

В.Г. Лазаренко

# АХИЛЛ – БОГ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Монография

Ижевск 2018

УДК 292.11 (902/908)

ББК 86.313.1-402

Л 173

На обложке – мыс Бейкуш, где находилось знаковое святилище Ахилла (фото автора).

**Лазаренко В. Г.**

Л 173 Ахилл – бог Северного Причерноморья. Монография. – Ижевск: Издательство «Шелест», 2018. – 416 с.

**ISBN 978-5-906027-72-6**

Всесторонне, на основе критического анализа сведений античной литературы, археологических и лингвистических данных, рассмотрен культ Ахилла не только в Северном Причерноморье, где он был наиболее продолжительным и имел яркие особенности, но и во всей Древней Греции. Исследованы истоки и особенности данного культа. Впервые культ Ахилла в Северном Причерноморье рассмотрен в широком индоевропейском контексте, начиная с формирования индоевропейской общности. Много места уделено анализу представлений индоевропейцев о Змее как о Верховном боге и Первопредке, а также исследованию реликтов этих представлений у греков. Продемонстрирована непрерывность культа змеев в Северном Причерноморье с IV по I тысячелетие до н.э. В развитии культа Ахилла в Северном Причерноморье впервые выделен особый и самый ранний этап: конец VII – начало V вв. до н.э., связанный с культовым комплексом Ахилла в Нижнем Побужье, объединяющим Березань, Бейкуш и Большую Черноморку II. Показана несостоятельность мнения о милетском импорте культа Ахилла в Северное Причерноморье. Обосновано, что здесь на раннем этапе произошло слияние почитания Ахилла первыми греческими колонистами отнюдь не в образе героя Троянской войны, но в образе народного (домашнего) бога – Змея–предка, с культом местного населения (реликтовых ариев), современного колонистам, которое поклонялось Верховному божеству и Первопредку в образе Змея.

УДК 292.11 (902/908)

ISBN 978-5-906027-72-6

© В. Г. Лазаренко, 2018

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
Введение.....	9
1. Ранние индоевропейские миграции.....	18
2. Змея (Змей) в мировоззрении индоевропейцев.....	32
3. Культ змей в Северном Причерноморье.....	45
3.1. Энеолит – эпоха бронзы.....	45
3.2. Античное время.....	65
4. Змееподобные чудовища.....	75
4.1. Гиганты.....	75
4.2. Тифон.....	77
4.3. Пифон.....	82
4.4. Медуза Горгона.....	89
5. Змеи и боги.....	103
5.1. Зевс.....	103
5.2. Дионис-Загрей.....	106
5.3. Сабазий.....	119
5.4. Деметра.....	121
5.5. Афина.....	124
5.6. Асклепий.....	126
5.7. Диоскуры.....	129
6. Змеи и герои.....	136
6.1. Легендарные цари.....	137
6.1.1. Кекроп.....	137
6.1.2. Эрихтоний.....	139
6.1.3. Кадм.....	142
6.2. Прорицатели и целители.....	149
6.2.1. Тиресий.....	149
6.2.2. Мелампод.....	150
6.2.3. Гелен.....	152

7. Генезис образа Ахилла.....	154
7.1. Родословная Ахилла.....	154
7.2. Имя Ахилла.....	166
7.3. Стопа Ахилла.....	175
7.4. Русский Ахилл.....	196
7.5. Ахилл и медицина.....	203
8. Культ Ахилла в Греции.....	213
9. Фракийский всадник.....	230
10. Культ Ахилла в Северном Причерноморье.....	249
10.1. Ахилл – царь в земле Киммерийской.....	249
10.2. Ахилл – владыка земли Скифской.....	252
10.3. Остров Левка.....	260
10.4. Остров Березань – Борисфенида.....	269
10.5. Феномен Ахиллова Дрома.....	274
10.6. Святылище Ахилла на Бейкуше.....	300
10.7. Культ Ахилла в Херсонесе и на Боспоре.....	308
10.8. Возможные нумизматические памятники.....	318
10.9. Генезис культа Ахилла в Северном Причерноморье.....	323
Заключение.....	359
Иллюстрации.....	370
Сокращения.....	374
Античные и средневековые источники.....	374
Литература XIX-XXI веков.....	380

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Образ Ахилла, который нашёл гениальное воплощение в «Илиаде», всегда был столь впечатляющ, что, когда учёные Нового времени обратили внимание на факт существования в разных местах античной ойкумены религиозного почитания величайшего героя Троянского цикла мифов, у них возник естественный соблазн объяснить возникновение этого культа обаянием гомеровского эпоса. Подобные наивные представления глубоко укоренились и в современной научной литературе, и это несмотря на то, что в целом ряде исследований было убедительно доказано наличие в образе героя Ахилла и его культе черт древнего бога (мёртвых, растительности и проч.).

Начало серьёзному изучению культа Ахилла, интенсивное поклонение которому являлось отличительной чертой религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья античной эпохи (наиболее ярко эта особенность проявилась у обитателей Ольвии и её сельской округи), положили два исследования: замечательная книга И.И. Толстого «Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте» (1918), где были обобщены результаты его многолетних птудий, и не менее блестящая рецензия на неё М.И. Ростовцева (1918). И в дальнейшем Ахиллу уделялось внимания и посвящалось специальных работ более, чем какому-либо другому религиозному персонажу античного Причерноморья. Причём главной проблемой культа Ахилла здесь является наличие в его образе местных, негреческих черт, которые одни исследователи вслед за И.И. Толстым игнорируют или полностью отрицают, а другие, следуя за М. И. Ростовцевым, не только допускают, но и стремятся проследить.

«Чтобы научная дискуссия о том, принесён ли культ Ахилла в Северное Причерноморье греческими колонистами или же он имеет местную “варварскую” основу, не стала бесконечной, нужно признать невозможность её продолжения с использованием только данных античной литературы и античной археологии», – резонно замечает В.Г. Лазаренко. При этом совершенно логично возникает вопрос (который стал отправной точкой его труда): откуда у Ахилла в Северном Причерноморье столь тесная связь со змеями, хтоническими существами, имеющими непосредственное отношение к плодородию и земледелию? До исследований В.Г. Лазаренко достаточно обоснованного ответа на этот вопрос не было. Успеху как здесь, так и при решении других вопросов, которые поставил перед собой автор, способствовал тот факт, что он проделал свою работу на основе критического анализа античных литературных источников, данных архео-

логии и лингвистики, т. е. использовал комплексный подход к своему материалу.

Несмотря на то, что в некоторых работах об Ахилле затрагивалась индоевропейская проблематика, в данной книге впервые его культ в Северном Причерноморье рассмотрен в широком индоевропейском контексте, начиная с формирования индоевропейской общности.

Много места в работе уделено анализу представлений индоевропейцев о Змее как о Верховном боге и Первопредке, а также исследованию реликтов этих представлений у греков (в мифологии и в практике культа – от домашних богов-змей до эпирского Ахилла Аспета).

Также автор критически рассмотрел данные о культе Ахилла в Греции, придя к выводу, что представления о его широком распространении здесь несостоятельны.

Обстоятельному исследованию в книге подверглась главная особенность отправления культа Ахилла на Бейкуше (на хоре Ольвии): его связь со змеями, начиная с истоков культа змей на Балканах (прослеживаемых с неолита-энеолита) и в Северном Причерноморье (восходящих к энеолиту – эпохе бронзы). При этом автор сумел продемонстрировать непрерывность культа змей в Северном Причерноморье с IV по I тысячелетие до н.э.

По справедливому убеждению В.Г. Лазаренко, следует говорить не о милетском импорте культа Ахилла в Северное Причерноморье (расхожее представление о заимствовании культа Ахилла в Северном Причерноморье из Милета было уже давно оспорено автором данного предисловия), а о слиянии на раннем этапе почитания первыми греческими колонистами Ахилла отнюдь не в образе героя Троянской войны, но в образе «народного (домашнего) бога – Змея-предка», с культом «*Āhi-Змея*» (как называет его автор) местного населения, современного колонистам. Это могли быть реликтовые арии (и, вероятно, фракийцы), «поклонявшиеся Верховному божеству и Первопредку в образе Змея. Не исключено, что представления об аналогичном персонаже существовали у греков непрерывно со времен греко-арийской общности в Северном Причерноморье. Эти представления, сохранившись в ходе миграций (о чем говорит пример Эпира с культом Ахилла Аспета), затем деградировали до представлений о змеях – домашних богах, но проявились более масштабно во время колонизации, когда греки, по сути, вернулись на землю далеких предков – ранних индоевропейцев и встретились со своими дальними родственниками – реликтовыми ариями».

Вполне убедительно выглядят также более частные выводы автора, относящиеся к культу Ахилла в Северном Причерноморье. Так, наиболее

ранние археологические свидетельства поклонения Ахиллу здесь, (датируемые концом VII – началом VI вв. до н.э.), «связаны с весьма вероятным культовым комплексом Ахилла в Нижнем Побужье, объединяющим Березань, Бейкуш и Большую Черноморку II». «Это позволяет выделить в развитии культа Ахилла в Северном Причерноморье особый и самый ранний этап: конец VII – начало VI вв. до н.э., что подчёркивается неповторимостью в дальнейшем в других местах “змеиных” черт отправления культа Ахилла на Бейкуше». «Прекращение существования Бейкушского святилища в начале V в. до н.э. и отсутствие “змеиных” компонентов культа Ахилла в других местах Северного Причерноморья может быть объяснено тем, что *Ahi* – “Змей-первопредок” был для греков-колонистов, очевидно, в целом уже чуждым божеством». «Последующий перенос центра почитания Ахилла на остров Левке представляется реализацией потребности привести важный для дальнейшей колонизации культ (отказаться полностью от самого культа *Ahi*-Змея – “хозяина” Северного Причерноморья колонистам, окруженным “варварами”, было явно невыгодно) в соответствие с уже существовавшими легендами о Белом острове и гомеровским Ахиллом, а также с “нормами” Дельфийского оракула, которым явно не отвечал “варварский” Бейкуш». «Появление в Ольвии римской эпохи культа бога Ахилла Понтарха (“Владыки Чёрного моря”) и его чрезвычайную популярность трудно объяснить чем-либо иным, кроме огромной значимости его прообраза в Северном Причерноморье в предыдущие времена, причём, весьма вероятно, ещё от начала формирования индоевропейской общности».

Следует отметить, что тематика книги В.Г. Лазаренко далеко выходит за рамки культа Ахилла. Никогда не теряя из виду своей магистральной темы, автор попутно рассматривает целый ряд мифологических образов, в той или иной степени связанных с Ахиллом, причём и здесь нередко не только находит новые аргументы для подкрепления уже существующих гипотез, но и демонстрирует свой оригинальный взгляд на анализируемые им вопросы.

Естественно, как в любой серьёзной научной гуманитарной монографии, а тем более написанной на основе разных античных источников, причём преимущественно весьма фрагментарных, в книге В.Г. Лазаренко есть сюжеты, проработанные как более основательно, так и менее глубоко, гипотезы разной степени доказательности. Так, при полной погружённости автора в индоевропейскую проблематику налицо явная недооценка им значения доиндоевропейского субстрата в образе Ахилла – несомненные черты умирающего и воскресающего бога растительности, которые сохранились в «индоевропейском» Ахилле и проявились в его причерноморском

культе античной эпохи. Но по сравнению с многочисленными неоспоримыми достоинствами данной книги её менее сильные стороны выглядят незначительными.

Ценность вклада В.Г. Лазаренко в изучение культа Ахилла и, более того, религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья не только античной, но и предшествующих эпох, и, ещё шире, – в исследование греческой мифологии, представляется несомненной.

В заключение следует отметить, что В.Г. Лазаренко со свойственной ему щепетильностью испросил разрешение (и, естественно, получил его) использовать для названия своей книги заглавие одной из статей автора данного предисловия.

И.Ю. Шауб,  
*доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник  
Отдела истории античной культуры ИИМК РАН,  
профессор Института истории Санкт-Петербургского  
государственного университета.*



## ВВЕДЕНИЕ

*«Кому же не известно, что первый закон истории –  
ни под каким видом не допускать лжи;  
затем – ни в коем случае не бояться правды;  
не допускать ни тени пристрастия, ни тени злобы»*

Цицерон (Cic. De Orat. II, 62)

*«Обязанностью русского учёного более, чем какого-либо другого, пред-  
ставляется мне сделать всё зависящее  
для выявления предполагаемой связи и, во всяком случае,  
не отвергать её a limine и без определённых и очень веских оснований.  
Я хотел бы, чтобы мне представили серьёзные возражения  
против вероятности сочетания мифа об Ахилле со старым,  
до-греческим культом Белого острова».*

М.И. Ростовцев<sup>1</sup>

Это завещание видного учёного – гордости российской исторической науки, ровно век оставалось нереализованным. Вопрос происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье, во многом уникального (здесь он был наиболее развитым и продолжительным, по сравнению с остальной Грецией), до последнего времени не был решён. Как известно, о генезисе культа Ахилла в Северном Причерноморье в научном сообществе в течение почти двухсот лет существуют два противоположных мнения: об автохтонном происхождении (или влиянии) и милетском (греческом) импорте. Имевшиеся по данной проблеме основные литературные обзоры<sup>2</sup> далеко не

---

<sup>1</sup> Ростовцев М.М. Новая книга о Белом острове и Таврике // Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 65. 1918. С. 180-182.

<sup>2</sup> Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петроград. 1918. 163 с.

Diehl E. Pontarches // RE. Bd. XXII. Stuttgart. 1953. Sp. 1-18.

Belin de Ballu E. L'histoire des colonies grecques du littoral nord de la Mer Noire. Leiden: bibliographie annotée des ouvrages et articles publiés en U.R.S.S. de 1940 a 1962. Leiden: E. J. Brill, 1965. 209 S.

Лейпуноька Н.О. Про культ Ахілла в Північному Причорномор'ї // Археологія. 1970. Т. XXIII. С. 60-73/

Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. Киев: Наукова думка, 1975. С. 174-185.

Хоммель Х. Ахилл-бог / Пер. с нем. // ВДИ. 1981. № 1. С. 51-76.

полны, лишены всестороннего и объективного рассмотрения всех точек зрения, античные источники в них нередко либо просто упоминаются, либо очень кратко излагаются. Другие исследователи анализируют лишь античные литературные источники, почти не привлекая данных археологии<sup>3</sup>. Сторонники чисто греческого происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье в своих трудах упрекают оппонентов<sup>4</sup> в необоснованности их мнения, как правило, не приводя достаточных аргументов и нередко замалчивая имеющиеся работы с противоположными суждениями. Например, в относительно недавнем сборнике работ таких исследователей<sup>5</sup> практически полностью отсутствует анализ античной литературной традиции о культе Ахилла<sup>6</sup>. Однако примечательно, что один из них, причём – редактор данной книги Й. Хупе, рассматривая мнение С.Б. Буйских, который систематически настаивает на чисто греческом характере данного культа

---

Hooker J.T. The cults of Achilles // *Rheinisches Museum für Philologie*. NF 131/1. Frankfurt, 1988. Pp. 1-7.

Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М.: Индрик, 2001. С. 11-23.  
Буйских С.Б. Архангелский Ахиллейон близ Ольвии в зеркале зарубежной историографии // *Херсонесский сборник*. Вып. XIV. Севастополь: Издательский дом «Максим», 2005. С. 71-80.

Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Киев: Стилюс, 2005. С. 44-54, 459-478.

<sup>3</sup> Köehler H.K.E. Mémoire sur les îles et la course consacrées à Achille dans le Pont-Euxin // *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences*. St. Petersburg. T. X. 1828. Pp. 531-819.

Roscher W.H. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Bd. I. Leipzig. 1884. Sp. 51-58.

Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII-VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М.; Берлин, 2005. С. 68-82.

<sup>4</sup> В последние годы обыкновенно это делается безлично в отношении русскоязычных исследователей. Изредка критикуются лишь их отдельные положения, вырванные из контекста. В связи с этим следует отметить, что к началу моих исследований гипотеза о существовании «варварских» корней в культе Ахилла в Северном Причерноморье получила наиболее основательную разработку в трудах И.Ю. Шауба: Ахилл бог Северного Причерноморья // *Новый часовой*. 2002. № 13-14. С. 356-367; Ахилл на Боспоре // *БФ* № 4.1. 2002. С. 186-189; Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII-IV вв. до н.э. СПб., 2007; Эллинские традиции и варварские влияния в религиозной жизни греческих колоний Северного Причерноморья (VI-IV вв. до н.э.). Saarbrücken: Lambert Academic Publishing. 2011. Однако «варварские» корни в культе Ахилла в Северном Причерноморье оставались недостаточно раскрытыми из-за ограничения исследований только античным периодом.

<sup>5</sup> Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit / Beiträge zur Akkulturationsforschung / Hrsg. Von Joachim Hupe. Rahden / Westf.: Leidorf, 2006. (Internationale Archäologie. Bd. 94). 278 S.

<sup>6</sup> Белоусов А.В. Новая книга о культе Ахилла в Северном Причерноморье (Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit/ Beiträge zur Akkulturationsforschung / Hrsg. Von Joachim Hupe. Rahden / Westf.: Leidorf, 2006. (Internationale Archäologie. Bd. 94). 278 S.) // *ВДИ*. 2009. № 4. С. 228.

на Бейкуше, полагает, что для такого умозаключения необходимо более системное исследование<sup>7</sup>. Один из последних по времени обзор о культе Ахилла в Северном Причерноморье завершается выводом, отражающим совсем недавнее состояние проблемы: «Хотя большинство учёных не сомневается в греческом происхождении данного культа (некоторые из них, всё же, признают определённое местное влияние), много вопросов требуют дальнейшего решения. Невзирая на большое количество работ, целый ряд аспектов рассматриваемого культа остаются невыясненными, а их изучение – фрагментарным и неполным»<sup>8</sup>. Дополню, что этому способствовало и отсутствие более или менее полного корпуса работ по изучаемому вопросу. Лишь в последние годы в цикле статей мне удалось привести, видимо, максимально возможную сегодня библиографию как античных источников, так и значимой современной литературы о культе Ахилла в Северном Причерноморье (при этом рассматривались разные точки зрения) с привлечением лингвистических источников<sup>9</sup>.

Мнение о милетском импорте культа Ахилла в Северное Причерноморье кажется преобладающим, но лишь благодаря числу публикаций и категоричности выводов, в чём особенно выделяются А.С. Русяева и С.Б. Буйских, заслуги которых в *археологическом* исследовании архаических памятников культа Ахилла в Нижнем Побужье бесспорны и заслуживают безусловного уважения. Однако их категоричность порой доходит до такой степени, что С.Б. Буйских, например, даже позволил себе следующие упреки: «В одной книге опубликованы две работы, выводы которых противоречат друг другу (В.Л. – имея в виду свою работу<sup>10</sup> и статью крупного

---

<sup>7</sup> Hupe. J. Syntese: Akkulturationsprozesse im Spiegel des Achilleus-Kult // Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit / Beiträge zur Akkulturationsforschung / Hrsg. Von Joachim Hupe. Rahden / Westf.: Leidorf, 2006. (Internationale Archäologie. Bd. 94). S. 235-239.

<sup>8</sup> Герасим П.В. Вплив релігійних уявлень Північного Причорномор'я на формування культу Ахілла: історіографічний аспект // Гілея: Науковий вісник. Вип. 68. Київ: ВІР УАН, 2013. С. 237-241.

<sup>9</sup> Лазаренко В.Г. Ранний период архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Т. VIII. СПб., 2016. С. 13-60.

Лазаренко В.Г. К дискуссии о происхождении архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье // Емінак. Науковий щоквартальник. № 1 (13). Т. 2. Київ; Миколаїв, 2016. С. 7-20.

Лазаренко В.Г. Культ Ахилла в Северном Причерноморье и Фракийский всадник // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. IX. СПб., 2017. С. 97-152.

<sup>10</sup> Bujskikh S. Das Achilleus-Heiligtum in der Chora von Olbia Pontica aus archaischer Zeit // Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Maro Nero. Atti del 40 convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 2001. Pp. 317-332.

специалиста Б. Браво<sup>11</sup>)... Как представляется, такие факты ведут к нарушению приоритета в публикации материалов, связанных с культом Ахилла в Северном Причерноморье»<sup>12</sup>. Со мною лично связан ещё более некорректный случай – под давлением С.Б. Буйских из программы Чтений памяти П.О. Карышковского в Одесском национальном университете в 2016 г. был исключен мой доклад (и, соответственно, статья из публикации в сборнике материалов), уже получившие положительный отзыв авторитетного антиковеда, специалиста по культу Ахилла на Левке С.Б. Охотникова. Причина происшедшего лишь в том, что я аргументированно критиковал ряд положений «непогрешимого» С.Б. Буйских.

Весьма показательны, в плане степени доказательности и манеры научной дискуссии, выводы А.С. Русяевой: «В историографии культа Ахилла (за некоторым исключением) не возникало сомнений относительно его чисто греческого происхождения (при этом А.С. Русяева ссылается лишь на В.В. Латышева, И.И. Толстого и Дж. Хирст! –В.Л.). Академик Э. Кёллер (sic!) впервые высказал предположение о сходстве этого культа с каким-то местным божеством... Вопрос о местном божестве, с которым якобы слился Ахилл, пытались решить и впоследствии, хотя по существу это так и осталось нерешённым и скорее всего не будет решён до тех пор, пока учёные не выработают общепринятых твёрдых критериев в объективной обоснованности определений и выводов на основании археологических материалов»<sup>13</sup>. И, спустя 32 года, снова: «Большинство исследователей не сомневается в его эллинском происхождении и считает, что почитание этого *heros-theos* на островах Левке, Березани, Бейкушском мысу, в Ольвии и других местах происходило первоначально во взаимосвязи с милетской колонизацией понтийского северо-западного региона... Вместе с тем, до сих пор возрождаются разноречивые и не аргументированные источниками выводы и гипотезы некоторых учёных о местном и синкретическом (варварско-эллинском) происхождении культа Ахилла в Северном Причерноморье»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Bravo B. Luoghi di culto nella *chora* di Olbia Pontica // Problemi della *chora* coloniale dall'Occidente al Maro Nero. Atti del 40 convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 2001. Pp. 221-266.

<sup>12</sup> Буйских С.Б. Архаический Ахиллейон близ Ольвии в зеркале зарубежной историографии // Херсонесский сборник. Выпуск XIV. Севастополь: Издательский дом «Максим», 2005. С. 76.

<sup>13</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. Киев: Наукова думка, 1975. С. 176-177.

<sup>14</sup> Русяева А.С. Ахилл, Скифской земли владыка! // Ранній залізний вік Європи: до 100-річчя від дня народження Олексія Івановича Тереновського. Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ – Чигирин: ВПД «Формат», 2007. С. 128-129.

Такая безапелляционность, поддержанная особенно С.Б. Буйских<sup>15</sup>, настоятельно требует историографической оценки, поскольку в работах этих авторов порой трудно найти даже упоминания о конкретном «большинстве исследователей», и далеко не все источники, особенно античные, ими рассмотрены, тем более – детально, а иногда это сделано, мягко говоря, весьма произвольно. Этим же, к сожалению, отличается и ряд работ других авторов, посвящённых культу Ахилла в Северном Причерноморье.

Интерпретация А.С. Русаевой и С.Б. Буйских памятников, связанных с Ахиллом, особенно – Бейкушского святилища, на мой взгляд, нуждается в подробном критическом рассмотрении, как и, естественно, всесторонний анализ другой точки зрения. При этом, важнейшим является анализ самого раннего этапа, то есть самого появления культа Ахилла в Северном Причерноморье, поскольку дальнейшее его развитие здесь греками сомнений не вызывает. Общее направление исследований, на мой взгляд, исчерпывающе сформулировал И.Ю. Шауб: «Проблема реконструкции религиозных верований населения северопричерноморских государств крайне осложнена целым рядом обстоятельств, прежде всего, разнородностью этого населения, поскольку в его состав входили не только разнородные варвары, но и «разнородные» греки, выходцы из разных малоазийских полисов, весьма отличавшихся друг от друга своей культурой, в том числе пантеонами... Не нужно стремиться любой ценой доказать наличие в том или ином явлении религиозной жизни греков-колонистов Северного Причерноморья варварских корней или черт, но сравнивая то, что доподлинно известно об этих культах и ритуалах, с тем, что мы знаем о сакральной сфере населения метрополий причерноморских колоний, особое внимание следует обращать не на моменты сходства, а на черты отличия. При попытках объяснить целый ряд фактов несомненного различия пантеонов колоний и пантеонов их метрополий естественно искать причину этого явления, прежде всего, в воздействии той среды, в которой оказались греки на своей новой родине, т. е. во влиянии мира варваров»<sup>16</sup>.

Всестороннему изучению почти тысячелетнего и во многом уникального культа Ахилла в Северном Причерноморье до сих пор препятствовали следующие причины:

---

<sup>15</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (предварительные итоги) // ANAXARPΣIG. Памяти Юрия Германовича Виноградова (Херсонесский сборник. Вып. XI). Севастополь, 2001. С. 40-41.

<sup>16</sup> Шауб И.Ю. О греко-варварских контактах в религиозной сфере в Северном Причерноморье (VII – начало III в. до н. э.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. Вып. 1. СПб.6 Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 116-117.

1) специалисты по античной археологии, трактуя имеющиеся данные, обычно ограничиваются только античным периодом, не рассматривая сведения, относящиеся к предыдущим периодам истории Северного Причерноморья;

2) крайне редко и мало привлекаются лингвистические данные, как и данные ряда других наук;

3) используются не все доступные античные источники, а цитируемые нередко интерпретируются ошибочно;

4) редко приводятся поздние античные и средневековые источники<sup>17</sup>;

5) преувеличивается распространение культа Ахилла во всей Древней Греции;

6) безосновательно декларируется наличие культа Ахилла в Милете;

7) не рассматривается вопрос, почему в Северном Причерноморье культ Ахилла был наиболее выражен (вплоть до почитания как Понтарха) и продолжителен по сравнению с остальной Грецией, где Ахилл, в общем, был второстепенным божеством;

8) не проводится сравнительное исследование культов граничивших с греками в Северном Причерноморье народов.

Замечу попутно, что особое недоумение вызывает нередкая «рафинированность» специалистов-антиковедов, не желающих рассматривать предшествующие и сопутствующие колонизации греками Северного Причерноморья события в данном регионе, даже как возможный фактор идеологического влияния местного населения, которое окружало припелльцев со всех сторон. Будто бы греки сами не являются индоевропейцами, их культура появилась самостоятельно и неведомо, откуда, а колонисты жили в совершенной изоляции. В этой связи, очень важно замечание академика В.Н. Топорова, которое касается не только областей колонизации, но гораздо большего: «Фракия была для Греции источником ряда наиболее сокровенных религиозных идей. И её вклад в этом отношении исключителен»<sup>18</sup>.

Греки пришли в Северное Причерноморье в VII в. до н.э.<sup>19</sup> не на пустое место. И в случае культа Ахилла речь должна идти не просто о наличии

---

<sup>17</sup> Известно, что поздние авторы очень часто излагали весьма архаические сюжеты (Кинжалов Р.В. Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. II. СПб, 2008. С. 89-99).

<sup>18</sup> Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры // Античная балканистика. Предварительные материалы Первого симпозиума по балканскому языкознанию. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1972. С. 36.

<sup>19</sup> Некоторые специалисты полагают, что в VIII в. до н.э., но достоверных данных об этом нет.

или отсутствии каких-то материальных свидетельств, а о мощном идеологическом феномене, обсуждать который просто невозможно без многостороннего учёта характера мировоззрения древнего населения (а не только древних греков) Северного Причерноморья. На мой взгляд, ключ к решению вопроса о происхождении культа Ахилла в Северном Причерноморье должен обязательно решаться в индоевропейском контексте. Ведь именно в данном регионе сложилась и распалась индоевропейская языковая общность, отсюда вышли прагреки, а греческий язык, как известно, индоевропейский. Здесь особо следует отметить важность привлечения в исследованиях данных не только лингвистики, но и ДНК-генеалогии. Как будет показано ниже, это прояснит, в частности, не понятые до сих пор истоки и особенности культа Ахилла (не только в Северном Причерноморье, но и, например, в Эпире), а также интереснейшие связи его образа с культами других богов и героев, причем не только греческих.

Значительный вклад в изучение культа Ахилла в Северном Причерноморье внёс В.П. Яйленко, показавший местные индоевропейские истоки данного культа и уникальность его связи со змеями. В целом этот крупный ученый достаточно глубоко в лингвистическом плане проанализировал связь культа Ахилла со змеями<sup>20</sup>. Важнейшие выводы В.П. Яйленко можно свести к следующему: 1) у туземного индоарийского населения Нижнего Побужья и Нижнего Поднепровья был распространён культ змей; 2) он был связан с Ахиллом; 3) нигде более в Греции, в том числе в местах почитания Ахилла, включая другие места Северное Причерноморье, со змеями он никак не связывался. Однако, он, к сожалению, не привел археологических свидетельств ранее античного периода. Независимо от работ В.П. Яйленко, мною был предпринят анализ связи образа Ахилла со змеями, основываясь на работах И.Ю. Шауба, который настаивал на «змеиной» сущности Ахилла гораздо раньше В.П. Яйленко и наиболее полно к тому времени обосновал местное влияние на формирование его культа в Северном Причерноморье. Главным выводом его всестороннего изучения свидетельств «варварских» составляющих почитания здесь Ахилла явилось то, что «в своих истоках Ахилл был богом, скорее всего – умирающим и воскрешающим божеством, спутником Великой богини». Но проблема местного влияния на формирования культа Ахилла в Северном Причерноморье рассмотрена мной в более широком аспекте, дополнительно базируясь на данных археологии Северного Причерноморья в энеолите и бронзовом веке. Особое внимание было уделено рассмотрению индоевропейских аспектов образа Змея.

---

<sup>20</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII–V вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. С. 64–101.

Во всем этом – главное отличие результатов моих исследований от выводов В.П. Яйленко. Он, совершенно верно отметив отправную точку доказательства местных корней культа Ахилла в Северном Причерноморье (безусловное сходство имени Ахилла и др.-инд. áhi- «змея»), указавший<sup>21</sup> на уникальность связи Ахилла со змеями на Бейкуше по сравнению со всей остальной Грецией и, даже говоря об индоевропейских корнях культа Ахилла, ограничился историческим периодом Северного Причерноморья и не исследовал предыдущие периоды развития культа змей в данном регионе, где сформировалась и начала распадаться индоевропейская общность. Не определив действительные истоки культа змей и его идеологическую сущность, В.П. Яйленко, к сожалению, пришел к банальному, не соответствующему его уровню выдающегося исследователя, объяснению, весьма популярному во второй части и у ряда его принципиальных оппонентов – сторонников чисто греческого происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье: «Обилие змей породило культ их в Индии, этим же обусловлен культ их в Нижнем Поднепровье и Нижнем Побужье» (Будто бы в других местах почитания Ахилла по всей Греции змей крайне мало! – В.Л.) с добавлением в примечании, очевидно, для усиления аргументации: «Году в 1980 я видел с высокого берега Березани игравших в воде двухметровых змей, зрелище тяжкое»<sup>22</sup>. Комментировать подобные «доводы» тоже тяжело: мне неоднократно посчастливилось бывать и на Березани, и на Бейкуше, и в его окрестностях, но, видимо, фатально не везло – ни одной змеи там за все годы не встретилось. Но это мелочи, главное – говоря об индоариях в Северном Причерноморье нельзя игнорировать практически непрерывное существование здесь культа змей за тысячелетия до рассмотренных В.П. Яйленко исторических событий и, тем более, мировоззренческие представления, сформировавшиеся здесь. Нельзя согласиться и с некоторыми другими бесосновательными суждениями В.П. Яйленко, например – о наличии храма Ахилла на Тендре. Многие годы, вплоть до последнего времени этот крупный ученый не сомневается в этом, ссылаясь почему-то

<sup>21</sup> Гораздо раньше это сделал И.Ю. Шауб (Ахилл – бог Северного Причерноморья // Новый часовой. 2002. № 13-14. С. 356-367), подчеркнув связь Ахилла со змеями как одну из важнейших черт, «восходящих к доэллиническому супругу Великой богини – умирающему и воскресающему вегетативному божеству».

<sup>22</sup> Яйленко В.П. Скифский Ахилл в Северном Причерноморье. С. 393, прим. 59.

И это утверждение о причинах «змейных» особенностей культа Ахилла в Северном Причерноморье, очевидно, не случайно, поскольку В.П. Яйленко дословно повторял тезис об «обилии змей в Индии и Нижнем Побужье» в своей новейшей книге (Яйленко В.П. История и эпиграфика Ольвии, Херсонеса и Боспора VII в. до н.э. – VII в. н.э. СПб.: Нестор-История, 2017. С. 116).



только на М.В. Агбунова<sup>23</sup>, который, не приводя никаких источников, утверждает, что на Тендре, как и на Левке, «существовал храм Ахилла»<sup>24</sup>. Между тем, даже безусловный сторонник реальности культа Ахилла на Тендре А.С. Русяева констатирует: «Существование храма Ахилла достоверно не установлено, о нём не только нет упоминаний в сочинениях античных авторов, но и найдено каких-либо строительных остатков, в отличие от... фундаментов храма на Левке»<sup>25</sup>.

Чтобы научная дискуссия о том, принесён ли культ Ахилла в Северное Причерноморье греческими колонистами или же он имеет местную «варварскую» основу, не стала бесконечной, нужно признать невозможность её продолжения с использованием только данных античной литературы и античной археологии. При этом совершенно необходимо ответить на вопрос, откуда у Ахилла в Северном Причерноморье столь тесная связь со змеями, хтоническим субъектом, соответственно связанным с плодородием и земледелием? До моих исследований ответа на этот вопрос не было. Попытка всё-таки обоснованно сделать это и явилась основой настоящей работы.

В ней поставлены следующие главные задачи:

- рассмотреть культ змей в Северном Причерноморье от начала формирования здесь индоевропейской языковой общности и до греческой колонизации;
- показать место и роль образа змей в индоевропейском мировоззрении;
- исследовать значение образа змей в греческой мифологии в контексте индоевропейского, в частности – фракийского влияния;
- показать истоки образа Ахилла, его «родословную»;
- продемонстрировать действительную степень распространенности культа Ахилла в Греции;
- исследовать ранний этап культа Ахилла в Северном Причерноморье и степень влияния на его формирование местной «варварской» среды.

Для исключения произвольного или поверхностного толкования, что, к сожалению, нередко имеет место, мне представляется совершенно необходимым достаточно подробное цитирование не только выводов авторов новейшего времени, но и, в особенности, античных источников.

---

<sup>23</sup> Яйленко В.П. История и эпиграфика Ольвии, Херсонеса и Боспора... С. 97.

<sup>24</sup> Агбунов М.В. Античная география Северного Причерноморья. М.: Наука, 1992.С. 194.

<sup>25</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре в контексте истории и религии Ольвии Понтийской // ВДИ. 2006. № 4. С. 112.

## 1. РАННИЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ МИГРАЦИИ

Большинство исследователей полагает, что процессы сложения и распада индоевропейской языковой общности (вопрос прародины индоевропейцев стоит несколько отдельно) происходили в течение IV–III тысячелетий до н.э. на огромной территории, от Балкано-Карпатского региона до причерноморско-прикаспийских степей<sup>26</sup>, в центре которой – Северное Причерноморье, где и произошли главные события формирования и разделения индоевропейской общности, начавшиеся в Балкано-Дунайском регионе. Это подтверждается и данными ДНК-генеалогии. Хотя масштабных исследований по проблеме ДНК-генеалогии ранних индоевропейцев пока не проводилось, тем не менее, имеющиеся данные показывают, что около 5000 лет назад в Северное Причерноморье со стороны Балкан и Дуная проникают племена носителей гаплогруппы R1a1 – главного маркера ранних индоевропейцев (точнее, ариев). Возможно, это были представители культуры Кукутени-Триполья<sup>27</sup>. Примерно тогда же присутствие носителей данной гаплогруппы определяется 180/181 поколение тому назад, то есть около 4500 лет тому на территории современных Черногории, Хорватии, Болгарии, Румынии, Молдавии и в соседних регионах. Таким образом, началась массовая европеизация (точнее, индоевропеизация) Евразии<sup>28</sup>. Гаплогруппа R1a1 обнаружена сегодня не только примерно у половины украинцев, жителей европейской части России, белорусов, поляков, словаков и других представителей населения юго-востока Европы, но и по ходу юго-восточных миграций индоевропейцев в III–II тысячелетиях до н.э.<sup>29</sup>, а также у 72% представителей высших каст Индии<sup>30</sup>. Комплексный учет

<sup>26</sup> Mallory J.P. In search of the Indo-Europeans. Language, archaeology and myth. London: Thames and Hudson, 1989. 288 pp.

Леман В.П. Индоевропеистика сегодня // ВЯ. 1987. № 2. С. 18.

Леман В.П. Новое в индоевропеистических исследованиях. I–II // ВЯ. 1991. № 4. С. 23.

Гиндин Л.А. Пространственно-хронологические аспекты индоевропейской проблемы и «Карта предполагаемых прародин шести ностратических языков» В.М. Илич-Свитыча // ВЯ. 1992. № 6. С. 54–64.

<sup>27</sup> Klyosov A.A., Tomezzoli G. DNA Genealogy and Linguistics. Ancient Europe // Anthropology. 2013. Vol. 3. No. 2. Pp. 101–111.

Клѣсов А.А. Миграция ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК–генеалогия, археология и лингвистика. Часть 1 // Вестник Академии ДНК–генеалогии. 2016. Т. 9. № 1. С. 2–29.

<sup>28</sup> Шапошников А.К. Индоевропейский этногенез – свидетельствует мифология, лингвистика, ономастика и ДНК-генеалогия // Индоевропейская история в свете новых исследований (Сборник трудов конференции памяти проф. В.А. Сафронова) М.: МГОУ, 2010. С. 251–262.

<sup>29</sup> Клѣсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 1. № 1. С. 2–29.

<sup>30</sup> Sharma S., Rai E., Sharma P., Jena M. et al. The Indian origin of paternal haplogroup R1a1 substantiates the autochthonous origin of Brachmins and the caste system // Human Genetics. 2009. 54. Pp. 47–55.

сведений лингвистики и ДНК-генеалогии позволил нередко по-новому оценивать значение археологических находок, а также ещё более тщательно подходить к мифологическим сведениям, как достаточно серьезному историческому источнику<sup>31</sup>. Все это, вместе взятое, открывает новые перспективы в реконструкции мировоззрения древнего населения Северного Причерноморья, при анализе его культов, в частности – культа змей, практически непрерывно от энеолита до античного времени.

Считаю необходимым кратко остановиться здесь на данных ДНК-генеалогии относительно миграций, полагая, что это может прояснить многие моменты, в частности, в реконструкции культа змей в Северном Причерноморье. Имеется немало оснований считать истоками арийских миграций с запада, из Европы, культуру Лепенского Вира<sup>32</sup> в Сербии (9400-8200 лет назад, пока как вариант, основываясь на сходстве некоторых артефактов и датировок) с переходом в трипольскую культуру (7500-4650 лет назад), в которой арии гаплогруппы R1a1 разошлись на два «потока»: преимущественно южный, лесостепной и степной, тяготевший к Северному Причерноморью, Предкавказью, и далее Средней Азии, Северному Казахстану, Южному Уралу и далее Зауралью, вплоть до Алтая и с переходом в Китай), и преимущественно северный, тяготевший к умеренным широтам Восточно-Европейской равнины и до Прибалтики<sup>33</sup>.

А.А. Клёсов, рассматривая возможные причины такого перехода, пришел к выводу, что, в принципе, можно было бы рассматривать в качестве причин такой миграции либо неблагоприятные изменения климата, либо прямую угрозу со стороны неприятельских группировок (популяций, групп населения, других мигрантов). И сделал следующее заключение, которое приведу дословно: «Но климат вряд ли здесь проходит, потому что из Европы в одно и то же время исчезли самые разные гаплогруппы, кроме одной – R1b, которая не исчезла, а напротив, активно пошла в рост. Не исчезли из Европы женщины, что странно для настолько резких изменений климата, что мужчины погибли или бросились врассыпную на периферию

---

<sup>31</sup> Шапошников А.К. Индоевропейский этногенез – свидетельствует мифология, лингвистика, ономастика и ДНК-генеалогия. С. 251-262.

<sup>32</sup> Лепенский Вир – культура, включающая в себя не менее 20 поселений по обоим берегам Дуная в Сербии и Румынии на протяжении 150 км. Важно подчеркнуть, что костяки в захоронениях Лепенского Вира были в скорченном положении, что, как будет показано ниже, характерно для гаплогруппы R1a. Одно это, конечно, не может рассматриваться как доказательство принадлежности древних жителей Лепенского Вира к гаплогруппе R1a, но его нужно принимать во внимание (Клёсов А.А. История ариев и эрбинов. Европейский запад против европейского востока. М.: Концептуал, 2017. С. 57).

<sup>33</sup> Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 2 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 2. С. 200.

Европы или на другие континенты, а женщины остались и быстро увеличили свою численность. Наконец, тот факт, что современного потомства от древних общих предков (9-6 тысяч лет назад) в Европе почти нет, их количество среди наших современников составляет менее одного процента, тоже говорит о почти полном исчезновении древних носителей гаплогруппы R1a из Европы. Всё это сводится к тому, что арии из Европы фактически бежали на Русскую равнину (очевидно, под давлением племен культуры колоколовидных кубков – носителей гаплогруппы R1b, быстро и широко распространившихся по Европе), и вскоре после этого продолжили свои миграции по разным направлениям»<sup>34</sup>. Итак, около пяти тысяч лет назад носители гаплогруппы R1a перешли с запада за Карпатские горы, на Русскую равнину, а далее, примерно 4500 лет назад разошлись по миграционным путям на юг, юго-восток и восток, как было описано выше<sup>35</sup>.

Параллельно происходили другие важнейшие события, начавшиеся значительно ранее – по данным ДНК-генеалогии примерно 7000-6000 лет назад от Средней Волги начали свое движение огромные племена носителей гаплогруппы R1b. В хвалынской культуре найдена ископаемая гаплогруппа R1b с археологической датировкой 6615±600 лет назад, и неподалеку, в Самарской области, найдена ископаемая гаплогруппа R1b с датировкой 7620±50 лет назад<sup>36</sup>. В Северном Причерноморье эти племена представлены культурой Средний Стог II. Формирование в дальнейшем ямной культуры, которая заняла 5600-4300 лет назад пространства от реки Днестр на западе до границ Казахстана на востоке, от Предкавказья на юге до Средней Волги севернее, также связано с гаплогруппой R1b – ископаемые R1b в семи захоронениях в Самарской области (расположенных в шести различных местах) датируются от 5140±210 до 4910±200 лет назад, в Калмыкии в четырех захоронениях в двух разных местах – 5000±350 и 4775±130 лет назад<sup>37</sup>. Из Северного Причерноморья носители гаплогруппы R1b повернули на юг через Кавказ в Месопотамию, далее по Северной Африке до Атлантики, через Гибралтар переправились на Пиренейский

<sup>34</sup> Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 3 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 3. С. 376.

<sup>35</sup> Там же. С. 379.

<sup>36</sup> Allentoft M.E., Sikora M., Sjögren K.G., Rasmussen S. et al. Population genomics of Bronze Age Eurasia // Nature. 2015. 522. Pp. 167-172.

Haak W., Lazaridis I., Patterson N., Rohland N. et al. Massive migration from the steppe is a source for Indo-European languages in Europe // Nature. 2015. 522. Pp. 207-211.

<sup>37</sup> Allentoft M.E., Sikora M., Sjögren K.G., Rasmussen S. et al. Population genomics of Bronze Age Eurasia // Nature. 2015. 522. P. 167-172.

Haak W., Lazaridis I., Patterson N., Rohland N. et al. Massive migration from the steppe is a source for Indo-European languages in Europe // Nature. 2015. 522. Pp. 207-211.

полуостров (около 5000 лет назад), быстро распространившись (в основном в виде культуры колоколовидных кубков, для которой установлена гаплогруппа R1b<sup>38</sup>) и став основой теперешнего населения Европы. Доля гаплогруппы R1b в Германии сейчас в среднем 45%, по Европе – примерно 60%<sup>39</sup>.

Но не в результате смешения племён R1a1 и R1b в III тыс. до н.э. в Северном Причерноморье начала складываться индоевропейская общность. Как констатирует видный специалист по ДНК-генеалогии А.А. Клёсов: «Вряд ли род R1b (“курганники” по М. Гимбутас) может рассматриваться в качестве “прото-индоевропейского” в отношении языка. ДНК-генеалогия отдаст это место роду R1a1, направления миграций которого после периода 4000 лет тому назад четко совпадают со временем образования очагов индоевропейской культуры»<sup>40</sup>. Здесь пора вспомнить, что сам термин «индоевропейский» является лингвистическим. Так вот, индоевропейские языки на Русской равнине, в Иране и в Индии в древности ассоциируются только с носителями гаплогруппы R1a1. Гаплогруппа же R1b стала «ассоциироваться» с индоевропейскими языками только начиная с I тысячелетия до н.э., причем, возможно, со второй его половины, когда представители R1a1 стали переселять Европу<sup>41</sup>. Поэтому важно выделить понятие «ранние индоевропейцы», когда речь идет о миграциях IV-II тысячелетий до н. э., а не говорить об «индоевропейцах» вообще, чтобы не вызвать смешение понятий.

Однако вернусь к формированию индоевропейской общности. Очень важно в связи с этим заключение О.Н. Трубачева: «Сюда, в Среднее Поднепровье, тянулись через Ю. Буг из восточной части Балканского полуострова очень древние связи, о стабильности которых свидетельствуют явные следы в местной гидронимии. Эти восточнобалканские-южнобугские-среднеднепровские связи в гидронимии нетрудно поставить в связь с ареалом трипольской культуры в археологии, который, как известно, тоже простирался от Среднего Поднепровья на Балканы»<sup>42</sup>. Сейчас твердо установ-

---

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 3 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 3. С. 406-407, 411-412.

<sup>40</sup> Клёсов, А.А. Основные положения ДНК-генеалогии // Вестник Российской Академии ДНК-генеалогии. 2008. Т. 1. № 2. С. 252-348.

<sup>41</sup> Клёсов, А.А. Гаплогруппа R1b. Часть 2. Гаплогруппа R1b по странам и регионам // Вестник Российской Академии ДНК-генеалогии. 2010. Т. 3. № 3. С. 406-475.

<sup>42</sup> Трубачев О.Н. Названия рек Правобережной Украины: Словообразование. Этимология. Этимическая интерпретация // Трубачев О.Н. Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 4. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 686.

лено, что основными генетическими компонентами Прекукутени-Триполья А были дунайские «культуры Боян и линейно-ленточной керамики при некоторых элементах культур Криш, Хаманджии, Винчи»; предполагавшееся ранее влияние буго-днестровских племен на формирование трипольской культуры сейчас полностью исключено, поскольку эти племена на Днестре и Южном Буге тогда (по данным изотопного датирования) уже не существовали<sup>43</sup>.

С другой стороны, сход с исторической арены трипольской культуры (примерно 4650 лет назад) совпадает со временем быстрого распространения культуры колоколовидных кубков (гаплогруппа R1b<sup>44</sup>) в ходе заселения ими континентальной Европы; её представители прошли от Пиренеев до Германии всего за несколько столетий. В те же времена погибли или бежали на периферию Европы все остальные гаплогруппы Центральной Европы: G2a, I2a, I1, E1b и R1a). Ископаемые ДНК гаплогруппы R1b, найденные в Германии датируются 4690-4560 лет назад, то есть как раз временем гибели трипольской культуры. На это же может указывать и направление импульса дальнейших миграций рода R1a1: удар племен культуры колоколовидных кубков был нанесен с запада, а бегство ариев было, в основном, на восток<sup>45</sup>.

Видимо, не просто так ямная культура сменяет трипольскую, а ту, в свою очередь – катакомбная культура. Все они, возможно, находились под давлением племен культуры колоколовидных кубков. Но если трипольская культура, скорее всего, была ими уничтожена<sup>46</sup>, то население позднейшей, а затем и катакомбной культур пришло из-за них в движение. Но, вопреки распространенному мнению, между ямной и катакомбной культурами нет прямой, тем более генетической связи. Данных об ископаемых гаплогруппах катакомбной культуры пока нет, но антропологические сведения весьма характерны. Отсутствие генетической преемственности, с точки зрения антропологии, между древнеямными и катакомбными племенами подчёр-

---

<sup>43</sup> Бурдо Н.Б. Історія дослідження проблеми походження Трипілья-Кукутені у світлі нових даних // Археологія. 2003. № 4. С. 14-15.

<sup>44</sup> Lee E.J., Makarevicius C., Renneberg R. et al. Emerging Genetic Patterns of the European Neolithic: Perspectives From a Late Neolithic Bell Beaker Burial Site in Germany // Amer. J. Phys. Anthropol. 2012. 148. Pp. 571-579.

<sup>45</sup> Клёсов А.А. История ариев и эрбинов. Европейский запад против европейского востока. М.: Концептуал, 2017. С. 60-61, 77.

<sup>46</sup> К примеру, приход культуры колоколовидных кубков в Ирландию синхронен с появлением в захоронениях гаплогруппы R1b, ранее вообще не встречавшейся, и одновременно катастрофическим сокращением ранее распространённой гаплогруппы G ([https://www.ucl.ac.uk/mace-lab/genetic-ancestry/guff\\_documents/Genocide\\_in\\_Ireland.pdf](https://www.ucl.ac.uk/mace-lab/genetic-ancestry/guff_documents/Genocide_in_Ireland.pdf)).

квивают С.И. Круц и, наиболее полно, А.В. Шевченко<sup>47</sup>. Коренные отличия серий черепов ямного и катакомбного населения степей Восточной Европы отмечали еще Г.Ф. Дебец, подчеркнувший, что «катакомбная культура является не просто этапом развития общества, но связана с расселением какой-то этнической группы»<sup>48</sup> и М.М. Герасимов, указавший на «резкую смену антропологического типа при переходе древнеямного этапа в ямно-катакомбный и далее – в катакомбный. Это, очевидно, не насильственное вытеснение, а какое-то просачивание и ассимилирование группой припильцев аборигенного населения одновременно с некоторым усвоением их материальной культуры», что послужило им основанием для вывода о кардинальной смене антропологического типа при переходе древнеямного периода в катакомбный<sup>49</sup>. Для территории Среднего Дона также отмечаются значительные различия в морфологическом облике черепов ямной и катакомбной культуры<sup>50</sup>. Характерно, что все эти изменения пришли с юго-запада<sup>51</sup>, что в географическом плане совпадает с балкано-дунайским регионом и свидетельствует о массовой миграции тамошнего населения в степи Северного Причерноморья. Появившиеся в регион катакомбники не вытеснили ямные племена и не поглотили их, как можно было предположить, а стали относительно мирно сосуществовать с позднеямным населением на одной и той же территории. То есть в определенный период на берегах Днепра проживали как люди, соблюдающие новые катакомбные обряды, так и те, кто практиковал обычаи предыдущего времени. Правда, они старались группироваться в разных районах, но явно знали друг друга, взаимодействовали. Более того, существуют единичные могильники со смешанными катакомбно-ямными традициями.

Сосуществование между «раннекатакомбным» и позднеямным населением не оспаривается в настоящее время никем. Причем отмечается достаточно длительный период сосуществования ямного и катакомбного населения. Для Крыма, Нижнего Поднепровья, Приазовья, Орельско-Самарс-

<sup>47</sup> Круц С.И. Население территории Украины эпохи меди-бронзы (по антропологическим данным). Киев: Наукова думка, 1972. С. 170.

Шевченко А.В. Палеоантропология северо-западного Прикаспия в эпоху бронзы: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М, 1980.

<sup>48</sup> Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 103-104.

<sup>49</sup> Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 464.

<sup>50</sup> Алексеев В. П. Население эпохи бронзы на Среднем Дону (краниология) // Синюк А.Т. Курганы эпохи бронзы Среднего Дона (Павловский могильник) Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1983. С. 188.

<sup>51</sup> Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу. С. 293.

кого междуречья, Ингульца и Южного Буга имеются яркие данные о существовании на определенном отрезке времени позднеямного, «раннекатакомбного» и ингульского катакомбного населения. Нижняя граница появления ингульских памятников опускается даже по традиционной хронологии до среднего этапа ямной культуры, а позднейшие и «раннекатакомбные» памятники доживают до финала катакомбной общности. Такой вывод предполагает чересполосное обитание всех трех этнических групп населения. О чересполосном существовании указанных групп населения свидетельствует тот факт, что буджакская<sup>52</sup> керамика встречается не только в ямных и катакомбных погребениях Правобережной Украины, но и в Приазовье<sup>53</sup>.

Суммируя данные археологии и ДНК-генеалогии, А.А. Клёсов резюмирует: «Примечательной культурой на пути южной миграции ариев была катакомбная (4500-4000 лет назад, по другим данным начинается с 4800 лет назад), позднее переименованная в катакомбную культурно-историческую общность из-за ее некоторой неоднородности на разных территориях. Территорию её в широком варианте рассматривают как простирающуюся от низовьев Дуная до Предуралья, в более ограниченном варианте она включает области Донецкую, Харьковскую, Воронежскую, и Предкавказье, или степную и лесостепную полосу юга современных России и Украины. Наиболее разумный вариант генезиса КК – это первоначальное создание ее эрбинами<sup>54</sup>, гаплогруппа R1b, и затем, после ухода (или вытеснения) эрбинов на тех же местах, по ходу своего миграционного пути на восток, расположились арии, гаплогруппа R1a. Возможно, в этом и есть причина некоторого расхождения датировок КК – эрбины там были в начале III тыс. до н.э., 4800-4600 лет назад, арии – начиная с 4600-4500 лет назад, как раз время продвижения их на восток со стороны трипольской культуры (завершение культуры примерно 4650 лет назад)... лежат (в погребениях) в скорченном положении на правом боку, что характерно для носителей гаплогруппы R1a. В другом захоронении костяк лежит на спине, что характерно для носителей

<sup>52</sup> Буджакская культура выделена Н.М. Шмаглем и И.Т. Черняковым на основании своеобразия ямных погребений, открытых в Северо-Западном Причерноморье, точнее – в Одесской области. Мне посчастливилось участвовать в одной из этих экспедиций.

<sup>53</sup> Пустовалов С. Ж. Ямная общность и катакомбная общность: последовательная смена во времени или сосуществование // Проблемы археології Подніпров'я: Міжвузівський збірник наукових праць. Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетровського університету, 2000. Вип. 3. С. 95-105. Чмихов М.О., Черняков І.Т. Хронологія археологічних пам'яток епохи міді – бронзи на території України. Київ: НМК ВО, 1988. 180 с.

<sup>54</sup> Эрбины – термин предложенный А.А. Клёсовым для обозначения носителей гаплогруппы R1b.



гаплогруппы R1b»<sup>55</sup>. В общем, время катакомбной культуры – это время окончания формирования индоевропейской общности и время начала эпических миграций ариев на юг, юго-восток и восток. Хотя начало расхождения индоевропейских языков на ветви, могло произойти, как вариант, в трипольской культуре<sup>56</sup>. При этом, повторяю, что это представители рода R1a1, направления миграций которого после периода 4000 лет тому назад четко совпадают со временем образования очагов индоевропейской культуры.

В любом случае, хронологически первыми в процессе формирования индоевропейской языковой общности оказываются балканские племена<sup>57</sup>. Зафиксирована практическая автохтонность эвентуально индоевропейской гидронимии на территории исторической Фракии (шире – на юго-востоке Балкан) в совокупности с наблюдаемым археологами культурно-историческим континуитетом<sup>58</sup>. Мнение о принадлежности прагреков к «древнеиндоевропейскому» континууму индоевропейцев опровергается лингвистически неоспоримым фактом существования греко-индо-иранской общности, составляющим помещать прагреков конца IV – начала III тысячелетия до н.э. вовсе не в Средней Европе, но скорее на западе причерноморских степей<sup>59</sup>.

После распада индоевропейской общности начинаются большие миграции. Перемещаются прагреки и хетты, после этого по всему Северному Причерноморью распространяются, вероятно, уже разделившиеся арии<sup>60</sup>. Обобщающие работы по археологии древней Европы дают снование считать, что если еще во второй половине III тысячелетия до н.э. ахейцы и хетты находились в восточной части Балкан, то в середине II тысячелетия до н.э. здесь находились фракийцы<sup>61</sup>, хотя юг Балканского п-ова уже в III тысячелетии до н.э. был занят индоевропейским населением, этнически близким протофракийским племенным группам континентальных Бал-

---

<sup>55</sup> Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 2 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 2. С. 200-201.

<sup>56</sup> Клёсов А.А. История ариев и эрбинов. Европейский запад против европейского востока. С. 64.

<sup>57</sup> Klyosov A.A., Rozhanskii I.L. Haplogroup R1a as the Proto Indo-Europeans and the Legendary Aryans as Witnessed by the DNA of Their Current Descendants // Anthropology. 2012. V.2. № 1. Pp. 1-13.

<sup>58</sup> Гиндин Л.А. Пространственно-хронологические аспекты индоевропейской проблемы... С. 55.

<sup>59</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Прагреки в Трое (Междисциплинарный аспект) // ВДИ. 1994. № 4. С. 29.

<sup>60</sup> Гиндин Л.А. Пространственно-хронологические аспекты индоевропейской проблемы... С. 60.

<sup>61</sup> Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры // Античная балканистика. Предварительные материалы Первого симпозиума по балканскому языкознанию. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1972. С. 24.

кан<sup>62</sup>. На территории исторической Фракии преемственность последовательных археологических культур прослеживается с рубежа IV и III тысячелетий до н.э. (культура Эзеро в Болгарии) вплоть до формирования соответствующего комплекса исторических фракийцев<sup>63</sup>. Вместе с тем, специалисты пришли к выводу, что среди всех гаплогрупп в период около 4000 лет тому назад в роли доминирующей во Фракии остается только арийская гаплогруппа R1a1<sup>64</sup>.

Фракия – историко-культурная общность на востоке Балканского полуострова, ограниченная на севере горным хребтом Гемм (Стара Планина), на востоке – Черным морем, на юго-востоке – Мраморным морем, на юге – Эгейским, на западе – либо рекой Стримон (Струма), либо рекой Аксий (Вардар). Таким образом, древняя Фракия занимала территорию современных Румынии и Болгарии, простираясь до междуречья Днестра и Днепра; на юге – до эгейских берегов с островами Фасос, Самофракия, Лемнос, Наксос и Имброс; в это пространство входила и малоазийская Фракия с Вифинией и Троадой. По этнониму вся страна получила имя *Φράκη*, а вокруг фракийского «этноида» сформировался фракийский этнос. Протофракийские древности III тысячелетия до н.э., то есть ареально приуроченные к территории будущей Фракии в непрерывном эволюционном движении от них к культуре исторических фракийцев, с равным основанием могут рассматриваться в качестве разновидности индоевропейских древностей, составившей достояние различных индоевропейских племен, соприкасавшихся с традициями этого ареала<sup>65</sup>. Фракия при этом с древнейших времен занимала исключительное положение в индоевропейском мире. С востока, на переходе из Подунавья в Причерноморские степи, протофракийцы издавна граничили с носителями индоарийских диалектов. Там же, на востоке от протофракийцев должны были проживать и ранние хетто-лувийцы в преданатолийский период своей истории. На запад от протофракийского ареала обитали племена протоиллирийцев и протокекельтов. Фракия оказывается соединяющим звеном между восточной и западной частью индоевропейского мира, а со второй половины III тысячелетия до н.э., когда хет-

---

<sup>62</sup> Гиндин Л.А. К проблеме генетической принадлежности «челастского» догреческого слоя // ВЯ. 1971. № 1. С. 53.

<sup>63</sup> Гиндин Л. А., Мерперт Н.Я. Античная балканистика и этногенез народов Балкан (К методологии междисциплинарных исследований) // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М.: Наука, 1984. С. 9.

<sup>64</sup> Клёсов А.А. Вопросы и комментарии // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2013. Т. 6. № 7. С. 1321-1323.

<sup>65</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. М: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1996. С. 221.

то-лувийцы начинают заселять Анатолию, - между индоевропейцами в Европе и индоевропейцами Малой Азии. Не будет преувеличением назвать Фракию «местом пересечения дорог, ведущих во все концы мира индоевропейцев, как бы сердцевинной этого мира»<sup>66</sup>.

Очень важно наблюдение А.Г. Чердениченко, касающееся древнейших названий Фракии. Стефан Византийский (527-565 гг.) и Евстафий Фессалоникийский (ок. 1110-1198 гг.) сохранили фрагменты утраченной «Вифиники» Луция Флавия Арриана (ок. 85-175 гг.), в которых были зафиксированы древнейшие названия Фракии – Πέρκη и Ἀρία<sup>67</sup>. Хороним Ἀρία имеет цельно-лексемные соответствия в индоевропейских языках. В древнегреческом языке это – ἄριστος «(наи)лучший, отличный», «храбрейший, знатнейший» (прев. ст. к прилаг. ἄγαθος), в санскрите – āra «благородный, достойный, досточтимый; знатный; арий, представитель одной из трех высших варн, господин»; arya «благородный, верный, дружественный»; āra m. «представитель одной из трех высших варн». В авест. aīra, др.-перс. aīra – «арийский; арий; благородный, господин». В хеттском языке зафиксированы лексемы aīra-, aīai- «вопросать оракула», aīyasassar (aīra- + asassar «место») «оракул», этимологически близкие лат. ōrō (< ōrāud) «обращаться к богам», лат. ōrāculum, -i n. «оракул; прорицание; прорицалище». Следовательно, Ἀρία – это либо «страна наилучших, благородных, свободных», либо «страна оракулов». Что касается происхождения названия Ἀρία, то оно связано с эпохой, когда этнос носителей праиндоевропейского языка обитал на Балканах<sup>68</sup>.

Н.Я. Мерперт и Е.Н. Черных безоговорочно отметили: «Древности III тысячелетия до н.э., которые мы именуем протофракийскими, базируясь на ареальной приуроченности их к территории будущей Фракии и на непрерывном эволюционном движении от них к культуре исторических фракийцев, с равным основанием могут рассматриваться в качестве разновидностей индоевропейских древностей, составившей достояние различных индоевропейских племен, соприкасавшихся с традициями этого ареала. Существует много общих признаков (формы сосудов, шнуровой орнамент, боевые топоры, типы захоронений), объединяющих раннебронзовый век Болгарии, как и другие балканские территории, с центрально-европейс-

<sup>66</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. С. 186.

<sup>67</sup> Stephanus Byzantinus. [Opera omnia] cum annotationibus L. Holstenii, A. Berkeley et Th. De Pine-do. V. I. Περίτολζov. Cum G. Dindorfii praefatione, cui insunt lectiones libri Vratislav: Lipsiae. 1825. P. 208.

<sup>68</sup> Чердениченко А.Г. Античная традиция об одном из древнейших названий Фракии Ἀρία // Проблемы історії та археології України: Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції / Відп. за вип. С.В. Дячков. Харків, 2012. С. 59-60.

кими и юго-восточноевропейскими культурами, и прежде всего с районами Подунавья и Северного Причерноморья<sup>69</sup>.

С древними фракийцами тесно связаны пеласги. Пеласги – имя, которым древнегреческие авторы именовали народ (или всю совокупность народов), населявших Грецию ещё до возникновения Микенской цивилизации и частично сохранившихся в историческое время. Геродот указывал (I, 56-57)<sup>70</sup>: «Ионяне первоначально были пеласгийского происхождения... пеласги говорили на варварском языке... они еще и теперь сохраняют своеобразные черты языка, который они принесли с собой после переселения в эти края»<sup>71</sup>. На каком же языке говорили пеласги? Л.А. Гиндин обнаружил «вполне реальные основания для предположения о носителях “пеласгского” языка как об одном или нескольких племенах, выделившихся из многочисленных родственных этнических образований, получивших в классический период единое название – фракийцы; “пеласгийский” же язык мог появиться на территории Эллады не позднее последних веков III тысячелетия, до прихода туда греков». Фракийско-пеласгская генетическая общность распалась столь рано, поскольку пеласги представляли собой первую волну индоевропейского заселения Ионии и Балкан<sup>72</sup>. Другими словами, пеласги пришли из западной части Северного Причерноморья в начале распада индоевропейской языковой общности. О глубокой древности этого народа говорят предания. Так, Павсаний писал (VIII, 1, 2): «Богopodobный Пеласг, черной землею рожден... именно Пеласг, став царем, придумал строить хижины. Чтобы люди не мерзли и не мокли под дождем, а с другой стороны, не страдали от жары; точно так же он изобрел и накидки из шкур овец... Кроме того, Пеласг отучил людей от употребления в пищу зеленых листьев деревьев, травы и корней, не только не съедобных, но иногда даже и ядовитых»<sup>73</sup>. Таким образом, Пеласг представлен древнейшим<sup>74</sup> культурным героем, выведшим своё племя раннефракийского происхождения из дикости.

<sup>69</sup> Мерперт Н.Я., Черных Е.Н. Болгаро-советская экспедиция // Археологические открытия 1971 года. М.: Наука, 1972. С. 553.

<sup>70</sup> Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 26-27.

<sup>71</sup> По Геродоту, в район Геллеспонта – соврем. Дарданелл (напомню, что это обобщающее название нескольких проливов).

<sup>72</sup> Гиндин Л. А. К проблеме генетической принадлежности «пеласгского» догреческого слоя // ВЯ. 1971. № 1 С. 44-53.

<sup>73</sup> Павсаний. Описание Эллады. В 2 тт. Т. II. / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. М.: Ладомир, 1994. С. 222.

<sup>74</sup> Формулировка «Богopodobный Пеласг, черной землею рожден» вызывает аналогию с преданием о происхождении пра-людей («муравьев») из земли (см. раздел «Родословная Ахилла»).

Возвращаясь снова в Северное Причерноморье, отмечу, что интересна так называемая бабинская культура (культура многоваликовой керамики), 4100-3900 лет назад. Это – очень кратковременная степная культура, существовавшая на рубеже III-II тысячелетий до н.э., то есть на излете времени с катакомбной, и занимавшая территории от правого берега Днепра до Дона и далее до Волги. Как и катакомбную культуру, бабинскую культуру считают предшествующей срубной (или ранней формой срубной), или принимают переход катакомбная → бабинская → срубная. Носители бабинской культуры разошлись по трем основным направлениям: восточному – в сторону Южного Урала, Индии, Ирана, возможно, Северного Китая, западному – на Балканы, в Грецию и Малую Азию, южному – на Ближний Восток – в Анатолию; это тот самый «импульс колесничных культур с территории Доно-Днепровского междуречья вдоль степной и лесостепной чернозёмной равнинной зоны в Подонье, Поволжье, Заволжье, Южном Урале, Нижнем и Среднем Подунавье», о котором много говорили археологи<sup>75</sup>.

Сменившая катакомбную, срубная культура (XVI–XII вв. до н.э.) представляла собой мощное объединение скотоводческо-земледельческих племен в эпоху поздней бронзы, заселивших огромную территорию от Приуралья на востоке до Северного Причерноморья на западе и от Прикамья на севере до Прикубанья на юге. Ископаемые костные остатки срубной культуры показали наличие различных субкладов гаплогруппы R1a. Эти образцы были взяты из шести срубных захоронений в Новоселках, Бариновке, Спиридоновке и Уваровке (все – Самарская область), с археологическими датировками 3540±325 лет назад и 3740±125 лет назад<sup>76</sup>. Данные захоронения срубной культуры (середина II тысячелетия до н.э.), с точки зрения ДНК-генеалогии – это «хвост» миграции «классических» ариев, предки которых к тому времени уже 1000-500 лет как ушли на юг, юго-восток и восток<sup>77</sup>.

Сабатиновская культура – археологическая культура Северного Причерноморья эпохи поздней бронзы (XVIII–XII, по другим оценкам, XVI–XII вв. до н. э.). Некоторые исследователи полагают носителей сабатинов-

---

<sup>75</sup> Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 2. С. 204.

Клёсов А.А. История ариев и эрбинов. Европейский запад против европейского востока. С. 87-88.

<sup>76</sup> Allentoft M.E., Sikora M., Sjögren K.G., Rasmussen S. et al. Population genomics of Bronze Age Eurasia // *Nature*. 2015. 522. Pp. 167-172.

Mathieson I., Lazaridis I., Rohland N., Mallick S., Patterson N. et al. Genome-wide patterns of selection in 230 ancient Eurasians. *Nature*. 2015. 528. Pp. 499-503.

<sup>77</sup> Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 2. С. 211.

ской культуры прафракийцами<sup>78</sup>, которые сменились племенами белозерской культуры. Эта культура эпохи финальной бронзы (XII–X века до н. э.) была распространена в степной полосе Украины и Молдавии (отдельные её памятники представлены на Нижнем Дону, Надкубанье и в Крыму). При этом для белозерской культуры признается значение фракийского импульса, точнее – раннегалльштатского (раннефракийского). В культурном диалоге запад-восток (и восток-запад) ведущую роль играли фракийцы, обладающие, по сравнению с населением Северного Причерноморья, более прогрессивными технологиями, а также оригинальными морфологическими и стилистическими решениями в керамическом и бронзовом производстве<sup>79</sup>.

Белозерская культура стала, по всей вероятности, непосредственной наследницей ариев, которые ушли из Северного Причерноморья не полностью. Кроме того, белозерская культура связывается с киммерийцами. При этом, киммерийский период в Северном Причерноморье называют также раннескифским. Связываемая с киммерийцами черноговорская культура сформировалась в степях Северного Причерноморья и Предкавказья на основе поздней срубной культуры и белозерской культуры<sup>80</sup>. А.И. Иванчик указывает, что в Восточной Европе археологические памятники киммерийцев неотличимы от раннескифских<sup>81</sup>. Выделяется также жаботинский этап раннескифского периода с местными традициями, тесно связанными с кобанской культурой и культурами Карпато-Дунайского региона.

Что касается греков, то, судя по лингвистическим данным, их непосредственными предшественниками на греческом материке были носители иных индоевропейских языков – повсеместно “пеласгского” или “пеласгийского”; это условное название языка (по имени часто упоминаемых эллинской исторической традицией пеласгов), генетически тождественного фракийскому языку<sup>82</sup>, что показано выше. Фундаментальные лингвистические исследования устанавливают присутствие на Балканах их непосред-

---

<sup>78</sup> Григорьев С. Археологические основания ближневосточной локализации индоевропейской прародины на территории Евразии // Вестник Челябинского университета. 2003. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. № 2. С. 150.

<sup>79</sup> Левицкий О.Г. Раннегалльштатские общности и культура Белозерка в Северном Причерноморье – о диалоге миров // Северное Причерноморье: от энеолита до античности / Е.В. Яровой (сост.). Тирасполь: Изд-во Приднестровского государственного университета, 2002. С. 180-205. С. 180, 201.

<sup>80</sup> Вальчак С.Б. Киммерийский период // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009. С. 684.

<sup>81</sup> Иванчик А.И. Киммерийцы // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009. С. 684.

<sup>82</sup> Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Памятники древнейшей греческой письменности. Ведение в микенологию. М.: Наука, 1988. С. 33.

венных предков фракийцев – протофракийцев уже с начала III тысячелетия до н.э.<sup>83</sup> О пребывании на Крите пеласгов, вслед за Гомером, говорят и другие античные авторы. Диодор Сицилийский (IV, 60, 2; V, 80, 1) упоминает о пеласгском вторжении на остров, ранее населенный этеокритянами. Перебрались пеласги сюда с территории материковой Греции, где они, согласно традиции, являлись автохтонами по отношению к пришедшим позднее грекам-ахейцам. Работа над дешифровкой памятников линейного письма А и анализ догреческой реликтовой лексики привели ученых к выводу о существовании на Крите ранее середины II тысячелетия до н.э. трех различных языков – минойского, “пеласгского” (= фракийского) и анатолийского<sup>84</sup>.

В Гомеровском эпосе сохранились следы раннего индоевропейского прошлого греков. Как указывает Г. Надь, детальные совпадения между сценой похорон Патрокла в 23-й песне «Илиады» и стандартным хеттским ритуалом настолько поражают своей близостью, что напрашивается предположение о стоящем за ними общем индоевропейском наследии. И этот вывод оказывается еще более подкрепленным сравнением с древнеиндийскими свидетельствами касательно похоронных ритуалов и культа предков. Данные сравнительного языкознания указывают на то, что засвидетельствованные в гомеровской поэзии черты ритуала кремации настолько архаичны, что они могут даже восходить к обычаям, датируемым периодом, предшествовавшим приходу в Грецию в начале второго тысячелетия до н.э. народов, говоривших на индоевропейском языке, который, в конце концов, преобразовался в греческий язык. Иначе говоря, литературный материал гомеровской поэзии оказывается в этом случае куда более архаичным, чем археологические свидетельства, сохранившиеся от микенской цивилизации<sup>85</sup>.

Так заканчивается эпоха ранних индоевропейских миграций III-II тысячелетий до н.э. (бронзовый век) и наступает железный век. Киммерийцы и ранние скифы, судя по всему, были современны первым греческим колонистам Северного Причерноморья, где и в античный период существовал обширный анклав реликтовых ариев (дандарии, синды, меоты, тавры). Но, например, отделение синдо-меотского языка от арийского праязыка-основы произошло еще в первой четверти-трети (задолго до середины!) II тысячелетия до н.э., что подтверждается примерами реликтовой ономастики региона<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Гиндин Л.А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан (Фрако-хетто-лувийские и фрако-малоазийские изоглоссы). София: Издательство Болгарской академии наук, 1981. С. 188.

