этого пассажа представил в 1826 г. Егор Егорович Кёлер. Не ставя перед собой задачу сделать точный перевод, он пересказал информацию Арриана следующим образом. Остров обычно посещали те, кто намеревался совершить жертвоприношение Ахиллу. Они привозили с собой необходимое количество жертвенных животных и часть из них приносили в жертву владыке страны Ахиллу, а остальных отпускали на волю в качестве подарка этому герою. Путешественники, которых буря заставила искать убежища на Левке, шли в храм, вопрошали о жертве и ждали, пока оракул решит, годится ли выбранная ими на луту коза для успешного жертвоприношения. В то же время они предлагали плату, которая казалась им подобающей; если оракул ее отвергал, они увеличивали цену до тех пор, пока оракул не объявлял ее достаточной. Затем жертва по собственной воле становилась перед алтарем для заклания, и совершалось жертвоприношение. Считалось, что таким образом казна храма Ахилла накопила значительные суммы [Köhler 1826: 567]. Как видим, Кёлер воспринял текст Арриана как привычное для античных авторов изложение ситуации вопрошания оракула, а проведение подобной процедуры должно было указывать на существование на Левке оракула Ахилла.

Через десять лет после публикации труда Кёлера вышел в свет полный перевод «Перипла», сделанный Андреем Фабром, где так-

¹ Текст приводится по изданию А. Зильбермана [Arrien 2002]. От издания Р. Херхера [Arrianus Nicomediensis 1885] и А. Г. Роса [Flavius Arrianus 1967] оно отличается лишь тем, что Зильберман восстанавливает имеющийся в рукописи предлог ἐπὶ (χρωμένους ἐπὶ τῶν ἱερείων), который Херхер заменил на περὶ.

же фигурировало слово «оракул»: «Некоторые повествуют следующее: из пристающих кораблей, те которые нарочито к нему плывут, привозят с собою животных, из коих принеся в жертву некоторых, посвящают остальных Ахиллесе. Те же которых буря занесла к этому острову, просят у божества подачи жертвенного животного, и по жертвам гадают: оставить ли их живыми или нет. За животное они дают такую цену, которая им покажется приличною; и ежели оракул не соглашается, — во храме есть оракул, — то они прибавляют к цене, продолжая надачу до тех пор, пока последует согласие оракула. Тогда животное само собою приходит и остается в храме. Такого серебра весьма много накопилось герою, от цены жертв»² [Арриан 1836: 40].

Другой перевод «Перипла» подготовил Павел Иванович Прозоров, и именно этот перевод был опубликован в 1890 г. Василием Васильевичем Латышевым в его собрании «Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе»: «Существуют и следующие рассказы: из числа посетителей острова некоторые, приезжающие сюда нарочно, привозят с собою на кораблях жертвенных животных и одних из них приносят в жертву, а других отпускают живыми в честь Ахилла; другие пристают, будучи вынуждены бурей; эти у самого бога просят жертвенного животного, обращая к оракулу вопрос о животных, хорошо ли и выгодно ли принести в жертву то именно животное, которое они сами выбрали на пастбище, и при этом кладут достаточную по их мнению плату. Если ответ оракула (в храме есть оракул) будет отрицательный, они прибавляют платы; если и после этого последует отрицание, прибавляют еще, и, когда последует согласие, они узнают, что плата достаточна. Животное при этом само останавливается и уже не убегает. Таким образом много серебра посвящено герою в виде платы за жертвы» [Арриан 1890: 226 = ВДИ 1948: 274]. Прозоров не допустил тех ошибок в понимании греческого текста, которые легко заметить в переводе Фабра, но при этом он все же счел возможным вслед за своими предшественниками воспользоваться словом «оракул». Усыпить его бдительность могло также издание К. Мюллера, кото-

² В этой и последующих цитатах сохранены пунктуация и курсивы оригинала.

рое вместе с изданием Р. Херхера Прозоров использовал при работе над переводом, поскольку там перевод текста Арриана на латинский язык тоже не обошелся без слова *oraculum*: *Quod si oraculum genuat (esse enim oracula in templo), pretio aliquid adjicere* [Arrianus 1882: 398]. В итоге все опирающиеся на перевод Прозорова исследователи — а этот перевод был в 1948 г. переиздан — уверенно пишут об оракуле Ахилла на острове Левка.

Приведем несколько примеров. И. И. Толстой согласен с предложенным Прозоровым пониманием пассажа Арриана: «Текст Арриана интересен еще и тем, что содержит свидетельство об оракуле: “в храме имеется” говорит Арриан, “оракул”. Прорицалищем какого именно рода был упомянутый им оракул, он не указывает: форма оракула остается нам неизвестной» [Толстой 1918: 36]. С. Б. Охотников и А. С. Островерхов сжато излагают перевод Арриана, сохраняя слово «оракул»: «Косвенно об этом свидетельствует сообщение того же Арриана об оракуле на Левке, к которому посетители обращаются за ответом по поводу правильности принесенной жертвы Ахиллу. В качестве непрямого атрибута сакральных обрядов выступает жертвоприношение животных, коз в частности. Одних отпускали живыми в честь Ахилла, уточняя у оракула, достаточно ли жертва, то ли именно животное. Если ответ оракула был отрицательным, прибавляли еще, а когда следовало согласие — узнавали, что плата достаточна. Животное при этом само останавливалось и не убегало. В виде платы за жертвы употребляли серебро» [Охотников, Островерхов 1993: 107; ср. Нуре 2006: 73]. Кроме того, эти исследователи даже готовы допустить присутствие на Левке нескольких оракулов: «Не исключено, что на острове Левке, наряду с другими, существовал и астрологический оракул, а жрецы вели астрономические наблюдения» [Охотников, Островерхов 1993: 97]. Неоднократно пишет об оракуле Ахилла А. С. Русяева: «Важным для понимания характера островного храма является и указание на то, что в нем действовал оракул» [Русяева 2004: 180; Русяева 2005: 104]; «... по данным античных авторов, на острове существовали оракул и своеобразная лечебница» [Русяева 2005: 101]; «Все вместе взятое свидетельствует о том, что на острове Левка действительно много веков существовало святилище Ахилла с его неотъем-

лемыми компонентами: храмом, алтарем, оракулом, сокровищницей и, по всей вероятности, священной оградой в виде подтесанных скальных выступов» [Русяева 2004: 181; Русяева 2005: 106]. И. Ю. Шауб сравнивает со святилищем Ахилла святилище Левкотей на Кавказе в стране мосхов: «Кроме созвучия имени этой «Белой богини» с названием священного острова Ахилла, Левкотей 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.)» [Шауб 2007: 367]. Но самым странным, если не сказать нелепым, выглядит комментарий А. Зильбермана — он, кстати, тоже в своем переводе на французский использует слово *oracle*, — утверждающего, что оракул Ахилла по своей роли похож на таинственных галлизенов острова Сена, о которых пишет Помпоний Мела: «Сена, расположенная в Британском море напротив берегов оссисмий, знаменита оракулом галльского божества, которому служат, как рассказывают, девять жриц, святых своей вечной девственностью. Их называют галлизенами и признают одаренными особыми способностями: поднимать своими песнями море и ветры, превращаться в каких захотят животных, лечить то, что другие считают неизлечимым, знать и предсказывать грядущее, но открывают они его только тем, кто отправился в плавание исключительно ради того, чтобы попросить у них совета» (III. 48) [Arrien 2002: 61, n. 233].

К сожалению, ни у кого из ученых так и не возникло идеи предпринять критический анализ текста Арриана и обратить внимание на используемые им мантические термины, среди которых термина «оракул» просто нет. У Арриана сказано: *εἰ δὲ ἀπαγορεύοι ὁ χρησμός — εἶναι γὰρ χρησμούς ἐν τῷ νεῷ* — *προσβάλλειν τῇ τιμῇ* — «Если прорицание отклоняет — ведь в храме имеются прорицания, — они увеличивают плату». Арриан дважды использует слово *χρησμός* — термин с самым общим мантическим значением, служивший для обозначения любой пророческой речи, будь то изречение боговдохновенного пророка или умозаключение обычного гадалы. В сохранившихся произведениях Арриана это слово встречается 4 раза, если

не считать обсуждаемый нами пассаж из «Перипла», и во всех этих контекстах имеет свое привычное значение «прорицание» (Anab. II.3.5; VII.30.2 bis; F. Gr. Hist. 156 F 28).

В системе мантической терминологии слово χρησμός никогда не заменяло собой термины со значением «оракул» — μαντεῖον и χρηστήριον и никогда не использовалось в свойственных им синтаксических конструкциях. «Оракулом» древние эллины называли вещего духа места — существо, занимавшее, подобно даймонам и керам, промежуточное положение между миром богов и миром людей и отвечавшее за установление связи между смертным жрецом (или жрицей) прорицалища и богом-хозяином этого прорицалища. Оракулы, как правило, либо порождались Геей, либо возникали на месте особых событий (например, там, где земля поглотила Амфиарая вместе с колесницей, запряженной четверкой коней (Soph. Fr. 958 Radt)), и каждый оракул принадлежал определенному богу, который посылал через него людям свои откровения. Причем один бог мог подарить оракул другому богу, как это было в истории Дельф (Aesch. Eum. 1–8), а также ничего не мешало одному и тому же богу, скажем Аполлону, взять под свое управление несколько оракулов. Термины μαντεῖον и χρηστήριον столетиями строго сохраняли свое значение и при этом встречаются во всех письменных источниках — как в самых разных жанрах литературы, так и в эпиграфике. Даже в случае короткого упоминания о каком-то малоизвестном прорицалище любой древнегреческий автор обязательно оговаривал присутствие в нем «оракула». Поэтому при решении вопроса о существовании в том или ином месте оракула, пожалуй, главным критерием становится именно появление в тексте слов μαντεῖον или χρηστήριον [Приходько 1999: 218–239, 294–295].

Арриан, однако, не считал возможным употребить в своем описании Левки ни то, ни другое слово. Получивший серьезное классическое образование, ученик Эпиктета и подражатель Ксенофонта, Арриан, бесспорно, прекрасно знал все тонкости словоупотребления греческого языка и в «Походе Александра» трижды использовал термин μαντεῖον в рассказе об обращении Александра в святилище Зевса Аммона в Ливии, прославившееся как раз своим оракулом: «Затем его охватило желание отправиться к Аммону в Ливию, с одной стороны,

чтобы о чем-то спросить бога, поскольку говорили, что оракул Аммона — истинный (ἀτρεκὲς ἐλέγετο εἶναι τὸ μαντεῖον τοῦ Ἀμμωνος), и что его вопрошали Персей и Геракл: первый — когда был послан Полидеком против Горгоны, а второй — когда шел к Антею в Ливию и к Бусириду в Египет» (III.3.1); «Отсюда он повернул в глубь страны, где находился оракул Аммона (ἵνα τὸ μαντεῖον ᾗ τοῦ Ἀμμωνος)» (III.3.3); «Птолемей, сын Лага, рассказывает, что перед войском, испуская звуки, появились две змеи, и Александр приказал проводникам, доверившись богу, следовать за ними, и они провели их по дороге к оракулу (τὴν ὁδὸν τὴν τε ἐς τὸ μαντεῖον) и потом назад» (III.3.5). Еще в одном контексте слово μαντεῖον служит у Арриана обозначением прорицания, возведенного при помощи оракула (II.3.6), что также вполне соответствует общему принципу употребления этого термина.

Теперь рассмотрим, в каких формах и в каком синтаксическом окружении оказывается в анализируемом пассаже из «Перипла» слово χρησμός. Арриан утверждает, что в храме находились «прорицания», то есть ставит слово χρησμός во множественное число, хотя непосредственно перед этим предложенную гостями святилища сумму выкупа животного отклонило у него одно конкретное «прорицание». Подобная ситуация для оракула немыслима — в любом прорицалище мог находиться только один оракул. Зато она кажется вполне реальной, если речь идет о неких заранее написанных «прорицаниях», из которых проситель определенным образом получал какое-то одно в качестве ответа на заданный им вопрос. На то, что эти «прорицания» имели вполне материальное воплощение — например, были вырезаны на каменной плите или на отдельных табличках, — указывает тот факт, что, согласно Арриану, они «находились в храме» точно так же, как и многочисленные приношения: чаши, кольца, драгоценные камни и, что особо следует подчеркнуть, посвятельные надписи (21). Если посмотреть в целом, что считали допустимым древнегреческие авторы согласовывать с выражением «имеется в храме», то можно легко убедиться в том, что подобный оборот подразумевал перечисление именно материальных предметов: это были алтари (Paus. II.31.2; X.24.4), статуи (Paus. VIII.31.6; Ael. VH VI.11; Plut. Them. 22.3; Plut. Mor. 871B; Dion. Hal. AR IV.40.7),

оружие и щиты (Diod. Sic. XVII.18.1; Paus. V.12.8), посвященные надписи (Diod. Sic. XIII.41.3), венки (Paus. V.12.8), всевозможные золотые, серебряные и медные чаши и сосуды (Paus. IX.41.1; Athen. Deip. XI.59) или даже такие необычные приношения, как шкура калидонского вепря или оковы лакедемонских пленников (Paus. VIII.47.2) и т. д. Кстати, в храме могли храниться и записанные прорицания, о чем сообщает Дионисий Галикарнасский в рассказе о Сивиллиных книгах: «Эти прорицания (οἱ χρησμοί) вплоть до войны, прозванной Марсийской, продолжали лежать в каменном ларце под землей в храме (ἐν τῷ ναῷ) Юпитера Капитолийского, охраняемые десятью мужами» (AR. IV.62.5).

Казалось бы, оракул тоже мог бы находиться в храме, ведь храмы крупных прорицалищ возводились именно в тех местах, где незримо обитали оракулы. Однако выражения «в храме находится оракул» мы не найдем ни у одного автора. Место пребывания оракула, хотя и описывалось по похожей схеме, но никогда не заключалось в пределы рукотворных стен, а обозначалось, скорее, как географическая точка либо через определенные природные объекты (пещера, роща, источник), либо через расположенный в этом месте город или населенный пункт. Так, Плутарх упоминает о пещере сфрагидийских нимф на вершине Геликона, «в которой прежде находился оракул (ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν πρότερον)» (Aristid. 11.4). Также он пишет о том, что «святилище Пасифаи и почитаемый оракул находились в Фаламах (μαντεῖον ἦν ἐν Θαλάμαις τιμώμενον)» (Agis 9.2). Согласно Страбону, «в Буто есть оракул Лето (ἐν δὲ τῇ Βούτῳ Λητοῦς ἐστὶ μαντεῖον)» (XVII.1.18), возле города Колофона есть «роща Аполлона Кларосского, в которой находится и древний оракул (ἐν ᾧ καὶ μαντεῖόν ἐστι παλαιόν)» (XIV.1.27), а Эллоп присоединил к своей стране «Оробии, где находился самый неложный оракул, был же это оракул Аполлона Селинунтского (ἐν ᾧ μαντεῖον ἦν ἀψευδέστατον· ἦν δὲ μαντεῖον τοῦ Σελίνουντιοῦ Ἀπόλλωνος)» (X.1.3). Гераклит утверждал: «Владыка, чей оракул в Дельфах (οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς), и не говорит, и не скрывает, но намекает» (22 В 93 DK = Fr. 14 Marcovich). Павсаний сообщает, что «в Малле в Киликии есть оракул Амфилоха, самый неложный (ἐν Μαλλῷ μαντεῖον ἀψευδέστατον)» из современных самому Павсанию

оракулов (I.43.4), что «в Дидимах святилище Аполлона и оракул древнее (τὸ δὲ ἱερὸν τὸ ἐν Διδύμοις τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸ μαντεῖον ἔστιν ἀρχαιότερον), чем поселение ионийцев» (VII.2.6), и что в Патрах перед святилищем Деметры есть источник, и «там находится неложный оракул (μαντεῖον δὲ ἐνταῦθα ἔστιν ἀψευδές)» (VII.21.12). Геродот повествует: Персы сожгли фокидский город Абы, «где было богатое святилище Аполлона с сокровищами и многочисленными приношениями, находился же там и тогда, и ныне находится оракул (ἦν δὲ καὶ τότε καὶ νῦν ἔστι χρηστήριον αὐτόθι)» (VIII.33).

В качестве предиката при субъекте χρησμός Арриан дважды использует глагол ἀπαγορεύω — «запрещать», «отклонять» и затем в абсолютном причастном обороте глагол συγχαίρω — «соглашаться». Оба эти глагола, на первый взгляд, должны указывать на одушевленную природу субъекта, что тоже могло спровоцировать ошибку переводчиков. Однако, если привлечь к анализу другие контексты, где χρησμός также выступает субъектом действия, становится очевидным, что этому слову было свойственно занимать путем метонимии место одушевленного автора прорицания и согласовываться с глаголами, характеризующими действие этого автора, то есть вместо того, чтобы сказать «бог повелел», нередко говорилось «прорицание повелело». Примеров этому весьма много: «прорицание, данное Тимесию о колонии, предостерегло (προηγόρευσε)» (Plut. Mor. 96B); «прорицание, данное фессалийцам об Арне, приказывало (ἐκέλευε)» (Plut. Mor. 432B); «как возвестило (ἀπεθέσπισεν) прорицание, данное ему об отце, когда он еще был ребенком» (Plut. Mor. 589E); «Что говорит (φησ') прорицание?» (Aristoph. Eq. 121); «как говорит (λέγει) это вот прорицание» (Aristoph. Eq. 177); «не обмануло (ἐψεύσατο) вас прорицание бога» (Hist. Alex. Magn. I.34.6); «прорицание требовало (ἥξιον)» (Luc. Alex. 48); «О блаженный сын Полимнеста, тебя в этом слове направило (ᾤρθωσεν) прорицание самородным звоном дельфийской пчелы» (Pind. Pyth. IV.59–60); «поистине не предаст (προδώσει) великое прорицание Локсия, приказывающее (κελεύων) преодолеть эту опасность, и многое громко возвещающее (κάξορθιάζων), и грозящее (ἐξαυδόμενος) лютыми бедами под теплую печень» (Aesch. Choe. 269–272) и т. д.

Еще один мантический термин, употребленный Аррианом в описании процедуры покупки жертвенного животного на Левке, — это глагол $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$, которым обозначалось обращение с вопросом, в первую очередь, к богу или оракулу, но также и к прорицателю. Полный вид формулы с этим глаголом выглядит так: «вопросить кого-то (дательный падеж) о чем-то (περί с родительным падежом)»: «Аркесилай отправился в Дельфы, чтобы спросить оракул о возвращении ($\chi\rho\eta\acute{\sigma}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \chi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omega\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\acute{\omicron}\delta\omicron\upsilon$)» (Hdt. IV.163) или «[Потомки Геракла] в третьем поколении прибыли в Дельфы, желая о чем-то спросить оракул ($\chi\rho\eta\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \mu\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\iota\omega\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\iota\nu\omega\nu$)» (Isocr. VI.17). Но любое из существительных в этой формуле могло опускаться, в результате чего получалось либо «спросить кого-то», либо «спросить о чем-то». В варианте «спросить кого-то» обычно стоит слово «оракул» или имя вопрошаемого божества: Крез приказал лидийцам «на сотый день спросить оракулы ($\chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \chi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$)», и лидийцы вошли в храм, «чтобы спросить бога ($\chi\rho\eta\acute{\sigma}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$)» (Hdt. I.47; ср. VII.141); «лидийцы вопрошали оракулы ($\acute{\epsilon}\chi\rho\acute{\epsilon}\omega\nu\tau\omicron\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \chi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$)» (Hdt. I.53; ср. III.57); «ведь здесь был обосновавшийся с древности оракул (μαντήιον), который привыкли вопрошать (χρέεσθαι) и все ионийцы, и эолийцы» (Hdt. I.157); «ведь ему, находящемуся в Эфиопии, оракул, который вопрошают (τὰ μαντήια τοῖσι χρέωνται) эфиопы, возвестил» (Hdt. II.139); «Главк отправился в Дельфы, чтобы спросить оракул ($\chi\rho\eta\acute{\sigma}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \chi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\omega$)» (Hdt. VI.86 γ; ср. V.43; VI.70); Дорией «отправился в колонию, даже не спросив оракул в Дельфах (οὐτε τῷ ἐν Δελφοῖσι χρηστηρίῳ χρησάμενος)» (Hdt. V.42); Мис «спросил Аполлона Исмения (τῷ Ἰσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο)» (Hdt. VIII.134); Гераклиды «спросили и многих других пророков, и Аполлона Дельфийского (πολλοῖς μάντεσι κεχρημένους εἶναι τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ Δελφικῷ Ἀπόλλωνι)» (Plat. Leg. 686 a); «тот, кто пришел спросить Амфиарая (Ἀμφιαράῳ χρησόμενος)», сначала совершал очищение (Paus. I.34.5). Во втором варианте давалось общее указание на тему вопроса: Батт прибыл в Дельфы, «чтобы спросить о [своей заикающейся] речи ($\chi\rho\eta\acute{\sigma}\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\eta\varsigma\ \phi\omega\nu\eta\varsigma$)» (Hdt. IV.155); «эпидаврийцы спросили (ἐχρέωντο) в Дельфах об этом несчастье (περὶ ταύτης τῆς συμφορῆς)» (Hdt. V.82);

«аргосцам, вопросившим (χρεωμένοισι) в Дельфах о спасении своего города (περὶ σωτηρίας τῆς πόλιος τῆς σφετέρης), было возведено про-
рицание» (Hdt. VI.19); долонки «отправили в Дельфы царей, чтобы
вопросить о войне (περὶ τοῦ πολέμου χρησομένων)» (Hdt. VI.34; ср.
VII.220, а также ср. I.85; IV.150; V.114).

Арриан пишет, что невольные гости острова «просят жертвен-
ное животное у самого бога, вопрошая о жертвах», то есть он сна-
чала определяет Ахилла как адресата обращения, а затем ограничи-
вается вторым сокращенным вариантом формулы. Казалось бы, это
вполне соответствует общему принципу оформления оракульных
контекстов. Однако, если при χράομαι подразумевался Ахилл, то то-
гда и ответ должен был исходить или непосредственно от него, или
от его оракула, или от его жреца-прорицателя — все эти три субъ-
екта мантической коммуникативной цепи в оракульных контекстах
легко заменяют друг друга. У Арриана же при возведении ответа
вместо этой привычной оракульной структуры появляются некие
«прорицания», которые в традиционную схему явно не вписываются.
Также на месте утвердившегося в подобных контекстах предлога
περὶ оказывается предлог ἐπί, который, правда, не привносит в текст
принципиально иного значения, поскольку с родительным падежом
означает «относительно чего-то».

Еще более нелепо выглядит задаваемый посетителями вопрос:
«они просят жертвенное животное у самого бога, вопрошая о жерт-
вах, выгоднее ли и лучше им принести в жертву то пасущееся [на ост-
рове животное], которое они по размышлению выбрали, и одновре-
менно они предлагают плату, кажущуюся им достойной». И вновь
Арриан обращается к традиционному оракульному материалу
и строит вопрос на основании привычной формулы обращения
к оракулу. Вопрошая бога, люди обычно спрашивали: «Будет ли нам
выгоднее и лучше совершить вот это?» или «Будет ли нам, делаем-
щим вот это, выгоднее и лучше?» Иными словами, в формуле обыч-
но присутствовало два наречия λῶον и ἄμεινον, вопрошающий стоял
в дательном падеже, а обсуждаемое действие выражалось либо через
инфинитив, либо через согласованное с вопрошающим причастие
в дательном падеже. Ответы на подобные вопросы строились анало-
гичным образом. Эта формула засвидетельствована как в литерату-

ре, так и в надписях и встречается весьма часто. Так, Ликург, придя в Дельфы, «вопросил бога, выгоднее и лучше ли будет Спарте, повинующейся (εἰ λῶν καὶ ἄμεινον εἴη τῇ Σπάρτῃ πειθομένῃ) тем законам, которые он установил» (Xen. Lac. VIII.5). «Я могу посоветовать вам, отправив [послов] и в Додону, и в Дельфы, спросить богов, может ли быть выгоднее и лучше городу, таким образом устроенному (εἰ λῶν καὶ ἄμεινον εἴη ἄν τῇ πόλει οὕτω κατασκευαζομένῃ), и сейчас, и в будущее время» (Xen. Vect. 6.2). Ксенофонт, совершая жертвоприношение, спросил Геракла Путеводителя, «выгоднее и лучше ли (λῶν καὶ ἄμεινον) будет ему отправиться в путь вместе с оставшимися воинами [букв.: имеющему оставшихся воинов] или отделиться от них» (Anab. VI.2.15). По замыслу Лисандра Силен должен был прочитать в присутствии многих изречение Дельфийского оракула о царской власти, что «лучше и выгоднее будет спартамцам, выбирающим (ἄμεινον εἴη καὶ λῳόν Σπαρτιάταις ... αἰρουμένοις) царей из самых достойных граждан» (Plut. Lys. 26.3). Согласно надписи из Эпидавра, «Исилл поручил Астилайду спросить в Дельфах о пеане, который он написал в честь Аполлона и Асклепия, лучше ли будет ему, вырезавшему [на мраморе] (λῳόν οἱ καὶ εἴη ἀγγράφοντι) этот пеан, и бог ему возвестил, что ему, вырезавшему этот пеан, будет лучше и сейчас, и в последующее время» (IG. IV².1.128.32–36).

Суть обсуждаемой формулы состоит в том, что она предлагает богу одобрить или отвергнуть действие, обдумываемое просителем и выносимое им на суд божества, и это действие, как уже было сказано, выражается либо инфинитивом, либо причастием. Тогда получается, что загнанные бурей на остров гости спрашивают, «выгоднее ли и лучше им принести в жертву животное (εἰ λῶν σφίσιν καὶ ἄμεινον θῆσαι)», и в соответствии с принципом функционирования используемой в вопросе формулы должны получить в ответ либо «да, выгоднее и лучше принести жертву», либо «нет, выгоднее и лучше жертву не приносить». Однако тут и возникает нестыковка, поскольку ответ на формульный вопрос с ним совершенно не согласуется, и выясняется, что обсуждается вовсе не факт возможного жертвоприношения — он уже решен и без одобрения Ахилла, — а всего лишь стоимость жертвенного животного: если «прорица-

ние» отклоняет предложенную сумму, посетители ее увеличивают, и так, пока она не будет принята.

Здесь важно снова подчеркнуть, что Арриан прекрасно знал устоявшиеся в языке формулы, и в «Походе Александра» контекст с разбираемой формулой был построен в соответствии со всеми правилами: «Царские дневники сообщают, что Пифон, Аттал, Демифонт, Певкест, а также Клеомен, Менид и Селевк, оставшись на ночь в храме Сараписы, вопрошали бога, выгоднее и лучше (λῶρον καὶ ἄμεινον) ли Александру, чтобы его, перенесенного в храм бога и умоляющего [об исцелении], лечил бог (κομισθέντα καὶ ἱκετεύσαντα θεραπεύεσθαι πρὸς τοῦ θεοῦ), и было им некое откровение от бога — ему не следует быть перенесенным в храм, но лучше будет ему, остающемуся на месте» (VII.26.2).

Объективности ради необходимо заметить, что в разбираемом пассаже из «Перипла» присутствует явное нарушение синтаксического согласования. Весь рассказ представлен в обороте accusativus cum infinitivo, но причастие καταβάλλοντες стоит в именительном падеже и формально его можно согласовать только с глаголом ἐπιλέξαντο внутри придаточного предложения, что едва ли правомерно с точки зрения общего смысла, ведь получилось бы следующее: «они просят жертвенное животное у самого бога, вопрошая о жертвах, выгоднее ли и лучше им принести в жертву то пасущееся [на острове животное], которое они по размышлению выбрали, предлагая одновременно плату, кажущуюся им достойной». Совершенно очевидно, что предложение платы происходило одновременно не с выбором животного, а с самим вопрошанием, и описывающий его причастный оборот не входил в состав вопроса, задаваемого гостями. Эту синтаксическую непоследовательность сохранили все издатели, хотя Херхер и высказывал мысль о том, что, возможно, правильно было бы исправить именительный падеж причастия на винительный καταβάλλοντας [Arrianus Nicomediensis 1885: LVIII].

Итак, все выявленные нами странности в построении оракульного контекста наводят на мысль о том, что Арриан сам весьма расплывчато представлял себе тот ритуал, который стремился описать. Как известно, в своем плавании вдоль берега Понта Эвксинского, которое он совершил в 134 г., Арриан смог добраться лишь до Диоскуриады.

На северном и западном побережье, а также на Левке он никогда не был и всю информацию об этом острове черпал из сочинений эллинистических географов и из рассказов путешественников и купцов. Последний источник едва ли можно признать точным и объективным [Ростовцев 1918: 185–186]. Но Арриану, который писал «Перипл» для императора Адриана, было очень важно оживить монотонность географического описания какой-то эффектной подробностью, рассказом о чем-то необычном и в то же время мифологически традиционным. Святилище Ахилла на Левке с неким мантическим элементом как нельзя лучше подходило на эту роль, и, повествуя о нем, Арриан добавил к имевшимся в его распоряжении сведениям свои общие знания об оформлении оракульных контекстов.

Если из всего текста Арриана попытаться выявить ядро реальной информации, то его составит как раз то, что не соответствует общему принципу повествования о вопрошании оракула. В первую очередь, это — отсутствие самого слова «оракул», которое Арриан обязательно употребил бы, если бы хотя бы в малейшей степени допускал мысль о том, что на Левке у Ахилла был свой вещий дух, был оракул. И во-вторых, это — сообщение о находящихся в храме «прорицаниях», с помощью которых можно было определить размер платы за жертвенное животное.

О каких «прорицаниях» идет речь, ответить однозначно, к сожалению, нельзя. Большинство исследователей, принимая слово *χρησμοί* за слово «оракул», то ли не видят существования проблемы, то ли предпочитают обойти эту непонятную ситуацию молчанием. «Что представляло собою это *μαντεῖον*, мы, однако же, совершенно не знаем», — пишет Толстой [Толстой 1918: 37], и парадокс заключается в том, что он сам использует слово *μαντεῖον*, но совершенно не задумывается при этом о том, почему у Арриана как раз именно этого-то слова и нет, а употреблено требующее истолкования слово *χρησμοί*. Пожалуй, ближе всего к решению проблемы подошел Э. Роде, который трактовал ситуацию следующим образом: Левка была необитаемым, густо заросшим лесом островом, населенным лишь многочисленными птицами, на острове находился храм Ахилла и его статуя, а внутри храма был оракул, и, поскольку он функционировал без вмешательства человека, это был оракул по жребиям

(Losorakel), которым те, кто приплывал на остров, могли воспользоваться сами [Rohde 1894: 660–661, Amn. 1]. Правда, Роде делает акцент на пустынности острова и отсутствии там постоянного населения и именно на этом основании приходит к выводу о существовании там оракула по жребиям. Полное отсутствие на Левке людей сейчас подвергается сомнению, и даже признается невероятным [Охотников, Островерхов 1993: 106–107; Островерхов, Охотников 2008: 45], но для нас важнее высказанное Роде, пусть и на ошибочном основании, предположение о возможном использовании в храме Ахилла жребиев.

Обнаруженные археологами на Левке игральные кости и шашки побуждают Охотникова и Островерхова также высказаться в поддержку прорицания по жребиям: «Игральные кости и шашки являлись не только орудием азартных игр, но и использовались для предсказаний предзнаменований судьбы. Так, Тиберий во время одного из походов посетил оракул “и ему выпало указание для ответа на свои вопросы бросить золотые кости в Апонов ручей, а когда он это сделал, кости легли счастливым броском: их и сейчас можно видеть там под водою” [Светоний, “Тиберий”, 14]. Надо полагать, что подобные прорицания судя по находкам практиковались и на острове Левке. Гадание производилось следующим образом: игральные кости помещались в специальный стакан, перемешивались и высыпались на ровную поверхность» [Охотников, Островерхов 1993: 102; ср. Островерхов, Охотников 2008: 41]. Кто и какие вопросы мог решать посредством такого гадания? как трактовался выпавший бросок? каким образом такое гадание могло вписываться в структуру святилища? — все эти вопросы авторы оставляют без рассмотрения и даже не пытаются связать использование жребиев с лежавшими в храме «прорицаниями», хотя как раз при вопрошании бога посредством жребиев варианты ответов нередко составлялись заранее и хранились в святилищах.

Именно при помощи заранее подготовленных прорицаний давались, например, ответы бога в астрагальной мантике. О практиковавшем подобный метод святилище, расположенном у ахейского города Бұры, сообщает Павсаний: «По дороге из Бұры к морю есть река под названием Бұраик и в пещере небольшая статуя Геракла;

зовут его тоже Бураик, а откровения можно получить при помощи доски и астрагалов. Ведь вопрошающий бога молится перед статуей, а после молитвы, взяв астрагалы — они в большом количестве лежат возле Геракла, — бросает четыре на стол, и для каждой комбинации астрагалов написанное на доске предоставляет надлежащее толкование такого броска» (VII.25.10). Как видим, в этом святилище все ответы бога были написаны на доске, и выбираемый богом для данного просителя вариант определялся путем броска четырех астрагалов.

Аналогичным образом происходило и вопрошание Гермеса в малоазийских оракулах по пяти астрагалам. Прорицания этого оракула вырезались на высоких четырехугольных колоннах, которые устанавливались на агоре или в центре города, чтобы любой человек мог легко получить совет бога [Nollé 2007: 31–103]. Но эти прорицания имели два принципиальных отличия от прорицаний, лежавших в храме на Левке: во-первых, жители малоазийских городов верили, что возле колонны с вырезанными на ней прорицаниями и венчающей ее статуей Гермеса незримо обитает оракул — на это указывает заглавие на колонне из памфилийского города Перги: Ἑρμῶς ἀστρογάλουμαντ [εἶον] — «Гермесов оракул по астрагалам» [Nollé 2007: 94], — то есть, в отличие от Арриана, они использовали термин «оракул»; а во-вторых, текст оракула по пяти астрагалам насчитывал в общей сложности 56 прорицаний, каждое прорицание состояло из трех гекзаметрических стихов, и их содержание было столь широким, что могло помочь выработать правильную линию поведения в самых разных жизненных ситуациях, в то время как на Левке в компетенцию имевшихся там «прорицаний» входил исключительно вопрос о размере платы за жертвенное животное.

Итак, весь рассмотренный материал позволяет сделать следующие предварительные выводы. В храме Ахилла на острове Левка находились некие прорицания, зафиксированные (вырезанные или написанные) на твердом предмете. Содержание этих прорицаний было весьма ограниченным и касалось сугубо одобрения или отклонения денежной суммы, предлагаемой за выкупаемое животное. Нужное прорицание определялось с помощью жребиев (астрагалов или игральных костей). Сама процедура, скорее всего, проводилась как гадание и не опиралась на посредничество оракула — по край-

ней мере, на данный момент никаких доказательств существования на Левке оракула Ахилла в античном понимании этого термина — то есть вещего духа, служившего Ахиллу, — в нашем распоряжении нет. Предварительный характер этих выводов обуславливается тем, что они базируются на весьма ненадежном свидетельстве Арриана, представляющем собой сплав полученной из непроверенных источников информации с литературным антуражем, привнесенным самим автором. Обнаружение новых литературных или эпиграфических свидетельств, а также значимых артефактов может поднять вопрос о необходимости пересмотра сформулированных положений.

Казалось бы, на этом можно поставить точку, но непонимание сути мантической процедуры, происходившей на Левке, породило еще одно научное заблуждение — утверждение о том, что при храме Ахилла «практиковалась лечебная инкубация с соответствующими обрядовыми действиями, способствующими исцелению больных» [Лазаренко 2018: 205; ср. Охотников, Островерхов 1993: 107; Островерхов, Охотников 2008: 41] или даже «оракул сновидений» [Русяева 2004: 180; Русяева 2005: 104]. Эта тема активно развивается в работах последнего времени, хотя еще Толстой высказался по этому вопросу весьма конкретно: «Ониромантический элемент весьма ощутим в легендах о Белом острове, но указаний на инкубацию, как организованное в святилище Ахилла религиозное учреждение, мы не находим, ни в надписях, ни в текстах древних писателей» [Толстой 1918: 38].

Помимо стремления объяснить, как функционировал оракул Ахилла — в существовании оракула, как было показано, сомнений ни у кого не возникало, а понимания, что и как происходило, не было, — возникновению идеи о лечебной инкубации на острове способствовало объединение и несколько предвзятое толкование двух тоже весьма скудных по количеству групп свидетельств: одной — об исцелениях, полученных на Левке якобы от Ахилла, другой — о явлениях Ахилла во сне.

За всю античную историю нам известно только одно исцеление на Левке. О нем сообщают несколько авторов, и их рассказы составляют первую группу свидетельств. Историку Конону, жившему предположительно в I в. до н. э., принадлежала небольшая книга «Повествования», которую он посвятил Архелаю Филопатору, царю

Каппадокии (36 г. до н. э. — 17 г. н. э.). В эту книгу Конон включил рассказы, собранные из произведений своих предшественников, поэтому рассказ, о котором сейчас пойдет речь, явно восходит к какому-то более древнему источнику. В восемнадцатом повествовании, озаглавленном «Автолеонт, или Стесихор», Конон пишет следующее: «Локры, поскольку им был родственен Аякс, когда сражаются, оставляют в строю пустое место, в которое, дескать, может встать Аякс. Так вот, когда они построились на битву с кротонцами, Автолеонт кротонец захотел прорваться через этот промежуток и окружить врагов. Раненный же призраком в бедро он отступил и страдал от гангрены, пока не прибыл по прорицанию на Ахиллов остров в Понте (он расположен для проплывшего Истр выше Таврики) и там, умиловив и прочих героев, и особенно душу Аякса локра, был исцелен. Елена же приказала ему, чтобы, вернувшись оттуда, он побудил Стесихора, если тот любит свои глаза, спеть о ней палинодию. И Стесихор тотчас сочинил гимны в честь Елены и вернул себе зрение» (F. Gr. Hist. 26 f 1. XVIII).

Битва между Локрами и Кротоном, городами Великой Греции, о которой идет речь у Конона, произошла на берегу реки Сагры приблизительно в 580 г. до н. э. [Fontenrose 1978: 310]. Согласно Страбону, в этой битве десять тысяч локров одержали победу над ста тридцатью тысячами кротонцев (VI.1.10). Стесихор умер где-то в 556–553 гг. до н. э., то есть Автолеонт вполне мог встретиться с ним после своего возвращения с Левки. Более подробное изложение событий, последовавших за сражением, находим у Павсания, который, правда, уверен в том, что получившего ранение стратега кротонцев звали не Автолеонт, а Леоним: «Есть в Эвксинском море напротив устья Истра священный остров Ахилла, название острова Левка, в окружности он имеет двадцать стадиев, весь густо порос лесом и полон диких и домашних животных. Там есть храм Ахилла и статуя в нем. Первым, как говорят, приплыл на этот остров кротонец Леоним. Ведь, когда вспыхнула война между кротонцами и теми локрами, что в Италии, и локры на основании родства с опунтскими локрами призвали на помощь в сражениях Аякса, сына Оилея, Леоним, стратег кротонцев, устремился на ту часть врагов, впереди которой, как он слышал, стоял у них Аякс. Тут он был ранен в грудь и,

поскольку страдал от раны, отправился в Дельфы. Пифия же, когда он пришел, отправила его на остров Левку, сказав, что там явится ему Аякс и вылечит рану (*ἐνταῦθα εἰποῦσα αὐτῷ φανήσεσθαι τὸν Αἴαντα καὶ ἀκέεσθαι τὸ τραῦμα*). Через какое-то время, выздоровев, он вернулся с Левки и рассказывал, что увидел Ахилла и что также увидел Аякса, сына Оилея, и Аякса, сына Теламона, что вместе с ними там находятся Патрокл и Антилох, и что с Ахиллом живет Елена, и она приказала ему плыть в Гимеру к Стесихору и возвестить ему, что несчастье с его глазами случилось из-за гнева Елены. Стесихор после этого сочинил палинодию» (III.19.11–13).

Вся история о путешествии Леонима на Левку приводится как приложение к описанию этого острова. Казалось бы, у Павсания, автора, заботливо сохранившего для нас информацию о многих мелких и малоизвестных оракулах, была прекрасная возможность хотя бы упомянуть об оракуле Ахилла на Левке — если это святилище действительно славилось своим оракулом, — но этого не произошло: Павсаний сообщает только о храме Ахилла и статуе в нем, ничего другого, достойного внимания, он не знает и не передает. Несмотря на возникшую путаницу с именем раненого кротонца, и Конон, и Павсаний повествуют об одном и том же человеке [Parke, Wormell 1956: II 34–35, № 77; Fontenrose 1978: 310–311, Q129]: этот Автолеонт — Леоним был ранен в битве Аяксом, сыном Оилея, по совету Дельфийского оракула отправился за помощью на Левку именно к Аяксу, а не к Ахиллу, увидел там многих героев и получил желанное исцеление опять же именно от Аякса, а не от Ахилла — в этом оба наших источника демонстрируют полное единодушие. Иными словами, Ахилл не занимался лечением Автолеонта-Леонима, а больше ни о каком другом просителе-пациенте Ахилла на Левке сообщений нет. Заметим также, что ни Конон, ни Павсаний не оговаривают отдельно, в каком состоянии — во сне или наяву — общался с Аяксом и другими героями раненый кротонец, то есть они не считали этот аспект ситуации требующим особого внимания и, тем более, не стремились представить это единичное обращение к Аяксу как практиковавшуюся на Левке ритуальную инкубацию.

Внешняя нелогичность описываемого события — отправился на остров Ахилла, но не к Ахиллу — побудила более поздних ав-

торов, не столь глубоко знакомых с подробностями случившегося, внести в повествование о Леониме (здесь имя Автолеонт уже не всплывает) свои коррективы, которые как раз и подтолкнули многих исследователей к ошибочным суждениям. Так, Тертуллиан в трактате «О душе», сократив всю историю до одной короткой фразы и превратив Леонима из стратега в кулачного бойца, утверждал: «Кулачный боец Леоним получает во сне исцеление от Ахилла» (46). Совершенно по-новому переосмыслил всю ситуацию неоплатоник Гермий Александрийский в «Комментариях к “Федру” Платона»: «Рассказывают, что локры и кротонцы начали войну друг с другом. А у локров был обычай посвящать незащищенную часть боевого строя героям, дабы они ее защищали. Так вот Леоним, стратег кротонцев, устремился именно на ту как бы незащищенную часть и, раненный не известно кем, отступил, тяжело страдая из-за раны. Тогда он ради исцеления отправился к Дельфийскому оракулу и получил прорицание, что “ранивший и исцелит”. Когда же он спросил, кто же этот ранивший (ведь это было неизвестно), то услышал, что это Ахилл. Итак, отправившись на остров Левку (а этот остров был посвящен Ахиллу), он обратился с мольбой к герою и, уснув, увидел некоторых героев и получил от Ахилла исцеление, а от них услышал [повеление] передать людям, что, мол, “ничего из того, что вы делаете, о люди, не скрыто от богов и героев”. Так же пришла и Елена и поручила сообщить Стесихору, что он должен спеть палинодию, чтобы снова обрести зрение, ибо и Гомер ослеп по той же самой причине — поскольку оклеветал ее. И таким образом Стесихор, услышав это от Леонима, написал палинодию и после этого прозрел» (p. 75 *Сouvreur*).

Гермий фактически делает странный гибрид из фактов двух совершенно разных событий, похожих лишь в одном моменте: воин получает незаживающую рану, и исцелить ее должен будет именно тот, кто ее нанес. Ахилл ранил Телефа, и Патарский оракул возвестил ему: «Ранивший и исцелит». Аякс ранил Леонима, и Дельфийский оракул отправил Леонима к нему за исцелением. Гермий же вообще устраняет Аякса, вкладывает в уста Пифии изречение, данное Телефу, и в итоге отправляет Леонима к Ахиллу на Левку [Приходько 2022]. Признать подобную контаминацию за достойное внимания

и истолкования свидетельство решительно невозможно. С этой точки зрения даже отрадным представляется тот факт, что рассказ Гермия в силу каких-то причин остался за пределами всех работ о Левке (за исключением Кёлера), поскольку современные авторы, и без него предпочитающие устранять Аякса и приписывать исцеление Леонима Ахиллу, едва ли бы устояли против его подробности и эффективности, которые смогли очаровать даже Кёлера, начавшего изложение данного сюжета именно с него [Köhler 1826: 580–582; Нуре 2006: 73, 76; Охотников, Островерхов 1993: 100, 105, 107; Островерхов, Охотников 2008: 41, 43; Лазаренко 2018: 206, 266].

Вторая группа свидетельств, сообщающая о явлениях Ахилла, сама по себе, лишенная поддержки первой группы, не может обосновать идею лечебной инкубации. Любой бог или герой по своей воле мог являться смертным в разное время и с разными целями, причем как во сне, так и наяву. Арриан, например, пишет следующее: «Ахилл является во сне одним, уже причалившим к острову, а другим — еще плывущим, когда они находятся недалеко от него, и объясняет, где лучше пристать к острову и где встать на якорь. Другие рассказывают, что он явился им наяву на мачте или на конце реи, совсем как Диоскуры; в том только Ахилл слабее Диоскуров, что Диоскуры воочию предстают перед моряками повсюду и, явившись, становятся спасителями, а Ахилл [является] только тем, кто уже приблизился к острову. Некоторые говорят, что видели во сне и Патрокла» (23). Появление Ахилла ради помощи морякам и сравнение его действий с защитой, оказываемой морякам Диоскурами, представляют Ахилла гостеприимным и заботливым хозяином Левки, но вовсе не целителем, посещающим во сне своих пациентов и освобождающим их от страданий. Заметим, что его друг Патрокл тоже мог являться во сне гостям острова, а значит, право общаться с прибывшими на Левку людьми не принадлежало исключительно Ахиллу, в то время как в святилищах, где действительно практиковалось прорицание или лечение во сне, заниматься этим мог исключительно сам хозяин святилища.