<sup>84</sup> Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Памятники древнейшей греческой письменности. С. 61.

<sup>85</sup> Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 119-120, 172-173.

<sup>86</sup> Шапошников А.К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. 2005. № 5. С. 49.

## 2. ЗМЕЯ (ЗМЕЙ) В МИРОВОЗЗРЕНИИ ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

Глубокому и всестороннему рассмотрению истинного распространения и значения культа змей в значительной мере препятствует обращение лишь к реальным их изображениям и пренебрежение символическими знаками. Особо следует подчеркнуть недостаточную обоснованность распространенной практики интерпретации змеевидных изображений эпохи энеолита-бронзы, их, безусловно, индоарийских (точнее было бы арийских – В.Л.) истоков, с позиций уже развитой ведийской и индуистской мифологии, когда образ Змея сопоставляется с образами древнеиндийских мифических змеев Валы и Шешы, а также жертвы змеборца Индры – Вритры. На мой взгляд, полностью опираться, в плане исследования индоарийских истоков культа змей в Северном Причерноморье, на параллели с ведийским Вритрой и, тем более, Шешей не стоит. Иначе придется признать, что еще со времен, по крайней мере, начала миграций ариев из Северного Причерноморья в сторону Индии, то есть с рубежа III-II тысячелетий до н.э. уже существовала развитая арийская мифология<sup>87</sup>. Между тем, известно, что создание ранних Вед относится к более позднему времени. Как заключает авторитетнейший специалист в данной области Т.Я. Елизаренкова: «Гипотетическим нижним пределом времени создания “Ригведы” разумно считать эпоху не ранее, чем XV в. до н.э. (во всяком случае, для ее древнейшего ядра)»<sup>88</sup>. Другими словами, «Ригведа» создавалась уже в конце эпической миграции ариев на север современной Индии (см. главу «Ранние индоевропейские миграции»), поэтому-то несистемное цитирование фрагментов «Ригведы» приводит порой к прямо противоположным толкованиям одного и того же феномена. В частности, роль змея в мифологии змеборца Индры, победителя Вритры совершенно не совместима со значением образа Змея у индоевропейцев в целом (см. ниже). Фигура же змея Шешы, тесно связанная с Вишну, лишь постепенно утвердилась в вишнуитской традиции индуизма<sup>89</sup>, которая оформи-

<sup>87</sup> Обоснованную критику многих специалистов вызвали в свое время труды Ю.А. Шилова, в которых он реконструирует едва ли не всю ведийскую мифологию и даже практическую систему отправления основанного на ней культа, основываясь на данных раскопок курганов энеолитического и бронзового времени. На страницах его главного труда (Шилов Ю.А. Прародина ариев. Киев: Синто, 1995) произвольно констатируется «полное воссоединение данных археологии, лингвистики и этнографии», например, в плане идентификации основных персонажей арийской мифологии (Адити, Дакши, Митры, Варуны, Вивасваты, Сурьи, Ману и Ямы) на основании материалов раскопок только одного кургана (!?). Это явно недопустимо, пусть даже этот курган – Высокая Могила в междуречье северопричерноморских Ингула и Южного Буга.

<sup>88</sup> Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало // Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989. С. 434.

<sup>89</sup> Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 34.



лась только в поздней древности и раннем средневековье<sup>90</sup>. В Северном же Причерноморье сложились, очевидно, лишь основы арийского мировоззрения, в том числе связанного с представлениями о Змее как Первопредке и Верховном божестве. Тем не менее, данные древнеиндийской литературы, безусловно, допустимо использовать в индоевропейском контексте при анализе древнейших событий в Северном Причерноморье.

При сравнительном анализе индоевропейских языков, показывающем глубинные корни раннего индоевропейского мировоззрения, обнаруживается следующее. Змея выступает, как символ Вселенной и Мирового разума, вообще считаясь творцом Мироздания и отождествляясь с космогоническими Ночью Вселенной и Днём Вселенной; более того, она считалась первопричиной мироздания, уравниваясь с Бездной, которая также была первопричиной Вселенной, являлась её символом, как и всего сущего в ней<sup>91</sup>. Змея в древности выступала как божество и творец Вселенной, равно как и её символ<sup>92</sup>. Выдающийся исследователь ведийской мифологии Ф.Б.Я. Кёйпер подчёркивает: «Хотя в космогонии можно различить разные этапы в сложном процессе творения, кажется, вырисовывается следующая схема: контраст между неделимым единством, которое предшествовало сотворению космоса, – времени, “когда всё было спокойно во рту свернувшейся кольцами водяной змеи”, – и творением, которое представлено как развитие на разных этапах дуальной организации космоса. Общая черта этих этапов заключается, однако, в том, что центральным мотивом является оппозиция между верхним и нижним миром, созданными как целокупность»<sup>93</sup>. Архаический Великий бог имел две ипостаси – земную и небесную, поскольку, как указывает А. Голан: «Назвать его лишь Богом земли можно лишь с большой долей условности, имея в виду, что представлять землю – далеко не единственная его функция. Он, кроме того, представлял воображаемый подземный мир, т. е. преисподнюю, воды «низа» вселенной (реки, моря, океан), считался отцом мира, был владыкой огня, покровителем земледелия и ремёсел ... был хозяином загробного мира и не уступал своей божественной супруге в свирепости. Всё, что происходило в

<sup>90</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. С. 8, 269.

<sup>91</sup> Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и мир образов. М.: Владос, 1996. С. 175-179.

Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: Сущность, формы, развитие. Изд-е 4-е. М.: Либроком, 2012. С. 49, 126-128, 151.

<sup>92</sup> Киндя Н.А. Названия животных в индоевропейских языках: Лингвоонтология. М.: Ленанд, 2015. С. 102-103.

<sup>93</sup> Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской философии /Пер. с англ. М.: Наука, 1986. С. 112-113.

мире и в жизни людей, считалось исходящим от этих двух владык. <...> Индоевропейская богиня земли, по известным её скудным характеристикам, напоминает доиндоевропейскую богиню неба, так как индоевропейский бог неба – доиндоевропейского бога земли»<sup>94</sup>.

Змея символизирует гармонию и порядок, а также землю и небо; по древним поверьям змея осуществляет разъединение и соединение неба и земли, в частности змея являлась символом «лестницы в небо», означающей божественное бытие и будучи олицетворением абсолютного божественного времени<sup>95</sup>. Исходя из последнего, змея – символ вечности<sup>96</sup>. Изображения трёх змей имели особую значимость с давних времён, так как археологические свидетельства и памятники словесности указывают на устойчивые представления о троичности Бога земли<sup>97</sup>. Древнейшее тому свидетельство – известное изображение трёх змей со знаменитой палеолитической стоянки Мальта<sup>98</sup>. Примечательно, что эта стоянка расположена в Южной Сибири, где по данным ДНК-генеалогии примерно 16-20 тыс. лет назад из гаплогруппы R1 образовались будущие гаплогруппы R1a и R1b<sup>99</sup>, о которых шла речь выше. Недавно были опубликованы результаты изучения найденного на данной стоянке скелета мальчика МА-1. Он жил, согласно откалиброванным данным радиоуглеродного анализа, около 24 тыс. лет назад (23,891-24,423 тыс. лет). Гаплогруппа R\*, найденная у мальчика МА-1 говорит о том, что его линия отделилась от ствола дерева, ведущего, в том числе к современным европейцам, у самого его основания<sup>100</sup>. Образ трёх змей, то есть представление о троичности бога земли, проходит через все последующие эпохи. Это вызвано тем, что мифы излагают представление о трёхъярусном строении мира: вверху недоступное небо, внизу – таинственные недра земли; стержнем мироздания мыслилось гигантское дерево, корни которого уходят в нижний мир, а ветви – в верхний»<sup>101</sup>. В индоевропейских языках змея уравнивалась с Мировым дере-

<sup>94</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 177, 189.

<sup>95</sup> Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. С. 175-179.

Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. С. 49, 126-128, 151.

<sup>96</sup> Киндря Н.А. Названия животных в индоевропейских языках. С. 105.

<sup>97</sup> Голан А. Миф и символ. С. 144.

<sup>98</sup> Герасимов М.М. Палеолитическая стоянка Мальта (Раскопки 1956–1957 гг.) // СЭ. 1958. № 3. Табл. 11.

<sup>99</sup> Клёсов А.А., Тюняев А.А. Происхождение человека (по данным археологии, антропологии и ДНК-генеалогии). М.: Белые альвы, 2010. С. 529, 540, 554.

<sup>100</sup> Ragavan M., Scoglund P., Graf K.E. et al. Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans // Nature. 505. P. 87-91.

<sup>101</sup> Голан А. Миф и символ. С. 81.

вом, осуществляя связь между мирами – ср. англ. snake «змея» и др.-инд. sneha «любовь» как «божественная связь трёх миров»<sup>102</sup>. Напомню, что синды и меоты – реликтовые арии, отделение синдо-меотского языка от арийского праязыка-основы произошло в первой четверти-трети II тысячелетия до н.э., что подтверждается примерами реликтовой ономастики региона. Среди синдо-меотских реликтов Северного Причерноморья имеется \*ak-, aka- (этноним Акка ~ ср. др.-инд. ākā-, ākāyā- «желаемый, любимый», ak- «двигаться змеевидно»)<sup>103</sup>. Возможно, это отголосок тех самых представлений о змее и любви как «божественной связи трёх миров».

Примечательно, что индоевроп. \*(s)nek- > англ. snake «змея», но индоевроп. \*nek- это «узел» – символ целостности Вселенной<sup>104</sup>. Понятие «змея» ассоциируется с «рассечением и связью/плетением» – основной семантической индоевропейской диадой, олицетворяющей божественное сотворение Вселенной и лежащей в основе большинства значений индоевропейских слов<sup>105</sup>. При этом в символике Змея, в представлении древних, объединяются мужское и женское начала – огонь и вода; змея выступала, с одной стороны, как символ плодородия, как женское производящее начало, а с другой – как мужское производящее начало<sup>106</sup>. Кстати, и в образе Ахилла отчетливо прослеживается неразрывная связь огня и воды<sup>107</sup>. Значение «змея» соотносится со значением «жизнь» и «смерть», одновременно имея фаллическую символику и олицетворяя Божество-творца<sup>108</sup>. Змея – символ верха; верх – местопребывание божества; змея также связывалась с обновлением, переходом в новое состояние, новую жизнь через смерть и даже являлась символом Первоматерии<sup>109</sup>.

Весьма примечательно сходство ностратических слов kUIA «змея» и küla «озеро, водоём»; с ними сходно также küla «род, община, племя» (ср. индоевроп. \*kuel- «род, семья»)<sup>110</sup>. Это может быть объяснено тем, что бог

<sup>102</sup> Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. С. 175-179.

Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. С. 49, 126-128, 151.

<sup>103</sup> Шапошников А.К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. 2005. № 5. С. 49-50.

<sup>104</sup> Киндря Н.А. Названия животных в индоевропейских языках. С. 103.

<sup>105</sup> Киндря Н.А. Названия животных в индоевропейских языках. С. 101.

<sup>106</sup> Киндря Н.А. Названия животных в индоевропейских языках. С. 101.

<sup>107</sup> Топоров В.Н. Об архаическом слое в образе Ахилла // Образ-смысл в античной культуре. М.: ГМИИ, 1990. С. 73-74.

<sup>108</sup> Киндря Н.А. Названия животных в индоевропейских языках. С. 104-106.

<sup>109</sup> Маковский М.М. Краткий этимологический словарь-тезаурус индоевропейских языков. Изд-е 3-е. М.: Либроком, 2012. С. 138.

<sup>110</sup> Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь (b – ʒ). Изд. 3-е. М.: Либроком. С. 305, 308, 362.

«низа» ещё неолитической религии, представлявшийся змеем, считался прародителем человечества. У индоевропейцев как имя бога неба (корневая основа \*da или \*de даёт в разных языках слова со значением «отец», «огонь», «земля»), так и его сущность генетически связываются с этнической раннеземледельческой средой и имеют своим первоисточником небесную ипостась подземного бога<sup>111</sup>. Но, как утверждает А. Голан: «Назвать его лишь Богом земли можно лишь с большой долей условности, имея в виду, что представлять землю – далеко не единственная его функция. Он, кроме того, представлял воображаемый подземный мир, воды “низа” вселенной (реки, моря, океан), считался отцом мира, был владыкой огня, покровителем земледелия и ремёсел... был хозяином загробного мира. <...> Преимущественно олицетворением обожествлённого властителя подземного мира служил змей, который охранял Мировое дерево <...> Почитание змей племенами раннеземледельческих культур не могло быть обусловлено только земледельческим хозяйством, особенностями быта или какими-либо иными объективными факторами»<sup>112</sup>. Имеется мифопоэтическая этимологическая связь: а́йа (земля), у́айа (ср. земля, змея)<sup>113</sup>.

Относительно Мирового дерева Ф.Б.Я. Кёйпер указывает, в плане индоевропейских параллелей: «Это дерево, поднимающееся из первоначального холма разделяет и в то же самое время связывает небо и землю (или верхний и нижний миры) и, как таковое, является самым поразительным символом дуальной организации мира и присущего ему единства»<sup>114</sup>. Невозможно не увидеть здесь прямую аналогию Мирового дерева и Мирового змея. В эпоху верхнего палеолита образ Мирового дерева ещё отсутствует, а наскальные изображения змей крайне редки; но в последующие эпохи проявляется тесная связь Мирового дерева и змеи, а также их космологическое значение<sup>115</sup>.

В.А. Рыбаков, анализируя сложный орнамент Триполья, пришел к выводу, что «В пестроте многообразия сюжетов можно уловить наличие определенной системы, организующей это обилие закликательных идеограмм. Такой системой является трехчленное деление всей орнаментируемой поверхности на три горизонтальных яруса... В качестве гипотезы можно допустить, что эти три горизонтальных яруса отражают членение

<sup>111</sup> Голан А. Миф и символ. С. 78, 224.

<sup>112</sup> Голан А. Миф и символ. С. 78-79, 177, 189.

<sup>113</sup> Топоров В.Н. Об архаическом слое в образе Ахилла. С. 91 прим. 42.

<sup>114</sup> Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской философии. С. 136-137.

<sup>115</sup> Топоров В.Н. «Мировое дерево». Опыт семиотической интерпретации // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 тт. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 210-262. С. 221-224.

мира... Трехчленное деление появляется еще в раннем Триполье, но чёткости оно достигает позднее»<sup>116</sup>. Примечательно, что «змеевидные» знаки располагались в верхней и средней трети орнамента, что сохранилось и в более позднее время. Например, известный специалист по археологии бронзового века В. В. Отрощенко неоднократно указывал, в отношении орнамента керамических сосудов эпохи бронзы, что «ярусное размещение знаков в сложных композициях отвечало представлениям людей эпохи бронзы относительно тройничной структуры устройства мира с подземной, наземной и небесной сферами»<sup>117</sup>. То, что «змеевидные» валики или орнаменты располагались, как правило, в верхней части сосудов, не должно смущать, поскольку очень часты случаи постановки таких сосудов в погребениях в положении «вверх дном». Тогда валик-змея или змееподобный орнамент оказывались внизу Мирового дерева, которое при погребении символизировал данный сосуд.

Змея и фалл у древних часто ассоциировались. Предпочтение змею как образу мужского божества земных недр, могло быть основано на том, что змея казалась наглядным воплощением оплодотворяющих сил, поскольку напоминает мужской детородный орган<sup>118</sup>. Слова со значением «змея» в индоевропейских языках могут иметь фаллическое значение. Змея выступает, с одной стороны, как символ плодородия, как женское начало, а с другой – как мужское оплодотворяющее начало (змея как соединение воды и огня); вообще змея считалась прародителем всего живого на земле и соотносилась с понятием «старый»; характерно, что подобные слова начинаются, из соображений табу, с отрицательной частицы<sup>119</sup>, что соотносится, очевидно, с представлениями о предках. В индоевропейских языках отчётливо отмечается единство понятий «змея» и «предок», в частности – «отец»<sup>120</sup>. Фаллоидные стелы, кстати, до сих пор не нашедшие должного объяснения, появляются в бассейне Южного Буга на том же этапе, что и «стопы» («следы») на антропоморфных стелах (о связи «следов стоп» со змеями см. раздел «Стопа Ахилла»); более того, некоторые из фаллоидных

<sup>116</sup> Рыбаков В.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 37.

<sup>117</sup> Отрощенко В. В. Сюжет двобою у знакової системі зрубної спільноти // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы V Международной научной конференции. Харьков. 2004. С. 17.

<sup>118</sup> Голан А. Миф и символ. С. 79.

<sup>119</sup> Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. С. 177-179.

Маковский М.М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. Изд-е 2-е. М.: Ленанд, 2014. С. 233.

<sup>120</sup> Маковский М.М. Семиотика языческих культов // Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. С. 124-129.

стел орнаментированы углубленными бороздками, которые напоминают змею<sup>121</sup>. Сочетание фалла и змеи явно говорит об утрате связи последней с культом Богини-Матери и формировании культа предка-героя, что и произошло в конце формирования индоевропейской общности и в начале её распада в Северном Причерноморье.

Важнейшая роль Змея как олицетворения Предка достаточно неожиданно, но, как увидим, закономерно, проявляется в образе Анхиза у Вергилия в «Энеиде». Этим мы обязаны изящному и глубокому наблюдению В.Л. Цымбурского, который заметил: «На уровне гипотезы я допускал, что этот особый “колорит” вергилиевского Анхиза не должен расцениваться только как художественный эффект наносной искусственной архаизации, но, похоже, связан с возрождением признаков, которые могли быть присущи образу на предысторической ступени его генезиса»<sup>122</sup>. Для понимания последнего следует обратиться к соотношениям фракийцев и Трои. Еще Э. Бете, исходя из общих этногеографических соображений, отнес Троию к самым ранним фазам её существования к ареалу расселения фракийцев<sup>123</sup>. Гипотезу о северобалканском происхождении населения Трои I высказал также видный археолог К. Шуххардт<sup>124</sup>. С начала 1960-х годов о параллелях между культурой Трои и фракийскими культурами раннего бронзового века много писал Дж. Мелларт<sup>125</sup>. Все это, вразрез с гипотезами о греческой или хетто-лувийской принадлежности «города Лаомедонта и Приама», позволило выдвинуть тезис о преобладании среди населения Трои этого времени людей, говоривших на раннефракийских диалектах, и, соответственно о единстве в культурно-историческом отношении северо-запада Анатолии с территориями юго-востока Балкан. Этот тезис нашел прочную поддержку в материалах, осуществлявшихся в те же годы раскопок ряда памятников бронзового века Болгарии, особенно раскопок многослойного поселения в Эзеро на юге Болгарии, которые значительно дополнили и уточнили эту картину. Комплексное сличение его девяти верхних строительных горизонтов (слой раннего бронзового века) с Троей I-V вы-

<sup>121</sup> Шапошникова О.Г., Фоменко В.Н., Довженко Н.Д. Ямная культурно-историческая область (пожнобугский вариант). Киев: Наукова думка, 1986. С. 30, 33, 34, рис. 7.

<sup>122</sup> Цымбурский В.Л. Анхиз-змея. К регенерации раннефракийского мотива в «Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1996. № 4. С. 29.

<sup>123</sup> Bethe E. Homer. Dichtung und Sage. Bd. III. Die Sage vom troisch Kriege. Berlin; Leipzig: Teubner, 1927. 194 S. 16-17.

<sup>124</sup> Schuchhardt K. Wer hat Troja I gegründet? Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 10. Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1940. 21 S.

<sup>125</sup> Mellaart J. Anatolia and the Balkans // Antiquity. 1960. XXXIV. 136. Pp. 270-278.

Mellaart J. Prehistory of Anatolia and its relations with the Balkans // Studia Balcanica V. 1971. Pp. 119-137.

явило для Трои I-II (по Блегену, 3000-2300 гг. до н.э.) поразительную картину культурной идентичности по таким показателям, как многочисленная керамика, планировка городища, архитектура, и, наконец, такое специфическое фортификационное устройство, каким явился в Трое II укрепленный «воротный вход»<sup>126</sup>. По словам Н.Я. Мерперта, «трудно назвать троянский вариант, двойник которого не был бы найден в Эзере»<sup>127</sup>. Сходства обнаруживаются также в бытовых изделиях из металла, кости, рога и камня<sup>128</sup>. В 1980-х годах уже сложившуюся картину серьезно обогатили и дополнили материалы раскопок поселения Юнаците в юго-западной Болгарии.

Важным результатом сличения результатов раскопок стал вывод о большей древности первоначального слоя Эзеро (Эзеро A1) по сравнению с Троей I, которая явилась как бы младшей сестрой городов-крепостей, которые строили народы, в конце IV тысячелетия до н.э. заселявшие Фракию, в том числе говорившие на диалектах, исторически развившихся в диалекты фракийцев конца бронзового и железного веков. С разительными археологическими параллелями между Эзеро и Троей I-II согласуется тот лингвистический факт, что позднейшее фракийское поселение Илион, о котором упоминает Стефан Византийский, находилось на юго-востоке Фракии в области астов, т.е. именно там, где процветала в древности культура Эзеро. Таким образом, древности III тысячелетия до н.э., которые мы именуем протофракийскими, базируясь на ареальной приуроченности их к территории будущей Фракии и на непрерывном эволюционном движении от них к культуре исторических фракийцев, с равным основанием могут рассматриваться в качестве разновидности индоевропейских древностей, составившей достояние различных индоевропейских племен, соприкасавшихся с традициями этого ареала. Существует много общих признаков (формы сосудов, шнуровой орнамент, боевые топоры, типы захоронений), объединяющих раннебронзовый век Болгарии, как и другие балканские территории, с центрально-европейскими и юго-восточноевропейскими культурами, и прежде всего с районами Подунавья и Северного Причерноморья<sup>129</sup>.

Есть все основания думать, что ко времени Троянской войны раннефракийские элементы преобладали в составе племенной общности тев-

---

<sup>126</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1996. С. 187.

<sup>127</sup> Мерперт Н.Я. К вопросу о связях Анатолии и Фракии в раннем бронзовом веке // *Sborník národního muzea v Praze. Rada A: Historie* (20: 1-2). Praha: Vydává Národní muzeum, 1966. S. 114.

<sup>128</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. С. 219.

<sup>129</sup> Мерперт Н.Я., Черных Е.Н. Болгаро-советская экспедиция // *Археологические открытия 1971 года*. М.: Наука, 1972. С. 553.

кров, которые считались древнейшими обитателями Троады и к которым, как мы помним, согласно Геродоту, позднее причисляли себя также пеонийцы по другую сторону Фракийского моря (греч. Τευκροί от индоевроп. \*teuk- «род, племя», ср. др.-инд. tokám «дети, потомство», ср. в-нем. Dichter «внук» из индоевроп. \*teuk-ter). Если фракийцы позднебронзового века – такие же преемники протофракийцев из древнего Эзери, как жители «Приамовой Трои» – законные наследники Трои I, родственной поселениям Михалич в Южной Болгарии, Эзери и Юнаците (все они расположены на территории Фракии), фракийская иммиграция, положившая начало Трое VIIб-2, уже не выглядит «торжеством чужаков», но скорее восстановлением на новом уровне единства Трои и Фракии, встречей двух ветвей одного троянско-травсийского рода. Одним словом, Троя была в культурно-историческом и языковом плане как бы частью Фракии<sup>130</sup>. К настоящему времени степень изучения материала достигла такого уровня, когда кажется возможным представить целостную карту гомеровской «фракийской Троады»<sup>131</sup>. В современную Гомеру эпоху Троада была заселена преимущественно фракийскими племенами, а предыдущие слои Трои характеризуются постоянным взаимодействием с раннефракийским регионом, и только Троя VI «поворачивается лицом на запад», к Греции<sup>132</sup>.

Эней, как известно из «Илиады», герой Троянской войны из царского рода дарданов. Его отец Анхиз, естественно, также герой из рода дарданских царей, правнук легендарного Троя. Стефан Византийский (s.v. Σαμοθράκη)<sup>133</sup> приводит слово Дардания как старое обозначение Самофракии, входившей в состав Фракии, откуда на троянскую землю прибыл предок Дардан. Между прочим, Диодор Сицилийский (IV, 43, 4)<sup>134</sup> считал Дардана скифским царем что важно в контексте наших дальнейших рассуждений. Само обитание балканских дарданцев на стыке фракийского и иллирийского ареалов делает вероятным наличие в составе данного этноса фракийских элементов. Л. А. Гиндин и В. Л. Цымбурский считают: «Мы можем объяснить появление Дардания в Троаде только тем, что это племя, в историческую эпоху отрезанное от моря пеонийскими этносами, должно было во времена более отдаленные иметь выход на Эгейское побе-

<sup>130</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1996. С. 204, 219-221, 223-225.

<sup>131</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. С. 186-187.

<sup>132</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Прагреки в Трое (Междисциплинарный аспект) // ВДИ. 1994. № 4. С. 20, 25.

<sup>133</sup> Страницы из византийской лексикографической литературы: Стефан Византийский / М.М. Холод, Г.Е. Лебедева, М. А. Морозов // Кlio. 2003. № 2 (21). СПб. С. 26-32.

<sup>134</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4. С. 254.



режье, причем гораздо раньше рубежа XIV-XIII вв. до н.э., когда возникла “Приамова” Троя. Династические легенды троянской Дардании и топонимастика ее окрестностей имеют яркую фракийскую окраску и отмечают важность того, что в “Илиаде” (XX, 215-240)<sup>135</sup> Эней, предводитель отряда из Дардании, перечисляет имена правителей, царствовавших в Илионе и в родном городе Энея Дардане. При этом сразу бросается в глаза, что все династы из Дардании с момента, когда их династическая ветвь расходится с ветвью илионской либо оказываются героическими эпонимами хорошо известных фракийских городов, либо носят имена-прилагательные, образованные от фракийских местных названий». При этом, не только название самой Дардании, но и весь перечень ее легендарных царей восходит к ономастике Фракии, к именам ее героев и обозначениям ее населенных пунктов. Кроме того, едва ли покажется случайной тенденция приписывать различным троянским персонажам происхождение по материнской линии от фракийских царей<sup>136</sup>.

В.Л. Цымбурский сделал следующее заключение: «В Троеде образы Энея и его отца Анхиза неотделимы от истории неких Энеадов, правивших в начале I тыс. до н.э. в троянском Скепсисе (Strabo XIII, 1, 52, со ссылкой на Деметрия Скепсийского)<sup>137</sup>. Гомер застаёт Энеадов полновластно царствующими в этом краю и отражает в “Илиаде” (XX, 307-308)<sup>138</sup> данное положение вещей в “пророчестве Посейдона” о том, как после гибели Илиона и потомства Приама “ныне Энеева сила будет царствовать над троянцами и дети детей его, что родятся в грядущем”»<sup>139</sup>. В.Л. Цымбурский полагает, что Энеадов следует считать пришедшими когда-то в Трою с одной из волн фракийских или фригийских мигрантов, которые в конце II тыс. до н.э. продвигаются сюда с противоположной стороны Фракийского моря, как указывал Страбон (XIII, 1, 8)<sup>140</sup>. Согласно ему же (VI, 295; IX, 471)<sup>141</sup>, фригийцы – это фракийский этнос. Об этом же пишет Стефан Византийский (s. v. Βρίγες ἔθνος Θρακικόν)<sup>142</sup>. Нужно полагать, что Страбон, непосредственно общавшийся с фригийцами и фракийцами, мог лучше судить

<sup>135</sup> Гомер. Илиада. Пер. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. С. 288-289.

<sup>136</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. С. 191-193, 197.

<sup>137</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 569.

<sup>138</sup> Гомер. Илиада. С. 290.

<sup>139</sup> Цымбурский В.Л. Анхиз-змея... С. 29-30.

<sup>140</sup> Страбон. География. С. 549.

<sup>141</sup> Страбон. География. С. 448.

<sup>142</sup> Страницы из византийской лексикографической литературы: Стефан Византийский. С. 26-32.

о характере этнических и языковых связей между ними, чем современные ученые; вот почему позиция тех исследователей, которые, следуя античной традиции, считают фригийский и фракийский языки генетически близкими, представляется более убедительной, чем противоположная точка зрения об отсутствии тесного родства между этими языками<sup>143</sup>. Мало кто сомневается в том, что именно внутри традиции, стремившейся обосновать право пришлых династов на здешние земли, должна была зародиться версия об Энее и отце его Анхизе как о представителях особой давней ветви на генеалогическом древе исконных царей Трои. Показательно, что все имена, образующие генеалогическую ветвь Энея, имеют прозрачные параллели во Фракии. Все эти герои – предки Энеадов – либо эпонимы фракийских городов и поселений, либо их имена откровенно образованы от фракийских названий<sup>144</sup>. Таким образом, легенда об Энее и Анхизе должна трактоваться непременно во фракийском контексте.

Фрагмент этой легенды, относящийся к Змею как олицетворению Предка, в изложении Вергилия (Aen. V, 84-93)<sup>145</sup> таков: во время жертвоприношения Энеем у могилы его отца Анхиза «вдруг появилась змея из гробницы: / В семь огромных колец изогнув упругое тело, / Холм семь раз обвила, с алтаря на алтарь проползая. / В темных пятнах спина, чешуя переливчатым блеском / Золота ярко горит; так, против солнца играя / Тысячей разных цветов, сверкает радуга в небе. / Замер Эней. А змея, извиваясь лентой длинной, / Между жертвенных чаш и кубков хрупких скользила, / Всех отведала яств и в гробнице снова исчезла, / Не причинивши вреда и алтарь опустевший покинув». По мнению В.Л. Цымбурского, «с Анхизом здесь совершается следующее – северобалканская мифо-лингвистическая внутренняя форма образа начинает восстанавливаться в вергилиевском тексте из предысторических рудиментов, десемантизированных в Трое еще задолго до Гомера. Причем местопребывание Анхиза в данном эпизоде – потусторонний мир: “Между тем видит Эней в глубокой долине (valle) уединенную рощу... там витали несчетные племена и народы”. Использованию Вергилием лексемы *vallis* (вариант – *convallis*) < индоевроп. \**u̯l-ni* для обозначения местопребывания великого предка римлян и его еще не рожденных потомков точно соответствуют в других частях индоевропейского мира и на иных хронологических срезах как хетт. *cellu* < индоевр. \**cel-ni*, именующее луг, приготавливаемый для усопших богом Солнца, так

<sup>143</sup> Откупщиков Ю.В. Догреческий субстрат. У истоков европейской цивилизации. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. С. 47, 119.

<sup>144</sup> Цымбурский В.Л. Анхиз-змея... С. 30-31.

<sup>145</sup> Вергилий. Энеида // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова, М.: Художественная литература, 1979. С. 220.

и греческое обозначение той же страны покойных героев, в которой Эней ищет Анхиза – “Элизий, Елисейская долина”, по этимологическому смыслу просто “Долина” как собственное название загробного края. Для индоевропейцев 6-я песнь “Энеиды”<sup>146</sup>, где он подробно описывается, по определению В.Л. Цымбурского, представляет собой «позднее здание из древнего материала, серьезно расширяющего реконструктивную базу, причем ценнейший из этих архаизмов, индоевропейское наименование для “загробного луга”, относится к месту, где Эней соединяется со своим отцом. При всех платоновских и пифагорейских влияниях здесь нельзя не заметить, что в целом вергилиевская картина страны мертвых изобилует архаичными индоевропейскими мотивами, причем представленными гораздо детальнее, чем в гомеровском прототипе этого эпизода знаменитой XI-й песни “Одиссеи”, где Одиссей посещает Аид<sup>147</sup>. Прежде всего, в данном фрагменте “Энеиды” немало стихов, поддающихся прямому сопоставлению с ведийскими, греческими и хеттскими контекстами, по которым реконструируется европейская (точнее, индоевропейская<sup>148</sup> – В.Л.) картина потусторонних пастбищ. Так внутри великого общего для всех Аида точно обозначается малый фамильный Аид римлян, где Энея ждет Анхиз, явственно обретающий черты Первого Прародителя»<sup>149</sup>. Очевидно – прародителя фракийцев. Таким образом, вергилиево предание об Анхизе как Змее имеет ранние индоевропейские корни, отраженные во фракийской среде.

С другой стороны, фрагменты «Одиссеи», связанные с Киммерией (XI, 14, 478, 484-485)<sup>150</sup>, в определенном смысле объединяют образы Ахилла и Анхиза как Первопредков. Особенно второй из них – «Сын благородный Пелея, храбрейший меж всеми ахейц!», если трактовать его в том же индоевропейском контексте, что и рассмотренный выше образ Анхиза в загробном мире, то невозможно не заметить явные параллели. В «Одиссее» содержится явный намек на божественную природу Ахилла («Прежде тебя наравне почитали с богами живого / Все мы, ахейцы, теперь же и здесь, меж умерших, паришь ты»), кроме того он воплощает Предка, поскольку

<sup>146</sup> Вергилий. Энеида. С. 241-286.

<sup>147</sup> Гомер. Одиссея / Пер. с др.-гр. В. В. Вересаева. М.: Художественная литература, 1953. С. 126-140.

<sup>148</sup> Лингвистические данные подтверждают, что загробный мир в индоевропейских языках отождествлялся с “пастбищем”, на котором паслись души умерших людей и принесенных в жертву животных (Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета. 1984. С. 823).

<sup>149</sup> Цымбурский В.Л. Анхиз-змея... С. 36, 39, 41.

<sup>150</sup> Гомер. Одиссея / Пер. с др.-гр. В. В. Вересаева. М.: Художественная литература, 1953. С. 126, 137.

представление о загробном крае как о месте свидания с предками – индоевропейский архетип уникальной устойчивости. Так, сопоставляя греч. Ἄϊδης < индоевроп. \*sm-uidā с контекстом из «Атхарваведы» (VI, 63, 3)<sup>151</sup>, именующим усопшего pīrbhih – «свидевшимся с отцами», П. Тиме показал вероятность существования на индоевропейском уровне стабильного лингвистического клише, передающего это представление<sup>152</sup>. Анхиза с Ахиллом (на бейкупских вотивах) объединяет также безусловная связь со змеями, которая представляется не случайной, если помнить, какими функциями наделяли Змея индоевропейцы, в том числе как Первопредка.

---

<sup>151</sup> Атхарваведа (Шаунака). В 3 тт. Т. I. Книги I-VII. Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М., 2005. С. 291.

<sup>152</sup> Thieme P. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse. Berlin: Akademie Verlag, 1952. S. 46.

### 3. КУЛЬТ ЗМЕЙ В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

#### 3.1. Энеолит – эпоха бронзы

В Северном Причерноморье найдено достаточно артефактов, свидетельствующих о распространенности здесь культа змей с глубокой древности. Однако он еще недостаточно изучен в плане подлинного значения, а также фактической непрерывности и эволюционной преемственности на протяжении тысячелетий. Причина этого, на мой взгляд, не только во фрагментарности материальных свидетельств культа змей, но и лишь эпизодическое использование археологами данных других наук. Но обязательное привлечение этих сведений, особенно лингвистики, крайне важно, поскольку в Северном Причерноморье произошли главные события формирования и разделения индоевропейской общности в IV–III тысячелетиях до н.э., начавшиеся в Балкано-Дунайском регионе (см. главу «Ранние индоевропейские миграции»).

В археологических памятниках Северного Причерноморья, предшествующих IV тысячелетию до н.э., изображения змей не отмечены. Они появляются здесь только в связи с продвижением в данный регион трипольских племён. Племена R1a1 несли с собой в степи Северного Причерноморья не только навыки земледелия и другие достижения материальной культуры, но и основы новой идеологической системы. Как заключил академик В.А. Рыбаков: «Одной из самых ярких и увлекательных страниц истории первобытного искусства является орнамент расписной керамики энеолита. Вспышка тонкой художественной мысли и совершенной, изощрённой формы знаменует собой глубокий перелом в мировоззрении и особую мудрость новой эпохи в истории человечества. Новое было в расцвете земледелия, в овладении секретами литья меди, в обращении древнего земледельца к тайнам небесного круговорота и смены сезонов на земле. Рождение расписной керамики как комплекса сложных и многообразных идеологических представлений было важным историко-культурным событием, быть может, ещё не в полной мере оцененным нами. Из всех европейских культур расписной керамики наиболее богатой и полнокровной представляется трипольская культура IV–III тысячелетий до н.э.»<sup>153</sup>. При этом, в отношении Трипольской культуры Балканы выступают как сторона, у которой заимствуют<sup>154</sup>. В частности, имеется отчетливое сходство ряда типов

<sup>153</sup> Рыбаков В.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 24–47.

<sup>154</sup> Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры // Античная балканистика. Предварительные материалы Первого симпозиума по балканскому языкознанию. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1972. С. 24.

керамики, а также некоторых графических знаков неолитических балканских культур и Триполья<sup>155</sup>. Поэтому культ змей в Северном Причерноморье сначала был не самостоятельным, но связанным с культом Великой Матери, широко распространённым на Балканах со времён неолита<sup>156</sup>. Нередко лишь волнистая линия или зигзаг здесь обозначали змею или воду, причём эти значения данного символа были взаимосвязаны<sup>157</sup>. Уже на костяных изделиях и керамике Лепенского Вира (VII-VI тысячелетия до н.э.) имеется орнамент в виде зигзага<sup>158</sup>, в том числе тройного; порой зигзаг заканчивается маленьким кружком<sup>159</sup>, что уже явно символизирует змею. Мне лично посчастливилось увидеть в сербских музеях культур Лепенски Вир и Винча (VI-V тыс. до н.э.) несколько огромных зигзагов и меандров, которые по практически общему мнению символизируют змей на керамике от неолита до бронзового века, опоясывающих почти всю площадь больших керамических сосудов.

В связи с этим следует привести важное указание М.И. Ростовцева на роль степей юга современной ему России, которые «доходят до берегов Дуная и его притоков и этим ставятся в тесную и неразрывную связь со всем югом Средней Европы и севером Балканского полуострова, т. е. со всей той европейской так называемой доисторической культурой, самостоятельность и высоту достижений которой ярко доказали новейшие работы по доисторической археологии Европы. Ближайшим образом юг России соединен как раз с той частью Западной Европы, которая дала в области доисторического творчества наибольшее количество оригинальных и творческих достижений, со сферой распространения так называемой керамики спирали и меандра, определяющей собой наиболее пышный расцвет новокаменного и медно-каменного века в Западной Европе»<sup>160</sup>. Необходимо и существенное уточнение — «Западная Европа» упоминается здесь на

---

<sup>155</sup> Klyosov A.A., Mironova E.A. A DNA Genealogy Solution to the Puzzle of Ancient Look-Alike Ceramics Across the World // *Advances in Anthropology*. 2013. Vol. 3. No. 3. P. 164-172.

<sup>156</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 81.

Гимбутас М. Цивилизация Великой богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М.: Росспэн, 2006. С. 258-260.

<sup>157</sup> Голан А. Миф и символ. С. 81.

<sup>158</sup> В России едва ли не первым о зигзаге, как безусловном символе змей, утверждал А.А. Бобринский (О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда (Съезда исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области). М.: Товарищество типографии А.Н. Мамонтова, 1902. С. 69 рис. I, 1).

<sup>159</sup> Борић Д. Лепенски Вир. Београд: Креативни центар, 2015. С. 17.

<sup>160</sup> Ростовцев М.И. Эллинизм и иранство на юге России. М.: Издательский дом «Книжная находка», 2002. С. 12-13.

уровне знаний начала XX века. Сейчас ясно, что речь должна была идти о Балканско-Дунайском регионе.

На Балканах знак змеи часто встречается на женских статуэтках и керамике со времён неолита<sup>161</sup>. Хотя изображения змей есть и в других культурах «балканского круга», но только в памятниках Прекукутени – Триполья А этот символ приобретает высокую актуальность<sup>162</sup>. Наиболее ранние изображения змей, близкие к реальным, обнаружены на керамике фазы Прекукутени I на территории Румынии, здесь же встречаются женские статуэтки со змеями, прорисованными красной краской<sup>163</sup>. Практически в ареале Северного Причерноморья находится с. Сабатиновка на берегу Южного Буга в Ульяновском районе Кировоградской области, где при раскопках раннетрипольских поселений найдены статуэтки, у которых посредством краски или углублённых линий на ногах изображены змеи<sup>164</sup>. Змеевидные орнаменты вообще часто представлены на женских глиняных статуэтках трипольской культуры, в том числе в Побужье<sup>165</sup>. Более того, композиционная схема с мотивом змеи является основной и широко распространённой в орнаментике раннетрипольского времени, как на женских статуэтках, так и на керамических сосудах – от Дуная до Южного Буга<sup>166</sup>. В наборах культовых предметов трипольских жилищ поселений среднего и позднего периодов, как правило, имелись мисочки с изображением свернувшегося в кольца змея, например, на поселениях Овчарово и Березовское<sup>167</sup>. С очевидностью установлено, что как бы не изменялся стиль исполнения орнамента трипольских сосудов, в основе его всегда оставалось изображение змеи<sup>168</sup>.

Тема трипольского «змеино» орнамента, затронутая впервые К.В. Болсуновским<sup>169</sup>, однако, не получила дальнейшего развития до ра-

---

<sup>161</sup> Голан А. Миф и символ. С. 82.

Палагута И.В. Мир искусства древних земледельцев Европы (культуры балкано-карпатского круга в VII–III тыс. до н.э.). СПб.: Алетей, 2012. С. 223–225.

Семенов В.А. Первобытное искусство: Каменный век. Бронзовый век. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 251–252.

<sup>162</sup> Палагута И.В. Мир искусства древних земледельцев Европы... С. 15, 33–34.

<sup>163</sup> Збенович В.Г. Дракон в изобразительной традиции культуры Кукутени-Триполье // Духовная культура древних обществ. Киев: Наукова думка, 1991. С. 20–34.

<sup>164</sup> Петров В.П., Макаревич М.Л. Скифская генеалогическая легенда // СА. 1963. № 1. С. 31.

<sup>165</sup> Погожева А. П. Антропоморфная пластика Триполья. Новосибирск: Наука, 1983. С. 25 рис. 4, 8, 26 рис. 5, 3, 42–43, 45–47, 56 рис. 10, 58, 130–131.

<sup>166</sup> Макаревич М.Л. Об идеологических представлениях у трипольских племён // Записки Одесского археологического общества. Одесса, 1960. С. 297–301.

<sup>167</sup> Энеолит СССР. М.: Наука, 1982. С. 246–247.

<sup>168</sup> Энеолит СССР. С. 247.

<sup>169</sup> Болсуновский К.В. Символ Змия в трипольской культуре. Киев: Типо-литография Н. А. Гирича, 1905.

бот В.А. Рыбакова, который подчеркнул: «Одной из характерных черт трипольской орнаментики является змеиный узор, особенно ярко выступающий на раннем этапе, но продолжающий существовать и позднее. Змеиный узор почти повсеместен: спирали змей обвивают массивные груди Великой Матери, змеи есть и на сосудах и на крышках к ним, змеи являются одним из элементов, рождающих знаменитую трипольскую спираль»<sup>170</sup>. Сюжеты с изображением змей на керамике, датируемые с IV тысячелетия до н.э., распространились на восток и обнаружены от памятников Кукутени и развитого Триполья в Молдавии и даже до Днестра, ещё будучи связанными с культом Богини-Матери<sup>171</sup>. Всё это еще раз подчеркивает появление изображения змей (а, следовательно – и их культа) в Северном Причерноморье с мигрирующими племенами носителей гаплогруппы R1a1, поскольку культура Кукутени-Триполья – наследница более ранних балкано-дунайских земледельческих культур. В поздней фазе трипольской культуры изображения змей становятся схематичными и уже теряют связь с женским образом<sup>172</sup>.

В этот же период (Триполье С2 – 3150-2650 гг. до н. э.) территория трипольской культуры расширяется за счёт продвижения племён с Подунавья и Припутья на север, в том числе на территорию, расположенную восточнее Карпат. В Украине выявлено более 1000 памятников трипольской культуры. Они сгруппированы в трех районах: в Среднем Приднестровье и Надирутье и Надбужье, в Приднепровье, в Покутских Карпатах (область, ограниченная Карпатами и реками Днестр и Черемош). Наиболее самобытного и высокого уровня достигли трипольские племена, жившие на Углу, в Приднестровье и на Буковине – там, где, по мнению украинских ученых, возникла и откуда распространилась трипольская культура<sup>173</sup>.

В связи с этим очень интересны открытые в Карпатах, на территории Галицкой Гуцульщины<sup>174</sup> несколько изображений змей, чаще всего – в

<sup>170</sup> Рыбаков В.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 28-29, 35-36.

<sup>171</sup> Мельничук И.В. Изображение змей в Триполье // Археологические исследования молодых ученых Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1990. С. 39-46.

<sup>172</sup> Збеневич В.Г. Дракон в изобразительной традиции культуры Кукутени-Триполье. С. 20-34.

<sup>173</sup> <http://worldofscience.ru/istoriya/.../tripolskaya-kultura.html>

<sup>174</sup> Тем более, что автором первых публикаций о трипольской культуре и её рисованной керамике был львовский археолог и этнограф Антон Шнайдер. Свои находки и открытия ученый сделал на Галичине во время раскопок. В 1878 году он обнаружил трипольское поселение в урочище Обоз в Кошиловцах, хотя ошибочно считал его местом римского лагеря, а женскую фигурку, найденную там – изображением богини Флоры. Еще одно трипольское поселение А. Шнайдер зафиксировал в с Дорогичевка Залещицкого уезда (Булик Н. Антоні Шнайдер: штрихи до наукового портрету львівського археолога // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. 2010. Вип. 14. С. 448).



комплексе с другими изображениями, в том числе на святилище в Завоелах (Космач III), на Гарбузивському святилище (Великий Рожен II) и других. Все эти сложные композиции ещё нуждаются в изучении. Среди них следует выделить петроглиф на одной из плит скального святилища (на вершине горы «Писаний камень» высотой 1221 м, в 4 км на северо-восток от с. Верхній Ясенів), где глубоким рельефом изображена огромная змея, свернувшаяся кольцом, рядом – три маленькие змейки, как бы ползущие вверх. Все данные петроглифы датируются автором этих открытий М.В. Кугутяком слишком широко – эпохой энеолита-бронзы<sup>175</sup>, что, конечно нуждается в уточнении. К сожалению, мне не встретилось публикаций, посвященных совместному анализу «змеиного» орнамента керамики с трипольских поселений Карпат и наскальных изображений этой же территории. Но связь указанных петроглифов с трипольской культурой вполне вероятна.

На территории Северного Причерноморья петроглифы змей были неизвестны, пока в апреле 1965 г. около села Софиевка (Новобугский район Николаевской области Украины) мой первый учитель в археологии, сотрудник Николаевского краеведческого музея В.И. Никитин не обследовал изображение, напоминающее змей (далее – «Софиевский змей»), на скальном выходе, обращённом к западу, высокого левого берега реки Ингул, притока Южного Буга. В августе того же года мне было поручено руководить археологической разведкой этой местности. Вот как данные петроглифы описаны мною в дневнике: «На левом берегу р. Ингул, напротив с. Софиевки (в 500 м от автодорожного моста), осмотрено наскальное изображение. Его образуют две параллельные канавки, выдолбленные в горизонтальной скале. Внутренняя часть изображения, между канавками несколько приподнята по сравнению с окружающей поверхностью. Канавки шириной 2-2,5 см и глубиной до 3 см. Средняя часть изображения, между канавками, шириной 10 см. По-видимому, изображение представляет собой “змея”. На некотором расстоянии от большого “змея” находятся две маленькие “змейки”, частью полностью выдолбленные, а частью представленные двумя канавками с несколько выступающей частью между ними»<sup>176</sup> [1, с. 1]. Добавлю, что левая часть большого «змея» как бы выходила из земли, где, возможно, скрывалась часть изображения. Видимая же часть его составляла около 4 м. Эти данные, к сожалению, затем не были опубликованы, но сохранилась наша фотография петроглифов<sup>177</sup>. Осенью

<sup>175</sup> Кугутяк М.В. Стародавні скельні храми на священних вершинах Косівщини. Косів: Писаний Камінь, 2012. С. 25-26, 110 рис. 31.

<sup>176</sup> Лазаренко В.Г. Дневник разведки Николаевской группы Одесского археологического общества по берегам рек Ингул и Сагайдак в 1965 г. // Архив В.И. Никитина (г. Николаев). С. 1.

<sup>177</sup> Лазаренко В.Г. Дневник разведки... Фото 1.

1966 г. Ингульским отрядом Института археологии АН УССР под руководством крупного археолога О.Г. Шапошниковой, совместно с Николаевским краеведческим музеем в указанном районе снова была проведена разведка. В итоге, в частности, констатировано: «Особого внимания заслуживают петроглифы у с. Софиевка Новобугского района Николаевской области. На левом берегу р. Ингул, напротив южной окраины села, имеется открытый выступ гранитно-гнейсовых скал. Здесь, на плоском выходе скалы, встречены наскальные изображения змей, выполненные в технике протирания широкими бороздками, весьма реалистично; очень четко переданы извивающееся туловище и особенно отчетливо головы. В связи с тем, что проведены лишь разведочные раскопки, многое в понимании этих изображений остается неясным. Можно полагать, что дальнейшее изучение петроглифов у с. Софиевка даст нам много интересных фактов, позволяющих раскрыть их содержание, а также определить их время»<sup>178</sup>. Но перспектива исследования «Софиевского змея» так и не была реализована, а дальнейшее сооружение в данном районе водохранилища скрыло этот уникальный памятник под многометровой толщей воды. Эта практически безвозвратная утеря (уровень воды был поднят на 8 м), к счастью, в некоторой мере восполняется сохранившимися фотографиями, приложенными к отчету О.Г. Шапошниковой<sup>179</sup> из научного архива Института археологии НАН Украины, несколько лет назад любезно предоставленные мне его руководством. Чтобы привлечь внимание научной общественности к уникальному памятнику, В.И. Никитин показал его В.Ф. Петруню, которым к тому времени уже было создано новое научное направление – археологическая петрография<sup>180</sup>. Этот маститый специалист-геолог, как рассказывал мне позднее В.И. Никитин, сделал заключение, что «Софиевский змей» имеет природное происхождение с элементами ручной доработки, и не проявил в данном памятнике особого интереса. Возможно, это и стало причиной забвения «Софиевского змея» ещё до его утраты. Однако, на мой взгляд, который поддерживали все археологи и этнологи, с которыми я обсуждал данный вопрос, древним должно было быть совершенно безразлично чему поклоняться: естественно возникшим или искусственно созданным образам высших сил, важен был сам образ. При этом имеющие природное про-

---

<sup>178</sup> Шапошникова О.Г., Шарафутдинова И.Н., Смирнов С.В., Никитин В.И. Археологические разведки по берегам Ингула // Археологические исследования на Украине в 1965-1966 гг. П.П. Толочко (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1967. С. 201.

<sup>179</sup> Альбом до звіту про роботу Ингульського загону у 1966 році (керівник Шапошнікова О.Г.) // Науковий архів Інституту археології АН УРСР 9.7 / ек. № 4760. Фонд експедиції: 1966/34.

<sup>180</sup> Жамойда А.И. В.Ф. Петрунь – один из основателей археологической петрологии // Вестник Института геологии Коми научного центра Уральского отделения РАН. 2006. № 1. С. 32-34.

исхождение должны были иметь явный приоритет уже в силу своей естественности. Попутно замечу – достаточно сомнительно, чтобы природа создала нечто, представленное четырьмя метрами параллельных канавок примерно одинаковой глубины. Тем более – чётко обозначенные «головы» змей», которые имели место на данном петроглифе (Фото 1-4).

Встаёт неизбежный вопрос: кем могли быть возможные почитатели «Софиевского змея»? Ответ на него следует искать, естественно, в доисторическом окружении этого уникального памятника. В ходе упомянутой выше разведки 1965 г., в относительной близости от «Софиевского змея» на том же берегу Ингула было открыто крупное поселение Ново-Розановка II (подъёмный материал собран на площади около 2 га); по краям данного поселения, выше и ниже по течению Ингула обнаружены две окружности диаметром около 4 м каждая, составленные из камней<sup>181</sup>. Через два года экспедицией под руководством О.Г. Шапошниковой здесь были проведены исследования, в которых участвовал и я, и которые сразу показали наличие четырёх культурных слоёв: неолит, Средний Стог II, трипольская культура, поздняя бронза<sup>182</sup>. Подробное изучение полученных материалов подтвердило первоначальный вывод об указанных культурных слоях. При этом уточнено, что неолитический слой относится к ареалу буго-днестровской культуры на савранском этапе развития; среднестоговская керамика была отнесена к раннему этапу данной культуры, известному как квинтянская фаза её развития. Одновременно был подчеркнут ряд необычных моментов. Во-первых, слой поздней бронзы поселения оказался принадлежащим не сабастиновской культуре, что ожидалось, а близким к обиточненским. Во-вторых, хотя в энеолитическом слое остатки трипольской культуры закономерно встречались в верхней его части, а среднестоговской – в нижней, отмечено «нахождение в совместном залегании сосуда среднего Стога II, сосуда типа нижнего слоя Михайловки и обломков от расписных трипольских сосудов». Это позволило сделать следующий вывод: «Особенно важны наблюдения, полученные при изучении энеолитического слоя, которыми установлено, что в Поингулье имел место территориальный и культурный контакт таких явлений древности, как второго периода среднестоговской культуры, Триполья конца этапа В II – начала С I и культуры нижнего слоя Михайловки»<sup>183</sup>. Эта радикальная мысль была

<sup>181</sup> Лазаренко В.Г. Дневник разведки... С. 9-11.

<sup>182</sup> Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Из работ Ингульской экспедиции // Археологические исследования на Украине в 1967 г. Киев: Наукова думка, 1968. С. 19-22.

<sup>183</sup> Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Новорозановское многослойное поселение // Древности Поингулья. Киев: Наукова думка, 1977. С. 56-57, 60-61, 64-65.

опубликована повторно через несколько лет, практически дословно, но с существенным дополнением: «для Новорозановского поселения получена дата по С14 – 2920±100 лет до н.э. Исходя из этой даты и наличия трипольской керамики в слое (этапа В II – С I), представляется, что Новорозановское поселение несколько древнее Нижней Михайловки»<sup>184</sup>.

Замечу, что это уточнение не отменяет спорности главного вывода, поскольку нижний слой Михайловского поселения синхронен Трипольской культуре периода В II – С I и датируется концом IV – началом III тысячелетий до н.э.<sup>185</sup>. Вместе с тем, трудно спорить с мнением О.Г. Шапошниковой, что «нельзя не учитывать... участие среднестоговской и, в особенности, трипольской культур, в процессе формирования памятников нижнемихайловского типа»<sup>186</sup>. Однако культура Средний Стог II существовала, как известно, гораздо ранее – в период 4500-3500 лет до н.э.<sup>187</sup>. Поэтому единичная, по сути, совместная находка (при только одном, даже не среднестоговском сосуде, а лишь его орнаментированном фрагменте!), тем более – в верхней части энеолитического слоя, вряд ли позволяет делать столь широкие, несовместимые с принятой хронологией, выводы. И до сих пор без внятного объяснения остаются даже следующие, более осторожные, констатации о том, что при проникновении племен среднестоговской культуры в глубинные районы Степного Правобережья «появился новый тип памятников для трипольской культуры – небольшие стоянки открытого типа с многочисленными очагами открытого типа... на этих поселениях (или всё-таки стоянках? – В.Л.), помимо трипольской керамики (этапа В II – С I), встречается и среднестоговская, характерная для надпорожских памятников»<sup>188</sup>.

Тем не менее, поселение Новорозановка II чрезвычайно важно в отношении главной темы моего исследования культа змей в Северном Причерноморье, поскольку наличие здесь трипольского культурного слоя говорит о том, что «Софиевский змей» мог быть предметом культа трипольских поселенцев. В пользу этого свидетельствует чрезвычайная распространенность изображений змей на трипольской керамике и женских глиняных фигурках вплоть до Днепра<sup>189</sup>, а на памятниках кочевников-скотоводов

<sup>184</sup> Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Памятники нижнемихайловского типа // Археология Украинской ССР. Т. 1. Киев: Наукова думка, 1985. С. 330.

<sup>185</sup> Словник-довідник з археології. Київ: Наукова думка, 1996. С. 163, 286-287.

<sup>186</sup> Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Памятники нижнемихайловского типа. С. 331.

<sup>187</sup> Encyclopedia of Indo-European Culture / J.P. Mallory and D.Q. Adams (eds). London; Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 1997. P. 540-541.

<sup>188</sup> Шапошникова О.Г. Эпоха раннего металла в степной полосе Украины // Древнейшие скотоводы степей Юга Украины / О. Г. Шапошникова (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1987. С. 7.

<sup>189</sup> Рыбаков В.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 24-47.

энеолита, как известно, змеевидные изображения не найдены. Если же забежать несколько вперед (змеевидные изображения эпохи бронзы будут рассмотрены ниже), то в слое поздней бронзы поселения Новорозановка II найдены фрагменты керамики с валиками<sup>190</sup>, которые, в контексте предложенной А.В. Кияшко концепции «создания змей»<sup>191</sup>, можно интерпретировать как змеевидные. То же допустимо сказать о керамике с поселения поздней бронзы Ново-Розановка V (открытого нами и обследованного затем разведкой ИА АН УССР), расположенного неподалеку от многослойного поселения Новорозановка II<sup>192</sup>. Отсюда возможно поклонение «Софиевскому змею» населения Поингуля от времени Триполья до поздней бронзы.

Однако вернемся в финалу трипольской культуры. На смену ей приходит ямная культура – потомки пришельцев с северо-востока, которые и ранее были представлены в Северном Причерноморье культурой Средний Стог II (см. главу «Ранние индоевропейские миграции»). Все они не оставили каких-либо памятников с изображениями змей. Но уже в курганных захоронениях позднего времени в Николаевской и Запорожской областях найдены керамические сосуды с орнаментальными изображениями явно змей<sup>193</sup>, но такие находки крайне редки, в отличие от памятников катакомбной культуры. И это приводит к необходимости дифференцировать ямное и катакомбное население как носителей культа змей. Смена антропологического типа в катакомбной культуре (см. главу «Ранние индоевропейские миграции») сопровождается значительными материальными переменами, отраженными в артефактах. Как заключает А.В. Кияшко: «За эмоциональными оценками: "скудный", "простой" сюжет на горшках ямной культуры или "пышный" орнамент донецких кубков стоит определенное единство стиля орнаментации, присущее не только керамике, но и другим категориям предметов. Это булавки из кости и металла, наборы птичь-

---

Погожева А. П. Антропоморфная пластика Триполья. Новосибирск: Наука, 1983. С. 25 рис. 4, 8, 26 рис. 5, 3, 42-43, 45-47, 56 рис. 10, 58, 130-131.

Мельничук И.В. Изображение змей в Триполье // Археологические исследования молодых ученых Молдавии. Кишинев: Штинца, 1990. С. 39-46.

<sup>190</sup> Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Новорозановское многослойное поселение. Рис. 7.

<sup>191</sup> Кияшко А.В. Морфология и орнаментика керамики эпохи средней бронзы Волго-Донских степей // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 4. Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2001. С. 30.

<sup>192</sup> Лазаренко В.Г. Дневник разведки... С. 8.

Шапошникова О.Г., Шарафутдинова И.Н., Смирнов С.В., Никитин В.И. Археологические разведки по берегам Ингула. Рис. 5, 6.

<sup>193</sup> Ляшко С.Н. К вопросу о семантике орнамента на сосудах из погребений ямной культуры // Древнейшие скотоводы степей Юга Украины. Киев: Наукова думка, 1987. С. 54-58.

их костей, разновидности металлических изделий: бляхи, медальоны, подвески; глиняные модели повозок и т.д.»<sup>194</sup>. А.В. Кияшко выдвинул также вполне обоснованное предположение, заставляющее по-новому оценивать орнаменты катакомбного времени. Основным моментом здесь является следующее тонкое наблюдение: «Большое значение для семантики изучаемого мотива имеют детали его иконографии и специфика нанесения на керамику. Речь идёт о ритмично повторяющихся элементах – своего рода заполнителях извивов горизонтального змеевидного зигзага... Накольчатое крапление внутри зигзагов также связано с плодотворной семантикой “пестрого”, передаваемой обычно точечным наколом. Пожалуй, самым удивительным фактом, несколько прояснившим смысл этих “заполнителей”, стало наличие рудиментарных насечек под налепными змеевидными валиками на керамике развитых катакомбных культур. Если на раннекатакомбной посуде такие насечки или вдавления формовали валик, то теперь они не несут никакой функциональной нагрузки. Вероятно, процесс декорирования разнонаправленными ударами чекана – “создание змеи” – имел самоценный демиургический характер и сексуальную символику<sup>195</sup>. Обобщая свои исследования, А.В. Кияшко делает очень важные выводы: «Пышный стиль орнаментации кубков является вариантом вертикально-зонального декора, восходящего к раннекатакомбному времени. Главным носителем такого узора были костяные молоточковидные булавки – культовые амулеты, семантической характеристикой которых служила их вертикальность (реализация идеи жертвенного столба – оси мира и т.д.) подчеркнутая соответствующей композицией орнамента... Кубок (в донецкой культуре) – это ритуальный сосуд, частично замещающий в катакомбном ритуале “молоточковидную булавку”. Форма и орнамент кубка наследуют семантическую структуру и схему декора “булавок”, сопоставимы с синхронными бронзовыми амулетами и связаны с идеей вертикального жертвенного столба – оси мира или Мирового Древа. Для дальнейшего выяснения семантики орнамента на керамике эпохи средней бронзы важна интерпретация молоточковидной булавки как миниатюрной модели Мирового дерева с неизменным Змеем-драконом на стержне, стремящимся вверх. Спиралевидный резной узор на костяных булавах почти наверняка является схематическим изображением змеи, обвившей ствол Мирового Древа.

<sup>194</sup> Кияшко А.В. Параллели в орнаментации керамики и других предметов эпохи средней бронзы Предкавказья // Проблемы охраны и исследования памятников археологии на Донбассе: Тезисы докл. научно-практического семинара. Донецк, 1989. С. 92-93.

<sup>195</sup> Кияшко А.В. Морфология и орнаментика керамики эпохи средней бронзы Волго-Донских степей // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград, 2001. Вып. 4. С. 25-43.

Более реалистический рельефный орнамент на бронзовых булавках подтверждает это со всей очевидностью... Таким образом, эта структура орнамента была связана с идеей Мирового Древа. Возникает вопрос: какой мотив, кроме крайне редкого спиралевидного, олицетворял мифического Змея? Если рассматривать всю совокупность керамики позднемногокатакомбного (и даже срубного!) времени степного Предкавказья, то наиболее частым мотивом выступает горизонтальный зигзагообразный узор, расположенный в верхней трети или центральной части тулова сосуда... Хронологическое и структурное соответствие этой керамики костяным и бронзовым булавкам с подобной резной и рельефной орнаментацией даёт ответ на поставленный выше вопрос. Основная вертикальная композиция на сосудах делает их моделью Мирового Древа, а горизонтальный валик есть не что иное, как образ Змея, располагающего у его корней. <...> Ещё одной особенностью змеевидных изображений является их многократное повторение на ряде сосудов, а также телескопическая способность охватывать всё тулово, фиксируя тем самым значимость этого мотива... Кроме того, известны изображения змеи на культовой керамике в виде вертикального зигзага. <...> Изучение семантики орнамента позволяет установить особенности воплощения основного мифологического сюжета – Мирового Древа и подчинённого ему персонажа – Змея-Дракона»<sup>196</sup>. Эти работы и выводы, безусловно, базируются на исследованиях патриарха донской археологии В.Я. Кияшко, который первым интерпретировал *молоточковидную булавку* как «миниатюрную модель *Мирового Древа* с неизменным Змеем-драконом на стержне, стремящимся вверх»<sup>197</sup>.

Отмечены случаи, когда костяная булавка была воткнута в дно могилы – например, в погребении 30 Тимашевского кургана<sup>198</sup>, что подчеркивает семантику булавок как Мирового Древа. Высказано также мнение, на основании находки в катакомбе Чограй VI (курган 3, погребение 3 в Предкавказье) «алтаря», в центре которого стояла большая орнаментированная булавка, а по сторонам бляхи и маленькие булавки, что подобные наборы предметов являются вариантом иконографии Великой богини, а сами булавки являются стилизованным изображением Великой Богини (Богини-Мате-

<sup>196</sup> Кияшко А.В. Морфология и орнаментика керамики эпохи средней бронзы Волго-Донских степей // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 4. Волгоград, 2001. С. 25-43.

<sup>197</sup> Кияшко В.Я. Молоточковидные «булавки» и Мировое Древо // Проблемы древней истории Северного Причерноморья и Средней Азии. Эпоха бронзы и раннего железа. Л.: Наука, 1990. С. 16.

Кияшко В.Я. К вопросу о молоточковидных «булавках» // Донские древности. Вып. 1. Азов: Азовский краеведческий музей, 1992. С. 17.

<sup>198</sup> Гей А.Н. Новотиторовская культура. М.: Старый сад, 2000. С. 164.

ри) – основного божества для праиндоевропейцев культуры Винча и культур винчанского круга: Кукутени-Триполье, Гумельницы и культуры Лендшел, тем более, что набор символов Великой Богини далее «был воспроизведен в металле и был расширен: появляются изображения колоса, солярные знаки и символы, изображение змей и фаллические окончания на вершиях булавок, другими словами, символы плодородия»<sup>199</sup>. В любом случае, трудно отрицать связи культа змей в катакомбной культуре с балкано-дунайским влиянием – следует отметить, что и В.А. Рыбаков высказал предположение, что в трипольской культуре змея рассматривалась как посредник между землей и небом<sup>200</sup>, что вполне соответствует древнейшим представлениям о Мировом Дереве и его аналоге – Змее.

Изображения змей в катакомбной культуре встречались не только на сосудах и булавках. Так, оригинальными являются изображения охрой абстрактных символов на дне двух камер катакомб возле с. Виноградное на р. Молочной<sup>201</sup>. Они представлены нанесенными на кожаное изделие рисунками в виде линий, волн и завитков. Подобная роспись дна могилы была также обнаружена в погребении ингульской катакомбной культуры у г. Угледар в кургане 1, погребение 4<sup>202</sup>. В Донецком Приазовье обнаружено погребение у с. Белояровка (курган 5, погребение 10), относящееся к позднему этапу Донецкой катакомбной культуры и датируемое XVIII-XVII вв. до н.э., со сложной системой орнаментальных композиций, выполненных охрой: спиралевидный узор, а также две параллельные горизонтальные зигзагообразные линии; между зигзагами выведены друг под другом две фигуры, нижняя из которых – волнистая линия; частично сохранились другие зигзаги, спирали. Автор раскопок С.Н. Санжаров подчеркивает, что с древнейших времён главной идеей зигзагообразных линий была вода и змея, а также то, что они имеются и на сосуде из данного погребения<sup>203</sup>. Кроме змеевидных знаков, в катакомбных могилах обнаружены достаточно многочисленные абстрактные рисунки-символы. Они также наносились тонким слоем красной краски, чаще всего на кожу, и долгое время рас-

<sup>199</sup> Николаева Н.А. О культе Великой Богини индоиранцев по данным археологии // Вестник МГОУ. 2010. № 1. С. 98-106.

<sup>200</sup> Рыбаков В.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 37.

<sup>201</sup> Пустовалов С. Ж. Моделирование лица по черепу у населения ингульской катакомбной культуры // *Stratum plus*. № 2. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 1999. С. 249.

<sup>202</sup> Небрат С. Г. Охра в погребальном обряде катакомбных культур Северного Приазовья // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Історія. Політологія. Вип. 2. 2011. С. 121-125.

<sup>203</sup> Санжаров С.Н. Охра в изобразительной деятельности племен эпохи средней бронзы Донетчины // СА. 1989. № 2. С.97-107.



сматривались лишь как фрагменты каких-то сюжетных изображений, не дошедших до нас полностью. Однако хорошая их сохранность не позволила считать эти рисунки только фрагментами, но элементами протописьменности. Всего зафиксировано более 30 различных символов.

Сопоставление выявленных катакомбных знаков с доиероглифическим письмом Двуречья показало, что совпадают всего лишь немногим больше 1% знаков. С другой стороны, гораздо больше совпадений у катакомбных знаков-символов со знаковой системой культуры Винча – 18%. Причём здесь близка и сама стилистика нанесения знаков. Отсутствие длительное время пиктографических памятников в катакомбах эпохи бронзы объясняется, видимо, тем, что материалом для нанесения подобных знаков служила хорошо выделанная кожа. И лишь на позднем этапе катакомбное население стало употреблять керамику для нанесения знаков<sup>204</sup>. Факт достаточно заметной схожести знаков, на мой взгляд, с большой долей определенности свидетельствует о давних балканских корнях населения культур средней бронзы Северного Причерноморья. Тем более, что, по мнению А.А. Клёсова: «Оптимизация данных на сегодняшний день подводит нас к (промежуточному) выводу, что люди Лепенского Вира и Винчи были людьми рода R1a. Дело в том, что графические изображения, символы этих древних культур Лепенского Вира и Винчи сопровождают миграции ариев, носителей гаплогруппы R1a, от Балкан через Русскую равнину и далее на юг до Месопотамии (митаннийские арии) и Аравийского полуострова, на юго-восток до Средней Азии и далее на Иранское плато (авестийские арии), на восток до Урала и далее в Индостан (индоарии), а также еще далее на восток, до Алтая и Северного Китая. По ходу этих арийских миграций – очень сходная керамика и символы на ней, сходная с керамикой и символами балканских культур, в первую очередь, Лепенского Вира и Винчи»<sup>205</sup>.

В насыпи кургана 5 у г. Ровеньки Луганской области найдена антропоморфная стела катакомбного времени, на одной из сторон которой прочерчено 8 змееподобных линий-борозд, которые переходят и на боковую сторону изваяния; такие же линии, по мнению К.И. Красильникова, должны были быть и на другой боковине, но она отслоилась<sup>206</sup>. Катакомбная куль-

<sup>204</sup> Пустовалов С.Ж. К вопросу о наличии знаковой системы у населения катакомбной общности Северного Причерноморья // Северо-Восточное Приазовье в системе евразийских древностей (энеолит-бронзовый век): материалы Международ. конф. Ч. 1. Донецк, 1996. С. 45-46.

<sup>205</sup> Klyosov A.A., Mironova E.A. A DNA Genealogy Solution to the Puzzle of Ancient Look-Alike Ceramics Across the World // *Advances in Anthropology*. 2013. Vol. 3. No. 3. P. 164-172.

<sup>206</sup> Красильников К.И. Антропоморфні стели доби середньої бронзи з Подонців'я // *Археологія*. 2001. № 3. С. 139-140 рис. 5.

тура – время распада индоевропейской общности ко II тыс. до н.э. и начала эпических миграций ариев из Северного Причерноморья на юг и восток. На плите № 37 Каменной Могилы в Запорожской области найдена примечательная композиция: схематичное изображение повозки, запряжённой парой быков, а слева от неё – ползущая большая змея, справа и слева окружённая единичными символами звёзд. Анализируя данную композицию, В.М. Даниленко сделал вывод о возможности «тесной связи совокупности представленных на плите № 37 образов с хтоническим, конкретно погребальным культом»<sup>207</sup> на основании того, что в ареале ямнокатакомбной культуры известны случаи сопровождения умерших повозками и змеями<sup>208</sup>. Это, безусловно, верно, но представляется совершенно недостаточным, если учесть, что подобные композиции найдены среди петроглифов в Армении<sup>209</sup>, с которыми В.М. Даниленко сравнивает композицию Каменной Могилы. Важно, что данные петроглифы найдены на пути ранней миграции ариев на юг – в Армении давность арийской гаплогруппы R1a1 определяется 4500 ± 1000 лет назад<sup>210</sup>, т.е. в самом начале распада индоевропейской общности Северного Причерноморья. Таким образом, рассматриваемые петроглифы Каменной Могилы и Армении вполне могут отражать не только миграцию ариев на юг, но и распространение их мировоззрения, если учитывать огромные размеры указанных змей, не только вполне сопоставимых с размерами повозок (что подчёркивает значимость образа змей), но и ползущих в направлении их движения. Кстати, на пути причерноморских ариев на юг (у г. Ипатово Ставропольского края) обнаружен курган с окружающим овальным змееподобным рвом (см. ниже).

Стратиграфические данные, прослеживаемые на поселениях и могильниках, свидетельствуют о том, что на Украине за катакомбной культурой следует культура многоваликовой керамики (КМК)<sup>211</sup>, которая предшест-

<sup>207</sup> Даниленко В.М. Кам'яна Могила. Київ: Наукова думка, 1986. С. 67.

<sup>208</sup> Синицын И.В. Памятники предскифской эпохи в степях Нижнего Поволжья // СА. 1948. № 10. С. 151-152 рис. 16-17.

<sup>209</sup> Петросян Л.Н. Армянские народные сухопутные средства передвижения // Кавказский этнографический сборник. Т. IV. М.: Наука, 1972. Рис. 2-3.

<sup>210</sup> Клёсов А.А., Тюняев А.А. Происхождение человека (по данным археологии, антропологии и ДНК-генеалогии). М.: Белые альвы, 2010. С. 525.