Другие истории о явлениях Ахилла можно найти у Максима Тирского (IX.7a–i) и Флавия Филострата (Her. p. 745–752 Olearius), но цитировать их мы уже не будем, поскольку в них разные видения

Ахилла опять же показывают его владыкой Левки и близлежащих вод моря, но ни к «прорицаниям» в храме, ни к обсуждаемой лечебной инкубации никакого отношения не имеют. Кстати, Максим Тирский утверждает, что по своей воле люди приплывают на Левку только для того, чтобы принести жертву Ахиллу, и после жертвоприношения сразу же возвращаются на корабль (IX.7с). Аналогичную информацию, причем дважды, дает и Флавий Филострат: те, кто причалил к острову, совершают жертвоприношения и на закате солнца поднимаются на корабль (Her. p. 747 Olearius); люди, носимые по бескрайнему морю, обнимают друг друга и плачут от радости, увидев остров Ахилла, и, сойдя на берег, направляются к храму, чтобы помолиться Ахиллу и принести жертвы (Her. p. 748 Olearius). Ни об оракуле, ни о лежащих в храме «прорицаниях» эти авторы даже не упоминают. Зато Максим Тирский уверен, что после смерти все герои не меняют своего характера и продолжают посвящать себя тем занятиям, которые были важны для них при жизни: «Но и Асклепий ныне исцеляет, и Геракл показывает свою силу, и Дионис охвачен вакхическим восторгом, и Амфилох пророчествует, и Диоскуры плавают на корабле, и Минос вершит суд, и Ахилл вооружается» (IX.7b). И хотя прямо в следующей фразе Максим Тирский начинает рассказывать про Левку, он не видит в этом никакого повода заявить о том, что Ахилл практиковал прорицание или врачевание — не видит, потому что Ахилл всем этим не занимался.

Мы построили все наше рассмотрение в первую очередь на литературных свидетельствах, поскольку обсуждаемые вопросы и существующие теории базируются именно на них. Если же обратиться к археологическим находкам, то все они свидетельствуют о многовековой истории весьма прославленного святилища — на Левке, например, были найдены монеты практически всех более или менее значимых городов Понта и очень многих городов Средиземноморья [Охотников, Островерхов 1993: 108; Русяева 2005: 117]. Однако среди всех этих артефактов нет решительно ничего, что могло бы однозначно указывать на пророческую или целительскую деятельность Ахилла. Ни одна надпись не цитирует и не пересказывает его прорицаний, ни на одном посвятельном даре не написано, что он принесен владыке Левки в благодарность за исцеление. Не дошли

до наших дней и лежавшие в храме «прорицания» — возможность того, что подобные надписи имели шанс сохраниться, демонстрирует малоазийский оракул по пяти астрагалам. Среди культовых эпитетов Ахилла нет эпитетов, отражающих его связь с мантикой или врачеванием.

При такой малоутешительной доказательной базе попытки строить какие-либо научные заключения, отталкиваясь от якобы существовавшего на Левке оракула Ахилла, кажутся едва ли правомерными. Так, в 1842–1848 гг. на Левке было найдено круглое основание ножки чернолакового лекифа первой четверти V в. до н. э. с двумя надписями, которые в дальнейшем неоднократно обсуждались в разных работах. В статье, посвященной граффити Левки, Березани и Ольвии, В. П. Яйленко, разбирая мнения Э. Р. Штерна, И. И. Толстого, Э. Миннза и М. И. Ростовцева, переводит эти надписи следующим образом: «Главк, остерегайся вливаться!» (сверху) и «Главк, сын Посидея, посвятил меня Ахиллу, властвующему на Левке» (снизу). Обосновав свой подход к переводу этих надписей, Яйленко предлагает также и свое толкование содержания верхней надписи: «На мой взгляд, первая надпись представляет собой оракул, полученный Главком от покровителя моряков — обретающегося на Левке Ахилла, который имел свойство возвещать свою волю мореплавателям (Philostr. Her. XIX.17–18)». Отсылка к Филострату приводит нас к тому месту, где сказано, что если кто-то пристал к острову с северной или южной стороны и начинает подниматься неблагоприятный для стоянки в этом месте ветер, то «Ахилл возвещает об этом на корме и приказывает уступить ветру, поменяв место стоянки». Явления Ахилла морякам мы уже разбирали, их, скорее, можно было бы отнести к рубрике «откровения», но оракулами — то есть изречениями, полученными при посредничестве вещего духа места — признать их никоим образом нельзя.

Однако Яйленко на этом не останавливается и продолжает развивать свою мысль: «... скорее следует думать, что обе надписи сделаны не двумя людьми, но одной и той же рукой: Главк записал и оракул и посвящение. Наиболее вероятно следующее соотношение надписей: Главк (во сне?) получил вещее предостережение от Ахилла не вливаться в какой-то пункт и, удостоверившись в этом, позда-

нее, при посещении Левки, в знак благодарности посвятил в храм героя сосуд, на котором вырезал оракул и посвятельную надпись» [Яйленко 1980: 84–85]. Это объяснение также вызывает вопросы. Где находился Главк, когда к нему обратился Ахилл? Если он был далеко от Левки (а других островов рядом с Левкой нет), то зачем Ахиллу, защищавшему моряков только возле своего острова, понадобилось ему помогать? Почему бы лучше не предположить, что Ахилл запретил Главку вливаться в одну из бухт Левки, где ему грозила опасность? И, наконец, если Главк действительно записал на донышке лекифа полученный от Ахилла спасительный совет, то какие есть основания называть его «оракулом», ведь даже если признавать существование на Левке оракула Ахилла, так этот совет был вознесен за пределами острова?

В целом предложенная Яйленко трактовка по сути своей вполне имеет право на существование³, только необходимо скорректировать ее формулировки и заменить «оракул» на «откровение» — Главк не вопрошал оракул Ахилла, но мог записать его откровение.

В завершение еще раз следует подчеркнуть, что в исследованиях по истории Античности употребление русского слова «оракул», потерявшего в наше время свое древнее терминологическое наполнение, должно строго следовать его древнегреческому значению. Это поможет избежать искаженных толкований и возникновения научных мифов, то есть того, с чем мы столкнулись, изучая мантическую составляющую в святилище Ахилла на Левке.

Список литературы

1. *Арриан. Объезд Эвксинского Понта* / пер. П. И. Prozорова // Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1890. С. 217–228. = ВДИ. 1948. № 1. С. 265–275.
2. *Арриан. Перипл Понта Евксинского* / пер. А. Фабра. Одесса: Гор. тип., 1836.

³ Охотников и Островерхов признают мнение Яйленко убедительным [Охотников, Островерхов 1993: 57], в то время как Русяева обходит его молчанием [Крыжицкий и др. 1987: 140].

3. Культура населения Ольвии и ее окружи в архаическое время // [С. Д. Крыжицкий, Ю. И. Козуб, А. С. Русяева и др.; отв. ред. С. Д. Крыжицкий]; АН УССР, Ин-т археологии. Киев : Наукова думка, 1987.
4. Лазаренко В. Г. Ахилл — бог Северного Причерноморья. Монография. Ижевск : Изд-во «Шелест», 2018.
5. Острроверхов А. С., Охотников С. Б. Острів Ахілла у Гостинному морі // Надчорномор'я: студії з історії та археології (з IX ст. до н. е. по XIX ст. н. е.). Київ : Інститут історії України, 2008. С. 26–59.
6. Охотников С. Б., Острроверхов А. С. Святилище Ахилла на острове Левке (Змеином). Киев : Наукова думка, 1993.
7. Приходько Е. В. Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах. М. : Прогресс-Традиция, 1999.
8. Приходько Е. В. Изречение, связавшее своей судьбой Патары, Дельфы и Левку // Культурные практики древнего Причерноморья: сборник статей по итогам Третьего Всероссийского междисциплинарного научного семинара 24–25 апреля 2021 года, г. Ярославль / отв. ред. Е. С. Данилов. Ярославль : Филигрань, 2022. С. 31–55.
9. Ростовцев М. И. Новая книга о Белом острове и Таврике // Известия Археологической Комиссии. Вып. 65. Петроград : Типография Главного Управления Уделов, 1918. С. 177–197.
10. Русяева А. С. О храме Ахилла на острове Левка в Понте Эвксинском // ВДИ. 2004. № 1. С. 177–190.
11. Русяева А. С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Мифы. Святилища. Культы олимпийских богов и героев. Киев : Издательский дом «Стилос», 2005.
12. Толстой И. И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петроград : Тип. Галерная 1, 1918.
13. Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н. э.). СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.
14. Яйленко В. П. Граффити Левки, Березани, Ольвии // ВДИ. 1980. № 2. С. 72–99.
15. Arrien. Périple du Pont-Euxin / Texte établi et traduit par A. Silberman. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
16. Arriani Epistola ad Trajanum [Adrianum], in qua etiam Periplus Ponti Euxini // Geographi Graeci Minores / E codicibus recognovit, prolegomenis, annotatione, indicibus instruxit, tabulis aeri incisus illustravit C. Müllerus.

- Vol. I. Parisiis : Editoribus Firmin-Didot et sociis, Instituti Francici typographis, 1882. P. 370–401.
17. Arriani Nicomediensis Scripta Minora / R. Hercher iterum recognovit, edenda curavit A. Eberhard. Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1885.
18. Flavii Arriani Quae Exstant Omnia / Ed. A. G. Roos, G. Wirth. Vol. II. Scripta Minora et Fragmenta. Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, 1967.
19. Fontenrose J. The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses. Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1978.
20. Hupe J. (Hrsg.) Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit. Beiträge zur Akkulturationsforschung / Unter Mitarbeit von C. von Behren. Mit Beiträgen von S. B. Bujskich, J. Hupe, S. B. Ochotnikov, A. S. Rusjaeva und I. V. Tunkina. (Internationale Archäologie. Bd. 94). Rahden/Westf : Verlag Marie Leidorf GmbH, 2006.
21. Köhler H. K. E. Mémoire sur les îles et la courses consacrées à Achille dans le Pont — Euxin // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. T. X. St. Pétersbourg: De l'imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1826. P. 531–819.
22. Nollé J. Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance. München : Verlag C. H. Beck, 2007.
23. Parke H. W., Wormell D. E. W. The Delphic Oracle. Vol. I–II. Oxford : Blackwell, 1956.
24. Rohde E. Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg im Brisgau; Leipzig : Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1894.

НЕУПОКОЕННЫЕ ДУХИ В ВЕРОВАНИЯХ ДРЕВНЕЙ СИЦИЛИИ, ЮЖНОЙ ИТАЛИИ И РИМА

Бобровникова Татьяна Андреевна,

кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин
Специализированного учебно-научного центра МГУ им. М.В. Ломоносова;
Москва, Россия; scipio202@mail.ru.

Аннотация. Сопоставляя сведения античных авторов, относящиеся к религиозным представлениям древних римлян и греков, с верой в зловредных духов умерших, обожествляемых разными народами, от островов Средиземноморья до Тайваня в различные эпохи, вплоть до начала XXI в., автор изучает культы этих демонических существ. В результате исследования установлено, что на островах Средиземноморья, как и в Элладе и Великой Греции, под «неупокоенными духами» понимали души умерших, которые не смогли проникнуть в царство мертвых и остались в земном мире. Верили, что они превращаются в демонов, вредящих живым. В эту категорию включали души людей, не получивших правильного погребения или умерших до срока. Римский материал показывает, что они считались духами безумия. В Риме к ним применяли ежегодные экзорцизмы, где призраков изгоняли с помощью магической формулы, звука и выкупа бобами. В Южной Италии и, по-видимому, в Сицилии был культ неупокоенных духов, например Полита в Темесе. Им воздвигали храмы и приносили жертвы.

Ключевые слова: Южная Италия, Сицилия, неупокоенные духи, ларвы, лемуры, сравнительное религиоведение.

Restless Ghosts in Religious Beliefs of ancient Sicily, Southern Italy and Rome

Bobrovnikova Tatiana A.

Ph. D. in History, associate professor of the Department of Humanitarian
Disciplines, Advanced Educational Scientific Center of M.V. Lomonosov Moscow
State University; Moscow, Russia; scipio202@mail.ru.

Abstract. Basing on ancient accounts relating to religious views of the Romans and Greeks compared with similar beliefs in noxious spirits of the dead deified by different peoples, from the Mediterranean islands to Taiwan in diverse periods up to date, the ar-

ticle investigates popular cults of these demonic beings diachronically. The author argues that ancient Greeks and Romans shared the concept of restless ghosts whom the latter named larvae or Lemures. This type included souls of the dead who could not penetrate into the Afterlife because they were not buried properly or deceased prematurely. Larvae and Lemures were feared as harmful demons and contagious spirits of madness. In republican and early imperial Rome, they were exorcised annually with the help of magic formulas, sound and ransom beans. To appease them local people sacrificed fruits, animals and even unmarried girls. In southern Italy and, apparently, in Sicily, there were numerous shrines of restless ghosts, for example, the Temple devoted to Odysseus' friend Polites stoned to death in Temesa after he had raped a local girl.

Keywords: Sicily, Southern Italy, restless ghosts, larvae, Lemures, comparative religious studies.

Страбон, путешествуя в начале нашей эры по Южной Италии, бывшей Великой Греции, в приморском городке Темесе увидел небольшой храм, окруженный священным участком, обсаженным оливами. Это было весьма необычное святилище. Оно посвящено было некому Политу. Как выяснил географ, это был спутник Одиссея, убитый местными жителями. После смерти он начал причинять им такой вред, что они вынуждены были построить ему храм (Strab. VI.1.5). Павсаний рассказывает ту же историю гораздо подробнее (Paus. VI.6.4–11). Он называет Полита «героем», «демоном» (πρὸς τὸν ἥρω и проч.). По его словам, Полит напал на местную девушку, и жители побили его камнями. Но явился его призрак и стал всех убивать. Чтобы спастись, темесцы построили Политу святилище и ежегодно отдавали ему в жертву девушку. Так продолжалось долгие годы. Наконец, сюда прибыл Евтим, кулачный боец, одержавший победу в 74-ю олимпиаду (484–481 гг. до н. э.). Он полюбил девушку, вступил в бой с призраком, победил его и изгнал. Павсаний признается, что сам он не был в Темесе, но видел своими глазами копию с очень древней картины. На ней изображено было святилище в Темесе и Полит черного цвета и ужасный видом с волчьей шкурой на плечах. Можно предположить, что оригинал картины некогда находился на священном участке Полита. Примечательно, что, несмотря на то, что Полит был изгнан в V в. до н. э., Страбон почти 600 лет спустя сам видел его святилище, значит культ Полита продолжал существовать. Страбон связывает далее культы окрестностей Темесы с Сицилией. Есть основания поэтому думать,

что Полит был известен и на побережье Сицилии. Это подтверждает тот факт, что о нем знает Павсаний. Вряд ли ему мог быть известен культ, распространенный только в маленьком городке Темесе.

История культа Полита во многих отношениях очень интересна. Я являюсь специалистом не по истории Греции, а по истории Древнего Рима. Но меня поразило сходство истории Полита с некоторыми рассказами о неупокоенных духах, которые встречаются в Древнем Риме. Явно, они очень близки и имеют общие корни. Римский материал помогает понять греческие верования, а греческий — римские. В данной статье я стремлюсь выяснить следующие вопросы: кто такие неупокоенные духи, их генезис, что понимали римляне и греки под словосочетанием «неупокоенные духи», а также какой вред живущим они могли причинить. Для ответа на эти вопросы я не только привлекаю античный материал, но и устные предания из других ареалов и эпох, записанные фольклористами XX в. и осмысленные в сравнительном религиоведении.

Вернемся к рассказу о Полите Темесском. Прежде всего, загадку представляет само появление убитого. Ведь по представлениям греков мир мертвых и мир живых отделены непреодолимыми преградами. У Гомера Одиссей видит свою умершую мать, которая в изумлении восклицает:

Сын мой, как ты добрался сюда?..

Реки меж вами и нами велики, теченья ужасны¹

(Od. XI.155–157).

Более того. Мертвые у Гомера не только не могут навещать наш мир, но даже ничего о нем не знают. Тени умерших друзей спрашивают Одиссея о судьбе своих живых родственников. Можно вспомнить миф о Цербере, который всех впускает в Аид, но никого не выпускает. Как же мог выходить из загробного мира Полит? Ключ я вижу в одном пассаже Гомера. Я имею в виду знаменитый сон Ахиллеса, который медлил с похоронами друга. Патрокл, явившись ему во сне, упрекает его и говорит:

¹ Здесь и далее пер. В. В. Вересаева [Цит. по: Гомер 1949].

Похорони поскорей, чтоб вошел я в ворота Аида!
 Души, тени усталых, меня от ворот отгоняют
 И не хотят мне позволить в толпу их войти за рекою.
 Тщетно брожу вдоль широковоротного дома Аида.
 Грустно мне! Дай-ка мне руку!
Раз тело мое вы сожжете,
Уж никогда я сюда не приду из Аидова дома
 (Курсив мой. — Т. Б.) (П. XXIII.65–76).

Здесь очень ясно выражена вполне определенная вера — душа умершего не может войти в Аид, если над телом не совершили определенных похоронных обрядов. Напомню миф об Антигоне. Почему Антигона пошла против государства, почему добровольно приняла мученическую смерть? *Потому что она спасала душу своего брата.* Это ясно из слов Тиресия у Софокла: своими нечестивыми действиями, говорит Тиресий Креонту, он лишил подземных богов подданного и тем вызвал их гнев (Antig. 1082–1083).

Душа, которая не может войти в Аид, остается на земле и неминуемо превращается в злобного демона. Очень интересный материал находим мы в Древнем Риме. Самый ранний и, пожалуй, самый важный для нас рассказ принадлежит Плавту. Он выводит на сцену человека, который воротился на родину после долгого путешествия. Он подходит к своему дому и видит, что двери заперты. Встревоженный хозяин начинает стучать. К нему подбегает его раб. Хозяин кидается к нему с расспросами. С трудом хозяин добивается от испуганного раба внятного рассказа и слышит следующее. В доме начались чудеса. В конце концов, ночью к сыну хозяина во сне явилось привидение. Призрак поведал, что он дух человека, который был коварно умерщвлен. «Я заморский гость — сказал он, — ... Я живу здесь, этот дом отдан мне как жилище. Ибо Орк не желает, чтобы Ахеронт меня принял. Ведь я потерял жизнь до срока... Гостеприимец убил меня и тайно зарыл без погребения (*insepultus*) (курсив мой. — Т. Б.)» (Mostel. 444–528; *insepultus* 503)².

² Нам сейчас совершенно неважно, что никакого призрака на самом деле не было, и это выдумка пройдохи раба. Важно, что вся эта история и поведе-

Следующее по хронологии упоминание встречается у Вергилия. Эней в мире мертвых видит воды подземной реки, отделяющей оба царства, и челн Харона. На берегу стоит толпа теней, которые в тщетной тоске простирают руки к Харону: перевозчик не пускает их в лодку. Сивилла объясняет Энею, что это души непогребенных людей (Aen. VI.313–328). Тот же Эней набрел на непонятное место — из-под земли раздавались жалобные стоны. Оказалось, что здесь лежит его убитый и несхороненный товарищ. Что делает Эней, чтобы спасти его? Совершает похоронный обряд (Aen. III.62sq).

Плиний Младший рассказывает любопытную историю о привидении. В одном доме в Афинах являлось привидение. Призрак — Плиний употребляет греческие термины *Idolon*, *phantasmata* и латинские *effigies* и *monstrum* — имел вид старика, худого, с длинной бородой, с волосами дыбом; на ногах у него были колодки, на руках цепи. Наконец в Афины приезжает философ Афинодор, который следует за призраком, находит место, где зарыто его тело. Прах предают погребению, после чего призрак исчезает (Ep. VII.27). Рассказ греческого происхождения, аналогию легко найти у Лукиана (*Philopseud.* 31), но, по-видимому, веру в подобные призраки разделяли и римляне, современники автора.

Примеры очень живой веры мы находим уже не в литературных образах, а в реальных фактах, относящихся к началу Империи. Когда умер император Тиберий, народ стал требовать, чтобы тело его бросили без погребения, и молили мать Землю и богов Манов не давать покойнику места у себя:

Morte eius ita laetatus est populus, ut ad primum nuntium discurrentes pars: "Tiberium in Tiberim!" clamitarent, pars Terram matrem deosque Manes orarent, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent (Suet. Ti. 75).

Несколько лет спустя, когда убили Калигулу, народ добился своего. Тело сожгли только наполовину и без всяких обрядов зарыли в Ламиевых садах. Но после этого садовников замучило привидение (тени во множественном числе — *umbrae*). Наконец вернулись се-

ние действующих лиц совершенно соответствуют верованиям современников Плавта.

стры Калигулы и похоронили тело со всеми необходимыми обрядами. С тех пор призраки не тревожили садовников (Suet. Calig. 39).

Подведем итоги. Души людей, над телами которых не было совершено правильных погребальных обрядов, по греческим и римским представлениям не могут войти в мир мертвых и остаются в нашем мире вредоносными демонами.

Однако Плавт указывает еще на одну причину, почему дух мертвого может не войти в Подземный мир и остаться на земле призраком:

me Acheruntem recipere Orcum noluit,
quia praemature vitam careo (Mostel. 499–500).

Подтверждение существования этой веры находим у Порфириона. Объясняя природу самых злобных демонов, лемунов, он пишет, что это («блуждающие тени людей, погибших до срока, которых следует бояться» (*umbras vagantes hominum ante diem mortuorum atque ideo metuendas*) (Porph. ad Hor. Ep. II.2.209).