<sup>211</sup> Культура многоваликовой керамики, сокращенно КМК (Бабинская культура) – археологическая культура эпохи средней бронзы (XXII-XVIII века до н. э.). КМК занимала довольно большую территорию – значительную часть степной и южные районы Лесостепной Украины, Молдавию и бассейн Дона. Наибольшее скопление памятников КМК наблюдается в междуречье Днестра и Северского Донца. На правобережье Украины памятники распространены в степных районах, на Левобережье – северная граница культуры проходит по Сейму, Верховьям Сулы, Северского Донца и Оскола. Восточной границей является левый берег Дона. Отдельные па-

ует срубной и, возможно, частично сосуществует с последней. В составе знаменитого Бородинского клада имеется серебряная литая булавка, на ромбической головке которой – узор из золотых нитей, представляющий собой парный змеевидный орнамент<sup>212</sup>. Культурная принадлежность данного клада остается неясной, но все предметы, входящие в состав клада, встречены в различных памятниках КМК, а на керамике КМК есть орнаментация, аналогичная орнаменту на данной булавке (Бабино III)<sup>213</sup>.

В курганных погребениях времени срубной культуры отмечено наличие костяков змей. Их культовый характер несомненен, поскольку в одном из таких погребений (курган близ хутора Дурновского в бассейне р. Хопра) обнаружены скорченный костяк, нож с двусторонними выступами и выемками, характерный для срубной культуры, куски красной и белой краски, и три костяка змей<sup>214</sup>. При раскопках курганов «Три брата» близ г. Элисты, в кургане 9, в богатом вещами погребении 8 также были найдены скелеты двух больших змей, а в другом кургане той же группы найдена бронзовая булавка с изображением змей<sup>215</sup>. Появляются, как минимум, три варианта изображений змей: 1) зигзагообразная линия завершается короткой развилкой, передающей разинутую пасть змеи; этот вариант выделен А.А. Формозовым; 2) зигзагообразная или волнистая линия заканчивается круглой или овальной головкой с точкой в центре; например, пара таких змеек украшает псалий из Волошского могильника (Сурская Забора) на Нижнем Днепре<sup>216</sup>, одна – сосуд из могильника срубной культуры у с. Новоболтачево в Башкирии<sup>217</sup>, а также Г-образное окончание псалия из поселения Кирова в Восточном Крыму<sup>218</sup>; 3) двойная спираль, закрученная в разные стороны в виде латинской буквы «S» с овальной головкой на верхнем конце, подоб-

---

мятники КМК обнаружены далеко за пределами очерченной территории – на Волыни, в Румынии, на Волге.

<sup>212</sup> Венгородская О.Г. О связях культуры многоваликовой керамики по материалам украшений // Межкультурные связи эпохи бронзы на территории Украины. Киев: Наукова думка, 1987. С. 44 рис. 1, 13.

<sup>213</sup> Санжаров С.Н. Проблемы финала катакомбного культурогенеза и керамический комплекс поселения Бабино III // Матеріали та дослідження з археології Східної України. 2013. № 12. Луганськ: Изд-во СХУ им. В. Даля. С. 53-81.

<sup>214</sup> Формозов А.А. Материалы к изучению искусства эпохи бронзы юга СССР // СА. 1958. № 2. С. 137-142. Замечу, что найденные здесь три костяка змей могут символизировать трехуровневое строение мира, как показано выше.

<sup>215</sup> Синицын И.В. Памятники предкифской эпохи в степях Нижнего Подонья // СА. 1948. X. С. 153 рис. 6.

<sup>216</sup> Шарафутдинова И.Н. К вопросу о сабакинской культуре // СА. 1968. № 3. С. 27 рис. 3, 52.

<sup>217</sup> Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М.: Наука, 1967. С. 200 рис. 26, 5.

<sup>218</sup> Лесков А.М. Кировское поселение // Древности Восточного Крыма. Киев: Наукова думка, 1970. С. 37 рис. 30, 4.

ная изображенной на стенке горшка из кургана 1 у с. Старая Тойда Аннинского района Воронежской области<sup>219</sup>.

Изображения змей в срубное время приобретают гигантский характер. И если вопрос о змеевидных курганах вызывает острую дискуссию, змеевидные рвы все-таки обнаружены с достаточной фиксацией полученных данных. У г. Ипатово Ставропольского края исследован курган с окружающим овальным змееподобным рвом; его контуры в плане имеют очертания, напоминающие змею с открытой пастью<sup>220</sup>. Найден также змеевидный ров кургана № 9 у с. Терны Павлоградского района Днепропетровской области<sup>221</sup>. Автор этого открытия В.Л. Ростунов полагает, что, как и в случае кургана у г. Ипатово, здесь, видимо, имеет место отражение мифа о Мировом змее, опоясывающем землю или Мировую гору, а наиболее ранние упоминания о Мировом змее встречаются в ведийской мифологии, где змей Васуки опоясывает Мировую гору Меру. К этому справедливому замечанию следует добавить, что именно гора чаще всего выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации Мирового дерева<sup>222</sup>, причём, как указано выше, проявляется тесная связь Мирового дерева и змей, а также их космологическое значение.

Совсем никаких сомнений не вызывают культовые змеевидные рвы, обнаруженные на поселениях поздней бронзы. Так, на поселении Камышеватая-XIV (Первомайский район Донецкой области), существовавшем от развитой срубной культуры до финального бронзового века, исследован комплекс, имеющий неординарный характер и представляющий собой ров, заполненный золой, фрагментами керамики, костями животных и обломками камня. Он использовался для культовых действий многократно, в течение длительного времени. В плане ров имел змеевидную форму. Расширенная часть изображала голову змеи, а узкая, соответственно, хвост. Авторы раскопок провели параллели с соответствующими изображениями на срубной керамике<sup>223</sup>. На поселении Вороновка II сабатиновской культуры

---

<sup>219</sup> Корнюшин Г.И. Курганы эпохи поздней бронзы у с. Старая Тойда Воронежской обл. // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. 1971. № 127. С. 81 рис. 32, 5.

<sup>220</sup> Белинский А.Б. Отчёт о раскопках курганных могильников «Ипатово 3», «Ипатово 6», «Ипатово 8» у г. Ипатово Ставропольского края в 1998 г. Т. 1 // Архив ГУП «Наследие», 1999.

<sup>221</sup> Ростунов В.Л. Курганы эпохи энеолита-ранней бронзы с ровиками в форме змеи // Археологический журнал. Армавир, 2007. № 1. С. 8-12.

<sup>222</sup> Топоров В.Н. Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 102.

<sup>223</sup> Горбов В.Н., Кабанова Е.В. Некоторые аспекты культовой практики населения эпохи бронзы Северо-Восточного Приазовья // Археологический альманах. № 21. Изобразительное искусство в археологическом наследии. Сборник статей / Гл. ред. А.В. Колесник. Донецк: Лебедь, 2010. С. 86-103.

на берегу Григорьевского лимана в Одесской области обнаружен ров длиной 10,7 м по своей форме напоминающий изображения змей первого типа на срубной керамике<sup>224</sup>.

Таким образом, в срубное время змеевидные изображения становятся широко распространенными<sup>225</sup>. Почти все катакомбные знаки присутствуют в срубной пиктографической системе – совпадение между ними более 50%. Таким образом, сформированная у катакомбного населения система абстрактных символов является подосновой аналогичной срубной системы<sup>226</sup>. Добавлю, что здесь нужно вспомнить о заметном совпадении знаков протописьменности Винча и катакомбных знаков, поскольку указанная преемственность недвусмысленно говорит о сохранении балканских традиций, причем в важнейшей духовной сфере, также и населением срубной культуры. Усиливает эти доводы обнаруженная в нескольких срубных захоронениях в Самарской области арийская гаплогруппа R1a<sup>227</sup>.

Предложенная А.В. Кияшко концепция «создания змеи» на валиках катакомбных сосудов позволяет видеть в некоторых случаях нечто подобное также на керамике сабастиновской культуры (от Молдавии до Полтавской области)<sup>228</sup> и белозерской культуры (в Николаевской области и в Крыму)<sup>229</sup>. Это важно ещё и потому, что некоторые исследователи полагают носителей сабастиновской культуры<sup>230</sup> прафракийцами<sup>231</sup>, которые смени-

<sup>224</sup> Вороновка П. Поселение позднего бронзового века в Северо-Западном Причерноморье / [Ванчугов В.П., Загинайло А.Г., Кушнер В.Г., Петренко В.Г.] Киев: Наукова думка, 1991. С. 10-11 рис. 3.

<sup>225</sup> Захарова Е.Ю. Сосуды со знаками срубной общности эпохи поздней бронзы. Воронеж: ЦЧКИ, 2000. С. 65-67, 77-78, 80, 90-92.

<sup>226</sup> Пустовалов С.Ж. К вопросу о наличии знаковой системы у населения катакомбной общности Северного Причерноморья // Северо-Восточное Приазовье в системе евразийских древностей (энеолит-бронзовый век): материалы Международ. конф. Ч. 1. Донецк, 1996. С. 45-46.

<sup>227</sup> Mathieson I., Lazaridis I., Rohland N., Mallick S., Patterson N. et al. Genome-wide patterns of selection in 230 ancient Eurasians. Nature. 2015. 528. P. 499-503.

<sup>228</sup> Шарафутдинова И.Н. К вопросу о сабастиновской культуре // СА. 1968. № 3. Рис. 2, 13, 19, 27, 28, 33, 39.

Черняков И.Т. Северо-Западное Причерноморье во второй половине II тысячелетия до н.э. Киев: Наукова думка, 1985. С. 57, 60 рис. 23.

<sup>229</sup> Горбенко К.В. Раскопки укрепленного поселения Дикий Сад эпохи поздней бронзы в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. Київ: Наукова думка, 2009. С. 27 рис. 1, 6, 8, 11, 13. Копьева Т.А. Охранные работы на поселении эпохи поздней бронзы Новоозерное 1 в западном Крыму // Археологічні дослідження в Україні 2011 р. Київ: Волинські старожитності, 2012. С. 55-56.

Куштан Д.П., Весельский А.П. Зорька – поселение эпохи бронзы в Восточном Крыму // Археологічні дослідження в Україні 2011 р. / Київ: Волинські старожитності, 2012. С. 67-69.

<sup>230</sup> Сабастиновская культура – археологическая культура Северного Причерноморья эпохи поздней бронзы (XVIII-XII, по другим оценкам, XVI-XII вв. до н. э.).

лись племенами белозерской культуры. А последняя связывается с киммерийцами, что уже непосредственно касается формирования культа Ахилла в Северном Причерноморье.

Напомню, что киммерийский период в Северном Причерноморье называют раннескифским, а связываемая с киммерийцами черногоровская культура сформировалась в степях Северного Причерноморья и Предкавказья на основе поздней срубной культуры и белозерской культуры<sup>232</sup>; в Восточной Европе археологические памятники киммерийцев неотличимы от раннескифских<sup>233</sup>. Выделяется также жаботинский этап раннескифского периода с местными традициями, тесно связанными с кобанской культурой и культурами Карпато–Дунайского региона. На некоторых керамических сосудах из кургана 524 у с. Жаботин орнамент составлен из заштрихованных лент, образующих чередующиеся вершинами в разные стороны треугольники, штриховка состоит из косых линий и линий со «щеточкой»<sup>234</sup>. На поселении раннескифского времени Любомирка I в Александровском районе Кировоградской области Украины найдены фрагменты лепной керамики с различными валиками (извитыми, с насечками, с пальцевыми вдавлениями), «которые были характерны для жаботинского этапа, но существовали и позже – в VII–VI вв. до н.э.»<sup>235</sup>. Всё это вполне можно сопоставить с местным («варварским») «змеиным» орнаментом, дошедшим даже не до начала, а до развернутой греческой колонизации Северного Причерноморья.

Примечательно, что древнейшие племена, пришедшие с северо-востока (т.е. из Северного Причерноморья) в Грецию, связывали своё происхождение с образом Змея. Пеласги считали, что явились на свет из зубов Космического змея, которого Великая Богиня взяла в любовники, положив тем самым начало эпохи Творения<sup>236</sup>. Кроме того, пеласги считались потомками Гигантов<sup>237</sup>, которые, как известно, представлялись змееногими

---

<sup>231</sup> Григорьев С. Археологические основания ближневосточной локализации индоевропейской прародины на территории Евразии // Вестник Челябинского государственного университета. 2003. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. № 2. С. 150.

<sup>232</sup> Вальчак С.Б. Киммерийский период // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009, С. 684.

<sup>233</sup> Иванчик А.И. Киммерийцы // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009, С. 684.

<sup>234</sup> Рябкова Т. В. Курган 524 у с. Жаботин в системе памятников периода скифской арханки // Российский археологический ежегодник. 2014. № 4. С. 236, 273.

<sup>235</sup> Орлик О.П. Поселения раннескифского часу Любомирка I у верхів'ї р. Тясмин // Археологія. 2007. № 3. С. 33 рис. 2, 1-4, 11.

<sup>236</sup> Грейвс Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Пер. с англ. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 76.

<sup>237</sup> Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра (окончание) / Пер. с др.-гр. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 2. С. 263.

(см. главу «Змееподобные чудовища»). Важно безусловное сходство др.-инд. áhi- «змея» не только с именем Ахилла, но и с этнонимом «ахейцы», которые издревле населяли Северное Причерноморье. Например, согласно комментарию Евстафия к Дионисию Перизегету (680), ахейцы пришли в Предкавказье под предводительством Ахилла, а в анонимном схолии к этому же автору (685) говорится, что «мирмидоны, заблудившиеся при возвращении из-под Трои вместе с Ахиллом, поселились там»<sup>238</sup>. Последнее, однако, видится явным стремлением хоть как-то примирить упрямые факты древнейшей связи Ахилла с Северным Причерноморьем и оправдать мнение о его, якобы фессалийском, происхождении. Кроме того, как считает В.П. Яйленко, название Ахейской гавани к западу от Ольвии (Plin. NH. IV, 83 – это сообщение, кстати, не имеет аналогов) связано не с гомеровскими ахейцами, а появилось в результате адаптации местного «змеино-го» топонима на áhi-, как и боспорская Ахейская гавань (Ptol. Geogr. V, 8, 8; Pseudo-Arr. Per. 58)<sup>239</sup>. Знаменательно, что наименование одного из самых воинственных племён «дорийцы» приводит к рассмотрению историко-лексического ряда: древо δένδρον, δρῦς, δόρυ – (деревянное) копье δόρυ – (люди с копьём) дорийцы Δωριεῖς; при этом связь коренного слова δόρυ с производным этниконом Δωριεῖς общепризнана<sup>240</sup>. С другой стороны. А. Голан отмечает, что во II тыс. до н.э. ещё сохранялось представление о семантической связи змея и копья/стрелы, а также связи копья с богом земли, возникшее в более давние времена<sup>241</sup>. По В.Н. Топорову, «Змея (или змей) может выступать как вариант мирового дерева»<sup>242</sup>. Из всего этого следует семантический ряд «змея – копье – дорийцы».

В.П. Яйленко очень глубоко в лингвистическом плане проанализировал связь культа Ахилла в Северном Причерноморье со змеями и сделал вывод о том, что у туземного индоарийского населения Нижнего Побужья и Нижнего Поднепровья был распространён культ змей, связанный с Ахиллом<sup>243</sup>. Поддерживая в целом этот важнейший вывод, нельзя не остановиться на некоторых не совсем ясных или даже спорных моментах. Во-первых,

<sup>238</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1890. С. 202, 215.

<sup>239</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. С. 99-100, 129-130.

<sup>240</sup> Фролов Э.Д. Копье как орудие и символ знатности у древних греков // Мнемон: Исследования и публикации по истории Древнего мира. 2012. № 11. СПб. С. 57-58.

<sup>241</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 192.

<sup>242</sup> Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 тт. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 66.

<sup>243</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии. С. 64-101.

В.П. Яйленко категорически утверждает: «Поразительное, не имеющее аналогов обилие изображений змей и драконов на граффити Бейкуша не оставляет сомнений, что ольвиополиты почитали своего Ахилла прежде всего как змея и дракона»<sup>244</sup>. На мой взгляд, здесь некорректно смешение аборигенов–носителей культа змей и собственно ольвиополитов, у которых подобный культ, по сути, не зафиксирован. Но главное, культ змей в Северном Причерноморье анализируется В.П. Яйленко с позиций уже развитой ведийской и индуистской мифологии – образ Ахилла-Змея сопоставляется с образами Валы-Вритры-Шеши. При действительно безусловном сходстве имени Ахилла с древнеиндийским *āhi*– «змея» и, вероятным – с именем *Āhi Valā* «Змей-похититель плодородия», не совсем корректно прямо связывать причерноморского Ахилла с *Āhi-Budhniā* «Змей глубин внизу Мирового дерева» (он же *Āhi Vṛtrā* «Змей дна и водных пучин»), *Āhi Śesa* «Мировой змей, поддерживающий Землю». Вритра в «Ригведе» (I, 32; I, 51-52; I, 61 и др.) всегда связан со своим убийцей Индрой<sup>245</sup>, то есть с мотивом змееборчества, явно неуместным для Ахилла. Фигура же змея Шешы, тесно связанная с Вишну, напомним, лишь постепенно утвердилась в вишнуитской традиции индуизма, которая оформилась только в поздней древности и раннем средневековье. Напомним также, что даже «Ригведа» создавалась уже в конце эпической миграции ариев на север современной Индии. В Северном же Причерноморье сложились, очевидно, лишь основы арийского мировоззрения, тесно связанного с представлениями о Змее как Первопредке и Верховном божестве.

Кроме того В.П. Яйленко не привёл, археологических свидетельств распространения культа змей у туземного индоарийского населения Нижнего Побужья и Нижнего Поднепровья. А это необходимо было сделать, поскольку авторитетный, безусловно, исследователь, поясняя, «кого конкретно мы подразумеваем под туземным населением Нижнего Поднепровья и Нижнего Побужья», упомянул «уход основной части срубников (представителей срубной культуры – В.Л.), в частности, с Дона и Донца в степное Приднепровье и Северо-Западное Причерноморье, где, перемешавшись с остатками сабатиновцев (представителей сабатиновской культуры – В.Л.), они образовали белозерскую общность» (XII-X вв. до н.э. – В.Л.); кроме того, он указал<sup>246</sup> на принадлежность к киммерийцам черно-

<sup>244</sup> Яйленко В.П. Скифский Ахилл в Северном Причерноморье VIII-V вв. до н.э. и его индоарийские истоки // Древности Боспора. Т. 17. 2013. С. 386.

<sup>245</sup> Ригведа. Мандалы I-IV / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989. С. 40-41, 65-68, 76-78.

<sup>246</sup> Опираясь на погребальный обряд и со ссылками, соответственно, на следующие работы: Тереножкин А.И. Киммерийцы. Киев: Наукова думка, 1976 и Черняков И.Т. Северо-Западное Причерноморье во второй половине II тыс. до н.э. Киев: Наукова думка, 1985. С. 148 сл.



лесской культуры Среднего Поднепровья X-VII вв. до н.э. и сабатиновского населения XIII-XII вв. до н.э.<sup>247</sup> Но сабатиновцы – ещё не киммерийцы, а их предшественники. Кроме того, здесь обращают на себя внимание две нестыковки. Первая – территориальная (Среднее Поднепровье), поскольку В.П. Яйленко в целом акцентирует туземные традиции почитания змей в Нижнем Поднепровье и Нижнем Побужье. Вторая, более серьезная – терминологическая, поскольку исследователь в цитируемых здесь работах, говоря о прямом индоарийском влиянии на формирование культа Ахилла, рассуждает о событиях, самое раннее, VIII-VII вв. до н.э., когда уже началась греческая колонизация. Но тогда речь должна идти уже не об индоариях, а о реликтовых ариях.

### 3.2. Античное время

От Фракии (см. главу «Фракийский всадник») до Крыма и Кубани культ змей сохранился и в античное время. Ещё в 1870 г. в кургане у с. Мартоноша в среднем Приднепровье (современная Кировоградская область Украины) была найдена ручка бронзового «кратера с волпотами», датированного 530 г. до н.э. На ручке изображена Медуза с двумя парами крыльев в позе коленапреклоненного бега, у её ног по обеим сторонам – две змеи. Подобный сюжет (правда, с погрудным изображением Медузы) отмечен на ручках, по меньшей мере, трех кратеров из Южной Италии и одного – из фракийского некрополя у с. Терebeneице в бывшей Югославии. К сожалению, М.Ю. Вахтина ограничилась поиском реального прототипа изображенных змей, и с помощью коллег из Института зоологии РАН было определено, что эта змея относится к лазающим полозам (*Elaphe*). Далее, считая, что «наибольшей известностью и популярностью среди полозов пользуется *Elaphe longissimi* или эскулапова змея», рассуждения уважаемого автора пошли в «стандартном» направлении – это змеи, которые окружали жезл Асклепия и стали прототипом известного современного символа медицины, змеи над чашей; в качестве хтонического варианта предложено вспомнить кадуцей Гермеса, также обвитый змеями<sup>248</sup>. Между тем пара змей с выразительными головками<sup>249</sup>, да еще и с Медузой, застав-

<sup>247</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры: Северное Причерноморье VIII-VII вв. до н.э. в мифологической традиции и ономастике (продолжение) // Древности Боспора. Т. 16. 2012. С. 579.

Яйленко В.П. Скифский Ахилл в Северном Причерноморье... С. 398-399.

<sup>248</sup> Вахтина М.Ю. О змеях на ручке бронзового кратера из села Мартоноша // Археологические вести. 2008. Вып. 15 / Гл. ред. Е.Н. Носов. М.: Наука. С. 84-90.

<sup>249</sup> Вахтина М.Ю. О змеях на ручке бронзового кратера из села Мартоноша. Рис 1, 3.

ляют вспомнить совсем другое – фрагменты трагедии Еврипида «Ион» (9-28, 1410-1421, 1427-1432), где сказано, в частности, что еще Афина для защиты рожденного ею Эрихтония (подробнее об этом предании см. главу «Змеи и герои»): «Двух змей еще приставила к ребенку; / С тех пор в Афинах золоченых змей / На шею надевают детям». Так же поступила и героиня Еврипида царевна Креуса, которой «был соблюден и дедовский обычай»: «Из золота литые два дракона. / ... Об Эрихтонии живая память. / Но для чего же служит та краса? / Чтобы ребенку надевать на шею»; вдобавок к паре золотых змей Креуса положила в корзинку с младенцем Ионом покрывало с изображением Медузы Горгоны<sup>250</sup>. Другими словами, изображения парных змей в сочетании с Медузой целесообразнее трактовать как мощный апотропей, защитник не только детей, но и взрослых, учитывая назначение кратера. Ю.П. Калашник приводит, два золотых браслета: один из них – с головками змей на концах (середина V в. до н.э., Таманский полуостров, IV Семибратний курган, Раскопки В.Г. Тезингаузена в 1876 г.), другой – в виде свернувшейся змеи (III в. до н.э., Таманский полуостров, Васюринская гора, 1-й Средний курган, случайная находка в 1870 г.). И, описывая их, совершенно справедливо указывает, что изображения змей во все времена считалось действенным амулетом и в Афинах такими амулетами охраняли детей (со ссылкой на трагедию «Ион» Еврипида)<sup>251</sup>. К категории апотропеев относятся, очевидно, и фракийские царские инсигнии – золотые браслеты конца VI – начала V в. до н.э. с реалистичными изображениями голов змей на немного разомкнутых концах<sup>252</sup>. К инсигниям фракийских правителей принадлежат также нащечники от плема, на левом из них изображено Мировое дерево с затаившимся в его корнях Змеем<sup>253</sup>.

В ряде курганных погребений скифской знати также найдены подобные украшения: около с. Нагорное Ренийского района Одесской области – литой бронзовый браслет, датируемый IV–III вв. до н.э., концы которого слегка расклепаны и оформлены в виде головок змей<sup>254</sup>; на плато левого берега Ингула в 3 км от с. Пески Баштанского района Николаевской области – золотое кольцо в виде спирали в два оборота, со стилизованными

<sup>250</sup> Еврипид Ион / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 254, 329-330.

<sup>251</sup> Калашник Ю.П. Греческое золото в собрании Эрмитажа: Памятники античного ювелирного искусства из Северного Причерноморья. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2014. С. 62, 242.

<sup>252</sup> Маразов И. Инсигнии правителей // Фракийское золото из Болгарии. Ожившие легенды / Д.В. Журавлев, К.Б. Фирсов (науч. ред.). М.: Кучково Поле, 2013. С. 104-105.

<sup>253</sup> Маразов И. Инсигнии правителей... С. 100-101.

<sup>254</sup> Андрух С.И., Суничук Е.Ф. Захоронения зажиточных скифов в низовьях Дуная // Новые исследования по археологии Северного Причерноморья. С. 43 рис. 4, 3.

змеиными головками на концах<sup>255</sup>. В курганах Журовка 407 и Малая Офирна в Среднем Поднепровье найдены браслеты со змеиными головками на концах; на окончаниях головок они имеют орнамент в виде креста между группами продольных линий<sup>256</sup>. В.Г. Петренко предполагала их фракийское происхождение<sup>257</sup>. И для этого есть все основания – подобный браслет найден в погребении 31 могильника Сентеш-Векерзуг (венгерское Придунавье, конец VII – начало VI в. до н.э.), материалы которого показывают наличие фракийских связей<sup>258</sup>.

В курганах позднескифского времени в Крыму также обнаружены подобные артефакты. Так, в большом коллективном погребении (вторая половина I в. до н.э.) кургана на восточном склоне Неаполя Скифского (около 30 костяков, расположенных в три круга) найдены многочисленные бронзовые браслеты, в т.ч. со змеиными головками на расплюснутых концах (нужно отметить, что змеиные головки здесь довольно реалистичны – В.Л.); в одном из Тавельских курганов у с. Краснолесье Симферопольского р-на среди найденных среди бронзовых проволочных браслетов выделяется браслет с расплюснутыми концами, выполненными в виде стилизованных змеиных голов. Данный тип широко распространяется у крымских скифов с конца I в. н.э.<sup>259</sup>. При раскопках помещения I вв. до н.э. греко-скифского городища (конец II – начало I вв. до н.э.) на западной окраине г. Саки в Северо-Западном Крыму найден бронзовый браслет с концами, оформленными в виде стилизованных змеиных голов<sup>260</sup>. Среди предметов погребального обряда при раскопках могильника городища Куру Баш раннего периода позднескифской культуры (II – середина I вв. до н.э.), которое находится на холме рядом с с. Виноградное Феодосийской административной зоны, отмечены бронзовые браслеты, концы которых оформлены в виде стилизованных змеиных голов<sup>261</sup>. О родственности скифов с

<sup>255</sup> Гребенников Ю.С. Курганы скифской знати в Понингулье // Древние скотоводы юга Украины. Киев: Наукова думка, 1987. С. 149 рис. 1, 3.

<sup>256</sup> Дараган М. Памятники раннескифского времени Среднего Поднепровья и Гальштатт: поиски хронологических реперов // Revista Arheologică. Serie nouă. Vol. VI. № 2. Chişinău, 2010. P. 106.

<sup>257</sup> Петренко В.Г. Украшения Скифии VII–III вв. до н.э. Свод археологических источников. Вып. Д 4-5. М.: Наука, 1978. С. 53.

<sup>258</sup> Дараган М. Памятники раннескифского времени Среднего Поднепровья и Гальштатт... Р. 106 рис. 20, 2.

<sup>259</sup> Троицкая Т.Н. Скифские коллективные погребения в курганах Крыма // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 55, 57 рис. 4, 2, 4, 5.

<sup>260</sup> Внуков С.Ю. Новые открытия на городище Кара-Тобе в Северо-Западном Крыму в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2005-2007 р. Київ-Запоріжжя: ІА НАН України, Дике Поле, 2007. С. 54, 57.

<sup>261</sup> Гаврилов А.В., Труфанов А.А. Исследование могильника городища Куру Баш // Археологічні дослідження в Україні 2011 р. / Гол. ред. Д. Н. Козак. Київ: Волинські старожитності, 2012. С. 33.

древним арийским населением Северного Причерноморья говорит следующее: известна находка ископаемой скифской ДНК (датировка 2305±90 лет назад), то есть конец прошлой эры, классические скифские времена. Она была сделана в волжских степях Самарской области и очень важна, поскольку это первый пример ДНК ископаемых скифов, которая оказалась гаплогруппы R1a<sup>262</sup>, то есть арийской. Так что можно говорить и о преемственности представлений о змеях у скифов.

Тем более, это следует ожидать от реликтовых ариев Северного Причерноморья. В каменном ящике № 16 могильника Дружное-2, расположенного в предгорьях Крыма, были обнаружены бронзовые браслеты, концы которых оформлены в виде змеиных головок<sup>263</sup>. Эта находка тем интереснее, что, опираясь на указание А.А. Масленникова о том, что «в синхронных таврской и кизил-кобинской культурах есть погребения VII и даже IX-VIII вв. до н.э.»<sup>264</sup>, Г.М. Буров сделал вывод, что «Могильник Дружное-2 близ с. Дружное Симферопольского р-на, относится к белозерской культуре»<sup>265</sup>, хотя другие исследователи относят этот памятник к кизил-кобинской культуре VI-V до н.э. Этнической общности тавров, обитавших горных и предгорных районах Крыма, соответствовала, по мнению большинства исследователей, кизил-кобинская археологическая культура, которая возникла примерно в начале I тысячелетия до н.э., а погибла во II в. до н.э.<sup>266</sup> У тавров существовал культ змей<sup>267</sup>, о чем могут свидетельствовать не только подобные браслеты, но и несколько случаев, когда погребальные каменные ящики, характерные для тавров, были расписаны внутри белыми, черными или красными полосами, треугольниками, ромбами, точками и волнистыми линиями (использовались, соответственно, мел, сажа и охра); при этом волнистые линии могли изображать змей<sup>268</sup>. Значительное количество лепной керамики кизил-кобинской культуры второй половины VI – первой половины IV в. до н.э. украшено ранним типом гре-

<sup>262</sup> Haak W., Lazaridis I., Patterson N., Rohland N. et al. Massive migration from the steppe as a source for Indo-European languages in Europe // *Nature*. 2015. 522. P. 207-211.

<sup>263</sup> Колотухин В. А. Горный Крым в эпоху поздней бронзы – начале железного века. С. 30-33, 154 рис. 54, 5 и 8; 155, рис. 55.

<sup>264</sup> Масленников А.А. К истории сельского населения Европейского Боспора в VI-I вв. до н.э. Боспорский сборник. № 8. М., 1995. С. 61.

<sup>265</sup> Буров Г.М. Энциклопедия крымских древностей: Археологический словарь Крыма. Киев: Стило, 2006. С. 72.

<sup>266</sup> Колотухин В. А. Горный Крым в эпоху поздней бронзы – начале железного века. Киев: Южногородские ведомости, 1996. С. 60, 88.

<sup>267</sup> Бондаренко М. Е. Изобразительное искусство как важнейший источник для изучения религиозных представлений тавров // БФ: Искусство на периферии античного мира. СПб., 2009. С. 405.

<sup>268</sup> Лесков А. М. Горный Крым в I тысячелетии до нашей эры. Киев: Наукова думка, 1965. С. 76-77.

бенчатого орнамента в виде различных геометрических фигур, выполненных гребёной-штампом. На некоторых находках, на мой взгляд, можно выделить «змеевидный» орнамент, например: вертикальная тройная волнистая линия (из Ташлы-Баир), встречаются вертикальные зигзаги (бывш. имение Э. Б. Бобовича, курган 1/1) и вертикальные волнистые линии (Григорьевка, погребение 5/9). Важность изучения такой керамики обусловлена тем, что её бытование приходится на время существенных изменений в материальной культуре племён кизил-кобинской культуры, связанных с освоением Крыма греческими колонистами и кочевыми скифами<sup>269</sup>.

Браслеты с головками змей найдены в курганных сарматских погребениях Северного Причерноморья, в основном – средне-сарматского времени (II в. до н.э. – середина I в. н.э.). Они чаще сделаны из бронзы (Акермень II, Бабино, Калантаево Черкасской области), один – серебряный (Чапаевка Николаевской области), в один или два оборота. Как правило, на концах браслетов имеются две змеиные головки, очень редко – одна. У с. Личково Днепропетровской области найден браслет, один конец которого немного расклепан и украшен головой дракона<sup>270</sup>. В склепе центральной части Усть-Альминского некрополя в Крыму обнаружены фрагментированные бронзовые браслеты, которые по ромбовидной форме расплюснутых окончаний могут быть сопоставлены с изделиями II – первой половины III в. н.э.<sup>271</sup> Авторы почему-то не связали их со змеями, но в самой широкой части каждого из расплюснутых окончаний отчетливо видны два глаза, а при переходе от головы змеи к шее – изображение дерева. Это, безусловно, говорит не только о том, что изображены змеи, но и включает в композицию образ Мирового дерева, что делает такое изделие еще более знаковым. В могиле № 1 некрополя римского времени Лучистое-2 (Южный Крым) найдены бронзовые браслеты со змеиными орнаментированными головками на расплюснутых концах<sup>272</sup>. Это авторы почему-то не сочли нужным подчеркнуть, хотя всё отчетливо видно на рисунках по тексту их статьи.

<sup>269</sup> Сенаторов С.Н. Керамика кизил-кобинской культуры второй половины VI – первой половины IV в. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 354-355, 358 рис. 1, 5; 2, 1; 2, 5.

<sup>270</sup> Величко Є.О. Типологія браслетів з сарматських пам'яток Північного Причорномор'я // Музейні читання. Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки», Київ: Музей історичних коштовностей України, 2014. С. 90-91 рис. 6, 94.

<sup>271</sup> Пуздровский А.Е., Труфанов А.А. Два склепа в центральной части Усть-Альминского некрополя // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 213 рис. 15, 4, 5.

<sup>272</sup> Лысенко А.В., Масыкин В.В., Мордвинцева В.И. Могила № 1 некрополя римского времени Лучистое-2 (Южный Крым) // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 295 рис. 13, 15, 16, 19; 17, 1, 2.

В связи с тем, что порой появляются немыслимые версии о роли змей в древних представлениях, необходимо сделать следующее отступление. По Б.М. Мозолевскому, скифский курган является горизонтальной и вертикальной подсистемой модели макрокосма. Ложбина, образовавшаяся вокруг кургана во время его строительства, соответствовала мировому океану, а ров на её дне мировому змею, тело которого являлось опорой мира<sup>273</sup>. Признавая это, М.В. Степанов недавно в своей книге «обосновал», что сам погребальный обряд скифов был направлен на борьбу со зловредным Змеем (змеей), действуя, очевидно, по принципу «если врага нет, то надо его выдумать». Констатируя в самом начале своих рассуждений: «Ни письменные источники, ни скифская иконография не дают ответа на вопрос: кто в мире мертвых играл роль антагониста полудевы – полужмеи, кто угрожал умершим скифам» и соглашаясь с тем, что в космогонических мифах хтонические существа, в том числе змеи, выступают в качестве демиургов, этот автор вдруг начинает полагать, что демиурги всегда действуют вдвоём, при этом ссылаясь на мифологию коми, удмуртов и алтайцев, достаточно далекую от индоевропейской. И начинается «реконструкция» из сплошных домыслов: «Скорее всего, демиурги были братьями (как у народа коми), и уже впоследствии родство демиургом отошло на задний план, а затем и вовсе перестало осознаваться. В скифском космогоническом мифе, который до нас не дошел, функции демиургов могли выполнять две сестры – змеи. Одна из них олицетворявшая доброе начало, трансформировалась в образ полудевы-полужмеи. Другая, бывшая воплощением зла, закономерно приобрела функции богини смерти наряду со своей сестрой стала владычицей нижнего мира». Рассматриваются планы самых известных курганов – Солоха, Гайманова могила, Чертомлык и др. И, якобы на этой основе, у М.В. Степанова Змееборцем «назначается» погребенный богатый скиф, а защищаемой – могила жрицы, например: «Именно у змееборца из Бердянского кургана было больше возможностей для гарантированного перехвата хтонического чудовища, надвигающегося из глубин земли, на подходе к могиле жрицы». «Исследуются» имитация ограблений, ритуальное разрушение могилы «змееборца» и прочее. Наконец, на основе рассуждений о сложной системе рвов, лазов и т.п. «выясняется» картина противостояния между защитником (защитой) и нехорошим Змеем (Змеей). Приведу только один потрясающий пример подобной «реконструкции» для Александрополя: «Антропоморфное божество, представленное Цен-

<sup>273</sup> Мозолевский Б.М. Отражение космогонических представлений скифов в погребальной обрядности знати // Киммерийцы и скифы. Тезисы II Международной конференции, посвященной памяти А.И. Тереножкина. Мелитополь, 1992. С. 63-65.

тральной могилой, предчувствует или твердо знает о приближении к кургану вредоносной змеи и начинает принимать вертикальное положение. Его голова катится к кургану... Змея подземного мира врывается в курган. Она ничем не обозначена, как и в Толстой могиле... Как далее проходила схватка между властительницей мира мертвых и прародительницы скифов и антропоморфным божеством, трудно судить»<sup>274</sup>.

Мне тоже трудно судить, в чем смысл этих «логических» нагромождений. Невозможно себе представить, если бы всё это было так, смысл надевания на обе руки погребенного браслетов с головками змей, описанных выше и которые действительно находились в захоронениях, в отличие от фантазий М.В. Степанова. Понятно, почему он о них совершенно не упоминает, как и об известнейшем образе – змееногой богине, чье изображение зафиксировано на многих артефактах из скифских курганов и нередко сопровождается всё теми же двумя змеями. Наиболее репрезентативными из них являются совершенно одинаковые конские налобники из курганов Большая Цимбалка и Толстая могила. Семантика этой змееногой ипостаси Великой богини детально исследована И.Ю. Шаубом<sup>275</sup>. Образ двух змей, как апотропея, у греков, скифов и сарматов, очевидно, имел общие ранние индоевропейские истоки

Артефактов другого типа, кроме браслетов, с изображением змей в Северном Причерноморье обнаружено немного. Но они достаточно выразительны. На фрагменте золотой накладки на колчан V в. до н.э. из погребения в с. Ильичево в Крыму (Советский район, Крымское Приазовье) имеется изображение змеи, тело которой завернуто в виде двух волот<sup>276</sup>. При исследовании нижних слоев позднескифского зольника II–I вв. до н.э. на некрополе у пос. Заозерное близ Евпатории найден терракотовый алтарик и глиняные модели зерна, плодов оливок и выпеченного хлеба<sup>277</sup>. Авторы этой находки совершенно верно интерпретируют её как культовую, но, к сожалению, лишь приводят фото алтарика, не описывая его. Между тем, на фото отчетливо виден в средней части тулова алтарика извитой валик, который можно трактовать как змееподобный. На тыльной стороне фрагмента нижней части мраморного лутерия, происходящего из Никония, поме-

<sup>274</sup> Степанов М.В. Скифский хтонический миф и его отражение в погребальном обряде. Киев: Издатель Олег Филок. 2015. С. 5, 17, 75-76, 92 и мн. др.

<sup>275</sup> Шауб И.Ю. Змееногая богиня в Скифии и Древней Италии. В кн. Италия – Скифия. Культурно-исторические параллели. М.; СПб.: ИИМТ, 2008. С. 43-65.

<sup>276</sup> Piotrovsky B., Galanina L., Grach N. Scythian art. Leningrad, 1986. Pl. 70.

<sup>277</sup> Попова Е.А., Егорова Т.В. Исследования Крымской археологической экспедиции МГУ на городище «Чайка» близ Евпатории и на некрополе у пос. Заозерное в 2007 г. // Археологичні дослідження в Україні 2008 р. Київ: Волинські старожитності, 2009. С. 276-277.

щено процарапанное изображение Владычицы зверей. Богиня показана во весь рост в длинном хитоне, украшенном орнаментом в виде змеевидной извилистой линии. На голове – рогатая корона. В обеих руках богиня держит двух пантер. Это изображение почти аналогично тому, что помещено на келермесском зеркале. Рисунок затерт густым слоем красной охры; рядом с богиней процарапана буква Δ, в которую вписана К (возможно, Δϰϰητηρ – Корη; Деметра – Кора). По мнению А.С. Островерхова датировать этот артефакт очевидно следует позднеархаическим или же классическим временем<sup>278</sup>. Фигурный керамический светильник, обвитый змеей, и с надписью на доннышке – ΙΩΙΟ из Тиры, безусловно, относится к разряду культовых. Авторы публикации полагают: «В нашем случае надпись обозначает имя божества, зооморфной ипостасью которого был змей. Имя ΙΑΩ и его дериваты чаще всего встречается на предметах в изображении змеевидных демонов и демиургов» и напоминают: «Один из самых популярных образов на позднеантичных магических амулетах – демон, змееногий, как античные гиганты, но с головой петуха, одетый в кирасу римского legionera. В руках его щит Марса и хлыст Гелиоса. На щите или рядом с демоном чаще всего добавлены имена Иао и Абрасакс»<sup>279</sup>. Рассматривая различные интерпретации данного изображения змея, авторы публикации подчеркивают: «Мы всё же обращаем внимание на сходство нашего змея с образом Гликона на изваянии из Том»<sup>280</sup>. В могиле № 1 некрополя римского времени Лучистое-2 (Южный Крым), кроме указанных выше браслетов с головками змей, обнаружен целый ряд предметов, изображения на которых возможно трактовать как змеиные. Это бронзовые фибулы, на корпусе которых имеется извивающаяся линия, а на одной – три линии, выполненных точками<sup>281</sup>. Золотой перстень, найденный на некрополе Илурата, где погребены, в основном, выходцы из варварской среды (I-III вв. н.э.), имеет змейку хвост которой выходит за край кольца, а тело проходит под щитком. Автор публикации проводит аналогию с перстнем, найденным в Ана-

<sup>278</sup> Островерхов А.С., Субботин Л.В. Божества Никония по случайным находкам культовых изделий // Северное Причерноморье: от энеолита к античности. Тирасполь: Типар, 2002. С. 261-262 рис. 2.

<sup>279</sup> Субботин Л.В., Островерхов А.С. Фигурный керамический светильник с изображением змеи из Тиры // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Том XI. Запоріжжя, Запорізький національний університет, 2004. С. 245-246.

<sup>280</sup> Субботин Л.В., Островерхов А.С. Фигурный керамический светильник с изображением змеи из Тиры С. 247 рис. 1, 2.

<sup>281</sup> Лысенко А.В., Масыкин В.В., Мордвинцева В.И. Могила № 1 некрополя римского времени Лучистое-2 (Южный Крым) // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 295 рис. 13, 15, 16, 19; 17, 1, 2.



пе (Отчет Императорской археологической комиссии за 1904 год. СПб, 1907. С. 126), на котором имелась «змея, поднявшая голову»<sup>282</sup>.

Что касается греческих полисов, то в Ольвии найден костяной алтарь с изображенной на нем свернувшейся змеей. Говоря о нём, А.С. Русяева не дала никаких комментариев, хотя перед этим, рассуждая лишь о том, что атрибут в виде змеи – неоспоримый признак его хтоничности<sup>283</sup>, привела справедливое утверждение А.Ф. Лосева о том, что «культ священных змей являлся одним из самых живучих в античном мире»<sup>284</sup>. В Херсонесе найдено несколько домашних (дворовых) известняковых алтарей с изображением змей, обвивающих основу алтаря (АСХ №№ 573-575). Т.М. Шевченко полагает, что они могли быть связаны с культом Зевса Ктесия, который, как известно, почитался в виде змеи, но допускает, что появление с первых веков нашей эры на таких алтарях изображений змей могло и не быть связано с конкретными божествами (например, с Дионисом Сабазием, почитавшимся некоторыми жителями Херсонеса). Кроме того, Т.М. Шевченко обоснованно предлагает считать такие алтари (а их находят только в больших домах, принадлежавших знатным семействам) относящимся к культу умерших семейных героев, почитавшихся в виде змей с ритуалом их кормления<sup>285</sup> (см. главу «Змеи и герои»). Характерно, что обсуждая эти же алтари и говоря, что они связаны с культом Зевса Ктесия, А.С. Русяева ни единым словом не обмолвилась о змеях<sup>286</sup>, явно «мешающих» её главной концепции греческой «чистоты» культа Ахилла в Северном Причерноморье.

Таким образом, следует констатировать, что культ змей в Северном Причерноморье античного времени был достаточно выражен от Фракии до современной Кубани. Более четко он прослеживается в «варварской» среде – у тавров, скифов и сарматов. Учитывая тесные контакты с греческими полисами и их хорой, а также традицию культа змей в данном регионе в течение нескольких тысячелетий, трудно отрицать местное идеологическое влияние на греческое население (тем более, имеющее пусть далекое, но общее с греками индоевропейское прошлое), что и проявилось в особенностях культа Ахилла в Северном Причерноморье.

<sup>282</sup> Гунчина О.Л. Реставрация античного золотого перстня со змейкой // Музейні читання: Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки». Київ: Музей історичних коштовностей України, 2008. С. 73-74.

<sup>283</sup> Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. Киев: Наукова думка, 1979. С. 33-34 рис. 16.

<sup>284</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. С. 42.

<sup>285</sup> Шевченко Т.М. Алтари в семейной религии античного Херсонеса // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. 2007. Вып. 2. С. 162-168.

<sup>286</sup> Русяева А.С. Домашні святилища і культи в античних містах Північного Причорномор'я // Археологія. 2001. № 2. С. 41-51.

В целом же, культ змей в Северном Причерноморье оказался практически непрерывным с IV по I тысячелетия до н.э., сохранился до II века н.э. и отражал, вероятнее всего, культ Верховного божества и Первопредка. И чтобы понять его действительное значение в античное время, следует рассмотреть связи змей с образами античной мифологии.

## 4. ЗМЕЕПОДОБНЫЕ ЧУДОВИЩА

Змееподобные чудовища представляли собой самую раннюю категорию божеств, причем очень могущественных и даже верховных. Они стояли у истоков рождения мира, обеспечивали его существование, были предками многих знаковых персонажей. Но они же стали враждебными новым, олимпийским богам и, соответственно, людям, благодаря «культурной революции», начатой Гомером. И тогда же приобрели уродливый, нередко ужасный облик, что естественно в изображении всего чуждого опасного и, тем более – враждебного. Однако нередко обнаруживается теснейшая связь, особенно в народной, а не официальной религии, между этими «чудовищами» и богами, сохранившими место в олимпийском пантеоне.

### 4.1. Гиганты

Повествование о Гигантах следует начать с краткого изложения истории Титанов. Титаны – архаические (догреческого периода) божества, олицетворявшие стихии и природные катастрофы, дети Урана (Неба) и Геи (Земли). Среди них Океан, Рея, Кронос, Тетия, Фемиды (всего шесть титанов и шесть титанид, вступивших в брак между собой и породивших новое поколение богов: Прометея, Гелиоса, Лето и других. Затем Кронос сверг своего отца Урана с помощью матери Геи. Правление Кроноса было ужасным и его сын Зевс захватил власть. Гера призвала Титанов прогнать Зевса из царства и вернуть трон Кроносу. Когда Титаны попытались сделать это, Зевс с помощью Афины, Аполлона и Артемиды, бросил их в Тартар. Миф о титаномахии отражает борьбу догреческих богов балканского происхождения с новыми богами (олимпийцами) вторгшихся с севера греческих племён. Связь Титанов со змеями отражает предание о том, что, по Никандру (Theg. 8-12), из их крови произошли змеи<sup>287</sup>.

Дальнейшие события излагает Аполлодор (I, 6, 1): «Гея, негодуя по поводу того, что произошло с титанами, родила от Урана гигантов, обладавших огромным ростом и необоримой силой. Они внушали ужас своим видом, косматыми густыми волосами и длинными бородами. Нижние конечности их переходили в покрытые чешуей тела драконов. Родились они, как некоторые говорят, во Флеграх, а по словам других, в Паллене»<sup>288</sup>. Они восстали против олимпийцев, по Диодору Сицилийскому (IV, 15): «Гиган-

<sup>287</sup> Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С.195.

<sup>288</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 11-12.

ты затеяли войну с бессмертными»<sup>289</sup>. Масштабы борьбы были огромными – например, у Овидия (*Met.* I, 151-153) читаем: «Не был, однако, земли безопасней эфир высочайший: / В царство небес, говорят, стремиться стали Гиганты; / К звездам высоким они громоздили ступенями горы»<sup>290</sup>, у Вергилия (*Georg.* I, 280-282): «Также и тех небеса сокрушить поклявшихся братьев. / Трижды они Пелион взгромоздить на Оссу пытались, Оссу трижды взвалить на Олимп»<sup>291</sup>. В итоге Гиганты были разбиты, о чём подробнее всего написал Аполлодор (I, 6, 1-2). В варианте восстания Гигантов присутствуют братья-близнецы От и Эфиальт (Алоады), по Аполлодору (I, 7, 4) – сыновья Посейдона, как и у Гесиода, а по Эратосфену, рождены Геей, как следует из одного фрагмента гесиодова «Каталога женщин» (Fr. 19)<sup>292</sup>

Алоады славились нечеловеческой силой и буйным нравом, каждый месяц подрастали на девять пальцев, как указывает Первый Ватиканский мифограф (I, 82, 1), а по Аполлодору (I, 7, 4), они «каждый год вырастали в ширину на локоть, а в высоту на сажень»<sup>293</sup>. Они грозились перевернуть Олимп и взять себе в жёны Афины и Артемиду. В возрасте девяти лет они взгромоздили Пелион на Оссу и даже однажды пленили Ареса, заковав его в цепи, и держали так тринадцать месяцев, пока его не вызволил Гермес. В итоге братья за их гордыню были убиты Аполлоном и Артемидой. В подземном царстве они привязаны змеями к столбу в противоположную сторону друг от друга, как пишет Гигин (*Fab.* 28)<sup>294</sup>. Культурная революция, начатая Гомером, настолько укоренила мнение о злокозненности Алоадов, что в представлениях древних греков демонический дух (А.Н. Афанасьев подчеркивал его связь с червем, а, значит, по индоевропейской этимологии, и со змеем) дававший по ночам и производящий лихорадочное ощущение, назывался *ἐφιάλτης*<sup>295</sup>, что явно созвучно с именем Эфиальта.

<sup>289</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000. С. 29.

<sup>290</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия биографика, 1994. С. 13.

<sup>291</sup> Вергилий. Георгики / Пер. с лат. С. Шервинского // Буколки. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 82.

<sup>292</sup> Гесиод. Фрагменты / пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко // Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. С. 98-99.

<sup>293</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 16.

<sup>294</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000. С. 50.

<sup>295</sup> Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 тт. Т. III. М.: Изд-е К. Солдатенкова, 1869. С. 74.

## 4.2. Тифон

По редкой версии, изложенной Диодором Сицилийским (V, 71, 2), предводителем Гигантов во Фригии был Тифон<sup>296</sup>. Это представлялось бы возможным, так как, по Гесиоду (Theog. 820-822), Тифон был младшим из всех детей Геи и Тартара, порождённым ими «после того, как титанов прогнал уже с неба Кронион»<sup>297</sup>. Однако, по Аполлодору (I, 6, 3): «После того как боги одержали победу над гигантами, Гея, воспылав еще более сильным гневом, сочеталась с Тартаром и родила в Киликии Тифона, имевшего смешанную природу зверя и человека»<sup>298</sup>. Так что Тифон появился после поражения Гигантов.

Похоже, что Тифон превосходил всех размерами, мощью и ужасным видом. Как пишет Гесиод (Theog. 823-830), у него «силою были и жадной деяний исполнены руки / Мощного бога, не знал он усталости ног; над плечами / Сотня голов поднималась ужасного змея-дракона / ...Глаза над бровями / Пламенем ярким горели на главах змеиных огромных... / Глотки же всех этих страшных голов голоса испускали / Невыразимые, разные»<sup>299</sup>. Имя Тифон одного корня с глаголом *тѳω*, что означает «дымить, чадить». Пиндар (Olymp. IV, 7) называет Тифона стоголовым исполином<sup>300</sup>, Гигин (152) указывает, что Тифон «был огромной величины и чудовищного вида, потому что на плечах у него росло сто драконьих голов»<sup>301</sup>. Более детально описывает его Аполлодор (I, 6, 3): «Он превосходил всех существ, которых родила Гея, ростом и силой. Часть его тела до бедер была человеческой и своей огромной величиной возвышалась над всеми горами. Голова его часто касалась звезд, руки его простирались одна до заката солнца, другая – до восхода. Они оканчивались ста головами драконов. Часть его тела ниже бедер состояла из огромных извивающихся кольцами змей, которые, вздымаясь до самой вершины тела, издавали громкий свист»<sup>302</sup>. Антонин Либерал (XXVIII, 1), ссылаясь на Никандра (Met. IV) указывает: «Тифон, сын Геи, был богом непомерной силы и чудовищной внешности, ибо выросло у него множество голов, рук и крыльев, а с боков выступали страшными извивами змеи; он кричал на разные голоса, и никто не мог противостоять его силе»<sup>303</sup>.

<sup>296</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 125.

<sup>297</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 45.

<sup>298</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 13.

<sup>299</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 45.

<sup>300</sup> Пиндар. Олимпийские песни / Пер. с др.-гр. М.Л. Гаспарова // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 22.

<sup>301</sup> Гигин. Мифы. С. 183-184.

<sup>302</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 13.

<sup>303</sup> Антонин Либерал. Метаморфозы (окончание) / Перевод с др.-гр. В.Н. Ярхо // ВДИ. 1997. № 4. С. 223.

Описание Тифона и его восстания подробно изложены Нонном Панополитанским в первой и второй песнях «Деяний Диониса»<sup>304</sup>. Здесь обращает на себя внимание неоднократный акцент на «мощные извивы колец Тифоновых змеев». Он говорит, что Гера станет его женой, другие богини будут ему прислуживать, а Посейдона и Арея он пленит и свяжет цепями и т.д. «Надсмехаясь над Зевсом великим», Тифон заявляет: «Пясти мои, жилище Дия разрушьте и мира / твердь со блаженными вместе разбейте», то есть собирается не только свергнуть богов, но и разрушить основы мироздания. В планах Тифона следующее: «Я насажу своё новое племя многоглавых блаженных». Впечатляет катастрофичность действий Тифона, например: «скалы моими мечами будут, а горы – щитами», «вырвал тогда и низвергнул Тифон корикийские пики, реки Киликии стиснул, бег обрывая струистый», «за небом он море бичует», «попирая бездны стопою, а чревом высей воздушных коснулся», «мир раскололся по всем четырем направлениям» и т.п. Тифон добивается больших успехов: от него бегут испуганные боги. Причем, чтобы укрыться от гибели, они превращаются в животных. Аполлодор (I, 6, 3) здесь краток: «Боги, увидев, что он устремился к небу, кинулись бежать в Египет; преследуемые, они меняли свой облик и превращались в животных»<sup>305</sup>. Подробнее читаем у Овидия (V, 325-331): «...заявился Тифей земнородный, / “Стада вождем, – говорит, – стал сам Юпитер: Либийский / Изображаем Аммон и поныне с крутыми рогами! / Вороном сделался Феб, козлом – порождение Семелы, / Кошкой – Делийца сестра, Сатурния – белой коровой. / Рыбой Венера ушла, Киллений стал ибисом-птицей”»<sup>306</sup>. Никандр, которому следовал Антонин Либерал (XXVIII, 2-3) указывал: «Его натиску не мог противостоять никто из богов, но в страхе все бежали в Египет, остались только Афина и Зевс. Тифон преследовал богов по пятам, они же из предосторожности во время бегства изменили свою внешность в образы животных. И Аполлон стал коршуном, Гермес – ибисом, Арес – рыбой лепидотом, Артемида – кошкой, Дионис уподобился козлу, Геракл – олененку, Гефест – быку, Лето – землеройке; словом, каждый из остальных богов изменил свою внешность, как ему удалось»<sup>307</sup>.

Что касается Зевса, то он сначала терпит жестокое поражение. Аполлодор описывает (I, 6, 3) это так: «Тифон охватил Зевса кольцами своего тела и, вырвав у него кривой меч, перерезал Зевсу сухожилия на руках и ногах.

<sup>304</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с др.-гр. Ю.А. Голубца. СПб.: Алетей, 2017. С. 6-30.

<sup>305</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 13.

<sup>306</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика, 1994. С. 107-108.

<sup>307</sup> Антонин Либерал. Метаморфозы (окончание). С. 224.

Подняв его на плечи, он перенес его затем через море в Киликию, и дойдя до Корикийской пещеры, запер его в ней. Там же он спрятал и сухожилия, завернув их в шкуру медведя, и поставил стеречь всё это драконицу Дельфину: она была полужверем»<sup>308</sup>. По Нонну, Зевс уже опасается «как бы Эллада, мать сказаний, как бы ахейцы не назвали Тифона Горним и ливне-носным, и высочайшим», то есть не признали бы в Тифоне Верховного бога. Но, по Аполлодору (I, 6, 3), Гермес и Эгипан выкрали эти сухожилия и тайно поставили их Зевсу. Кроме того, Зевс прибегает к услугам Кадма, который, по Нонну, музыкой очаровывает Тифона и лишает его значительной доли силы. Тогда «вернув себе прежнюю силу, Зевс внезапно ринулся с неба на колеснице, влекомой крылатыми конями, и, метая перуны» стал преследовать Тифона и, наконец, победил его, привалив горой Этной.

Следует обратить внимание на место рождения гигантов, указанное Аполлодором Флегра или Паллена. По сути, это одно и то же, поскольку Геродот указывает (VII, 123), что Паллена прежде называлась Флегррой<sup>309</sup>. Это территория древней Фракии, на что указывает и Павсаний (VIII, 29, 1)<sup>310</sup>. Флегра – скалистая местность, на которой, по преданию, происходила гигантомахия, локализуется на севере Фракии. Флѣура означает «выжженная», что вполне соответствует катастрофическим событиям избиения Гигантов. Кроме того, Аполлодор, повествуя о решающей битве (I, 6, 3), пишет: «Тифон прибыл во Фракию и, сражаясь там в области Гемийского хребта, метал ввысь целые горы. Так как Зевс эти горы отражал своими перунами обратно, Тифон пролил вблизи этого хребта много крови и, как говорят, по этой причине хребет и был назван Гемийским»<sup>311</sup>. Всё это показывает близость эпохальных событий гигантомахии и восстания Тифона Северному Причерноморью. Это особенно важно в связи с подчеркнутой змеевидностью и мощью Гигантов, в том числе Тифона, а также ассоциацией с Мировым деревом в предании о наказании Алоадов.

Тифона удалось победить только с помощью обмана: Мойры, убедили его, что он станет сильнее, если съест незрелых плодов, да и Кадм, по сути, обманул Тифона. Традиция локализует последнего на сирийской горе Касий, с которой хеттские тексты связывают змееголового Иллуянку, который так же, как и Тифон, победил Бога Грозы, отобрал у него сердце и гла-

---

<sup>308</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 13.

<sup>309</sup> Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 344.

<sup>310</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. С. 268.

<sup>311</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 13.

за и был побежден только после двукратного обмана<sup>312</sup>. Это говорит о ранних индоевропейских корнях образа змееподобного Тифона. Никогда не было и больше не будет у олимпийских богов такого серьёзного противника как Тифон. Видимо, не зря он уважительно назван Антонином Либералом (точнее, Никандром) «богом непомерной силы», кем он, собственно, и был в доолимпийское время – очевидно, Верховным богом.

О значимости образа Тифона говорят и его потомки, доставившие также немало хлопот. Любопытно, что Гесиод уважительно отзывается о детях Тифона и Ехидны (Theog. 308): «И зачала от него, и детей родила крепкодушных». Среди них несколько, безусловно связанных со змеями: у Гесиода же (Theog. 333-335) это пёс Кербер, Гидра и Химера (правда, только относительно неё Гесиод говорит о змеевидности: одна из её голов «могучего змея-дракона» и тело «позади же дракон»)<sup>313</sup>. Гигин приводит перечень таких потомков: (Gen. 39) «От Тифона и Ехидны – Горгон, Цербер; дракон, который сторожил баранью шкуру в Колхиде; Сцилла, которая сверху была женщина, а снизу собака и которую убил Геракл; Химера; Сфинкс, которая была в Беотии; змея Гидра, у которой было девять голов и которую убил Геракл, и дракон, бывший у Гесперид» и (Fab. 151) «От гиганта Тифона и Ехидны – Горгон, трехглавый пес Цербер; дракон, который за Оксаном сторожил яблоки Гесперид; Гидра, которую Геракл убил у Лернейского источника; дракон, который сторожил руно барана в Колхиде... Химера в Ликии, которая спереди имела облик льва, сзади дракона, в середине химера»<sup>314</sup>.

Любопытное рациональное объяснение феномена Химеры, связанное со змеями, приводит Первый Ватиканский мифограф (I, 71, 2-5): «Говорят, она состояла из трех тел: первое из них ужасало головой льва, среднее – козы, хвост походил на дракона. Её убил Беллерофонт, так как она опустошала землю вблизи горы Гаргар в Ликии. Некоторые говорят, что Химера была не животным, а горой в Ликии: с одной её стороны селились львы и козы, другая пылала <огнем>, третья была полна змей. Беллерофонт сделал эту гору пригодной для жизни, почему и говорят, что он убил Химеру»<sup>315</sup>. Напомню, что Змей Ладон, охранявший яблоки Гесперид, считался, у Гесиода (Theog. 333-335) младшим сыном Форка и Кето, родителей

<sup>312</sup> Forrer E., Weidner E.F., Hrozny F., Figulla, H.H., Weber O. Keilschrifttexte aus Boghazköi. (KBo). Leipzig: Published by J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916. III, 7.

Figulla, H.H. Keilschrifturkunden aus Boghazköi (KUB). Berlin: Akademie-Verlag, 1921. XII, 66; XVII, 5-6.

<sup>313</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 30.

<sup>314</sup> Гигин. Мифы. С. 8, 182-183.

<sup>315</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В. Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000. С. 109.



Ехидны. Но Аполлодор (II, 5, 11) также считает: «Эти яблоки охранял бессмертный дракон, сын Тифона и Ехидны, у которого было сто голов: он способен был издавать самые разнообразные голоса»<sup>316</sup>. Последняя характеристика, кстати, напоминает Тифона. Еврипид описывает (1273-1274) Лернейскую гидру как «Змею. То чудовище стоголавое, что вечно растило головы, взамен отбитых»<sup>317</sup>, а у Аполлодора (II, 5, 2) читаем: «Эта гидра, выросшая в болотах Лерны... У неё было огромное туловище и девять голов, из которых восемь были смертные, а средняя, девятая, – бессмертной»<sup>318</sup>. Примечательно, что, по Гесиоду, Лернейскую гидру «вскормила сама белорукая Гера-богиня» (Теог. 314). Павсаний пишет (II, 37, 4): «У истоков Амимона (в Коринфской области) есть платан; под ним, как говорят, выросла знаменитая гидра. Я уверен, что величиной это животное превосходило других гидр... но голову она имела, как мне кажется, одну и не больше. Поэт Писандр из Камира для того, чтобы это животное показалось более страшным, и его поэма оказалась более интересной, вместо одной головы приписал этой гидре много голов»<sup>319</sup>. Гигин указывает (Fab. 169), что источник (реку) Амимон позднее стали называть Лернейским<sup>320</sup>.

Аполлодор описывает (II, 5, 12) Кербера так: «У него были три собачьи головы и хвост дракона, а на спине у него торчали головы разнообразных змей»<sup>321</sup>. Сенека пишет, что у Кербера были «змеи-волосы», а также «Змеи гривой вздыбились / Вкруг шей, и хвост-дракон шипит пронзительно»<sup>322</sup>. Интересное свидетельство об этом чудовищном псе приводит Павсаний (III, 25, 5): «Гекатей Милетский нашел более вероятное толкование, сказав, что на Тенаре вырос страшный змей и был назван Псом Аида, так как укушенный им тотчас же умирал от яда»<sup>323</sup>. Напомню, что у мыса Тенар располагалась гавань, названная именем Ахилла.

Оценивая все эти сведения, следует помнить, что Ехидна сама, по Гесиоду (Theog. 297-299), была «наполовину прекрасной с лица, быстрогла-

<sup>316</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 58.

<sup>317</sup> Еврипид. Геракл / Пер. с др.-гр. С.В. Шервинского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 464.

<sup>318</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 50.

<sup>319</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 205.

<sup>320</sup> Гигин. Мифы. С. 204.

<sup>321</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 59-60.

<sup>322</sup> Луций Анней Сенека. Гераклес в безумье / Пер. с лат. С.А. Ошерова // Трагедии. М.: Наука, 1983. С. 136.

<sup>323</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 276. На Тенаре располагалось место, где Геракл вывел Кербера из Аида.

зою нимфой, наполовину чудовищным змеем, большим, кровожадным»<sup>324</sup>, считаясь также, по Геродоту (IV, 9-10), ещё и праматерью скифов<sup>325</sup>, причем события эти происходили в Северном Причерноморье. Кроме того, змей Ладон охранял яблоки Гесперид в земле гипербореев, то есть также в Северном Причерноморье. Указание же Павсания на платан, под которым «выросла знаменитая гидра» явно напоминает индоевропейские представления о Мировом дереве и связанном с ним Змее.

Что касается самого Тифона, то предание о нём имеет отчетливые индоевропейские корни. Это доказывается тем, что в хеттском мифе рассказывается о том, как Бог Грозы (по сути, аналог Зевса) отомстил своему врагу – Змию, который до этого также одержал победу над богом. Миф дошел до нас в двух вариантах. В первом, более древнем варианте мщение удается благодаря человеку по имени Хупасияс, которого богиня Инара дарит за это своей любовью. Во втором варианте мифа Бог Грозы соединяется с дочерью человека по имени Бедный (Убогий), для того чтобы родить сына, который затем женится на дочери Змия и помогает своему отцу получить обратно сердце и глаза, отнятые у того Змием<sup>326</sup>. Возвращение здесь отнятых сердца и глаз напоминает историю с потерей и возвращением Зевсом своих «сухожилий», а привлечение к победе над Змеем человека напоминает решающий вклад Кадма в победу Зевса над Тифоном.

#### 4.3. Пифон

Главным прорицалищем Эллады, как известно, являлись Дельфы, где, казалось бы, безраздельно доминировал культ Аполлона с его оракулом. Но он явно захватил это знаковое место, причем у персонажей, большинство из которых тесно связано со змеями. Последовательность событий в общем виде, со ссылкой на вступление в сколиях к Пикийским одам Пиндара, приводит А.Ф. Лосев: «Аполлон приходит в Дельфы, где он пасет быков Пифону... Искусству прорицания научился он у Пана. Этот последний усердно давал прорицания в Аркадии. В дальнейшем Аполлон приходит в то прорицалище, в котором раньше давала оракулы Ночь, а потом Фемида. Так как Пифон в то время владел пророческим треножником, с которого раньше пророчествовал Дионис, то Аполлон убил змея Пифона и состязался в Пикийских состязаниях в течение семи дней»<sup>327</sup>. Аполлодор

<sup>324</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 29.

<sup>325</sup> Геродот. История. С. 189.

<sup>326</sup> Иванов Вяч. Вс. Хеттская и хурритская литература // История всемирной литературы. В 8 тт. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 118-130.

<sup>327</sup> Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. С. 412.

излагает эти события (I, 4, 1) почти так же: «Аполлон, научившись искусству прорицания у Пана, сына Зевса и Гибрис, прибыл в Дельфы, где тогда давала предсказания Фемида. Так как охранявший вход в прорицалище дракон Пифон не давал ему проникнуть к расщелине, он убил его и овладел оракулом»<sup>328</sup>. По Гигину (Gen. 34), рожден «От Земли – Пифон, дракон, прорицатель»<sup>329</sup>. Павсаний пишет (X, 6, 3) «Убитого же Аполлоном поэты считают драконом и говорят, что он был поставлен Геей-Землей сторожить прорицалища»<sup>330</sup>. Другими словами, Пифон либо порождение Земли, либо «поставлен» ею в Дельфах. Очень интересная версия изложена в одном из Гомеровских гимнов (II, 123-129, 173-176), где говорится о том, что Тифон был рожден Герой (очевидно, без отца) и отдан ею «на вскармливание» Пифону – «дракону... дикому чудищу, жирному, огромному»: «Сын у неё родился – ни богам не подобный, ни смертным, / Страшный, свирепый Тифаон, для смертных погибель и ужас. / Тотчас дракону его отдала волоокая Гера, / Зло приложивши ко злу. И дракон принесенного принял...»<sup>331</sup>. Все эти указания говорят о значительной древности образа Пифона.

Основным источником для мифа об убиении Пифона Аполлоном считается II Гомеровский гимн. Но, как справедливо указывает А.Ф. Лосев, можно отметить, что оба первых гимна Аполлону, приписываемые Гомеру, стоят несколько в стороне от главной линии мифологии Аполлона: Пифон существует тут сам по себе, и нет упоминания об оракуле Геи; сам он – тоже порождение не Геи, а Геры. О гиперборейцах здесь также не говорится, хотя было бы естественно сказать, откуда Аполлон прибывает в Грецию<sup>332</sup>. Еврипид в «Ифигении в Тавриде» (1248-1252) говорит: «Вещания Фемиды стерег дракон чудовищный. Ещё дитя, ещё ты на руках у матери резвяся, змея-сторожа убил»<sup>333</sup>. Гигин (Fab. 140) говорит, что это был четырехдневный от рождения Аполлон; причем он убил Пифона (который «давал прорицания на горе Парнас»), отомстив за преследование своей матери Латоны (Лето), которую Пифон по заданию Юноны (Геры) должен был убить<sup>334</sup>. Первый Ватиканский мифограф подтверждает эту версию С. 79 (I, 37, 4): «Когда же Юнона стала повсюду преследовать беременную

<sup>328</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 9.

<sup>329</sup> Гигин. Мифы. С. 8.

<sup>330</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 413.

<sup>331</sup> Гомеровские гимны / Пер. с др.-гр. В.В. Вересаева // Античные гимны. С. 67-68.

<sup>332</sup> Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. С. 413.

<sup>333</sup> Еврипид. Ифигения в Тавриде // Еврипид. Трагедии / пер. с др.-гр. И Анненского. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 540.

<sup>334</sup> Гигин. Мифы. С. 171-172.

Латону, напустив на нее Пифона, и та, гонимая по всей земле, однажды приблизилась к берегу моря, сестра приняла ее к себе, и здесь она родила сначала Диану, потом Аполлона. А он, тотчас убив Пифона, отомстил за обиду, нанесенную его матери»<sup>335</sup>. Однако, совершенно непонятно, когда же Аполлон до этого успел обучиться прорицанию у Пана и пасти быков Пифону. И главное, в чём же истинный повод убийства Пифона?

Плутарх (*Quaest. graec.* 12) пишет, что после убийства Аполлон бежал для того, чтобы получить очищение<sup>336</sup>. Причем анализ текстов показывает, что местом длительного («девять великих годов – космических периодов») очищения был загробный мир, а, как подчеркивает Вяч. Иванов, «девять лет пребывания в смерти – кара олимпийцев, нарушивших клятву Стиксом, т.е. права великой богини Styx», чтобы «смертью смыть с себя проклятие»<sup>337</sup>. Другими словами, убийство Пифона расценивалось как очень тяжкое преступление, а вовсе не подвиг совсем юного «светлого» бога.

Причина этого, конечно, в природе образа Пифона и завоеванного прорицалища. Не всё так благопристойно, как пишет Павсаний (X, 5, 6), что, согласно «Эвмолпии» Мусея, оракул в Дельфах принадлежал сначала Гее<sup>338</sup> (которая прорицала сама) и Посейдону, от имени которого прорицал Пиркон; с течением времени доля Геи была отдана сию Фемиде, а Аполлон получил от Фемиды эту долю в подарок<sup>339</sup>. Но где же в этом сообщении Пифон? Напомню, что, по Гигину (*Gen.* 34; *Fab.* 140), рожденный от Земли Пифон сам был прорицателем, а по Павсанию (X, 6, 3) он был поставлен Геей-Землей сторожить прорицалище в Дельфах. В любом случае получается, что он был здесь хозяином. Что и подтверждается, например, сообщением Павсания (X, 6, 3): «Впоследствии окрестные жители стали называть город и Пифоном, а не только Дельфами. И это имя встречается у Гомера в его стихах “Каталога” фокейцев»<sup>340</sup>. Действительно, в «Илиаде» (II, 517) упоминается «утёсный Пифос»<sup>341</sup>.

А.Ф. Лосев приводит сообщение схолиаста к Аполлонию Родосскому (II, 706): «Имя этого дракона [Пифона] одни считали мужским, другие женским. Последнее – лучше. Другой вариант: Меандрий и Каллимах го-

<sup>335</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 79.

<sup>336</sup> Плутарх. Греческие вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 225.

<sup>337</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 35.

<sup>338</sup> Илия Ночи (см. *Shol. Pind. Pyth. arg.*).

<sup>339</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 411. Но тот же Павсаний излагает ещё одну версию (II, 33, 2), где Аполлон отдал Посейдону за его долю в Дельфах Калаврию.

<sup>340</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 413.

<sup>341</sup> Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. С. 30.

ворили, что страж Дельфийского оракула назывался Дельфиной. Тот же самый Каллимах утверждал, что он был драконией, имея потому и женское имя»<sup>342</sup>. К. Кереньи вспоминает киликийскую версию мифа о Тифоне, где поверженный Зевс и его «сухожилия» охраняются драконицей Дельфиной. Гермес и Эгипан («козлиный Пан») выкрадывают их и возвращают Зевсу, который приобретает бывшее могущество и побеждает чудовище (Тифона). В связи с Дельфами сохранилось и предание о том, что один из отпрысков дельфийского дракона (который в данной ситуации называется Пифоном) носил имя Αἴξ («козел»), что указывает на присутствие в семействе Пифона существа, подобного упомянутому выше Эгипану. Но дельфийское чудовище называлось еще и Тифоном, причем в легендах оно встречается как в мужском, так и в женском облики. Так, драконица Дельфина была во вражде с Аполлоном<sup>343</sup>. Всем этим, возможно объясняются и название Дельф, и странное обучение Аполлона искусству прорицания у Пана – сам Пифон имел прямое отношение к козлоному прорицателю. Никакого же обучения Аполлона у Пана, очевидно, не было, оно было придумано в оправдание захватнических действий Аполлона.

Напомню также, что по Еврипиду, «вещания Фемиды стерег дракон», то есть Пифон. Важно подчеркнуть, кем была сама Фемида – ведь Гесиод (Theog. 135) только её называет великой среди всех титанов и титанид, потомков Геи и Урана (Неба и Земли) и он также говорит (Theog. 901-905) «Зевс же вторую Фемиду блестящую взял себе в жены», а она родила от него важнейших богинь – Ор и Мойр<sup>344</sup>. Далее, как указывает Диодор Сицилийский (V, 67, 4): «Фемида, согласно мифу, первой научила прорицаниям, жертвоприношениям и божественным обрядам, а также указала благозаконие и мир. Поэтому тех, кто печется о божеских установлениях и человеческих законах, называют «законоблестителями» (θεσμοφύλακες) и «законодателями» (θεσμοθέται), об Аполлоне же в то время, когда он собирается прорицать, говорят, что он themisteucin «прорицает», поскольку изобретательницей прорицаний была Фемида»<sup>345</sup>. И в этом случае змей Пифон выступает как хранитель древнейших традиций, представителем первых богов. Аполлон же разрушил всё это.

Совершенно прав А.Ф. Лосев, заключая: «Широкая публика убеждена, что Аполлон – исконно греческое божество, и это убеждение иногда разделяется и учеными. Это тоже вековой предрассудок... Кто читал самого

<sup>342</sup> Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. С. 413.

<sup>343</sup> Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с нем. М.: Ладомир, 2007. С. 48-49.

<sup>344</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 25, 47.

<sup>345</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 122.

Гомера, тот знает, что Аполлон – не только не греческий бог<sup>346</sup>, но что он постоянно даже вредит грекам и ведёт себя в отношении их совершенно аморально... Аполлон – грозный, мрачный и вполне аморальный демон, которого страшатся не только люди, но даже и сами боги. В I Гомеровском гимне все боги на Олимпе почтительно встают, когда там появляется Аполлон<sup>347</sup>... Аполлон мыслился чуть ли не важнее самого Зевса... дикость, аморализм, склонность ко всякого рода преступлениям сильно выступали в этом демоне»<sup>348</sup>. Подавление олимпийских богов выразилось и в завоевании дельфийского оракула, где прежней владычицей-прорицательницей была и Афина – в Дельфах долго сохранялся пустой (без статуй и изображений) храм Афины Проники (Провидицы), о чём свидетельствует Павсаний (X, 8, 4)<sup>349</sup>. Среди тех, у кого Аполлон захватил знаменитое прорицалище, также Дионис, который, как говорили, изрекал пророчества при Пифоне. Однако, культ Диониса всё равно отправлялся в Дельфах в зимние месяцы, во время «отлучек» (похоже, вынужденных) Аполлона в Гиперборею. Кстати, один из эпитетов Аполлона – Вакхий, приведенный в одном орфическом гимне (XXXIV, 7)<sup>350</sup>, говорит о слиянии культов Аполлона и Диониса. Более того, как сообщает Павсаний (I, 31, 4), в небольших аттических демах «у флийцев... есть жертвенник Аполлона-Дионисодота (Дионисом данного)»<sup>351</sup>, что явно говорит, в данном случае, о вторичности Аполлона. Напомню, что и Афина, и Дионис теснейше связаны со змеями (см. ниже). Очень любопытно указание Элиана (De nat. anim. XI 2) о том, что Аполлон выступает как убийца дракона Пифона; но ему же посвящены змеи в Эпире, например, где они считались порождением Пифона<sup>352</sup>. Это свидетельствует о том, что образ Аполлона совершенно не вытеснил образ великого Змея, что было невозможно из-за его огромной значимости, а банально слился с ним.

<sup>346</sup> О негреческом происхождении образа Аполлона см. мою работу – Лазаренко В.Г. Архангелский Аполлон и ранние восточноевропейские миграции // Науковий вісник. Випуск 3.33. Історичні науки. Миколаїв: Національний університет ім. В.О. Сухомлинського. 2012. С. 31-37.

<sup>347</sup> Всё гораздо хуже – в первых же строках I Гомеровского гимна (2-3) читаем об Аполлоне: «По дому Зевса пройдет он – все боги и те затрепещут, с кресел своих повскакавши, стоят они в страхе...» (Гомеровские гимны / Пер. с др.-гр. В.В. Вереваева // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 59).

<sup>348</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. С. 463.

<sup>349</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 417.

<sup>350</sup> Орфические гимны / Пер. с др.-гр. О.В. Смыки // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 214.

<sup>351</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 76.

<sup>352</sup> Claudii Aeliani. De natura animalium. Libri XVII: Varia historia: Epistolae: Fragmenta. Τόμος 1. Aelian. Rudolf Hercher. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae, 1864. P. 271.

Примечательно, что у Каллимаха (Нутп. IV, 90-93) Аполлон говорит: «Нету ведь ещё и в Пифо у меня трехногих седалищ, / Змей великий ещё не сражен; пресмыкаясь, ползет он, / Страшной украшен брадой, свой путь начиная от Плейста, в девять обвивши колец Парнаса снежные выси...»<sup>353</sup>. Таким образом, похоже, что Аполлон выступает против Верховного бога в виде такого колоссального змея. Тем более, что само священное место называлось по имени Пифона и после его убийства. Это подтверждается приведенными выше указаниями Гомера и Павсания, а также пеаном Аполлону Аристоноя<sup>354</sup> и другими источниками. А.Ф. Лосев подчеркивает очень важный момент: «Существовал миф и о погребении Пифона. По Варрону (De ling. lat. VII 17), "говорят, что он, [Омфал в Дельфах,] является могилой Пифона". У Гесиохия (Τοχίου βοῦνος) читаем: "Там, [в Дельфах,] был поражен стрелами дракон, и Пуп земли является могилой Пифона". Следовательно, знаменитый Омфал, или Пуп земли, т. е. камень, который был дан Кроносу вместо Зевса и который был им извергнут наружу, и считался у греков могилой Пифона»<sup>355</sup>. Всё это говорит о символизме Пифона как Мирового змея, связанного с Мировой осью (Пупом Земли), как в других случаях с Мировым деревом.

Змееборцу Аполлону приходилось, как ни странно, прибегать к помощи змей в своих деяниях, порой трудно объяснимых. Известен эпизод с Лаокооном, жрецом Аполлона в Трое. По Аполлодору (Epith. V, 17-18), Лаокоон, как прорицатель, предостерег, вместе с Кассандрой, сограждан от введения Троянского коня в город и был за это наказан, хотя троянцы его не послушались: «Аполлон, однако, подал им знамение: с близлежащих островов две змеи переплыли море и проглотили сыновей Лаокоона»<sup>356</sup>. Змея звали Поркей<sup>357</sup> (возможно, от *πόρκης* «свист»; тогда Поркей означает «Свистящий», что вызывает ассоциации с голосистыми Тифоном и Ладонем). Выглядит аполлодоровский, наиболее известный, вариант предания довольно странно, поскольку Аполлон, как союзник троянцев, должен был поощрить Лаокоона, а наказывать его непонятливых сограждан. Видимо, по-

<sup>353</sup> Каллимах. Гимны / Пер. с др.-гр. С. Авсринцева // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 116.

Напомню, что бородатым змеем изображался Зевс Мейлихиос. Бородатая змея была также символом поземных сил и умерших предков.

<sup>354</sup> Эллинические поэты VIII–III вв. до н.э. Эпос. Ямбы. Элегия. Мелика / М.Л. Гаспаров (отв. ред.). М.: Ладомир, 1999. С. 396.

<sup>355</sup> Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. С. 416.

<sup>356</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 138.

<sup>357</sup> Калиды иногда назывались островами Поркея, так как откуда приплыл змей Поркей, погубивший Лаокоона и его сыновей (Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 230 примеч. 130).

этому появились другие, достаточно неуклюжие варианты этого предания. Например, у Гигина (Fab. 135): «Лаокоон... жрец Аполлона, взял жену против воли Аполлона и произвел детей. По жребию он был выбран, чтобы принести жертву Нептуну на берегу. Аполлон, воспользовавшись случаем, послал с Тенедоса по морю через волны двух драконов, которые умертвили сыновей Лаокоона... Когда Лаокоон хотел помочь им, они и его убили, задушив»<sup>358</sup>. Есть ещё более занятая версия – по Евфориону (Serv. schol. Aen. III, 201), Аполлон гневался на Лаокоона, ибо тот сочелся с женой перед его статуей<sup>359</sup>, что явно ненормально для жреца Аполлона. Вакхилид, без указания, кто послал этих змей, говорит, что они приплыли с островов Калидны и превратились в людей<sup>360</sup>. Последнее совершенно непонятно и естественно, что никем не комментируется.

На мой взгляд, важно другое: Аполлон в очередной раз узурпирует функции других богов, действительно связанных со змеями в истоках своего образа. Хотя предпринимались и другие попытки приписать это Аполлону, причем также в контексте троянских событий. Так, Аполлодор сообщает (Epith. III, 15), что когда войско ахейцев приблизилось к Авлиде, «была принесена жертва Аполлону и с алтаря к стоявшему вблизи платану устремилась змея. На платане было гнездо, и змея, проглотив восемь птенцов вместе с девятой матерью, превратилась в камень», что было расценено как пророчество о длительности предстоящей войны<sup>361</sup>. Напомню, что у Ликофрона (Alex. 202) в этом же эпизоде змей на алтаре назван «пророком Кроновым»<sup>362</sup> (скорее, возможно, Кронидовым), то есть Зевсовым. Гекуба, будучи беременной Александром-Парисом, «увидела во сне, что она рождает горящий факел, из которого выползло множество змей», как сообщает Гигин (Fab. 91)<sup>363</sup>. И совсем занятно, что Асклепий в виде змея привезенный в Рим, чтобы избавить народ от чумы, называется Фебовым. Овидий сделал это на том основании, что Змей-Асклепий был привезен по пророчеству Аполлона в Дельфах, а сам Асклепий, уехав в Рим, в Эпидавре «алтари отцовы бросил» (Met. 630-639, 723-724, 742)<sup>364</sup>, то есть алтари Аполлона, что не соответствует истине – в Эпидавре главным был храм именно Асклепия, лечебный асклепейон. Думается, что все эти события связанные со священными змеями и захватчиком-Аполлоном в немалой степени спо-

<sup>358</sup> Гигин. Мифы. С. 166-167.

<sup>359</sup> Торшилов Д.О. Комментарий // Гигин. Мифы. С. 166.

<sup>360</sup> Bacchylidis Carmina cum Fragmentis, Edidit Fridericus Blass. Leipzig: Teubner, 1898. P. 155.

<sup>361</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 128-129.

<sup>362</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 226.

<sup>363</sup> Гигин. Мифы. С. 112.

<sup>364</sup> Овидий. Метаморфозы. С. 338-341.



собствовали тому, что о нём, по крайней мере, уже в конце архаики стали отзываться весьма критически. Как не вспомнить, например, у Еврипида (*Electr.* 987): «О, Феб! В тебе тогда вещал невежда... Там демон был под маской Аполлона»<sup>365</sup>. А.Ф. Лосев (*С.* 452) считает, что здесь Аполлон прямо называется не только невеждой и демоном под чужой маской, но также жалким рабом<sup>366</sup>.

С другой стороны, нельзя не заметить космогоническое значение Пифона в описании Овидия (*Met.* I, 432-438), где «в боренье огня и воды» Земля создаёт «множество всяких пород», среди которых особо выделен только Пифон<sup>367</sup>. В целом, связанные с Дельфами миф и ритуал представляли собой один из вариантов широко известного представления о расчлениении Хаоса в виде Медузы Горгоны, Химеры или Пифона. Пифия восседала в адитоне храма Аполлона над расщелиной земли, из которой исходят дурманящие пары или дыхание Пифона. В то же время она сидит над омфалом, под которым погребены останки Пифона – или Диониса (*Lus. Astral.* 23; *Varro. L. I.* 7, 17)<sup>368</sup>.

Таким образом, настоящий образ Пифона явно превосходит привычные представления о нём, созданные апологетами Аполлона. Их усилия не смогли уничтожить природу и значение Пифона как Космического змея, неразрывно связанного с Мировым деревом.

#### 4.4. Медуза Горгона

Наиболее недооцененным и во многом неверно понятым остаётся, на мой взгляд, образ Медузы. Прежде всего, обращу внимание на её родителей: это, по Гесиоду (*Теог.* 237-238), рожденные Землей и Понтом «храбрый Форкий» и «прекрасноланитная Кето»<sup>369</sup>. Отец, судя по всему, древнейший герой и мать, ранняя хтоническая богиня привлекательной внешности, произвели на свет трёх сестер-Горгон. Гесиод продолжает: (*Теог.* 270, 274-278): «От Форкия Кето... Также Горгон родила, что за славным живут Океаном / Рядом с жилищем певич Гесперид, близ конечных пределов / Ночи: Сфенно, Евриалу, знакомую с горем Медузу. / Смертной Ме-

<sup>365</sup> Еврипид. *Электра* / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Трагедии. В 2 тт. Т. II. М.: Художественная литература, 1969. С. 54.

<sup>366</sup> Лосев А.Ф. *Мифология греков и римлян*. С. 452.

<sup>367</sup> Овидий. *Метаморфозы*. С. 20.

<sup>368</sup> Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // *Жертвоприношение. Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней* / Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин (ред.). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 199-212.

<sup>369</sup> Гигин приводит имя другого отца Медузы (*Gen.* 9; *Fab.* 151) – Горгон, а также указывает (*Fab.* 151): «От Медузы, дочери Горгона, и Нептуна родились Хрисаор и конь Пегас» (Гигин. *Мифы*. С. 5, 183).

дуза была. Но бессмертны, бесстаростны были / Обе другие»<sup>370</sup>. Указание на соседство с «жилищем певиц Гесперид», как и рождение Форкием младшего сына «страшного змея: глубоко в земле залегая и свившись / В кольца огромные, яблоки он сторожит золотые» (Теог. 270, 333-335)<sup>371</sup>, имеет важное значение. Аполлодор дважды подчеркивает локализацию Гесперид (II, 5, 11): «Эти яблоки находились не в Ливии, как утверждают некоторые (например, Диодор Сицилийский IV, 26, 1-4<sup>372</sup>), а у Атланта, там, где обитают гиперборейцы» и «Геракл пришел к гиперборейцам, где находился Атлант»<sup>373</sup>. Область гипербореев, как известно, чаще всего связывается с Северным Причерноморьем. Обычный для большинства облик Горгон и их страшные свойства приводит Аполлодор (II, 4, 2), подчеркивая смертность Медузы: «Единственной смертной среди трех сестер Горгон была Медуса (Владычица)... Головы Горгон были покрыты чешуей драконов... медные руки и золотые крылья, на которых они летали. Каждый взглянувший на них превращался в камень». На мой взгляд, совершенно не зря переводчик В.Г. Борухович подчеркнул здесь знаковость имени Медузы.

Первый Ватиканский мифограф приводит уникальные сведения, составляющие смотреть на историю Медузы совсем в другом, по сравнению с привычным, аспекте (II, 28, 3-5): «На самом деле, были три сестры одинаковой красоты; отсюда придумали, что они смотрели одним глазом. Были же они очень богаты» откуда имя «горгоны», то есть, *georges*, что значит «возделывающие землю»: ведь что по-гречески *ge*, то по-латыни «земля», а *orgia* – «возделывание». Когда их отец умер, старшая дочь Медуса унаследовала царство, а Персей, царь Азии, её убил и отнял у нее царство»<sup>374</sup>. Но до того, как Персей убил Медузу, произошел ряд значительных событий. Как следует из Первого Ватиканского мифографа (II, 29, 1): «Так как многие добивались горгоны Медузы вследствие её красоты, она не смогла избежать союза с Нептуном»<sup>375</sup>. Обращает на себя внимание и романтическое описание соития Медузы и Посейдона у Гесиода (Теог. 278-279), совершенно не соответствующее якобы чудовищному облику Медузы, но созвучное её красоте: «Сопрягся с Медузою той Черновласый / На многотравном лугу среди весенних цветов благовонных»<sup>376</sup>. Здесь следует

<sup>370</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 28-29.

<sup>371</sup> Гесиод. Теогония. С. 30.

<sup>372</sup> Diodorus of Sicily / Διοδόρος ὁ Συκελιώτης / The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. P. 424-427.

<sup>373</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 57, 59.

<sup>374</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 158.

<sup>375</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 158.

<sup>376</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 29.

отметить неточность перевода эпитета Посейдона, поскольку *κυανοχαίτης* означает «с темно-синими волосами». Поэтому, комментируя постоянный гомеровский эпитет Посейдона – Кианохет, справедливо отмечают, что буквально это значит «с волосами цвета морской волны». Но гораздо интереснее другой эпитет Посейдона – Гиппий (Конский). Его происхождение объясняют Диодор Сицилийский (V 69, 4): «Полагают, что он впервые укротил коня и обучил искусству обращения с конями, почему его и прозвали Гиппием (Конным)»<sup>377</sup> и Павсаний (VII 21, 3): «Можно предположить, что по различным причинам дано богу (Посейдону) название Гиппий; я же лично думаю, что, так как он был изобретателем верховой езды, то поэтому он и получил это имя»<sup>378</sup>. Тема коней продолжается и по смерти Медузы, после отсечения головы которой «родились» волшебные кони Пегас и Хрисаор, причем подчеркивается, как у Аполлодора (II, 4, 2)<sup>379</sup>, Гигина (Fab. 151)<sup>380</sup> и Первого Ватиканского мифографа (II, 28, 8-10)<sup>381</sup>, что кони эти были от Посейдона. В настоящее время собрано достаточно доказательств того, что конь был одомашнен в черноморских степях<sup>382</sup>, поэтому события романа Медузы с Посейдоном, очевидно, связаны с Северным Причерноморьем.

Красавица Медуза стала чудовищем, как следует из Первого Ватиканского мифографа (II, 29, 2), вот после чего: «Поскольку она возлегла с ним (Нептуном) в храме Минервы, священном месте, которое она осквернила, богиня превратила её волосы в змей, чтобы та, которой раньше добивалось множество женихов, своим безобразием обращала в бегство встречающих»<sup>383</sup>. Аполлодор приводит версию смерти Медузы (II, 4, 3) вполне в духе поведения олимпийских богинь: «Другие сообщают, что Горгона была обезглавлена ради Афины: она, говорят, хотела состязаться с Афиной в красоте»<sup>384</sup>. Причем, руку Персея направляла Афина, как подчеркивают Аполлодор (II, 4, 2)<sup>385</sup> и Первый Ватиканский мифограф (II, 28, 7)<sup>386</sup>. Дальнейшие события кажутся общеизвестными, например, как у Аполлодора

<sup>377</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 124.

<sup>378</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 195.

<sup>379</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 43.

<sup>380</sup> Гигин. Мифы. С. 183.

<sup>381</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 158.

<sup>382</sup> См., например, Мэллори Дж. II. Индоевропейские прародины / Пер. с англ. // ВДИ. 1997. № 1. С. 61-82.

<sup>383</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 158-159.

<sup>384</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 44.

<sup>385</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 43.

<sup>386</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 158.

(II, 4, 3) «Персей отдал голову Горгоны Афине (которая) поместила голову Горгоны посередине своего щита»<sup>387</sup>. Но это не всё, поскольку голова Медузы стала известнейшим апотропеем<sup>388</sup>, в том числе на самых главных храмах, например – Зевса в Олимпии, как свидетельствует Павсаний (V, 10, 2): «На самой середине фронтона стоит статуя Победы. Под статуей Победы прикреплен золотой щит с рельефным изображением Медузы и Горгоны»<sup>389</sup>. Глубокое исследование взаимоотношений Афины и Медузы привело специалистов к следующему выводу: организатор «подвига» Персея Афина, которая сама в древности представлялась Горгоной, после убийства Медузы перестает быть Горгоной, но всё же украшает свой щит головой Медузы<sup>390</sup>. Интересный пример использования образа Медузы как апотропея приводит Еврипид в трагедии «Ион», когда в корзинку с младенцем вместе с оберегами в виде двух змей клали ткань (одеяльце) с изображением Медузы (1419-1421): «...Горгона там посередине ткани»<sup>391</sup>. Примечательно, что этим младенцем был Ион – потомок змееподобного царя Афин Эрихтония (см. главу «Змеи и героини») и родоначальник племени ионян.

Еще Гесиод писал (Fr. 150, 21-22) о том, что Северное Причерноморье знаменито не только конями, но и земледелием: «Гипербореи затем племена пышноконных узрели. / Матерь-Земля многодетная их родила щедросевных...»<sup>392</sup>. И здесь следует вспомнить о еще одной функции Посейдона: Плутарх в «Застольных беседах» (V 3, 1) указывает, что эллины приносят жертвы Посидону Фитальмию-Растителю<sup>393</sup>, а Павсаний говорит (II 32, 7) о храме Посейдона-Питающего (Фитальмия) в Трезене (Коринфская область)<sup>394</sup>. Замечу, что слово *φῑτάλμιος* трактуется чаще как «рождающий», но это не меняет сути данного эпитета Посейдона, безусловно связанного с плодородием. Это дополняется сообщением Павсания (VIII 25, 4-5) о Деметре: «Когда богиня блуждала по земле, отыскивая свою дочь, говорят,

<sup>387</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 44.

<sup>388</sup> Апотропей – магический образ, которому в древности приписывалось свойство оберегать людей, животных, жилища и посевы от влияния злых духов. Самые разные апотропеи носили на груди в качестве амулетов, делали их архитектурные или живописные изображения, помещали на сосудах из металла, на оружии, на одежде.

<sup>389</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 30.

<sup>390</sup> Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Боги и герои Древней Греции. Харьков: Фолио, 2009. С. 17, 122.

<sup>391</sup> Еврипид. Ион / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 329-330.

<sup>392</sup> Гесиод. Фрагменты / Пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко // Полное собрание текстов. С. 137.

<sup>393</sup> Плутарх. Застольные беседы. С. 85.

<sup>394</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 196.

Посейдон преследовал её, желая с ней сойтись; тогда Деметра превратилась в кобылу... но Посейдон догадался о её обмане, сам уподобился жеребцу и в таком виде сошелся с Деметрой... По преданию аркадян, Деметра родила от Посейдона дочь, имя которой они не считают для себя вправе делать известным среди непосвященных, и коня Арейона»<sup>395</sup>. Здесь очевидно сходство со сказанием о Медузе и Посейдоне.

Усиливает это впечатление рассказ Павсания (VIII, 42, 1-3) о том, что в Аркадии «есть священная пещера так называемой Черной Деметры» и «относительно сочетания Посейдона и Деметры... говорят, что Деметра от этого брака родила не коня, а ту, которую аркадяне называют Владычицей. Говорят, что после этого Деметра в гневе на Посейдона и одновременно в печали о похищении Персефоны надела черные одежды и, уйдя в пещеру, на долгое время скрылась в ней. Когда вследствие этого погибло всё, что производит земля, а также погибла от голода большая часть человеческого рода... (далее следует история нахождения Деметры Паном) ...Деметра сложила свой гнев и перестала печалиться... по этому случаю решили считать пещеру священной пещерой Деметры и в ней поставили деревянную статую богини. ...Богиня сидит на скале, во всём подобная женщине, кроме головы: голова и волосы на ней – лошадиные, к голове у неё приделаны изображения драконов и других диких животных»<sup>396</sup>. Как подчеркивает С.П. Кондратьев: «Изображения богов с головою какого-либо животного никогда не встречаются в классическом искусстве, но нередки в искусстве архаического периода... Эту архаическую Деметру Павсаний по своей любви ко всякой архаике описывает очень подробно»<sup>397</sup>. Не доверять же Павсанию в плане приведенного фрагмента сложно – ведь он, судя по всему, был посвящен в Элевсинские мистерии, о чём сам прозрачно намекает (I, 14, 2)<sup>398</sup>. Владычицей, которую родила по данному преданию Деметра, называли, напомним, и Медузу. И.Ю. Шауб совершенно верно указывает, что аркадская Деметра и своим видом, и своими эпитетами очень схожа с Медузой Горгоной<sup>399</sup>. Мне представляется возможным объяснить столь подробный рассказ Павсания о необычном «конском» облике Деметры. Вероятно, это связано с тем, что еще в микенских текстах отмечено следующее: неоднократно встречающееся слово «ro-ti-ni-ja» (Потния, Владычица), эпитет Потнии «i-qe-ja» (который может трактоваться как «кон-

<sup>395</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 260.

<sup>396</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 292-293.

<sup>397</sup> Кондратьев С.П. Примечания // Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 317 прим. 63.

<sup>398</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 45.

<sup>399</sup> Шауб И.Ю. Об архаических чертах в культе Деметры в Ольвии // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. IV. СПб., 2010. С. 11.

ская»), а также словосочетание «*si-to-po-ti-ni-ja*» (Владычица Хлеба)<sup>400</sup>. В Сицилии была статуя Деметры Сито (*Σιτώ* означает Хлебная. – В.Л.), как указывает Элиан в «Пестрых рассказах» (I, 27)<sup>401</sup>.

Дочь Деметры Персефона, напомним, тоже связана со змеями. Аполлодор в сюжете о попытке её похищения из Аида (Epith. I, 24) указывает ещё вот что: «Тесей прибыл с Пиритоем (чтобы сосватать тому Персефону) в Аид и был обманут: Аид, как будто намереваясь угостить, пригласил их сесть на трон Леты, и они к нему приросли: их удерживали своими кольцами обвившиеся вокруг них драконы. Пиритой остался там привязанным навечно. Тесея же вывел на землю Геракл»<sup>402</sup>. Гигин сообщает (Fab. 79), что когда Тесей и Пирифой «через Тенар спустились в подземное царство и объяснили Плутону, зачем пришли», то есть стали просить Прозерпину (Персефону) в жены Пирифойю, «фурии их долго терзали»<sup>403</sup>. Д.О. Торшилов поясняет, ссылаясь на античные источники (Schol. Aristoph. Ranae, 1368: Suda s.v. *λίστοι*; Avl. Gell. X, 16, 13), что «потом они были привязаны змеями или приросли к скале, *трону Леты*; когда Геракл поднял за руку Тесея, часть его тела осталась на скале»<sup>404</sup>. Подчеркну, что Пиритоя, который возжелал Персефону, не смог освободить от змеиных/каменных оков даже Геракл – известный змеборец, да и какая-то часть тела Тесея «осталась в скале». В Первом Ватиканском мифографе находим уточнение (I, 48, 6): «А как говорят другие, он (Геркулес) с такой силой оторвал Тесея от скалы, что на ней осталась часть его седалища»<sup>405</sup>. Этот сюжет, объединяющий, кроме всего прочего, змей и превращение в камень, безусловно, напоминает сказание о Медузе Горгоне. Способность превращать в камень, кстати, вообще считалась присущей змеям. Например, у Аполлодора при описании троянской войны есть такой эпизод (Epith. III, 15): «Когда войско приблизилось к Авлиде, была принесена жертва Аполлону и с алтаря к стоявшему вблизи платану устремилась змея. На платане было гнездо, и змея, проглотив восемь птенцов вместе с девятой матерью, превратилась в камень»<sup>406</sup>.

Что касается не только схожести, но и преемственности образов Медузы и Деметры-Персефоны, то, учитывая, что Медуза была внучкой Земли и

<sup>400</sup> Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период / Сост. В.П. Казанскене и Н.Н. Казанский. Л.: Наука, 1986. С. 142-143.

<sup>401</sup> Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с др.-гр. С.В. Поляковой. М.; Л.: Наука, 1964. С. 13.

<sup>402</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 121-122.

<sup>403</sup> Гигин. Мифы. С. 98.

<sup>404</sup> Торшилов Д.О. Комментарии // Гигин. Мифы. С. 98.

<sup>405</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 92.

<sup>406</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 128.

Понта (то есть относилась к самым ранним божествам), то Деметра (вторая дочь Кроноса и Реи, сестра Зевса, Геры, Гестии, Аида и Посейдона) представляется несколько более поздним персонажем. Однако, следует принимать во внимание само имя Деметры – Δημήτηρ, а также Δηώ, что может читаться «Мать-Земля». Тогда нет смысла устанавливать первенство Медузы или Деметры, поскольку обе они являются ипостасями Богини-Матери, корни которой уходят в индоевропейское прошлое, то есть в Северное Причерноморье, и даже раньше – в эпоху энеолита в Балкано-Дунайском регионе. Напомню также, что земледелие древнейшего времени в Северном Причерноморье могло быть связано только с племенами R1a балкано-дунайского происхождения, так как пришельцы с востока (племена R1b) были кочевниками-скотоводами.

Учитывая приведенный выше эпитет Медузы – Владычица, даже безотносительно к Деметре-Владычице хлеба, совершенно необходимо рассмотреть происхождение самого имени «Медуза». Оно происходит от корня \*med – «править» и «размышлять», который давно существовал в языке индоевропейских ариев<sup>407</sup>. Отсюда и эпитет «Владычица», который вполне соответствует даже на бытовом уровне сообщениям Первого Ватиканского мифографа о значительном богатстве, основанном на земледелии, семьи Медузы и её убийстве Персеем с целью захватить царство, унаследованное Медузой. Подтверждением роли Медузы как вождя служит и то, что основа её имени, ранний индоевропейский корень \*med означал также «лечить»<sup>408</sup>, поскольку единство функций руководителя и целителя было характерным для древнейших вождей (царей) – шаманов. Очень примечательно, по этому поводу, сообщение Аполлодора (III, 10, 3) о том, что Асклепий «получил от богини Афины кровь, вытекшую из жил Горгоны, и использовал ту кровь, которая вытекла из левой части тела, людям на погибель, ту же кровь, которая вытекла из правой части, для спасения людей: этой же кровью он воскрешал мертвых»<sup>409</sup>. Как пишет Еврипид (Ион. 1001-1015) Афина дала две капли крови Медузы также Эрихтонию (напомню, змееподобному), причем одной каплей можно было убить, а другой – вылечить<sup>410</sup>. Р. Грейвс считает, что кровь Медузы, подаренная Афиной Асклепию и Эрихтонию, говорит о том, что целительные обряды, применявшиеся в доэллинических культах врачевания, считались тайной, охранявшейся жрицами, и за проникновение в

---

<sup>407</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. М.: Прогресс-Универс, 1995. С. 313-317.

<sup>408</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 313-317.

<sup>409</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 96.

<sup>410</sup> Еврипид. Ион. С. 308-309.

эту тайну полагалась смерть, о чем, кстати, предупреждала голова Медузы<sup>411</sup>.

По некоторым данным, Медуза имела туловище коня<sup>412</sup>. Все это, вместе с целебной кровью, делает ее весьма похожей на великого шамана–целителя кентавра Хирона, также совмещавшего силы преисподней и силу возвращения к жизни, и воспитавшего Ахилла. Недавно в Болгарии была открыта гробница в кургане Большая Волосатка, где были найдены двери из мрамора. На левой створке изображена Медуза как символ потустороннего мира, поскольку она связана с превращением в камень. Но напомним, что, например, для фракийского вождя–целителя Залмоксиса<sup>413</sup>, столь почитаемого Пифагором, «уход в гору», то есть практически то же «превращение в камень», означал не смерть в буквальном смысле слова, а шаманскую инициацию с обязательным переходом туда и обратно между мирами живых и мертвых<sup>414</sup>. Более того, предполагалось, что во время ритуального ухода от этого мира происходит встреча с Героем–предком или автохтонной богиней – покровительницей династии. Эти двери, считает И. Маразов, служили в ритуалах постижения бессмертия – ведь на правой створке был изображен Гелиос – бог солнца, который «видит все и которого видят все». Недаром во всех индоевропейских языках, включая греческий, «жить» означает «видеть, в первую очередь солнце, свет»<sup>415</sup>. Но «светлым», напомним, считалось и загробное царство. Поэтому способность Медузы «превращать в камень» нельзя трактовать до примитивности односторонне. На самом деле для возрождения в новом качестве обязательно требовалось символическое умирание, без чего не могло быть нового человека, в том

---

<sup>411</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1992. С. 136.

<sup>412</sup> Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 436.

<sup>413</sup> Греки связывали Залмоксиса со своими северными соседями, обладающими божественной просветленностью, как и гипербореи. Поэтому речь идет, конечно, не о боге, а о могущественном вожде–шамане и его учении, надолго впечатлившем греков. О его значительной древности говорит сравнение с другими индоевропейскими богами – греческим Кроносом, древнеиндийским Савитаром, древнеперсидским Йимой. Все они были верховными богами, а когда их свергли, стали «царями земли блаженных», то есть потустороннего мира. Вероятно, поэтому античные авторы отождествляли Залмоксиса с Кроносом – доолимпийским верховным богом. После того как Залмоксис «ушел от людей» (формула, которая означает «ушел из жизни»), он удалился в гору (а не в горы) и «стал жить в пещере около реки, не общаясь ни с кем, кроме царя». Гора, куда он удалился, носит название Котаион, что на фракийском означает «светлая». Представления о загробном мире как не только «золотом», но и «светлом» месте характерны для индоевропейского мифологического мышления. (см. Маразов И. Р. Иконография древней Фракии. С. 27, 33, 35, 39–40).

<sup>414</sup> Маразов И. Р. Иконография древней Фракии. СПб.: Изд-во СПбГУЦ, 2006. С. 26–27.

<sup>415</sup> Маразов И. Р. Иконография древней Фракии. С. 37.



числе и в шаманских ритуалах исцеления. Для Северного Причерноморья даже много веков спустя Плинием зафиксировано (NH. VII, 17) понятие *Bitiae* – «женщина, убивающая взглядом», образованное от индоевропейского корня \*bhei «бить»<sup>416</sup> и, весьма вероятно, связанное с приведенным выше ритуалом. Кроме того, здесь я вижу несомненную связь культов Медузы и Залмоксиса в плане наследования шаманской практики древнейшей предводительницы племен Северного Причерноморья.

Лечебная функция Медузы приводит к аналогии с образом Медеи, имя которой также образовано из раннего индоевропейского корня \*med. У Гигина есть два фрагмента, свидетельствующие о схожести образов Деметры и Медеи, как в плане плодородия, так и по связи со змеями: (Fab. 27) «Перс приказал посадить Меда (сына Медеи) под стражу. Тогда, говорят, началось бесплодие и недостаток хлеба. Когда Медея прибыла туда на колеснице, запряженной драконами... она сказала царю, что может прекратить бесплодие» и (Fab. 26) «На упряжке драконов Медея из Афин вернулась в Колхиду»<sup>417</sup>. Медея же оказывается связанной с образом Медузы: по Гесиоду (Fg. 37, 21), одной из дочерей Пелия была «пышнокудрявая Медуза»<sup>418</sup>. Гигин также говорит (Fab. 24), что Медузой звали одну из дочерей Пелия, которые по наущению Медеи сварили в котле своего убитого отца, чтобы омолодить его<sup>419</sup>.

Медея широко известна как мрачная колдунья. Гораздо менее известно о тесной связи Медеи с Северным Причерноморьем, а также о её целительских достижениях. Аполлодор сообщает: «Говорят, что Ахиллес после смерти, находясь на Островах Блаженных, женился на Медее»<sup>420</sup>. Такое же краткое указание об этом есть у Аполлония Родосского (IV, 801-805), причем в виде пророчества, которое Гера дает Фетиде еще тогда, когда Ахилла «нянчили в покоех кентавра Хирона»<sup>421</sup>. Медея, таким образом, представлялась спутницей Ахилла<sup>422</sup> на его священном острове Левке, где располагался знаменитый храм, имевший лечебно-инкубационные функции. Кроме этого, известно примечательное место в районе пролива Босфор, о котором сообщает Дионисий Византийский, автор географического труда

<sup>416</sup> Трубачев О. Н. *Indoarica в Северном Причерноморье*. М.: Наука, 1999. С. 36.

<sup>417</sup> Гигин. Мифы. С. 48-49.

<sup>418</sup> Гесиод. Фрагменты // Гесиод. Полное собрание текстов. С. 109.

<sup>419</sup> Гигин. Мифы. С. 46.

<sup>420</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 135-136.

<sup>421</sup> Аполлоний Родосский. *Аргонавтика* / Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 114-115.

<sup>422</sup> Спутницей Ахилла в Северном Причерноморье была также Ифигения, образ которой во многом схож с Медеей (Шауб И. Ю. Элементы шаманизма в мифе об Ифигении // *Новый Гермес. Вестник по классической филологии и археологии*. № 1. СПб., 2007. С. 52-53).

«Плавание по Боспору [Фракийскому]» (68): «... залив, названный Фармакиадой от колхидянки Медеи, которая в этом месте оставила ящички со снадобьями», а это место отождествляется с современной бухтой с говорящим названием Терапия<sup>423</sup>. Аполлоний Родосский (III, 839-863)<sup>424</sup> описывает снадобье, в состав которого входил «прометеев корень», который Медея собирала с лекарственными целями. Малоизвестный эпизод мифа об аргонавтах гласит, что Медея варила Ясона в котле, чтобы даровать ему неуязвимость<sup>425</sup>. Судя по дальнейшим событиям похищения золотого руна, процедура оказалась безопасной и успешной.

Змей, охранявший золотое руно в Колхиде, по одной из версий, затем преследовал Ясона и Медею вплоть до Керкиры (отождествлявшейся со страной феаков), но там был убит Диомедом<sup>426</sup>. Вообще, для этого мифа характерны перемещения в обе стороны. Так, Эет, отец Медеи, был сначала царем Коринфа, а затем перебрался в Эю, в Колхиду<sup>427</sup>. У Первого Ватиканского мифографа (II, 86, 1-4) сказано: «После того как Ясон привез в Грецию Медею и во исполнение обещания женился на ней, он, испытав во многом её способности, попросил вернуть молодость его отцу Эсону. Медея же, ещё не забыв прежнюю любовь к Ясону, нисколько не стала отказываться. Она взяла котел, сварила собранные в разных странах различного рода травы, значение которых она знала, и погрузила Эсона в горячие травы, вернув ему прежнюю жизненную силу». Либер, узнав об этом, попросил вернуть молодость своим кормилицам, что Медея успешно сделала<sup>428</sup>. Это сообщение еще больше связывает Медею с Фракией.

Диодор Сицилийский (45, 4; 46, 1) указывает, что сестра Медеи «Кирка, посвятив себя изучению всевозможных лекарственных зелий, открыла всякого рода свойства и невероятные силы корней. Не мало, конечно, она заимствовала у своей матери Гекаты, но еще больше открыла сама, благодаря своим ревностным исследованиям, так что не оставила другим возможность превзойти ее в знании лекарственных зелий. <...> Про Медею рассказывают, что она узнала от матери и сестры все свойства зелий»<sup>429</sup>. Аполлоний Родосский пишет (III, 802-803), что в знаменитом лар-

<sup>423</sup> Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2. С. 286 прим. 565.

<sup>424</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 83-84.

<sup>425</sup> Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра (окончание) / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 2. С. 262 прим. 489.

<sup>426</sup> Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра (окончание) С. 240 прим. 236.

<sup>427</sup> Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра (окончание) С. 253 прим. 387.

<sup>428</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 200-201.

<sup>429</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) С. 51.

це Медеи были не только «душу снедающие» или «душу губящие» травы, но и «много целебных»<sup>430</sup>. В переводе Н.А. Чистяковой этого фрагмента, с некоторым сдвигом нумерации (III, 798-799) говорится о ларце, в котором «зелий много хранилось, полезных и вредных»<sup>431</sup>. У Дионисия Митиленского есть отрывок: «Персей же стал царем у тавров и, соединившись с какою-то нимфой, получил дочь Гекату, которая, живя постоянно в пустынях, стала опытной в *составлении* ядовитых и лекарственных *средств*; Эт, пригласив ее к себе, женился на ней и получил от нее дочь Кирку»<sup>432</sup>. Медею же нередко отождествляют с Гекатой. Примечательно, что культовая Роца Гекаты располагалась неподалеку от мест поклонения Ахиллу в Нижнем Побужье, а остров Кирки с достаточной вероятностью может идентифицироваться как современный остров Березань вблизи этих самых мест, в том числе от святилища на мысе Бейкуш, где связь Ахилла со змеями значительна и бесспорна. Ликофрон (Alex. 673-675), видимо, не без оснований, называет Кирку «драконицей»<sup>433</sup>. Макробий (Sat. I, 12, 26) пишет о Благой богине, которая порой считалась Землей, Гекатой, Семелой и чей образ весьма близок Прозерпине, а связь со змеями безусловна (см. выше): «Некоторые считают, что [она] – Медея, потому что в её храме присутствует весь род трав, из которых предстоятели [храма] изготавливают по большей части лекарства, и потому что в ее храм не позволено вводить мужчину из-за несправедливости, которую [она] вынесла от неблагодарного мужа Ясона»<sup>434</sup>. Очевидно, что образ Медеи для древних выходил далеко за пределы лишь представлений о злой колдунье и убийце.

Не только Медуза Горгона в своей чудовищной ипостаси имела вместо волос змей. Павсаний указывает (I, 28, 6): «... богини, которых афиняне называют “Почтенными”, а Гесиод в Феогонии – “Эриниями”. Впервые Эсхил изобразил их всех с волосами на голове в виде змей»<sup>435</sup>. Эринии (от Ἐρινός «гневные») – богини мести. По одному сказанию, дочери Ночи и Эреба; либо порождены Землей от крови Урана, причем одновременно с Гигантами (Hes. Theog. 185)<sup>436</sup>; либо, по Софоклу (O.C. 106), они «дочери изначальной Тьмы»<sup>437</sup>. Согласно орфическому гимну (LXX, 2-3), это доче-

<sup>430</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Г. Церетели // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 237.

<sup>431</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Н.А. Чистяковой. С. 82.

<sup>432</sup> Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3. С. 223.

<sup>433</sup> Ликофрон. Александра (окончание). С. 242.

<sup>434</sup> Accessed here: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/1\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/1*.html)

<sup>435</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 76.

<sup>436</sup> Гесиод. Феогония // Полное собрание текстов. С. 26.

<sup>437</sup> Софокл. Эдип в Колоне // Софокл. Драмы / Пер. с др.-гр. Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 63.

ри Зевса Хтония и Персефоны, «змеекудрые девы»<sup>438</sup>. У Ликофрона (Alex. 1041-1042) Эринии названы змеями и живут у реки Ладон<sup>439</sup>. Как не вспомнить здесь предание о змее Ладоне, охранявшем яблоки Гесперид, которые, как и Эринии, считались дочерьми Ночи (Hes. Theog. 211-215)<sup>440</sup>. В любом случае, это древнейшие богини, тесно связанные со змеями. Как и Медуза, они не всегда жестоки: хотя Мании, видимо, тоже эпитет Эриний, но их называли ещё Евмениды (Милостивые). В свою очередь, происхождение Эриний подчеркивает и древность сходного во многом образа Медузы.

Медузу (признано, что она является олицетворением Богини-Матери) вполне возможно рассматривать как могучую владычицу-шаманку земледельческих племен, пришедших со стороны Фракии в Северное Причерноморье в период формирования здесь индоевропейской общности. Видимо, недаром у Гесиода в «Щите Геракла» (223-224) Медуза названа «исполиней»; характерно, что он называет так ещё только Землю (Fr. 150, 11), и её же – Великаншей (Theog. 159)<sup>441</sup>. Вытеснение пришлыми с востока племенами культа Богини-Матери и подчиненное положение женщин в патриархальном архаическом обществе привело к тому, что все нехорошее и злое отразилось, как в кривом зеркале, в ужасных женских образах, в частности, греческой мифологии. Все чудовищные существа здесь – женского рода: Сцилла, Харибда, Химера, Свинга (общепринятое «Сфинкс» неверно), Гарпии и, конечно же, Горгоны. Следует помнить также, что в древности все инородные племена, тем более малоизвестные, мыслились, как правило, безобразными монстрами. Вот где истоки страшного образа Медузы! Считаю, что он был продиктован ситуацией жестокой завоевательной войны и упорством в ней местных племён, почитавших Медузу. Стихийно-чудовищная тератологическая мифология господства женского начала получает обобщение и завершение в образе Великой Матери или Богини-Матери, который в глубинах догомеровской истории имел огромное значение<sup>442</sup>. Представляется вполне возможным, что не чем иным, как отражением памяти о былом величии Медузы, предводительницы земледельческих племен R1a, пришедших с запада в Северное Причерноморье, являются её изображения (очень часто не ужасные, а вполне миловидные, иногда даже улыбающиеся!) на архаических монетах Ольвии<sup>443</sup>. И.Ю. Ша-

<sup>438</sup> Орфические гимны // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 250.

<sup>439</sup> Ликофрон. Александра (окончание). С. 254.

<sup>440</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 27.

<sup>441</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. С. 25, 83, 183.

<sup>442</sup> Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Боги и герои Древней Греции. С. 25.

<sup>443</sup> Фролова Н. А., Абрамзон М. Г. Монеты Ольвии в собрании Государственного исторического музея. Каталог. М.: Росспэн, 2005. Табл. 19-21, 25-26.

уб верно отметил, что образ Медузы Горгоны менялся постепенно: «с течением времени, теряя звериные черты, пока не превратился в Деметру». Кроме того, И.Ю. Шауб подчеркивает, что, «судя по всему, скифы, до начала контактов с греками не имевшие традиции изображения богов в антропоморфном виде, представляли свою Великую богиню, прежде всего, в облики Горгоны», а также: «Осмысление туземным населением Боспора изображения Горгоны как своей Великой богини тем более вероятно, что Горгона Медуза (“Владычица”) первоначально сама была ипостасью Великой богини»<sup>444</sup>. Таким образом, события, связанные с Медузой, следует однозначно относить к Северному Причерноморью и здешнему древнему культу Богини-Матери, теснейше связанному со змеями.

Космический масштаб образа Медузы через связь с Мировой осью (Мировым деревом) утверждают дельфийские мифы, поскольку они называют дельфийский омфал украшенным двумя головами Горгоны: «Средина земли... в доме Фебовом... Две Горгоны блюдут её», как сказано у Еврипида (*Ion*. 224-225)<sup>445</sup>. На мой взгляд, немислимые в принципе две головы Медузы введены здесь образно для акцентирования значимости данного места, связанного, как было показано выше не с Аполлоном, а с Пифоном (и сохранившее его имя!). Возможно, этот феномен объясняет Вяч. Иванов: «Самый факт удвоения изначала данной могилы Пифона могилкой неопределенного Диониса в смежном святилище обличает потребность различить и вместе сблизить обе таинственные сущности, нераздельно сливающиеся в одном представлении о доаполлоновском, дионисийском по своим корням, но отличном от позднейшей исторической формы Дионисова богопочитания религиозном начале, которому подчинено было некогда дельфийское прорицалище. Орфическое вероучение, оказавшее могущественное влияние на Дельфы еще ранее, быть может, VI столетия, оставляя тайну Пифона нераскрытой и только в обрядовой форме знаменуя его теснейшую связь с Дионисом»<sup>446</sup>. Кроме того дракон, стороживший золотое руно, висевшее на дереве, которое можно рассматривать как аналог Мирового дерева, имел две головы<sup>447</sup>. Так что связь Медузы с Мировым змеем и Мировым деревом представляется вполне закономерной.

<sup>444</sup> Шауб И. Ю. Образ Медузы Горгоны в Северном Причерноморье // Древние культуры и археологические изыскания. СПб.: ИИМК РАН, 1992. С. 70-72.

Шауб И.Ю. Об архаических чертах в культе Деметры в Ольвии // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. № 4. СПб., 2010. С. 12-13.

Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 98.

<sup>445</sup> Еврипид. Ион. С. 464.

<sup>446</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 44-45.

<sup>447</sup> Суриков И.А. Комментарий // Ликофрон. Александрия (окончание). С. 262 прим. 488.

В общем, змееподобных чудовищ греческой мифологии характеризует едва ли не космический масштаб, огромные возможности и, нередко, превосходство над новым поколением богов. Это характеристики не каких-то «чудовищ», но великих богов глубокой древности, память о которых так и не удалось полностью вытеснить апологетами олимпийской идеологии.

## 5. ЗМЕИ И БОГИ

### 5.1. Зевс

Громовержец<sup>448</sup>, верховный бог греков Зевс имеет отчетливое индоевропейское происхождение и параллели у других индоевропейских народов<sup>449</sup>. Его имя чисто индоевропейского происхождения и означает «светлое небо»<sup>450</sup>. Ликофрон (Alex. 158) называет Зевса Эрехтеем<sup>451</sup>, что намекает на змеиный облик Верховного бога, поскольку герой Эрехтей-Эрихтоний (см. главу «Змеи и герои») мыслился змеем. Весьма интересна одна из ипостасей Зевса – Мейлихиос (умиротворяющий, милостивый, милосердный), в честь которого устраивались афинские Диасии – ритуал умиротворения. На некоторых рельефах Мейлихиос появляется как огромная бородастая змея<sup>452</sup>, весьма известный образ подземных сил или мертвых предков. «Бог с эпитетом», как указывал Дж. Мюррей, «всегда подозрителен, как человеческое существо с прозвищем»<sup>453</sup>. С. Лангер, обсуждая образ Зевса-Мейлихиоса, тонко подметила в плане идеализации олимпийских богов: «Олимпийские боги, которые кажутся похожими на свободные изобретения невежественного восхищенного воображения, странным образом не похожи сами на себя. Ибо длительное время их блистательные образы ослепляли нам глаза; мы не способны были разглядеть за ними полусвещенные сферы, темный первобытный беспорядок, состоящий из желаний, страхов и мечтаний, от которых они взяли свою жизненность»<sup>454</sup>. И это означает необходимость рассмотрения самых древних слоев любого мифологического персонажа, чтобы понять его истинную сущность.

Один из таких персонажей объединяет образы Зевса и змей. Павсаний, описывая святилище Трофония в Беотии (IX, 39, 2), говорит, в частности: «В пещере же находятся истоки реки и статуи в виде стоящих прямо фигур с жезлами в руках, а вокруг жезлов обвиваются змеи. Всякий легко догадается, что это статуи Асклепия и Гигиеи; но они могут быть также статуями

---

<sup>448</sup> Тем не менее, Громовник (Гонгилат), упомянутый, например, у Ликофрона (Alex. 435), является редким эпитетом Зевса (см. Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 233 прим. 160.

<sup>449</sup> Делев П. Религията на древня Елада // История на религиите. Университетски курс лекции. София. 1999. С. 122.

<sup>450</sup> Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Боги и герои Древней Греции. Харьков: Фолио, 2009. С. 100.

<sup>451</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика. С. 338-341.

<sup>452</sup> Напомню, что у Каллимаха (Hymn. IV, 90-93) великий змей Пифон также бородаст.

<sup>453</sup> Murray G. Five Stages of Greek Religion. Boston: Beacon Press, 1951. P. 28.

<sup>454</sup> Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / Пер. с англ. М.: Республика, 2000. С. 150.

Трофония и Геркины (его дочери), так как змеи считаются посвященными столько же Асклепию, сколько и Трофонию» <...> всякий репающий спуститься в пещеру приносит жертвы самому Трофонию и детям Трофония... и Деметре, которую называют Европой (Широкоглядящей), и говорят, что она была кормилицей у Трофония<sup>455</sup>. Считается, что Трофоний первоначально являлся хтоническим божеством, тождественным Зевсу Подземному (Ζεύς Χθόνιος), поэтому иногда его называли Зевс Трофоний (Τροφώνιος). По распространенному верованию, Трофоний был сыном Аполлона или Зевса, питомцем богини земли – Деметры. В культе Трофоний сближался с Деметрой, Персефоной, Асклепием и другими божествами, которые в Беотии были известны под собирательным именем Трофониадов. Его подземное прорицалище вызывало наибольший страх и священный трепет. Впечатление, производимое на посещавших его, было таким сильным, что существовала даже поговорка про угрюмых молчаливых людей: «погадал у Трофония». Змеи, обвитые вокруг жезлов как аналог единения Мирового дерева и Мирового змея – вполне понятный символ хтонической ипостаси Верховного божества, каким, очевидно, первоначально действительно был Трофоний.

С этой ипостасью, вероятно, связаны карающие функции змеев, имеющие отношение к Зевсу. Например, по Гигину (Fab. 55), к Титию<sup>456</sup>, пораженному молнией Зевса, низвергнутому в подземное царство и лежащему там неподвижно, «приставлен змей»<sup>457</sup>. Поскольку Гигин, как и Вергилий (Aen. VI, 595-597)<sup>458</sup>, указывают площадь, занятую распластанным Титием – девять югеров<sup>459</sup>, можно представить себе колоссальные размеры этого змея. Гигин приводит (Fab. 62) также предание об Иксионе<sup>460</sup>, который

<sup>455</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. С. 386-387.

<sup>456</sup> Титий – великан хтонического происхождения: рожден в недрах Геи-земли, куда Зевс скрыл от гнева ревнивой жены Геры свою возлюбленную, Элару. Таким образом, Титий либо сын Геи, либо рожден Зевсом и Эларой и вскормлен Геей. Отец Европы, возлюбленной Посейдона (см. Пиндар. Пифийские песни IV, 46; Гигин. Мифы. Fab. 14).

<sup>457</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000. С. 76.

<sup>458</sup> Вергилий. Энеида / Пер. с лат. С. Оперова под ред. Ф. Петровского // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 256.

<sup>459</sup> Югер (лат. *jugerum*) – у древних римлян мера измерения площади поверхности, служившая для измерения поля и составлявшая площадь, которую можно вспахать в день парой (*uno iugo*) волов в ярме. Мету поверхности поля, для запашки которого потребовался бы день, составлял югер, представлявший собой прямоугольную площадь в 240 футов длины и 120 футов ширины (28800 кв. римских футов = 2518,2 кв. метра).

<sup>460</sup> Иксион – царь фессалийского племени лапифов и/или флегиев. Сын известного своими дерзкими и нечестивыми поступками царя Флегия, внук бога войны Ареса (или, по одной из версий, его сын). Совершил первое на Земле убийство родича, своего тестя, вместо свадебных



после домогательства к Гере был, по велению Зевса, привязан «в подземном царстве к колесу, которое, как говорят, до сих пор вертится»<sup>461</sup>. Есть версия, что колесо было огненным и летало по воздуху<sup>462</sup>, а Вергилий (Georg. III, 38-39) указывает «змей ужасающих вокруг Иксиона, / Свивших его с колесом»<sup>463</sup>. У Первого Ватиканского мифографа (I, 14, 2)<sup>464</sup> говорится, что он был наказан таким образом, что в преисподней непрестанно катил в гору колесо, увитое змеями. Сюжет с Иксионом, колесом и змеями встречается в вазописи, например, изображение на берлинской вазе № 3023.

Как утверждает М. Нильссон: «Гораздо интереснее и важнее аспект облика Зевса как домашнего бога – это Зевс Ктесий, наиболее причудливый из всех, поскольку в нем бог небес появлялся в виде змеи. Почитался Зевс Ктесий по всей Греции, об этом свидетельствует тот факт, что этот эпитет существует также и в дорической форме – Пассий. Это редкое исключение, когда один эпитет фигурирует в разных диалектных формах (что, очевидно, говорит о достаточной древности данного образа – В.Л.). Оба слова, Ктесий и Пассий, означают “Приобретатель”. На острове Фасос его называли Зевс Патроос Ктесиос (Отец-приобретатель), а в его колонии Галепсос (во Фракии – В.Л.) он упоминается наряду с Зевсом Геркейосом Патроосом (Отчая изгородь). Этот бог не был забыт и в римскую эпоху. Наконец, на рельефе, обнаруженном в Феспиях (на юге Беотии, недалеко от Фив – В.Л.), это имя написано над большой змеей. <...> Зевс Сотер (Спаситель) также, по-видимому, связан с Зевсом Мейлихием, изображаемым в виде змея»<sup>465</sup>. У Ликофрона (Alex. 202) в эпизоде со знаменiem ахейцам в Авлиде перед событиями в Трое змей на алтаре назван «пророком Кроновым»<sup>466</sup>, но скорее, речь здесь идёт о «пророке Крониновом», то есть о змее, связанном с Зевсом.

М. Нильссон подчеркивает: «Следует упомянуть о божестве, именуемом “Agathos Daimon” – Добрый гений, который также изображался в виде змеи. Это имя написано на одном из домашних алтарей в Ферах (в пелас-

---

подарков. После убийства Иксиона постигло безумие. Никто не хотел очистить Иксиона от скверны, пока это не сделал, сжалившись, Зевс (см. Эсхил. Эвмениды 441, 718). Зевс даже наделил его бессмертием (см. Лукиан. Разговоры богов 6, 4) и удостоил Иксиона приглашения к трапезе богов на Олимпе, где тот стал домогаться его супруги Геры.

<sup>461</sup> Гигин. Мифы. С. 82.

<sup>462</sup> Торшилов Д.О. Комментарии // Гигин. Мифы. С. 82.

<sup>463</sup> Вергилий. Георгики / Пер. с лат. С. Шервинского // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 105.

<sup>464</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В.Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000. С. 56.

<sup>465</sup> Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998. С. 92-93, 96.

<sup>466</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 226.

гийской долине Фессалии – В.Л.)... Недопустимо полагать, что в те древние времена, когда индоевропейские народы еще не разъединились и не начали своих великих перемещений, существовала знать, возводящая свою родословную к богам, как это делали герои Гомера. Зевс не был творцом мира и человека. Он не сотворил и не породил человека в физическом смысле. Следовательно, эпитет “отец” должен характеризовать его как “*pater familias*” – главу семьи, что в точности соответствует патриархальному общественному укладу индоевропейских народов. <...> Похоже, что сам домашний бог Зевс появлялся в виде змеи»<sup>467</sup>. Примечательно, что, как говорит Павсаний (IV 16, 7), в пещеру Трофония в Лебадии по воле Пифии спускался Аристомен, о котором Павсаний же сообщает (IV, 14, 5), что он считался сыном Змея: «Мессеяне... сохраняют сказание, что с Никотелеей, матерью Аристомена сочетался дракон или бог, принявший образ дракона»<sup>468</sup>. Еще более яркое указание, связанное с рождением Александра Великого находим у Плутарха (Алех. II-III): «Однажды увидели также змея, который лежал, вытянувшись вдоль тела спящей Олимпиады (матери Александра)... Говорят также, что Филипп (отец Александра) потерял тот глаз, которым он, подматривая сквозь щель в двери, увидел бога, спавшего в виде змея с его женой. Как сообщает Эратосфен<sup>469</sup>, Олимпиада, провожая Александра в поход, ему одному раскрыла тайну его рождения и настоятельно просила его не уронить величия своего происхождения. Другие историки, наоборот, рассказывают, что Олимпиада опровергала эти толки и восклицала нередко: “Когда же Александр перестанет оговаривать меня перед Герой?”»<sup>470</sup>. То есть змей здесь, безусловно, считается воплощением Зевса, а Александр – его сыном. Таким образом, имеется целый ряд свидетельств о воплощении, причем в народной греческой религии, а не в официальной, древнейших представлений о Змее как Предке индоевропейцев.

## 5.2. Дионис-Загрей

Культ Диониса очень интересен, поскольку в нём прослеживаются и образ Змея, и образ Мирового дерева, причем в тесной связи. В науке нет единого мнения относительно происхождения данного культа. Еще в древ-

<sup>467</sup> Нильссон М. Греческая народная религия. С. 96-97, 99.

<sup>468</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 316-317, 320.

<sup>469</sup> Эратосфен из Кирены в Северной Африке (ок. 276-194 гг. до н.э.) – один из разностороннейших ученых древности – географ, математик, астроном, филолог, философ, историк. До нашего времени из его наследия не дошло почти ничего.

<sup>470</sup> Плутарх. Александр / Пер. с др.-гр. М.Н. Ботвинника и И.А. Перельмута // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. С. 395-396.

ности по этому поводу имелись разногласия, о чём свидетельствует, к примеру, Цицерон в «Природе богов» (III, 58): «Много у нас и Дионисов. Первый родился от Юпитера и Прозерпины (Зевса и Персефоны – В.Л.). Второй – от Нила, этот, говорят, убил Низу. Отцом третьего был Кабир, и он, говорят, был царем Азии, это в честь учреждены празднества Сабазия (фригийского бога, отождествленного с Дионисом – В.Л.). Четвертый – сын Юпитера и Луны; в его честь, как считают, устраиваются орфические празднества. Пятый родился от Низа и Тионы, его считают учредителем Триетерид». Согласно точке зрения, восходящей к античной традиции, культ Диониса был заимствован греками из Фракии или Фригии. Так, Геродот считает (II, 49), что «именно Мелампод познакомил эллинов с Дионисом, с его праздником, с фаллическими шествиями... ввёл в Элладу среди прочих обычаев также служение Дионису. Конечно, он посвятил их не во все подробности культа Диониса, и только мудрецы, прибывшие впоследствии, полнее разъяснили им [значение культа]»<sup>471</sup> (ср. сообщение Страбона X, 3, 16)<sup>472</sup>.

Наиболее распространен в античную эпоху был миф, согласно которому Дионис-Вакх был сыном Зевса и Семелы, дочерью Кадма (Hesiod. Theog. 240-243; Eur. Bacchae. 14-14; Ovid. Metam. 305-315). Наряду с этим существовала более архаичная версия мифа, по которой Дионис-Загрей родился в результате инцеста между Зевсом и его дочерью Корой-Персефой<sup>473</sup>. По одной версии Зевс похитил Кору, по другой – просто изнасиловал, но после рождения младенец рос в глубокой тайне. Однако Гера и об этом узнала и послала чудовищных титанов убить Загрея. После долгой борьбы с ними, в ходе которой Загрей многократно менял свой облик, превращаясь, в частности, в дракона, козла и, наконец, в быка, младенец-Загрей был растерзан титанами. Вообще, наиболее архаичные черты дионисийский культ сохранил на Крите, где он слился с культом критского Зевса (последнего иногда считают общезеллинским пра-Дионисом). Этот культ был тесно связан с почитанием Загрея (Великого Охотника/Ловчего) – очень древнего критского божества. Отмечу, что при рассмотрении образа Диониса особую важность имеют орфические источники, поскольку, как известно, орфики оказывали предпочтение архаическим версиям сказаний о богах<sup>474</sup>. Очевидно, об этом говорит Диодор Сицилийский (V, 75, 4):

<sup>471</sup> Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 96.

<sup>472</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 448.

<sup>473</sup> Персефона – в древнегреческой мифологии богиня плодородия и царства мёртвых. Дочь Деметры и Зевса, супруга Аида.

<sup>474</sup> Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. С. 41.

«Дионис, как гласят мифы, стал изобретателем винограда и виноделия, а также винопития и умения хранить многие собранные осенью плоды, которые люди используют и употребляют в пищу в течение длительного времени. Этот бог, как говорят, родился от Зевса и Персефоны на Крите, а Орфей сохранил в своих обрядах миф, согласно которому его разорвали титаны. Вообще же родилось много Дионисов, о чем мы более подробно рассказывали, когда описывали соответствующие времена»<sup>475</sup>. Он же в другом месте (в одной из «варварских» книг) своей «Исторической библиотеки» указывает (III, 64, 1-3): «Второго Диониса, сообщают авторы мифов, родила от Зевса Персефона, хотя некоторые говорят, что это была Деметра... Третий Дионис, говорят, родился в Беотийских Фивах от Зевса и Семелы, дочери Кадма»<sup>476</sup>.

К. Кереньи подчеркивает, что «История любви Зевса к Семеле представляет собой полностью гуманизованную версию зачатия Диониса. Более древним был миф об обольщении Персефоны её собственным отцом. Вплоть до поздней античности этот миф пересказывался в дидактической поэзии орфиков»<sup>477</sup>. Зевс овладел Персефой, приняв облик змея (или дракона), что особо подчеркивали христианские писатели Климент Александрийский (XVI): «Зевс же вновь вступает в любовную связь, на этот раз с Персефой, – родитель с собственной дочерью после матери Деметры, забыв о прежнем позоре. Таким образом, Зевс – и отец, и растлитель девицы. Сочетается же, приняв образ змея, однако уличается в обмане... Персефона вынашивает быкообразного ребенка»<sup>478</sup> и Арнобий (V, 21): «Когда овноподобный Юпитер увидел её (Прозерпину)... он принимает страшный образ дракона, охватывает огромными извивами испуганную девицу ... Таким образом она зачинает от могущественного Юпитера. ... девица разрешилась от бремени в виде быка»<sup>479</sup>. Явные параллели этим событиям можно проследить в римском предании о Доброй Богине. В некоторых сочинениях Плутарх называет её матерью Диониса («по словам греков – она та из матерей Диониса, имя которой нельзя называть... на её празднике... у ног богини помещается, в соответствии с мифом, священная

<sup>475</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Пер. с др.-гр. О.П. Чыбенко. М.: Лабиринт, 2000. С. 128.

<sup>476</sup> Diodorus of Sicily / Λιόδωρος ὁ Συρακούσιος // The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. P. 293-295.

<sup>477</sup> Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. С. 83.

<sup>478</sup> Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 59.

<sup>479</sup> Арнобий. Против язычников / В русск. пер. Н.М. Дроздова. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 294.

змея»), Дриадой, женой Фавна, и сопоставляет её праздник с оргиастическими мистериями (Caes. 9; Cic. 19, 28)<sup>480</sup>. Макробий (Sat. I, 12, 20-25) приводит интереснейшие сведения об этом образе, в том числе – в плане его связи со змеями: «Некоторые, с кем соглашается Корнелий Лабеон, утверждают, что эта Майя, богослужение которой справляется в месяце мае, является землей, получившей это имя [“Майя”] вследствие [её] огромности (magnitudine), и зовется в священнодействиях как Великая Мать... Знаток – [им] является Корнелий Лабеон – утверждает, что этой Майе, то есть земле, под именем Благой богини [был] посвящен храм в майские календы и что из самого тайного обряда священнодействий можно узнать [то], что Благая богиня и земля являются одним и тем же. В книгах жрецов она, одна и та же, провозглашается Благой [богиней] и Фавной, Опой и Фатуей. Благой [богиней она провозглашается] потому, что является причиной всех благ в нашей жизни; Фавной – потому что способствует (favet) всякой пользе живущих; Опой – потому что [благодаря] ее помощи устойчива жизнь; Фатуей, от [слова] “fando (говорить)”, – потому что, как мы сказали выше, неговорящие (infantes) [младенцы], родившись, подают голос не раньше, чем [они] коснутся земли... Есть [и те], кто сказал бы, что эта богиня имеет власть Юноны, и потому ей дан в левую руку царский жезл. Одни уверяют, что она же [является] Прозерпиной... Другие – что [она является] Гекатой Хтонией; беотийцы уверяют, что [она] – Семела. А также говорят, что она же [является] дочерью Фавна и [что она] противилась воле отца, [настолько] заблудшего в своем лобострастии, что он еще и избивал [её] миртовой палкой, хотя она уступила желанию отца, принужденная им [к этому] и без помощи вина. [Ведь] уверяют, что отец все же превратил дочь в змею и сошелся с нею... змеи в её храме кажутся одинаково и неустрашающими, и непугающими»<sup>481</sup>. Н.В. Брагинская, рассмотрев этот фрагмент Макробия заключила, что ближе всего к Плутарху та из версий, по которой Добрая богиня – дочь, а не жена Фавна; она противилась любовным притязаниям отца, несмотря на побои миртовыми розгами и опьянение вином, но Фавн сошелся с нею, превратившись в змею<sup>482</sup>. Но сам текст Макробия говорит, бесспорно, о гораздо большем. Например, если

<sup>480</sup> Плутарх. Цезарь / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского и К.П. Лампсакова // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 455.

Плутарх. Цицерон / Пер. с др.-гр. С.П. Маркиша // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. III. М.: Наука, 1964. С. 169, 175.

<sup>481</sup> Macrobius. Saturnalia (I, 12, 20-25). Accessed here: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/1\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/1*.html)

<sup>482</sup> Брагинская Н.В. Примечания к “Римским вопросам” // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука. 1990. С. 482 прим. 20-1.

Добрая богиня является Гекатой, то как не вспомнить строки Аполлония Родосского (III, 1213-1215), где Геката «из сокрошенных глубин поднялась... / Всю кругом её обвивали / Страх наводящие змеи, ветвями увенчаны дуба»<sup>483</sup>. Ветви дуба, между прочим, говорят о сродстве этих змей с Верховным божеством-громовержцем.

Возвратимся к Дионису. Объединяют оба главных предания о его рождении фрагмент Феокрита (XXVI, 33-34): «Радуйся, бог Дионис! Положил тебя Зевс-повелитель, / Вынув тебя из бедра, на Дракана»<sup>484</sup> холодные склоны»<sup>485</sup> и один эпизод у Гигина (Fab. 167): «Либбер, сын Юпитера и Прозерпины, был разорван титанами. Его растертое сердце Юпитер дал в питье Семеле. Когда она забеременела от него, Юнона превратилась в Берою, кормилицу Семелы, и сказала: *питомица, попроси у Юпитера, чтобы он пришел к тебе так, как к Юноне, чтобы ты знала, какое наслаждение возлежать с богом*. Подстрекаемая ею, она попросила Юпитера и была поражена молнией. Из её чрева Юпитер вынул Либера и дал воспитывать Нису, отчего его называли Дионисом и дали прозвище *Двухматеринского*»<sup>486</sup>. К. Кереньи указывает два главных момента: «У Овидия в “Метаморфозах”, где в перечне любовных приключений Зевса видим “Деоиду блестящей змеей обманул”. В этих словах содержится два из трех древнейших элементов первоначального мифа. Это кровосмешение и змея – два абсолютно архаических элемента», а также, говоря о Загрее: «При первом упоминании о нём в греческой литературе он предстаёт как величайший из богов. Это стих из эпоса “Алкмеонида”, сочиненного в VI в. до н.э., если не раньше: “Владычица Гея и Загрей, выше всех богов стоящий!” (fr. 3 Kinkel<sup>487</sup>). Обращение, в котором Загрей упоминается в связи с богиней земли и ставится выше всех богов, предполагает, что он был одним из величайших богов греческой религии: либо верховным богом, небесным отцом Зевсом (в противоположность матери Земле), либо другим Зевсом – Зевсом подземного мира. Именно последнее засвидетельствовано Эсхилом: один раз в трагедии, другой – в сатировской драме, от которой (как и от трагедии) сохранились лишь немногочисленные фрагменты. Первое

<sup>483</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Г. Церетели // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 247.

<sup>484</sup> Дракан (Дракон) – современный остров Дия, который находится в 10 километрах от Крита. По-другому, этот остров называют Островом дракона, поскольку в профиль он напоминает лежащее на воде древнее чудовище. В современном названии Дия нельзя не услышать «божественный».

<sup>485</sup> Феокрит, Мосх, Бион. Идиллии и эпиграммы / Пер. др.-гр. и коммент. М.Е. Грабарь-Пассек. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С 121.

<sup>486</sup> Гигин. Мифы. С. 201.

<sup>487</sup> Epicorum Graecorum fragmenta. Vol. I. Ad. G. Kinkel., Lipsiae: Teubneri, 1877. S. 77.

свидетельство отождествляет Загрея с Плутоном, или Аидом – подземным Зевсом, второе – с сыном Плутона, также подземным существом. Сыном Зевса и Персефоны, которого в силу этого называли *Χθόνιος* (“подземный”) и *Ζαγρεύς*, Дионис считался на Крите»<sup>488</sup>.

И всё это тесным образом связано со змеями, недаром Климент Александрийский напоминает: «Некий поэт-идолопоклонник говорит: *Бык змея был отцом, и змей – отцом быка*»<sup>489</sup>. Как верно подметил Вяч. Иванов: «Смысл соединения змеи и быка был прозрачен: Дионис – бык в мире живых и змий в подземном царстве. Существо бога, вечно рождающегося и вечно умирающего есть постоянная смена этих двух образов или состояний бытия: бык превращается в змия, змий – в быка. Бык мыслится при этом как оплодотворитель, умирающий после акта оплодотворения, и как жертва; змий – как его неистребимая сущность и семя в земле... Смерть жертвенного быка есть брак его с Землей в виде змия-супруга»<sup>490</sup>. Напомним, что бык, как и змей, были олицетворением Зевса. Загрей, сын Зевса-Змея, сам родился с головой быка, а в ходе растерзания его титанами превращался то в быка, то в змея. Его мать Персефона тоже связана со змеями: орфики повествовали об отроке Загрее, предмирном Дионисе, сыне Змея – Зевса и змеи – Персефоны<sup>491</sup>. О связи Персефоны со змеями может свидетельствовать и следующий фрагмент Аполлодора о попытке её похищения из Аида (Epith. I, 24): «Тесей прибыл с Пиритом (чтобы сосватать тому Персефону) в Аид и был обманут: Аид, как будто намереваясь угостить, пригласил их сесть на трон Леты, и они к нему присосли: их удерживали своими кольцами обвившиеся вокруг них драконы»<sup>492</sup>.