Таким образом, призраками становятся два разряда душ: непогребенные и погибшие ранее положенного им срока. Кого следует отнести к этим последним? Что вообще означает термин «умерший до срока»? Это далеко не так ясно. Пьер Буаянсе, на основании изучения пассажей из «Георгик» Вергилия и «Неистового Геркулеса» Сенеки приходит к выводу, что было три разряда таких преждевременно умерших: девушки, скончавшиеся до брака, дети и юноши, еще не покинувшие родительский дом (Georg. IV.475–476; Sen. Hercul. Fur. 849–854) [Boyance 1972: 73–89]. Замечательно, что Овидий само название злобных призраков «лемуры» и праздника в их честь «Лемурии» считает производным от имени Рема, ибо праздник был установлен для умиловивления окровавленного призрака убитого до срока Рема (Fast. V.449). С филологической точки зрения этимология не выдерживает критики [Mommsen 1965]. Но она ясно показывает, что в сознании римлян подобного рода призраки связывались именно с *mors immatura*, первым же умершим до срока в собственно римской истории и был Рем. Очевидно, римляне считали подобного рода мертвых крайне опасными. Буаянсе доказал, что их хоронили особым образом — обязательно при свете

свечей и факелов, вероятнее всего, ночью. Обычай сохранился еще при Империи. Такой вид похорон назывался *funus ascerbum* (Сенека упоминает, что такие процессии с факелами проходили мимо его дверей: *Sen. De brev. vit. X.20.5; Lucil. 122.10; De tranquil. anim. XI.11.7; Serv. Aen. XI.143, VI.224, I.727*). У Вергилия в одиннадцатой книге описан такой обряд, который был совершен над юным сыном Евандра — Паллантом (*Aen. XI.139 sq.; ср. 28*). Сервий оставил подробный, но не совсем ясный комментарий к этому месту, который показывает, что сам он уже плохо понимал обряд (*Serv. Aen. XI.143*). Вероятно, свечи и факелы каким-то образом должны были нейтрализовать опасность этих мертвых духов. Поэтому к враждебным живому человеку призракам следует, по-видимому, отнести главным образом духов убитых, пропавших без вести, над кем не было совершенно должных обрядов. Таким образом, первый и второй разряд призраков сближается.

На природу неупокоенных духов могло бы пролить свет изучение их названий. Но в Риме мы встречаем множество названий для душ мертвых: *Di Manes, lemures, larvae, umbrae, animae, effigies, species, imago, monstrum*. Плиний добавляет к ним еще греческие: *phantasmata, idolon* (*Ep. VII.27.1, 5*). Дэниел Огден верно отмечает путаницу в смысле и отношении друг к другу этих бесчисленных терминов: «*The Romans did feel that at least some of their various terms distinguished different categories of ghost, but there was little agreement as to how these categories broke down*» [*Ogden 2001: 219*]. Действительно, анализ всех случаев употребления этих слов дал бы мало. Видимо, римляне классического времени сами нетвердо знали разницу между этими понятиями. Поэтому мы пойдем по другому пути. Только двум видам душ посвящены религиозные праздники, сопровождающиеся священными обрядами: это Паренталии в честь Манов в феврале и Лемурии в честь лемуров и ларвов в мае³. Мы будем отталкиваться от обряда и рассмотрим эти два вида духов.

Манами назывались обожествленные души мертвых. Перечисляя основы римского религиозного права, Цицерон говорит: *Deorum*

³ Этимология слов *lemures et larvae* неясна [*Walde, Hofmann 1965: I; Radke 1965*].

Manium iura sancta sunt. Sos leto datos divos habento (Leg. II.22). Варрон сообщает, что, когда завершался похоронный обряд, сын покойного поворачивался к толпе провожающих и объявлял, что усопший стал богом, и с тех пор гробница отца, по словам Варрона, становилась для его родичей как храмы богов (Plut. Q. R. 14). Действительно, у Вергилия на могиле отца Энея Анхиза есть *maestas aras* и *altaria* (Aen. V.48, 54). К этому месту Сервий делает примечание: «Анхиз уже бог» (Ad Aen. V.54). Статий также собирается воздвигнуть большой алтарь на могиле отца и сам стать в нем жрецом (Silv. V.3.47–60). Божественным предкам и были посвящены февральские празднества Паренталии [Fowler 1899: 307–310; Frazer 1929: II, 565–566; Scullard 1982: 74–76]. Это один из самых чтимых в Риме праздников. По словам Лукреция, даже разбойники справляли этот обряд (III.51–52; Ovid. Fast. II.565–566). На могиле совершались жертвы, и вся семья там пировала (Aug. De moribus есс. 34, 76). Из Варрона явствует, в пире принимал участие сам покойный (ср.: Varr. L.I, VI.3.13; Fest. Feralia). Сохранилась даже надпись, где душу покойного просят присоединиться к семейному пиру над могилой (CIL. VI. 26 554).

Второй римский праздник, посвященный мертвым, Лемурии. Это были дни скорби. Храмы запирались, все торжества отменялись (Ovid. Fast. V.429–444). Празднества длились три дня, 9, 11 и 13 мая, вернее, три ночи. Все три ночи в полночь *pater familias* вставал с постели и босиком шел к двери. Пальцы руки он прижимал к большому пальцу — этот магический жест отгоняет злых духов (*umbrae* по терминологии Овидия). Затем он становился спиной к двери и бросал через плечо столько черных бобов, сколько у него домочадцев, 9 раз произнеся: «*Haec ego mitto, his redimo meque meosque fabis!*» При этом он не оглядывался: считается, что тени (*umbrae*) незримо поднимают бобы. Затем он дотрагивался до воды, ударял в медную колотушку и громко произносил: «*Manes exite paterni!*» (Ovid. Fast. V.421–444). Откупившись таким образом от призраков, он возвращался в постель [Fowler 1899: 107–110; Frazer 1929: II, 421–444; Scullard 1982: 118–119].

Кто эти призраки? Мы уже знаем, что это *umbras vagantes*, то есть бесприютные души мертвых, не допущенных в преиспод-

нюю (Porph. ad Hor. Ep. II.2.209); *terrificationes imaginum et bestiarum* (Nonnius 197 L). У Горация они названы *nocturnos lemures* и поставлены рядом с *portentaque Thessala* (Ep. II.2.209). Источники дают два названия этим призракам: *lemures* и *larvae*. Таниел отмечает, что эти две категории выделяются как духи чисто вредоносные [Thaniel 1973: 182]. Есть ли между ними разница или это синонимы? Нонний пишет: «Лемуры — это ночные ларвы» (Nonnius 197 L). У Феста же читаем, что в Лемурии бросают бобы ларвам (*faba — lemurebus jacitur larvis*. См.: Fest. v. s. *faba*). Видимо, если первоначально и была разница между ларвами и лемурами, поздние авторы ее уже не знают и отождествляют их⁴. Но слово «лемуры» в текстах почти не встречается. Самое раннее упоминание в только что приведенном тексте Горация (Epist. II.2.209). Затем у Персия они называются *nigri Lemures* (Sat. V.185). Вопрос не может быть решен ввиду полного отсутствия термина «*Lemures*» в источниках. Гораздо чаще встречается слово «ларвы». Оно неоднократно используется Плавтом, причем два раза как ругательство (*Casin.* 592; *Qui me atque uxorem ludificatus, larva — Mercat.* 981). Это дает основание предположить, что это живое простонародное слово. Недаром именно оно сохранилось в современном итальянском, где призрак будет *larva*. Книжное слово лемур отмерло в живом языке.

Какой вред ларвы могли причинить живому человеку? У нас есть очень ясные известия об этом: ларвы были демонами безумия. У Плавта они часто выступают в этой роли: *Deliramenta loquitur, larvae stimulant virum* (*Capt.* 598). Об одном полоумном старике говорят: *Larvae hunc... agitant senem* (*Aulul.* 642). Еще интереснее восклицание другого героя, который решил, что его жена помешалась. Она безумна, кричит он, она «полна ларвами»

⁴ Иначе у Апулея — лемуры, утверждает он, общее слово для всех духов, которые покинули человеческое тело, а те, кто вселился в дом, называются *larvae* (*De gen. Socr.* 15). Однако Уильям Уорд Фаулер справедливо замечает, что философский и некритичный Апулей не может значить для нас столько, сколько Нонний и Порфирий, которые доносят до нас живую веру времен Августа. Внимательно читая Апулея, мы обнаруживаем, что он просто старался квалифицировать демонов, руководствуясь собственным воображением [Fowler 1899: 108].

(*Larvarum plenaest.* — *Amph.* 776)⁵, то есть в нее вселилось множество духов (Ср. также: *Men.* 890). У Феста читаем, что безумцы так и назывались *larvati*, то есть одержимые лаврами (*Fest. v. s. larvati*). Значит, это невидимые демоны, способные проникнуть в человека и свести его с ума.

Итак, я полагаю, что мертвые резко разделяются на две категории:

1. Правильно умершие и похороненные, которые входят в загробное царство и являются покровителями живых. Эрвин Роде в своем фундаментальном исследовании о душе говорит, что это близкие, дорогие боги, к которым обращаются за помощью потомки [*Rohde* 1925: I, 4, 195–196]. Аналогичная вера была, по-видимому, у греков. Роде обращает внимание на то, что Перикл в надгробной речи над павшими афинянами упоминает об этих представлениях среди греков. По его словам, такие души бессмертны и дают людям блага, как и боги (*Plut. Pericl.* 9).

2. Души, не могущие проникнуть в подземное царство и становящиеся вредоносными призраками.

Точка зрения, которую я сейчас изложила, не является общепризнанной. В свое время Джеймс Фрэзер в замечательных комментариях к «Фастам» Овидия высказал прямо противоположное мнение. Он считает, что души мертвых образуют некую общую массу враждебных человеку демонов, так что лемуры и ларвы в принципе не отличаются от Манов. Той же точки зрения держится Луиза Банти. Против этой гипотезы возражали Уильям Уорд Фаулер, Джейн Гаррисон, Г. Дж. Роуз, Арнольд Дж. Тойнби, Франц Бёмер и Курт Латте [*Frazer* 1929: V, 421 sq.; *Banti* 1929: 184, n. 1; *Fowler* 1899: 108–109; *Bömer* 1943: 39; *Bömer* 1958: com. on *Ovid Fast.* 5.41; *Harrison* 1903: 35–36; *Latte* 1960: 99, n. 1; *Rose* 1941: 89 sq., *Rose* 1949: 33; *Toynbee* 1971: 266, n. 263]. Уорд Фаулер, например, отмечает, что было два разных взгляда на мертвых: они дружелюбны или враждебны, а это определяется тем, были ли они похоронены с должными обрядами или нет, а в последнем случае они злобны и завистливы. Эти враждебные человеку духи должны были периодически изгоняться, что

⁵ Это совершенно опровергает утверждение, что ларвы наводили безумие только на мужчин [*Thaniel* 1973: 187].

мы и наблюдаем в Лемурии [Fowler 1899: 108–109]. Герберт Дж. Роуз строго различает семейных духов, чтившихся в феврале, и лемуров, которых он называет бездомными духами [Rose 1949: 33]. Однако сейчас снова стала возрождаться гипотеза о принципиальной идентичности манов и лемуров. Ее защищает Ч. У. Кинг. К ней, по-видимому, склоняется и Джордж Таниэл [King 1998: 153 sq.; Thaniel 1973: 183–186].

Доводы сторонников гипотезы об общей враждебной человеку массе призраков следующие:

Во-первых, Овидий не различает Манов и лемуров. Отец семейства обращается к лемурам со словами: *Manes exite paterni* (Faßt. V.443).

Во-вторых, Маны часто предстают как злобные существа. Овидий сообщает, что одно время из-за войн прекратились Перенталии, и мертвые не получали даров. Тогда *avī* (деды) вышли из могил и с воем и стонами стали носиться по полям. По-видимому, начался какой-то мор: *Roma suburbanis incaluisse rogis* (Faßt. II.551). Но все бедствия прекратились, когда предкам снова стали оказывать почитание (Faßt. II.549–556).

Иногда, во всяком случае в эпоху Поздней Республики и ранней Империи, Маны представляли мстителями, преследующими своих убийц. Самое раннее свидетельство находим у Цицерона (*coniuratorum Manes*. — Cic. Pis. 7.16. Ср.: *Manes Verginiaie*. — Liv. 3.58.11). Маны Гальбы подняли и сбросили на пол ночью своего убийцу Отона (Suet. Galb. 20.2; Oton. 8.3).

Чарльз Кинг идет еще дальше. Он не видит принципиальной разницы между Паренталиями и Лемуриями. Лемурии, утверждает он, ни в коем случае не экзорцизм. В Паренталии мертвые приходят, получают пищу и уходят; в Лемурии мертвые также приходят, получают пищу в виде бобов и уходят [King 1998: 453–458].

Я не могу принять этой точки зрения. На мой взгляд, между Манами и лемурами огромная разница. Рассмотрим аргументы противников нашей концепции.

Во-первых, случай, когда мертвые вышли из могил и наслали на живых мор. Это обычный для Античности образ божества, разгневанного тем, что ему не воздают жертв. По словам Гомера, Артемида, не получавшая жертв, послала на Калидон кабана, разрушавшего

посевы (Il. IX.530 sq.). Мор насылает на ахейцев и рассерженный за своего жреца Аполлон. То же видим в Риме. Когда Флора не стала получать обычных жертв, началась засуха, гибли сады и виноградники (Faṣt. V.313–326). Овидий говорит, что, не получая жертв, гневается сам Юпитер (Faṣt. V.301–305). Неудивительно, что так ведут себя и Маны. Месть убийце тоже естественное деяние божества, карающего преступника.

Во-вторых, праздники Паренталий и Лемурий, которые представляются Кингу тождественными, как раз решительно опровергают его концепцию. Эти обряды можно назвать противоположными, что очевидно из их сравнения в таблице:

Паренталии	Лемурии
Проводят днем	Проводят глухой ночью
У алтаря	У дверей
В обряде участвует вся семья	Участвует только <i>pater familias</i> , причем тайно и не оборачиваясь
Покойного призывают и с ним весело пируют	Покойных изгоняют

Несмотря на возражения Кинга, Лемурии — это типичный экзорцизм. Злых духов изгоняют с помощью: 1) магического жеста, 2) заклинания, 3) выкупа бобами, 4) звона меди. Выкуп весьма напоминает другие выкупы демоническим существам, например, стригам, птицам-вампирам (Ovid. Faṣt. VI.101–161). Что касается звона металла, он считался в разных странах надежнейшим средством от всяких демонов. Фрэзер собрал огромный материал из разных частей мира, описывающий обряды изгнания нечистой силы и демонов. Они всегда сопровождались шумом, причем призраки особенно боятся звона металла [Frazer 1894: II, 210 sq]. В самом Риме этот способ, по-видимому, считался очень действенным. Когда же в 168 г. до н. э. случилось полное лунное затмение, испуганные римляне, дабы прогнать злые силы, угрожающие светилу, «по своему обыкновению стучали в медные щиты и сосуды» (Plut. Aemil. 17).

Таниэл отмечает, что нет *ни одной* погребальной надписи, где упоминалось бы слово *lemures* или *larvae* [Thaniel 1973: 182]. Это значит, что, если мы один раз слышим, что лемуринов называют Манами, то обратное неверно. *Манов никогда не называют ни лемурами, ни ларвами*. Равным образом, если мы встречаем разгневанных, значит «недобрых» Манов, то мы *ни разу* не встречаем «добрых» лемуринов и ларвов. Вообще категория «добрый», «злой» мало подходит для языческих богов, которые могут выступать в обеих ипостасях, например Посейдон или Арес Гомера. Гораздо важнее другое — некий статус демона. Маны занимают определенное место в божественной иерархии, это тени, достигшие мира мертвых. Ларвы — бездомны и бесприютны, поэтому-то в надписях, адресованных «правильно» умершим, этого названия не встречаем.

Остается объяснить причину, почему в тексте Овидия к лемурам обращаются как к Манам. Ученые считают это ошибкой Овидия. Бёмер считает эти слова либо *licentia poetica*, либо неудачным заимствованием с греческого [Bömer 1958: com. on Ovid Fašt. V.443]. На это, однако, Таниэл возражает, что сама путаница у Овидия ясно указывает, что римляне эти понятия не различали. На мой взгляд, вряд ли возможно, чтобы Овидий изменил слова в сакральной формуле, так как обряд был жив в его время. Поэтому наиболее убедительной представляется гипотеза Уорда Фаулера [Fowler 1899: 109, п. 3]. Он пишет, что мы имеем дело с эвфемизмом. Такие вещи как смерть или опасные существа предпочитали не называть по имени, заменяя его почетным названием. Например, Манию, которую Скаллард считает богиней «Good Lady», связанной со смертью, называли Добрая [Scullard 1982: 119]. И здесь злобных демонов также называют добрыми богами.

Чрезвычайно интересные детали, проясняющие образ ларвов, есть у Апулея. Я уже упоминала, что его научная классификация демонов заслуживает мало доверия. Но в «Метаморфозах» есть несколько историй фольклорного характера, весьма для нас важных. Ларвы являются в человеческом облики. Один из героев встречает друга и едва узнает его: тот весь в лохмотьях, худ и бледен настолько, что напоминал ларву (*larvale simulacrum*. — Met. I.6). В другом месте к человеку приходит женщина в рубище, босиком,

с нечесаными распущенными волосами, исхудалая и изжелта-бледная. Когда к нему заходят, обнаруживается, что он повесился, а ларва пропала (IX.29–31). Конечно, нельзя быть уверенным, что здесь образ ларвы контоминировался с какими-то восточными демоническими существами.

На мой взгляд, в исследовании античных призраков нам могут помочь материалы сравнительного религиоведения других эпох и регионов, так как исследуемая вера очень древняя, еще анимистического происхождения, а поэтому носила международный характер и разделялась большим числом народов. В ряде мест она существует по сию пору.

Великий фольклорист Пропп на основании анализа международного фольклорного материала приходит к выводу, что лишь по совершении погребальных обрядов мертвый становится по-настоящему мертвым. «Только теперь он настоящий умерший, а не существо, витающее между двумя мирами, могущее возвратиться вампиром» [Пропп 1986: 195]. Он отмечает, что существуют сюжеты сказок о так называемом «благодарном мертвеце» — тело бросают без погребения, герой его хоронит, после чего покойный одаривает его [Пропп 1986: 146–152]. Мертвый благодарен за то, что действия героя открыли ему доступ в загробный мир. Этнограф Д. К. Зеленин посвятил этим неприкаянным духам большое исследование. Он ввел в этнографию религии термин «заложные мертвецы», заимствованный им из русского материала. Он пишет: «Многие народы земного шара, в том числе русский народ, строго различают в своих поверьях два разряда умерших людей. К первому разряду относятся т. н. родители... Это покойники почитаемые и уважаемые... Они пребывают где-то далеко... Совсем иное представляет собой второй разряд покойников, т. н. мертвяки или заложные». К этим заложным относятся люди, *погибшие до срока*. Термин этот, как и в Античности, не совсем ясен. Зеленин приводит слова «мертвенного» канона, объясняющего это понятие. Это те, «иже покры вода и брань пожра; трусь же яже объять и убийцы убиша... попадаемая отъ молнии», самоубийцы [Зеленин 1995: 39–40]. Такие неупокоенные мертвые смертельно опасны для окружающих. Они насылают беды и болезни [Зеленин 1995: 39–40, 208; Левкиевская 2013: 177]. Аналогичную

веру находим у многих народов. Так, у айнов души умерших людей поднимаются на небо к богам. Но души тех, кто погиб насильственной смертью или самоубийц не покидают мира людей и скитаются в виде призраков. Призраки могли насылать болезни и вселяться в людей [Юкиэ 2022: 26–27].

Изгнание лемуров или ларвов также имеет широкие параллели по всему миру. Интересно, что в Европе и России эти обряды, как и в Риме, приходились на позднюю весну. В Европе изгнание демонов и ведьм проводилось в Вальпургиеву ночь 1 мая [Frazer 1894: IV, 9–91]. Зеленин отмечает для России аналогичные обряды на Семик и Троицу [Зеленин 1991: 394]. Когда в деревню вносили Троицкую березу, одновременно творили обряды в честь всех заложных мертвецов, по ним совершали поминки и удаляли их. Неслучайно Троице предшествовала Русалья Неделя. Русалки мыслились как духи утопленниц, враждебные живым людям. Они заманивают и топят людей, посылают град, вихрь и болезни. Весной, говорит С. В. Максимов, бродят по земле души умерших, «то есть русалки... представительницы царства смерти» [Максимов 1993: 1, 101–104]. Затем злокозненных духов изгоняли. Часто их гонят ночью с криками, звоном, размахивая метлами и кочергами, в канун Троицы [Зеленин 1995: 251–263].

Равным образом божественных предков почитали у разных народов. Современный этнограф и фольклорист Е. Е. Левкиевская отмечает упомянутую нами дихотомию в Полесье. Она говорит, что в отличие от заложных духов «душа умершего (умершего хорошей смертью. — Т. Б.) окончательно достигает назначенного ей места в «ином» мире и теряет свою индивидуальность, существуя там как часть сонма предков, возвращаясь вместе со всеми душами на землю лишь в годовые поминальные дни» [Левкиевская 2013: 183]. Дни эти соответствуют Паренталиям. Празднества в честь таких божественных предков наблюдаются в разных частях мира и имеют между собой большое сходство. Хорошо изучены они на славянском материале. В России это день Радуницы. Вся деревня шла на могилы, и там начинался пир. «Крестьяне христосуются с умершими родственниками... зарывают в могилы крашенные яйца, поливают брагой, убирают их свежим дерном, поверх которого ставятся все-

возможные лакомые блюда, в том числе и водка, и пиво. Когда яства расставлены, поминальщики окликают загробных гостей по именам и просят их попить-поесть на поминальной трапезе» [Максимов 1993: 2, 425–426; ср.: Пропп 2000: 23, 25]. Совершенно так же, как в Риме. Вечером в день Радуницы устраивали пир, аналог Каристий. Во время трапезы все лили на стол вино и первую ложку жидкой пищи — в дар умершим [Пропп 2000: 25–26].

Очень интересный материал сообщил мне молодой китаевед Максим Гроза, который проводил полевые исследования на Тайване. В 2006 г. он совершил путешествие на велосипеде по северо-восточной части острова Тайвань. Однажды ночь застигла его на дороге. Место было уединенное — человеческого жилья не было видно. Он заметил маленькое здание, по-видимому, святилище, двери у которого, однако, отсутствовали; над входом тускло светила одинокая лампочка. Над миниатюрным алтарем стояла табличка с пятью иероглифами «Божество, исполняющее все прошения» (кит. Юингун чжи шэнь)⁶. Молодой человек расстелил на полу спальный мешок и провел здесь ночь. Однако, когда он рассказал о своем приключении местным жителям, то заметил на их лицах страх. Он узнал, что они избегают этого места даже днем. Оказывается, что он ночевал в «демоническом храме», посвященном духам «неправильно умерших». Заинтересовавшись этим явлением, он начал систематическое полевое изучение храмов неправильно умерших, использовал методы включенного наблюдения, фокус-интервью, фотографирование и видеосъемку. Он выяснил, что на Тайване очень распространена вера в неупокоенных духов. На месте их гибели часто воздвигаются храмы.