Вяч. Иванов указывает: «По схолиасту Пиндара (Ad. Pyth.)<sup>493</sup>, Дионис раньше Аполлона пришел в Дельфы как провещатель Ночи. Через него прорицает эта богиня, как после него через Пифона – богиня Фемида... Орфическое вероучение, оказавшее могущественное влияние на Дельфы... оставляя тайну Пифона нераскрытой и только в обрядовой форме знаменуя теснейшую связь змея Пифона с Дионисом, постулировало отдельную гробницу последнего в другом священном месте Дельфов, – под пророческим треножником»<sup>494</sup>.

<sup>488</sup> Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. С. 67-68, 83.

<sup>489</sup> Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. С. 59.

<sup>490</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 112.

<sup>491</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 45.

<sup>492</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 121-122.

<sup>493</sup> Pindari opera quae supersunt a curadi A. Boeckh. T. II. Lipsiae, 1819. P. 297.

<sup>494</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 39, 44-45.

Грекам Дионис являлся преимущественно в облике бога вина, бога-быка и бога женщин.<sup>495</sup> Змея, четвертый из дионисийских элементов, была, как известно, атрибутом жриц Диониса, вакханок. Но, не только: в дионисийском эпосе Нонна<sup>496</sup>, созданном уже на закате языческой культуры, есть очень древний миф о возникновении виноделия (XII, 291-350). В нём рассказывается, как, используя пророчество оракула богини Реи, Дионис научился именно у змеи использованию виноградных гроздьев; затем он изобрел примитивный способ изготовления вина: сделав углубление в скалах, он начал давить в нём виноград<sup>497</sup>. Крупный специалист, в частности – по культу Диониса, К. Кереньи подчеркивает: «Это происходило еще в те времена, когда Великая Богиня-мать<sup>498</sup> вскармливала младенца Диониса в своей Кибелиной пещере... В ядре этого столь вычурно изложенного мифа нелегко провести линию между критским и малоазийским слоями. Горной богиней у минойцев была не кто иная, как Рея<sup>499</sup> или Рейя» и уточняет: «Змея, от которой Дионис, пребывавший во владениях богини, научился

---

<sup>495</sup> Кереньи К. Дионис. С. 51.

<sup>496</sup> Нонн Панополитанский (V в. н.э.) – древнегреческий эпический поэт, выходец из египетского города Панополь. Создатель самой крупной (в поздней античности) эпической поэмы «Деяния Диониса» или «Дионисиака» (др.-гр. Διονυσιακά) в 48 песнях из более, чем 25000 стихов. Значительная часть поэмы посвящена рождению и жизни Диониса, его походу в Индию, хотя развитие сюжета, непосредственно связанного с Дионисом, начинается только в восьмой песне. Поэма Нонна – собрание мифов, в том числе о Тифоне, Кадме, Загрее, Девкалионе, Переее и многих других. К концу жизни Нонн принял христианство и, как утверждает предание, стал епископом в Панополе.

<sup>497</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с др.-гр. Ю.А. Голубца. СПб.: Алетейя, 2017. С. 130-131.

<sup>498</sup> Великая Богиня-мать соотносится с землей, она является полным воплощением женского творческого начала. Как и богини более поздних религий, чей образ восходит к доисторическому образу Богини-матери, она в разных культурах ассоциируется также с пещерами (которые воспринимаются как лоно богини), водной стихией, растительностью, астральными объектами, что указывает на универсальный характер культа этого божества. Самый важнейший её атрибут – плодovitость (плодородие). Но в древнейшей мифологии Богиня-мать не только даровала жизнь, но и отбирала. Отсюда зачастую она еще и богиня подземного царства. Образ Богини-матери является «проекцией» зрелой стадии жизни женщины, в отличие от двух других – образов юной Девы и старой Прародительницы. Этот культ дожил до исторических времен в собирательном образе Великой Матери Ближнего Востока и греко-римского мира. Религиозная преемственность его отчетливо прослеживается в образах таких известных богинь, как Исида, Нут и Маат в Египте; Иштар, Астарта и Лилит Месопотамии, Сирии и Палестины; Деметра, Кора и Гера в Греции; Атаргатис, Церера и Кибела в Риме. Богиня-Мать не имеет равновеликого себе супруга, она может порождать его, брать в мужа и затем губить (пелагические Эвринома и Офион, древнегреческие Гея и Уран).

<sup>499</sup> Рея – титанида, мать олимпийских богов. Дочь Урана и Геи. Супруга и сестра Кроноса. Мать Гестии, Деметры, Геры, Аида, Посейдона и Зевса. В римском пантеоне ей соответствует Кибела (лат. Magna Mater).



употреблению винограда, являлась мифической змеей. Позднее в дионисийском культе менады использовали в качестве варварского украшения к своему вакхическому облачению безвредных змей, о чем мы впервые узнаём из рассказа об Олимпиаде, матери Александра Великого. Эта разновидность безвредных змей (ὄφις παρείας) была заимствована из культа Сабазия, где она, вероятно, была прежде в употреблении (Демосфен. За Ктесифонта о венке. 260). Однако так было не всегда. Через Андромаха, личного врача Нерона, и специалиста по ядам, нам известно, что ядовитых змей (ἐχιδναί – гадюк), разрываемых на части при совершении культовых действий, с наименьшим риском можно было ловить в конце весны или самое позднее в начале лета, в пору предутреннего восхода Плеяд... Самые ранние изображения менад на греческих вазах ясно свидетельствуют о том, что принадлежащие им змеи были опасны, однако, по крайней мере, на короткое время приручались. Здесь мы имеем дело еще с доисторической близостью человека и змей. Хотя эта близость никогда не была характерна для Европы с её великими религиями, она могла обнаруживать поразительную устойчивость... В рамках дионисийской религии эта близость имела особый смысл. Змея – это феномен самой жизни: холодная, скользкая и неуловимая, зачастую угрожающая смертельной опасностью, она вызывает в высшей степени амбивалентную реакцию. У минойцев и греков служительницы культа во время празднеств брали змей в руки... Змея с виноградной лозой может входить в один и тот же мифологический контекст. Однако из двух главных растений дионисийской религии – винограда и “более холодного” плюща – именно последний навел на мысль о родстве со змеями, которые, вероятно, по этой причине вплетались в венки из плюща, служившие украшением менадам. Менады разрывали на куски не только змей, ... то же они делали с венками – вероятно, вместо змей»<sup>500</sup>. Столь обширная, но необходимая по своему содержанию, цитата всё же нуждается в дополнении и пояснениях.

Прежде всего, приведу свидетельства древних по этому поводу. Самое первое, из сохранившихся, сообщение Плутарха (Алех. II) о дионисийском празднике звучит так: «Издревле все женщины той страны участвуют в орфических таинствах и в оргиях в честь Диониса; участниц таинств называют клодонками и мималлонянками, а также фракиянок, живущих у подножия Гемоса (этим последним, по моему, обязано своим происхождением слово *thrēskeuēin*, служащее для обозначения неумеренных, сопряженных с излишествами, священнодействий). ... Олимпиада ревностнее других была

<sup>500</sup> Кереньи К. Дионис. С. 53-56.

привержена этим таинствам и неистовствовала совсем по-варварски; во время торжественных шествий она несла больших ручных змей, которые часто наводили страх на мужчин, когда, выползая из-под плюща и из священных корзин, они обвивали тирсы и венки женщин»<sup>501</sup>. О возможности укрощения опасных змей, причем гигантских размеров, говорит Диодор Сицилийский (III, 36-37), описывая огромную, «длиной тридцать локтей», и очень злобную змею, которая была поймана и доставлена Птолемею Второму (Филадельфу), затем укрощена и выставлена на всеобщее обозрение. Характерно, что Диодор не сомневается в подлинности этого случая, хотя в начале его описания говорит: «Некоторые писатели утверждают, что они наблюдали (змей) длиной около ста локтей, можно абсолютно точно предположить, не только нам, но и всем прочим, что они лгут»<sup>502</sup>. Афиней (V, 25, 196а; 28, 198е), ссылаясь на Калликсена Родосского при описании «празднества, данного в Александрии великолепным Птолемеем Филадельфом», указывает на множество змей в процессии: «...македонские вакханки, “мималлоны”, фракийские “бассары”, “лидянки”, все с распущенными волосами, головы у них были обвиты змеями, у других – венками из тисса, винограда, плюща; в руках они сжимали змей и кинжалы»<sup>503</sup>. Здесь стоит напомнить, что, например, Стаций (Achill. I, 201-202) народ македонский называет принадлежащим Фракии<sup>504</sup>.

Сравнение венков из виноградной лозы (и самой лозы) со змеей имеется у Нонна Панополитанского (XII, 155-156, 175-176)<sup>505</sup>. Что касается плюща, то у Плутарха в «Застольных беседах» (III, 5, 2, 653А) зафиксирована попытка объяснения того, что «богу вина древние посвятили из пресмыкающихся змею, а из растений плющ» из-за их схожих свойств – в натурфилософских категориях<sup>506</sup>. Но это, конечно, отвлеченные рассуждения образованных людей того времени. Тот же Плутарх в «Римских вопросах» (12, 291 А-В) и «Застольных беседах» (III, 2, 649А) приводит более правдоподобные версии: «Ведь женщины, охваченные вакхическим безумием, набрасываются на плющ, хватают его и рвут зубами и руками; стало быть, отнюдь не лишено правдоподобия утверждение, будто испарения плюща

<sup>501</sup> Плутарх. Александр. С. 396.

<sup>502</sup> Diodorus of Sicily / Διοδόρος ὁ Σικελιώτης / The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. P. 184-195.

<sup>503</sup> Афиней. Пир мудрецов. В 15 книгах. Книги I-VIII / Пер. с др.-гр. Н.Т. Голинкевич. М.: Наука, 2003. С. 254, 258.

<sup>504</sup> Стаций Публий Папиний. Ахиллеида / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М.: Имэпто, 2011. С. 37.

<sup>505</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. С. 180.

<sup>506</sup> Плутарх. Застольные беседы / Пер. с др.-гр. Я.М. Боровского, М.М. Ботвинника, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова. Л.: Наука, 1990. С. 55.

возбуждают душу, потрясают рассудок, выводят из равновесия и повергают в смятение, так что люди, склонные по природе к вдохновению, без вина достигают блаженного опьянения»<sup>507</sup> и «То, что было сказано об опьяняющем действии плюща, неверно: его действие можно назвать не опьяняющим, а, скорее, одурманивающим, как белены и тому подобных растений, вызывающий расстройство сознания»<sup>508</sup>. Таким образом, плющ способствовал достижению измененного состояния сознания — знаменитого иступления менад и вакханок. Но дело не только в этом. В использовании плюща, конечно, отразилось и его явное внешнее сходство (способность обвиваться) со змеёй. Плющ мог выступать и как замена змеи в церемониях. Об этом говорят сообщение Пруденция (Symm. I, 130): «Желающие умиловить Вакха, разрывают зубами зеленых медяниц» и Климента Александрийского в «Протрептике» о том, что вакханки «в священном неистовстве пожирают разорванные жертвы (змеи)»<sup>509</sup>.

Однако, змея не просто церемониальный элемент в культе Диониса, а нечто большее. Это видно из одной примечательной местной легенды, которую приводит Павсаний, рассказывая о городе Амфиклеи в Фокиде, (X, 33, 5): «Один из правителей, подозревая, что его враги злоумышляют против его маленького сына, положил его в большой сосуд и скрыл его в той части страны, где по его убеждению, ребенок будет в безопасности. На ребенка хотел напасть волк, но дракон, обвившись вокруг сосуда, зорко его оберегал. Когда отец пришел за ребенком, считая, что дракон хочет причинить вред его сыну, он, пустив в него дротик, убил как дракона, так вместе с драконом и своего сына. Но, узнав из рассказов пастухов, что он убил своего благодетеля и сторожа своего сына, он устроил погребальный костер одновременно и дракону и сыну. Они говорят, что это местечко до сих пор похоже на горящий костер и что от имени этого дракона и город получил своё название Офитеи (Змеиный). Они справляют заслуживающие всякого внимания оргии в честь Диониса, в тайник же святилища доступа нет никому <из посторонних>, и нет у них доступа также и для осмотра всех статуй бога. Амфиклейцы говорят, что этот бог даёт им предсказания и при болезнях является им помощником: как у самих амфиклейцев, так и у их соседей он врачует болезни при помощи сновидений; а истолкователем его воли является жрец, и прорицает он по вдохновению от бога»<sup>510</sup>. Здесь обращу внимание на следующее. Во-первых, это «мгновенный» пе-

<sup>507</sup> Плутарх. Римские вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 222.

<sup>508</sup> Плутарх. Застольные беседы. С. 51.

<sup>509</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 109.

<sup>510</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 470-471.

реход от легенды о драконе к реальным оргиям в честь Диониса, что, возможно, продиктовано преданием о рождении Загрея. Эти оргии Павсаний называет достопримечательными, то есть не совсем обычными. Очевидно, следует согласиться с толкованием этого предания Вяч. Ивановым: «Вероятно, что Дионис, обретший свой общеэллинский лик и своё общеэллинское имя, был позднее соединен с этим исконным культом, когда же это соединение произошло, прадионисийский змий в Амфиклее отождествлен был с Дионисом. Схороненный в сосуде младенец есть погребенный Дионис, он же и змий: убивая змия, отец убивает ребенка; костер младенца – костер змия. Сокровенное святилище заключает в себе гроб змия и младенца вместе»<sup>511</sup>. То, что самого Диониса считали змеем, подтверждается фрагментом из Еврипида (Vasch. 1017), где к нему взывают: «Явись многоглавым драконом»<sup>512</sup>. Кроме того, в рассматриваемом сообщении Павсания видится уникальным сообщение о Дионисе, врачующем болезни, причем точно по тем же принципам, что и Асклепий.

В комплексе дионисийского культа отчетливо видно отражение ранних индоевропейских представлений о единстве Змеи и Мирового дерева, поскольку, как установил В.Н. Топоров: «Жезл или его вариант – тирс, увенчанный шипкой и обвитый плющом, эквивалентен мировому дереву, является его вариантом. Змея (или змей) также может выступать как вариант мирового дерева»<sup>513</sup>. Плющом были обвиты ритуальные дионисийские тирсы и копыя, как пишет Диодор Сицилийский (III, 64, 6-7; 65, 3): «Собрав из женщин армию, и вооружив их тирсами, он (Дионис) совершил поход по всему обитаемому миру. Он также научил всех людей, которые были благочестивы и следовали праведному образу жизни, познаниям в своих обрядах и посвятил их в свои таинства... В некоторых случаях он пользовался высшей властью, которою наделила его божественная природа и наказывал нечестивцев, или поражая их безумием, или причиняя им еще при жизни, быть порванными на куски от рук женщин... Ибо он распределял среди женщин, вместо тирсов, пики, железные наконечники которых были покрыты листьями плюща, в результате, когда цари в своем невежестве и по этой причине были не подготовлены (к принятию культа Диониса – В.Л.), он нападал на них, когда они не ожидали, и убивал их копиями»<sup>514</sup>.

<sup>511</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 48.

<sup>512</sup> Еврипид. Вакханки. С. 474.

<sup>513</sup> Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 тт. Т 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 66.

<sup>514</sup> Diodorus of Sicily / Διοδόρος ὁ Συκελιώτης /. The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. Pp. 296-299.

Сравним это с фрагментом из гомеровского гимна о Дионисе и разбойниках (VII, 40-41): «Черный вокруг мачты вскарабкался плющ, покрываясь цветами...»<sup>515</sup>, а также с описанием Аполлодором (III, 5, 3) этого же случая: «Дионис превратил мачты и весла в змей, наполнив корабль ветвями плюща и пением флейт... Так люди признали в Дионисе бога и стали его почитать»<sup>516</sup>. Диодор Сицилийский объясняет (III, 65, 4-6) и то, почему в учении орфиков сохранились самые древние предания о Дионисе, среди которых, напомним и его тесная связь со змеями: «Когда Дионис собирался вести свое войско из Азии в Европу, он заключил договор о дружбе с Ликургом, который был царем той части Фракии, которая лежит на Геллеспонте. Тогда, когда он переправил первую группу вакханок в дружественную страну, как он думал, Ликург приказал своим солдатам напасть на них ночью и убить как Диониса, так и всех менад, и Дионис, узнав о заговоре от жителя страны, которого звали Харопс... одолел фракийцев в битве, и захватив Ликурга живым, выколол ему глаза и, надругавшись над ним, потом распял его. В этой связи, из благодарности к Харопсу за оказанную помощь, Дионис отдал ему царство фракийцев и обучил его тайным обрядам, связанным с посвящениями; и Эагр (Oeagrus), сын Харопса, затем забрал себе как царство, так и посвягительные обряды, которые были перенесены в мистерии, обряды, которым впоследствии Орфей, сын Эагра, превосходивший всех людей природными дарованиями и образованностью, научился от своего отца; Орфей также внес многие изменения в практику и по этой причине обряды, которые были установлены Дионисом, называют также “орфическими”»<sup>517</sup>. Главные же события этого происходили во Фракии, что подчеркивается указанием Гигина (Fab. 132): «Ликурга Либер (Дионис) бросил пантерам на Родопе, горе во Фракии, где он царствовал»<sup>518</sup>.

Плутарх в своём труде «Исида и Осирис» приводит важный эпизод (XXXV, 364F), ещё теснее связывающий Диониса со змеями<sup>519</sup>. Вот как раскрывает его К. Кереньи: «Аргосская легенда, сухим языком гомеровского схолиаста была передана следующим образом: Персей убил Диониса как прищельца и захватчика и бросил его в глубокое озеро близ Лерны (см. в схолии к «Илиаде» XIV, 319<sup>520</sup>). Дополнением к этой версии исчез-

<sup>515</sup> Гомеровские гимны / Пер. с др.-гр. В.В. Вересаева // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 112.

<sup>516</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 80.

<sup>517</sup> Diodorus of Sicily / Διοδόρος ὁ Σικελιώτης /. The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. Pp. 299-301.

<sup>518</sup> Гигин. Мифы. С. 164.

<sup>519</sup> Плутарх. Исида и Осирис / Пер. с др.-гр. Н.Н. Трухиной. Киев: Уцимм-Пресс, 1996. С. 33.

<sup>520</sup> Sholium in Homeri Iliadem / Ex rec. I. Bekkeri. T. II. Berolini, 1825. P. 400.

новения, которое было только мнимой смертью, и не означало полного конца, служит сообщение историографа Сократа Аргосского: божество, которое у аргивян называлось Дионис-Сын коровы, вызывали из вод звуком труб. Эти трубы, прежде чем они звучали, были спрятаны в тирсы – длинные, украшенные лентами жезлы почитателей Диониса. Но сначала в водную пучину бросали барана, в качестве жертвы для “Привратника” (Πυλάρχος). Озеро, которое находилось между известной горой возле Лерны и морем (эти места были заселены еще в эпоху неолита), подпитывалось из неиссякаемых источников, что указывало на его связь с подземным миром. “Привратником” была, как известно, Гидра, водяная змея, головы которой отрубил Геракл»<sup>521</sup>. Трубы, спрятанные в тирсы (как и последние – с лентами-змеями) видятся аналогом Мирового дерева; кроме того, кто как не могучая змея лучше всех будет охранять бога – сына Змея. Напомню, Персей (здесь – убийца Диониса), убил также Медузу, связь которой со змеями бесспорна.

Весь комплекс данных о Дионисе-Загрее свидетельствует об очень древнем, умирающем и воскресающем боге, сыне/воспитаннике Великой матери богов. Растерзание его, как и Орфея, говорит о шаманском характере этих представлений, как и измененное состояние сознания (исступление) адептов. Такой бог сам служил жертвой в собственном культе, что символизировалось разрыванием змей и венков из плюща, в том числе зубами, при отправлении культа Диониса. Длинные жезлы-тирсы и копья (пики), обвитые змеями и/или плющом (а также, в гомеровском гимне – обвитая плющом мачта корабля), представляли собой реликт древних представлений о Мировом дереве и Мировом змее. Обращает на себя внимание постоянное упоминание о Фракии при описании этих действ. И это не случайно: весьма вероятно, что фракийские племена (среди которых имелось даже племя дионисиев!) были связаны отправлением единого культа – именно культа Диониса, широко распространенного во Фракии. На существенную роль этого культа указывает то обстоятельство, что все основные изображения на южнофракийских монетах или воспроизводят реальные сцены из ритуала фракийских празднеств в честь Диониса, или передают мифологические персонажи, связанные с этим божеством<sup>522</sup>. Глубокие корни культа Диониса на фракийской почве, уходящие в ранние слои индоевропейских верований, признаются большинством исследователей<sup>523</sup>. Напомню, что Загрей-

<sup>521</sup> Кереньи К. Дионис. С. 122.

<sup>522</sup> Златковская Т. Д. Возникновение государства у фракийцев. VII-V вв. до н.э. М.: Наука, 1971. С. 179, 194. Об общефракийском святилище Диониса сообщает Геродот (VII, 111).

<sup>523</sup> Златковская Т. Д. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев //

Дионис, как показал К. Кереньи, «был одним из величайших богов греческой религии: либо верховным богом, небесным отцом Зевсом (в противоположность матери Земле), либо другим Зевсом – Зевсом подземного мира»<sup>524</sup>.

### 5.3. Сабазий

Сабазий – верховный бог фракийцев и фригийцев. Согласно Страбону (X, 3, 15-16): «Сабазий принадлежит к числу фригийских божеств, и некоторым образом он дитя Матери [богов], так как он тоже передал тайнства Диониса. С этими обрядами схожи Котитии и Бендидии у фракийцев, у которых возникли и орфические обряды... Ведь эти обряды (дионисийские) похожи на фригийские и весьма вероятно, что, поскольку сами фригийцы являлись переселенцами из Фракии, эти обряды были перенесены сюда из Фракии»<sup>525</sup>. Действительно, хотя головы поклонников культа Сабазия венчали не венки из плюща, а пучки укропа и ветви тополя, но они так же во время церемоний в руках несли змей<sup>526</sup>.

Греки отождествляли Сабазия с Дионисом, сыном Зевса, или даже с самим Зевсом, как в Орфическом гимне (XL VIII)<sup>527</sup>. В некоторых надписях Сабазий именуется «владыкой вселенной»; самое имя божества имеет общий корень с санскр. *sabhâdj* «чтимый», и с греч. *σέβειν* «чтить». В ближайшей связи Сабазий находился во Фригии с тамошним первенствующим женским божеством *Μά*, великой матерью богов и всего сущего, вместе с ней образуя верховную божественную двоицу; в этом виде Сабазий носит имя «отца» или «бога». Женскую половину двоицы во Фракии представляла не только Мать богов (*Μά*, Кибела), но и юное божество луны (Котис, Коттито, Бендид), которое греки называли то Артемидой, то Деметрой или Персефоной.

Култ Сабазия из Фригии или Фракии перешел в Грецию и Рим и перенесен был на Диониса (Вакха) и Юпитера. Символом Сабазия во Фригии служил змей, во Фракии же Сабазий изображался в виде быка или человека с бычьими небольшими рогами. Во фракийских мистериях Сабазий представлялся в образе толстощекой змеи (греч. *ὀφίς παρειαῖς*). Феофраст в

---

СЭ. 1978. № 3. С. 55. Литературу и источники по этому вопросу см.: Златковская Т.Д. Ранние монеты южнофракийских племен // Нумизматика и эпиграфика. 1968. Т. VII. С. 11-14.

<sup>524</sup> Кереньи К. Дионис. С. 68.

<sup>525</sup> Страбон. География. С. 447-448.

<sup>526</sup> Нильссон М. Греческая народная религия / пер. с англ. СПб.: Алетейя, 1998. С. 127.

<sup>527</sup> Орфические гимны / Пер. с др.-гр. О.В. Смыки // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 228.

«Характерах» (XVI, 4), говоря о суеверном человеке, подчеркивал: «Увидев у себя дома змея, он призывает Сабазия, если эта змея – парей»<sup>528</sup>.

Еще Л. Преллер подметил, что в мистериях Сабазия: «Золотая змея, как символ Бога посвященных, вытаскивалась через одежду на груди»<sup>529</sup>, опираясь на сообщение Арнобия: (V, 21): «Наконец, свидетельством истины могут быть также мистерии и обряды самого посвящения, которые называются Сабазийскими и при которых золотой змей опускается на грудь посвященных и затем вынимается изнутри с нижних частей [одежды]»<sup>530</sup>. В самом деле, важнейшим актом при посвящении новичков в таинство было пропускание змеи через одежду посвящаемого, причём змея сползала по груди к ногам, как бы символизируя и напоминая любовные отношения Зевса и Персефоны. Климент Александрийский (II, 16) связывал змеевидный образ Сабазия с историей соблазнения Персефоны собственным отцом Зевсом, и рождения Диониса-Загрея: «Действительно, символом Сабазийских мистерий для посвящаемых является “бог через лоно”. Это змей, влекомый по груди приобщающихся к тайнам – доказательство невоздержанности Зевса. Персефона вынашивает быкообразного ребенка. В самом деле, некий поэт-идолопоклонник говорит: *Бык змея был отцом, и змей – отцом быка*»<sup>531</sup>. Напомню, Зевс предствлялся как в образе быка, так и змея, а Сабазий – змеем. Но не только. У Диодора Сицилийского (IV, 4, 2) находим: «Он (Сабазий) первым запряг в ярмо быков и с их помощью произвел посев. Поэтому его представляют рогатым»<sup>532</sup>. В «Застольных беседах» Плутарха один из гостей заявляет, что может доказать, будто иудейский бог на самом деле Дионис Сабазий – бог ячменя Фракии и Фригии. Очень остроумно, на основе глубокого анализа, комментирует это Р. Грейвс: «Зевс Сабазий и Дионис Сабазий – разные имена одного и того же сына Реи, и это означает, что он – критского происхождения. Фригийцы звали его Аттисом, сделав сыном Кибелы, но это ничего не меняет. Надпись еврейского происхождения была найдена в Риме: “Верховному богу Аттису, который не даёт распасться Вселенной”. Сабазию был посвящен змей, и это напоминает о медном серафиме Не-Естане, или Нехуштане, который служил штандартом у Моисея и которого уничтожил как идола добрый царь Езекия, потому что в его честь сжигали благовония (так как

<sup>528</sup> Феофраст. Характеры / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1993. С. 23.

<sup>529</sup> Preller L. Griechische Mythologie. Bd. I: Theogenie und Goetter. Berlin: Weidman. 1872. S. 577-578.

<sup>530</sup> Арнобий. Против язычников. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 294.

<sup>531</sup> Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с др.-гр. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 59.

<sup>532</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 20.



культ змея был египетского происхождения, а Езекия желал заявить о своем возвращении к подчинению ассирийцам). Однако иудейская секта офитов с центром во Фригии почитала змея и в раннехристианские времена, считая, что Иегова времен после изгнания был обыкновенным демоном, узурпировавшим власть Мудрого Змея, помазанника... Поскольку Иегова считался главным покровителем ячменя и еврейская Пасха была праздником уборки ячменя, то Плутархову гостю ничего не стоило доказать своё утверждение»<sup>533</sup>. Таким образом, Сабазий является олицетворением плодородия, что также характерно для древних представления о змее.

Диодор Сицилийский чётко формулирует греческие представления о Сабазии (IV, 4, 1): «Некоторые сообщают миф, что был и другой, значительно более древний Дионис. Этот Дионис, которого некоторые называют Сабазием, был сыном Зевса и Персефоны. По причине почтительного благоговения, последовавшего за этим соитием, рождение его отмечают в тайне, в тайне приносят ему и жертвы, и все почести воздают Ночью»<sup>534</sup>. Считают, что змей был символом Сабазия, как отражение ежегодного возобновления естественной жизни. Это, безусловно, верно, но образ змея здесь гораздо шире, прежде всего, как Верховного бога и Первопредка, что вполне соответствует индоевропейским традициям. Отсюда и правомочность сравнения Сабазия греками как с Дионисом, так и с Зевсом.

#### 5.4. Деметра

Деметра также отчетливо связана со змеями, причем в своей главной функции – плодородии. У Первого Ватиканского мифографа (I, 9, 3) о Деметре говорится: «Только что родившегося Триптолема она ночью согревала огнем, а днем поила божественным молоком и, наконец, возведя его <на колесницу> с крылатыми змеями, отправила по всему свету учить людей, как пользоваться пшеницей»<sup>535</sup>. Как пишет Гигин (Fab. 147): «Триптолема, своего воспитанника, одарила вечным благодеянием, ибо дала ему колесницу, запряженную драконами, чтобы он распространил злаки, и он, путешествуя на ней, засеял злаками весь мир»<sup>536</sup>. Почти в тех же словах это же излагает Аполлодор (I, 5, 2)<sup>537</sup>, о драконах в колеснице Триптолема пишет и Павсаний (VII, 18, 2)<sup>538</sup>, который говорит (I, 14, 2) не только о том, что

<sup>533</sup> Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Пер. с англ. Свердловск: У-Фактория, 2007. С. 430.

<sup>534</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 20.

<sup>535</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 50-51.

<sup>536</sup> Гигин. Мифы. С. 178.

<sup>537</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С 11.

<sup>538</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 187.

«Триптолем, сын Келея, первый стал сеять хлебные семена», но упоминает также поэму Мусея, в которой поётся, «что Триптолем был сыном Океана и Земли»<sup>539</sup>. Это подчеркивает глубокую древность предания о Деметре, Триптоleme и драконах. Деятельность Триптолема (как и образы связанных с этим змей) была связана со Скифией, то есть с Северным Причерноморьем. Свидетельство этому видим в сказании о Линке у Гигина (Fab. 259): «Линк был царем Скифии, который принимал в гостях Триптолема, посланного Церерой показать людям хлеб»<sup>540</sup> и у Первого Ватиканского мифографа (I, 31. 1) «Линк был царем Скифии. Он оказал гостеприимство Триптолему, которого Церера послала научить всех выращивать пшеницу»<sup>541</sup>.

Змеи, по всей видимости, были неотъемлемым элементом культа Деметры. Аполлодор (III, 12, 6), говоря о царе острова Саламина, упоминает: «Кихрей воцарился там после того, как убил змею, которая опустошала остров»<sup>542</sup>. Развитие этой истории находим у Страбона, который сообщает (IX, 1, 9): «От другого героя получил своё имя змей Кихрид, которого, по словам Гесиода, вскормил Кихрей, а Еврилох изгнал за то, что он опустошал остров; Деметра приняла его в Элевсин и сделала своим служителем»<sup>543</sup>. В.Г. Борухович напоминает: «На элевсинских монетах и рельефах в ногах Деметры мы видим змею, выполняющую из *cista mystica*»<sup>544</sup>, что, конечно, подтверждает не только справедливость указания Страбона, но и значение змей в главном, элевсинском культе Деметры. Ряд таких монет представлен в собрании Британского музея<sup>545</sup>. Даже потомки выживших из «посеянных» Кадмом драконьих зубов (см. ниже) считались имеющими отношение к плодородию. Об этом говорит, в частности, история, рассказанная Гигином (Fab. 67): «В Фивах началось бесплодие и недостаток хлеба из-за преступлений Эдипа. Когда Тиресия спросили, что так опустошает Фивы, он ответил, что, если остался кто-нибудь из потомства зубов дракона, то, если он погибнет за родину, это освободит её от болезни»<sup>546</sup>. Интересно, что найти такого оказалось возможным, так как, по Гигину (Fab. 72), все, происходившие от зубов дракона, имели особый знак на теле»<sup>547</sup>.

<sup>539</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 45.

<sup>540</sup> Гигин. Мифы. С. 278.

<sup>541</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 74.

<sup>542</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 73.

<sup>543</sup> Страбон. География. С. 374.

<sup>544</sup> Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 278-279 прим. 23.

<sup>545</sup> A Catalog of Greek Coins of British Museum. Vol. XI. Attica, Megaris, Aegina / By B. V. Head. London: Printed by Order of the Trustees, 1888. Pl. XX 1-4.

<sup>546</sup> Гигин. Мифы. С. 87-88.

<sup>547</sup> Гигин. Мифы. С. 94.

Характерно, что не змеи представлялись атрибутом какой-либо из богинь, но змеи являлись основным образом в различных преданиях, объединяя их. Например, Павсаний при описании трона Владычицы-Матери богов в одном из аркадийских храмов говорит (VIII, 37, 2-3) следующее: «У трона стоят с одной стороны около Деметры – Артемиды, накинувшая на себя шкуру лани, с колчаном через плечо; в одной руке она держит светильник, а в другой – двух змей. Что Артемиды является дочерью Деметры, а не Латоны, то это предание является египетским, сообщил эллинам Эсхил, сын Эвфориона»<sup>548</sup>. В плане источника этого предания следует учитывать комментарий С.П. Кондратьева: «Едва ли Эсхил следовал египетской традиции, как на это указывает Геродот (II, 156). Вероятнее, что Эсхил – это произведение утеряно – следовал какому-нибудь местному мифу»<sup>549</sup>. Вообще, Артемиды даже отождествлялась с Деметрой и Персефоной, о чём свидетельствует, например, Первый Ватиканский мифограф: (I, 37. 4) «Диана... в действительности она является и Юноной, и Дианой, и Прозерпиной» и (II, 11, 7): «О ней Вергилий говорит: “Три лика у девы Дианы”, потому что её зовут и Луной, и Дианой, и Прозерпиной»<sup>550</sup>. Кроме того, в основе культа Дианы во Фракии (особенно же в юго-восточных областях страны, то есть практически в Северном Причерноморье) часто лежало поклонение местному божеству – Бендиде, идентичному (или близкому) Артемиде-Диане. На эту идентичность или сходство указывают античная литературная традиция, фракийские прозвища богинь и их иконография. Важнейшим атрибутом Бендиды-Артемиды являлась змея<sup>551</sup>.

Очевидно, что змеи олицетворяли Великую Богиню-мать и функцию плодородия, с которой связаны даже камни, если вспомнить предание о Девкалионе и Пирре. У Первого Ватиканского мифографа (II, 87, 5-6) находим интересную деталь этого известного предания: «...оракул ответил, чтобы они, оставаясь на горе, бросали на землю кости своей матери. Сначала их охватило великое сомнение насчет того, что такое кости их матери; наконец они вспомнили, что мать их – Земля и что камни это кости Земли. Итак, тотчас они стали бросать за спину камни. Те, которые бросал Девкалион, становились мужчинами, те, которые бросала Пирра, – женщинами»<sup>552</sup>. Рождение неразрывно связано со смертью, отсюда предания о змеях и окаменении, как в случае Медузы или Кадма с Гармонией (см. ниже).

<sup>548</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 284.

<sup>549</sup> Кондратьев С.П. Примечания // Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 317 прим. 55.

<sup>550</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 79, 139.

<sup>551</sup> Златковская Т.Д. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев // СЭ. 1978. № 3. С. 55-57.

<sup>552</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 202-203.

Так что архаическая связь Деметры и Персефоны со змеями, как и с Матерью богов, оказывается еще теснее и шире, чем это обычно представляется.

### 5.5. Афина

Афина в немалой степени связана со змеями, но это видно, главным образом, через змееподобные образы Эрихтония и Медузы, которые подробно будут рассмотрены ниже. Однако в одном орфическом гимне (XXXII, 12) она – просто змея, поскольку к ней обращаются: «Переливаясь, о змея, в исступлении божьем»<sup>553</sup>. Здесь интересно упоминание об исступлении, что сближает образ змеи-Афины и змей дионисийского культа. На мой взгляд, связь Афины со змеями ярко проявляется и в сравнительно малоизвестных сведениях о целительских способностях богини. По Аполлодору (III, 10, 3), Асклепий «получил от богини Афины кровь, вытекшую из жил Горгоны» и частью этой крови «воскрешал мертвых»<sup>554</sup>. Еврипид (Ion. 1001-1015) сообщает, что Афина дала две капли крови Медузы также Эрихтонию, причем только одной из капель можно было вылечить<sup>555</sup>. Когда при Перикле строились Пропилеи афинского акрополя, лучший из мастеров упал с высоты, как сообщает Плутарх (13), «ему было так плохо, что врачи не надеялись на выздоровление». Но Афина явилась Периклу во сне «и указала способ лечения»<sup>556</sup>, при помощи которого Перикл скоро и легко вылечил больного», а затем «поставил бронзовую статую Афины Гигии (Ἰγυῖα, Ὑγεία – Целительница) на акрополе около алтаря, который, как говорят, был и прежде»<sup>557</sup>. Павсаний говорит об Афине Гигее в связи с акрополем (I, 23, 5) и о жертвеннике Афины Гигии в небольшом аттическом деде Ахарны (I, 31, 3)<sup>558</sup>. На указанном Павсанием месте афинского акрополя, около алтаря Афины Гигии (как указывал Плутарх) найдена довольно высокая круглая база с посвяжительной надписью «Афиняне – Афине Гигиее» с сигнатурой «Сделал Пирр афинянин» надпись датируют 430-420 гг. до н.э.<sup>559</sup> Курций Руф в «Истории Александра Великого» пишет (III, 7, 3), что однажды Александр, выздоровев, «устроил торжественные состязания в

<sup>553</sup> Орфические гимны / Пер. с др.-гр. О.В. Смыки // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 212.

<sup>554</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 96.

<sup>555</sup> Еврипид. Ион / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Трагедии. В 2 т. Т. 2. М., 1969. С. 308-309.

<sup>556</sup> По Плинию Старшему (NH XXII, 44) эту лечебную траву называли «парфений» (от эпитета Афины Партенос).

<sup>557</sup> Плутарх. Перикл / Пер. с др.-гр. С.И. Соболевского // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 207.

<sup>558</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 62, 84.

<sup>559</sup> Таронян Г.А. Примечания // Плиний Старший. Естествознания. Об искусстве / Пер. с лат. Г.А. Тароняна. М. Ладомир, 1994. С. 387 прим. 11.

честь Экулапа и Минервы»<sup>560</sup> (Асклепия и Афины). Этой же паре богов-целителей обязан своим здоровьем Элий Аристид<sup>561</sup> – судя по его «Священным речам», он регулярно получал во сне советы от Асклепия; но был случай (II, 41-43), когда образ Афины, похожий на её статую работы Фидия, надоумил больного Клавдия, благодаря исходящему от статуи «сладчайшему благоуханию, подобному аромату воска... сделать клизму из аттического мёда. От этого произошло очищение желчи. И потом пришел черед лекарств и пищи»<sup>562</sup>.

В итоге изучения дельфийских мифологии и ритуала, в том числе связанных с космическим змеем Пифоном (о котором также речь шла выше), сделан вывод, что Афина – божество-андрогин (мужеподобная дева, паредра Аполлона-Диониса), чей постоянный атрибут – змей<sup>563</sup>. В частности, это проявляется в версиях о наказании троянского прорицателя Лаокоона<sup>564</sup>. Так, по Квинту Смирнскому (XII, 444-479), именно Афина, как известно, поддерживавшая ахейцев, насылает змей с острова Калидны (напротив Трои) на Лаокоона и его сыновей<sup>565</sup>. Вергилий в «Энеиде» (200-227) не сообщает, кто послал этих змей, но после того, как они умертвили несчастных, то поспешили «к высокому храму Тритонии»<sup>566</sup> грозной, чтобы под круглым щитом богини укрыться»<sup>567</sup>. Однако наиболее наглядно сообщение Геродота (VIII, 41): «По рассказу афинян в святилище (Афины) на акрополе живет большая змея – страж акрополя»<sup>568</sup>.

<sup>560</sup> Квинт Курций Руф. История Александра Македонского / А.А. Вигасин (отв. ред.). М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 34.

<sup>561</sup> Элий Аристид (117-180 гг. н.э.) – уроженец г. Смирны, много путешествовал по Азии, Греции, Италии, а также Египту и Эфиопии. Греческий ритор и видный представитель Второй софистики, аттицист. Аттицизм был реакцией против стилевых тенденций, господствовавших в эллинистической литературе, возвращением к «классикам», или, как выражались сами греки, к «древним». Литературным лозунгом движения было «Подражание древним». До наших дней дошло более 50 сочинений Элия Аристида. Среди них – автобиографические «Священные речи».

<sup>562</sup> Элий Аристид. Священные речи. Похвала Риму / Пер. С.И. Межеричкой под ред. М.А. Гаспарова. М.: Ладомир; Наука, 2006. С. 43-44.

<sup>563</sup> Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // Жертвоприношение. Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин (ред.). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 199-212.

<sup>564</sup> Обычно это приписывается Аполлону, пославшему двух змей.

<sup>565</sup> Квинт Смирнский. После Гомера / Пер. с др.-гр. А.П. Большакова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 233-234.

<sup>566</sup> Тритония (Тритонида) – эпитет Афины, рождение которой иногда связывалось с озером или рекой под названием Тритон, например, у Павсания (X, 26, 6).

<sup>567</sup> Вергилий. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского // Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 162-163.

<sup>568</sup> Геродот. История. С. 387.

## 5.6. Асклепий

О связи этого героя-бога со змеями широко известно, но здесь я не буду повторять многочисленные современные спекуляции об этом. Однако сразу отмечу, что змея вовсе не является специфическим атрибутом этого «Бога медицины»<sup>569</sup>, тем более, в наиболее профанированной версии толкования – из-за целебных свойств её яда. Древние сведения о медицинской деятельности Асклепия собраны и систематизированы мной ранее<sup>570</sup>. И в них нет ни единого слова об использовании Асклепием и его последователями змеиноного яда с лечебными целями. Более того, отнюдь не все и не обязательно ядовитые змеи были посвящены Асклепию. Как свидетельствует Павсаний (II, 28, 1) «...другая порода змей с более желтоватой кожей считаются священными змеями Асклепия; к людям они кротки и водятся только в окрестностях Эпидавра»<sup>571</sup>... Змей же больших, в тридцать и более локтей, которые водятся у индусов и в Ливии, эпидаврийцы считают другой породой, а не (священными) «драконами»<sup>572</sup>.

Считается, что родина Асклепия, вероятно, Фессалия<sup>573</sup>. Но, на мой взгляд, невозможно пренебречь многими данными, например, о том, что Асклепий был убит Зевсом у гипербореев<sup>574</sup>. Это очень весомо подчеркивает принадлежность культа Асклепия Северо-Западному Причерноморью, то есть Фракии. Согласно давней, насчитывающей около века, гипотезе Д. Дечева, родиной Асклепия является Фракия, где никогда не забывали об исконном териоморфном (змеевидном) облике бога<sup>575</sup>. Есть несколько свидетельств того, что змея не только символизировала Асклепия, но сам бог представлялся древними в виде змея (дракона). Так, Павсаний (II, 10, 3),

---

<sup>569</sup> Может показаться невероятным, но, похоже, что Асклепия не всегда и не везде считали «Богом врачевания», иначе как понимать следующее указание Павсания (II, 26, 7): «В Балаграх в Киренаике есть Асклепий, называемый Врач» (Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 182). То есть, видимо, был и Асклепий не-Врач.

<sup>570</sup> Лазаренко В.Г. Древние сведения о сущности медицины Асклепия и его последователей // Традиционная медицина. 2013. № 1 (32). С. 55-60.

Лазаренко В.Г. Истоки медицины и атлетических состязаний Древнего мира. Ижевск: Изд-во ИЖГТУ, 2014. С. 240-261.

<sup>571</sup> Эпидавр – древний, существовавший с микенской эпохи, город, расположенный на северо-востоке Пелопоннеса, на восточном побережье Аргонидского полуострова. Культ Асклепия впервые сложился здесь в VI в. до н.э., и около V века до н.э. в Эпидавр хлынули толпы паломников, молящих об исцелении. Уже в IV в. до н.э. это святилище стало одним из крупнейших и почитаемых во всей Греции и продолжало процветать при власти римлян.

<sup>572</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 185.

<sup>573</sup> Торшилов Д. О. Примечания // Гигин. Мифы. С. 209.

<sup>574</sup> Чистякова Н.А. Примечания // Аполлоний Родосский. Аргонавтика. С. 195.

<sup>575</sup> Дечев Д. Асклепий като трако-гръцко божество // Известия на Българския археологически институт. Т. III. 1925. С. 131-155.

описывая храм Асклепия в Сикионе (полис на северо-востоке Пелопоннеса, в глубине Коринфского залива), указывает следующее: «Жители Сикиона рассказывают, что бог (Асклепий) был привезен к ним из Эпидавра на паре мулов и что он был подобен дракону... Здесь есть небольшие статуи, подвешенные к потолку; говорят, что сидящая на драконе – это Аристодама, мать Арата, и считают, что Арат был сыном Асклепия»<sup>576</sup>. Другое сообщение Павсания (III, 23, 4), уже касающееся Лаконики, гласит: «С областью бойатов пограничным является Эпидавр-Лимера, отстоящий от Эпиделия стадий на двести. Говорят, что жители этого города не лакедемоняне, но эпидаврийцы из Арголиды; когда они плыли на остров Кос, посланные общиной спросить Асклепия, и во <время плавания> пристали к этому месту Лаконики, то ночью им явился сон, на основании которого они остались здесь и выстроили город. Рассказывают также, что из дома, из Эпидавра, они везли с собой дракона и что он убежал здесь с корабля и скрылся в землю, недалеко от моря и что на основании явившихся им сновидений, а также и на основании знамения, данного драконом, они решили, что им нужно тут остаться и построить город. Там, где исчез дракон, стоят жертвенники Асклепия и вокруг них растут оливковые деревья»<sup>577</sup>.

Особенно подробны сведения о появлении Асклепия в виде змея в Риме. Начало этой истории находим у Тита Ливия<sup>578</sup> (X, 47, 6-7): «Сколько бы радостей ни принес тот год, едва ли ее достало для утепления во время мора, косившего и горожан и сельских жителей; несчастье походило уже на небесную кару, и тогда обратились к книгам<sup>579</sup> – узнать, какой исход и какое избавление от этой напасти посылают боги. В книгах открыли, что из Эпидавра нужно доставить в Рим Эскулапа<sup>580</sup>. Однако в тот год консулы

<sup>576</sup> Павсаний. Описание Эллады Т. I. С. 141.

<sup>577</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 272.

<sup>578</sup> Тит Ливий (59 г. до н.э. – 17 г. н.э.) – древнеримский историк, автор частично сохранившейся «Истории от основания города». Начав составлять «Историю» около 30 года до н.э., Ливий работал над ней до конца жизни и описал события от мифического прибытия Энея из Трои на Аппенинский полуостров до 9 года до н.э. Сочинение состояло из 142 книг (соответствуют современным главам), но сохранились лишь книги 1-10 и 21-45 (описывают события до 292 года до н.э. и с 218 до 167 года до н.э.), небольшие фрагменты других книг, а также «периохи» – краткие пересказы содержания.

<sup>579</sup> Это «Книги Сивилл» – так назывались нескольких античных стихотворных сборников, написанных гексаметром на древнегреческом языке, которые, как считалось, содержали произнесенные Сивиллами (обобщенное название пророчиц и прорицательниц, экзотически предсказавших будущее, зачастую бедствия) пророчества. По Варрону, девять этих книг появились в Риме еще во времена Тарквиния Гордого. Книги хранились в каменном ящике в храме Юпитера Капитолийского и были тайными. Для обращения к ним (по Плутарху, это случилось, возможно, впервые в 504 г. до н.э.) требовалось специальное постановление Сената.

<sup>580</sup> Эскулап – латинизированная форма имени греческого бога врачевания Асклепия, центром почитания которого был город Эпидавр.

были заняты войною и потому ничего не могли для этого сделать, кроме как устроить однодневное молебствие Эскулапу»<sup>581</sup>. В периодике Книги 11 «Истории» Тита Ливия, описывающей события 292-287 гг. до н.э., указывается, как было дело далее: «Для избавления от страданий моровой болезни отправлены послы, чтобы привезли в Рим из Эпидавра изображение Эскулапа; и они привезли змею, пробравшуюся на корабль, в которой заведомо и было божество; а когда змея выползла на Тибрский остров, то в этом месте был воздвигнут храм Эскулапу»<sup>582</sup>. Овидий очень подробно, с важными деталями, описывает (Met. XV, 626-745)<sup>583</sup>, как, по случаю «пагубного мора» (чумы) римляне привезли из Эпидавра на корабле в Рим бога Эскулапа в образе змеи; затем, когда судно вошло в Тибр, «змей, по верху мачты висясь, — подходящей обители ищет», а далее змей «сошел с судна и остался жить» на острове, который называли Эскулаповым<sup>584</sup>. Плутарх в «Римских вопросах» (94) подчеркнул: «Римляне считают, что Эскулап пришел на их призыв из Эпидавра... когда змея выползала из триеры на Тибрский остров и скрылась там, они подумали, что сам бог указывает им место святилища»<sup>585</sup>.

Однако, похоже, что указание, таким образом, мест для постройки храма и даже города было присуще не только Асклепию в виде змея, но вообще — змеям, как пишет, например, Павсаний (VI, 20, 3; VIII, 8, 3)<sup>586</sup>. Слова Овидия «змей, по верху мачты висясь» живо напоминают образ Мирового Змея и Мирового дерева, как и шлюц Диониса, обвивающий мачту (см. выше). Вообще, на мой взгляд, в отношении Асклепия целесообразно обсуждать не только змею, как таковую, но змею на его посохе как символ Мирового дерева и связанного с ним Мирового змея.

И. Ю. Шауб, обобщив данные о родине и регионе деятельности Асклепия, указывает, что в римское время культ бога-врача Асклепия, мифического сына Аполлона, был очень распространен во Фракии, и предположил, что этот культ существовал здесь и ранее, наряду с почитанием дру-

---

<sup>581</sup> Тит Ливий. История Рима от основания города / Пер. с лат. Н.В. Брагинской. В 3 тт. Т. I. М.: Наука, 1989. С. 504.

<sup>582</sup> Тит Ливий. Периохы книг 1-142 / Пер. с лат. М.Л. Гаспарова // Тит Ливий. История Рима от основания города. Т. III. М.: Наука, 1994. С. 561.

<sup>583</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биография. С. 338-341.

<sup>584</sup> Храм Эскулапа в Риме был сооружен на Тибрском острове и посвящен 1 января 291 г. до н.э. Культ отправлялся по греческому образцу, жрецами были по преимуществу греки. Это было заметным новшеством в римской религиозной жизни, и храм стал очень популярен.

<sup>585</sup> Плутарх. Римские вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 215.

<sup>586</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 122, 232.



гих врачебных божеств. Весьма возможно, что фракийцы некогда почитали божество, из которого в процессе исторического развития сформировались два образа: Асклепий и Дионис<sup>587</sup>. Очень существенно постоянно присутствующее сходство (а иногда и идентичность) Диониса с Асклепием во фракийских культах, выразившееся в совпадении их иконографии, прозвищ и атрибутов<sup>588</sup>. Связь же Диониса со змеями, как показано выше, безусловна и велика. При всём этом нельзя пренебречь тем, что в Фокиде был храм Асклепия, где его называли Архагет (Основатель или Вождь)<sup>589</sup>. Такой титул не мог быть дан просто так и свидетельствует о том, что Асклепий в своих истоках был вождем какого-то раннего индоевропейского племени.

### 5.7. Диоскуры

Диоскуры – Кастор и Полидевк, которые, как полагает В. Буркерт «относятся к самым запоминающимся персонажам греческой мифологии»<sup>590</sup>. По наиболее распространённой версии, отец Кастора – Тиндарей, а отец Полидевка – Зевс, вследствие этого первый смертен, второй бессмертен. Однако этому противоречат такие мифологические авторитеты как Гесиод (Fr. 24), Аполлодор (I, 8, 2), Цицерон (De nat. Deo. III, 53) и Гигин (Fab. 251), называя обоих Диоскуров сыновьями Зевса<sup>591</sup>. Да и само имя Диоскуров – Διόσκουροι, Διόσκούροι или Διὸς κοῦροι (буквально «отроки Зевса»), говорит об этом. Кроме того, они представляются близнецами. Видимо, прав В. Буркерт, объяснивший эту явную нестыковку тем, что спартанское прозвище Диоскуров – «Tindaridai» в надписях, «Tyndaridai» в литературных текстах – остается и сегодня загадкой, а для его объяснения «миф придумал Тиндарей – отца, воспитавшего божественных близнецов»<sup>592</sup>. Тем не менее, родным городом Диоскуров, согласно мифу, были Амиклы (недалеко к югу от Спарты), где они вместе с Еленой выросли в

---

<sup>587</sup> Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 172-173.

<sup>588</sup> Златковская Т. Д. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев. С. 57.

<sup>589</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 467.

<sup>590</sup> Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2004. С. 371.

<sup>591</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. С. 101.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 18.

Цицерон. О природе богов // Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 174.

Гигин. Мифы. С. 251.

<sup>592</sup> Буркерт В. Греческая религия. С. 371.

доме царя Тиндарея<sup>593</sup>. Как резонно подчеркнул В.Н. Топоров, история рода, к которому принадлежат Диоскуры, заслуживает особого внимания и более глубокого осмысления, хотя бы потому, что многие древнегреческие мифологические роды несут в себе свою идею, проходящую через их разные поколения; вместе с тем, история многих таких родов обнаруживает в своих истоках присутствие сильного «хтонического» элемента и последующего его высветления<sup>594</sup>.

Кроме того, В.Н. Топоров обоснованно полагает, что «уместно обратиться к внутренней форме имен братьев-близнецов» и после определенного анализа делает вывод, что имя Кастора «должно трактоваться как “блистающий, блестящий”», т.е. выделяющийся среди других и претендовать на некую важную семиотическую роль, проявляющуюся и во внеязыковой форме», а также, что «уместно обратить внимание на известную скоординированность имен обоих братьев-близнецов», поскольку в подробно рассмотренном им контексте «основной идеей имени Полидевка могла бы быть усиленная выделенность в плане восприятия – как объектном (“многоблестящий, хорошо заметный” и т.п.), так и субъектном (“многовидящий, хорошо замечающий” и т.п.)»<sup>595</sup>. Однако, нельзя пренебречь, если рассуждать в индоевропейском аспекте (что характерно для В.Н. Топорова) тем, что отношении понятия «блестящий» выясняется, что в санскритской литературе всех периодов наблюдается большое количество лексем со значением «блестящий, сверкающий, светящийся»; таких слов насчитывается около 300, и в большинстве случаев данные слова используются для символического описания богов и их деяний, а слово λευκός в древнегреческой литературе часто употреблялось не только в значении «белого», но и в значении «светящийся, сверкающий»<sup>596</sup> (кони Диоскуров – белые). Таким образом, имена Диоскуров особо подчеркивают их божественную природу, действительно выделяя их среди других героев. Ведь далеко не всегда о них упоминали так, как сказал Цицерон (*De Nat. Deo*, III, 11): «... души славнейших людей, какими были и эти Тиндариды, божественны и вечны»<sup>597</sup>. Кроме того, в отличие от других обожествлен-

<sup>593</sup> Буркерт В. Греческая религия. С. 372.

<sup>594</sup> Топоров В.Н. Диоскуры в «бобровой» версии основного мифа // *Знаки Балкан. Часть I*. М.: Радуга, 1994. С. 11.

<sup>595</sup> Топоров В.Н. Диоскуры в «бобровой» версии основного мифа. С. 13-14.

<sup>596</sup> Норманская Ю.В. Цветообозначения в санскрите // *Наименования цвета в индославянских языках: Системный и исторический анализ* / Отв. ред. А.П. Василевич. Изд-е 2-е. М.: Ком Книга, 2011. С. 41.

Норманская Ю.В. Цветообозначения в древнегреческом языке // *Наименования цвета в индославянских языках*. С. 56.

<sup>597</sup> Цицерон. О природе богов. С. 170.

ных героев Диоскуров называли даже Великими богами, как указывает Павсаний (VIII, 21, 2)<sup>598</sup>. Даже их обожествление (Paus. III, 13, 1)<sup>599</sup> необычно. После гибели героев, совершивших много подвигов (они участвовали и в походе Аргонавтов), как пишет Аполлодор (III, 11, 2), «Зевс Полидевк вознес на небо. Но Полидевк отказывался от бессмертия, если Кастор должен был оставаться мертвым. Тогда Зевс сделал так, чтобы они один день проводили среди богов, другой же – среди смертных»<sup>600</sup>. Гигин приводит несколько иную версию (Fab. 251) Кастор и Поллукс, сыновья Юпитера и Леды, возвращаются (из подземного царства), попеременно умирая»<sup>601</sup>.

Культ Диоскуров был особенно популярен в Спарте, их храмы и статуи были в Лаконике, о чем свидетельствует Павсаний (III, 20, 1; III, 21, 4)<sup>602</sup>, но их почитали и в других местах. Основной формой почитания Диоскуров повсеместно была теоксения – «гостеприимство по отношению к богам». В закрытом помещении дома накрывали стол, устраивали ложе с двумя подушками; выставляли две амфоры, наполненные (как предполагает В. Буркерт) специально приготовленной смесью зерен различных злаков (ranspergmia). Афиняне устраивали в пританее стол для Диоскуров, на котором была простая старинная еда – сыр, лепешки, оливки и порей. Продолжением божественной трапезы Диоскуров служила торжественная трапеза участвующих в обряде их почитания<sup>603</sup>. Есть свидетельства, что Диоскуры в самом деле посещали дома людей, как в Лаконике (Paus. III, 16, 2-3), так и, например, в Аркадии, о чем сообщает Геродот (VI, 127)<sup>604</sup>.

Однако теоксения не была формой почитания, характерной только для Диоскуров.

Афиной (XI, 473с) пишет о сосудах, в которых держали изображения Зевса-Хранителя (Геркея)<sup>605</sup> и куда следовало «положить всё, что найдется, и налить в него амбросию. Амбросия же – это чистая вода, оливковое масло и смесь всех плодов; всё это кладется в сосуд»<sup>606</sup>. Это явно напоминает

---

<sup>598</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 253.

<sup>599</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 246.

<sup>600</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 99.

<sup>601</sup> Гигин. Мифы. С. 270.

<sup>602</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 264, 267.

<sup>603</sup> Буркерт В. Греческая религия. С. 373.

Нильссон М. Греческая народная религия / Пер. с англ. СПб.: Алетея, 1998. С. 95.

<sup>604</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 253.

Геродот. История. С. 308.

<sup>605</sup> Это имя упоминается наряду с Зевсом Ктесием – домашним богом, появлявшимся в виде змеи.

<sup>606</sup> Афиной. Пир мудрецов. В пятнадцати книгах. Книги IX-XV / Пер. с др.-гр. Н.Т. Голинкевича. М.: Наука, 2016. С. 149.

панспермию, как для Диоскуров («смесь всех плодов»), да ещё и с дополнениями («положить всё, что найдется»). И совершенно прав М. Нильссон, который сравнивает культ домашнего бога Зевса Ктесия (при этом указывая, что это имя упоминается наряду с Зевсом Геркеем) с домашним почитанием Диоскуров, подчеркивая в итоге своих рассуждений: «Похоже, сам домашний бог Зевс появлялся в виде змей» и «Наблюдается явное родство между Зевсом Ктесием и сыновьями Зевса – Диоскурами. В Спарте их изображали в виде змей»<sup>607</sup>. Действительно, символами Диоскуров (сыновей Зевса) были две амфоры, иногда – обвитые змеями. При этом уже давно и до настоящего времени утверждается, что только в Лаконии Диоскуры имеют символ в виде змей<sup>608</sup>. На некоторых рельефах Спарты (наиболее ранний датируется серединой VI века до н.э.) или ее колонии – Тарента, а также на спартанских монетах III-I вв. до н.э. (где на аверсе изображались не только головы Диоскуров, но изредка – голова Геракла) изображены эти символы Диоскуров одна или две амфоры, чаще всего – оплетенные змеями<sup>609</sup>. Кроме того, уточняется: «Один из спартанских символов Диоскуров – две обвитые змеями амфоры, причем змеи – это воплощение Диоскуров, которые пришли отвесть пищи, помещенной в амфоры»<sup>610</sup>. Но тогда следует, вслед за М. Нильссоном, который указал, уже начиная с архаической эпохи символ Диоскуров – две амфоры, обвитые змеями, или же змеи возле амфор, признать Диоскуров домашними богами<sup>611</sup> и покровителями дома, а не просто констатировать, как, например, В. Буркерт: «Иногда изображали двух змей, оплетающихся вокруг амфор»<sup>612</sup>.

Еще одним особым символом Диоскуров является «*dokana*» – две вертикальные перекладки, соединенные двумя горизонтальными перекладками. Как указывает М. Нильссон, этому символу неоднократно предлагались разнообразные и замысловатые объяснения как в древности, так и в наши дни и самое простое объяснение в том, что «*dokana*» – это деревянный каркас дома, возведенного из необожженных кирпичей<sup>613</sup>. Плутарх в «Моралиях» (478A-B) высказал мнение, что сама конструкция *dokana*, «этот общий и неделимый характер приношения (жертвоприношения,

<sup>607</sup> Нильссон М. Греческая народная религия. С. 92-93, 96-97, 99.

<sup>608</sup> Bethe E. *Dioskuren* // RE. Bd.V. Hbbd. 9. Neue Bearbeitung. Stuttgart, München, 1903. Sp. 1108.

<sup>609</sup> Tod M.N., Wace A.J.B. *A Catalogue of the Sparta Museum*. Oxford: Clarendon Press, 1906. P. 191, Abb. 65, Cat. nr. 575.

*A Catalogue of Greek Coins of British Museum. Peloponnesus (without Corinth)*, by P. Gardner. London, 1854. P. 122 №№ 6-9, 10-13; 124 № 35-40; 125 № 47; Plat. XXIV 4-6, 11, 14.

<sup>610</sup> Грейвс Р. Греческая мифология / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1992. С. 195.

<sup>611</sup> Nilsson M. P. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund, 1927. P. 274.

<sup>612</sup> Буркерт В. Греческая религия. С. 373.

<sup>613</sup> Нильссон М. Греческая народная религия. С. 94.

подношения) представляется вполне подходящим символом братской любви Диоскуров»<sup>614</sup>. Но всё это не объясняет, почему на спартанских рельефах dokapa нередко изображаются, как и амфоры, оплетенными змеями<sup>615</sup>. Наиболее приемлемой представляется трактовка феномена dokapa, предложенная В.Н. Топоровым, который на основе индоевропейских параллелей предложил считать эту конструкцию символом нерушимости связи божественных близнецов<sup>616</sup>. Это, кстати, вполне логично в плане присутствия рядом с dokapa змей – Диоскуров.

Ритуал панспермии при почитании Диоскуров наверняка был связан также с культом плодородия. Примечательно, в связи с этим, свидетельство Ксенофонта в «Греческой истории» (VI, 3, 6) о том, что Каллий, один из послов афинян в Лакедемон, сказал: «По сказанию, наш предок Триптолем открыл сокровенные дары Деметры и Кору из всех иностранцев прежде всего вашему родоначальнику Гераклу и вашим согражданам Диоскурам, а семья злака Деметры прежде всего было подарено Пелопоннесу»<sup>617</sup>. Другими словами, Диоскуры, как и Геракл были посвящены в элевсинские мистерии самим Триптолемом, воспитанником и посланцем Деметры. Это в значительной мере объясняет связь Диоскуров со змеями не только как домашних богов, но и через культ Деметры, неразрывный, как было показано выше, со змеями. Без учета всего этого упоминание, лишь о том, что «только в Лакедемоне символом Диоскуров признаются змеи, изображаемые как парно, так и по одной, что указывает на первоначальный хтонический характер культа этих божеств»<sup>618</sup>, представляется недостаточным для понимания истинной сущности Диоскуров. При этом надо учитывать еще и то, что указал Цицерон (De Nat. Deo. III, 53): «Диоскуров греки тоже называют на разные лады. Первые трое, которые у афинян называются покровителями (Anactes), родились от древнейшего царя Юпитера и Прозерпины: Тритопатрей, Эвбулей, Дионисий. Затем двое были рождены Ледой от Юпитера Третьего – Кастор и Поллукс. Третьих некоторые называют: Алкон, Меламп и Эмол, это сыновья Атрея, внуки Пелопа»<sup>619</sup>. Диоскуры,

<sup>614</sup> Plutarch's Moralia. In fifteen volumes. Vol. VI. Trans. by W. C. Helmbold. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1962. P. 246-247.

<sup>615</sup> Ziehen L. Sparta. Spartanische Kulte // Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. III. Hbbd. 6. Neue Bearbeitung. Stuttgart, München, 1929. Sp. 1477. Нильссон М. Греческая народная религия. С. 95.

<sup>616</sup> Топоров В.Н. Диоскуры в «бобровой» версии основного мифа. С. 14-15.

<sup>617</sup> Ксенофонт. Греческая история / Пер. с др.-гр. С. Я. Лурье. СПб.: Алетей, 1996. 444 с. С. 201.

<sup>618</sup> Дарвин А.Л. Диоскуры как мифологический прообраз спартанской диархии // Мнемон. СПб. 2006. Вып. 5. С. 385.

<sup>619</sup> Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. С. 174.

рожденные Ледой от Зевса Третьего, и есть обсуждаемые здесь двое божественных близнецов (Зевс Третий – сын Сатурна, был отцом Аполлона от Лето и Геракла от Алкмены<sup>620</sup>; другими словами, это «основной» Зевс в греческой мифологии). Однако представляется существенным и упоминание Цицероном других Диоскуров – детей Зевса и Прозерпины, что напоминает о Дионисе-Сабазии, теснейше связанном со змеями, а также Мелампа, знаменитого прорицателя и целителя, получившего свой пророческий дар от змей, о чём подробнее ниже.

В.Н. Топоров подметил интересную особенность амфор, изображаемых в связи с Диоскурами – они «амфоры без дна, вокруг которых обвиваются две змеи, пьющие воду из этих амфор»<sup>621</sup>, но не прокомментировал этот, признаем, не совсем обычный факт. Между тем, он находит параллели в трипольских биноклевидных (соединенных попарно и нередко полых) «сосудах», которые предназначались, видимо, для ритуалов возлияния воды («поения земли») в культе плодородия<sup>622</sup>. Между тем, известно, насколько выраженным был культ змей (они изображались и на биноклевидных «сосудах») в Трипольской культуре (см. главу «Култ змей в Северном Причерноморье»). Такая аналогия не должна смущать, она находится в контексте индоевропейского мировоззрения. На некоторых вазах и рельефах сохранились изображения Диоскуров, прибывших вкушать от своей трапезы: согласно распространенному представлению, они едят верхом, причем по воздуху<sup>623</sup>. С другой стороны, пребывание Диоскуров в подземном мире неоднократно засвидетельствовано в античной литературе<sup>624</sup>. Пребывание одного брата по очереди на Олимпе, а другого – в подземном царстве находится в связи с представлением о Диоскурах, как о богах рассвета и сумерек, причём один был утренней, другой – вечерней звездой. Поскольку это же относится и к индийским Ашвинам (как и Диоскуры, они божественные всадники на белых конях), подобное представление, видимо, было общим для индоевропейских народов. Как считает В. Буркерт, почитание Диоскуров, «судя по всему, восходит еще к индоевропейскому наследию, как об этом прежде всего свидетельствуют светлые братья, “владеющие конями”, Asvin, из ведийской мифологии»<sup>625</sup>.

<sup>620</sup> Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. С. 170, 174, 176.

<sup>621</sup> Топоров В.Н. Диоскуры в «бобровой» версии основного мифа. С. 14.

<sup>622</sup> Рыбаков Б.А. Космология и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 27-28; № 2. С. 13-34.

<sup>623</sup> Буркерт В. Греческая религия. С. 373.

Нильссон М. Греческая народная религия. С. 95.

<sup>624</sup> Места их подземного пребывания сообщает, например, в двух фрагментах Алкман (Alcm. fr. 4; fr. 5) и неоднократно – Пиндар в своих одах (Nem. X, 58; Pyth. XI, 61; Isthm. I, 31).

<sup>625</sup> Буркерт В. Греческая религия. С. 371.

В.Н. Топоров обратил внимание на важный факт, что праздник, посвященный Диоскурам (Διοσκούρια), имел и другое название (имеющее в корне ἄνω- от ἄνω = ἄνω- приводящем к “властители, повелители”)<sup>626</sup>, в конечном счете, очевидно, звучащее как «Праздник властителей». Однако, скорее всего, это был «Праздник предков», поскольку корень ἄνω- присутствует в понятии «предки» (οἱ ἄνωθεν)<sup>627</sup>. Это подтверждается, в частности, свидетельством Плутарха (Греческие вопросы 23): «Полуродоначальником» аргивяне называют Кастора и считают, что он похоронен в их краях, а Полидевка чтут, как одного из олимпийцев»<sup>628</sup>. Н.В. Брагинская, комментируя этот несколько необычный титул Кастора, полагает: «“Полуродоначальник” (μῆξαρχαῦετας), видимо, полубог и основатель племени или рода, связанный с другим основателем через брачный союз (напр., Атриды и Тиндариды). Обычным являлся термин “археget” (родоначальник, поскольку археget был как бы отцом основанной им политической единицы – В.Л.): так называли основателя колонии и её покровителя (Фукидид VI, 3, 1), бога (героя), являвшегося покровителем государства (Плутарх. Аристид, 11; Аристотель. Афинская полития XXI, 6), а также вождей-эпонимов фил (Hsch., s.v. ἀρχαῖεται). Геракл именовался “археgetом спартанцев” (Ксенофонт. Греческая история VI, 3, 6)»<sup>629</sup>.

Здесь следует вернуться к указанию М. Нильссона о Диоскурах: «В Спарте их изображали в виде змей»<sup>630</sup>. Дело в том, что на многочисленных спартанских барельефах Диоскуры как таковые просто отсутствуют. Вместо них изображены сидящие мужчина и женщина (видимо, супружеская пара), кормящие из сосуда типа канфара змею; иногда кормление только предстоит, поскольку змея изображена в отдалении (выползает сзади из-под кресла) от предлагаемого ей сосуда с угощением (пансмермия)<sup>631</sup>. В Археологическом музее Спарты есть зал, где выставлены барельефы с изображением только одиночных змей, что вполне может свидетельствовать об их почитании не только в связи с Диоскурами. Всё это, как и домашние боги-змеи Диоскуры, приводит к ранним индоевропейским истокам образа Диоскуров как Предков-Змей.

<sup>626</sup> Топоров В.Н. Диоскуры в «бобровой» версии основного мифа. С. 15.

<sup>627</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд-е пятое. СПб., 1899. С. 141.

<sup>628</sup> Плутарх. Греческие вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 230.

<sup>629</sup> Брагинская Н.В. Примечания к Греческим вопросам // Плутарх. Застольные беседы. С. 508 прим. 23-1.

<sup>630</sup> Нильссон М. Греческая народная религия. С. 92-93, 96-97, 99.

<sup>631</sup> Ogden D. Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds. Oxford University Press, 2013. P. 252 fig. 7.1.

## 6. ЗМЕИ И ГЕРОИ

«Герой» первоначально – это предок, покойник, хтонический дух, поэтому Плутарх, например, приравнивает героев душам умерших и демонам<sup>632</sup>. Что касается змей, то нередко можно встретить суждение, что змеи являются едва ли не неотъемлемым атрибутом героев вообще. Так, например, А.С. Русяева пыталась объяснить связь Ахилла со змеями на Бейкуше, как-то умолчав о том, что практически нигде более явная связь Ахилла со змеями не прослеживается – по крайней мере, во всей Греции и колониях не найдено таких изображений. Очень любопытно было бы суждение Р. Грейвса: «Малый Аякс, хотя и был мал ростом, лучше всех в Греции метал копьё, а в беге уступал только Ахиллу... Его легко было узнать по «броню полотняной» и прирученному змею, который длиной превосходил человека и всюду следовал за своим хозяином, как собака. <...> До Трои все предводители греков были царями-жрецами. Прирученный змей Малого Аякса не мог сопровождать его в бою, поскольку змей у Аякса мог появиться только после того, как он стал вещим героем»<sup>633</sup>. Однако, к сожалению, все ссылки, например, на «Илиаду» и Гигина, которые дает Р. Грейвс к этому фрагменту – не о змее Аякса! И вообще не о змеях, кроме ссылки на Филострата Старшего. Да и то, не в указанном фрагменте (Нерг. VIII, 1), а в последующих фрагментах «Героики» (VIII, 6-9): « – Не более пятидесяти лет назад Сигейон, прямо здесь, показал тело гиганта на выходе из своего мыса. Сам Аполлон утверждает, что он убил его, сражаясь от имени Трои. ... В течение двух месяцев великан лежал на большом мысе, рождая одну сказку за другой, так как оракул еще не раскрыл истинную историю. – Не могли бы вы рассказать дальше, о его размере, строении его костей и змеях, которые, как говорят, выросли вместе с великанами, и которые художники рисуют под торсом Энкелада<sup>634</sup> и его спутников? – Если эти чудовищные существа существовали, мой гость, и если они были связаны со змеями, я не знаю. Но тот, что был в Сигее, был двадцать два локтя длиной, и он лежал в скалистой расщелине с головой к матерiku и ногами даже с мысом. Но мы не видели никаких признаков змей вокруг него, и нет

<sup>632</sup> Брагинская Н.В. Примечания к «Римским вопросам» // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука. 1990. С. 483 прим. 25-4.