Я приведу его рассказ только об одном таком святилище, культ которого М. Гроза наблюдал во время полевой работы в 2010 г. Это так называемый храм Трех Бессмертных Дев (кит. сань сяньгу мяо), находящийся в юго-западной части острова в округе Синьхуа. Точные сведения о времени основания святилища отсутствуют. Местные жители рассказывают следующее предание: в первой четверти XX в., когда Тайвань формально входил в состав Японской импе-

⁶ Как оказалось впоследствии, это был храм, построенный на старой могиле утонувших в море рыбаков.

рии, местное население во многих районах острова не прекращало партизанскую борьбу против оккупантов. Однажды из Японии приехали три молодые женщины, желавшие провести своих мужей, служивших в том регионе. Приехав на место, они столкнулись с тайваньскими партизанами, которые, узнав, что это жены японских военнослужащих, обезглавили их и похоронили. Спустя некоторое время на этом месте стали происходить несчастные случаи, место прослыло нечистым. Для того чтобы задобрить духов умерших «неправильной» смертью женщин, было решено построить небольшое святилище Трех Бессмертных Дев, которое со временем стало популярным среди местных жителей.

Сейчас там происходят сеансы шаманов. Гроза беседовал с шаманкой. По ее словам, до начала девяностых годов XX в. храм Трех Бессмертных Дев представлял собой типичное святилище демонов: небольшого размера строение с тремя стенами, низким алтарем и одной маленькой табличкой на нем. Так было до тех пор, пока женщина-медиум, жившая тогда неподалеку и часто проходившая мимо тех мест, не начала болеть. По ее словам, через некоторое время дискомфорт стал постоянным, неудачи следовали одна за другой, а Три Бессмертные Девы стали являться ей во сне, требуя стать их медиумом. Поначалу она отказывалась, однако видения ее преследовали, а духи убитых женщин продолжали настаивать, досаждая ей различными неприятностями. В итоге она была вынуждена согласиться. Таким образом, уже более двадцати лет она является медиумом-цзитун (в дневное время продает овощи на местном рынке, вечернее время проводит в храме). Примерно в то же время маленькое святилище перестроено ею на свои личные средства в большой храм. В таком виде он существует по сей день. Гроза наблюдал сеансы, причем оказалось, что духи исполняют просьбы верующих, и посетители продолжают обращаться к Трем Девам с различными просьбами.

Этот случай, на мой взгляд, очень интересен, так как он позволяет изучить культ неупокоенных духов в «живом» виде. Мы видим разительное сходство с культом Полита, с которого я и начала свою статью. В самом деле: и женщины, и Полит были убиты до срока. И женщины, и Полит были лишены правильного погребения, благодаря чему и стали демонами, вредящими людям, подобно ларвам.

Но здесь сходства даже более: в обоих случаях духов умилиствовали не правильным погребением, как мы наблюдали на римских материалах, а тем, что им сооружен был храм. Получив святилище, Девы стали исполнять прошения верующих. Мы не знаем, было ли что-то подобное в Южной Италии и на Сицилии и исполнял ли Полит какие-нибудь просьбы. Во всяком случае, культ его продолжался даже после укрощения демона, то есть когда цель обезвредить и умиротворить разгневанного духа уже не стояла.

Подведем итоги. На островах, как в Элладе и Великой Греции, существовало представление о неупокоенных духах, то есть душах людей, которые не смогли проникнуть в царство мертвых и остались в нашем мире. Такие души превращаются в демонические существа, вредящие человеку. К ним относятся души людей, не получивших правильного погребения или умерших до срока. Римский материал показывает, что они считались духами безумия. В Риме к ним применяли ежегодные экзорцизмы, где призраков изгоняли с помощью магической формулы, звука и выкупа бобами. В Южной Италии и, по-видимому, в Сицилии мы встречаем культ таких демонических существ, которым воздвигают храмы.

Список литературы

1. Гомер. Илиада / пер. В. В. Вересаева. М., Л. : Государственное издательство художественной литературы, 1949.
2. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / пер. с нем. К. Д. Цивинной. М. : Наука, 1991.
3. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М. : Индрик, 1995.
4. Левкиевская Е. Е. Дихотомия душа/покойник в полесских представлениях о посмертной природе человека // Umbra. Демонология как семиотическая система. Вып. 2 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М. : Индрик, 2013. С. 177–194.
5. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила : в 2 т. М. : Русский духовный центр, 1993.
6. Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. : Издательство Ленинградского университета. Л. 1986.

7. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования // Собрание трудов В. Я. Проппа. М. : Лабиринт, 2000.
8. Юкиэ Т. Песни богов народа айну (Айну синтёсю) / пер. с яп. Е. Г. Тюрленевой. СПб. : Гиперион, 2022.
9. Banti L. Il culto dei morti nella Roma antiquissima // Studi Italiani di Filologia Classica. 1929. Vol. 7. Fasc. 3–4. P. 171–198.
10. Boyance P. Funus acerbum // Boyance P. Etudes sur la religion romaine. Rome : Ecole française de Rome, 1972. P. 73–89.
11. Bömer F. Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom. Leipzig : Teubner, 1943.
12. Bömer F. Kommentar // Ovidius Naso. Die Fasten / Hrsg., übersetzt und kommentiert von Franz Bömer. Bd. II. Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1958.
13. Fowler W. W. Roman Festivals of the Period of the Republic. An Introduction to the Study of the Religion of the Romans. London ; New York : Macmillan, 1889.
14. Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Comparative Religion. 2 vol. New York ; London : Macmillan, 1894.
15. Frazer J. G. Commentary to the Book II // Ovidii Nasonis, Publii. Fastorum libros sex / Edited with a translation and commentary by Sir J. G. Frazer. Vol. II. London : Macmillan, 1929.
16. Harrison J. E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge : Cambridge University Press, 1903.
17. King Ch. W. The Living and the Dead: Ancient Roman Conceptions of the Afterlife. PhD Dissertation. Chicago : Chicago University, 1998.
18. Latte K. Römische Religionsgeschichte. München : C. H. Beck, 1960.
19. Mommsen T. Die Remuslegende // Mommsen T. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Historische Schriften. Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1965. S. 1–22.
20. Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2001.
21. Radke G. Die Götter Altitaliens (Fontes et commentationes). Münster : Aschendorff, 1965.
22. Rohde E. Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks. New York : Kegan Paul, 1925.

23. *Rose H. J.* “Manes exite paterni” // University of California Publications in Classical Philology. 1941. Vol. 12. № 6. P. 89–93.
24. *Rose H. J.* Ancient Roman Religion. London : Hutchinson, 1949.
25. *Scullard H. H.* Festivals and Ceremonies of the Roman Republic. Ithaca ; New York : Cornell University Press, 1982.
26. *Thaniel G.* Lemures and Larvae // The American Journal of Philology. Summer, 1973. Vol. 94. № 2. P. 182–187.
27. *Toynbee J. M. C.* Death and Burial in the Roman World. London : Thames & Hudson, 1971.
28. *Walde A., Hofmann J. B.* Lateinisches etymologisches Worterbuch. 4th ed. Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1965.

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО РИМСКОЙ САРДИНИИ: *templum securitatis*¹

Данилов Евгений Сергеевич,

кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории, заведующий Научно-образовательной лабораторией «Россия и Европа: сравнительное изучение доиндустриальных обществ» Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова; Ярославль, Россия; explorator@list.ru.

Аннотация. В статье обращено внимание на латинскую формулу *templum securitatis*, ее значение и степень распространения в контексте представлений о священном, бытовавшем на Сардинии в первые века н. э. Установлено, что данное словосочетание встречается в текстах трех эпиграфических памятников, один из которых найден на юге острова, в Каралисе. Автор соглашается с мнением, что «храм безопасности» — это выражение, характерное для эпитафий, имеющее метафорический смысл и обозначающее место упокоения, гробницу. В то же время подчеркивается отсутствие достаточных оснований для того, чтобы приписывать богине Секуритас связь с загробным миром.

Ключевые слова: античная религия, Римская империя, Сардиния, гробница, эпитафия, *securitas*.

Sacred space of Roman Sardinia: templum securitatis

Danilov Evgeniy S.

Ph. D. in History, associate professor of the Department of World History, Head of the Scientific and Educational Laboratory "Russia and Europe: Comparative Study of Pre-Industrial Societies", P.G. Demidov Yaroslavl State University; Yaroslavl, Russia; explorator@list.ru.

¹ Исследование выполнено за счет средств Программы стратегического академического лидерства «Приоритет-2030» ЯрГУ им. П. Г. Демидова, проект №GL-2023-2 «Европа и Русь: политические структуры, социальное развитие, культурное разнообразие в Древности и Средневековье». This study was supported by P. G. Demidov Yaroslavl State University Strategic Academic Leadership Program "Priority-2030", project №GL-2023-2.

Abstract. *The article discusses the Latin term *templum securitati*, its meaning and application to the concept of sacred which existed in Sardinia in the first centuries AD. This expression was discovered in three inscriptions and one of them was found on the Southern Sardinia, in Karalis. The author agrees with the opinion that the “temple of security” is a characteristic expression for epitaphs. It has a metaphorical meaning and designates a resting place, a tomb. However, it is emphasized that we have not sufficient evidences for association the goddess Securitas with the underworld.*

Keywords: *ancient religion, Roman Empire, Sardinia, tomb, epitaph, securitas.*

Римская Сардиния имперского периода представляла собой уникальное в религиозном отношении пространство. В эпоху Античности на этом острове в течение нескольких столетий сосуществовали представители различных культур и этносов. Сарды, финикийцы, греки и римляне поклонялись своим исконным и заморским богам, некоторые из которых со временем становились частью синкретических культов. Таковы были Отец Сард, выросший из верований нурагической эпохи; Бесс, традиция почитания которого пришла из Египта; Ваал Хаммон, имевший западносемитские корни [Кац 1990: 108–109; Ribichini 2017; Данилов 2021].

Археологические и эпиграфические памятники свидетельствуют о том, что в Римскую эпоху на Сардинии поклонялись Вакху, Венере, Геркулесу, Марсу, Сильвану, Церере, Эскулапу, Юноне, почитали нимф и ларов, знали об императорском культе [Красновская 1986: 62; Farre 2016: 44–46, 49–51, 90–91, 96–101, 108–110; Gavini 2017]. В сакральную канву островитян вплетались и совсем новые верования, которые носили официальный характер и постепенно увязывались с устоявшимися практиками благочестия. К таковым нововведениям относится культ Секуритас, богини личной безопасности и общественной стабильности.

Некоторые исследователи, в первую очередь Гарольд Экстелл и Йоханнес Ильберг, упомянули о Секуритас как покровительнице усопших [Axtell 1907: 40; Ilberg 1915: 597]. Причем Экстелл делал различие между государственным и частным поклонением Секуритас. Признаками последнего стали, по его мнению, эпитафии с формулами — *dis securitatis, dibus securis, pro securitate sua, securitati sacrum, securitati perpetuae in memoriam* и др. Американский антиковед даже думал, что Секуритас заняла место *di manes*.

Среди всего разнообразия соответствующих эпиграфических формул выделяется крайне редкое словосочетание *templum securitati(s)*. Два подобных памятника локализируются в проконсульской Африке (ILTun. 1715, ILAfr. 357). Еще одна надпись замечена на Сардинии, острове, территориально близком к северному побережью Ливии. Она происходит из Каралиса и относится ко второй половине I в. (CIL. X. 7719 = AE. 1992. 871). Нельзя с уверенностью сказать, какой из регионов, уже подверженных влиянию Рима, послужил центром распространения данной формулы. Хочется думать, что первичен именно ливийский берег. Хотя Сардиния стала римской колонией почти на столетие раньше, в 238 г. до н. э. С другой стороны, географически Кальяри, как теперь его называют, ближе к Карфагену, чем к Риму². К тому же он был основан финикийцами в конце VIII в. до н. э. Выходцы из Восточного Средиземноморья активно колонизировали как северную Африку, так и близлежащие острова³.

Согласно Диодору, блага культуры были распространены на Сардинии героем Аристеем, сыном Аполлона и нимфы Кирены, воспитанном в Ливии (Diod. IV.82.4). Поздний автор Солин добавляет, что именно Аристей основал Каралис (Sol. IV.1). Еще до Аристeya на острове высаживались те же ливийцы во главе с Сардом (Paus. X.17). По преданию, здесь окончил свои дни беотийский герой Иолай, возглавивший греческих переселенцев (Diod. IV.29–30; Paus. IX.23.1). Он в определенной степени стал тем мифическим персонажем, который связан с представлениями греков и римлян о Сардинии как земле загадочных гробниц и храмов. По одной версии, Иолай вызвал на Сардинию Дедала, и тот возвел на острове башни (Diod. IV.30.1). По другой традиции, строительство толосов приписывается самому Иолаю (Ps.-Arist. Mir. ausc. 100). Этот же герой якобы оживил Геракла, погибшего в Ливии от руки великана Тифона (Ath. IX.47.392e). Так называемые «гробницы гигантов», ну-

² Plin. N. H. III. 7. 85: *abest ab Africa Caralitano promunturio CC*.

³ Данные античной традиции о заселении Сардинии представлены в основном мифами. Оставаясь внешне греческой, панэллинской, эта традиция во многом связана с Африкой. Подробнее см.: [Шифман 1963: 31–32; Кац 1972: 98–99].

раги и другие каменные сооружения в изобилии встречались на острове, поражая вновь прибывших колонистов своими размерами.

Если сделать отступление о храмах Сардинии, то соответствующих надписей римского периода, фиксирующих существование того или иного культа, найдено немного. Мы можем с уверенностью говорить о присутствии на острове святилища Юпитера Наилучшего Величайшего в окрестностях коммуны Барумини⁴, Божественного Августа и Минервы в Каралисе⁵, Сеуло⁶ и Тортоли⁷, Фортуны в Туррис Либизонис⁸, Исида и Сераписа в Сульчи⁹, неизвестного бога в Фарросе¹⁰. Есть также надписи с упоминанием жрецов¹¹ и, как кажется, теофорных имен¹². Монетный ряд римской Сардинии богат лишь несколькими республиканскими выпусками. В конце III в. до н. э. на медных триенсах и секстантах появляются головы Минервы, Меркурия, Януса (RRC. 56/4, 65/6, 63/2). Относительно I в. до н. э. речь может идти о чекане Туррис Либизонис, второй по величине колонии после Каралиса, с изображением храма с шестью колоннами (RPC. I.622). Видимо, той же Фортуны [Mašino 1992: 32]. Там же дуумвиры чеканили профиль Отца Сарда (RPC. I.623). Это божество с копьем и шлемом появляется также в Узелисе (RPC. I.625). Сам Каралис был известен четырехколонным храмом Венеры (RPC. I.624). В период империи монетных дворов на острове не было.

Стоит отдельно отметить храм в честь *Sardus Pater* в Антасе¹³. Он был воздвигнут пунами не позже V в. до н. э. рядом с сакральной территорией нурагического времени (X–IX вв. до н. э.) и в период гос-

⁴ AE 2002. 628.

⁵ CIL. XVI. 40 = AE. 1983. 449; AE. 2013. 650.

⁶ CIL. XVI. 127 = ILSard. I. 182 = AE. 1898. 78.

⁷ CIL. X. 7855 = AE. 1999. 787.

⁸ CIL. X. 7946 = AE. 1992. 903.

⁹ CIL. X. 7514 = AE. 2004. 668.

¹⁰ CIL. X. 7893.

¹¹ CIL. X. 7518, 7519, 7599, 7600, 7602, 7604, 7605, 7916, 7917, 7953; CIL. X. 7940 = AE. 1999. 808; AE. 1982. 424, 1988. 662, 1996. 813, 2005. 682, 683; ILSard. I. 3, 45, 49, 55.

¹² Меркурий — AE. 1999. 811; ILSard. II. 448b.

¹³ CIL. X. 7539 = AE. 1971. 119, 1992. 867; AE. 1972. 227.

подства Рима не раз перестраивался. Продвижение данного культа актуализировалось в период гражданских войн I в. до н. э. и последовавшей стабилизации внутривулканического положения [Bernardini, Ibba 2015: 79, 80, 81, 83, 95, 102–103]. История данного храма, кропотливо реконструированная археологами, показывает преемственность в местоположении сардинских святилищ.

У древних само слово *templum* было многозначным. Так называлось место, которое видно со всех сторон или с которого можно видеть все вокруг (Fest. s. v. *Contemplari*. P. 34). В римской традиции подобная локация была необходима для совершения авгурами ауспий. Однако к этому определению подходит любой сардинский нураг, хотя гипотеза о культовом назначении этих объектов давно не пользуется популярностью. Господствующим является мнение о сочетании функций жилища и крепости, внутри которой в случае опасности можно было укрыться [Кац 1983: 32, сн. 27; Ильинская 1988: 82].

Templum — это место, освященное и огороженное, у которого одна сторона открыта, а углы закреплены в земле (Varr. LL. VI.91, VII.6–13; Fest. s. v. *Minora templa*. P. 146; Gell. N. A. XIV.7.7). Сардинские коллективные могилы состояли из крытого коридора с полукруглой площадкой у входа. Этот полукруг создавался прямо поставленными монолитами и открывал доступ в могильник. Площадка служила местом священных церемоний [Ильинская 1988: 84–85; Кац 1990: 103].

Templum — это балка, которая ставится поперек здания. Наконец, это храм, посвященный богу (Fest. s. v. *Templum*. P. 505). Кажется, что все эти определения вскрывают последовательность этапов развития сакральной архитектуры.

Интересующая нас надпись из двух предложений впервые была прочитана Генрихом Ниссенем и опубликована Теодором Моммзенем. Последний реконструировал и записал слово *securitati* строчными буквами. Из надписи следует, что Тит Виний Берилл еще при жизни построил храм для безопасности своей и своих потомков¹⁴.

¹⁴ T(itus) Vinius Beryllus se v[i]vo templum se[cu]ritati suae / sibi fecit posterisque suis // T(iti) Vi[ni] [T(it)i f(ili)] Berylli / [p]o[st]eris // Item T(iti) Vini / Berylli / patris (CIL. X. 7719 = AE. 1992. 871).

Согласно более поздней реконструкции, Тит Виний входил в состав трибы Квирина и в его роду были не только Титы, но и Тиберии [Langella, Marasco, Polito 2012: 15].

Аттилио Мастино считает, что выражение *templum Securitati* означает саму гробницу. Оно близко к формулам *Securitati aeternae* и *Securitati perpetuae*, символизирующим упокоение, желание сохранить останки умершего в невредимости. Термин стоит в дательном падеже и синонимичен выражениям *Quieti*, *Somno aeternali*, *Memoriae*, *Aeternitati*, *Pietati*. Характерно, что Мастино не называет Секуритас богиней смерти. Итальянский исследователь пишет, что она связана с манами, которые, по сути, являются *Dii Securitatis*.

Мастино данную мысль не проговаривает, но не исключен вариант, при котором персонифицированная Секуритас не могла быть богиней смерти или упокоения, не могла ассоциироваться с чем-то негативным или сакрально нечистым по идеологическим соображениям, с позиции престижа, поскольку защищала императорскую фамилию. Она появилась при Юлиях-Клавдиях как богиня, тесно связанная с культом принцепса и его семьи. И если развивать эту гипотезу, то она войдет в противоречие с точкой зрения вышеупомянутого Г. Экстелла. Не стоит также забывать, что Каралис был крупным портом, имел статус муниципия и в административном плане являлся своеобразным лицом римской Сардинии. Там располагалась резиденция претора. Жители обладали правами гражданства и самоуправления (Liv. XXIII.40, Flor. II.6.35, Plin. N. H. III.7.85). Иными словами, с одной стороны, Каралис с момента основания благодаря торговому значению был открыт для внешних веяний, с другой — город должен был быть оплотом официальной идеологии и государственной религии.

Далее Мастино отдельно обращается к слову *templum* и отмечает, что оно часто использовалось как поэтическая метафора для обозначения гробницы. В то же время его присутствие в прозаическом тексте почти уникально и несравненно [Maštino 1992: 572–573]. Добавим, что кроме *templum*, могила могла называться *aedes* или *sacrarium*. При ней мог находиться ага, жертвенник. Ведь, как и бессмертные боги, умершие ждали поклонения и подношений [De Marchi 1896: 187].

Почему в случае Секуритас *templum*, а не *aedes* или *sacrarium*? Между первым и вторым терминами существовала довольно тонкая грань. Вероятно, различия были полностью ясны только самим римлянам. *Aedis* — это простое жилище, расположенное на возвышенности, с одним входом (Fest. s. v. *Aedis*. P. 12). *Aedes* — дом жреца (Fest. s. v. *Flaminiae aedes*. P. 79) и, конечно же, бога. *Sacrarium* — место, в котором покоятся святыни (Dig. I.8.9).

Мастино склоняется к мнению, что гробница Тита Виния Берилла должна была иметь что-то монументальное в своем строении или декоре, чтобы сравниваться с храмом. Возможно, такое сравнение было навеяно и воспроизведено автором надписи в связи с экстерьером соседней гробницы [Maštino 1992: 575].

Гробница, датируемая рубежом I–II вв., была построена римлянином Луцием Кассием Филиппом в честь жены Атилии Помптиллы. Затем она использовалась как захоронение того же гражданина, позже украшена и отреставрирована (CIL. X. 7563 = AE. 1992. 869). Согласно реконструкции Винченцо Креспи, небольшой храм был высечен в скале и снабжен внешним фасадом¹⁵. Он опирался на две колонны и две пилястры, состоял из фриза и архитрава с каймой из зубцов. На архитраве виднелась надпись, а над нею, вместо триглифов, были вырезаны две змеи между алтарями [Crespi 1881]. От них это место и получило название «змеиный грот» [Bouchier 1917: 95–96].

Конечно, соседство гробниц Атилии и Тита могло повлиять на появление выражения *templum Securitatis*, однако ничего подобного нам не известно относительно другой похожей надписи. Это уже упомянутая инскрипция в честь умерших представителей рода Цилициев¹⁶. Она происходит из проконсульской Африки, но место первоначального расположения не определено. Надпись интересна

¹⁵ Помптилла, согласно тексту эпитафии, заслуживала поклонения, поскольку была целомудренной матроной и посвятила свою жизнь мужу. В надписи ее гробница дважды названа храмом (*templum*).

¹⁶ D(is) [M(anibus)] s(acrum) / M(arcus) Cili{cili}cius F(eli)x p(ius) v(ixit) ann(os) / et Saturnina uxo[r] eius p(ia) v(ixit) an(nos) / temp(lum) secur(itatis) sibi post(eris)q(ue) suis vivi fece(runt) / M(arcus) Cilicius Felicianus p(ius) v(ixit) ann(os) XXXI / M(arcus) Cilicius Silvanus p(ius) v(ixit) ann(os) XXIII (ILTun. 1715).

также тем, что в ней наравне с *Секуритас* фигурирует формула *Dis Manibus sacrum*, присутствие которой делает малосостоятельным мнение все того же Г. Экстелла о том, что богиня безопасности вытесняет манов в качестве покровителей мертвых. Другая фрагментарная надпись была найдена в районе карфагенской Бирсы, где находились храмы (в том числе в честь Августа) и некрополи¹⁷. Правда, римских захоронений в пределах карфагенской цитадели по сравнению с пуническим периодом было меньше.