<sup>633</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 840, 846.

<sup>634</sup> Энкелад – один из гигантов, как известно, тесно связанных со змеями (см. главу «Змеевидные чудовища»). Во время битвы между гигантами и богами-олимпийцами, когда гиганты были побеждены, Энкелад бросился бежать. Афина гналась за ним на колеснице (Павсаний. Описание Эллады. VIII, 47, 1). По одной из версий, его убил камень, брошенный этой богиней (Аполлодор. Мифологическая библиотека. I, 6, 2). Этот камень и стал островом Сицилия.



ничего отличного в его костях от человеческих. — ...Когда Гимнайосу довелось выкопать виноградные лозы на острове Икос (он один владел островом), земля звучала несколько полой для тех, кто копал. Когда они открыли его, они нашли труп в двенадцать локтей, лежащий там со змеей, населяющей его череп»<sup>635</sup>. Как видно, здесь об Аяксе и его ручном змее нет ни слова. Кроме того, Аякс, был похоронен не на мысе Сигей, а в Ройтее или Ретии (Apollod. Epith. V, 6)<sup>636</sup>, городе, расположенном на холме, в 60 стадиях по морю от Сигея. Там, по Страбону (XIII, 1, 30), находится не только его могила, но также святилище и статуя<sup>637</sup>. Причем речь идёт не об Аяксе Малом, как у Р. Грейвса, а об Аяксе Большом (Эанте). Но вот так, видимо, и появляются «общепринятые» суждения, в том числе — о змеях как едва ли не обязательных атрибутах чуть ли не каждого героя, не более того. На самом деле, всё гораздо сложнее.

### 6.1. Легендарные цари

Генеалогия легендарных царей, естественно, весьма запутана, но для настоящего исследования важно, что, по крайней мере, несколько из них имели «змеиную» природу или же каким-то способом были связаны со змеями.

#### 6.1.1. Кекроп

Кекроп — аттический автохтон, т.е. древний природный житель страны, сын земли и поэтому изображавшийся со змеиным туловищем. Он основал Афины и построил акрополь, названный по его имени Кекроπία; страна, которая до того времени называлась Актою, также получила от него название Кекроπии. Кекроп был героем древнепеласгического племени, распространенного по Аттике, Беотии и окрестностям; поэтому предполагали нескольких героев этого имени, основавших пеласгические города с именем Афины, в Беотии при Копайдском озере и на Евбее<sup>638</sup>. У Ликофрона (Alex. 110-111) находим: «... на змеином острове / У Акты змеецарь, сын Геи, правит там»<sup>639</sup>. Вот что пишет по этому поводу Аполлодор (III, 14, 1):

<sup>635</sup> Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2 / Ed. and trans. by J. Rusten and J. König. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. and London, England, 2014. P. 211.

<sup>636</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 136.

<sup>637</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 558.

<sup>638</sup> Реальный словарь классических древностей по Любкеру. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1885. С. 267.

<sup>639</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 223

«Кекропс был автохтоном, тело у него было сросшееся из тела человека и дракона. Он стал первым царем в Аттике, и эту страну, прежде называвшуюся Актой, назвал по своему имени Кекропией. При нём, как говорят, боги решили поделить между собой города, где бы каждый из них пользовался только ему одному принадлежащими почестями»<sup>640</sup>. Кекроп, в царствование которого произошел суд между Посейдоном и Афиной за Аттику, вступил на престол, согласно Паросскому мрамору, в 1581 г. до н.э.<sup>641</sup> Относительно того, что Кекроп был первым царем Аттики, Павсаний пишет (I, 31, 6), что в его время в небольших аттических демах «утверждают, что и до времени владычества Кекропса у них были цари. ...как говорят мирринусийцы, Колаином<sup>642</sup> назывался человек, который, прежде, чем воцарился Кекропс, был у них правителем»<sup>643</sup>.

Павсаний приводит сравнительную хронологию его правления, одновременно указывая культурные достижения Кекропа (VIII, 2, 1): «Ликаон, сын Пеласга, оказался еще более мудрым, чем его отец, в выполнении новых планов. ...Зевсу дал эпитет Ликейского и учредил Ликейские игры, Я поддерживаю мнение, что Панафинейские игры были учреждены позже Ликейских игр. Этому празднику прежде было имя Афиней, Панафинейми же, говорят, они стали называться при Фесее, потому что они были отпразднованы всеми афинянами, объединившимися в один город... Лично я думаю, что афинский царь Кекропс и Ликаон жили в одно время... Кекропс первый назвал Зевса Верховным...»<sup>644</sup>. Кекропа вполне можно считать культурным героем не только поэтому. Его иногда считают изобретателем некоторых первых букв греческого алфавита, например, Корнелий Тацит (Ann. XI, 14)<sup>645</sup>; как указывает Диодор Сицилийский (III, 47, 1), «поскольку пеласги первые воспользовались заимствованными знаками, бук-

---

комм. 47: «Островок Елена у Аттики (Акты) назван здесь змеиным островом, поскольку принадлежал Афинам, первым царем которых считался змеечеловек Кекроп, автохтон ("сын Геи")».

<sup>640</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 107.

<sup>641</sup> Торшилов Д.О. Комментарии // Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000. С. 196.

<sup>642</sup> Здесь возможно видеть созвучие данного имени с именем легендарного скифского царя Колакская, что будет обосновано ниже.

<sup>643</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 76.

<sup>644</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. С. 222-223.

<sup>645</sup> Корнелий Тацит. Анналы / Пер. с лат. А.С. Бобовича // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том первый. М.: Ладомир, 1993. С. 185.

вы эти получили частное прозвище пеласгических»<sup>646</sup>. Однако традиция различает двух Кекропсов – второй был сыном Эрехтея (см. ниже). У Павсания (I, 5, 3) видим: «...был один Кекроп, который имел женою дочь Актея, но был и другой ... правнук Эрихтония»<sup>647</sup>.

### 6.1.2. Эрихтоний

Эрихтоний – другой автохтон, у которого нижняя часть тела была змеиной. По Павсанию (I, 2, 6), его родителями были Гефест и Земля<sup>648</sup>. Аполлодор приводит (III, 14, 6) сразу три версии его рождения: «Об Эрихтонии одни говорят, что он сыном Девкалиона, другие же утверждают, что он был автохтоном... Об Эрихтонии одни говорят, что он был сыном Гефеста и Афины»<sup>649</sup>. Последнее поддерживает Гигин (Fab. 166), указывая, что «родился мальчик, у которого нижняя часть была как у дракона» и упоминая интересную деталь – к соитию родителей был причастен Либер (Дионис)<sup>650</sup>, образ которого, как известно, был тесно связан со змеями. Аполлодор в указанном фрагменте говорит, что в ларце обнаружили «дитя, вокруг тела которого обвился дракон», но это ничего не меняет в плане природы Эрихтония. Гигин (Fab. 166) и Павсаний (I, 18, 2)<sup>651</sup> сообщают, что открывших, вопреки запрету Афины, ларец девушек-сестер охватило безумие, когда они увидели змееногого младенца, или дракона, которого Афина тайно положила в этот ларец и велела сторожить. В связи с этим уместно вспомнить о другом ларце, открывшего который охватывало безумие; как указывает Павсаний (VII, 19, 3), там лежало изображение Диониса работы Гефеста, подаренное Зевсом Дардану. На мой взгляд, это вполне могло быть змееподобное изображение Диониса-Загрея.

Предание гласит, что Эрихтоний затем был воспитан в храме – Эрехтейоне на афинском акрополе самой богиней Афиной. Когда он вырос, то изгнал Амфиктиона и сам воцарился в Афинах. Эрихтоний воздвиг на акрополе деревянную статую богини Афины и учредил также Панафинейские празднества (Панафинейи) и, несмотря на свои змеиные «ноги», впервые правил на них колесницей (причем первым впряг в колесницу четверку лошадей); это было, согласно Паросскому мрамору, в 1505 г. до н.э.,

<sup>646</sup> Diodorus of Sicily / Διοδόρος ὁ Σικελιώτης / The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. P. 306-307.

<sup>647</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 28.

<sup>648</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 24.

<sup>649</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 109.

<sup>650</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетея, 2000. С. 200.

<sup>651</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 51.

одновременно с изобретением Гиагнидом флейты и фригийского лада<sup>652</sup>. О другом культурном достижении Эрихтония говорит Плиний Старший (VII, 197): «Серебро открыл афинянин Эрихтоний, а согласно другим авторам, – Эак»<sup>653</sup>. Павсаний, описывая (I, 24, 7) статую Афины в Парфеноне, указывает: «... около копья – змея; эта змея, вероятно, – Эрихтоний»<sup>654</sup>. Следует учитывать, что Эрихтоний и Эрехтей в древности были одним и тем же лицом, поэтому предания о последнем звучат иногда сходно<sup>655</sup>. Видимо, лишь Еврипид (Ion. 260-275) положил различие между тем и другим, при этом называя Эрехтея потомком Эрихтония: «по отцу твой предок родился из земли»<sup>656</sup>. Но весьма примечательно, что Ликофрон (Alex. 158) называет Зевса Эрехтеем<sup>657</sup>, что указывает, с одной стороны, на значимость образа Эрихтония-Эрехтея, а с другой стороны – на змеиный облик Верховного бога.

Очевидно, датировки правления Кекропа и Эрихтония (по Паросскому мрамору), приведенные выше сильно омоложены. Это следует из дальнейшей истории их потомков, некоторые из которых также носили имя Кекроп и Эрехтей. По Аполлодору (III, 14, 7): «Когда Эрихтоний умер... царем Афин стал (его сын) Пандион, при котором в Аттику прибыли Деметра и Дионис» и далее (III, 15, 1 и 5): «После смерти Пандиона сыновья его разделили отцовское достояние: царскую власть унаследовал Эрехтей... Эрехтей женился на Праксигее... От этого брака у него родились сыновья Кекропс... и дочери Прокрида, Креуса, Хтония и Орифия, которую похитил Борей <...> После Эрехтея, которого вместе с его домом поразили Посейдон, воцарился старший из сыновей Эрехтея Кекропс. Он женился на Метиадусе ... и породил Пандиона. Пандион стал царем после Кекропса»<sup>658</sup>. Сразу отмечу примечательный момент – согласно Павсанию (V, 19, 1), на знаменитом ларце из храма Геры в Олимпии был изображен «Борей, похищающий Орифию; у него вместо ног змеиные хвосты»<sup>659</sup>. Это, безусловно, объединяет его образ с Кекропом и Эрихтонием (видимо, недаром Павсаний в другом месте – I, 19, 6 – подчеркивает, что Борей, по-

<sup>652</sup> Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 282 прим. 18. Торшилов Д.О. Комментарии // Гигин. Мифы. С. 199-200.

<sup>653</sup> Вопросы техники в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ. 1946. № 3. С. 269-340.

<sup>654</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 67.

<sup>655</sup> Реальный словарь классических древностей по Любкеру. С. 494.

<sup>656</sup> Еврипид. Ион / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. II. М.: Художественная литература, 1969. С. 263-264.

<sup>657</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 225.

<sup>658</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 110-111, 113.

<sup>659</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 51.

хитивший Орифию, родственник афинян<sup>660</sup>), а их, в свою очередь, с Северным Причерноморьем. Примечательно, что от брака Борея и Орифии родилась Хиона (см. Аполлодор III, 15, 2), которая жила во Фракии и, в свою очередь, от брака с Посейдоном родила Эвмолпа (см. Аполлодор III 15, 4)<sup>661</sup>, посвятившего греков в элевсинские мистерии.

Всё это представляется крайне важным в индоевропейском аспекте, конкретнее – относительно фракийского генезиса троянцев и связи прагреков с Северным Причерноморьем. Например, Аполлодор, сообщает следующее: (I, 7, 3) «От Эллина (сына Девкалиона) и нимфы Орсеиды родились Дор, Ксуф и Эол... Ксуф взял Пелопоннес, и жена его Креуса, дочь Эрехтея, родила ему Ахея и Иона, по имени которых и были названы ахейцы и ионийцы»<sup>662</sup>. О Креусе идёт речь в трагедии Еврипида «Ион», где имеется весьма характерный эпизод (9-26). Понеся от Аполлона ребенка и держа это в тайне от своего отца Эрехтея («так желал сам Аполлон»), Креуса, родив сына, того самого Иона, как пишет Еврипид: «Под ту же сень, где сочеталась с богом, / Царевна отнесла и на смерть сына- / Малютку обрядила: в закругленной / Положен он корзинке крепкой был... / Был соблюден и дедовский обычай / Царевною: рожденного землей / Когда беречь давала Аглавридам / Кронида дочь, она на помощь им / Двух змей еще приставила к ребенку»<sup>663</sup>. Дедовский обычай здесь, очевидно, следует понимать как память о событиях, сопровождавших рождение и первое время жизни змееподобного Эрихтония; змеи же, бывшие в нем, по одной из версий предания, в известной корзине, стали оберегами для всех младенцев его царского рода.

Аполлодор сообщает также (III, 12, 1-3): «От дочери Атланта Электры и Зевса родились Иасион и Дардан. Иасион влюбился в Деметру и хотел обесчестить богиню, но был убит перуном. Дардан же, опечаленный смертью своего брата, покинул Самофраку и переправился на противоположный материк. Царем этой страны был Тевкр, сын реки Скамандра и нимфы Идеи: по его имени и жители этой страны назывались тевкрами. Радужно принятый царем, Дардан получил от него часть его страны и дочь Батию в жены. Он основал там город Дардан, а после смерти Тевкра всю страну называл Дарданием. У него родились сыновья, Ил и Эрихтоний. Ил умер бездетным. И царская власть перешла к Эрихтонию. Женившись на Астиохе,

---

<sup>660</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 54.

<sup>661</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 112.

<sup>662</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 15.

<sup>663</sup> Еврипид Ион / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 254.

дочери Симоента, он породил Троя. Трой унаследовал царскую власть и назвал всю страну по своему имени Троей... Ил же, придя во Фригию, застал там учрежденные царем состязания; приняв них участие, он вышел победителем в борьбе и получил в качестве награды пятьдесят юношей и пятьдесят девушек. Царь также дал ему, следуя указанию оракула, пеструю корову, сказав, чтобы Ил основал город в том месте, где эта корова приляжет отдохнуть. ... Ил основал здесь город и назвал его Илионом»<sup>664</sup>.

Гомер в «Илиаде» (XX, 230) также называет Эрихтония отцом Троя<sup>665</sup>. Всё это, в определённой мере, показывает отношение потомков Кекропа и Эрихтония к формированию изначальных представлений об ахейцах и ионянах, а также фракийцах, что особенно важно в контексте моего исследования. Примечательно, что легенда об основании Илиона является едва ли не калькой предания об основании Кадмом Фив (см. ниже), что в известной степени объединяет потомков Змея-Эрихтония и Кадма, теснейше связанного со змеями. Образы легендарных царей Аттики, Кекропа Первого и Эрихтония, оказываются тесно связанными не только со змеями, но и через змееподобного Борея – с древнейшим Северным Причерноморьем. Связь же со змеями в данном случае является отголоском индоевропейских представлений о Змее-Предке.

### 6.1.3. Кадм

Кадм – основатель Фив, его принято считать сыном финикийского царя Агенора (Ἀγνῶρ – «весьма мужественный, отважный, неукротимый, высокомерный, упорный») и Телефассы (Τηλέφασσα – «далеко видящая» или «далеко светящая»). По Аполлодору (III, 1, 1): «Когда Зевс в обличье быка похитил его сестру Европу<sup>666</sup>, Кадм с Телефассой отправился на её поиски. Но поиски оказались бесполезны, и они поселились во Фракии»<sup>667</sup>. Дальнейшее у Аполлодора (III, 4, 1)<sup>668</sup> заслуживает, в контексте настоящего исследования, подробного приведения: «Радужно принятый фракийцами, Кадм, похоронив скончавшуюся Телефассу, отправился к дельфийскому оракулу, чтобы спросить его о судьбе Европы. Бог ответил ему, чтобы он о Европе не беспокоился, но взял себе корову в проводники и основал город там, где эта корова, утомившись, ляжет на землю... Проходя через Бе-

<sup>664</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 100.

<sup>665</sup> Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. 2-е изд-е, стереотип. М.: Наука, 2008. С. 289.

<sup>666</sup> Напомню о «Деметре, которую называют Европой (Широкоглядящей)» в святилище Трофония (см. Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 386-387).

<sup>667</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 72.

<sup>668</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 76-77.

отию, корова прилегла, и там теперь расположен город Фивы. Кадм пожелал принести эту корову в жертву богине Афине и послал одного из тех, кто его сопровождал, за водой к источнику Ареса. Но дракон, охранявший этот источник (некоторые говорят, что этот дракон был рожден Аресом), растерзал многих из посланных. Разгневанный Кадм убил дракона и по указанию Афины засеял землю его зубами. После этого посева из-под земли стали подниматься мужи в полном вооружении, которых и называли спартами<sup>669</sup>. Начав бой, они перебили друг друга... Уцелело из них всего пятеро<sup>670</sup>. Примерно такое же сказание приводит и Первый Ватиканский мифограф (II, 48, 1-2)<sup>671</sup>. Мотив о засеянных зубах дракона, из которых «рождаются» люди, имеется также в предании об аргонавтах. У Аполлония Родосского в нескольких фрагментах (III, 1054-1055, 1177-1188, 1336-1337, 1354-1355, 1380) упоминается «посев» змеиных зубов (половину из которых Афина ранее отдала Кадму для аналогичного «посева») и появившееся затем из них «землеродное племя», причем «землеродные» называются гигантами (III, 1054)<sup>672</sup>. А Гиганты (см. главу «Змееподобные чудовища») были змееногими. В переводе Н.А. Чистяковой данные фрагменты приведены с некоторым сдвигом нумерации (III, 1051-1056, 1175-1184, 1334-1336, 1351-1352, 1360), а «землеродные» названы великанами (III, 1052)<sup>673</sup>. Но это не меняет дела. Текст Аполлодора (I, 9, 16; I, 9, 23) сходен с рассказом Аполлония Родосского и дает хронологическую последовательность событий: «Золотое руно находилось в Колхиде, в роще, посвященной богу Аресу: оно висело на дубе и охранялось постоянно бодрствующим драконом... Была у Ээта пара свирепых быков, огромной величины, дар Гефеста. У них были медные ноги и огнедышащие пасти. Ээт приказал Иасону запрячь этих быков и засеять поле зубами дракона: уже давно он получил в дар от Афины половину тех зубов дракона, которые Кадм посеял в Фивах. Иасон посеял зубы дракона, и из земли поднялись мужи в полном вооружении»<sup>674</sup>. В обоих преданиях не только прослеживается прямая связь ме-

---

<sup>669</sup> Σπάρτοί – буквально «посеянные»; легенда о посеянных людях является, по-видимому, этимологическим мифом, объясняющим происхождение какого-то этнонима (Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 264 прим. 3).

<sup>670</sup> Они стали родоначальниками знатных греческих родов (Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 264 прим. 4) и помогли Кадму построить Фивы (Овидий. Метаморфозы. III, 129-131).

<sup>671</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В. Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000. С. 174.

<sup>672</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Г. Церетели // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 242, 246, 250-251.

<sup>673</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 88, 91, 94, 95.

<sup>674</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 26, 30-31.

жду этими двумя «посевами» людей (Кадмом и Ясоном), но и отражаются древнейшие представления о происхождении людей от Змей-Первопредков.

Аполлодор пишет (III, 4, 2), что далее: «Кадм же, во искупление того, что он убил Аресово порождение (то есть сына Ареса в виде змея. – В.Л.) целый год находился в услужении у Ареса... После того, как Кадм отбыл свою службу, Афина предоставила ему царскую власть, а Зевс дал в жены Гармонию, дочь Афродиты и Ареса. Все боги, покинув небо, прославляли гимнами свадьбу, пируя в Кадмее»<sup>675</sup>. Гигин, в принципе, повторяет (Fab. 178)<sup>676</sup> первую часть этого же рассказа, как и Овидий в *Метаморфозах*» (III, 31-128)<sup>677</sup>. У Диодора Сицилийского (V, 48, 2) – другая версия происхождения Гармонии: «На Самофракии родились дети Зевса и Электры, одной из дочерей Атланта, – Дардан, Иасион и Гармония», но, тем не менее, стражу же (V, 48, 5): «Сюда прибыл в поисках Европы Кадм, сын Агенора, и пройдя посвящение в мистерии, женился на сестре Иасиона Гармонии, которая, согласно мифам эллинов, была дочерью Ареса»; далее следуют знаковые подробности свадьбы (V, 49, 1): «На этой свадьбе впервые пировали боги, и полюбившая Иасиона Деметра подарила урожай пшеницы, Гермес – лиру, Афина – знаменитые ожерелье и пеплос и <кроме того> флейты, а Электра – священные обряды так называемой Великой Матери богов вместе с кимвалами и тимпанами. Аполлон играл тогда на кифаре, Музы – на флейтах, а другие боги восславили этот брак прекрасными речами»<sup>678</sup>. Всё это говорит о большой значимости события, поскольку никогда больше, кроме свадьбы Пелея и Фетиды, родителей Ахилла, не было ничего подобного.

Как пишут Гесиод (Theog. 975-978)<sup>679</sup>, Аполлодор (III, 4, 2)<sup>680</sup> и Диодор Сицилийский (IV, 2, 1)<sup>681</sup>, у Кадма родился сын и четыре дочери, среди которых – Семела, ставшая впоследствии матерью Диониса. Это еще больше связывает Кадма со змеями, как и предание о том, что он решающим образом помог богам в борьбе с Тифоном, что подробно изложил Нонн Пано-

<sup>675</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 76-77.

<sup>676</sup> Гигин. Мифы. С. 214.

<sup>677</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биография, 1994. С. 56-57.

<sup>678</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Пер. с др.-гр. О. П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000. С. 111-112.

<sup>679</sup> Гесиод. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо. Комментарии О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 50.

<sup>680</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 77.

<sup>681</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 18.



политанский в «Деяниях Диониса» (I, 407-535)<sup>682</sup>. В этом предании Кадм выступает как выдающийся чародей-музыкант, что объединяет его с Орфеем, а, следовательно, и с Фракией (как и прямое родство с Дионисом). Любопытно одно свидетельство Павсания (IX 12, 4) «Говорят также и следующее: будто вместе с молнией, упавшей с неба на чертог Семелы, упал с неба и деревянный чурбан. Полидор, по их словам, отделал этот обрубок медью и назвал его Дионисом Кадмом»<sup>683</sup>. Любопытно, что в 2003 году найдено письмо царя Аххиявы (то есть, видимо, Микенской державы) хеттскому царю Хаттусилису III (ок. 1250 г. до н.э.). Он упоминает, что его предок Кадм выдал свою дочь за царя Ассувы, и некие острова перешли под контроль Аххиявы. Царь же хеттов утверждал, что острова принадлежат ему<sup>684</sup>. Это, в определённой степени, делает более реальной основу предания о Кадме.

Братья Гармонии, после того, как Кадм основал Фивы, также совершили много замечательного. По Диодору Сицилийскому (V, 48, 3; 49, 2) «Дардан стремился к великим свершениям и, переправившись впервые в Азию на плоту, основал там, прежде всего, город Дардан, а затем создал царство, названное впоследствии Троей, народ же назвал от своего имени дарданами. Правил он и многими другими народами Азии, а также поселил дарданов за Фракией. ...Иасион женился на Кибеле и стал отцом Корибанта. После ухода Иасиона к богам Дардан, Кибела и Корибант перенесли в Азию священные обряды Матери богов и отправились вместе во Фригию»<sup>685</sup>. Здесь отмечу, что мнение Диодора коренным образом противоречит мнению и заимствованию греками культа Матери богов из Азии, но подтверждает его фракийское происхождение. Напомню, что этот культ также был тесно связан со змеями. Фракийские же дарданы и их потомки, троянцы, как будет показано в главе о Фракийском всаднике, не только сохранили образ Змея-Первопредка, но и донесли его до Италии.

По Овидию в «Метаморфозах» (III, 96-98), сразу после убийства змея Ареса Кадму «...голос послышался вдруг; сказать было трудно, откуда / Только послышался вдруг: “Что, Агенора сын, созерцаешь / Змея убитого? Сам ты тоже окажешься змеем!”»<sup>686</sup>. И это мрачное пророчество вполне сбывается. Как сообщает Аполлодор (III, 5, 4): «Кадм с Гармонией, поки-

<sup>682</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с др.-гр. Ю.А. Голубца. СПб.: Алетея, 2017. С. 12-14.

<sup>683</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II С. 344.

<sup>684</sup> Latacz J. Troy and Homer. Toward a Solution of an Old Mystery. Oxford UP, 2004. P. 243 (ссылка на доклад F. Starke).

<sup>685</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека). С. 111-112.

<sup>686</sup> Овидий. Метаморфозы. С. 57.

нуж Фивы, отправился к энхелейцам. Последние подвергались постоянным нападениям илирийцев, и бог предсказал энхелейцам победу, если они изберут себе в качестве предводителей Кадма и Гармонию... Кадм воцарился у илирийцев и у него родился сын Илирий. Позднее он и Гармония превратились в драконов: Зевс отослал их на Елисейские поля»<sup>687</sup>. Гигин (Fab. 6) объясняет причину этого: «На Кадма, сына Агенора и Агриопы, гневался Марс за то, что он убил дракона, сторожившего Кастальский источник. Поэтому после того, как всё его потомство было истреблено, Кадм и его жена Гармония, дочь Венеры и Марса, в области Илирии превратились в драконов»<sup>688</sup>. Здесь бросается в глаза несоответствие столь долго продолжающегося гнева Ареса и тем, что, в искупление этой вины Кадм год (что считалось достаточным) находился в услужении у Ареса, а также женитьбой Кадма на Гармонии, дочери Ареса; кроме того, её то зачем и за что было превращать в дракона? Тем не менее, это предание вновь связывает Кадма со змеями и с Фракией, где властвовал Арес. У Первого Ватиканского мифографа находим (II, 48, 1-2) другое объяснение: «Кадм, сын Агенора, после того как оказался свидетелем своих несчастий, выразившихся в гибели внуков, возненавидел город Фивы и вместе со своей супругой Гермией, дочерью Венеры и Марса, бежал на побережье Илирийского залива. Здесь он попросил у богов милости, чтобы его превратили в дракона, который с самого начала был причиной бедствий, – и вот мольба его исполнилась, и оба превратились в змей»<sup>689</sup>.

Гораздо интереснее версия, изложенная Нонном Панополитанским в «Деяниях Диониса» (XLIV, 106-117), где Кадма и Гармонию превращает в змей, а затем в камень змей-Кронион, т.е. Зевс; эти камни становятся скалами «у волн илирийских, в устье морского залива», что затем повторяется в тексте (XLVI, 363-366): «На земле илирийской, у дальних вод гесперийских / Гармония-изгнанница вместе с ровесником Кадмом / Странствовать будут; и только исполнятся времени сроки, / Превратившись в утесы, змеиные примут обличья!»<sup>690</sup>. Напомню, в связи с этим, змеиные ипостаси Зевса, а также подчеркну связь змей и камней, как в плане смерти (Медуза Горгона, а теперь и Зевс-Змей), так и с рождением людей (предания о посеве зубов дракона Кадмом и Ясоном, а также, в некоторой степени, о Девкалионе и Пирре). В одном отрывке Каллимаха (Fr. 104) есть такие слова: «Они у Илирийского пролива, опустив весла, близ камня змеи (ὄφις) бе-

<sup>687</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 80.

<sup>688</sup> Гигин. Мифы. С. 14.

<sup>689</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 175.

<sup>690</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. С. 432, 452-453.

локурой Гармонии основали городок»<sup>691</sup>; этот отрывок упоминает Страбон (I, 2, 39), но звучащий в переводе Г.А. Стратановского без упоминания змей<sup>692</sup>. Сама же местность (утесы) в Иллирии, видимо, напоминала по форме змей, что вызывает аналогии с островом Дракан, где родился Дионис. Возможно, превращение в змей воспринималось как проявление истинной, змеиной природы, поскольку царь Фив Пенфей, внук Кадма и Гармонии, назван у Еврипида (Vasch. 1155) «отродьем змея»<sup>693</sup>. И если это так, то понятен приведенный выше фрагмент из Первого Ватиканского мифографа, где Кадм «попросил у богов милости, чтобы его превратили в дракона».

Что касается Иллирии<sup>694</sup>, то обращает на себя внимание, что, по Аполлодору, у Кадма и Гармонии здесь родился сын с именем Иллирий. Но, скорее всего, было наоборот – Иллирий стал эпонимом этой местности. Тем более, что, как следует из Веронских схолий к Вергилию (Aen. I, 248), близ реки Иллирик ребенка обвила змея, придав ему силу, позволившую Иллирию впоследствии покорить всю область, названную затем его именем. А сын героя Энхелей выступает в образе змеи или считается правителем угрей – энхелейцев<sup>695</sup>. Как и название «энхелейцы», термин «иллирийцы» может быть переведен как «люди-змеи» или «люди-угри»<sup>696</sup>.

Итак, в предании о Кадме обращают на себя внимание, прежде всего, два момента: тесная связь со змеями и с Фракией. Знаковые имена матери Кадма Телефассы («Далеко видящая») и его сестры Европы («Широкоглядящая») напоминают об образе «Великой Майки» (Великой матери) культуры Винча, откуда, по некоторым данным, мигрировали на восток протоарии. Всё это, вероятно, свидетельствует о ранних индоевропейских корнях этого предания, возможно, сложившихся в Северо-Западном Причерноморье. Кадм – крупный культурный герой, даже если оставить в стороне его культовые достижения. Это доказывается, по крайней мере, двумя фактами. Начну с достижений Кадма в горном деле и металлургии. Так, он впервые нашел медь, что подтверждается сообщениями Гигина (Fab. 274): «Кадм, сын Агенора, в Фивах, спрятал впервые найденную им медь»<sup>697</sup>, а

<sup>691</sup> Латышев В.В. // ВДИ. 1947. № 3. С. 264.

<sup>692</sup> Страбон. География. С. 54.

<sup>693</sup> Еврипид. Вахханки / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. II. М.: Художественная литература, 1969. С. 479.

<sup>694</sup> Иллирия – древнее название западной части Балканского полуострова.

<sup>695</sup> Маяк И.Л. Рим первых царей (Генезис римского полиса). М.: Изд-во Московского университета, 1983. С. 76.

<sup>696</sup> Калянац А. Легенда о Кадме и проблема происхождения энхелейцев // *Stratum plus*. 2012. № 2. С. 145-180.

<sup>697</sup> Гигин. Мифы. С. 292.

также Плиния Старшего в «Натуральной истории» о том, что среди медных руд, используемых в медицине, самая полезная – *кадмея* (XXXIV, 100-105) и «Получается медь и из медоносного камня, который называют *кадмея*» (XXXIV, 2)<sup>698</sup>. Согласно этому же источнику (VII, 197), «золотосносную руду и плавление золота открыл финикиец Кадм на горе Пангее»<sup>699</sup>, что подтверждает мнение Страбона (XIV, 5, 28): «Богатства Кадма произошли от рудников во Фракии и на Пангее»<sup>700</sup>. Геродот писал (VII, 112), что Ксеркс, переправившись через Геллеспонт, «шел мимо самих городов, оставляя вправо Пангей, большую и высокую гору с золотыми и серебряными рудниками»<sup>701</sup>. По природным условиям Фракия делится на две части: это северные горные области и южная часть, примыкающая к Эгейскому морю, представляющая холмистую равнину с плодородными почвами, хорошим строевым лесом и значительными рудными богатствами (район Пангея). Южная Фракия была тесно связана с миром греческих полисов. Уже с VIII в. до н. э. греки оценили ее благоприятные условия и вывели сюда множество колоний (на полуостров Халкидику, Абдера, Маронея), приступили к разработке знаменитых Пангейских рудников и вступили в тесные контакты с южными фракийскими племенами<sup>702</sup>.

Другое неопенимое достижение Кадма – причастность к созданию греческого алфавита. Климент Александрийский в «Строматах» (I, 75, 1) пишет: «Кадм же, изобретатель эллинских письмен, был, по свидетельству Эфора, финикиянин. Вот почему Геродот пишет, что эллинская азбука создана на основе финикийского алфавита. По уверению же других, финикияне и сирийцы изобрели алфавит одновременно»<sup>703</sup>. Что касается упоминаемого здесь сообщения Геродота (V, 58), то оно звучит так: «Финикияне эти, прибывшие в Элладу с Кадмом... поселились в этой земле и принесли эллинам много наук и искусств и, между прочим, письменность, ранее, как я думаю, неизвестную эллинам. Первоначально у кадмейцев были те же буквы, что и у остальных финикиян. Впоследствии же вместе с изменением языка изменялась и форма букв»<sup>704</sup>. Как считает Гигин (Fab. 277), Кадм принёс первые буквы «из Египта в Грецию»<sup>705</sup>, а Нонн

<sup>698</sup> Вопросы техники в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ. 1946. № 3. С. 269-340.

<sup>699</sup> Там же.

<sup>700</sup> Страбон. География. С. 634.

<sup>701</sup> Геродот. История. С. 342.

<sup>702</sup> История Древней Греции / Под ред. В.И. Кузищина. Изд-е 2-е. М.: Высшая школа, 1996. С. 227.

<sup>703</sup> Климент Александрийский. Строматы / Пер. с др.-гр. и комм. Е.В. Афонасина. В 3 тт. Т. I. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.

<sup>704</sup> Геродот. История. С. 254.

<sup>705</sup> Гигин. Мифы. С. 301.

Панополитанский (XLI, 381-382) говорит, не акцентируя внимания на происхождении букв, о том, что Кадм обучал их читать: «В одно спрягает гласный звук и согласный / Кадм, дабы ведали люди правильное прочтение»<sup>706</sup>. Отмечу, что спорить о происхождении греческого алфавита, как и самого Кадма, можно бесконечно, но его причастность Фракии бесспорна (кроме маловразумительных сведений о начальной части его жизни). А описанное достаточно подробно поле деятельности Кадма в Греции лежало между Фракией и Иллирией, то есть, по сути, на территории неолитической культуры Винча в Сербии. Поэтому его причастность к «изобретению письмен» может быть связана отнюдь не с Египтом или Финикией, а с культурой Винча, колыбелью европейской цивилизации, где появилась первая в мире протописьменность, которая старше шумерской<sup>707</sup>.

## 6.2. Прорицатели и целители

Традиция нередко связывает прорицателей и целителей со змеями, которые либо прямо обучили кого-либо предсказывать будущее, либо произошли некие события с участием змей, которые привели к появлению у конкретных людей способности прорицать и/или лечить.

### 6.2.1. Тиресий

Тиресий считался самым знаменитым прорицателем всех времен. И вот, что пишет Гигин (Fab. 75) по случаю приобретения Тиресием этого дара: «На горе Киллений Тиресий, сын Эвера, пастух, как говорят, наступил ногой или ударил посохом спаривавшихся змей. За это он был превращен в женщину. Потом, узнав из гаданий, он на том же месте опять наступил на змей и вернулся в прежний облик. Тогда же Юпитер и Юнона в шутку поспорили, кто получает от венериных утех больше удовольствия, мужчина или женщина, и взяли судьей в этом деле Тиресия, который испытал и то, и другое. Когда он рассудил, как хотел Юпитер, разгневанная Юнона, *длань отвортив*, ослепила его, а Юпитер за это сделал так, чтобы он прожил семь поколений и был пророком, лучшим из всех смертных»<sup>708</sup>.

<sup>706</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. С. 406.

<sup>707</sup> Peshich R. The Vincha script. Beograd: Pešić i sinovi, 2008.

В Кадмее обнаружена коллекция месопотамских печатей (Колобова К.М. Находки цилиндрических печатей в Фивах и спор о Кадме // ВДИ. 1970. № 2. С. 111-121), поэтому ближневосточное происхождение Кадма имеет мощный фундамент. Но эти печати датированы XIV-XIII вв. до н.э. И если учитывать значительное сходство гораздо более древних знаков катакомбной и срубной культур Северного Причерноморья именно со знаками культуры Винча, а не с шумерскими (см. главу «Ранние индоевропейские миграции», то более предпочтительным видится балканское происхождение если не самого Кадма, то «кадмовых письмен».

<sup>708</sup> Гигин. Мифы. С. 96-97.

Примерно об этом же гораздо раньше говорили «Гесиод, Диксарх, Клеарх, Каллимах и некоторые другие», как сообщает Флегонт в «Чудесных историях» (IV), такой же рассказ находим в схолиях к «Одиссее» (X, 494)<sup>709</sup>. Овидий в «Метаморфозах» (III, 316) также говорит о том, что Тиресий «...тело огромных / Совокупившихся змей поразили ударом дубины»<sup>710</sup>. О спаривающихся змеях и ударе по ним (а не об убийстве) посохом говорит Первый Ватиканский мифограф (I, 16, 1-2)<sup>711</sup>. У Аполлодора есть интересные дополнения к этому же рассказу (III, 6, 7). Во-первых, он напоминает, что еще Гесиод сообщил, как Тиресий увидел спаривающихся змей и т.д., а понимать язык птиц Тиресия научила Афина; кроме того, «богиня дала ему также кизиловый посох: неся его в руках, он шествовал с такой же уверенностью, что и зрячие»<sup>712</sup>. Поскольку связь самой Афины со змеями бесспорна, то этот посох (тем более, что им он, очевидно, и убил змей) можно трактовать как аналог Мирового дерева в сочетании с мировым Змеем, так же, как тирс Диониса или посох Асклепия.

### 6.2.2. Мелампод

Мелампод (Меламп) – ещё один не только известнейший прорицатель, но и целитель. Упоминание о нём было у Гесиода в «Эоях» (Fr. 261), как утверждает схолий к Аполлонию Родосскому (I, 118-121): «В “Великих Эоях” говорится, что Мелампод, который был любимцем Аполлона, во время пребывания на чужбине остановился у Полифонта. Когда тот приносил в жертву быка, к месту жертвоприношения подполз змей и умертвил царских слуг. Царь разгневался [и убил] змея. Мелампод же похоронил его. Выращенные Меламподом детеныши вылизали ему уши, даровав тем самым пророческое вдохновение»<sup>713</sup>. Историю Мелампода подробно излагает Аполлодор: (I, 9, 11) «У Амитаона (сына Кретея) родились сыновья Биант и Мелампод. Последний жил в сельской местности, и перед домом у него стояло дерево, под корнем которого находилась змеиная нора. После того как слуги убили змей он тела их сжег, сложив для этого целый костер, а змеиных детенышей стал вскармливать. Когда змеи выросли, они однажды вползли ему во время сна на плечи и стали прочищать ему уши своими языками. Мелампод в страхе пробудился, но стал понимать язык летавших вокруг него птиц. Узнавая многое от них, он стал предсказывать людям будущее. К этому дару он еще присоединил способность прорицания по

<sup>709</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. С. 176-177.

<sup>710</sup> Овидий. Метаморфозы. С. 62.

<sup>711</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 57-58.

<sup>712</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 86-87.

<sup>713</sup> Гесиод. Меламподия // Полное собрание текстов. С. 172.

жертвоприношениям. Он встретился с богом Аполлоном на берегу реки Алфея и с тех пор стал лучшим прорицателем» и (II, 2, 2) «Мелампод... который был прорицателем и первооткрывателем лечения при помощи трав и очищений»<sup>714</sup>. Далее Аполлодор приводит жуткую историю исцеления Меламподом безумных женщин – дочерей Прета (Пройта), что было достаточно популярным сюжетом у древних авторов. Так, Павсаний излагает его дважды (II, 18, 4; VIII, 18, 3)<sup>715</sup>. Ещё Гесиод упоминал об этом эпизоде, как свидетельствует Проб в комментариях в «Буколикам» Вергилия (VI, 48)<sup>716</sup>, а Аполлодор говорит (II, 2, 2), что Гесиод считал: «Девушки впали в безумие в возмездие за то, что отказались участвовать в таинствах Диониса»<sup>717</sup>. Действительно, у Гесиода (Fg. 37, 13-15) читаем: «...Мелампод / Даром пророческим дев исцелить сумел, на которых / Тяжкое буйство наслал Дионис, во гнев приведенный»<sup>718</sup>. Любопытно, что излагая историю безумия дочерей Прета, Первый Ватиканский мифограф говорит (I, 84, 2) достаточно пренебрежительно «пока их не исцелил некий Мелампод»<sup>719</sup>.

Известен также случай избавления от мужского бесплодия, который, по Аполлодору (I, 9, 12), выглядел так: «Филак, узнав, что Мелампод является лучшим из прорицателей,... стал спрашивать, каким образом у его бездетного сына Ификла родятся дети. Мелампод ответил, что скажет, если ему отдадут коров. После этого он принес в жертву двух быков, разделил туши на части и стал призывать птиц. Когда прилетел коршун, Мелампод узнал от него, что некогда Филак холостил баранов и положил вблизи Ификла еще покрытый кровью нож. Когда сын испугался и убежал, он вонзил нож в священное дерево. Древесная кора тотчас покрыла нож со всех сторон. Коршун добавил, что если нож будет найден, с него надо будет соскоблить ржавчину и давать её пить Ификлу в течение десяти дней. После этого у него родится сын. Узнав всё это от коршуна, Мелампод отыскал нож, и соскоблив с него ржавчину, стал давать её пить Ификлу в течение десяти дней, и у того родился сын Подарк»<sup>720</sup>.

Напомню, что с Меламподом связывается легенда о перенесении культа Диониса и фаллических шествий в Элладу (Геродот II, 49). При этом

---

<sup>714</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 23, 40.

<sup>715</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 163.

Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 250.

<sup>716</sup> Гесиод. Фрагменты / Пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко // Полное собрание текстов. С. 130.

<sup>717</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 40.

<sup>718</sup> Гесиод. Фрагменты // Полное собрание текстов. С. 109.

<sup>719</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 121.

<sup>720</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 9. Ниже (в разделе «Ахилл и медицина») будет рассмотрен случай излечения Ахиллом тяжелых ран с помощью ржавчины.

Геродот говорит, что Мелампод «услышал об этом египетском обычае и ввёл в Элладе служение Дионису с незначительными изменениями... Скорее всего, думается мне, что Мелампод познакомился с египетским служением Дионису через тирийца Кадма и его спутников»<sup>721</sup>, но это может быть отражением преклонения Геродота перед египетскими достижениями. Гораздо более интересным представляется версия происхождения имени Мелампод (Черноногий), которая может говорить о генезисе и о его самого, и культа Диониса. Как объясняет схолиаст к Третьей идиллии Феокрита (43): «Он был назван Меламподом потому, что мать его Родопа выбросила его на высоком месте и, в то же время как всё остальное тело его было покрыто, обнаженными остались только ноги, которые загорели на солнце»<sup>722</sup>. Здесь, оставляя в стороне натянутые рассуждения о цвете ног, обращает на себя имя матери Мелампода – Родопа, что более, чем «созвучно» с Фракией. К. Кереньи считает: «Мелампод принадлежал еще к эпохе героев, с хронологической точки зрения – к микенскому периоду... В свете наших сегодняшних знаний о том времени, Мелампода следует считать исторической личностью. Известно, что он был родом из Пилоса, где проходила его легендарная юность. Ареной его деятельности в качестве прорицателя и жреца, избавляющего от грехов, был, прежде всего, Пелопоннес. Он излечил, по-видимому, дочерей тиринфского царя Прета от безумия, в которое они впали, так как оказали сопротивление культу Диониса»<sup>723</sup>.

### 6.2.3. Гелен

Гелен – один из девятнадцати сыновей царя Трои Приама и Гекубы. Когда погиб Парис, Гелен хотел жениться на Елене, но уступил её Деифобу. После взятия Трои Гелен, подружившийся с сыном Ахилла Неоптолемом, посоветовал ему возвращаться на родину по суше, благодаря чему Неоптолем, доставшаяся ему в добычу Андромаха и сам Гелен избежали гибели во время морской бури. По Аполлодору (Epith. VI, 13), Гелен женился на Деидамии, матери Неоптолема<sup>724</sup>. Получил дар ясновидения в детстве, как и, по Гигину (Fab. 93), его сестра-близнец Кассандра<sup>725</sup>, когда они во время празднества были забыты взрослыми в святилище Аполлона. Подробности получения дара прорицания Геленом и Кассандрой находим

<sup>721</sup> Геродот. История / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 96.

<sup>722</sup> Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 213 прим. 12.

<sup>723</sup> Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. С. 114.

<sup>724</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 141.

<sup>725</sup> Гигин. Мифы. С. 115.



в схолии к «Илиаде» Гомера (VII, 44)<sup>726</sup> со ссылкой на Антиклида<sup>727</sup>, а также в комментариях Евстафия Фессалоникийского к «Илиаде»<sup>728</sup> – змеи облизали глаза и уши спящих в святилище детей, отчего те и стали прорицателями. Нетрудно заметить, что эта история абсолютно похожа на приведенную выше, где Мелампод получил дар прорицания практически таким же способом, но змеи «прочистили» ему только уши. Усиливает связь Гелена со змеями и его не совсем обычная дружба (троянца и эллина) с Неоптолемом, которого Ликофрон (Alex. 186), называет «змей скиро-ский»<sup>729</sup>. Может быть, разгадка этой дружбы в том, что потомки Неоптолема, по Плутарху (Pyrrh. 1)<sup>730</sup> почему-то считались варварами? Да и сам Неоптолем, сын Ахилла, строго говоря, не эллин, а мирмидонянин. Это в значительной мере меняет дело, учитывая природу феномена мирмидонян (см. главу «Культ Ахилла в Северном Причерноморье»), и помогает понять «змеиный» аспект обоих героев и их дружбу.

В целом же многие из самых знаменитых героев – царей, прорицателей и целителей настолько тесно связаны со змеями, что последних невозможно считать просто их атрибутом, что утверждается некоторыми антиковедами. Скорее, следует полагать происхождение не только этой связи, но и самого образа героев (особенно – предков в их хтонической ипотаси) от образа Змея-Первопредка.

<sup>726</sup> Müller C. *Scriptores rerum Alexandri Magni*. Paris, 1846 (appendix to Didot ed. of Arrian, 1846). Pp. 147-152).

<sup>727</sup> Антиклид Афинский – историк III в. до н.э., автор истории Александра Великого, писавший и на мифологические темы. Упомянут и процитирован Афинеем в «Пире мудрецов».

<sup>728</sup> Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Vol. I-IV / Ed. M. van der Valk. Leiden: Brill, 1971-1987. Vol. II. 1976. P. 247, 23.

<sup>729</sup> Ликофрон. *Александра* / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 226.

<sup>730</sup> Плутарх. *Сравнительные жизнеописания*. В 3 тт. Т. II. Перевод с др.-гр. С.А. Ошерова. М., 1963. С. 38.

## 7. ГЕНЕЗИС ОБРАЗА АХИЛЛА

*«Гомер подействовал на ваших поэтов как глазная болезнь»*

Дион Хризостом «Борисфенитская речь,  
прочитанная в отечестве» (XXXVI, II, 48)

### 7.1. Родословная Ахилла

Совершенно недостаточно представлять Ахилла только героем, пусть даже величайшим. Отражением древнейших представлений о пра-Ахилле как ипостаси Верховного божества, на мой взгляд, может служить предание о нем как правнуке Зевса, и пророчество Прометея – например, в одном из схолий к «Илиаде»: «Зевс, влюбившись в дочь Нерее Фетиду, преследовал ее, желая изнасиловать. Когда же он достиг Кавказской горы, то здесь ему помешал Прометей, сказав, что родившийся от Фетиды будет сильнее собственного отца. Итак, испугавшись за свое царство на небе... Зевс удаляется» (К I, 482 – Scam., III, 184)<sup>731</sup>. О пророчестве, относительно будущего сына Фетиды, сообщает Гигин (Fab. 54): «Нереиде Фетиде было предсказано, что её сын будет сильнее отца. Никто, кроме Прометея, не знал этого, а Юпитер хотел возлечь с ней, и Прометей обещал Юпитеру, что он предупредит его, если тот освободит его от оков. Тот пообещал, и Прометей дал ему совет не сочетаться с Фетидой, чтобы не родился сильнейший и не сверг Юпитера с царства так же, как он сам сделал с Сатурном. Тогда Фетиду отдали в жены Пелею, сыну Эака»<sup>732</sup>. Гораздо больше пишет об этом Аполлодор (III, 13, 5): «За право жениться на Фетиде ранее спорили Зевс и Посейдон, но Фемида предсказала им, что от Фетиды родится сын, который будет сильнее отца, и тогда оба бога отказались от своего намерения. Некоторые же говорят, что, когда Зевс вознамерился вступить в брак с Фетидой, Прометей предсказал, что тот, кого Фетида ему родит, воцарится над небом. Иные сообщают, что Фетида не захотела сходиться с Зевсом, так как её воспитала Гера, и что Зевс в гневе решил выдать её замуж за смертного человека»<sup>733</sup>. По сути, эту же версию кратко

<sup>731</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 1. С. 284. Любопытно, что в одном схолии (1248) к книге II «Аргонавтики» Аполлония Родосского встречаем: «Геродот сообщает: Прометей был скифский царь» (Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3. С. 205), то есть здесь имеется дополнительное свидетельство связи Фетиды и Северного Причерноморья.

<sup>732</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетея, 2000. С. 75.

<sup>733</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 105.

приводит Первый Ватиканский мифограф С. 226 (III, 4, 1): «Когда Юпитер хотел взять в жены Фетиду, судьба ему в этом воспрепятствовала, потому что сын, который должен был родиться, лишил бы Юпитера царской власти, как сам он изгнал Сатурна»<sup>734</sup>.

Овидий приводит третий вариант пророчества (Met. XI, 221-226): «Старец Протей Фетиде сказал: “Водяная богиня, / Сына зачни! Твой будущий сын деяньями славы / Славу отцову затмит и больше отца назовется”. / Так, чтоб в мире ничто Юпитера не было больше, / ... / Всё ж с Фетидой морской избегает соитья Юпитер»<sup>735</sup>. Протей – морское божество, сын Посейдона и Геи, прорицатель, а «старец» – указание на его значительную древность. Фемида – титанида, вторая супруга Зевса, обладавшая даром прорицания, а Прометей – её сын, узнавший от матери судьбу предполагаемого сына Зевса и Фетиды. Всё это показатели значительной древности самого предания. Незвестный мифограф (LIV, 11-13)<sup>736</sup> приводит, видимо, еще более древнее предание, где Зевсу о том, что от брака с Фетидой у него родится сын, который станет сильнее отца, пророчествует богиня ночи Никс. И здесь нужно вспомнить пророчество Прометея, где сказано, что сын не просто будет сильнее отца (хотя одно это уже значимо), но «воцарится над небом». То есть свергнет Зевса и сам станет Верховным богом.

Вообще, родословная Ахилла весьма примечательна. У Квинта Смирнского (II, 434-442) он говорит: «... славнейшую кровь получил я от великого Зевса / и скиптродержца Нерея, родившего дев океанских, / тех Нереид, что весьма почитают и боги Олимпа. / Самой же славной меж ними молва полагает, / что принимала когда-то в чертогах своих Диониса, / ... / смело пустила Гефеста к себе, укротителя меди, / ... / и самого Громовержца однажды от пут разрешила»<sup>737</sup>. В его деде по отцовской линии Эаке первоначально следует видеть владыку подземного мира доолимпийском пантеона<sup>738</sup>. Но даже если принять наиболее распространенную (олимпийскую) версию предания об Эаке, то и она достаточно впечатляет. Эак – сын Зевса, как сообщает Аполлодор (III, 12, 6), «был самым благочестивым из всех

<sup>734</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В. Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000. С. 226.

<sup>735</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика, 1994. С. 238.

<sup>736</sup> Mythographoi. Scriptorum poeticae historiae Graeci / Ed. A. Westermann, Braunschweig, 1843. P. 379.

<sup>737</sup> Квинт Смирнский. После Гомера / Пер. с др.-гр. А.П. Большакова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 66. «Громовержца однажды от пут разрешила» – эпизод, когда Фетида с помощью старика Бриарея освободила Зевса, которого хотели схватить и связать взбунтовавшиеся Гера, Посейдон и Афина (Лукиан Deor. Dial. 21, 2); см.: Лукиан из Самосаты. Избранное / Пер. с др.-гр. С.С. Сребрного. М.: ГИХЛ, 1962. С. 78.

<sup>738</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог / Пер. с нем. // ВДИ. 1981. №1. С.64 прим. 59.

людей»; но еще более впечатляет следующее: «Оракулы богов гласили, что Эллада избавиться от постигших её несчастий только тогда, когда Эак сотворит за неё молитву. Когда Эак сотворил эти молитвы, Эллада действительно избавилась от неурожая. Эак и после смерти пользуется почетом у Плутона, охраняя ключи от Аида»<sup>739</sup>. Более того, за свои добродетели, как указывают Сенека (Нерг. 734) и Проперций (Eleg. II, 20, 30), он стал одним из судей умерших в подземном царстве Аида<sup>740</sup>. При жизни Эак сотрудничал с богами, например, когда Посейдон и Аполлон строили стены Трои, он им помогал<sup>741</sup>. Кроме того, Эак предстает культурным героем – «на Панхее первым напел золото», как сообщает Гигин (Fab. 274) и, возможно, открыл добычу и выплавку серебра<sup>742</sup>. Это существенно в контексте моего исследования, поскольку Пангей (современная Пирнари) – это гора в Македонии с богатыми золотыми и серебряными рудниками; следовательно, Эак в определенной мере соотносится с Фракией. Но самое замечательное, что с ним связано предание о сотворении людей Зевсом из муравьев, о чем сообщают Аполлодор (III, 12, 6), Гигин (Fab. 52), Первый Ватиканский мифограф (I, 66, 3)<sup>743</sup> или, по Павсанию (II, 29, 2), из земли<sup>744</sup>. Следует согласиться с тем, что подобное предание говорит не только о значительной древности образа Эака, но и его причастности Верховному божеству-творцу, поскольку люди создавались Зевсом именно для Эака.

Также древнейшая, доолимпийская генеалогия у матери Ахилла – Фетиды, что объясняет её действительную помощь новым богам в критических ситуациях (см. выше). Нерей, отец Фетиды – старший сын Понта и Геи, как указывают Гесиод (Theog. 234-235) и Гомер (II, I, 358)<sup>745</sup>. Само имя Фетиды, по Ликофрону (21-22) служит символическим обозначением моря<sup>746</sup>.

<sup>739</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 103-104.

<sup>740</sup> Луций Анней Сенека. Геркулес в безумье / Пер. с лат. С.А. Ошерова // Трагедии. М.: Наука, 1983. С. 135.

Секст Проперций. Элегии / Пер. с лат. Л. Остроумова // Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций. М.: Художественная литература, 1963. С. 328.

<sup>741</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торпилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетея, 2000. С. 109-110 и прим. Д.О. Торпилова.

<sup>742</sup> Гигин. Мифы. С. 292 и прим. Д.О. Торпилова.

<sup>743</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 103.

Гигин. Мифы. С. 74.

Первый Ватиканский мифограф. С. 105.

<sup>744</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 187.

<sup>745</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. с др.-гр.. М.: Лабиринт, 2001. С. 27.

Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. С. 12.

<sup>746</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 220.

И.Ю. Шауб подчеркивает, что Фетида в Северном Причерноморье выступает как ипостась Великой богини<sup>747</sup>. Связь Фетиды со змеями (она характеризуется как древнее морское божество с ярко выраженными змеинными чертами)<sup>748</sup> приводит в ещё более отдалённые времена, если проанализировать предание об Офионе и Евриноме. Орфическая традиция считала их древнейшими владыками мира, которые, по всей очевидности, как полагал А.Ф. Лосев, были змеевидными существами<sup>749</sup>. С ними связан древнейший пеласгический (доэллинский) миф творения, который сохранился в разрозненных фрагментах, самый крупный из которых находим у Аполлония Родосского в «Аргонавтике» (I, 500-503): «Сначала Офион и с ним Евринома / Оксанида над снежным Олимпом владыками были», пока не были низринуты Кроносом и Реей в Океан<sup>750</sup>. По Р. Грейвсу, реконструкция данного мифа выглядит вкратце так: вначале Евринома, богиня всего сущего, восстала обнаженной из Хаоса, затем поймала северный ветер (Борей)<sup>751</sup>, который обернулся Великим змеем Офионом (от *ὄφις* – «змея»); потом Евринома в виде голубки снесла Мировое яйцо, а Офион, обернувшись вокруг семь раз, высиживал его, пока яйцо не раскололось надвое и из него не появилось всё, что только существует: солнце, луна, планеты, звезды, земля и её горы, реки, деревья, травы и живые существа». Затем Евринома поставила во главе каждой «планетной силы» титаниду и титана, в том числе – «Тефия и Океан владели планетой Венера, а Рея и Крон (которые затем свергли Евриному и Офиона) – планетой Сатурн»<sup>752</sup>. Тефия (Тефида, Тетия, Тифия или Тетис – *Τηθύς*) – в древнегреческой мифологии одно из древнейших божеств, дочь Урана и Геи, супруга своего брата Океана. Считалась богиней, дающей жизнь всему существующему. Даже в «облегченном» варианте мифа она – кормилица Геры, а у орфиков – мать Афродиты. Её имя, возможно, связано с индоевроп. \*tḗta, «мать» (ср. *τήθη* – «бабушка», *τηθίς* – «тётка») и явно созвучно с именем Фетиды – *Θέτις*. Сама Евринома в «Илиаде» (VII, 405) названа сестрой Фетиды<sup>753</sup>, что может быть

<sup>747</sup> Шауб И.Ю. О семантике изображений на золотом браслете из Куль-Обы // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. V. СПб., 2012. С. 7.

<sup>748</sup> Топоров В.Н. Об архаичном слое в образе Ахилла // Образ-смысл в античной культуре. М.: ГМИИ, 1990. С. 70, 87.

<sup>749</sup> Лосев А.Ф. Зевс // Мифы народов мира. В 2 тт. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 464.

<sup>750</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 16.

<sup>751</sup> Указание о Борее наводит на мысль, что данное предание было сложено в контексте северных для Греции территорий, то есть Северного Причерноморья.

<sup>752</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1992. С. 15-16.

<sup>753</sup> Гомер. Илиада. С. 268.

обусловлено значительной древностью образа (или прообраза) Фетиды, если не её аналогией с Тефией животворящей. Фетида, таким образом, в любом случае принадлежит к старшему поколению богов, имея, вероятно, фракийское происхождение, а иногда представляется даже древнее Зевса, и только «культурная революция», начатая Гомером, отодвинула её на «обочину» олимпийской мифологии.

Итак, Зевс решил отдать Фетиду за смертного. Им оказался Пелей, который хоть и был сыном великого Эака, но ничем особым не отличался, разве что преступным нравом, вплоть до убийства своего сводного брата Фока, за что был изгнан отцом, много путешествовал, снова убивал и даже трижды женился, о чем пишет Аполлодор (III, 12, 6; 13, 1-4). А далее, (III, 13, 5): «Следуя совету Хирона схватить Фетиду и держать её, какой бы облик она не принимала, Пелей подстерег её и унес. Фетида превращалась то в огонь, то в воду, то в зверя, но Пелей не отпускал её, пока не увидел, что она возвратила себе свой первоначальный облик»<sup>754</sup>. Упоминание Аполлодора о «звере» напоминает вопрос Ф.Б.Я. Кёйпера, не относится ли определение «яростный зверь» к змеинному облику Вишну (см. раздел «Стопа Ахилла»), что подтверждается фрагментом «Ригведы» о Вишну (VIII, 93, 14), где прямо сказано: «Когда же перед яростью змея / Отступили все боги, / На них нашел ужас из-за дикого зверя»<sup>755</sup>. Если принять это, то Фетида превращалась и в змею. Об этом свидетельствует фрагмент Павсания из описания драгоценного ларца из храма Геры в Олимпии (V, 17, 2; 18, 1): «Изображена здесь и Фетида, девушкой ещё; Пелей хочет ею овладеть, а из руки Фетиды устремляется на Пелея змея»<sup>756</sup>, что служит символом обращения её самой во время борьбы в змею<sup>757</sup>. Указание же на то, что Фетида «превращалась то в огонь, то в воду», свидетельствует о космологичности её образа, как и образа Ахилла.

Едва ли не эпическое описание свадьбы Фетиды и Пелея дал Пиндар (Nem. IV, 65-68): «Взял Пелей себе в жены / Единую из первопрестольных Нереид, / И дано ему было увидеть / Царских сидений возвышенный круг, / С которых владыки неба и моря / Являли ему дары свои и мощь / В роды и роды»<sup>758</sup>. Гигин подчеркивает (Fab. 92), что не кто иной, как Зевс, выдавал

<sup>754</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 104-106.

<sup>755</sup> Ригведа. Мандалы V-VIII / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. Изд-е 2-е, исправл. М.: Наука, 1999. С. 430.

<sup>756</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. С. 46, 50.

<sup>757</sup> Кондратьев С.П. Примечания // Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 75 прим. 3.

<sup>758</sup> Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 129.

Фетиду замуж за Пелея, позвав на свадьбу всех богов<sup>759</sup>. Правда, Катулл указывает (LIV, 298-301), что, хотя на эту свадьбу «Родитель богов (Зевс) с детьми и святою супругой / С неба сошел», на ней не было Аполлона и Артемиды, которые «на Пелея смотрели с презреньем»<sup>760</sup>. Но этот брак был уникален, как подчеркивает Овидий (Met. XI, 219-220): «Юпитера внуком / Многим случалось быть, но женат на богине – единый»<sup>761</sup>. А в отсутствии Аполлона на свадьбе возможно видеть «фундамент» будущего презрения Ахилла к Аполлону и их смертельной вражды, закончившейся убийством Ахилла. «Презренье к Пелею» было, видимо, только предлогом, а основания – более чем весомы, если Аполлон посмел послушаться Зевса. Впрочем, и с ним он достаточно часто конкурировал. Предложу и другой вариант объяснения: Аполлона и Артемиды не было на свадьбе, потому что и не могло быть, поскольку они вошли в пантеон позже старых богов. Если это так, то свадьба Пелея и Фетиды – очень древнее событие.

Интересен состав подарков новобрачным. По Аполлодору (III, 13, 5): «Собравшиеся на пиршество боги прославляли свадьбу своими гимнами. Хирон подарил Пелею копьё из ясеня, Посейдон же двух коней, Балия и Ксанфа: эти кони были бессмертными»<sup>762</sup>. Более подробно о подарках говорит Птолемей Гефестион (VI): «На свадьбе Пелей получил меч от Гефеста, драгоценности с изображением Эроса от Афродиты, лошадей Ксанфа и Балия от Посейдона, от Геры хламиду, от Афины флейту, от Нерее корзину с солью, называемой божественной, которая вызывает непреодолимым аппетит, улучшает вкус пищи и пищеварения, отсюда и выражение “она насыпала божественную соль”»<sup>763</sup>.

Некоторые называют Фетиду дочерью Хирона, считают ее простой смертной и говорят, что Хирон, желая возвысить Пелея, распространил слух, что тот женился на богине, пишет Р. Грейвс, ссылаясь на схолий к Аполлонию Родосскому (IV, 816)<sup>764</sup>. Но если версия о том, что Фетида – дочь Хирона считается слишком радикальной, то почему именно Хирон давал советы Пелею, как покорить Фетиду, а свадьба Пелея и Фетиды, по

---

<sup>759</sup> Гигин. Мифы. С. 113.

<sup>760</sup> Валерий Катулл. Стихотворения. LIV / Пер. с лат. С. Шервинского // Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций. М.: Художественная литература, 1963. С. 109. Правда, Катулл – источник ненадежный, а вот на вазе Франсуа (ок. 560 г. до н.э.) на свадьбе Пелея и Фетиды присутствуют все боги.

<sup>761</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика, 1994. С. 238.

<sup>762</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 106.

<sup>763</sup> Птолемей Хени. Новая история для многознающих. Из «Библиотеки» Фотия (Cod. 190) / Пер. Д.В. Мещанского // [w.w.w.symposium.ru/ru/node/10516](http://w.w.w.symposium.ru/ru/node/10516). Дата обращения 14.01.2018.

<sup>764</sup> Грейвс Р. Греческая мифология. 1992. С. 208-209.

Еврипиду (Iphig. Aul. 705) и Аполлодору (III, 13, 5), праздновалась в пещере Хирона «в ущельях Пелиона»?<sup>765</sup> Наконец, почему, по Пиндару (Nem. III, 56-57) именно Хирон: «Выдал замуж Нерееву дочь, / Золотогрудую...»<sup>766</sup>. И древние комментаторы, и современные ученые уходят от ответа на эти важные вопросы. Между тем, по Р. Грейвсу, кентавр мог быть героем-прорицателем со змеиным хвостом<sup>767</sup>. Очень интересно указание Овидия (Met. XII, 245), что отцом кентавра Амика был Офион – «Амик Офионов»<sup>768</sup>. Офион же, как сказано в пеласгическом мифе творения, приведенном мной выше, это Великий змей, непосредственно причастный к сотворению всего сущего. По одной из версий, Уран, то есть Небо – сын Офиона и старшей Фетиды, как указано в Первом Ватиканском мифографе (III 1, 1): «Офион или, согласно философам, Океан (он же Нерей) родил от старшей Фетиды Целия (лат. “Небо”)». В. Н. Ярхо в комментарии к этому фрагменту полагает, что компилятор смешивает Тефиду с Фетидой и вводит поэтому некую Фетиду старшую, чтобы отличить её от Фетиды, матери Ахилла; в традиционном изложении здесь присутствуют Океан и Тефида. Тем не менее, мифограф продолжает настаивать (III, 1, 29): «Старшая Фетида, дочь Океана, родила Фетиду, мать Ахилла»<sup>769</sup>. Несмотря на некоторые нестыковки, нужно здесь видеть главное: «змеиную» природу предков Фетиды, тем более, что сама она в достаточной степени имеет характеристики змеи (см. главу «Змеевидные чудовища»).

Всё это заставляет рассматривать и образ учителя Ахилла – кентавра Хирона в «змеином» контексте моего исследования. Тем более, что кентавры в достаточной степени оказываются связанными с Северным Причерноморьем и земледелием, а, следовательно, с племенами носителей гаплогруппы R1a1. Об этом может говорить индоарийское толкование слова «кентавр», как «устроители каналов» – от «местности с пробитыми каналами»<sup>770</sup>. Древнее же строительство искусственных каналов установлено в низовьях Южного Буга и к северу от Крыма, а также на нижней Кубани (по данным Плиния и Страбона), что предполагает давнюю оседлость и высо-

<sup>765</sup> Еврипид. Ифигения в Авлиде / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1969. С. 527.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 106.

<sup>766</sup> Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 124.

<sup>767</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции / пер. с англ. Екатеринбург, 2007. С. 304.

<sup>768</sup> Овидий. Метаморфозы. С. 261.

<sup>769</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В. Н. Ярхо. СПб.: Алетейя, 2000. С. 218, 220.

<sup>770</sup> Трубачев О.Н., Шапошников А.К. Этимологический словарь языковых реликтов Indoarica // Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. С. 237. Там же ссылка на этимологию Кречмера специально для греч. Κένταυρος – к кентаῖν и αἶψα, откуда кентавр как бы – «Wasserpeitscher».



кий уровень развития земледелия<sup>771</sup>. При этом Страбон говорит (XI, 2, 11) о таких каналах в местности, населённой дандариями<sup>772</sup> – по О.Н. Трубачеву, «камышовыми ариями», прямыми потомками индоариев. Интересно происхождение Хирона. По Гигину (Fab. 138): «Когда Сатурн искал по всем странам Юпитера, во Фракии он, превратившись в коня, сочетался с Филирой, дочерью Океана, и она родила от него кентавра Хирона», а также (Gen. 14): «От Сатурна и Филиры – Хирон, Долопс». Д.О. Торшилов, комментируя этот фрагмент, полагает: «Долопс: возможно, географический эпитет Хирона (т.е. *долопский*); возможно, искаженное имя Долонка или Долонха, сына Крона и Фраки, эпоним фракийского племени долонхов (Tzet. schol. Luc. 532; Steph. Byz. s.v.)»<sup>773</sup>. Здесь очевидны фракийские параллели образа Хирона, что еще больше укрепляет его связь с Северным Причерноморьем. Кроме того, полагаю, что именно эта связь (точнее, ранние индоевропейские истоки), как и очевидная древность образа Хирона объясняет его авторитет, равный олимпийским богам, и его функцию наставника, в том числе Ахилла. Но особенно важно для понимания образа Хирона копье из ясеня, его подарок на свадьбе Фетиды и Пелея, что будет рассмотрено ниже.

Пеласгический (доэллинический) миф творения, рассмотренный выше, естественно, связан с пеласгами. Напомню, что пеласги были родственным фракийцам народом – “пеласгский” язык мог появиться на территории Элады не позднее последних веков III тысячелетия, до прихода туда греков. Фракийско-пеласгская генетическая общность распалась столь рано, поскольку пеласги представляли собой первую волну индоевропейского заселения Ионии и Балкан. Другими словами, пеласги пришли из западной части Северного Причерноморья в начале распада индоевропейской языковой общности, а Пеласг представлен в легендах древнейшим культурным героем, выведшим своё племя раннефракийского происхождения из дикости (см. главу «Ранние индоевропейские миграции»).

Однако Ахилл имеет гораздо более древнюю родословную, чем Пеласг – он бог, к тому же, потомок старшего поколения богов, что говорит о чрезвычайно давних истоках его образа. Тем более, что у Ликофрона (Alex. 171-178, 309) находим поразительное свидетельство об Ахилле как Змее-Первопредке: Ахилл здесь назван не только «свирым драконом» и «пеласгическим Тифоном»<sup>774</sup>, но и творцом людей, сделавшим «войско псес-

<sup>771</sup> Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. С. 21, 237.

<sup>772</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 470.

<sup>773</sup> Гигин. Мифы. С. 6, 170.

<sup>774</sup> Сравнение Ахилла с Тифоном очень значимо, учитывая масштабность образа Тифона и успешность, по крайней мере, на первом этапе, его борьбы с самим Зевсом (см. главу «Змеепо-

тиное из муравьев людским»<sup>775</sup>. Напомню, что это действие обычно связывалось с самим Зевсом. Видимо, не зря в «Ахиллеиде» Стация (II, 86) к Ахиллу обращаются: «О, потомок достойнейший неба!», а его высокое происхождение подчеркивается в другом фрагменте, где Нептун говорит Фетиде (I, 90-91): «Плакать не стоит тебе из-за низкого брака с Пелеем – / Думают все, что сын от Юпитера твой»<sup>776</sup>. Это очень напоминает предание о рождении Александра Великого, который стороны своей матери Олимпиады, эпирской царевны, возводил свой род к Эаку (через Ахилла и Неоптолема) и к Дардану (через Приама и Гелена)<sup>777</sup>. Еще раз напомню, что пишет Плутарх (Алех. II): «Происхождение Александра не вызывает никаких споров: со стороны отца он вел свой род от Геракла через Карана, а со стороны матери – от Эака через Неоптолема... Однажды увидели также змея, который лежал, вытянувшись вдоль тела спящей Олимпиады... Говорят также, что Филипп потерял тот глаз, которым он, подглядывая сквозь щель в двери, увидел бога, спавшего в образе змея с его женой. Как сообщает Эратосфен, Олимпиада, провожая Александра в поход, ему одному открыла тайну его рождения и настоятельно просила его не уронить величия своего происхождения. Другие историки, наоборот, рассказывают, что Олимпиада опровергала эти толки и восклицала нередко: “Когда же Александр перестанет оговаривать меня перед Герой?”»<sup>778</sup>.

Другими словами, в древности многие были убеждены, что Александр Великий и Ахилл, родственники по материнской линии Александра, на самом деле произошли не от смертных отцов, а от Верховного бога – Змея. И сама жизнь Александра, казалось, подтверждает это. Наибольшее значение в его деяниях и планах, как известно, имели три мифологических прообраза: Ахилл, Геракл и Дионис. Однако на протяжении всей жизни македонского царя только Ахилл оставался персональным героем Александра, его «реинкарнацией». Известно также, что царь еще в юности знал наизусть «Илиаду» и большую часть «Одиссеи» (Dio. Chris. Or. 4, 39)<sup>779</sup>. В античной

---

добные чудовища»). Тифон и полузмея Ехидна породили многих чудовищ (в том числе змеевидных), и Ехидна же – праматерь скифов в этногенетических легендах (см. ниже).

<sup>775</sup> Ликофрон. Александра (ст. 1–446) / Пер. с др.-гр. и комм. И. Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 225, 229.

<sup>776</sup> Стаций, Публий Папиний. Ахиллеида / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М.: Импэто, 2011. С. 24-25, 106.

<sup>777</sup> Суриков И.А. Комментарии // Ликофрон. Александра (окончание) // ВДИ. 2011. № 2. С. 266 прим. 541.

<sup>778</sup> Плутарх. Александр / Пер. с др.-гр. М.Н. Ботвинника и И.А. Перельмута // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 395-396.

<sup>779</sup> Трофимова А.А. *Imitatio Alexandri*. Портреты Александра Македонского и мифологические образы в искусстве эпохи эллинизма. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2012. 320 с. С. 73-75.