Симонетта Анджолилло, изучая римский этап истории некрополя Тувикседду, в пределах которого и был обнаружен рассматриваемый памятник, передала надпись с колумбария Тита Виния Берилла без комментариев, фиксируя *Securitatis* с заглавной буквы [Angiolillo 2000: 19]. Ее примеру последовали Рудольф Хэнш [Haensch 2016: 40] и Чечилия Риччи [Ricci 2018: 52, 66–67, п. 159]. Последний антиковед, посвятив отдельную монографию проблеме безопасности в императорском Риме, не стала подробно останавливаться на интересующей нас надписи. Она отметила, что порядок, при котором могилы именуются как *templum Securitatis*, имеет большую продолжительность в хронологическом плане, но ограниченное географическое распространение. Впрочем, непонятно, о каком продолжительном периоде может идти речь, если надпись из Каралиса относится к первому столетию, а датировка карфагенских плит не установлена.

Кроме того, Риччи попыталась связать распространение погребальных формул на основе упоминания *securitas* с философским наследием Эпикура, но при этом не привела никаких аргументов.

Во-первых, видимо, имелись в виду те фрагментарные сентенции известного афинянина, которые раскрывали тему опасности, учили не бояться смерти, примиряли с неизбежным концом (*Epicur. Ep. Herod. 81, Ep. Men. 123–125, 133, 135, Ratae sent. 6, 7, 13, 14, 28, 40, Sent. Vat. 30, 31*).

Во-вторых, обычно выделяются два существенных значения лексемы *securitas*: «отсутствие забот» и, как производное, «защита личности». Первое значение этого слова является самым древним, и его корни можно проследить до эпикурейской концепции *ἀταραξία*, что

¹⁷ LL / *templum securit[atis]* / *ex voto se viv[o fecit]* (ILAfr 357).

частично соответствует стоическому ἀπάθεια. Тема секуритас возникла из эллинистической философии и постепенно достигла римской философской мысли. Поэтому термины атараксия, апафея и евфимия (εὐθυμία) образуют основы для обоснования концепции секуритас и синонимичных выражений, которые встречаются сначала у Цицерона, а затем, в их высшем выражении, у Сенеки Младшего [Ricci 2018: 31].

В-третьих, в логической цепочке, где тема смерти связана с секуритас, а та, в свою очередь, с атараксией как высшим идеалом безмятежности, слабым звеном является утверждение, что эпикуреизм, развивший идею душевного спокойствия, соединяется с риторикой погребальных обрядов. Ведь связь смерти и безопасности (ἀσφάλεια) у Эпикура не столь очевидна, как может показаться. Эпикур не говорил, что абсолютная безопасность возможна только в загробном мире. Он думал, что против смерти нет защиты, от нее нельзя обезопаситься. А эти высказывания не идентичны.

Итак, формула *templum Securitati* не означает храм самой богини Секуритас в материальном смысле, несмотря на наличие святилищ похожих персонификаций в самом Риме (например *aedes Salutis*), популярность культа богини безопасности в I в., значительное количество монетных типов и скромный ряд ее статуарных воплощений, которые логичнее изначально видеть в границах какого-либо священного места.

Сардинская надпись свидетельствует об общем с Африкой обычае. Она подтверждает тот факт, что эти провинции в эпоху ранней Империи были уже достаточно романизированы, что, вероятно, сказалось и на загробных представлениях местного населения. В массе этих до конца нам неясных представлений с конца эпохи Юлиев-Клавдиев стали появляться мотивы, которые в целом характерны для императорского культа. Что чисто гипотетически они могли из себя представлять?

Принцепс отвечал за благополучие квиритов, он обеспечивал их безопасность, он распоряжался их жизнью и смертью. *Templum securitati*, на наш взгляд, это послание умершего человека, решившего заявить о своей невозмутимости перед лицом смерти и в то же время остаться приобщенным к *securitas imperatoris*, поскольку, за-

щищая августа, Секуритас оказывала благоволение гражданам Рима. Умерший, становясь в один ряд с блаженными душами предков, защищал своих живых родственников. Он оказывался уже не подопечным, но соратником Aeternitas, Genius, Memoria, Pietas, Securitas и возвращал таким образом моральный долг цезарю.

Стоит ли считать распространение эпитафий Dis Manibus et perpetua securitati и Dis Manibus et aeternae securitati свидетельством теологической близости персонифицированной Безопасности к душам умерших предков? Действительно ли имеет смысл говорить о наличии теонима Securitas и соответствующей дедикации в случае эпитафий?¹⁸ Не имеем ли мы дело с рядовой грамматической формой, устойчивым оборотом, не подразумевающим какое-либо имя собственное и, тем более, теоним?¹⁹ Инскрипция из Каралиса является частью этой проблемы, которую еще предстоит решить. Но нужно больше эпиграфических данных для сопоставления, чтобы прийти к однозначному выводу.

Список литературы

1. Данилов Е. С. Корона бога: что носит на голове Сард? // Нумизматические чтения Государственного исторического музея 2021 года. Памяти Г. К. Мельник. Материалы докладов и сообщений / отв. ред. Е. В. Захаров. М. : ГИМ, 2021. С. 25–29.
2. Ильинская А. С. Легенды и археология. Древнейшее Средиземноморье. М. : Наука, 1988.
3. Кац Т. П. Античные традиции о колонизации Сардинии // АМА. Вып. 1. 1972. С. 93–108.
4. Кац Т. П. Античные авторы о населении Сардинии // АМА. Вып. 5. 1983. С. 26–32.

¹⁸ Как это делают, в частности, создатели электронной базы данных «Sylloge Inscriptionum Religionis Africae Romanae», передавая содержание ILAfr 357 и ILTun 1715. URL: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/sirar/item/16669> (accessed 11.01.2023).

¹⁹ Как это видно при обращении к «Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby», включая CIL. X. 7719. URL: https://db.edcs.eu/epigr/epi_ergebnis.php (accessed 11.01.2023).

5. Кац Т. П. О некоторых культах нурагической Сардинии // АМА. Вып. 8. 1990. С. 103–111.
6. Красновская Н. А. Происхождение и этническая история сардинцев. М. : Наука, 1986.
7. Шифман И. Ш. Возникновение Карфагенской державы. М. ; Л. : АН СССР, 1963.
8. Angiolillo S. Le fasi romane della necropoli di Tuvixeddu // Tuvixeddu: la necropoli occidentale di Karales. Atti della tavola rotonda internazionale La necropoli antica di Karales nell'ambito mediterraneo (Cagliari, 30 novembre-1 dicembre 1996), Della Torre / a cura dell' Associazione culturale Filippo Nissardi. Cagliari: Edizioni Della Torre, 2000. P. 18–22.
9. Axtell H. L. The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions. Chicago : The University of Chicago Press, 1907. 98 p.
10. Bernardini P, Ibba A. Il santuario di Antas fra Cartagine e Roma // Sacrum nexum: alianzas entre el poder político y la religión en el mundo romano / J. Cabrero Piquero e L. Montecchio (cur.). Madrid-Salamanca : Signifer Libros, 2015. P. 75–138.
11. Bouchier E. S. Sardinia in ancient times. Oxford : B. H. Blackwell, 1917.
12. Crespi V. De Atiliae Pomptillae monumento Calaritano // Ephemeris Epigraphica. Vol. 4: Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum. Bero- lini : Apud Georgium Reimerum, 1881. P. 484–494, Tab. 1 — p. 612.
13. De Marchi A. Il Culto privato di Roma antica. I. La religione nella vita do- mestica: iscrizioni e offerte votive. Milano : U. Hoepli, 1896.
14. Farre C. Geografia epigrafica delle aree interne della *Provincia Sardinia*. Ortacesus : Sandhi Edizioni, 2016.
15. Gavini A. Culti e religiosità // La Sardegna Romana e altomedievale. Storia e materiali / a cura di S. Angiolillo, R. Martorelli, M. Giuman, A. M. Corda, D. Artizzu. Sassari : Carlo Delfino Editore, 2017. P. 241–247.
16. Haensch R. Safety first? CIL III, 128 et la rhétorique de la *securitas* // Syria. 2016. T. 93. P. 29–44.
17. Ilberg J. Securitas // Ausführliches Lexikon der griechischen und römi- schen Mythologie. Bd. IV / H. W. Roscher (Hg.). Leipzig: B. G. Teubner Verlag, 1915. S. 595–597.
18. Langella A., Marasco V., Polito A. Berillo di Oplonti // Vesuvioweb. Magazi- ne di Cultura Vesuviana. 8 Gennaio 2012. URL: <http://www.vesuvioweb.com/it/2012/01/armando-polito-vincenzo-marasco-aniello-langella-be- rillo-di-oplonti> (access date 11.01.2023).

19. *Mastino A.* Le Iscrizioni rupestri del *templum alla Securitas* di Tito Vinio Berillo a Cagliari // *Rupes loquentes: atti del Convegno internazionale di studio sulle iscrizioni rupestri di età romana in Italia, 13–15 ottobre 1989, Roma-Bomarzo, Italia / a cura di L. Gasperini.* Roma: Istituto italiano per la storia antica, 1992. P. 541–578. (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, 53).
20. *Ribichini S.* Le divinità e i culti // *La Sardegna fenicia e punica: storia e materiali / a cura di M. Guirguis.* Nuoro : Poliedro, 2017. P. 335–341.
21. *Ricci C.* *Security in Roman Times. Rome, Italy and the Emperors.* London, New York : Routledge, 2018. 300 p.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ РИМСКОЙ БРИТАНИИ НА РУБЕЖЕ III–IV вв. В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ ЭПОХИ

Миролюбов Иван Андреевич,

*кандидат исторических наук, член научно-методического совета и
сотрудник отдела экскурсий ГБУК города Москвы «Московский государ-
ственный объединенный художественный историко-архитектурный и при-
родно-ландшафтный музей-заповедник»; Москва, Россия;
peter-herzog@yandex.ru.*

Аннотация. На рубеже III–IV вв. римская Британия становится одним из центров политической нестабильности в империи. Регион находится под контролем узурпаторов Караузия и Аллекта, императора Констанция и затем его сына Константина Великого. Каждый из этих императоров был сторонником своей идеологии императорской власти, которая включала в себя и религиозный элемент. В статье на основе анализа данных письменных источников, надписей и монет рассматривается, как идеологическая (и религиозная) программа императоров отразилась на жизни региона.

Ключевые слова. Римская Британия, Караузий, Диоклетиан, Констанций Хлор, Константин Великий, св. Альбан, Гильда Премудрый, Беда Достопочтенный.

Religious life of Roman Britain in the context of political events at the turn of the III–IV centuries AD

Mirolyubov Ivan A.

*Ph. D. in History, member of the Academic Council and Tour-Department
Fellow, Moscow State Integrated Museum-Reserve; Moscow, Russia;
peter-herzog@yandex.ru.*

Abstract. Roman Britain at the turn of III–IV centuries AD becomes one of the centers of political instability in the empire. That region at that period was successively under the control of the usurpers Carausius and Allectus (286–296 AD), the emperor Con-

stantius (296–306 AD) and then his son, Constantine the Great (from 306 AD and then throughout his reign). Each of these emperors was a supporter of his own ideology of imperial power, which included a religious element. Author of the present article examines how the ideological (and religious) program of the emperors affected the life of the region. The source base of the article is the messages of ancient authors, as well as numismatic and epigraphic data.

Keywords. Roman Britain, Carausius, Allectus, Constantius Chlorus, Constantine the Great, St. Albanus, Gildas the Wise, Bede the Venerable.

Уникальность римской Британии состоит в том, что это была заморская провинция вне пределов ойкумены¹. Историк Тацит, описывая ситуацию в Британии в год четырех императоров (69 г.)², отмечал, что британские легионы «остались более, чем другие, верны своему долгу, — то ли потому, что они были удалены от Рима и отрезаны от него Океаном, то ли трудные походы научили их обращать свою ненависть прежде всего на врагов» (Hist. I.9; в пер. Г. С. Кнабе). Удивительно, впрочем, что, несмотря на многочисленные факты узурпаций даже в эпоху правления «хороших»³ императоров, римская власть в течение долгого време-

¹ Общий обзор покорения римлянами Британии и существования здесь римских государственных институтов вплоть до III в. см. [Моммзен 1995: 121–137].

² Год, который отмечен кризисом императорской власти: после свержения Гальбы в январе 69 г. императором был провозглашен Отон, которого сменил победивший в борьбе с ним Вителлий. Он, в свою очередь, потерпел поражение в борьбе со сторонниками Веспасиана, ставшего единоличным правителем империи в декабре того же года [Kienast 2004: 102–108]. События эти отразились на ситуации в Британии: против наместника Марка Требеллия Максима выступил легат XX легиона Марк Росций Целий. После изгнания наместника из провинции Целий и прочие легаты легионов управляли провинцией (Tac. Hist. I.60) до тех пор, пока Вителлий не прислал нового наместника, Марка Веттия Болана (Ibid. II.65). Он оставался в своем статусе и при Веспасиане, а на смену Росцию Целию был назначен Гней Юлий Агрикола (Tac. Agric. 7–8). Таким образом, своего претендента на титул императора провинция не выдвигала.

³ Римские историки, оценивая правление императоров, относили их к числу «хороших» или «плохих». В науке термин «хорошие императоры» закрепился за представителями династии Антонинов (Нерва, Траян, Адриан, Антонин Пий, Марк Аврелий), однако в эту категорию можно также включить

ни оставалась стабильной в регионе. Примечательна одна (и неудачная) попытка британской узурпации, которая датируется временем правления императора Коммода (SHA *Commod.* 8.4; Cass. Dio *Hist. Rom.*, epit. LXXIII.9.2^a). Характерно, что в изложении Кассия Диона она скорее похожа на анекдот: военачальник Приск на предложенный ему солдатами титул ответил лишь упреком в их адрес. В 193 г. претензию на императорский титул обозначил наместник Британии Клодий Альбин. В период его правления (193–197 гг.) Британия тесно связана с Галлией, которую узурпатор выбирает своей основной площадкой [Грант 1998: 141–143]. Его столицей становится Лугдун, где работает монетный двор (RIC. Vol. 4a: 40–53). Взаимосвязь с Галлией Британия поддерживает и в кризисном III в., когда она присоединяется к т. н. «Галльской империи» [Куликова 2012: 57–58]. Еще одна, на этот раз уже собственно британская узурпация датируется правлением Проба; она была кратковременна, а имени узурпатора авторы даже не называют [Birley 2005: 366–367].

Первым, кто смог в полной мере воспользоваться изолированностью Британии, был Караузий, чья узурпация датируется 286/287–293 гг. В 293 г. его путем переворота сменил ближайший соратник Аллект, разгромленный в 296 г. войсками Констанция Хлора [Casey 1994: 29–35; Kienast 2004: 278–279]. В 306 г. здесь же, в Британии, войска Констанция провозгласили императором, вопреки положениям тетрархической конституции Диоклетиана, его сына, Константина Великого. Таким образом, на рубеже III–IV вв. Британия становится одним из важнейших центров нестабильности в Римской империи. Более того, в лице провозглашенного в Британии Константина центральное римское правительство во главе с императором Галерием получит противника, который сокрушит его конституцию, а затем подчинит своей воле.

О бурных политических событиях рубежа III–IV вв., в том числе и о правлении Караузия, было написано немало. Особого внимания заслуживает то, как эти события отразились на религиозной жизни

и иных императоров, удостоившихся положительных оценок в римской историографии (например, Август, Веспасиан, Константин Великий). Сам термин «хороший император» подразумевает, что правление его было стабильным и результативным.

Британии. Религиозная сфера в означенную эпоху интересна по нескольким причинам. Во-первых, в ситуации недостатка легитимности императоры этого периода экспериментируют самыми экстравагантными способами и провозглашают как реставрацию древних культов, так и вводят новшества в виде божественной генеалогии [Уильямс 2014: 74–78]. Во-вторых, на это время выпадает активизация вопроса о месте христиан в религиозной жизни империи. Ряд императоров (Диоклетиан и Галерий) настроены в отношении христиан агрессивно, но в то же время мы видим и контролировавшего Галлию Констанция, проявлявшего веротерпимость, и его сына, императора Константина Великого, симпатизировавшего христианам.

Сведения о личности Караузия [PLRE 1971. Vol. I: 180–181] ничего не могут сказать о его религиозных воззрениях. Нарративные источники указывают, что он происходил из галльского племени менаппиев, проживавших на материке. Впрочем, еще во времена Адриана в Британии зафиксировано пребывание солдат I когорты менаппиев (AE. 1930. 37; CIL. VII. 1195), а сам Караузий служил во флоте, что подразумевает его контакты с Британией. Никаких данных об интересе его к региональным элементам религиозной жизни нарративные источники нам не дают. Вообще идеология императорской власти (в том числе и религиозный ее аспект) может быть объяснена только изображениями на монетах, которые Караузий активно чеканил⁴ [Casey 1994: 45–58; Elliott 2022: 80]. Так, особенно примечательны посвящения Аполлону на некоторых монетах из Камулодуна / Колчестера (RIC. Vol. 5b, Carausius: № 192–197). Культ Аполлона имел широкое распространение в Галлии⁵, так как этот персонаж

⁴ Организация монетной чеканки была одной из первых забот провозглашенного римского императора, так как монеты, кроме своего прямого назначения, играли очень большую роль в утверждении идеологии нового правителя. В отличие от монет, эпиграфические данные применительно к Караузию очень скудны: в нашем распоряжении есть одна надпись на мильевом камне с его именем (ILS. 8928). Впрочем, надписи могли быть уничтожены в рамках практики *damnatio memoriae* (проведенной вначале Аллектом, а затем и тетрархами).

⁵ Ритор Эвмений, автор панегирика императору Констанцию, сообщает, что гордость города Августодуна школа Мениана расположена между Капитолием и храмом Аполлона (Pan. Lat. 5.9.3–4; 10.1). Примечательно также и то,

мифологии ассоциировался здесь с галльским божеством Беленом. В этом качестве, к примеру, он почитался в Аквилее (CIL. V.737, 741, 748, 749, 753), в том числе и императорами Диоклетианом и Максимианом Геркулием (CIL. V.732). Из Британии происходят надписи, в которых Аполлон ассоциируется с такими божествами как Мапон (CIL. VII.1345), Гран (CIL. VII.1082), Непобедимое Солнце (CIL. VII.543)⁶, также он почитается вместе с Дианой (CIL. VII.1112) и самостоятельно. На монетах Караузия Аполлон именуется *conservator Augusti*, т. е. «покровителем Августа». Интересно, что легенда с посвящением Аполлону сопровождается изображением грифона, что указывает на интерес узурпатора к Аполлону как к самостоятельной фигуре, а не разновидности солярного божества⁷. В этом смысле показательно, что Караузий проявляет отдельный интерес к модному в это время культу «Непобедимого Солнца» — это божество изображается вместе с ним (RIC. Vol. 5b, Carausius: № 304) и также названо его «покровителем» (Ibid.: № 570). Из традиционных римских богов вполне понятно присутствие на реверсах изображения Нептуна — с ним ассоциируется мысль о безопасности Британии, окруженной морем. Нептун именуется «покровителем» (*conservator* — Ibid.: № 552) и «спутником» императора (*comes* —

что Аполлон занимал важное место в идеологии императора Константина Великого в первые годы его правления, когда он действовал на территории Галлии и Британии (Pan. Lat. 6.21–22). Об этом: [Шабага 1998: 38–40].

⁶ П. Кейси резонно указывает на то, что культу Солнца активно покровительствовал император Аврелиан, а в указанное время Солнце, с которым ассоциировался Аполлон, в свою очередь ассоциировалось с Митрой, культ которого был популярен в армии [Casey 1994: 53–54]. Попутно нельзя не отметить, что подобный синкретизм находится на грани религиозной индифферентности.

⁷ По мнению М. Хенига, Караузий не стремится «хвастаться» особым покровительством восточного солярного божества, которое для него, галла, было чужим — в отличие от императоров династии Северов [Henig 1984: 203–204]. Такой вывод кажется упрощением, так как его логика исключает интерес к Непобедимому Солнцу со стороны Аврелиана, выходца из Паннонии («История августов» называет его мать жрицей в храме Непобедимого Солнца в их родном городе — SHA. Aurel. 4.2). Солнце, как четкий и понятный символ, имело большое значение в рамках развивающихся в III в. императорских культов [Штаерман 1987: 275–286].

Ibid.: № 746). Анонимный оратор отмечает, что при дворе Караузия восторгались «немилосердием моря» (Pan. Lat. 4.12.2). Впрочем, Караузий не был здесь оригинален. Еще в середине III в. на монетах «галльского императора» Постума встречается посвящение «Нептуну спутнику» и «Нептуну возвращающему», что исследователи связывают либо с боевыми действиями у побережья Британии, либо с поездкой узурпатора в эту провинцию⁸ [Birley 2005: 364]. Интересно появление Марса с эпитетом «приносящий мир» (pacifer — RIC. Vol. 5b, Carausius: № 281). Караузий не был изобретателем этого эпитета, он встречается и на более ранних монетах. Однако в нем хочется услышать не бездумное воспроизведение ранних чеканок, но определенную программу. Возможно, в этом посвящении обозначено стремление к прочному миру, который должен был стать результатом военной победы Караузия над императорами с материка. Любопытно, что на монетах появляются иногда Юпитер и Геркулес — боги-покровители императоров-тетрархов. После неудачной попытки Максимиана Геркулия подавить узурпацию Караузия центральное правительство вынуждено было смириться с его контролем над Британией [Уильямс 2014: 70–72]. Караузий не без остроумия отреагировал на это монетной чеканкой, где стал изображать себя вместе с двумя августами и называть их своими «братьями». Юпитера Караузий называет своим «покровителем» (RIC. Vol. 5b, Carausius: № 525), что было серьезным выпадом в адрес Диоклетиана.

Отсылки к божествам на реверсах монет Караузия соседствуют с неоригинальными обожествленными абстракциями — это радость (hilaritas), мир (pax), счастье (felicitas) и т. д. Эти лозунги наглядно иллюстрируют прочность власти Караузия и процветание Британии при нем. Интересно в этом смысле обратить внимание и на пространственное ориентирование Караузия, которое также имеет религиозный аспект. Он осмысляет себя как римского императора, отсюда появление на его монетах персонификации Рима («Вечный

⁸ Отметим существование в Новиомаре Регниев (совр. Чичестер) храма Нептуна и Минервы, основанного коллегией местных ремесленников в I в. н. э. (CIL. VII.11), на который обращает внимание Е. М. Штаерман [Штаерман 1987: 219].