литературе прослеживается не только явное внешнее сходство – оба русые<sup>780</sup>, у них длинные волосы, но и ряд общих характерных черт/занятий. Аристотель – сын врача, научил медицине Александра, и впоследствии в походе царь лечил своих друзей (Plut. Alex. VIII, 1)<sup>781</sup>. Об Ахилле в медицине см. ниже, а пока приведу еще одно, возможно, самое принципиальное сходство. Дело в том, что именно с эпохи Александра Великого особое значение приобрело копьё – символ Ахилла и самого Александра, став символом царства, полученного по праву захвата, «земли, завоёванной копьём» (χώρα δορίκτης). Копьё стало знаком Александра, знаком царской силы и воинской доблести, выражением притязаний на безграничное владение<sup>782</sup>. Некоторые современные авторы, ссылаясь на Арриана (Anab. I, 11, 7) утверждают даже, что Александр взял оружие Ахилла (подразумевая копьё) из храма в Илионе, но в указанном фрагменте Арриан говорит только следующее: «Придя в Илион, он (Александр) свершил жертву Афине Илионской, поднес ей и повесил в храме полное вооружение, а взамен взял кое-что из священного оружия, сохранившегося еще от Троянской войны»<sup>783</sup>. Как видно, упоминания о копьё Ахилла здесь нет, а по Павсанию (III, 3, 8), копьё Ахилла хранилось в храме Афины в Фаселиде<sup>784</sup>, которая располагалась далековато от Илиона – на границе Ликии с Памфилией.

Но, независимо от этого, более чем тесная связь, как Александра, так и Ахилла с образом копья, очевидна. В чём же природа этой, более чем акцентированной связи? Чтобы понять это, следует подробнее остановиться на копьё из ясеня, подарке Хирона отцу Ахилла Пелею. Напомню, что говорит о нём Гомер в двух эпизодах «Илиады». Первый из этих фрагментов (XVI, 140-144) гласит, что Патрокл, забирая тайком доспехи Ахилла, «не взял копья одного Ахиллеса героя; тяжёл был / Крепкий, огромный сей ясень; его никто из ахейя / Двигать не мог, и один Ахиллес легко потрясал им, / Ясенем сим пелионским, который отцу его Хирон / Ссек с высоты Пелиона». В другом фрагменте (XIX, 387-391) уже Ахилл «взял, наконец, из ковчега копьё он отцовское – ясень, / Крепкий, огромный, тяжёлый: его из героев ахейских / Двигать не мог ни один; но легко Ахиллес потрясал им, / Ясенем сим пелионским, который отцу его Хирон / Ссек с высоты

<sup>780</sup> О русом Ахилле говорилось не раз, а о светловолосом Александре пишет, например, Элиан (VN. 12, 14) – Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с др.-гр. С.В. Поляковой. М.; Л.: Наука, 1964. С. 89. Тривиальная белокурость, как известно, присуща ранним индоевропейцам, в частности прафракийцам (см. ниже)..

<sup>781</sup> Плутарх. Александр. С. 400/

<sup>782</sup> Трофимова А.А. *Imitatio Alexandri*. С. 80-81.

<sup>783</sup> Арриан. Поход Александра / Пер. М.Е. Сергеев. М.: Миф, 1993. С. 64.

<sup>784</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 224.

Пелиона»<sup>785</sup>. Обращает на себя внимание то, что оба текста почти идентичны, напоминая собой своеобразную, повторяющуюся «мантру». Это может быть свидетельством чрезвычайной важности образа данного копья, доносимого до слушателей с помощью «магии слов». Причина этого в следующем.

Как отмечает А. Голан, во II тыс. до н.э. ещё сохранялось представление о семантической связи змея и копья/стрелы, а также связи копья с богом земли (ассоциированного, напомню, со змеем), возникшее в более давние времена<sup>786</sup>. Лингвистами зафиксировано соседство греческого и арийского языков в Северном Причерноморье ко II тыс. до н.э., когда заканчивался распад индоевропейской общности<sup>787</sup>. Всё это говорит о наличии семантического ряда «змей – Мировое дерево – копье». В.Н. Топоров, блестяще показавший догреческое происхождение образа Ахилла, указал, что «многие его черты могут быть реконструированы как глубокие архаизмы, остатки космогонического “пред-Ахилла”, подчеркнув его роль как “посредника между Небом и Землей”»<sup>788</sup>. Последнее имеет четкую параллель со Змеем как аналогом Мирового дерева – оси и центра мироустройства. Согласно древнейшему поверью, ярче всего отразившемуся у Гесиода (Ор. 145) и комментариях Евстафия (1262), третье – медное поколение людей произошло от ясеневых деревьев. Порой таким мыслилось даже происхождение всех людей. В скандинавских мифах ясьень предстаёт в виде мирового дерева. Всем этим обосновано мнение, что миф о происхождении людей от ясеня восходит к индоевропейской эпохе<sup>789</sup>. И если помнить, что медный век – энеолит дал эпические миграции, освоение огромных территорий и начало формирования индоевропейской общности, то образ копья из ясеня приобретает огромное символическое значение. Это не только чудодейственное оружие, но и аналог Мирового дерева, а значит знак огромной власти. Поэтому понятно, почему древние обращались к копью, по свидетельству Вергилия (Аен. X, 773-774) таким образом: «Вы, о боги мои, копье и рука! Помогите/ В этом бою!»<sup>790</sup>. Обожествляемое ко-

---

<sup>785</sup> Гомер. Илиада. С. 227, 282.

<sup>786</sup> Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. С. 192.

<sup>787</sup> Порциг В. Членение индоевропейской языковой области / Пер. с нем. Изд-е 2-е, исправл. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 234.

<sup>788</sup> Топоров В.Н. Об архаическом слое в образе Ахилла // Образ–смысл в античной культуре. М.: ГМИИ, 1990. С. 91 прим. 44.

<sup>789</sup> Кагаров Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. М.: Либроком., 2012. С. 117.

<sup>790</sup> Вергилий. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 349.

пье, естественно, служило оберегом, который клали в могилы детей, подростков, погибших в сражениях или умершим при странных обстоятельствах<sup>791</sup>. Совершенно недостаточным представляется объяснение символизма копья, представленное В.И. Шубиным, смысл которого в том, что копье у Гомера является символом царской власти, сменившим скипетр<sup>792</sup>. Это, конечно, так (разве что скипетр вряд ли древнее копья), но пригодно для царского копья вообще и явно не отражает глубинной природы именно копья Ахилла, с которым никто не мог справиться, кроме него самого. И объяснение, видимо, одно – в образе копья из ясеня, принадлежащего Ахиллу (чей образ сам по себе многозначен) кроется сокровенное мировоззрение ранних индоевропейцев.

Напомню также, что предположение змея как образу мужского божества земных недр, могло быть основано на том, что змея казалась наглядным воплощением оплодотворяющих сил, поскольку напоминает мужской детородный орган<sup>793</sup>. Змей и фалл взаимно ассоциировались; соответствующим образом и копье приобретало характер фаллического символа, что отражено в мифологии и обрядности многих народов<sup>794</sup>. Знаменательно, что наименование одного из самых воинственных племён «дорийцы» приводит к рассмотрению историко-лексического ряда: дерево *dévdron*, *drūs*, *dōru* – (деревянное) копье *dōru* – (люди с копьём) дорийцы *Δωριεῖς*; при этом связь коренного слова *dōru* с производным этниконом *Δωριεῖς* общепризнана<sup>795</sup>. Таким образом, копье из ясеня глубоко символично и значительно усиливает значимость как Хирона, так и Ахилла, подчеркивая их место в системе древнейших представлений о Верховном божестве и Мировом дереве, то есть о мироустройстве. Птолемей Гефестион (VI) указывает, что «Ахиллес – сын Земли, который, когда Гера бежала от брака с Зевсом, убедил ее выйти за Зевса замуж, и это был первый брак. Тогда Зевс пообещал, что все, кто носят это имя, будут знамениты, именно по этой причине, Ахиллес, сын Фетиды, известен»<sup>796</sup>. Это указание, несмотря на его необычность,

<sup>791</sup> Папанова В.А. Символика оружия в античных погребениях // БФ: Погребальные памятники и святилища. 2002. Часть 2. С. 282-283.

<sup>792</sup> Шубин В.И. Копье как символ в поэмах Гомера // Античное общество – IV: Власть и общество в античности. Материалы международной конференции антиковедов, проводившейся 5-7 марта 2001 г. на историческом факультете СПбГУ. СПб., 2001. <http://www.ctntant.ru.ru/centrum/publik/confeent/2001-03/shubin.htm>

<sup>793</sup> Голан А. Миф и символ. С. 79.

<sup>794</sup> Голан А. Миф и символ. С. 192.

<sup>795</sup> Фролов Э.Д. Копье как орудие и символ знатности у древних греков // Мнемон: Исследования и публикации по истории Древнего мира. 2012. № 11. СПб. С 57-58.

<sup>796</sup> Птолемей Хенн. Новая история для многознающих. Из «Библиотеки» Фотия (Cod. 190) / Пер. Д.В. Мещанского // [w.w.w.simpodium.ru/ru/node/10516](http://w.w.w.simpodium.ru/ru/node/10516). Дата обращения 14.01.2018.

очень интересно, поскольку определение «сын земли» – это не только свидетельство значительной древности образа Ахилла, но и косвенно говорит о его змеиной природе; то, что «все, кто носят это имя, будут знамениты», говорит, на мой взгляд, о стойкой традиции предания об изначальном Ахилле, возможно – Змее. Он, вероятно, мыслился Первопредком. Напомним, что в индоевропейских языках отчётливо отмечается единство понятий «змея» и «предок», в частности – «отец»<sup>797</sup>. Один из эпитетов Ахилла – Вечный отец, зафиксированный в ольвийском декрете III века<sup>798</sup>, видится явной параллелью этому.

## 7.2. Имя Ахилла

Следует остановиться на исследовании имени Ахилла, поскольку в нём кроется и указание на происхождение самого образа Ахилла. Этот вопрос занимал многих специалистов, начиная с XIX века, однако имеющиеся трудности (отсутствие прямой греческой этимологии) привели к самым разным результатам. Наиболее цитируемая сегодня версия высказана еще Аполлодором (III, 13, 6): «Пелей отнес сына к кентавру Хирону, и тот взял младенца на воспитание. Он стал кормить его внутренностями львов и диких кабанов и костным мозгом медведей и назвал мальчика Ахиллесом (до этого его имя было Лигирон) потому, что он не прижимал свои губы к груди кормилицы»<sup>799</sup>. В.Г. Борухович, поясняя этот фрагмент, ссылается на сходный текст анонимного мифографа: «После того, как Фетида родила Ахиллеса, его передали Хирону, который должен был его воспитывать... Он кормил Ахиллеса не хлебом и молоком, но костным мозгом оленей и других животных. По этой причине Ахиллес и был назван так, ибо он не получал корма – слово “хилос” означает “корм”»<sup>800</sup> и заключает, что таким образом Аполлодор производит имя Ахиллес от *alpha privaticum* и слова *χῆλη* – губы<sup>801</sup>. Тема «губ», но в другом аспекте, звучит и у Птолемея Гестифона (VII): «Ахиллес был назван “спасенным из огня” (Пелей прервал занятия Фетиды, когда она клала младенца Ахилла в огонь, чтобы сделать бессмертным<sup>802</sup>) и отец назвал его Ахиллесом, так как одна из его губ была

<sup>797</sup> Маковский М.М. Семиотика языческих культов // Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. С. 124-129.

<sup>798</sup> Латышев В.В., 1904. Эпиграфические новости из южной России (находки 1901-1903 годов) // Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 10. СПб. С. 2-5.

<sup>799</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 106.

<sup>800</sup> *Mythographoi. Scriptores poeticae historiae Graeci* / Ed. A. Westermann, Braunschweig, 1843. P. 365.

<sup>801</sup> Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 280 прим. 13.

<sup>802</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 106.

обоженная»<sup>803</sup>. Надо признать, что всё это выглядит более, чем натянутым. Не убедительными представляются и большинство других версий, появляющихся в последние полтора столетия.

Дж. Холланд, рассуждая о генезисе имени Ахилла, справедливо говорит о том, что, хотя многие греческие героические имена этимологически прозрачны, как с точки зрения внутригреческих событий, так и с точки зрения того, что известно о формировании имен в индоевропейском языке, нет универсально принятой этимологии ни для одного из них, в т.ч. для имени Ахилла. Он также, упоминая о выводах работ П. Кречмера в этом направлении, подчеркивает: «Конечно, это убеждение привело к аномальному выводу о том, что неловко большое количество самых ранних и самых известных греческих героев имели не-греческие и даже не-индоевропейские имена»<sup>804</sup>. Л.С. Клейн приводит совершенно удивительный пример истолкования имени Ахилла: «Принимая во внимание его горестную судьбу, его обиды, страдания и раннюю гибель, некоторые ученые, вполне в духе народной этимологии, производили имя Ахилл (Ἀχιλλεύς) от греч. «ахос» (ἄχος) «горе, печаль, страдание», от него же и этноним ахейцы (Ἀχαιοί). При таком толковании «Ахилл» означало бы нечто вроде «горемыка». Соответственно, название его царства «Фтия» производили от глагола «фтио» (φτίω) – «гибну». Получается, что имя сделано по мерке образа, а образ изначально создан с той судьбой, которая у него в Троянской эпопее»<sup>805</sup>. Соглашусь с явной нестыковкой, подчеркнутой последней фразой, а ведь речь идет, к сожалению, о работах П. Кречмера и Г. Надя – авторитетных учёных, где вполне серьёзно обсуждалось такая интерпретация имени Ахилла<sup>806</sup>.

Но далее Л.С. Клейн утверждает, со ссылкой на книгу Т. Уэбстера: «Однако имя “Ахиллеус” – не новоизобретение. Оно бытовало уже в Микенское время: зафиксировано на табличках из Кносса и Пилоса (a-ki-re-u), и там его носят рядовые, незначительные люди»<sup>807</sup>. Откроем упомянутые страницы Т. Уэбстера и видим всего лишь: «Achilles name is found both Knossos and at Pilos, but otherwise the Myrmidons are only represented by the

<sup>803</sup> Птолемей Хенн. Новая история для многознающих. Из «Библиотеки» Фотия (Cod. 190) / Пер. Д.В. Мещанского // w.w.w. simposium.ru/ru/node/10516. Дата обращения 14.01.2018.

<sup>804</sup> Holland G.B. The Name of Achilles: a revised etymology // Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. 71. Bd. 1/2. P. 17.

<sup>805</sup> Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1998. С. 328-329.

<sup>806</sup> Kretschmer P. Mythische Namen. 1. Achilleus // Glotta. Bd. IV. 1913. S. 305-308.

Nagy G. The name of the Achilleus: etymology and epic // Studies in Greek, Italian and Indo-European linguistics presented to L. Pamer. Innsbruck, 1976. P. 209-237.

<sup>807</sup> Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». С. 329.

name Epeigeus at Pilos» Имя Ахиллеса встречается как в Кноссе, так и в Пилосе, но остальные Мирмидоняне представлены только именем Epeigeus в Пилосе»<sup>808</sup>. Вот и всё исследование и никаких «рядовых, незначительных людей». Что же действительно есть об Ахилле в текстах микенских табличек? В разделе «Names recurring at different place» капитального труда под редакцией знаменитого исследователя микенской цивилизации Д. Чедвика среди прочих имен (их перечисление занимает около страницы в две колонки) указано: *a-ki-re-u* (PY *a-ki-re-we*); первое – из Кносса, а в скобках – из Пилоса. В другом разделе, который категорично назван «Names which can be exactly paralleled in Homer», указано *a-ki-re-u* – Ἀχιλλεύς<sup>809</sup>. Но не нужно полагать, что эти «имена» Ахилла часто встречаются на микенских табличках. Таких случаев всего два. Это надпись на маленьком фрагменте таблички из Кносса – Kn Vc (1) 106 – с надписью « ] *a-ki-re-u*»; публикация сопровождается комментарием: «Срезано справа. Следы справа, возможно, отметины пальцев ногтей»<sup>810</sup>. Фрагмент Kn Vc (1) 106, как видно, без контекста, а второй случай (*Fn 06* из Пилоса), по описанию – из группы имен на табличке с перечислением зерновых наделов, даже не вошел в гигантскую базу микенских надписей<sup>811</sup>. Несмотря на столь скудные свидетельства, по поводу описанных выше двух микенских фрагментов Г. Холланд утверждает: «Самое естественное, и на самом деле общепризнанное, толкование этих имен (*a-ki-re-u* и *a-ki-re-we*) заключается в том, что они представляют собой имя «Ахилл» и «Ахиллу» соответственно в именительном и дательном падежах»<sup>812</sup>. Предпочтительнее, на мой взгляд, считать, что об имени Ахилла в микенских текстах практически ничего нет.

Тем не менее, на этом снова и снова строятся попытки объяснить этимологию имени Ахилла. Например, Г. Надь, обсуждая фрагмент книги Л. Р. Палмера, посвященный имени Ахилла<sup>813</sup>, пишет: «В своей книге о языке линейного письма Б табличек Л.Р. Палмер объяснил этимологию имени Ахилла, Ἀχι(λ)εύς, как сокращенный вариант соединения образования \*Akhí-lāuos, построенные из корней ἄχος “горе” и λαός “множество воинов, народ” (то есть, видимо, «всенародное горе» – В.Л.)... В своей

<sup>808</sup> Webster T.B.S. From *Mycenae* to Homer. London: Methuen, 1958. P. 119.

<sup>809</sup> Documents in Mycenaean Greek. Second edition by John Chadwick. Cambridge: University Press, 1973. P. 102, 104.

<sup>810</sup> Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos by John Chadwick, L. Godart, J. T. Killen, J. P. Olivier, A. Sacconi, I. A. Sakellarakis. Volume I (1-1063). Cambridge University Press, 1987. P. 52 № 106.

<sup>811</sup> <http://minoan.deaditerranean.com/linear-b-transliterations/>

<sup>812</sup> Holland G.B. The Name of Achilles: a revised etymology. P. 19.

<sup>813</sup> Palmer L. R. The interpretation of Mycenaean Greek texts. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 78-79.



собственной работе над именем Ахиллеса я согласился с реконструкцией Палмера \*Akhilāuos, предложив дополнительные доказательства двух различных уровней лингвистики и поэтики. Лингвистическое доказательство было в первую очередь морфологическим, с несколькими дополнениями к примерам, уже приведенным Палмером. Поэтические свидетельства взяты в основном из формульной системы, подтвержденной в Dichtersprache Гомеровской Илиады и Одиссеи. Например, личное горе Ахилла из-за Брисеиды, его скорбь по Патроклу» и т.д. и т.п. Далее, полемизируя уже с Дж. Холландом, Г. Надь, продолжая отстаивать свои аргументы, невольно указывает главное: «Второе возражение Холланда поднимает более важный вопрос, который занимает центральное место в этой презентации: как отличить этимологию от “народной этимологии”. Последний термин вводит в заблуждение, я полагаю, если он приводит к предположению, что единственная “подлинная” этимология в сравнительной лингвистике – это та, где данная реконструированная форма может быть прослежена вплоть до родительского языка сравниваемых языков. Согласно такому предположению, реконструкция (имени Ахилла), как \*Akhí-lāuos будет “ложной” этимологией, если она не может быть прослежена до “прото-индо-европейской”»<sup>814</sup>. Вот с этим-то просто невозможно не согласиться!

Ещё Я. Эшер, со ссылкой на В. Маннхардта<sup>815</sup>, объяснял происхождение имени Ахилла как «сына змеи», имея в виду «главное воплощение Фетиды»<sup>816</sup> (понимая под этим, очевидно, превращение Фетиды, в частности, в змею при насильственной попытке Пелея овладеть ею – В.Л.), но Х. Хоммель, утверждая по этому поводу без каких-либо аргументов: «Другие попытки определить исконный домен почитаемого как бог Ахилла устарели, а потому не заслуживают подробного рассмотрения»<sup>817</sup>. К. Флигир, анализируя доисторическую балканскую этнологию, к чему обширно привлёк ведийскую мифологию, пришел к замечательному выводу, что «Ахилл не является эллинским божеством», сославшись при этом на «замечание Аристотеля, которое сохранил нам Гесихий о почитании Ахилла в Эпире под эпитетом Аспет». При этом он сопоставил слово «аспет» как илирийское с албанским speite «быстрый», но свёл это всё к банальному – «Ποδῶκης, d. h. speite war aber der gewöhnliche Beiname des Achilleus» – «“Быстроногий”, то есть “аспет” был обычным эпитетом Ахилла». Далее, сопоставляя имя Ахилла с др.-инд. Āhi, К. Флигир вывел имя Ахилла из

<sup>814</sup> Nagy G. *Homer's Text and Language*. University of Illinois Press, 2004. P. 131-137.

<sup>815</sup> Mannhardt W. *Antique Wald- und Feldkulte*. Berlin: Gebrüder Borntraeger. 1875. S. 72.

<sup>816</sup> Escher-Bürkli J. *Achilleus* //RE. Bd. I, 1. Stuttgart. 1893. Sp. 221.

<sup>817</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог // Пер. с нем. // ВДИ. 1981. №1. С. 59 прим. 35.

«победителя дракона (Áhi), то есть Achilavas», сопоставляя его с ведийским Вритрой<sup>818</sup>. Таким образом, К. Флигир свёл имя Ахилла всего лишь к его распространенному эпитету «Быстроногий». Вместе с тем, судя по лингвистическому анализу, он имел в виду раннее индоевропейское происхождение Ахилла, что вполне оправдано и является одной из первых попыток толкований Ахилла подобного рода. Но при этом К. Флигир, к сожалению, пренебрег весьма существенным – значением слова «аспет» (ἄσπετος), На этом, как и на правомерности сопоставлении Ахилла с Вритрой, я остановлюсь ниже. К. Флейшер, приведя дословно рассмотренную выше цитату из работы К. Флигира, счел его толкование Ахилла как не эллинического божества, «конечно, неправильным». В итоге достаточно подробного обзора сказаний об Ахилле, его культов, а также различных их толкований К. Флейшер сделал заключение: «Первоначальное значение Ахилла, как Flussgott (бога водного потока, речного бога) кажется несомненным»<sup>819</sup>. Об Ахилле как о Водном боре (Wassergott), говорил также Г. Кнаак<sup>820</sup>.

Но острая полемика вокруг имени была ещё впереди. В самом начале своего интересного труда Р. Эйслер делает шокирующее заявление: «Die antiken und modernen Versuche, den Namen des δῖος Ἀχιλλεύς aus dem Griechischen zu erklären, stellen eine sammlung gelehrten Unsinns dar, wie ihn blühender die wildeste Phantasie nicht erfinden könnte. Wenn ein Germanist in vollständiger Unkenntnis oder Nichtbeachtung der klassischen und biblischen Grundlagen der deutschen Kultur um jeden Preis die bei den Deutschen allgemein üblichen aus germanischen Wortstämmen abzuleiten versuchen wollte, würde ähnlicher Aberwitz herauskommen»: «Античные и современные попытки объяснить имя божественного Ахилла из греческого представляют собой собрание ученого абсурда, какого самые смелые фантазии не могли придумать. Если германист при полном незнании или несоблюдении классических и библейских основ немецкой культуры любой ценой захочет попробовать дедуцировать, как обычно у немцев, какое-то слово (древне)германских племен, то выйдет подобный же анекдот»<sup>821</sup>. Резкость Р. Эйслера, австрийского ученого еврейского происхождения, в отношении немецких ученых может быть объяснена тем, что данная работа вышла в 1938-39 гг., в пору расцвета нацизма в Германии. Но приведенные им ар-

<sup>818</sup> Fligier C. Praehistorischen ethnologie der Balkanhalbinsel. Wien: Hölder, 1877. S. 41.

<sup>819</sup> Fleischer C. Achilleus // Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen mythologie / Herausgegeben von W.H. Roscher. Bd. I-1. Leipzig: Teubner, 1984-1886. Sp. 65-66.

<sup>820</sup> Knaack G. Achilleus // RE. Suppl. I, Stuttgart, 1903. Sp. 7.

<sup>821</sup> Eisler R. Boghazköj-Studien zu Homer und Hesiod // L'antiquité classique. 1938. T. 8. F. 1, 1939. P. 41.

гументы заслуживают внимательного рассмотрения. Р. Эйслер указывает «Еще одна предельно поучительная для греческой мифологии находка – текст Богазкёй 2388 из горизонта Кумарби, где имеется надпись в виде А-НІЛ<sup>822</sup>, аналогичная фрагменту К 13761 седьмой таблички эпоса о сотворении мира из библиотеки царя Ашшурбанипала, на котором зафиксировано имя бога А-НІЛ-as<sup>823</sup> – одной из пятидесяти эпиклез вавилонского бога Мардука» и напоминает о дорийской форме имени Ахилла – Ἀχιλλᾱς. Далее Р. Эйслер говорит, что «А-НІЛ может быть понято из шумерского языка, потому что «А» – это «Бог воды», но поскольку «А» означает также «Абу» – «отец», поэтому «А» значит также «Бог-отец воды». НІЛ, в свою очередь означает «край (камыш), берег». В итоге, Р. Эйслер полагает, что имя Ахилла имеет хеттское происхождение, видимо, как «Бога речных (вероятно, и морских) берегов»<sup>824</sup>.

Сделаю здесь необходимое отступление. Важно, что обнаружение Богазкёйского архива<sup>825</sup> положило начало систематической работе по расшифровке неизвестного языка обнаруженных табличек. Эта работа принесла уже в 1915 г. знаменательное открытие чешского ученого Б. Грозного, который доказал индоевропейский характер этого языка, названного хеттским<sup>826</sup>. Далее было выяснено, что хеттские писцы, среди которых были и специалисты, приехавшие из Вавилона, усердно трудились над усвоением вавилонской традиции энциклопедического знания, в том числе и поэтической, о чем свидетельствуют двуязычные (шумерские и аккадские) тексты (среди них стихотворные гимны богам и эпические фрагменты), в изобилии сохранившиеся с хеттскими переводами в архиве Богазкёй.

<sup>822</sup> Это фрагмент клинописной таблички из так называемого Богазкёйского архива, который найден в районе населенного пункта Богазкёй (Центральная Турция) на месте Хаттусы, древней столицы Хеттского государства. Архив содержит около 25 тыс. глиняных клинописных табличек, главным образом на хеттском языке. Среди них – царские анналы, хроники, своды законов, договоры, литературные произведения, астрологические предсказания и многое другое, в т.ч. – списки богов.

<sup>823</sup> The Seven Tablets of Creation : or the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind. Vol. I / Ed. by L.W. King. London: Luzac and Co., 1902. P. 164.

<sup>824</sup> Eisler R. Boghazköj-Studien zu Homer und Hesiod. P. 41.

<sup>825</sup> Богазкёйский архив обнаружен в 1906 г. Г. Винклером и Т. Макриди, раскопки и исследования ведутся с 1907 г. Немецким археологическим институтом при участии турецких археологов. В настоящее время выполнены транслитерация и классификация клинописных табличек данного архива. Клинописные тексты из Хаттусы составлены на восьми языках, в основном – на хеттском, имеются тексты и на аккадском языке (хетты называли его вавилонским). Расшифрованные тексты большей частью относятся к новохеттскому периоду (XIV–XIII вв. до н.э.), но встречаются среди них и более древние (XVII–XVI вв. до н.э.) – Laroche E. La bibliothèque de Hattuša // Archiv Orientalní. Prague. 1949. V. 17. № 2. P. 7–23.

<sup>826</sup> Грозный Б. Хеттские народы и языки // Письмена. 2002. Вып. 1. Рига: Лингвистический клуб. С. 21–36.

Древнехеттские писцы ко времени Хаттусилиса I (XVII в. до н.э., период Древнего Хеттского царства) настолько овладели аккадским языком, что даже составляли на нем описания боевых подвигов хеттских царей<sup>827</sup>. Эти факты делают хеттскую реконструкцию имени Ахилла, предложенную Р. Эйслером, весьма вероятной. Следует отметить, что в других известных мне опубликованных материалах о культе Ахилла, в том числе в Северном Причерноморье эта статья не цитируется, возможно – из-за её, мягко говоря, нестандартного, то есть не соответствующего мнению антиковедов, содержания.

Возможное хеттское происхождение имени Ахилла и индоевропейский характер хеттского языка имеет большое значение в контексте моего исследования потому, что в преданатолийский период своей истории ранние хетто-лувийцы проживали на востоке от протофракийцев<sup>828</sup>, т.е. в Северном Причерноморье, где сложилась индоевропейская общность. После её распада на рубеже III-II тысячелетий до н.э. начинаются большие миграции. Первыми приходят в движение пралувийцы (собственно лувийцы, праиликийцы и пр.). Они распространяются по юго-восточной полосе Балкан на юг через проливы и Анатолию сначала в Троаду, разрушают Трою I (около 2500 г. до н.э.), населенную уже, видимо, прафракийцами, частично заселяют её, а затем двигаются далее в юго-западные, южные и восточные области Анатолийского полуострова. Уход пралувийцев открывает дорогу одним или двумя веками позже для движения основной массы прагреков вместе с близко родственными на этом уровне племенами прамакедонцев, прафригийцев и пеонцев (– протоармян) на юг Балканского полуострова – приблизительно на территорию Эпира<sup>829</sup> и Древней Македонии. Перемещение прагреков и близких к ним генетически и ареально племен открывает путь хеттам (если придерживаться традиционной датировки их прихода в Анатолию), которые по Причерноморским степям и Кавказу, через Дербентский проход Прикаспия (около 1900 г. до н.э.) продвигаются в центральные районы Анатолии. После чего по всему Северному Причерноморью распространяются, вероятно, уже разделившиеся арии<sup>830</sup>. К ариям же, как известно, относится образ Áhi-Змея, Верховного божества и Первопредка.

<sup>827</sup> Иванов Вяч. Вс. Хеттская и хурритская литература // История всемирной литературы. В 8 тт. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 118-130.

<sup>828</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. М.: «Восточная литература» РАН, 1996. С. 186.

<sup>829</sup> Это будет чрезвычайно важно при обсуждении эпитета Ахилла «Аспет» в Эпире.

<sup>830</sup> Гиндин Л.А. Пространственно-хронологические аспекты индоевропейской проблемы и «Карта предполагаемых прародин шести ностратических языков» В.М. Иллич-Свитыча // Вопросы языкознания. 1992. № 6. С. 57-58, 60.

Поэтому необходимо рассмотреть образ Мардука в «змеином» аспекте, коль скоро одна из его эпиклез – А-ЏИЛ-аš (тем более, при Ἀχιλλας – дорийской форме имени Ахилла). Примечательно, что, хотя первые письменные о нем восходят примерно к середине III тысячелетия до н.э. центральным божеством вавилонского пантеона Мардук становится только с XIX–XVI вв. до н.э. (время первой Вавилонской династии), постепенно приобретая функции, черты и эпиклезы других божеств. Они в основном шумерские, но, учитывая тесные связи Хеттского государства с Вавилоном, нельзя исключить включение имени хеттского божества А-ЏИЛ в список пятидесяти имен Мардука как центрального божества Вавилона. Наиболее последовательно возвышение Мардука приводится в аккадской космогонической поэме «Энума Элиш» («Когда горе [вверху]» – по первой строке первой таблички)<sup>831</sup>. Отец Мардука сам был Верховным богом. Мардук тесно связан с водной стихией – однажды, например, он спускается в подводное царство Эа, чтобы добыть там ремесленников и драгоценные материалы для починки и восстановления своих божественных одеяний<sup>832</sup>. Мардук, сотворяя мир, рассекает тело Тиамат на две части, из нижней делает землю, а из верхней небо. При этом Тиамат представлялась как огромный крылатый дракон, а в некоторых вариантах – семиглавая гидра (змея), жившая в первозданной бездне (первозданном подземном соленом океане) еще до сотворения мира. Кроме того, от Тиамат и Апсу (персонифицировавшего мировой подземный океан пресных вод) произошли первые боги. Поэтому Тиамат может считаться богиней-прародительницей, аккадской Великой богиней<sup>833</sup>. Вполне возможно и сравнение Тиамат с греческой Тетией (Тетис) – одной из древнейших божеств, титанидой, дочерью Урана и Геи, супругой своего брата Океана, матерью «всех рек и трех тысяч океанид». Характерно имя этой богини, связанное с индоевропейским \*teta – «мать»<sup>834</sup>. В. Буркерт считает само имя Тиамат сходным с Тетис<sup>835</sup>. Напомню, что в начале этой главы, была показана достаточная

<sup>831</sup> Краткое содержание всех семи табличек «Энума Элиш» см. – Тураев Б.А. История Древнего Востока. В 2 тт. Т. I. Ленинград: ОГИЗ, 1936. С. 124-126.

<sup>832</sup> Этот эпизод можно расценить, как один из этапов божественного возвышения Мардука.

<sup>833</sup> Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М.: Наука, 1990. С. 209-210, 212.

Беляев Ю.А. Зверобог древности. Мифологическая энциклопедия. М.: Книга и бизнес, 1998. С. 104-105.

Афанасьева В.К. Мардук // Мифы народов мира. В 2 тт. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 110-111.

<sup>834</sup> Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Боги и герои Древней Греции. Харьков: Фолио, 2009. С. 197.

<sup>835</sup> Burkert W. The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. P. 92-93.

вероятность значительной древности образа (или прообраза) Фетиды, если не её аналогии с Тефией (Тетис) животворящей.

Представлять Мардука змеёборцем нельзя, несмотря на знаковое убийство им змеи (дракона) Тиамат. Дело в том, что одним из его главных символов был *сирруш*, имя которого происходит от аккадского слова, которое можно приблизительно перевести как «великолепный змей». Хотя правильная транслитерация этого имени – *mīš-ruššū* (*муируш* или *мушруш*)<sup>836</sup>, первые исследователи ошибочно прочитали его как *sīr-ruššū*. С тех пор «сирруш» является наиболее употребительным именем этого существа, которое имело рогатую (отличительный признак божественного достоинства) змеиную голову и чешуйчатое тело змеи, львиные передние и орлиные задние ноги (широко известно его изображение на воротах Иштар в Вавилоне). Таким образом, верховный бог Мардук сам имел змеиную природу. Кроме того, среди символов, которые непременно сопутствовали Мардуку и сами по себе требовали таких же поклонения и жертв, почетное место занимало копьё<sup>837</sup>. В индоевропейском контексте оно, как известно, сопоставляется с Мировым деревом и змеей, которые, в свою очередь, мыслились адекватными образами.

Таким образом, имеются вполне достаточные основания считать происхождение имени Ахилла восходящим ещё к индоевропейской общности. Об этом говорят как заметное соответствие образов Ахилла и Мардука, так и Фетиды с Тиамат, особенно в части змеиной природы. Образ копья Мардука лишь усиливает это впечатление. Но, очевидно, что для «классической» греческой мифологии героев такое понимание Ахилла чуждо. Видимо, поэтому крупный специалист по древнегреческой религии В. Буркерт ни словом не упомянул Ахилла вообще в своём, возможно, главном труде<sup>838</sup>.

Нельзя оставить без внимания, если речь идет о реликтовых индоариях в Северном Причерноморье (см. главу «Ранние индоевропейские миграции»), древнеиндийское *āhi* – «змей» и ведическое *Āhi-Budhniá* – «Змей глубин внизу Мирового дерева»<sup>839</sup>, а также личные имена других ведических божеств: *Āhi Vṛtrá*, «Змей дна и водных пучин»; *Āhi Śesa*, «мировой змей, поддерживающий землю»; *Āhi Valá*, «змей-похититель плодородия». Очевидно, следует согласиться с предположением В.П. Яйленко, подчеркнувшего обычность опущения срединного др.-инд. «v» в греческих пере-

<sup>836</sup> Афанасьева В.К. Мардук. С. 110.

<sup>837</sup> Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. С. 156.

<sup>838</sup> Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2004. 584 с.

<sup>839</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета. 1984. С. 489, 526.

дачах, что «греки (очевидно, в архаическом Северном Причерноморье. – В.Л.) подобрали по созвучию имени *Ahi Valá* (тогда имя “Змея-похитителя плодородия” звучало бы “ахиала” – В.Л.) и сходству функций имя своего божества *Ἀχιλλεύς*»<sup>840</sup>. В контексте настоящего исследования не может остаться без внимания и предположение В.Н. Топорова о происхождении имени Ахилла от «одного из древних языков Балкан» и связи последнего с индоевропейскими языками<sup>841</sup>. Как бы то ни было, для понимания имени Ахилла, как отражения его исконной сущности, важно безусловное сходство древнеиндийского *áhi*- «змея» и имени «Ахилл», как и этнонима «ахейцы», которые издревле населяли Северное Причерноморье.

### 7.3. Стопа Ахилла

Ряд видных ученых обратили внимание на чрезвычайно выраженную тему ног Ахилла. В.Н. Топоров, говоря, что «амбивалентность Ахилла иногда вообще искусно скрыта, и лишь специальный анализ позволяет её вскрыть», приводит в качестве примера мотив ног Ахилла. При этом он, прежде всего, обращает внимание на две особенности: 1) гипертрофия темы ног в связи с Ахиллом и 2) развертывание этой темы через подчеркивание двух её полюсов – превосходная степень вплоть до избыточности (исключительно часто акцентируемая Гомером быстроноготь) и недостаточности, дефектности (уязвимость стопы/пяты). Далее, этот крупный специалист сравнивает «благоприобретенную хромоту Иакова (Бытие 32:125, 31-32)» и напоминает, что «народная этимология этого имени актуализирует мотив пяты, подошвы (ср. пяту Ахилла) – евр. *āqēb*. В этом случае хромота как наказание может соотноситься с “быстроноготью” (крепостью ног) как компенсацией, вознаграждением»<sup>842</sup>.

Тему Иакова, в контексте параллелей с «пятой Ахилла», развернул Р. Грейвс: «В Книге Бытия (32) Иаков всю ночь борется с ангелом и остаётся хромым из-за “повреждения состава бедра”». Арабские лексикографы подтверждают, что из-за своего увечья Иаков мог ступать только на носок поврежденной ноги, а уж им это было известно. Осия (Бытие 12:4) соединяет этот эпизод с эпизодом борьбы с ангелом, и потому можно предположить, что настоящее имя Иакова было Иах-акев (“Бог пятки”)... В Бытии (32:32) так комментируется хромота Иакова: “Поэтому и доньне сыны Израилевы не едят жилы, которая на составе бедра, потому что *Боровиший*

<sup>840</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. С. 83.

<sup>841</sup> Топоров В.Н. Об архаичном слове в образе Ахилла. С. 80.

<sup>842</sup> Топоров В.Н. Об архаичном слове в образе Ахилла. С. 74-75.

коснулся жилы на составе бедра Иакова». У Авраама, деда Иакова, бедро тоже было священным (о чем свидетельствуют эпизоды из Бытия (24:2 и 47:29)). Далее, комментируя пляски жрецов Ваала<sup>843</sup>, Р. Грейвс указывает: «“Ваал” означает “бог”... Похоже, его звали “Иах Акеб” или “Иаков” – “Бог с пятой”. Иах Акебу также, по-видимому, поклонялись в Беф-Хогле – “святынище хромого” – между Иерихоном и Иорданом к югу от Галгала, идентифицированным Иеронимом как ток Атада, упоминаемый в Библии (50:11), – место, где Иосиф оплакивал Иакова»<sup>844</sup>.

Однако, несмотря на всю привлекательность приведенных аналогий, мне представляется более обоснованным искать истоки представлений о стопе Ахилла в другом направлении – индоевропейском. Хотя, при желании, можно отыскать сходство элементов предания об Иакове с изытыми «сухожилиями» Зевса при его борьбе с Тифоном и даже с широко известным «золотым бедром» Пифагора.

В.Н. Топоров делает важное наблюдение: «Мотив ног Ахилла имеет целый ряд продолжений, реплик, аналогий в ближайшем его окружении и может быть расширен и углублен при некоторых новых толкованиях. Прежде всего, привлекает внимание мотив ног матери Ахилла Фетиды. Она постоянно именуется “среброногой”»<sup>845</sup>. Цвет ног связан с водой (ср. серебристый цвет обиталищ Нереид у Гомера (II. XVIII, 50) и обозначение воды как “серебряной”. Но употребление постоянного эпитета, подчеркивающего тему ног Фетиды, с которыми в тексте не связаны какие-либо функции, мотивы или атрибуты, само по себе кажется несколько странным, если только не предположить, что за образом ног скрывается нечто вроде хвоста, и в таком случае “серебряная нога” является более или менее обычным кеннингом<sup>846</sup> хвоста (рыбы, змеи, дракона, водного мифологического существа и т.п.). Если это верно, то и Фетида, по сути дела, однонога»<sup>847</sup>. Добавлю, что это еще раз приводит к заключению о змеиной природе Фетиды. К «змеиной одноногости» её сына Ахилла я ещё вернусь, а пока, справедливости ради, отмечу, что иногда у Фетиды отмечают самые обычно-

<sup>843</sup> Р. Грейвс здесь подчеркивает: «Они “скакали”, как говорится в канонической библии, однако соответствующее еврейское слово имеет корень psch-, который означает “плясать, прихрамывать”».

<sup>844</sup> Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Пер. с англ. Свердловск: У-Фактория, 2007. С. 417, 418, 420.

<sup>845</sup> Упоминания о «среброногой Фетиде» можно видеть от Гомера (II. I, 556; XVIII, 127, 381 и др.) и Гесиода (Theog. 1006) до Квинта Смирнского (Post. Hom. III, 101).

<sup>846</sup> Кеннинг – разновидность метафоры, характерная для скандинавской поэзии, а также для англосаксонской и кельтской. Принципы построения кеннингов и многочисленные примеры можно найти в «Младшей Эдде».

<sup>847</sup> Топоров В.Н. Об архаичном слое в образе Ахилла. С. 75, 90 прим. 42.



венные ноги. Но и тогда данная тема гипертрофирована. Например, Стаций (Achill. 99-103) всего в пяти строках трижды (!) упоминает ноги Фетиды: «(Фетида) ногой оттолкнулась от глади – / И уже дно фессалийское стоп касается белых. / Горы ей рады, и свадебный грот ей открылся в заливе, / Сперхий навстречу богине широким потоком разлился, / Пресной своею водой омывая ей нежные ноги»<sup>848</sup>. В.Н. Топоров отмечает: «Интересно, что еще Маннихардт (ср. позже Эпеп) предлагал в имени Ахилла видеть краткую форму от *Ἀχιλλύωνος* “Schlangensohn” (Фетида как змея)»<sup>849</sup>. Так что акцентированная тема ног Ахилла, тем более в змеином аспекте, представляется, так сказать, наследственной, то есть, опять же, индоевропейской.

Но сначала собственно о стопе Ахилла. В «*Excidium Troiae*», средневековом латинском изложении Троянской войны, скомпилированном из очень ранних источников, рассказывается о том, что тайну Ахиллесовой пяты выспрашивает у Ахилла его жена Поликсена, «поскольку нет такой тайны, которую мужчина не раскрыл бы женщине в знак своей любви»<sup>850</sup>. Действительно, предание о смертельной уязвимости стопы (пятки) Ахилла общеизвестно. Наиболее распространена версия Аполлодора (III, 13, 6): «Когда Фетида родила дитя от Пелея, она, чтобы сделать его бессмертным, тайно от Пелея укладывала его ночью в огонь, чтобы выжечь из него всё смертное, что было в нём от отца, днем же обтирала его амвросией»<sup>851</sup>. Сразу подчеркну, что сама эта процедура вовсе не была оригинальной – тот же Аполлодор приводит (I, 5, 1) сходный миф о сыне царя Келея и Метанире Демфонте, «которого Деметра стала нянчить. Желая сделать мальчика бессмертным, богиня ночью клала его в огонь и таким образом уничтожала смертные части тела»<sup>852</sup>. Это – практически копия фрагмента Гомеровского гимна «К Деметре» (225-254), где, как и у Аполлодора, за ночной процедурой следует «днем натирала амвросией тело младенца»<sup>853</sup>. Такая прямая аналогия еще раз подчеркивает сходство образов Фетиды и Деметры как ипостаси индоевропейской Матери богов. Не менее жесткий вариант попытки дать Ахиллу бессмертие приводят Стаций<sup>854</sup> (Achill. I,

<sup>848</sup> Стаций, Публий Папиний. Ахиллеида / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М.: Импрэто, 2011. С. 24-25.

<sup>849</sup> Топоров В.Н. Об архаичном слое в образе Ахилла. С. 95 прим. 55.

<sup>850</sup> Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии С. 408.

<sup>851</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруковича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 106.

<sup>852</sup> Там же. С. 11.

<sup>853</sup> Гомеровские гимны / Пер. с др.-гр. В.В. Вересаева // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 102.

<sup>854</sup> Стаций, Публий Папиний (40-е годы – около 96 г. н.э., Неаполь) – латинский поэт, автор эпических поэм «Фиваида» и «Ахиллеида» (не завершена), а также сборника «Сильвы».

269-270), где Фетида говорит: «Сына суровою влагою Стикса / Я защитила – жаль не всего!»<sup>855</sup> и Первый Ватиканский мифограф, который указывает (I, 36, 1): «Ахилл, погруженный матерью в воды болота Стикса, стал неуязвим всем телом, за исключением той части, за которую его держали»<sup>856</sup>. Еще одна версия – Фетида окунала Ахилла в кипяток (Shol. Apoll. Rod. Arg. IV, 816; shol. II, 36)<sup>857</sup>. Самый радикальный вариант данного предания – в книге VI «Новой истории», где Птолемей Гефестион<sup>858</sup> пишет: «Фетида сжигала в тайном месте детей, которых имела от Пелея. Шесть были сожжены, а Ахилла Пелей вырвал из пламени (только нога была сожжена) и передал Хирону. Тот выкопал тело погребенного в Паллене гиганта Дамиса (самого быстрого из гигантов), извлек кость (астрал) и вставил в ногу Ахилла. Когда Аполлон преследовал Ахилла, эта кость выпала, Ахилл упал и был убит»<sup>859</sup>.

Из всего этого видно, что, как правило, нет указаний на конкретную часть тела, за которую Фетида держала Ахилла в обряде бессмертия; его или просто клали в огонь, либо погружали в воду, но только при упоминании Стикса видим всего лишь «за исключением той части, за которую его держали» и «защитила – жаль не всего». Не соответствует истине расхожее, благодаря Internet, утверждение, что самый ранний автор, упоминающий уязвимость лодыжки Ахилла – Стаций (со ссылкой на Achill. I, 134). На самом деле Стаций здесь повествует (Achill. I, 133-137), как позже, придя к Хирону за уже подростком Ахиллом, Фетида говорит о возможно-

---

<sup>855</sup> Стаций, Публий Папиний. Ахиллеида / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М.: Импэто, 2011. С. 43.

<sup>856</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат., вступ. статья и коммент. В. Н. Ярхо. СПб.: Алтейя, 2000. С. 77.

<sup>857</sup> Sholia in Homeri Iliadem / Ex. rec. I. Bekkeri. T. I. Berolini: Reimeri, 1825. P. 49.

<sup>858</sup> Птолемей Гефестион или Птолемей Хенн, (вторая половина I в. – первая половина II в. н. э.) сын Гефестона, согласно словарю Суды, жил в Александрии, грамматик. Суда называет среди его трудов «Удивительные истории», драму «Сфинкс» и поэму «Анфимер». Его «Новая история», в семи книгах, представляла собрание исторических событий и мифов, изложенных им в иной интерпретации, наполненной вымышленными фактами, со ссылкой на писателей, зачастую вымышленных, что вызвало большую критику, как древних, так и современных исследователей его произведения. Так Фотий, благодаря которому и сохранилась «Новая история», в своем предисловии откровенно критикует автора, называя его наивным хвастуном, не обладающим красотой лексики. И сегодня есть мнение, что различные уникальные мифографические и частью исторические сведения, которые претендуют на сообщение ценной информации, на деле являются мистификацией Птолемея Гефестона, снабженной «лженаучным аппаратом». Тем не менее, следует признать, что, по крайней мере, часть сведений, сообщенных Птолемеем Гефестионом, вполне соответствует другим авторам. Необычные же версии преданий можно найти и в других античных источниках, например, у Ликофрона.

<sup>859</sup> Птолемей Хенн. Новая история для многознающих. Из «Библиотеки» Фотия (Cod. 190) / Пер. Д.В. Мещанского. <http://simposium.ru/ru/node/10516>. Дата обращения 14.01.2018.

сти повторения обряда бессмертия для Ахилла: «Часто я мыслю – о ужас! – в Тартара / Бездну дитя отнести, вновь омыть в источниках Стикса. / Страх мой карпатосский провидец<sup>860</sup> велел уничтожить / Тайным священным обрядом – освятить велел он Ахилла / В дальних морях, у последних берегов океана, где звезды Отчий Понт согревают собой, заходя»<sup>861</sup>. Очень интересно упоминание в данном фрагменте «последних берегов океана, где звезды Отчий Понт согревают собой, заходя», которое весьма напоминает описание берегов Гипербореи, то есть Северного Причерноморья. Если это так, то Ахилл родился и принял обряд бессмертия в водах Стикса в данном регионе.

Суждения о стопе (пятке) вытекают лишь из сообщений о гибели Ахилла: у Аполлодора (Mith. Epith. V, 3) «Ахиллес был поражен в лодыжку стрелой Александра (Париса) и Аполлона» и Гигина (Fab. 107): «Разгневанный Аполлон, приняв, как говорят, облик Париса, поразил его (Ахилла) стрелой в лодыжку, которая у него была смертной, и убил»<sup>862</sup>. Остальные сообщения говорят только о факте убийства Ахилла: либо стрелой Аполлона (Soph. Phil. 334-335)<sup>863</sup>, либо стрелой Париса по наущению Аполлона (Ovid. Meth. XII, 601-604)<sup>864</sup>. У Сервия<sup>865</sup> (ad Aen. III, 321) упоминается статуя Аполлона Фимбрейского, за которую спрятался Парис, стрелявший в Ахилла<sup>866</sup>. Насколько мне известно, ранее не акцентировалось внимание на то, почему такая малозначительная, пусть и мучительная, рана оказалась смертельной. Причем смерть, судя по всему, была мгновенной, если не считать маргинальную версию, изложенную тем же Сервием, о том, что на последнем вздохе Ахилл успел попросить похоронить в его могиле также Поликсену (что его сын Пирр-Неоптолем затем и выполнил)<sup>867</sup>. Может быть, смерть Ахилла носила символический характер, учитывая «посмертную» судьбу Ахилла?

---

<sup>860</sup> Карпатосский провидец – Протей, морской бог, обладавший даром прорицателя, неоднократно предвещал Фетиде гибель её сына. Карпатос – остров в Эгейском море, давший имя этой части моря (Подосинов А.В. Примечания // Стаций. Ахиллеида. С. 17 прим. 26, 31 прим. 59).

<sup>861</sup> Стаций, Публий Папиний. Ахиллеида. С. 31.

<sup>862</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 135.

Гигин. Мифы. С. 132-133.

<sup>863</sup> Софокл. Филоклет // Драммы / Пер. с др.-гр. Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 227.

<sup>864</sup> Овидий. Метаморфозы. С. 270.

<sup>865</sup> Мавр Сервий Гонорат – римский грамматик конца IV в. н.э. Автор обширных комментариев к «Буколикам», «Георгикам» и «Энеиде» Вергилия.

<sup>866</sup> Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo. Vol. I. Leipzig. B. G. Teubner. 1881. P. 397.

<sup>867</sup> Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii. P. 398.

Ответ возможен в индоевропейском аспекте. Дело в том, что следы стоп неоднократно зафиксированы не только в природной среде, где они служили объектом культа, но и искусственно создавались в погребальном ритуале. В конце III тысячелетия до н.э. Причерноморская низменность становится эпицентром распространения древнейшей антропоморфной монументальной скульптуры, связанной с племенами ямной культурно-исторической общности и с носителями катакомбной культуры (точнее, учитывая многие её варианты, культурно-исторической общности)<sup>868</sup>. Н.М. Шмаглий и И.Т. Черняков считали (по материалам раскопок курганов у с. Глубокое Одесской области; мне посчастливилось участвовать в одной из этих экспедиций), что стелы могли быть «заместителями» конкретных личностей, имевших семейное или социальное отношение к покойнику<sup>869</sup>. По сути, поддерживая это мнение, Н. Д. Довженко полагает, что все эти гипотезы внесли вклад в изучение и понимание сущности стел, но часть их, безусловно, относит к изображению древнейших идолов-богов. Это, прежде всего, Керносковский идол, Казанковский, стела из Натальевки и другие подобные, имеющие очень сложную иконографию<sup>870</sup>. На мой взгляд, спор этот достаточно просто решается, если признать, что богами со временем стали древнейшие культурные герои.

Имеется немаловажная деталь, присутствующая на антропоморфных стелах Северного Причерноморья, символизирующих предков-героев<sup>871</sup>. На большой серии каменных изваяний имеется изображение двух стоп<sup>872</sup>. При раскопках группы курганов у с. Баратовки Новобутского района Николаевской области Украины в кургане 1 обнаружены три стелы, на одной из них вырезаны две стопы. В кургане 9 детское погребение перекрывала стела также с вырезанными стопами<sup>873</sup>. Подобные артефакты найдены в единичных случаях и относительно далеко от этого региона. Изображения следов стоп найдены на стеле из с. Сватово Луганской области (причем

<sup>868</sup> Чмыхов Н.А., Довженко Н.Д. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры // Древнейшие скотоводы степей юга Украины. Киев: Наукова думка, 1987. С. 130.

<sup>869</sup> Шмаглий Н. М., Черняков И. Т. Исследование курганов в степной части междуречья Дуная и Днестра // Материалы археологии Северного Причерноморья. 1970. Вып. 6, ч. 1. С. 100-104.

<sup>870</sup> Довженко Н. Д. Поховання з антропоморфними стелами у світлі етнографічних матеріалів // Археологія. 1979. № 32. С. 27-35.

<sup>871</sup> Ричков М.О. Про зображення «ступнів ніг» на антропоморфних стелах доби раннього металу // Археологія. 1982. № 38. С.64-69.

<sup>872</sup> Чмыхов Н.А., Довженко Н.Д. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры. С. 134.

<sup>873</sup> Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. М.: Наука, 1969. С. 189.

здесь изображены чрезмерно большие следы стоп)<sup>874</sup>, на стеле из с. Федоровка Карловского района Полтавской области<sup>875</sup> и в Крыму<sup>876</sup>, в частности – около с. Верхоречье Бахчисарайского района<sup>877</sup>. Эти «стопы» обычно изображались на тыльной стороне стелы, либо выше пояса, либо прямо на поясе; иногда – на лицевой стороне стел<sup>878</sup>. Такое расположение явно говорит о том, что эти «следы» представляли собой не просто ступни изображаемых стелами персонажей, а являлись неким символом. Об этом же может говорить и изображение трех (!) стоп, причем на тыльной стороне изваяния, на найденной у села Керносовки Новомосковского района Днепропетровской области и датированной рубежом III-II тысячелетий до н.э. известнейшей стеле – «Керносовском идол»<sup>879</sup> или одной стопы на стеле из Хаманджии в Румынии<sup>880</sup>.

Поскольку большинство стел со следами стоп найдено в Днепро-Ингульском междуречье, целесообразно сравнить их со «следами» («стопами») в катакомбных курганных погребениях, в большинстве своем сосредоточенных в этом же регионе. Следует заметить, что для ранних катакомбных погребений было характерно окрашивание охрой не всего скелета, а отдельных его частей (иногда – стоп)<sup>881</sup>. В могилах встречаются изображения как одной «стопы», так и двух<sup>882</sup>. Впервые же в Северном Причерноморье в 1973-1975 гг. обнаружены изображения пары стоп, выполненных красной краской, при изучении Ингульской экспедицией шести погребений катакомбной культуры на Южном Буге и Ингуле<sup>883</sup>. В той же

---

<sup>874</sup> Братченко С.Н. Отчет о работе Левобережного отряда Северско-Донецкой экспедиции 1973 г. Научный архив Института археологии АН УССР. Фонд Е. 1973/9а. С. 7. Табл. 35.

<sup>875</sup> Супруненко А.Б. Археологические памятники Карловского района Полтавской области. Полтава: Полтавский краеведческий музей, 1990. С. 31-35, 78-79, рис 38-40.

<sup>876</sup> Щепинский А.А. Памятники искусства эпохи раннего металла в Крыму // СА. 1963. № 3. С. 38-47.

<sup>877</sup> Черняков І.Т. Стела бронзової доби з Верхоріччя // Археологія. 2005. № 1. С. 37-47.

<sup>878</sup> Рычков М.О. Про зображення «ступнів ніг» на антропоморфних стелах доби раннього металу // Археологія. 1982. № 38. С. 64-69.

<sup>879</sup> Крылова Л.П. Керносовский идол (стела) // Энеолит и бронзовый век Украины. Киев: Наукова думка, 1976. С. 36-46 рис. 1-4.

<sup>880</sup> Черняков І.Т. Стела бронзової доби з Верхоріччя. Рис. 6.

<sup>881</sup> Фещенко Е.Л. К вопросу об использовании охры в катакомбных погребениях // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности. Тезисы докладов Всесоюзного семинара. Запорожье, 1990. С. 97-99.

<sup>882</sup> Довженко Н.Д., Солтыс О.Б. О традиции изображения «стоп» в погребальном обряде катакомбных культур Северного Причерноморья // Катакомбные культуры Северного Причерноморья. Киев: Респ. ассоц. молодых ученых и специалистов АН Украины, 1991. С. 117-127.

<sup>883</sup> Шапошникова О.Г. и др. Отчет о работе Ингульской экспедиции. Научный архив Института археологии АН УССР. Ф. 1973/8, 1974/12, 1975/3.

Николаевской области Украины подобные погребения продолжали открываться и в дальнейшем, например – у с. Новопетровка в катакомбном погребении 25 перед входом в камеру на дне было обнаружено несколько «ступней», нанесенных охрой, а в самой камере найден богатый инвентарь; по мнению автора раскопок В.Ф. Евсеева, «следы “стоп” наносились на дно камеры умершим наиболее высокого ранга». И, чем значительнее место занимал умерший в обществе, тем и количество “стоп” было больше»<sup>884</sup>. Следует заметить, что для памятников ингульского типа были вообще характерны либо посыпка участка дна перед входом в могилу (в форме пятна или ступней)<sup>885</sup>. В комплексах ингульской катакомбной культуры Приазовья посыпка охры отмечено в 78% погребений – окрашивание погребенных, нанесение пятен и рисунков на дне камер; охра часто входила в состав смеси, из которой делались «маски» – специфичная черта ингульской катакомбной культуры. В ряде случаев прослежено изображение охрой от одной до четырех стоп. Одной – в двух случаях, двух – в семи, трех или четырех – по одному случаю<sup>886</sup>. Погребения со следами стоп обнаружены и восточнее – до Донецкой области, например в одном из курганов у р. Молочная<sup>887</sup> и в Донецком Приазовье<sup>888</sup>. В одном из погребений донецкой катакомбной культуры в кургане у г. Угледара возле погребенного охрой была нарисована «стопа»<sup>889</sup>. В Донбассе в погребении 1 кургана 2 курганный группы 2 у с. Новониколаевка перед грудью погребенного обнаружен каменный топор-молоток с остатками деревянной рукояти, астргал и линия из алой охры – шириной 0,3 см. Перед коленями имелись две пары изображений стоп человека из красной охры<sup>890</sup>. Особо интересно

---

<sup>884</sup> Елисеев В.Ф. Материалы катакомбной культуры из погребений Степного Побужья // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности. Тезисы докладов Всесоюзного семинара. Запорожье, 1990. С. 24-26.

<sup>885</sup> Фещенко Е.Л. К вопросу об использовании охры в катакомбных погребениях. С. 97-99.

<sup>886</sup> Небрат С.Г. Охра в погребальном обряде катакомбных культур Северного Приазовья // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Історія. Політологія. Маріуполь, 2011. Вип. 2. С. 122.

<sup>887</sup> Михайлов Б.Д. Курганы эпохи бронзы в бассейне реки Молочная // Древности степного Причерноморья и Крыма. Том II. Запорожье, 1990. С. 109 рис.1-3.

<sup>888</sup> Санжаров С.Н. Некоторые аспекты исследования катакомбных комплексов с моделировкой лица из Донецкого Приазовья // Проблемы охраны и исследования памятников археологии в Донбассе. Донецк, 1986. С. 20-22.

<sup>889</sup> Небрат С.Г. Охра в погребальном обряде катакомбных культур Северного Приазовья // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Історія. Політологія. Маріуполь, 2011. Вип. 2. С. 122.

<sup>890</sup> Санжаров С.Н. Охра в изобразительной деятельности племен эпохи средней бронзы Донетчины // СА. 1989. № 2. С. 99 рис. 1, 1.

парное «скорченное» погребение кургана близ г. Северска Донецкой области в бассейне среднего течения Северского Донца. Там у коленей переднего костяка обнаружено изображение левой стопы человека из порошка красной охры, а у его стоп – стоящий вверх дном округло-донный сосуд; у пяток заднего костяка – цилиндрическое изделие из охры. Поскольку в нём обнаружены ещё изделия из кости и бронзы, в т. ч. нож<sup>891</sup>, данное погребение так же, как и предыдущее, можно считать статусным. В погребении 2 (основном) кургана № 4 у с. Станиславка Шевченковского р-на Харьковской области обнаружены остатки скорченного костяка, у которого стопы были окрашены красной охрой<sup>892</sup>.

Изображения «следов», но несколько иные, чем в катакомбных захоронениях, есть и на Каменной Могиле в Запорожской области – на плитах № 28, 44 и 34а. На последней плите обнаружено свыше 30 изображений необутой человеческой ступни; четыре из них скомпонованы в пары – правая и левая ступни, семь, вероятно, правые, одиннадцать – левые, восемь – неопределённые<sup>893</sup>.

Известный специалист по катакомбной культуре С.Ж. Пустовалов констатирует: «Ещё в первой половине 1980-х годов, благодаря раскопкам Запорожской экспедиции, было открыто немало погребений высшей катакомбной знати. Одним из смысловых признаков таких могил была роспись на дне погребальных камер; среди рисунков преобладали контурные рисунки человеческих стоп, выполненные густой пастозной охрой. Такие рисунки достаточно широко представлены в ингульских катакомбах, ареал их распространения совпадает с ингульской культурой. Особенно много их на р. Молочной и Южном Буге. Ритуальное содержание этих изображений было определено Н.А. Рычковым и его толкование не вызывает возражений. Такие фигуры должны были помещать в себе отдельную душу (или одну из душ) умершего, сосредотачивая в себе лучшие качества человека»<sup>894</sup>. Последняя фраза здесь принадлежит С.Ж. Пустовалову, что перекликается со следующим мнением Л.С. Клейна: «У индоариев духи предков были едва ли не сильнее богов. По-видимому, искусственные следы указуют духу (кто бы он ни был), где тот должен находиться, откуда не

<sup>891</sup> Санжаров С.Н. Катакомбное погребение близ г. Северска // СА. 1983. № 3. С. 202-207.

<sup>892</sup> Дмитриев В.А. Медные украшения в погребениях эпохи ранней бронзы // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы IX Международной научной конференции (Харьков, 30-31 октября 2014 г.). Харьков: ООО «НТМТ», 2014. С. 14.

<sup>893</sup> Даниленко В.М. Кам'яна Могила. Київ: Наукова думка, 1986. С. 62.

<sup>894</sup> Пустовалов С. Ж. Чи була писемність у катакомбного населення Північного Надчорномор'я? // Наукові записки НаУКМА. 1997. Т. 2. Культура. С. 124.

должен уходить»<sup>895</sup>. У Н.А. Рычкова же имеется следующее толкование: «Возможно, изображения ступней ног в катакомбных погребениях символизируют божество, которое размещается рядом с погребенным, как вместилище для его души? И в этом случае символика связана с каким-то особенным таинственным смыслом. Таким образом, можно сделать вывод, что “ступни ног” в древности изображались как атрибут божества или символ, а вернее аватара его. Во всяком случае, они связаны с образами богов. Это дает основание считать атрибутами последних и изображения “ступней ног” на антропоморфных стелах, подтверждая мысль о том, что стелы представляют собой изображения антропоморфных божеств»<sup>896</sup>. Таким образом, оба видных украинских археолога полагают, что нарисованные охрой «следы стоп» в могилах катакомбной культуры понимались древними, как имеющие божественную природу, и служащие вместилищем души умершего.

Со ссылкой всего лишь на несколько слов гимна Яме из «Ригведы» (X, 14, 7): «Ступай, ступай прежними путями» и с утверждением, что «сам путь к кургану и погребальному сооружению (катакомбе) означал приближение к входу в потустороннюю жизнь, и сам бог (смерти) Яма первым прошел этим путем», другие украинские авторы предлагают считать, что «как раз через семантику перехода этой границы можно рассматривать изображения стоп; они обозначали начало пути в потустороннем мире»<sup>897</sup>. Такая точка зрения, конечно, имеет право на существование. Но отмечу, что звучание ряда строк (Rigv. X, 14, 2; 14, 7-8) этого гимна к Яме гораздо более внушительно: «Яма первым нашел для нас выход... Куда (некогда) прошли наши древние отцы, Туда (все) рожденные (последуют) по своим путям. <...> Ступай, ступай прежними путями, Куда (некогда) прошли наши древние отцы! Обоих царей, радующихся поминальной жертве, Яму и Варуну-бога ты должен будешь увидеть. Соединись с отцами, со(единись) с Ямой...»<sup>898</sup>. Нельзя не увидеть здесь упоминания о предках, путь к которым представляется гораздо более важным, чем просто путь в иной мир.

Украинские специалисты Н.А. Чмыхов и Н.Д. Довженко в толковании смысла следов стоп на каменных изваяниях пошли еще дальше: «Для стел ранней бронзы особо характерны символы только природных стихий, ду-

<sup>895</sup> Клейн Л.С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. М.: Евразия, 2010. С. 294-295.

<sup>896</sup> Рычков М.О. Про зображення «ступнів ніг» на антропоморфних стелах доби раннього металу. С. 69.

<sup>897</sup> Кульбака В., Качур В. Соматичні культи півдня Східної Європи. Маріуполь: ПТТУ, 1998. С. 45.

<sup>898</sup> Ригведа. Мандалы IX-X / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. С. 130-131.



ховной власти или символы божеств, действующих, как и брахманы, не с помощью оружия, а творческих сил. Таковыми, в частности можно считать стелы с изображением стоп или следов ног – атрибутов Пуруши или отождествляющихся с Пурушей божеств-творцов Вишну и Брахмана – Атмана. Видимая пара следов (третий след оставался невидимым смертным) являлась важнейшим символом Вишну, а различное число стоп представляло Брахмана. Стопы или следы божеств олицетворяли образы самих божеств или составные части или состояния вселенной»<sup>899</sup>.

Возражая против перенесения такого же толкования на следы стоп, изображенных на антропоморфных стелах, И.Т. Черняков заключил: «Хотя мышление древнего человека и отличалось мифологичностью, но оно в большинстве случаев касалось всё-таки конкретных образов и их символов... Изображение схематичного символа ступней человека подчеркивало позу воина в молитвенной позиции на коленях перед божеством»<sup>900</sup>. Можно было бы согласиться с мнением этого известного специалиста, если бы не встречались изображения стоп на передней стороне стел, или на задней, но выше пояса или носками вверх (стоять на коленях таким образом явно затруднительно), а также в случае неоправданно больших размеров этих стоп. И совсем необъяснимы с позиций И.Т. Чернякова единичные стопы или их число более двух, что хоть редко, но всё-таки имеет место. Со своей стороны, повторю изложенные выше возражения против абсолютного перенесения индийской мифологии на объекты бронзового века в Северном Причерноморье. На мой взгляд, полностью опираться на ведийские и, тем более, индуистские параллели не стоит. Иначе придётся признать, что еще со времен, по крайней мере, начала миграций ариев из Северного Причерноморья в сторону Индии, то есть с рубежа III–II тысячелетий до н.э. в исходном регионе уже существовала развитая арийская мифология. Время создания «Ригведы» – эпоха не ранее, чем XV в. до н.э., а вишнуитская традиция индуизма оформилась в Индии только в поздней древности и раннем средневековье. В Северном же Причерноморье сложились, очевидно, лишь основы арийского мировоззрения. Тем не менее, определенные параллели допустимы в индоевропейском контексте.

Это обусловлено не только тем, что смертельно ранеными в стопу или другую часть ноги были не только Ахилл, но и целый ряд персонажей: Талос, Бран, Мопс, Хирон и многие другие<sup>901</sup>. В пяту был уязвим также ин-

<sup>899</sup> Чмыхов Н.А., Довженко Н.Д. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры. С. 137.

<sup>900</sup> Черняков И.Т. Стела бронзовой доби в Верхоріччя // Археологія. 2005. № 1. С. 44.

<sup>901</sup> Грейве Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. С. 409.

дийский бог Кришна<sup>902</sup>. Изображения двух стоп найдены не только в Бугско-Ингулецком междуречье, но и на «Чобручском идоле» (Молдавия), в Болгарии на скульптуре из Плачидола и антропоморфной стеле из Калиште, изображение одной стопы – на стеле из Хаманджии в Румынии (в большинстве случаев – на лицевой стороне)<sup>903</sup>. Как эти, так и антропоморфные стелы из Северного Причерноморья раньше датировались, обычно, ямной культурой – эпохой ранней бронзы<sup>904</sup>. Но в 2000-х годах такие стелы, в том числе – с изображениями стоп стали относить к эпохе средней бронзы – катакомбной культуре<sup>905</sup>, а некоторые из них теперь (особенно те из них, где имеются еще и изображения оружия) датируются не только катакомбной культурой (вторая половина III тысячелетия до н.э.), но и сменявшей её культурой многоваликовой керамики (первая четверть II тысячелетия до н.э.)<sup>906</sup>. Такая датировка вполне совпадает со временем сложения и начала распада индоевропейской общности в Северном Причерноморье, где и бытовало население обозначенных культур. Т.Д. Златковская, рассмотрев антропоморфные стелы, найденные как в южнорусских степях, так и на западе, в Прутско-Днестровском междуречье и Добрудже, пришла к выводу, что они «являются одним из свидетельств связей (культурных, а возможно, также и этнических) между этими территориями уже в эпоху глубокой древности»; следует согласиться с мнением уважаемого автора, что эти связи не прошли бесследно и сыграли важную роль в последующей этнической истории этих областей<sup>907</sup>.

Древнеиндийские же тексты свидетельствуют о весьма глубоком понимании ариями символики отпечатков стоп – «следов». «Ригведа» (I, 22, 16-18) говорит об этом, но не просто о «следах», а о гораздо большем: «Оттуда пусть помогут нам боги. / Откуда запагал Вишну / Через семь местностей земли. / Через это шагнул Вишну. / Трижды запечатлел он (свой)

---

<sup>902</sup> Гринцер П.А. Карна в «Махабхарате» и Ахилл в «Илиаде» // Историко-филологические исследования: Сборник памяти академика Н. И. Конрада. М.: Наука, 1974. С. 144 прим. 12.

<sup>903</sup> Ричков М.О. Про зображення «ступнів ніг» на антропоморфних стелах доби раннього металу. С 64 рис. 1, 4, 9, 10.

Черняков І.Т. Стела бронзової доби з Верхоріччя // Археологія. 2005. № 1. С. 41 рис. 3, 1, 4.

<sup>904</sup> Ричков М.О. Про зображення «ступнів ніг» на антропоморфних стелах доби раннього металу. С.64-69.

Чмыхов Н.А., Довженко Н.Д. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры. 1987. С. 134.

<sup>905</sup> Красильников К.І. Антропоморфні стели доби середньої бронзи з Подонців'я // Археологія. 2001. № 3. С. 134-142.

<sup>906</sup> Черняков І.Т. Стела бронзової доби з Верхоріччя // Археологія. 2005. № 1. С. 37-47.

<sup>907</sup> Златковская Т.Д. К вопросу об этнокультурных связях племен южнорусских степей и Балканского полуострова в эпоху бронзы // СЭ. 1963. № 1. С. 88.

след. / В его пыльном (следе всё) сосредоточено. / Три шага пропагал / Вишну – страж, не поддающийся обману, оттуда поддерживая законы»<sup>908</sup>. Смысл сказанного разъясняет «Чхандогья упанишада» (5-8), говоря о четырёхчастной стопе Брахмана: «... Восточная сторона – часть [его стопы], западная сторона – часть, южная сторона – часть, северная сторона – часть... Земля – часть [его стопы], воздушное пространство – часть, небо – часть, океан – часть... Огонь – часть [его стопы], солнце – часть, луна – часть, молния – часть... Дыхание – часть [его стопы], глаз – часть, ухо – часть, разум – часть. Поистине, это четырёхчастная стопа Брахмана, названная наделённой основанием. Кто, зная это, почитает четырёхчастную стопу Брахмана как наделённую основанием, тот наделён основанием; наделённые основанием миры приобретает тот, кто, зная это, почитает четырёхчастную стопу Брахмана как наделённую основанием»<sup>909</sup>. Первые три строки приведённого отрывка «Ригведы» вполне могут свидетельствовать о прародине ариев и их эпических миграциях. Три шага и три следа, возможно, являются указанием на трёхчастное строение мира, подобно семантике изображений трёх змей. Четырёхчастная стопа Брахмана представляет собой едва ли не первое свидетельство формирования «таблицы соответствий», где составляющие всего сущего (элементы, объекты и явления) классифицируются в ряды по схожести свойств. Формулы же, где говорится: «в его следе всё сосредоточено», о связи соблюдения законов (видимо, природы), о стопе, наделённой основанием, которым «наделены миры» свидетельствуют, очевидно, об универсальности мировоззренческих понятий, символизируемых «следами» («стопами»). Индоевропейский корень \*stha-, \*stha(n)d- «стоять» первоначально соотносился со значением «разрывать, сгибать» в плане первопричины всего сущего; к нему относится, в частности, англ. understand «понимать», буквально «стоять под небом, Богом», т.е. «приобщиться к мировому Разуму»<sup>910</sup>.