Рим»), которая представлена вместе с императором (Ibid.: № 390)⁹. Не забывает он и о том, что его власть распространяется на Британию — отсюда появление «гения Британии» (Ibid.: № 240).

Таковы данные о религиозной жизни двора Караузия («правлящего класса» — [Henig 1984: 203]). О религиозной ситуации в Британии в его правление известно хуже по причине скудости источников¹⁰. Вероятно, мы можем предположить религиозный плюрализм по аналогии с той ситуацией, которую Лактанций описывает применительно к области на Дунае, где родился император Галерий [Миролюбов 2021: 151–161]. В это время в Британии уже представлено христианство. Ни Гильда Премудрый (De excid. Britt. 8 sqq.¹¹), ни Беда Достопочтенный (Hist. Eccl. 1.7), касаясь истории Британии на рубеже III–IV вв., ничего не сообщают об отношении Караузия к христианству. Более того, Беда, цитируя историка Павла Орозия (Hist. VII.25.3; 6), относится к Караузию без враждебности, что заставляет предполагать настрой узурпатора на веротерпимость (или предположить, что он был индифферентен в этом вопросе). Стоит также отметить тот факт, что первостепенная задача Караузия состояла в том, чтобы сохранить и укрепить свою власть, тогда как любые гонения могли стать дестабилизирующим фактором и привести к негативным настроениям в обществе.

В 293 г. Караузий был низложен своим ближайшим советником Аллектом, который провозгласил себя императором. Как и в случае с Караузием, основным источником по его религиозным взглядам являются монеты [Elliott 2022: 136], тем более что эпиграфических памятников периода правления Аллекта не найдено. Здесь мы встречаем большой объем посвящений обожествленным персонификациям, причем предпочтение отдается мирной тематике [Birley 2005: 386–287]. Возможно, это следует понимать в том смысле, что

⁹ В этом смысле интересно появление на монетах Караузия вариации на тему строки из «Энеиды» Вергилия (Aen. II.282–283): «Приди тот, кого ждут» (EXPECTATE VENI — RIC. Vol. 5b, Carausius: № 554, 555).

¹⁰ Краткий обзор религиозной жизни в позднеримской Британии за период 294–361 гг. представлен в работе Д. Уоттс [Watts 1998: 1–23]

¹¹ Впрочем, в трактате Гильды Премудрого «О гибели Британии» о Караузии специально и не упоминается.

узурпатор стремился успокоить внутреннюю аудиторию в свете активности центрального правительства¹². В 293 г. Диоклетиан и Максимиан Геркулий выбирают себе младших соправителей (цезарей). Цезарь Констанций, выбранный Максимианом, в качестве первого задания получает подготовку к возвращению Британии под контроль императоров-тетрархов. Кампания была осуществлена им в несколько этапов. К 295 г. ему удалось взять под контроль материковый порт Бононию, который стал плацдармом для морской экспедиции. В этом смысле большое значение приобретал флот, что объясняет появление на реверсах монет узурпатора изображений кораблей. Изображения Нептуна встречаются реже (RIC. Vol. 5b, Allectus: № 131), что может говорить о прагматичном взгляде узурпатора: он прославляет именно флот, а не обращается к божеству морской стихии.

В 296 (или 297) г. Констанций вместе со своим префектом претория Юлием Асклепиодотом разгромил узурпатора и вернул Британию под контроль центрального правительства [Уильямс 2014: 94–95]. Подробное описание этой кампании содержится у панегиристов, прославлявших Констанция. Так, оратор 297 г. придает походу Констанция религиозный оттенок. Он начинает с того, что опровергает расхожую присказку о благосклонности Марса, который появляется на монетах Констанция, к обоим противникам. Далее оратор говорит о могуществе божеств тетрархов (т. е. Юпитера и Геркулеса) и «божественности» самих императоров (Pan. Lat. 2.15). Таким образом, нивелируются претензии британских узурпаторов на покровительство со стороны божеств, избранных тетрархами в покровители.

Констанций после завершения своего похода провел в Британии некоторое время и вернулся сюда еще летом 305 г.; здесь он оста-

¹² Интересна точка зрения С. Уильямса, который видит в этих мирных лозунгах сигнал Аллекта, направленный к центральному правительству и означающий готовность нового узурпатора к переходу под его контроль [Уильямс 2014: 95]. Эта оригинальная мысль находит параллели в истории «Галльской» империи III в. — узурпатор Тетрик, разойдясь во взглядах со своей элитой, контактировал с императором Аврелианом; после подавления узурпации он сохранил высокое положение в римском правительстве [Куликова 2012: 199–200].

вался до своей кончины в июле 306 г. [Kienast 2004: 280]. Вероятно, это было самое длительное пребывание в Британии императора, представлявшего центральную власть, со времен императора Септимия Севера. Главной задачей Констанция была реинтеграция Британии в состав империи после десятилетней узурпации. Характерно, что она осуществлялась и с религиозным акцентом: на реверсах монет, которые в 297–306 гг. чеканит двор в Лондини, мы видим изображения «гения Римского народа» (RIC. Vol. VI, Londinium: 123–126). В 303 г. в Британии, как и во всей империи, отмечается двадцатилетие пребывания Диоклетиана у власти. До нас дошла золотая фибула некоего Фортуната с надписью в честь этой важной даты: Диоклетиан в ней назван «Иовием Августом» (CIL. VII.1283). Периодом Констанция новейшие исследователи [Tomlin 2018: 420–421] датируют и надпись Луция Септимия, руководителя провинции Британия Первая. Надпись повествует, что Луций Септимий из города Ремов (совр. Реймс) восстановил и посвятил Юпитеру некогда установленный здесь памятник в виде статуи (вероятно, Юпитера) на колонне (ILS. 5435 = AE. 1892, 38 = AE. 2014, 781). Примечательно, что Луций Септимий был выходцем из Галлии и мог принадлежать к доверенным лицам Констанция, проводившего кадровые перестановки¹³ после победы над узурпатором.

Авторы единодушно хвалят Констанция как за успехи правления, так и за личные качества; христианские авторы, а равно и сын императора Константин, отмечают его религиозную терпимость и симпатию к христианам (в этом смысле интересно, что он назвал одну из дочерей Анастасией). В этой связи серьезной проблемой является датировка мученичества свв. Альбана [Усков, Зайцев 2001: 69–70], Аарона и Юлия [Королев 2012: 562–563]. И Гильда (De excid. Britt. 10), и Беда (Hist. Eccl. I.7) датируют мученичество всех трех христи-

¹³ Они должны были сопровождать распространение на Британию территориально-административной реформы Диоклетиана [Birley 2005: 333–336, 397–400]: вместо двух провинций, учрежденных в правление династии Северов, появилось четыре провинции — Britannia I, Britannia II, Maxima Caesariensis и Flavia Caesariensis (позже была выделена провинция Valentia, точное местоположение которой неясно). Провинции во главе с наместниками составляли единый диоцез под руководством викария.

ан 303–305 гг. Беда дополняет сообщение Гильды, указывая инициатором притеснения некоего «нечестивого принцепса» (*nefandus princeps*), которого затем называет «судьей» (*iudex*). Эти данные заставляют предполагать в гонителе высокопоставленного чиновника, возможно — провинциального наместника или даже руководителя диоцеза Британия. Мученичество христиан противоречит данным, прежде всего христианской историографии, которая отмечает веротерпимость контролировавшего Британию Констанция, а также сугубо формальное отношение к инициированным Диоклетианом и Галерием гонениям [Попов 2015: 349–351; Миролюбов 2020: 138–156]. Некоторые зарубежные исследователи предлагали сдвинуть дату мученичества на более раннюю эпоху, в III в., что подтверждается данными некоторых рукописей «Страстей св. Альбана», но противоречит уже прямым указаниям и Гильды, и Беда [Henig 1984: 112; Королев 2012: 562–563; Усков, Зайцев 2001: 69–70]. Отметим, впрочем, что оба автора не считают гонения инициативой Констанция. Более того, Беда знает Констанция и, ориентируясь на предшествующую ему христианскую историческую литературу, хвалит (*Hist. Eccl. I.8*). Можно предположить, что факты гонений были результатом инициативы на местах. Она может быть объяснена излишним рвением администраторов, получивших свои посты недавно, в результате кадровых перестановок после разгрома узурпаторов. Вполне вероятно, что Констанций мог остановить волну притеснений, коль скоро лично посещал Британию в 305–306 гг. Об этом косвенно свидетельствует сообщение Беда, что «судья», инициировавший казнь Альбана, прекратил гонения и в дальнейшем выказывал христианам уважение. Положение христиан в последние годы правления Констанция Беда описывает, согласно своим источникам, как период спокойствия (*Hist. Eccl. I.8*).

В 306 г. Констанций, занятый кампанией против пиктов, скончался в Эбораке, после чего его войско провозгласило императором его сына Константина. Современник императора, входивший в его ближайшее окружение, ритор Лактанций отмечает, что первое нововведение Константина касалось именно религиозной жизни — он включил христианство в число официально дозволенных религий империи (*De mort. pers.* 24.9). Это обстоятельство должно было

иметь самое прямое действие на рост влияния христианства в римской Британии [Henig 1984: 204]. Примечательно, что уже в 314 г. на Соборе в Арелате присутствовали три епископа из Британии [Thomas 1981: 197].

В соответствии с озвученной императором Константином веротерпимостью сохраняют свои позиции и традиционные культы. Так, 307–308 гг., когда у власти несколько императоров с титулом августов, в Лондини за их процветание возносятся молитвы «богу Митре и Непобедимому Солнцу»¹⁴ (AE. 1956, 115). Почитается и обожествленный Констанций (CIL. VII.1147, 1154). Поскольку Константин женился на дочери императора Максимиана Геркулия, то на реверсах монет с его профилем чеканится изображение покровителя этого императора — героя Геракла (RIC. Vol. VI, Londinium: № 91). Реверсы монет с портретом Константина украшает изображение Марса (Ibid.: № 92–97), а затем появляется Непобедимое Солнце (Ibid.: № 101, 102, 113–115).

Подведем итоги. В продолжение 20 лет (286–306 гг.) римская Британия увидела четырех императоров (Караузий, Аллект, Констанций, Константин), успела побыть и главным регионом (в рамках узурпации Караузия и Аллекта), и одной из множества провинций (при Констанции), и базой для дальнейшей борьбы за власть (при Константине). Естественно, что эти изменения не могли не отразиться на внутренней жизни данного региона. Императоры этого периода немалое внимание уделяли религиозным вопросам в силу как духовного климата эпохи, так и личных причин. Религиозная программа каждого из них нашла отражение в источниках; ее влияние может быть прослежено и на материале из римской Британии. Так, для Караузия и Аллекта характерен религиозный плюрализм с традиционными римскими культами и индифферентным отношением к христианству. На правление терпимого в религиозных вопросах Констанция приходятся гонения против христиан, проводившиеся представителями местной администрации. Эта вспышка сменилась

¹⁴ Интересно, что здесь Непобедимое Солнце и Митра самостоятельны, тогда как на алтаре из Карнунта, содержащем посвящение от лица группы императоров, мы читаем: «Богу Непобедимому Солнцу Митре» (CIL. III. 4413).

религиозным плюрализмом с уважительным отношением к христианам, что было характерно для правления Константина. Таким образом, картина религиозной жизни римской Британии не только соответствует тенденциям, характерным для всей империи, но и показывает региональные частности, важные для понимания эпохи. Конечно, изучение религиозной жизни римской Британии в означенный период не может быть ограничено данным кратким обзором. Напротив, кажется необходимым сопоставить императорские религиозные программы, известные по письменным источникам, надписям и монетам, с археологическими данными, которые позволяют лучше представить религиозные настроения широких слоев населения региона. Этот вопрос является перспективной темой будущих исследований.

Список литературы

1. Грант М. Римские императоры. М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 1998.
2. Королев А. А. Иулий и Аарон // Православная энциклопедия. Т. 28. М. : Научно-исследовательский центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 562–563.
3. Куликова Ю. В. «Галльская империя» от Постума до Тетриков. СПб. : Алетей, 2012.
4. Миролюбов И. А. Религиозные воззрения императора Констанция Хлора: к постановке вопроса // Античная религия в пределах полисов и империй: сборник статей по итогам Первого Всероссийского междисциплинарного научного семинара 20 сентября 2019 года, г. Ярославль / отв. ред. Е. С. Данилов. Ярославль : Факел, 2020. С. 138–156.
5. Миролюбов И. А. Религиозная позиция императора Галерия в контексте гонений на христиан // Античные культы в пределах полисов и империй: сборник статей по итогам Второго Всероссийского междисциплинарного научного семинара 20–21 июня 2020 года, г. Ярославль / отв. ред. Е. С. Данилов. М. : Тропа, 2021. С. 151–161.
6. Моммзен Т. История Рима. Т. 5. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. СПб. : Наука-Ювента, 1995.
7. Попов И. Н. Констанций Хлор // Православная энциклопедия. Т. 37. М. : Научно-исследовательский центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 349–351.

8. Уильямс С. Диоклетиан: реставратор Римской империи. М. ; СПб. : Евразия-ИД Клио, 2014
9. Усков Н. Ф., Зайцев Д. В. Альбан Британский // Православная энциклопедия. Т. 2. М. : Научно-исследовательский центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 69–70.
10. Шаблага И. Ю. Славься, император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия. М. : Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова, 1997.
11. Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М. : Наука, 1987.
12. Birley A. The Roman Government of Britain. New York : Oxford University Press, 2005.
13. Casey P. J. Carausius and Allectus: the British Usurpers. London : B. T. Batsford LTD, 1994.
14. Elliott S. Roman Britain's Pirate King. Barnsley : Pen & Sword Books LTD, 2022.
15. Henig M. Religion in Roman Britain. London : B. T. Batsford LTD, 1984.
16. Kienast D. Römische Kaisertabelle. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
17. PLRE. Vol. I / edited by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Cambridge : Cambridge University Press, 1971.
18. Thomas Ch. Christianity in Roman Britain to AD 500. Berkley ; Los Angeles : University of California Press, 1981.
19. Tomlin R. S. O. Britannia Romana. Roman Inscriptions and Roman Britain. Oxford : Oxbow Books, 2018.
20. Watts D. Religion in Late Roman Britain. London : Routledge, 1998.

АНТИЧНАЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ОСТРОВОВ СРЕДИЗЕМНОГО МОРЯ

Гончаров Владимир Александрович,

кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры археологии и истории Древнего мира Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежского колледжа «Номос»; Воронеж, Россия;
vg01011978@gmail.com.

Аннотация. В начале XXI в. античная мифология и религия продолжают оставаться источником вдохновения для весьма существенного количества поэтов и музыкантов по всему миру, и острова Средиземного моря в этом плане не являются исключением. Так, интересующие нас мотивы обнаруживаются у целого ряда групп и исполнителей с Кипра, Крита, Корфу, Родоса, Сицилии, Сардинии, а также Балеарских островов. Прежде всего, это коллективы, работающие в различных направлениях так называемого «металлического» жанра. Собственно, эти направления нередко и диктуют основной настрой данных исполнителей в отношении сюжетов, которые черпаются из античной мифологии и религии, а также в отношении тех акцентов, которые при этом расставляются. Так, у пэган-металлических коллективов основной упор делается на воскрешении древних традиций (подчас весьма скрупулезном), у блэк-металлических хорошо заметны антихристианские, а иногда и националистические мотивы, хэви-металлисты больше всего интересуют эпические сюжеты. При этом иногда заметен даже определенный местный колорит, что в первую очередь характерно для сицилийских групп.

Ключевые слова: античная религия, античная мифология, современная музыка, пейган-метал, блэк-метал.

Ancient Greek and Roman Religion and Mythology in the Contemporary Musical Culture of Mediterranean Islands

Goncharov Vladimir A.

Ph. D. in History, senior lecturer of the Department of Archaeology and History of the Ancient World, Voronezh State University; teacher, Voronezh College 'Nomos'; Voronezh, Russia; vg01011978@gmail.com.

Abstract. *In the early 21st century, the ancient Greek and Roman mythology and religion still inspire lots of poets and musicians all over the world, and Mediterranean islands are no exception: such motives are used by a number of bands from Cyprus, Crete, Corfu, Rhodes, Sicily, Sardinia, and Balearic Islands. First of all, these are the bands belonging to various genres of so-called metal music. These are these genres that often determine the basic attitude of such musicians to themes borrowed from the ancient Greek and Roman mythology and religion, and the emphases made in such cases. Thus, pagan metal bands put major focus on the revival of ancient traditions (sometimes very scrupulous), black metal ones show anti-Christian and sometimes nationalist motives, heavy metallists are mainly interested in epic stories. In some cases we can also see some local colour, which is mostly characteristic for Sicilian bands.*

Keywords: *ancient Greek religion, ancient Roman religion, ancient Greek mythology, contemporary music, pagan metal, black metal.*

Едва ли можно сомневаться в том, что — несмотря на все перемены и потрясения, произошедшие в мировой культуре за последние десятилетия — и в начале XXI в. мифология и религия древних греков и римлян по-прежнему продолжают оставаться источником вдохновения для деятелей различных видов искусства из самых разных стран нашей планеты, конечно же, включая музыку. И острова Средиземного моря в этом плане не являются исключением: интересующие нас мотивы обнаруживаются у целого ряда групп и исполнителей с Кипра, Крита, Корфу, Родоса, Сицилии, Сардинии, а также Балеарских островов. Прежде всего, это коллективы, работающие в различных направлениях так называемого «металлического» жанра, представители которого издавна отличались особым интересом к историческим темам, включая историю Древней Греции и Древнего Рима [Classical Antiquity 2020: 14].

Одним из наиболее плодотворных «островных» проектов, обращающихся к сюжетам, взятым из античной мифологии, является эпик-пейган-металлический дуэт Macabre Omen¹, основанный Александром Антониу в 1994 г. на острове Родос, но через несколько лет перебравшийся в Лондон (что, правда, не помешало ему сохранить в своих текстах и музыке древнегреческую тематику). В числе прочего в репертуаре группы есть такие композиции, как «Olympus,

¹ Macabre Omen 1994.

Mountain of the Ancient Gods» (Олимп, гора древних богов) и «The Waltz of the Nereids, of the Dryads, of the Nymphs» (Вальс nereид, дриады и нимф), а также песня «The Past, is the Future, of the Present» (Прошлое — это будущее настоящего), явно указывающая на «традиционалистский» настрой автора, связанный с идеализацией прошлого и критикой современной действительности. О том же самом говорит и название альбома 2005 г. — «The Ancient Returns» (Возвращение древности)². Что любопытно, в творчестве Macabre Omen заметно и обращение, собственно, к родосской истории и местным легендам, о чем свидетельствуют такие композиции как «An Ode to Rhode» (Ода Родосу) и «Rhodian Pride, Lindian Might» (Родосская гордость, линдосская мощь)³.

Кроме того, на Родосе на рубеже XX–XXI вв. существовал блэк-металлический проект Under Camirus⁴, основатель которого, скрывающийся под псевдонимами Lehel и Sotér, также вдохновлялся древнегреческой мифологией и рассматривал ее с «традиционалистских» позиций: в частности, самая известная песня проекта носит название «Dancing Under the Temple of Pythios» (Танец у храма Пифия), а его единственный демо-альбом был выпущен на собственном лейбле под характерным названием «Ancient Path Records»⁵. Помимо Under Camirus, Сотером был создан и проект Celestial Rite⁶, который также обращается к языческим и оккультным мотивам, однако с уклоном уже не в древнегреческую тематику, а в творчество Г. Ф. Лавкрафта.

На острове Крит в 2012 г. была создана группа Patris⁷, творчество которой пронизано мотивами радикального греческого национализма (достаточно вспомнить композиции с весьма характерными названиями типа «Raise the Banners of Hellenism» (Вздымайте стяги эллинизма) и «The Holocaust of Kemal's Race» (Уничтожение расы

² The Ancient Returns 2005.

³ Gods of War — At War 2015.

⁴ Under Camirus 1998.

⁵ Ancient Path Records 1999.

⁶ Celestial Rite 1997.

⁷ Patris 2012.

Кемаля)), но при этом содержит и обращения к античной религии, в частности в таких песнях, как «Religion of Ichor» (Религия ихора) и «Victory of Elysian Fields» (Победа на Елисейских полях)⁸.

Подлинный патриарх греческого «языческого металла» происходит с острова Корфу. Это Мариос Папаиоанну, который обычно скрывается под псевдонимами Cernunnos и Athalwolf. Несмотря на имена, взятые из кельтской и германской традиции, львиную долю своего творчества он посвящает именно эллинской культуре. Так, его самый первый проект, функционировавший с 1995 по 2001 г., назывался Bacchia Neraida⁹ и выпустил четыре альбома под названиями «Dionysos» (Дионис), «Ermis» (Гермес), «Εἰς τοὺς δώδεκα θεοὺς τοῦ Ὀλύμπου» (К двенадцати богам Олимпа) (с текстами, взятыми из Гомеровских гимнов) и «Eternal Kingdom Hades» (Вечное царство Аида), на которых можно найти песни, посвященные практически всем основным божествам и существам из древнегреческой мифологии. В 2007 г. М. Папаиоанну создал проект Zofos¹⁰, в творчестве которого также в основном фигурируют античные мотивы, примером чего могут послужить такие композиции как «Encounter with the Sylvan Gods» (Встреча с лесными богами), «Εἰδωλόλατρία» (Идолопоклонничество), «Immolation on Mount Lycæus» (Жертвоприношение на горе Ликей), «Therianthropy» (Териантропия), «Typhaon (Storm over Cape Tainaron)» (Тифон. Буря над мысом Тенар). Как можно заметить, при этом основное внимание уделяется наиболее «темным» сюжетам и персонажам древнегреческой традиции, что в принципе характерно для большинства подобных обращений в современной «металлической» музыке.

Очень хорошо в творчестве рассматриваемого автора заметен и уже не раз упомянутый нами «традиционалистский» подход. В частности, в песне «In the Arms of Lethe» (В объятьях Леты), записанной афинской группой The Shadow Order, участником которой также являлся Athalwolf, можно найти такие слова:

⁸ Servants of Hellenism 2012.

⁹ Bacchia Neraida 1995.

¹⁰ Zofos 2007.

Когда-то были гордые орлы, пронзающие ночное небо
 Когда-то были богоподобные воины, правившие нашим миром
 Когда-то были женщины, чистые, как лебеди, и смеющиеся, как дети
 Когда-то было уважение к древним Языческим богам

Теперь же всё повергнуто в забвение
 И спит в объятьях Леты
 Теперь всё похоронено под пеплом
 И видит сны в объятьях Леты

И стояли древние колонны, напоминающие нам о потере
 Посреди гигантских гор и зачарованных лесов
 И горел костер мудрости, и провидцы ждали знаков
 Если бы они только знали, как мы жаждем их возвращения¹¹

Что любопытно, определенные мотивы, взятые из древнегреческой мифологии, можно заметить и в творчестве тех проектов М. Папаиоанну, которые напрямую не касаются античной тематики. Особенно это характерно для проекта *Wolfnacht*, в основном вдохновленного эстетикой Третьего Рейха¹². В частности, альбом *Wolfnacht*, выпущенный в 2017 г., носит название «Υπερvoreia» (Гиперборея) и представляет собой концептуальное повествование о том, как нацистская экспедиция ищет в «Великом Северном море» «Terra Incognita, где Аполлон летал на своей колеснице, запряженной лебедями», чтобы «воссоединиться с его почитателями в блаженстве и процветании»¹³. Наконец, проект *Strigoi*, в основном посвященный «вампириской» тематике, в числе прочего вдохновляется «древнегреческим фольклором»¹⁴.

Довольно хорошо исполнители, обращающиеся к темам, взятым из античной мифологии и религии, представлены и на Сицилии. Прежде всего, это блэк/фолк-металлическая группа *La Caruta di li*

¹¹ Sons of Zeus 2003.

¹² Wolfnacht 1998.

¹³ Υπερvoreia 2021.

¹⁴ Strigoi 2018.

Dei из города Агридженто¹⁵. На обложках их альбомов можно увидеть изображения античных божеств и греческих храмов, а в песнях фигурируют Зевс Кронион, Сцилла и Харибда, Троянская война и т. д. Что интересно, тексты в основном написаны на сицилийском языке, а в некоторых из них (например «Carinu (War to the Gods of Athens and Rome)» (Карину. Война с богами Афин и Рима)) фигурируют и божества, взятые не только из античной мифологии — например финикийский Мелькарт¹⁶ (который в древности почитался и на Сицилии) [Head 1911: 877].

В городе Палермо в начале 2000-х гг. существовала группа Wolvesguard, определявшая свой стиль как «Trinakrian pagan black metal»¹⁷. Их единственный альбом, выпущенный в 2007 г., называется «Pagan Heritage» (Языческое наследие). Его обложка украшена репродукцией картины французского художника Н.-А. Монсио (1754–1837) с изображением Олимпийских богов, а отдельные композиции носят названия «In the Name of Our Gods» (Во имя наших богов), «Ancestral Wisdom» (Мудрость предков), «Ancient Pride» (Древняя гордость)¹⁸.

Кроме того, в Палермо с 2015 г. базируется блэк-металлическая группа Ortro¹⁹, названная в честь чудовищного пса Орфа/Ортра, который в числе прочего упоминается в «Теогонии» Гесиода (Theog. 294, 309, 327) и «Мифологической библиотеке» Псевдо-Аполлодора (Bibl. II. 5. 10). Конечно, в основном песни Ortro посвящены протестам против христианства и сицилийскому фольклору Нового и Новейшего времени, однако в композиции «Grotto» (Пещера) с альбома «Scisma» 2020 г. фигурирует описание «темных» обрядов, явно восходящих к античной традиции — с упоминанием Тартара, титанов и даже этрусского бога Фуфлунса (который иногда отождествляется с Дионисом-Вакхом) [Thomson de Grummond 2006: 114], а в песне «Noi, Divisione Arditi (Vae Victis)» (Мы,

¹⁵ La Caruta di li Dei 1997.

¹⁶ Mediterraneo Atto I 1998.

¹⁷ Wolvesguard 2001.

¹⁸ Pagan Heritage 2007.

¹⁹ Ortro 2015.

подразделение ардити) с того же альбома можно заметить весьма любопытное сочетание современных и древних мотивов: в ней упоминаются ардити, итальянские штурмовики времен Первой мировой войны, идущие в бой «во главе с Марсом»²⁰.

Сходный настрой заметен и в творчестве еще одного блэк-металлического коллектива с Сицилии — Trinakria из Сиракуз²¹. В основном их творчество базируется на более или менее современных сицилийских традициях, однако обращение к античному наследию также заметно: к примеру, песня «Lu Jurnu Di Li Morti» (День мертвых), посвященная погребальным обрядам, заканчивается словами «βρεκεκεκεξ κοῦξ κοῦξ»²², явно взятыми из «загробной» комедии Аристофана «Лягушки» (Ranae 209–210, 220, 224, 234, 239, 250, 256, 261, 267). К античности же явно отсылает и название группы, а также псевдоним одного из ее участников — Dionysius.

Наконец, дум-металлический проект Avernum Whispers из Катании²³ в 2013 г. выпустил альбом «Beyond the River of Laments» (За рекой горестных стенаний)²⁴, в основном посвященный описанию загробного мира из древнегреческой мифологии, о чем свидетельствуют такие композиции как «The Eternal Suffering» (Вечные страдания), «Beyond the River of Laments» (За рекой горестных стенаний), «My Black Rain on the Land of Thanatos» (Мой черный дождь над страной Танатоса). Кроме того, отдельные песни в альбоме посвящены Прометею, Метиде и Персефоне.

Некоторые «религиозные» мотивы можно заметить и в творчестве блэк-металлического проекта Solitvdo с острова Сардиния²⁵: к примеру, одна из песен в альбоме «Hierarkhes» (Иерарх), выпущенном в 2016 г., описывает древнеримский обряд *devotio*, совершенный Марком Курцием (Liv. VII.6), а еще одна посвящена традиционным римским добродетелям — Верности (*Fides*), Благочестию

²⁰ Scisma 2020.

²¹ Trinakria 2018.

²² Lu Jurnu Di Li Morti 2019.

²³ Avernum Whispers 2010.

²⁴ Beyond the River of Laments 2013.

²⁵ Solitvdo 2009.

(*Pietas*), Серьезности (*Gravitas*) и Мужеству (*Virtus*)²⁶, которые самими римлянами нередко почитались как отдельные божества [Fears 1981].

На Кипре с 2008 г. существует пауэр/хэви-металлическая группа *Astronomikon*²⁷, которая в 2013 г. выпустила концептуальный альбом «*Dark Gorgon Rising*» (Восхождение темной Горгоны), по сути представляющий собой достаточно подробный пересказ легенды о Прометее²⁸. При этом финальная композиция увязывает эту историю с современностью, подчеркивая важность античной традиции и для человека нашего времени: «Персей, Андромеда, Кассиопея, Медуза, Пегас... Это всё небесные созвездия. Эта песня — последняя ода Персею, повествующая о связи современных людей со звездами. Вы когда-нибудь задумывались о том, почему мы все смотрим на звезды с такой ностальгией?»

Наконец, в контексте обращения к мотивам из античной мифологии и религии достойна упоминания группа *Unburial* с Балеарских островов²⁹. В ее творчестве, в частности, фигурирует песня «*Invictus*», в которой римские легионеры именуются «учениками Гадеса» и «подмастерьями Марса»³⁰, и композиция «*Tereus — Tomb of His Son*» (Терей — Гробница его сына), вдохновленная трагической легендой о фракийском царе Терее³¹.

Подводя итог всему вышесказанному, следует отметить, что в творчестве довольно многих музыкальных коллективов с самых разных островов Средиземного моря действительно заметно весьма активное использование мифологических и религиозных мотивов, включая визуальные образы и аутентичные тексты. При этом большинство рассматриваемых авторов и исполнителей явно демонстрируют «традиционалистский» подход к древним традициям, рассматривая их в качестве своеобразного «утраченного идеала», который

²⁶ Hierarkhes 2016.

²⁷ *Astronomikon* 2008.

²⁸ *Dark Gorgon Rising* 2013.

²⁹ *Unburial* 2006.

³⁰ *Bellum internecinum* 2010.

³¹ *The Dogs of War* 2018.

нужно воскресить в современности. Чаще всего обращение к анализируемым сюжетам и образам происходит в рамках различных жанров т. н. «металлической» музыки, что также не может не накладывать определенный отпечаток на восприятие античной традиции, в которой особо выделяется и подчеркивается «темная» сторона — достаточно вспомнить весьма многочисленные упоминания о Гадесе, Тартаре, вакхических священнодействиях, ликантропии и т. д. Кроме того, иногда особый упор делается на местные, «островные», мотивы (что особенно хорошо заметно в творчестве групп и исполнителей с Родоса и Сицилии), хотя у отдельных авторов заметен и националистический настрой — в том числе восходящий к «расовым» теориям первой половины XX в. Наконец, весьма любопытным является и соседство античных сюжетов и образов с обращением к другим мифологическим и псевдо-мифологическим системам, включая финикийскую и этрусскую религии, а также низшую мифологию народов Восточной Европы и творчество Г. Ф. Лавкрафта.

Список литературы

1. Ancient Path Records 1999. URL: https://www.metal-archives.com/labels/Ancient_Path_Records/28773 (access date: 07.02.2023).
2. Astronomikon 2008. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Astronomikon/3540315262> (access date: 08.02.2023).
3. Avernum Whispers 2010. URL: https://www.metal-archives.com/bands/Avernum_Whispers/3540366077 (access date: 08.02.2023).
4. Bacchia Neraida 1995. URL: https://www.metal-archives.com/bands/Bacchia_Neraida/7542 (access date: 07.02.2023).
5. Bellum internecinum 2010. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Unburial/Bellum_Internecinum/289296 (access date: 08.02.2023).
6. Beyond the River of Laments 2013. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Avernum_Whispers/Beyond_the_River_of_Laments/379499 (access date: 08.02.2023).
7. Celestial Rite 1997. URL: https://www.metal-archives.com/bands/Celestial_Rite/3540266483 (access date: 07.02.2023).
8. Classical Antiquity in Heavy Metal Music / Ed. K. F.B. Fletcher and O. Umurhan. London : Bloomsbury Publishing, 2020.

9. Dark Gorgon Rising 2013. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Astronomikon/Dark_Gorgon_Rising/360475 (access date: 08.02.2023).
10. *Fears J. R. The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. № 17.2. 1981. P. 827–948.*
11. Gods of War — At War 2015. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Macabre_Omen/Gods_of_War_—_At_War/492967 (access date: 07.02.2023).
12. *Head B. V. et al. Historia Numorum: a manual of Greek numismatics. Oxford : Clarendon Press, 1911.*
13. Hierarkhes 2016. URL: <https://www.metal-archives.com/albums/Solitivdo/Hierarkhes/601175> (access date: 08.02.2023).
14. La Caruta di li Dei 1997. URL: https://www.metal-archives.com/bands/La_Caruta_di_li_Dei/7856 (access date: 08.02.2023).
15. Lu Jorru Di Li Morti 2019. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Trinakria/Lu_Jorru_Di_Li_Morti/841492 (access date: 08.02.2023).
16. Macabre Omen 1994. URL: https://www.metal-archives.com/bands/Macabre_Omen/5538 (access date: 07.02.2023).
17. Mediterraneo Atto I 1998. URL: https://www.metal-archives.com/albums/La_Caruta_di_li_Dei/Mediterraneo_Atto_I/17323 (access date: 08.02.2023).
18. Ortro 2015. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Ortro/3540421218> (access date: 08.02.2023).
19. Pagan Heritage 2007. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Wolvesguard/Pagan_Heritage/144418 (access date: 08.02.2023).
20. Patris 2012. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Patris/3540350682> (access date: 07.02.2023).
21. Scisma 2020. URL: <https://www.metal-archives.com/albums/Ortro/Scisma/838983> (access date: 08.02.2023).
22. Servants of Hellenism 2012. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Patris/Servants_of_Hellenism/349281 (access date: 07.02.2023).
23. Solitivdo 2009. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Solitivdo/3540351362> (access date: 08.02.2023).
24. Sons of Zeus 2003. URL: https://www.metal-archives.com/albums/The_Shadow_Order/Sons_of_Zeus/35661 (access date: 07.02.2023).
25. Strigoi 2018. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Strigoi/26370> (access date: 08.02.2023).

26. The Ancient Returns 2005. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Macabre_Omen/The_Ancient_Returns/68735 (access date: 07.02.2023).
27. The Dogs of War 2018. URL: https://www.metal-archives.com/albums/Unburial/The_Dogs_of_War/718616 (access date: 08.02.2023).
28. *Thomson de Grummond N.* Etruscan Myth, Sacred History, and Legend. Philadelphia : University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.
29. Trinakria 2018. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Trinakria/3540457307> (access date: 08.02.2023).
30. Unburial 2006. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Unburial/3540317258> (access date: 08.02.2023).
31. Under Camirus 1998. URL: https://www.metal-archives.com/bands/Under_Camirus/3540346370 (access date: 07.02.2023).
32. Wolfnacht 1998. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Wolfnacht/7540> (access date: 08.02.2023).
33. Wolvesguard 2001. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Wolvesguard/86647> (access date: 08.02.2023).
34. Ypervoreia 2021. URL: <https://www.metal-archives.com/albums/Wolfnacht/Ypervoreia/631344> (access date: 08.02.2023).
35. Zofos 2007. URL: <https://www.metal-archives.com/bands/Zofos/106648> (access date: 07.02.2023).

Список сокращений

- АМА — Античный мир и археология. Саратов.
- ВДИ — Вестник древней истории. М.
- ГА-ОАМ — Яйленко В. П. Данные архива Одесского археологического музея о граффити Березани и Ольвии. 2022. URL: https://www.sgu.ru/sites/default/files/textdocs-files/2022/02/15/yaylenko_v.p._2022_arhiv_oam.pdf (дата обращения: 17.01.2023).
- ГК — Яйленко В. П. Греческая колонизация Средиземноморья VII–III вв. до н. э. по данным эпиграфических источников. М.: Наука, 1982.
- ГЛБО — Яйленко В. П. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. 1980. № 2. С. 72–99.
- ДБ — Древности Боспора: Международный ежегодник по истории, археологии, эпиграфике, нумизматике и филологии Боспора Киммерийского. М.
- ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса : Техникъ, 1844–1919.
- ИИМК — Институт истории материальной культуры. СПб.
- КБН — Корпус боспорских надписей / Отв. ред. В. В. Струве. М. ; Л. : Наука, 1965.
- ОАМ — Одесский археологический музей.
- ОХБ — Яйленко В. П. История и эпиграфика Ольвии, Херсонеса и Боспора VII в. до н. э. — VII в. н. э. СПб. : Нестор-История, 2017.
- ABSA — Annual of the British school at Athens. Cambridge.
- АЕ — L'Année épigraphique / ed. R. Cagnat et al. Paris : Leroux, 1888.
- Alc. Fr (L.-P.) — Poetarum Lesbiorum fragmenta / Ed. E. Lobel, D. Page. Oxford : Clarendon Press, 1955.

- Alc. Fr. (Vlassopoulou) — ΑΛΚΑΙΟΣ — ΣΑΠΦΩ. Αρχαία Ελληνική Γραμματεία. Τ. 387 / Ed. Δ. Βλασσοπούλου. Αθήνα: Cactus Editions Odysseas Hatzopoulos, 1996.
- Boston MFA — Museum of Fine Arts, Boston (Massachusetts, USA).
- Call. Hymn. — Callimaco. Inni. Epigrammi. Ecale / Ed. G. B. D'Alessio. Volume primo. Quarta edizione. Milano : RCSI Libri, 2007.
- CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum / ed. T. Mommsen et al. Berolini : G. Reimer, 1863.
- FGrHist — *Jacoby F.* Die Fragmente der griechischen Historiker. Tl. I–III. Berlin ; Leiden, 1923–1958.
- Her. — *Herodotus.* Historiae. Vol. I–IX / Ed. Ph.-E. Legrand, Paris : Les Belles Lettres, 1932–1954.
- IG — Inscriptiones Graecae / ed. A. Kirchoff et al. 14 vols. Berolini: G. Reimer, 1873.
- IosPE — Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. Vol. I, II, IV / Ed. B. Latyshev. Petropoli : Typis Academiae Imperialis Scientiarum, 1885–1901. (I²–1916).
- LGPN VA — *Corsten T.* A Lexicon of Greek Personal Names. Vol. VA. Oxford: Clarendon Press, 2010.
- ILAfr — *Cagnat R., Merlin A., Chatelain L.* Inscriptions latines d'Afrique (Tripolitaine, Tunisie, Maroc). Paris : Editions Ernest Leroux, 1923.
- ILS — *Dessau H.* Inscriptiones Latinae Selectae. 3 vols. Berolini : Apud Weidmannos, 1892–1916.
- ILSard — *Sotgiu G.* Iscrizioni latine della Sardegna. 2 vol. Padova: CEDAM, 1961–1968.
- ILTun — *Merlin A.* Inscriptions latines de la Tunisie. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.
- Paus. — Pausaniae Graeciae descriptio. Vol. I–III / Ed. F. Spiro, Leipzig : Teubner, 1903.
- PLRE — *Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J.* Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I–III. Cambridge : Cambridge University Press, 1971–1992.

- RE — *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* / A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, K. Witte, K. Mittelhaus, K. Ziegler (Hrsg.). Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag, 1894–1980.
- RIC — *Mattingly H., Sydenham E. et al.* The Roman Imperial Coinage. 10 vols. 2nd ed. London, 1923–1994.
- RPC — Roman Provincial Coinage. Vol. I / ed. M. Amandry, A. Burnett, P. P. Ripollès. Paris — London : British Museum Press, 1992.
- RRC — *Crawford M.* Roman Republican Coinage. Cambridge : Cambridge University Press, 1974.
- Sapph. Fr. — Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze / Ed. K. Neri, F. Cinti. Arricia : Puntoweb S. R. L., 2017.
- Schol. In Il. — *Scholia Graeca in Iliadem (scholia vetera)* / Ed. H. Erbse. Vol. I–V, VII. Berlin : De Gruyter, 1969–1988.
- SEG — *Supplementum epigraphicum Graecum*. Leiden; Amsterdam, 1923.
- Syll.3 — *Dittenberger G. et alii.* Sylloge inscriptionum Graecarum. Vol. 4. Lipsiae : S. Hirzelius, 1924.
- Suidae — *Suidae Lexicon* / Ed. A. Adler. Leipzig: Teubner, 1931–1938.
- TLG — *Thesaurus linguae Graecae*. CD ROM. Irvine, CA : University of California, 1992.

Сведения об авторах

Бобровникова Татьяна Андреевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Специализированного учебно-научного центра МГУ им. М. В. Ломоносова; Москва, Россия; scipio202@mail.ru.

Гончаров Владимир Александрович — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры археологии и истории Древнего мира Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежского колледжа «Номос»; Воронеж, Россия; vg01011978@gmail.com.

Данилов Евгений Сергеевич — кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории, заведующий Научно-образовательной лабораторией «Россия и Европа: сравнительное изучение доиндустриальных обществ» Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова; Ярославль, Россия; explorer@list.ru.

Земцова Екатерина Евгеньевна — выпускница аспирантуры кафедры истории Древней Греции и Рима Института истории Санкт-Петербургского государственного университета; Санкт-Петербург, Россия; katherina_zemtsova@mail.ru.

Миролюбов Иван Андреевич — кандидат исторических наук, член научно-методического совета и сотрудник отдела экскурсий ГБУК города Москвы «Московский государственный объединенный художественный историко-архитектурный и природно-ландшафтный музей-заповедник»; Москва, Россия; peter-herzog@yandex.ru.

Мякин Тимофей Геннадьевич — кандидат филологических наук, доцент кафедры всеобщей истории Гуманитарного института Новосибирского государственного университета; Новосибирск, Россия; miackin.timof@yandex.ru

Приходько Елена Владимировна — кандидат филологических наук, доцент кафедры древних языков исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; Москва, Россия; aristonica@list.ru.

Савина Ирина Сергеевна — магистр искусствоведения, независимый исследователь; Москва, Россия; phiniciya@mail.ru.

Суриков Игорь Евгеньевич — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела сравнительного изучения древних цивилизаций Института всеобщей истории Российской академии наук; профессор кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета; Москва, Россия; isurikov@mail.ru.

Яйленко Валерий Петрович — доктор исторических наук, профессор, независимый исследователь; Москва, Россия; valeryjailenko@gmail.com.

Information about authors

Bobrovnikova Tatiana A. — Ph. D. in History, associate professor of the Department of Humanitarian Disciplines, Advanced Educational Scientific Center of M. V. Lomonosov Moscow State University; Moscow, Russia; scipio202@mail.ru.

Danilov Evgeniy S. — Ph. D. in History, associate professor of the Department of World History, Head of the Scientific and Educational Laboratory “Russia and Europe: Comparative Study of Pre-Industrial Societies”, P. G. Demidov Yaroslavl State University; Yaroslavl, Russia; explorer@list.ru.

Goncharov Vladimir A. — Ph. D. in History, senior lecturer of the Department of Archaeology and History of the Ancient World, Voronezh State University; teacher, Voronezh College ‘Nomos’; Voronezh, Russia; vg01011978@gmail.com.

Mirolyubov Ivan A. — PhD in History, member of the Academic Council and Tour-Department Fellow, Moscow State Integrated Museum-Reserve; Moscow, Russia; peter-herzog@yandex.ru.

Myakin Timofey G. — PhD in Classical Philology, associate professor of the Department of World History, Humanitarian Institute, Novosibirsk State University; Novosibirsk, Russia; miackin.timof@yandex.ru

Prikhodko Elena V. — PhD in Classical Philology, associate professor of Department of Classical Languages, Historical faculty, Moscow Lomonosov State University; Moscow, Russia; aristonica@list.ru.

Savina Irina S. — M. A. in Art History, independent researcher; Moscow, Russia; phiniciya@mail.ru.

Surikov Igor E. — Dr. Hab. in History, chief researcher of the Department of Comparative Studies in Ancient Civilization, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences; professor of the Department of Cultural History and Theory, Russian State University for Humanities; Moscow, Russia; isurikov@mail.ru.

Yailenko Valery P. — Doctor of Historical Sciences, professor, independent researcher; Moscow, Russia; valeryjailenko@gmail.com.

Zemtsova Ekaterina E. — postgraduate, St. Petersburg State University, Institute of History, Department of the History of Ancient Greece and Rome; St. Petersburg, Russia; katherina_zemtsova@mail.ru.

Научное издание

**САКРАЛЬНЫЙ МИР
ОСТРОВНЫХ СООБЩЕСТВ
БРОНЗОВОГО
И ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКОВ**

Сборник статей по итогам Четвертого Всероссийского
междисциплинарного научного семинара
«Античные культы полисов и империй»
Ярославль, 24–25 июня 2022 г.

Корректор В. М. Хирцова
Верстка М. Е. Бороздинского

ISBN 978-5-90604-119-7



Издательство ООО «Академия 76»
150049, Ярославль, Рыбинская ул., 59–22
nyankovskiyama@yandex.ru

Подписано в печать 27.06.2023. Формат 60 × 90¹/₁₆.
Гарнитура Arnold. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 46,2. Тираж 100 экз. Заказ № .

Отпечатано в соответствии с качеством исходного электронного оригинала
в типографии ООО «Канцлер». 150008, Ярославль, Клубная ул., 4–49.
Тел.: (4852) 58-76-33, 58-76-37