Важно, что в погребениях с применением охры, в том числе для изображения стоп, неоднократно прослеживались зола и мел. Сочетание красного, черного и белого цветов, определенно, имело особое значение. Эти цвета имеют множество значений и могут символизировать жидкости, истечения человеческого тела, стороны света, трехчленное деление мира и т.п. Красный и белый цвета связаны с процессом рождения и вскармлива-

<sup>908</sup> Ригведа. Мандалы I-IV / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989. С. 25-26.

<sup>909</sup> Упанишады. В 3 кн. Кн. 3. Чхандогья упанишада / Пер с санскр. А.Я. Сыркина. М.: Наука; Ладомир, 1992. С. 87-89.

<sup>910</sup> Маковский М.М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. Изд-е 2-е. М.: Ленанд, 2014. С. 242.

ния<sup>911</sup>. Исследователи давно высказывали мысль о значении охры как символа крови и огня<sup>912</sup>. В цвето-предметной символике традиционных народов красный цвет занимает промежуточное положение между тьмой и светом, жизнью и небытием. Поэтому присутствие красной охры в ритуально-погребальных комплексах актуально трактовать как универсальный символ жертвования, адресного предназначения божествам преисподней<sup>913</sup>. Напомню, что сочетание охры, мела и золы имело место в некоторых культовых ямах святилища Ахилла на Бейкуше.

В античном Северном Причерноморье также зафиксированы артефакты с изображением стоп. В Артюховском кургане (у хутора Артюхова, близ древней Фанагории на Таманском полуострове – Темрюкский район Краснодарского края) ещё в 1879 г. был найден золотой перстень (вероятно, из Пантикапея; середина – третья четверть II в. до н.э.) со щитком в виде подошвы сандалии<sup>914</sup>. На щитке надпись ΕΣΤΙΑΙΟΣ ΜΑΜΜΙΑΙ – «Гестией (подарил) Маммии». Вскоре Л.Э. Стефани, читая второе слово как «матушка», комментировал форму щитка так: «Ввиду того общеизвестного употребления, какое греческие женщины обыкновенно делали из этой обуви не только по отношению к своим мужьям, но и главным образом при воспитании своих детей, перстень подобной формы мог служить подарком, который сын подносил матери, желая, может быть, такую формою перстня напомнить ей о тщательном воспитании, данном ему, и таким образом выразить ей свою благодарность за воспитание»<sup>915</sup>. Оставим это забавное толкование без комментариев, хотя, как известно из Лукиана (Разговоры богов, XI, 1)<sup>916</sup>, даже Афродита «воспитывала» подобным способом своего шаловливого сына Эроса: «Один раз я его даже отшлепала сандалией». Ю.П. Калашник более обоснованно полагает, что в данном случае след ноги или отпечаток сандалии надо рассматривать скорее как присутствие бо-

<sup>911</sup> Небрат С.Г. Охра в погребальном обряде катакомбных культур Северного Приазовья // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Історія. Політологія. Маріуполь, 2011. Вип. 2. С. 122.

<sup>912</sup> Гаврилов А.В. О значении охры в погребальном обряде археологических культур эпох палеолита – бронзы // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности: тезисы докладов Всесоюзного семинара. Запорожье, 1990. С. 13.

<sup>913</sup> Берестнев С.И. О символике красного цвета в археологическом материале // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы IX Международной научной конференции (Харьков, 30-31 октября 2014 г.). Харьков: ООО «НТМТ», 2014. С. 13.

<sup>914</sup> Калашник Ю.П. Греческое золото в собрании Эрмитажа: Памятники античного ювелирного искусства из Северного Причерноморья. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2014. С. 11, 248.

<sup>915</sup> Стефани Л. Объяснение нескольких художественных произведений, найденных в южной России в 1878 и 1879 гг. // Отчеты археологической комиссии за 1880 г. СПб., 1882. С. 70, 78.

<sup>916</sup> Луклан из Самосаты. Избранное / Пер. с др.-гр. С.С. Сребрного. М.: ГИХЛ, 1962. С. 62.

жества, силы его воздействия и, следовательно, как доброе пожелание, аналогичное русскому «С богом!», и напоминает, что в римскую эпоху, исходя из таких же представлений, след ступни оттискивали на дне краснолаковых чашек и тарелок, а золотые изображения отпечатков ступни служили приношениями в храм<sup>917</sup>. На краснолаковых тарелках, вероятно – Боспорского производства, второй половины I в. н. э. часто встречаются клейма в виде отпечатков ступни или сандалии<sup>918</sup>. Т.Г. Шавырина, приводя примеры таких тарелок из материалов раскопок некрополя в Фанагории<sup>919</sup>, полагает, что «знак стопы связан с представлениями древних о душе человека, находившейся, по их мнению, в гомеровском эпосе в виде мифологемы “ахиллесова пята”», при этом делая ссылку только на работу об изображениях стоп в могилах катакомбной культуры<sup>920</sup>. Далее исследовательница рассуждает о семантике изображений стоп так: «Среди многообразия поз погребенных встречается положение умершего, уложенного на спину, с ногами, согнутыми в коленях и поставленными стопами на дно могильной ямы. Такой ритуал символизирует контакт души умершего с матерью-прародительницей Землей-Геей, почитавшейся как великая обитель мертвых, погребаемых в землю. Образ Геи частично воплотился в Деметре и Персефоне, которых Софокл и Геродот называли “Потнии” (Πότνιαи “владычицы преисподней”). Связь погребенного с богинями осуществлялась через удар ногой по земле (удар покойника?! – В.Л.), отпечатавшийся в виде следа стопы, а обутая нога трактуется как особый оберег»<sup>921</sup> и снова приводит ссылку на ту же работу о погребениях катакомбной культуры.

Здесь я хочу отказаться от собственной интерпретации следов стоп, которую предлагал ранее<sup>922</sup>, не будучи ещё знакомым с целым рядом материалов. Речь идёт о принадлежности этого символа якобы Аполлону. Однако, обоснование этого статуей Аполлона в Амиклах «с отпечатками его ступней», как утверждает Л.С. Клейн<sup>923</sup>, совершенно некорректно, по-

<sup>917</sup> Калашник Ю.П. Греческое золото в собрании Эрмитажа. С. 249.

<sup>918</sup> Античные государства Северного Причерноморья. М.: Наука, 1884. С. 232 табл. CXLVIII, 8.

<sup>919</sup> Шавырина Т.Г. О некоторых сакральных символах в погребальных памятниках первых веков нашей эры (на материале некрополя Фанагории) // GAUDEAMUS IGITUR. Сборник статей к 60-летию А.В. Подосинова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. Рис. 5 и 7.

<sup>920</sup> Довженко Н.Д., Солтыс О.Б. О традиции изображения «стоп» в погребальном обряде катакомбных культур Северного Причерноморья // Катакомбные культуры Северного Причерноморья. Киев: Респ. асоц. молодых ученых и специалистов АН Украины, 1991. С. 117-127.

<sup>921</sup> Шавырина Т.Г. О некоторых сакральных символах в погребальных памятниках первых веков нашей эры. С. 17-18.

<sup>922</sup> Лазаренко В.Г. Истоки медицины и атлетических состязаний Древнего мира. Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2014. С. 217.

<sup>923</sup> Клейн Л.С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. С. 294.

скольку, как следует из реконструкции Фуртвенглера, отпечатков стоп там нет вовсе, а видны лишь пальцы ног. Да и Павсаний, описывая этот знаменитейший памятник, делает весьма характерное замечание (III, 19, 1): «Эта статуя имеет лицо, ступни ног и кисти рук, всё остальное подобно медной (бронзовой) колонне»<sup>924</sup>. Как смог Л.С. Клейн или его неназванный источник найти следы стоп медной колонны, останется, видимо, вечной загадкой. Кроме того, я посчитал тогда главным аргументом одно граффито с изображением «большой ноги». Но предлагаемая авторами публикации этого граффито реконструкция [Ἀπόλ]λωνι Βο[ρηί] <sup>925</sup> весьма сомнительна, так как надпись практически не читаема, настолько схематизированы её буквы. В повторной публикации данного граффито подчеркнуто, что оно «небрежно нацарапано вдоль босой мужской ступни», и оказалось, что «большая нога» не элемент граффито, а фрагмент росписи сосуда, на осколке которого и сохранилось указанное граффито; совершенно не убедительны при этом рассуждения А.С. Русяевой, что этот осколок является самостоятельным вотивом или амулетом, а также: «Большая нога шагающего мужчины (будь то Аполлон или другой мифологический персонаж) в понимании одного из ольвиополитов могла символизировать здоровье, силу и стремление к путешествиям, с просьбой о чем он вполне мог обратиться к Аполлону Борею»<sup>926</sup>. Кроме того, нет никаких данных о том, что культ Аполлона Гиперборейского уходит своими корнями в раннее индоевропейское прошлое.

Трудности интерпретации следов стоп очевидны, поэтому, на мой взгляд, в связи с этим особо интересными представляются одиночные «следы» в могилах катакомбного времени, на некоторых редких стелах и на артефактах античного времени. Представлять их просто «отпечатками» антропоморфного существа, хоть и мифического, нелогично – люди обычно двуноги. О шагах здесь тоже не имеет смысла рассуждать, для них требуется хотя бы пара следов. В.Н. Топоров предлагает блестящее решение: «Быстроногий Ахилл на индоевропейском горизонте, вскрываемом этимологией слова ὀκύς “быстрый”, может быть понят как “остроногий” (ср. индоевр. \*ak’-, \*ok’- : др.-греч. ὀκί, лат. асег и т.п.), т.е. имеющий сходящие на нет ноги, острое окончание, подобно хвосту. Существенно подчеркнуть

<sup>924</sup> Павсаний. Описание Эллады. / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 259 рис. 16, 261.

<sup>925</sup> Виноградов Ю.Г., Русяева А.С. Граффити из святилища Аполлона на западном теменосе Ольвии // ANAXAPΣIΣ. Памяти Юрия Викторовича Виноградова (Херсонесский сборник. Вып. XI). Севастополь. 2001. С. 137.

<sup>926</sup> Русяева А.С. Граффити Ольвии Понтийской. Симферополь: Крымское отделение Института востоковедения НАН Украины, 2010. С. 48-49. Табл. 10, 11.

главное: сочетание с образом Ахилла двух вариантов развития мотива ног – гипертрофия (“пере-”) и ущербность (“недо-”) – имеет самую непосредственную аналогию в мифопоэтических представлениях о змее – Змее. В самых разных традициях последняя изображается как нога, одна нога (ср. вед. *Ajá ekaṛāḍ*, букв. “одноногий козел”, своего рода космическая связь всех зон Вселенной; как правило, связан с образом “Змея Глубин / Бездны” *Áhi Budhnyà*), сплошная нога и ничего более (на этой ноге можно стоять, будучи средством соединения, но нельзя ходить... В этой конфигурации мифопоэтических смыслов выкристаллизовываются логические антиномии, столь характерные, как показано выше, для Ахилла: сплошная нога не ходит, а только стоит, с одной стороны, и безногая змея ходит (ходьба в так наз. танцах змеи), с другой. Трактровка змеи как безногой находит соответствие в обратном представлении о безногости или одноногости как признака змеи-змея. Само ступение подобных противоречий, легкость переходов между крайностями, особая сверхпроницаемость сфер выражения и содержания (звуки и смыслы) сами по себе сигнализируют о ситуации чрезвычайной мифопоэтической напряженности, об особых смысловых энергиях, которые возникают только в связи с персонажами исключительной природы, носителями противоречащих друг другу функций, понимаемых, однако, как некое сверхсложное единство. Если же вернуться к теме Ахилла, то вся совокупность указанных черт этого персонажа и наиболее правдоподобные истолкования их побуждают сформулировать предположение о посреднической его роли, которая подтверждается многими данными, отражением связи как с небом (и Зевсом), так и с нижним миром»<sup>927</sup>.

В индоевропейских языках змей, как было указано выше, символизирует Вселенную, но авестийское обозначение Вселенной представлено корнем *anghu-*, а к этому же корню относится русское «нога» – в антропоморфной модели Вселенной «нога» соответствовала Преисподней или Бездне, которая считалась первопричиной Вселенной<sup>928</sup>. В.Н. Топоров опирался в своих глубоких рассуждениях на знаковый фрагмент «Ригведы». В «Гимне ко всем Богам» (*Rigv. VI, 50, 14*) читаем: «Змей Глубин пусть услышит нас, Одноногий Козел, земля, море!»<sup>929</sup>. Связь «стопы» и змея очень давняя. На раннетрипольских поселениях, в том числе в Грениовке, обнаружены сосуды на скульптурных антропоморфных подставках, в частности – глубокая миска со змеевидным орнаментом опирающаяся на

<sup>927</sup> Топоров В.Н. Об архаическом слое в образе Ахилла // Образ-смысл в античной культуре. М.: ГМИИ, 1990. С. 75-76, 90 прим. 42, 91 прим. 43.

<sup>928</sup> Маковский М.М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. С. 223.

<sup>929</sup> Ригведа. Мандалы V-VIII / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд., испр. М., 1999. С. 149.

подставку в виде четырех антропоморфных фигур со слитыми в кольцо ногами<sup>930</sup>, то есть имеющих, по сути, одну ступню. Очень интересен экземпляр «бинокля» с поселения Шепенцы Б, нижняя часть которого сформована в виде человеческих ступней. Другой образец, обнаруженный на поселении Незвиско-Красная гора, где между чашами воронками помещен биконический сосуд, опирающийся на толстую перемычку, которая, в свою очередь, опирается на «человеческие» ноги<sup>931</sup>. На Каменной Могиле сделана уникальная находка, фиксирующая единство образов змея и «стоп» («следов»). В гроте № 55 обнаружено весьма реалистичное скульптурное изображение головы змея, имеющее многочисленные схематические рисунки, в том числе, в виде ломаных линий, что, как известно, может символизировать змей. Но главная особенность, которой нет на других «змеиных» памятниках — это изображение одиночного следа человеческой стопы на левой части головы этого змея, который датируется явно-катакомбным временем<sup>932</sup>. Замечу, что такой широкий временной диапазон предложен автором находки Б.Д. Михайловым, видимо, из-за отсутствия точных маркеров.

Определенная связь следов стоп и образа змея прослежена в «Ригведе». Ф.Б.Я. Кёйпер, анализируя смысл «шагов Вишну» и рассматривая тексты «Ригведы», указывает: «Если одни усматривают в них связь с восходом, зенитом и закатом солнца, то другие полагают, что шаги обозначают тройное членение Вселенной. Некоторые другие места проясняют, что третий шаг является высочайшим и что смертные люди могут видеть лишь два нижних шага (I. 155. 5; VII. 99. 1)». На мой взгляд, это может означать, что людям, видимо, доступно понимание не всей системы арийского мировоззрения, а только его начальные ступени. Затем следует важный, в плане понимания природы Вишну, пассаж крупного специалиста по ведийской мифологии: «По отношению к тезису первоначального (состояния) мира и антитезису творения Индры третий шаг Вишну является синтезом. <...> В отличие от Индры, который, видимо, пришел “из ниоткуда”, Вишну первоначально принадлежал нижнему миру. В самый момент сотворения дуального мира он поднялся из центра, в силу чего связан со столбом, который ныне поддерживает небо. Как этот столб соединяет небо и землю, подобно оси, так и Вишну является соединительным звеном, принадлежащим обоим мирам». А далее Ф.Б.Я. Кёйпер, подчеркивая: «Особенно замечателен текст Ригведы I. 154. 2: “Благодаря великому деянию восхваляется

<sup>930</sup> Энеолит СССР. М.: Наука, 1982. С. 247., табл. LXXI, 4.

<sup>931</sup> Энеолит СССР. С. 247, табл. LXV, 7.

<sup>932</sup> Михайлов Б.Д. Скульптура головы вешапа в гроте Каменной Могилы // Древности степного Причерноморья и Крыма. Том III. Запорожье, 1992. С. 99-105.



Вишну, подобно яростному, весьма ужасному зверю, который бродит, где захочет, который обитает в горах”», ставит знаковый вопрос, в котором прослеживается и ответ: «Поскольку он принимает разные формы (VII. 100. 6), возникает вопрос, не относится ли “яростный зверь” к его змеиному облику (ср. VIII. 93. 14; V. 32. 3; V. 34. 2)»<sup>933</sup>. В указанном здесь фрагменте «Ригведы» (VIII, 93, 14) прямо сказано: «Когда же перед яростью змея / Отступили все боги, / На них нашел ужас из-за дикого зверя», а другие приведенные фрагменты говорят о змее, пораженном Индрой лишь как о звере (могучем звере)<sup>934</sup>. Теме не менее, полагаю, что исследования Ф.Б.Я. Кёйпером материалов «Ригведы» вполне достаточно, чтобы связать паги Вишну (а соответственно, и его следы) со Змеем-Вишну, который соединяет землю и небо, то есть является аналогом Мирового дерева, постоянным спутником которого, а иногда и аналогом, в индоевропейских представлениях был змей.

Правомочность же приведения В.Н. Топоровым при анализе «одноногости» змеи образа «одноногого козла» подтверждается наблюдением К. Кереньи относительно предания о борьбе змееподобного Тифона с Зевсом: «В киликийской версии рассматриваемого мифа Зевс и его “сухожилия” охраняются драконицей Дельфиной. Гермес и Эгипан (“козлиный Пан”) выкрадывают их и возвращают Зевсу, который приобретает былое могущество и побеждает чудовище (Тифона). В связи с Дельфами сохранилось и предание о том, что один из отпрысков дельфийского дракона (который в данной ситуации называется Пифоном) носил имя Αἴξ (“козел”), что указывает на присутствие в семействе Пифона существа, подобного упомянутому Эгипану»<sup>935</sup>. Другими словами, в представлениях древних образы одноногого козла и змея были очень близки, если не родственны.

Плутарх, по сути, так и не сумел ответить на свой собственный вопрос (Quest. Graec. 36): «Почему элидянки в своих гимнах просят Диониса явиться к ним “бычьей ногой”?», лишь предположив, в качестве, видимо, наиболее внятной из предложенных им версий: «Может быть потому, что некоторые называют Диониса “рожденным от быка” и “тавром”?». Но он, к счастью, привел строки самого гимна, кстати, больше нигде не отмеченного: «Вот слова гимна: “Рано приди, Дионис, в священный храм приморский бычьей ногой в сопровождении Харит, принося себя в жертву. И дву-

<sup>933</sup> Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ. М.: Наука, 1986. С. 101, 110-111.

<sup>934</sup> Ригведа. Мандалы V-VIII / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. Изд-е 2-е, исправл. М.: Наука, 1999. С. 430, 33, 35.

<sup>935</sup> Кереньи К. Дионис: Прообраз несищаяемой жизни / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. С. 48-49.

кратный припев: «О, славный тавр»<sup>936</sup>. Р. Грейвс, несколько иронизируя, пытается сам найти ответ на тот же вопрос: «Хороший вопрос, но... Плутарх всегда лучше задавал вопросы, чем отвечал на них... Итак, почему с ногой быка? ...И почему нога, а не ноги? Плутарх и не думает отвечать на этот вопрос... Ответ, по-видимому, таков: потому что в древние времена священный царь мистерияльной драмы, который появлялся в ответ на призыв Харит (Трех граций), на самом деле был с ногой быка. То есть увечье делало его ногу подобной ноге быка»<sup>937</sup>. На мой взгляд, интерпретация не совсем удачная. Перед этим Р. Грейвс рассуждал о знаковой хромоте Иакова и, сделав из этого следующий вывод: «Нетвердая походка священнных царей, то ли в результате действительного увечья, то ли имитирующая его, использовалась трагическими актерами, носившим котурны Диониса, на греческой сцене»<sup>938</sup>, таким образом, видимо, несколько «замкнулся» на увечьях. Между тем, всё упомянутое Плутархом в его вопросе оказывается достаточно логичным, если вспомнить историю рождения Диониса-Загрея и связанную с этим известную сакральную формулировку «Бык змея был отцом, и змей – отцом быка»<sup>939</sup>. Как верно подметил Вяч. Иванов: «Смысл соединения змеи и быка был прозрачен: Дионис – бык в мире живых и змий в подземном царстве. Существо бога, вечно рождающегося и вечно умирающего есть постоянная смена этих двух образов или состояний бытия: бык превращается в змия, змий – в быка»<sup>940</sup>. Таким образом, оказывается, что «нога быка», по сути, идентична «одноногому козлу», и, в конечном счете – змею. Напомню, что глубокие корни культа Диониса на фракийской почве, уходящие в ранние слои индоевропейских верований, признаются большинством исследователей<sup>941</sup>, а бык, как и змей, символизировал у индоевропейцев Верховного бога. Используемые древними греками иносказания («одноногий козел», «одноногий бык») в отношении исконного Верховного бога – Змея, которые, очевидно, являются реликтами ранних представлений, вполне может быть следствием глубокого табуирования, тем более – в условиях утверждения примата олимпийского пантеона.

<sup>936</sup> Плутарх. Греческие вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 233.

<sup>937</sup> Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. С. 419.

<sup>938</sup> Грейвс Р. Белая богиня... С. 418.

<sup>939</sup> Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. С. 59.

<sup>940</sup> Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 112.

<sup>941</sup> Златковская Т.Д. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев // Советская этнография. 1978. № 3. С. 55. Литературу и источники по этому вопросу см.: Златковская Т.Д. Ранние монеты южнофракийских племен // Нумизматика и эпиграфика. 1968. Т. VII. С. 11-14.

В античной традиции стопа, точнее – след от неё, нередко связаны с процессом творения. Так, Гесиод пишет об Афродите (Theog. 194-195): «Ступит ногою, – / Травы под стройной ногой вырастают»<sup>942</sup>. Ликофрон (Alex. 245-248) в описании знаменитого первого прыжка Ахилла с корабля на троянскую землю «... свершив прыжок свой *пеласгический*, / Ногой проворной выбьет... / Из дальнего песка и шум, и блеск клочка, / Источники откроет, *встарь закрытые*»<sup>943</sup> (выделение курсивом моё – В.Л.), но и явно указывает на значительную древность образа Ахилла.

Таким образом, связь следов стоп и образа змей прослеживается в Северном Причерноморье с трипольского времени. Одиночная «стопа» у причерноморских ариев катакомбного времени, очевидно, связана со Змеем и, соответственно, с Мировым деревом, и, соответственно, со всем, что с ними связывалось. В древней символике змей, а соответственно, и «стоп» («следов») отразился процесс формирования арийского мировоззрения и его содержание, в основе которого дуализм всего сущего, состоящего из неких первоэлементов, и трёхчастное строение мира. Одновременно с этим формировались представления о Верховном боге – Змее и Первопредке – Змее. Отражением всего этого, вероятно, явились изображения стоп на антропоморфных стелах, изображающих обожествленных героев-предков, и рисунки стоп в катакомбных могилах, а как реликт этих представлений – изображения стоп на античных артефактах. Речь здесь должна идти в буквальном смысле слова о *наследии* далеких предков в плане, если не сохранения раннего индоевропейского мировоззрения, то хотя бы памяти о нём. И, конечно, о безусловном почитании предков, что выразилось в героическом культе.

Доказательства наличия такого культа обнаружены и на памятниках поздней бронзы. Например, при раскопках укрепленного поселения (городища) того времени Дикий Сад в г. Николаеве (Украина) в культовой яме 10 зафиксирована каменная антропоморфная стела, которая стояла вертикально на каменном фундаменте по центру ямы; в яме 20 под толстым слоем камней находились три человеческих черепа без нижних челюстей и горшок биконической формы с отверстием по центру, вероятно, погребальная урна; на дне ямы 8 располагалось захоронение черепа человека без нижней челюсти и горшок; в яме 16 на дне найден каменный макет фаллоса. Автор раскопок считает всё это «культовым комплексом, связанным с почитанием предков или героев»<sup>944</sup>, что, собственно, одно и то же. Кстати,

<sup>942</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 26.

<sup>943</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 227.

<sup>944</sup> Горбенко К.В. Раскопки укрепленного поселения Дикий Сад эпохи поздней бронзы в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. Київ: Наукова думка, 2009. С. 28 рис. 1, 16.

каменные макеты фаллоса найдены на поселении (городище) Дикий Сад многократно. Данное поселение прекратило своё существование только на рубеже II-I тысячелетий до н.э.<sup>945</sup>, и, относясь к белозерской культуре, тем самым имеет прямое отношение к киммерийскому периоду истории Северного Причерноморья. Здесь следует вспомнить о гомеровском Ахилле – «царе над мертвыми в земле киммерийской». Предание же о стопе Ахилла (не только уязвимой, но удар которой, в частности, может даже такое: «Источники откроет, встарь закрытые»), как и об «одноногом козле» или «одноногом быке», говорит о значительно большем и является, видимо, иносказанием древнейших сокровенных представлений о Верховном боге – Змее.

#### 7.4. Русый Ахилл

В «Илиаде» неоднократно встречается словосочетание «русый Ахилл», Пиндар (Nem. III, 43-44) говорит: «Русый Ахилл / Еще отроком, под кровом Филиры / Теплился славными деяниями...»<sup>946</sup>. Максим Тирский<sup>947</sup>, рассказывая об Ахилле на острове Левке (Ог. 9, 7, 166-170), указывает: «Часто моряки видели молодого мужчину со светлыми волосами, упражняющегося с оружием»<sup>948</sup>.

У Ксенофана Колофонского<sup>949</sup> (Гг. 18) читаем: «Черными пишут богов и курносые все эфиопы, / Голубоокиими их же и русыми пишут фракийцы»<sup>950</sup>. Это кажется явно неуместным, поскольку светлые волосы и голубые глаза явно нетипичны для греков и других балканцев, начиная с античного времени. Тем не менее, например, у Павсания есть фрагмент (I, 14, 5), в котором, при описании храма Гефеста в афинском Одеоне, он говорит: «Что рядом с ним стоит изображение Афины, я ничуть не удивляюсь,

<sup>945</sup> Горбенко К.В. Раскопки укрепленного поселения Дикий Сад... С. 29.

<sup>946</sup> Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 123.

<sup>947</sup> Максим Тирский (II в. н.э., родился или жил в г. Тире) – греческий ритор и философ-платоник. Один из предшественников неоплатонизма. Жил во времена императоров Антонина Пия и Коммода, выступал с речами в Риме. Его сочинения содержат множество аллюзий на историю Греции, из чего следует, что он, преимущественно, находился в Греции и, вероятно, был преподавателем в Афинах. Сохранилось его сорок одно эссе или рассуждение (называемое также «речью») на теологические, этические и философские темы.

<sup>948</sup> Maximus Tyrius. Dissertationes / Ed. M.B. Trapp. Stuttgart; Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1994. P. 76.

<sup>949</sup> Ксенофан Колофонский (570-474 гг. до н.э.) – древнегреческий поэт и философ. Не выработал философской системы, но явился ранним и видным представителем греческого свободного мышления в отношении религии, считая, что боги не только не превосходят людей нравственно, но и не могут быть предметом поклонения. Своей поэмой «О природе» Ксенофан заложил основы жанра философской поэмы, впоследствии развитого Парменидом, Эмпедоклом и Лукрецием.

<sup>950</sup> Эллинистические поэты VIII-III вв. до н.э. Эпос, элегия, ямбы, мелика. М.: Ладомир, 1999. С. 276.

зная сказание об Эрихтонии. Но смотря на эту статую Афины, имеющую голубые глаза, я нашел, что таково было сказание и ливийцев. У них говорится, что она дочь Посейдона и дочери Тритониды и поэтому у неё голубые глаза, как у Посейдона»<sup>951</sup>. Объяснение Павсания имело бы право на существование, если бы не гораздо более ранние два (!) указания Гесиода (Theog. 886-888, 894-895) о зачатой Метидой-Премудростью от Зевса (она была самой первой его супругой): «Пора ей синеокую деву-Афину / На свет родить...» и «...предназначено было родить ей – / деву Афину сперва, синеокую Тритогеңею...»<sup>952</sup>. В Первом Гомеровском гимне (98) читаем «белокурая Гера»<sup>953</sup>. Так что «голубоокиими» и светловолосыми видели своих богов не только фракийцы, но и греки, сохраняя хоть иногда свои индоевропейские корни.

Гигин пишет (Fab. 96): «Когда Фетида узнала что, если её сын Ахилл пойдет на войну с Троей, то он погибнет, она на острове Скиросе поручила его царю Ликомеду, который прятал его среди своих девушек-дочерей, одев в женское платье и изменив ему имя, так что девушки звали его Пиррой, потому что у него были золотистые волосы, а *рыжий* по-гречески будет *пиррос*»<sup>954</sup>. На Скиросе Ахилл женился на Дедами́и, дочери Ликомеда, от которой родился Неоптолем, «его называют также Пирром, потому что его отца звали Пиррой», как считает тот же Гигин (Fab. 97)<sup>955</sup>. Но, очевидно, причина не в этом, а в том, что Неоптолем имел такой же цвет волос, как и его отец Ахилл. Аполлодор, описывая эту же историю (III, 13, 8) говорит, что «...родился сын Пирр, который позже был назван Неоптолемом»<sup>956</sup>. Павсаний (I, 11, 2-7) подробно повествует о потомках Ахилла и Нептолема, некоторые из которых вплоть до римского времени имели имена не только Эак, Эакид (очевидно, в память о деде Ахилла) и Неоптолем, но и Пирр<sup>957</sup>. Это говорит о многих поколениях светловолосых из рода Ахилла.

Любопытно другое сообщение Павсания (III, 25, 2), который при описании Лаконики указывает: «В сорока стадиях от реки Скирас, вглубь

<sup>951</sup> Павсаний. Описание Эллады. / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 46.

<sup>952</sup> Гесиод. Теогония / Полное собрание текстов. С. 47. Тритогеңея – эпитет Афины «рожденная в третий день» (см. Ликофрон. Александра 521).

<sup>953</sup> Гомеровские гимны / Пер. с др.-гр. В.В. Вересаева // Античные гимны. М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 61.

<sup>954</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000. С. 116-117.

<sup>955</sup> Гигин. Мифы. С. 121.

<sup>956</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 106.

<sup>957</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 39-44.

страны, находится Пиррих. Название этого города произошло, по словам одних, от имени Пирра, сына Ахиллеса, другие же говорят, что это был бог Пиррих (Рыжий), один из так называемых куретов»<sup>958</sup>. Страбон, рассматривая «этимологию имени куретов», говорит (XII, 3, 7-8, 19) о воинской пляске – пиррихе, которую изобрел Пиррих, и приводит мнение «тех писателей, которые передают сказания из истории Крита и Фригии, что куреты – это некие демонические существа... причем эти предания о них часто перешитаются с рассказами об известных священных обрядах, частью мистических, связанных с воспитанием Зевса на Крите или с оргиями в честь Матери богов... по одним сказаниям, корибанты, кабиры, Идейские Дактили и тельхины отождествляются с куретами, в других – эти племена изображаются родственными... их всех считают чем-то вроде людей, боговдохновенных и пораженных вакхическим безумием <...> куретами назывались те из тельхинов, которые сопровождали Рею на Крит, “воспитывали младенца Зевса”»<sup>959</sup>. Всё это объединяет куретов, с их «рыжими танцами», и культ Диониса-Загрея, тесно связанный со змеями, а также свидетельствует об очень древнем происхождении самого образа куретов. Кроме того, Павсаний сообщает (IV, 14, 5): «Мессеяне... сохраняют сказание, что с Никотелей, матерью Аристомена<sup>960</sup>, сочетался дракон или бог, принявший образ дракона... отцом Аристомена большинство эллинов называют Пирра»<sup>961</sup>.

И еще достаточно интересная параллель возможна между Ахиллом и «рыжим куретом». Говоря о первом состязании в Олимпии, Павсаний (VIII, 2, 1) и отмечая, что «его относят к эпохе, предшествующей человеческому роду», указывает, что «первыми состязались в беге Куреты». Это перекликается, на мой взгляд, с тем, что Ахилл нередко определялся как «быстроногий», а также сообщениями Павсания о наличии в Олимпии кенотафа Ахилла (VI, 23, 2) и о том, что там же «...дорога проходит севернее за могилой Ахиллеса, и ею, согласно уставу, гелланоидики должны идти в гимнасий. До восхода солнца они приходят сюда, чтобы предложить состязания бегунам»<sup>962</sup>.

Византийский историк X в. Лев Диакон говорит (Hist. IX, 6), что у Ахилла «белокурые волосы, светло-синие глаза»<sup>963</sup>. Клавдий Гален в своем

<sup>958</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 275.

<sup>959</sup> Страбон. География. С. 443-444, 449.

<sup>960</sup> Аристомен (умер после 668 г. до н.э.) – предводитель вооружённых отрядов мессенских повстанцев, который отличился необыкновенным мужеством во время Второй Мессенской войны со спартамцами.

<sup>961</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 316-317.

<sup>962</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 130-131.

<sup>963</sup> Лев Диакон. История / Пер. М.М. Копыленко. М: Наука, 1988. С. 78-79.

труде «О составных частях тел» (II, 5)<sup>964</sup> указывает, что «у всего скифского племени волосы умеренно растущие, тонкие, прямые и рыжие». Гиппократ в книге «О воздухе, водах и местностях» (26, 28) задолго до Галена примитивно пытался «объяснить» причину этого, но указал и на общую особенность скифов: «Все скифское племя – рыжее, вследствие холодного климата, так как солнце не действуете достаточною силою, и белый цвет как бы выжигается от холода и переходит в рыжий»<sup>965</sup>. Однако «тривиальная» белокурость издавна приписывалась индоевропейскими нарративными традициями их носителям и каким-то образом связана с общеиндоевропейским этногенезом. Индоевропейские этносы от Греции до Индии с завидным упорством приписывали себе определенный первоначальный (истинный) антропологический облик – «белокурый, светлый, (иногда) голубоглазый»<sup>966</sup>. В «Махабхарате» боги неоднократно называются «голубоокими». Так, в книге «Беседа Маркандеи» (184, 6; 201, 28) голубооким именуется Владыка (иногда – юный владыка), судя по тексту, это Вишну. В «Сказании о Раме» (291, 3) голубооким называется бог Рама<sup>967</sup>. В одном месте «Ригведы» (I, 100, 18) говорится, что Индра «завоевал страну вместе со своими светлыми друзьями», смысл чего становится понятным из другого фрагмента «Ригведы» (VII, 33, 1), где читаем обращение Индры к своим соратникам: «Белые, с волосами, заплетенными справа»<sup>968</sup>, что означает, видимо, всё-таки светлую кожу, а не «светлые» в плане «божественные».

Имена Пирр или Пирра означали не только цвет волос. Значение этих имен видится гораздо более глубоким, если учесть, что понятие *purros* (рыжеватый, рыжий) представлено в именах микенских надписей. Это *puwo* KN As 1516, C 912, *MY Ge 603: NV Purwa*; *pu-wi-no PY Cn 131, 655: NV (nom. et dat.) Purwinos*<sup>969</sup>. Как *Purwa*, так и *Purwinos* являются не чем иным,

<sup>964</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2. С. 220.

<sup>965</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 2. С. 110.

<sup>966</sup> Лелеков Л.А. К новейшему решению индоевропейской проблемы // ВДИ. 1982. № 3. С. 33-34. Шапошников А.К. Индоевропейский этногенез – свидетельствуют мифология, лингвистика, ономастика и ДНК-генеалогия // Индоевропейская история в свете новых исследований. М., 2010. С. 256.

<sup>967</sup> Махабхарата. Беседа Маркандеи. Эпизоды из книги III, XIV. Книги: XI, XVII, XVIII / Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1958. С. 35, 107.

Махабхарата. Горец. Эпизоды из книги III, V / Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1957. С. 147.

<sup>968</sup> Ригведа. Мандалы I-IV / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989. С. 121.

Ригведа. Мандалы V-VIII / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1999. С. 211.

<sup>969</sup> Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период / Сост. В.П. Казанскене и Н.Н. Казанский. Л.: Наука, 1986. С. 150.

как именем индоевропейского Верховного божества-Громовержца (см. главу «Фракийский всадник»). Здесь целесообразно вспомнить, что Первый Ватиканский мифограф (II, 6, 1) указывает: «Нептун называется как если бы “тремещущий из облака”. Греки зовут его Посидоном»<sup>970</sup>, а Гесиод пишет (Theog. 732-733), что Посейдон изготовил медную дверь для Тартара, где были помещены поверженные титаны<sup>971</sup>, что подтверждает его функцию громовержца в ипостаси кузнеца. Цицерон, правда, в полемике, говорит в трактате «О природе богов» (I 83), что у Нептуна голубые глаза<sup>972</sup>. Можно было бы утверждать, что здесь имеются в виду «глаза цвета моря», как этой порой делается. Но в контексте сведений о тесной связи Посейдона с Северным Причерноморьем (через предание о Медузе) это излишне.

Светлые (рыжие) волосы связаны с древними представлениями о происхождении (возрождении) людей после катастрофического потопы. Речь идет об известном предании о Девкалионе (сыне Прометея) и Пирре, «которая, как говорят, была первой из смертных», как пишет Гигин (Fab. 142)<sup>973</sup> и, по Аполлодору (I, 7, 2), «дочери Эпиметея и Пандоры: это была первая женщина, которую вылепили боги»<sup>974</sup>. По тому же Гигину (Fab. 153): «Юпитер велел им бросать за спину камни. Тем, которые бросал Девкалион, он велел становиться мужчинами, а тем, которые Пирра – женщинами»<sup>975</sup>. Это же почти дословно приводит Аполлодор (I, 7, 2), но добавляет: «Пирра родила Девкалиону детей и первым был Эллин (рожденный, как говорят иные, от Зевса)»<sup>976</sup>, первую версию поддерживает схолий к Аполлонию Родосскому (III, 1086)<sup>977</sup>, Гигин (Fab. 155) не указывает отца: «Эллин от Пирры»<sup>978</sup>, а версию о том, что Эллин был на самом деле сыном Зевса, приводит в схолии в «Одиссее» (X, 2)<sup>979</sup>. Упоминание о Зевсе, произведшего с Пиррой Эллина, возвращает, в определённой степени, к Змею-Первопредку, а, по крайней мере, один (одна) из первых предков греков мыслился имеющим светлые (рыжие) волосы. По одной из версий, Девкалион считался сыном царя Миноса, который весьма необычным способом был связан со змеями.

---

<sup>970</sup> Первый Ватиканский мифограф. С. 135.

<sup>971</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 42.

<sup>972</sup> Цицерон. О природе богов // Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 86.

<sup>973</sup> Гигин. Мифы. С. 174.

<sup>974</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 14.

<sup>975</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 186.

<sup>976</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 14-15.

<sup>977</sup> Гесиод. Полное собрание текстов С. 92.

<sup>978</sup> Гигин. Мифы. С. 189.

<sup>979</sup> Гесиод. Полное собрание текстов. С. 93.



Как сообщают Аполлодор (III, 15, 1)<sup>980</sup> и Антонин Либерал (Transform. XLI, 4)<sup>981</sup>, заколдованный своей супругой Пасифаей<sup>982</sup> из-за частых измен, Минос во время совокупления «испускал змей, скорпионов и сколопендр, и те женщины, с которыми он сходил, погибли».

Пиндар в одном из сохранившихся отрывков (Fr. 215) пишет: «Дано мне, друг мой / Гребнем, как русую девичью волну, / [Вчесать] наследие древних Пиерид...»<sup>983</sup>. Для понимания этого достаточно сложного фрагмента нужно подчеркнуть следующее. Пиер (сын Магнета или Лина) – отец Гиакинфа (от Клио); имел с женой Антиопой девять дочерей (Пиерид), состязавшихся с Музами. Пиериды были наказаны Музами за дерзость – те превратили Пиерид в сорок<sup>984</sup>. По одному из мифов, Пиер родом из Македонии, то есть, по сути, из Фракии. Но важнее всего следующее: если он сын Лина, то он является племянником Орфея, фракийское происхождение которого бесспорно. Таким образом, Пиндар говорит о русых фракиянках Пиеридах.

У Нонна Панополяского в «Деяниях Диониса» читаем в эпизоде с превращением Гармонии, жены Кадма, в змею, а затем в камень: «Также змея виски обвивает / Гармонии, в пшеничных кудрях затихнув царицы...» (XLIV, 113-114)<sup>985</sup>. В одном отрывке Каллимаха (Fr. 104) также показана связь белокурой героини и змеи: «Они у Иллирийского пролива, опустив весла, близ камня змеи (ὄφις) белокурой Гармонии основали городок»<sup>986</sup>; этот же отрывок есть у Страбона (I, 2, 39), звучащий в переводе Г.А. Страпановского без упоминания змеи: «Весла они опустили у Иллирийского моря, / Где златокудрой Гармонии камень могильный лежит»<sup>987</sup>. Тем не менее, светловолосая Гармония, дочь Ареса (правящего во Фракии) и превратившаяся, по преданию, в змею отражает древнейшие представления западной части Северного Причерноморья. Древнейшее представление о

<sup>980</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 111, 283.

<sup>981</sup> Антонин Либерал. Метаморфозы / Пер. с др.-гр., вступ. статья и комм. В.Н. Ярхо // ВДИ. 1997. № 4. С. 218-231.

<sup>982</sup> Пасифая – по Аполлодору (III, 1, 2), дочь Гелиоса и Персеиды (Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 73), была бессмертной (см. Антонин Либерал. Метаморфозы. XLI, 4). Минос же «стал жить на Крите, написал законы для критян», а после смерти стал судьей в Аиде (см. Аполлодор. Мифологическая библиотека. III, 1, 2). Всё это говорит о значительной древности образа Миноса.

<sup>983</sup> Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 223.

<sup>984</sup> Овидий. Метаморфозы. V, 295-310 / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика, 1994. С. 107.

<sup>985</sup> Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. С. 432.

<sup>986</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3. С. 264.

<sup>987</sup> Страбон. География. С. 54.

светлых волосах отражает также миф о Ладоне. По Гесиоду (Theog. 333-335): «Форкию младшего сына родила владычица Кето, – / Страшного змея: глубоко в земле залегая и свившись / В кольца огромные, яблоки он сторожит золотые»; он же говорит о речном божестве – реке Ладоне, сыне Океана и Тефии (Theog. 344)<sup>988</sup>. Это вполне согласуется с образом змея, тем более, что Гесиод, описывая другого змея (Fg. 293), говорит о нём как о «...реке текущей подобный»<sup>989</sup>. Аполлоний Родосский, излагая этот миф (IV, 1389), называет змея Ладоном<sup>990</sup>. Аполлодор приводит другую версию происхождения данного змея (II, 5, 11): «Эти яблоки охранял бессмертный дракон, сын Тифона и Ехидны»<sup>991</sup>. У Лукреция (V, 32-34) находим указание на единство знакового дерева и змея: «...блестящих плодов Гесперидских хранитель / Зоркий, свирепый дракон, обвивающий телом огромным / Деревя корни и ствол...»<sup>992</sup>. Это не может не вызвать ассоциации с характерными для индоевропейцев представлениями о Мировом дереве и неразрывно связанном с ним Змеем.

В любом случае Змей Ладон был убит Гераклом в ходе очередного «подвига», и, оплакивая погибшего, как пишет Аполлоний Родосский (IV, 1397-1398): «Близ него Геспериды, над головой своей русой / Белоснежные руки подняв, протяжно стенали»<sup>993</sup>; перевод Г.Ф. Церетели (IV, 1406-1407) этого же фрагмента звучит так: «А Геспериды вблизи, заломив белоснежные руки / Над головой белокурой, стенали»<sup>994</sup>. Важно, что не только Аполлоний подчеркивает локализацию данных событий (IV, 1390): «В поле Атланта», но и Аполлодор, причем дважды (II, 5, 11): «Эти яблоки находились не в Ливии, как утверждают некоторые (например, Диодор Сицилийский IV, 26, 1-4<sup>995</sup>), а у Атланта, там, где обитают гиперборейцы» и

<sup>988</sup> Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. С. 30.

<sup>989</sup> Гесиод. Фрагменты / Пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко // Полное собрание текстов. С. 183.

<sup>990</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 128.

<sup>991</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 58.

<sup>992</sup> Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. и комм. Ф.А. Петровского. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 164.

<sup>993</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Н.А. Чистяковой. С. 128.

<sup>994</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Г.Ф. Церетели. С. 289.

<sup>995</sup> Diodorus of Sicily / Διοδωρος ὁ Σικελιώτης / The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορικῆ. The Loeb Classical Library. V. II. Harvard University Press, 1935. P. 424-427. Примечательно, что даже при описании Песендо-Скилаком (107-108) ливийской локализации сада Гесперид упоминаются Херсонес и находящийся от него в сутках морского пути Белый берег (см. Скилак Кориандский. Перипл обитаемого моря / Пер. с др.-гр. Ф.В. Шелова-Коведяева // ВДИ. 1988. № 2. С. 263-264). Это практически калька географии крымского Херсонеса и Ахиллова Дрома (с локализацией его на современной Тендровской косе, что чаще всего и делается), если считать последний Белым берегом, как это иногда делали древние.

«Геракл пришел к гиперборейцам, где находился Атлант»<sup>996</sup>. Гесперид же, например Цец в схолии к Гесиоду («Труды и дни» 384), считали дочерьми Атланта<sup>997</sup>. Они также иногда выступают как дочери Форкия и Кето, тогда они сестры Змея Ладона<sup>998</sup>. Следовательно, очень древние (по Гесиоду Theog. 211-215 они были дочерьми Ночи<sup>999</sup>) светловолосые Геспериды и образ могучего Змея, как и ряд других подобных сообщений, очевидно, связывались с Северным Причерноморьем, где происходили главные события сложения и распада индоевропейской общности, а также с мировоззрением, основанном на представлениях о Мировом дереве и его аналоге Змее. Таким образом, светлые волосы Ахилла подтверждают его тесную связь в истоках образа со Змеем-Верховным божеством и Змеем-Первопредком, а также с Северным Причерноморьем.

### 7.5. Ахилл и медицина

Известно, что Хирон обучил Ахилла медицине в числе прочих умений. Это очень важное свидетельство по следующим причинам. Во-первых, потому что Хирон мыслился одним из главных создателей медицины как таковой, вместе с Аполлоном и Асклепием, буквально «отцом медицинского искусства» (Schol. Pind. Pyth. VI, 16)<sup>1000</sup>. Иногда в этом случае ссылаются также на Исидора<sup>1001</sup>, но он в «Этимологиях» (Isid. Etym. IV, 9, 12) называет Хирона хирургом, опираясь на само имя Хирона и всего лишь «создателем медицины крупного рогатого скота» (*medicinam iumentorum*)<sup>1002</sup> – ветеринарии. А чего еще можно было ожидать от канонизированного крупнейшего церковного писателя в отношении какого-то кентавра? О Хироне пишет Стаций (117): «Травы он ищет для исцеления людей и животных». Однако античная традиция, в целом, более устойчива. Гигин указывает (Fab. 138): «Хирон, как говорят, первым изобрел врачебное искусство»

---

<sup>996</sup> Аполлоний Родосский. *Аргонавтика* / Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. С. 128.

Аполлодор. *Мифологическая библиотека*. С. 57, 59.

<sup>997</sup> Гесиод. *Теогония* // Полное собрание текстов. С. 182.

<sup>998</sup> Борухович В.Г. *Примечания* // Аполлодор. *Мифологическая библиотека*. С. 240 прим. 41.

<sup>999</sup> Гесиод. *Теогония* // Полное собрание текстов. С. 27.

<sup>1000</sup> *Scholia Vetera in Pindari Carmina*. Vol. II / Rec. A. B. Drachmann. Leipzig: Teubner, 1910. P. 196.

<sup>1001</sup> Исидор Севильский, иначе Исидор Гиспальский или Исидор Младший (между 560-570-636 гг., Вестготское королевство). Последний латинский Отец церкви. Архиепископ Гиспалы (Севильи). Наиболее известен как основатель средневекового энциклопедизма и автор «Этимологий» в 20 книгах, универсальной энциклопедии, систематизирующей сумму позднеантичного знания в соответствии с христианскими представлениями. Почитался как святой и чудотворец ещё с IX века, в 1598 году был канонизирован Римской католической церковью, а в 1722 году провозглашён Учителем церкви.

<sup>1002</sup> S. Isidorus. *Opera omnia*. Rec. F. Arevalo. T. III. Romae: Typis A. Fulgonii, 1798. P. 184.

(буквально этот же текст – у Первого Ватиканского мифографа II, 2, 3<sup>1003</sup>), а в другом месте (Fab. 274) уточняет: «Хирон первый стал лечить травами и открыл хирургическое врачевательное искусство»<sup>1004</sup>. Во-вторых, существуют две, хотя и радикальные, версии, что Ахилл был либо правнуком великого Хирона со стороны отца, либо внуком со стороны матери. Например, у Гигина в списке аргонавтов (Fab. 14) видим: «Пелей (отец Ахилла) и Теламон, сыновья Эака и Эндейды, дочери Хирона»<sup>1005</sup>, кроме того, в схолии к Аполлонию Родосскому (IV, 816) говорится, что Фетида, мать Ахилла, была дочерью Хирона. Здесь следует упомянуть, что сама Фетида, как все нимфы-нереиды, «врачевала и исцеляла»<sup>1006</sup>. В-третьих, искусство врачевания было одним из неотъемлемых качеств самых могущественных древних вождей-шаманов, к которым принадлежали некоторые боги и герои, то есть древнейшие цари Греции, о чём свидетельствует достаточное число данных.

Прежде чем рассмотреть особенности культа Ахилла, в части целительских функций, целесообразно, ввиду показанной выше его тесной связи со Старой Скифией, привести данные о верованиях и обрядах местных племен Северного Причерноморья. И.Ю. Шауб указывает: «О наличии шаманизма у здешних варваров (прежде всего скифов) говорят следующие факты: представление о трехчленном делении мироздания, вера в бессмертие души и соответствующие погребальные обычаи, важнейшую роль в которых играл конь – медиатор между мирами; ритуал «бани» – очищения, во время которого с помощью психотропной конопли скифы приводили себя в экстаз; мифологические персонажи типа Абариса и Медеи; такие ритуальные предметы, как наверхия (особенно шумящие), а также, вероятно, в ряде случаев зеркала. И, наконец, судя по существованию в скифском обществе жрецов-энареев, наличие у скифов идеи о возможности загробного спасения человека путем единения с Великой богиней всего сущего»<sup>1007</sup>. Вот что пишет Геродот о психотропных манипуляциях скифов: «Взяв конопляное семя, скифы подлезают под войлочную юрту и затем бросают его на раскаленные камни. От этого поднимается такой сильный дым и пар, что никакая эллинская баня не сравнится с такой баней. Наслаждаясь ею, скифы громко вопят от удовольствия»<sup>1008</sup>. В комментарии к

<sup>1003</sup> Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В. Н. Ярхо. СПб.: Алетея, 2000. С. 133.

<sup>1004</sup> Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетея, 2000. С. 170, 293.

<sup>1005</sup> Гигин. Мифы. С. 26.

<sup>1006</sup> Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Боги и герои Древней Греции. Харьков: Фолио, 2009. С. 201.

<sup>1007</sup> Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье... С. 153.

<sup>1008</sup> Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 203.

данному тексту утверждается, что изображенный здесь обычай являлся частью культового обряда, а сжигаемые в юрте стебли конопли производили дым, вызывавший опьянение. Находившиеся в юрте люди (и среди них шаманы) приходили в экстаз. «Вошли от удовольствия» – это, вероятно, песни шаманов, содержанием которых было нисхождение душ в подземное царство<sup>1009</sup>. Это мнение в определенной степени подтверждается другим сообщением Геродота: «Массагеты, многочисленное и храброе племя... Иные считают их также скифским племенем. <...> Там есть будто бы также деревья, приносящие особого рода плоды. Собравшись толпой, массагеты зажигают костер и бросают эти плоды в огонь»<sup>1010</sup>. У Льва Диакона читаем: «Когда [после битвы] наступила ночь и засиял полный круг луны, скифы вышли на равнину и начали подбирать своих мертвецов. Они нагромождали их перед стеной, разложили много костров и сожгли, заколов при этом по обычаю предков множество пленных, мужчин и женщин. Совершив эту кровавую жертву, они задушили [несколько] грудных младенцев и петухов, топя их в водах Истра. Говорят, что скифы предпочитают таинства эллинов, приносят по языческому обряду жертвы и совершают возлияния по умершим, научившись этому то ли у своих философов Анахарсиса и Залмоксиса, то ли у соратников Ахилла»<sup>1011</sup>. Оставим детали типа «задушили грудных младенцев» на совести христианского писателя, которому идеологически следовало так живописать обычаи язычников. При этом смешиваются разнящиеся скифские обычаи и таинства эллинов. Для меня же здесь важно упоминание в едином ключе Залмоксиса и Ахилла, что еще раз указывает на принадлежность последнего Северному Причерноморью, а также – на магический характер действий «соратников Ахилла».

Вероятно, всё это в значительной степени определило характер и авторитет целительского аспекта культа Ахилла в Северном Причерноморье. Во второй половине VI в. до н. э. на острове Левке, скорее всего, жителями Ольвии и Борисфена был сооружен небольшой алтарь и сырцово-деревянный храм. Не исключено, что в то же время на Левке была посажена и священная роща, по свидетельству древних авторов, на острове росло множество деревьев – серебристых тополей и вязов. И только в V в. до н. э. здесь мог быть сооружен монументальный каменный храм из привозного мраморовидного известняка. При храме Ахилла на Левке практиковалась лечебная инкубация с соответствующими обрядовыми действиями, способствующими исцелению больных. Этому имеются достаточные подтвержде-

<sup>1009</sup> Стратановский Г. А. Примечания // Геродот. История. С. 521.

<sup>1010</sup> Геродот. История. С. 75.

<sup>1011</sup> Лев Диакон. История / Пер. М.М. Копыленко. М.: Наука, 1988. С. 78-79.

ния. Например, у Павсания: «Есть в Эвксинском понте остров, напротив устья Истра (Дуная), посвященный Ахиллесе; имя этому острову Левка (Белый), в окружности он имеет стадий двадцать, весь зарос лесом и полон диких и ручных животных. Говорят, что первым посетил этот остров кротонец Леоним. <...> Во время войны в Италии между кротонцами и локрами, последние <...> призвали помочь им в битве Аякса. Леоним, военачальник кротонцев, напал на ту часть врагов, где, как он слышал, на фланге у них находился Аякс. И вот он получает рану в грудь; сильно страдая от раны, он направляется в Дельфы. Когда он прибыл туда, Пифия послал его на остров Левку, сказав, что там явится к нему Аякс и излечит его рану. С течением времени, когда он, поправившись, вернулся из Левки, он говорил, что видел Ахиллеса, видел и Аяксов <...> что были с ними Патрокл и Антилох, что женою Ахиллеса была Елена и что она поручила ему отправиться в Гимеру к Стесихору сообщить тому, что он лишился зрения вследствие гнева на него Елену»<sup>1012</sup>. Это случилось в первой половине VI в. до н. э., а Леоним стал, видимо, первым пациентом, излеченным на Левке. Кроме того, есть известие Конона<sup>1013</sup>, сохранившееся в «Библиотеке» Фотия (Cod. 186, 18) об излечении на Левке кротонца Автолеонта, страдавшего гангреней после ранения в бедро<sup>1014</sup>, хотя оно, в целом, напоминает предыдущую легенду, изложенную Павсанием.

Так что вполне возможно говорить о существовании на Левке определенной обрядности, связанной с верой в магическую лечебную силу Ахилла, тем более что пифии храма Аполлона в Дельфах отправляли сюда страждущих. Приписывание святилищу Ахилла лечебных функций предполагало наличие врачей или жрецов, обладавших медицинскими познаниями. Судя по тому, что Ахилл «является во сне», следует думать, что здесь применялся метод инкубации, характерный для знаменитых *асклепейонов* – лечебных храмов Асклепия. Немаловажно, что больные на Левку направлялись Пифией из Дельф, что может указывать едва ли не на первенство Ахилла в медицинском аспекте перед самим Аполлоном Врачом<sup>1015</sup>, поскольку описанные события относятся к первой половине VI в.

<sup>1012</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 263-264.

<sup>1013</sup> Конон – древнегреческий писатель-мифграф. Предположительно жил в I веке до н.э. и работал при дворе царя Каппадокии Архелая. Фотий в «Библиотеке» (Cod. 186) излагает труд Конона «Повествования» (Διηγήσεις), который был написан между 36 г. до н. э. и 17 г. н. э. В нём содержались 50 рассказов на различные темы греческой мифологии.

<sup>1014</sup> Фотий. Библиотека. [http://www.tertullian.org/fathers/photius\\_copyright/photius\\_05bibliothea.htm](http://www.tertullian.org/fathers/photius_copyright/photius_05bibliothea.htm)

<sup>1015</sup> О «варварских» и шаманских корнях культа Аполлона Врача давно и обоснованно указывает И.Ю. Шауб (Шауб И. Ю. Культы и религиозные представления населения Боспора

до н. э., когда в Ольвийском полисе уже установился культ последнего. Магический характер культа Ахилла, его хтоничность, на Левке подтверждают и другие сообщения. Так, Аммиан Марцеллин пишет: «Близ Таврики лежит необитаемый остров Левка, посвященный Ахиллу. Если кто случайно попадет туда, тот, осмотрев памятники древности, храм и дары, посвященные этому герою, возвращается вечером на корабль. Говорят, что там нельзя проводить ночь, не подвергая опасности свою жизнь»<sup>1016</sup>. Это вторит другому сообщению Павсания: «Если идти из Спарты в Аркадию, то на дороге под открытым небом стоит статуя Афины Парей (Заступницы), а за ней святилище Ахиллеса, открывать которое обычно не принято»<sup>1017</sup>. (Отмечу, что слово «Парей» здесь явно созвучно наименованию змеи «парей», символизирующей, как было показано выше Сабазия, в том числе его лечебные функции). В плане действия потусторонних сил звучит и сообщение Солина (XIX, 1): «... Перед Борисфеном есть остров Ахилла со священным храмом, в который не залетает ни одна птица; а которая случайно залетит, немедленно удаляется»<sup>1018</sup>.

Но всё это сведения о чисто магических воздействиях, в том числе – имеющих какое-то лечебное значение. Однако, очевидно, совершенно не зря сохранились сведения о том, что «Хирон первый стал лечить травами и открыл хирургическое врачевательное искусство». Эти рациональные методы лечения он, судя по всему, передал и Ахиллу. Самое раннее, из сохранившихся, указание на это приводит еще Гомер в «Илиаде» (XI, 828-835), где, обращаясь к Патроклу с просьбой срочно помочь, поскольку знаменитые врачи – сыновья Асклепия не имеют возможности этого сделать, раненый царь Эврипил говорит:

«Вырежь стрелу из бедра мне, омой с него теплой водою  
Черную кровь и целебными язву осыпь врачествами,  
Здравыми; их ты, вещаю, узнал от Пелеева сына,  
Коего Хирон учил, справедливейший всех из кентавров.  
Рати ахейской врачи, Подалирий и мудрый Махаон,  
Сей, как я думаю в кушах, подобно страждущий язвой,  
Сам беспомощный лежит, во враче нуждаясь искусном;  
Тот же стоит еще в поле, встречая свирепство Арья»<sup>1019</sup>.

---

VI-IV веков до н.э. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1987. 22 с.; Шауб И. Ю. Варварские элементы в культе Аполлона на Боспоре // Клио. 1998. № 1 (4). С. 67-74; Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье... С. 170-179).

<sup>1016</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история / пер. с лат. Ю. Кулаковского. СПб.: Алетей, 1994. С. 257.

<sup>1017</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 265-266.

<sup>1018</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 3. С. 245.

<sup>1019</sup> Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. С. 164.

Пелеев сын здесь – не кто иной, как Ахилл. О его врачебном умении можно судить по дальнейшим, весьма квалифицированным и вполне заменившим самих Махаона и Подалирия, эффективным действиям его друга и, видимо, ученика в медицине («узнал от Пелеева сына»), Патрокла (Ном. II, XI, 841-847):

«Под грудь ухвативши, повёл он владыку народов  
К сени; слугитель, узрев их, тельчие кожи раскинул  
Там распростерши героя, он лядвеи жало  
Вырезал горькой пернатой, омыл с неё тёплой водою  
Черную кровь и руками истертым корнем присыпал  
Горьким, врачующим боли, который ему совершенно  
Боль утоляет; и кровь унялася, и рана иссохла»<sup>1020</sup>.

Данный эпизод, видимо, настолько впечатлил не только очевидцев, но и самого Гомера, что он еще раз в «Илиаде» говорит о его продолжении (XV, 390-394):

«Храбрый Патрокл...  
В куше сидел у высокого духом вождя Эврипила,  
Душу ему улаждал разговором и тяжкую рану  
Вкруг осыпал врачеством, утоляющим черные боли»<sup>1021</sup>.

Эти сообщения Гомера свидетельствуют о владении Патроклом, а, следовательно, и Ахиллом, навыками военно-полевой хирургии с использованием, обезболивающих, кровоостанавливающих и заживляющих средств растительного происхождения – «врачеств», а также, вероятно, и психотерапевтического воздействия: «душу ему улаждал разговором». Кроме того, на вазописи имеются изображения (например, роспись на дне краснофигурного килика из Вульчи – автор Сосий, около 510-500 гг. до н. э.; Берлин, Государственный музей, Античное собрание), где Ахилл бинтует руку раненому Патроклу – сюжет, взятый, видимо, из «Киприй», ранней поэмы троянского цикла.

Другие данные относятся к известной истории лечения Ахиллом Телефа, царя Мисии. По Аполлодору (III, 20): «Телеф из Мисии, страдая от неизлечимой раны, получил от Аполлона указание, что излечится только тогда, когда врачом выступит человек, который его ранил. Одетый в лохмотья, он прибыл в Аргос и стал просить Ахиллеса о помощи, пообещав указать морской путь в Трою. Ахиллес вылечил его, соскоблив ржавчину с копья, вырубленного на горе Пелионе. Испеленный таким образом, Телеф указал морской путь, и правильность его указаний была подтвер-

<sup>1020</sup> Гомер. Илиада. С. 164.

<sup>1021</sup> Гомер. Илиада. С. 215.



ждена прорицателем Калхантом»<sup>1022</sup>. Это предание подтверждается Гигином (Fab. 101): «Телефа, сына Геркулеса и Авги, ранил, как говорят, в битве копьем Хирона Ахилл. Так как рана с каждым днем мучила его всё больше, он спросил Аполлона, какое есть лекарство. Он получил ответ, что никто не может исцелить его рану, кроме нанесшего её... Ахилл ответил, что не знает врачебного искусства. Тогда Улисс сказал: *не тебя назвал Аполлон, а копьё, нанесшее рану*. Когда они соскоблили с копья ржавчину, Телеф был исцелён ею»<sup>1023</sup>. Характерно, что сам Телеф имел до этого эпизода непростую, явно шаманскую историю. Аполлодор рассказывает: «Проходя через Тегею, Геракл соблазнил Авгу, дочь Алея, не зная, кто она. Так как страну стала опустошать чума, Алей стал искать причину и, зайдя в храм Афины, нашёл рожденное дочерью дитя. Его выбросили на Партийскую гору, но младенец был спасен благодаря какому-то божественному промыслу. Только что родившая лань стала кормить его своим молоком, а затем его нашли пастухи и назвали мальчика Телефом – имя, производное от “сосок лани”»<sup>1024</sup>. Далее Телеф, после всяческих перипетий, стал царем Мисии (в северо-западной части Малой Азии, восточнее Трои, позднее вошедшей в состав Мисии). Там в начале похода на Трою по ошибке высадились греки. Мисийцы во главе с Телефом напали на них и прогнали, но в сражении Телеф был ранен копьем Ахилла. Флот греков был отнесен обратно в Грецию. Вся эта история с копьем Хирона – Пеллея – Ахилла (учитывая его символизм в масштабах даже Вселенной, а отсюда – явное магически мощное значение) и злоключениями Телефа весьма напоминает шаманское повествование. Тем более что излечение болезни причиной, ее вызвавшей, является классическим приемом первобытной медицины – лечением на основе симпатической магии. Кроме того, Геракл, отец Телефа, в древности наделялся и целительскими функциями. И каким бы незначительным ни казался эпизод лечения Телефа Ахиллом, ему в античное время, видимо, неспроста придавали большое значение. Во всяком случае, он был очень популярен не только в сказаниях, но и в античном изобразительном искусстве. Об этом кратко упоминает Плиний Старший (XXXV, 67-71): «Паррасий, уроженец Эфеса <...>. Есть и две знаменитейшие его картины. <...> Славятся <...> точно так же – Телеф, Ахилл»<sup>1025</sup>.

<sup>1022</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. С. 129-130.

<sup>1023</sup> Гигин. Мифы. С. 124-125.

<sup>1024</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруковича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 65.

<sup>1025</sup> Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / Пер. с лат. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1994. С. 92.

На мой взгляд, здесь дело не только в магии, но в элементах рациональной, причем достаточно эффективной медицины. Дело в том, что древние воспринимали описанную выше «ржавчину» как вполне определенное лечебное средство. Так, Плутарх в «Застольных беседах» (III, 10, 3) пишет: «Ярью-медянкой (медной ржавчиной – В.Л.) врачи пользуются как лекарством, обладающим вяжущим действием; передают, что работа в медных рудниках излечивает глазные заболевания и в случае выпадения ресниц, способствует их отращиванию... Аристотель сообщает (к сожалению, неизвестно, где именно – В.Л.), что раны, нанесенные медным мечом или наконечником копья, легче залечиваются, чем нанесенные железом, по той причине, что медь содержит в себе нечто врачующее и сразу же оставляет это в ране»<sup>1026</sup>. Плиний Старший в «Натуральной истории» указывает (XLV, 152): «Ржавчина тоже относится к лечебным средствам, и передают, что Ахилл излечил Телефа этим средством, приготовив его то ли от медного, то ли железного наконечника; так, во всяком случае изображают его в живописи соскабливающим ржавчину наконечника мечом»<sup>1027</sup>. При этом Плиний обычно различает *robigo* (ржавчина) и *aerugo* (медянка), но иногда, упоминая вместе медь и железо, употребляет слово *robigo* (ржавчина) с того копья, которым Ахилл ранил Телефа, а затем излечил его<sup>1028</sup>. Благодаря Плинию (NH. XXV, 42), известно даже больше – о комплексном лечении тяжелых ран: «И Ахилл, ученик Хирона, нашел траву, которой можно залечивать раны, поэтому она называется ахилловой. Говорят, что ею он излечил Телефа. Другие же говорят, что он первым придумал применять медянку, как очень полезное средство для пластырей, и поэтому его изображают в живописи соскабливающим её с наконечника мечом, а некоторые утверждают, что применял оба этих средства». Далее, указывая, что «до сих пор она употребляется от многих болезней», Плиний приводит много различных названий указанной им травы, среди которых – *millefolium* («тысячелистник») <sup>1029</sup>. Несмотря на то, что и сегодня это растение, идентифицируемое как тысячелистник обыкновенный (*Achilleum millefolium* L.), нередко применяется в официальной медицине, его первоначальное использование имело магический характер. Об этом свидетельствует сообщение Флавия Филострата (Her. 53, 9) о том, что «фессалийцы стали первыми употреблять в заупокойном обряде (в память Ахилла, на Сигей-

<sup>1026</sup> Плутарх. Застольные беседы / Пер. с др.-гр. Я.М. Боровского, М.М. Ботвинника, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова. Л.: Наука, 1990. С. 63.

<sup>1027</sup> Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. С. 74.

<sup>1028</sup> Таронян Г.А. Примечания // Плиний. Естествознание. Об искусстве. С. 878 прим. 42-1.

<sup>1029</sup> Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. С. 160.

ском мысу. – В. Л.) неувыдающие венки из тысячелистника»<sup>1030</sup>. К магической сфере следует отнести и странное, на первый взгляд, приведенное выше заявление Ахилла о том, что он «не знает врачебного искусства». Оно должно, очевидно пониматься в контексте шаманских действий, когда шаман мыслится лишь посредником, медиатором как между нижним и верхним мирами, так и высшими целительными силами и больным человеком.

Между тем, в поэме Стация «Ахиллеида» (II, 159-162) сам Ахилл говорит о том, чему его научил Хирон среди прочих умений: «Также меня научил он зельям и травам целебным, / Средство какое чрезмерную кровь остановит, какое / Сон наведет, какое открытые раны закроет, / Язвы какие железом, какие травами лечат»<sup>1031</sup>. Совершенно неудовлетворительным представляется комментарий этого места, данный А.В. Подосиновым, где он считает, что здесь имеются в виду хирургические инструменты наподобие современного скальпеля<sup>1032</sup>. Известно, что иссекаются раны, а не язвы, какого бы генеза они не были. На мой взгляд, сообщение Стация о «железе», лечащем язвы нужно сопоставить с изложенным выше преданием о Телефе, где его незаживающие раны были исцелены «ржавчиной». Примечательно также следующее свидетельство Плутарха в «Застольных беседах» (V, 4, 2): «Ахилл, будучи учеником врачевателя Хирона, был знаком с требованиями здоровой диеты... Ахилл, как врачеватель... для себя на покое установил наиболее легкую и здоровую диету»<sup>1033</sup>. Всё это говорит уже об Ахилле как враче в привычном для нас смысле слова. Следует учитывать, что Хирон воспитал не только Ахилла, но и других героев, обучив их, в том числе, целительству. Так, Пиндар (Nem. III, 53-55) пишет: «Глубокий думами Хирон / Под каменным своим кровом / Взрастил Ясона, / Взрастил Асклепия, / научив его кротким законам зелий»<sup>1034</sup>. Само имя Ясона происходит от ἰάομαι, «лечу», «исцеляю».

Но всё это – данные об эмпирической медицине. С другой стороны, глубокое изучение генезиса образа Ахилла приводит к пониманию другой его роли, гораздо более важной – для начал протонаучной медицины. В.Н. Топоров, блестяще показавший догреческое происхождение образа Ахилла, указал, что «многие его черты могут быть реконструированы как глубокие архаизмы, остатки космогонического “пред-Ахилла”, подчеркнув

<sup>1030</sup> Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2. Ed. and transl. by J. Rusten and J. König. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. and London, England, 2014. P. 360.

<sup>1031</sup> Стаций Публий Папиний. Ахиллеида / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М.: Импрэто, 2011. С. 113.

<sup>1032</sup> Стаций Публий Папиний. Ахиллеида. Прим. 280.

<sup>1033</sup> Плутарх. Застольные беседы. С. 87.

<sup>1034</sup> Пиндар. Ваххилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 124.

его теснейшую связь с “первостихиями” творения – огнём и водой, а также роль, как “посредника между Небом и Землёй”<sup>1035</sup>. О связи образа Ахилла и первичной «таблицы соответствий» всего сущего свидетельствует рассказ Афиней (Athen. II, 43d): «В Милете есть источник, называемый Ахилловым, текущая вода которого очень пресная, стоячая же солона»<sup>1036</sup>. О чём-то подобном может говорить и актуальная для сказаний об Ахилле тема пяты, если вспомнить аналогии между «стоянием на одной ноге» и Мировым Деревом/Змеем. Кроме того, следует учесть и развитие этих идей в древнеиндийской литературе, где «три пага и три следа Вишну» представляются указанием на трёхчастное строение мира, подобно семантике изображений трёх змей, а «четырёхчастная стопа Брахмана» – едва ли не первым свидетельством формирования «таблицы соответствий», где составляющие всего сущего (элементы, объекты и явления) классифицируются в четыре ряда по схожести свойств (см. раздел «Стопа Ахилла»).

Более того, Ахилл в представлениях древних выступает в роли демиурга (бога-творца), поскольку описанная в Песне XXIII «Илиады» схема распределения пяти наград среди пяти участников состязаний, «в которой сквозным оказывается глагол, восходящий к индоевропейскому \*dhē-, практически точно соответствует реконструированным в других текстах “творения” с чётким указанием последовательности “шагов” творения, характеризующихся числовыми индексами»<sup>1037</sup>. Отражением этого представляется изображение сложной пентаграммы на одном из граффито из святилища Ахилла на Бейкуше<sup>1038</sup>. Эти факты говорят о вполне возможном отношении образа Ахилла к родившимся в Северном Причерноморье индоарийским представлениям о взаимопревращениях «первостихий» (первозлементов). Такое суждение представляется, по крайней мере, не менее обоснованным, чем заключение авторитетного специалиста Е.Р. Доддса. Он установил несомненное влияние северо-причерноморских шаманов на Эпименида и Анаксагора, а также на формирование взглядов школы Пифагора, как наиболее ярко демонстрирующей преемственность основ античной медицины понятиям, зародившимся в шаманистической среде Северного Причерноморья<sup>1039</sup>.

<sup>1035</sup> Топоров В.Н. Об архаическом слое в образе Ахилла (Проблемы реконструкции элементов прототекста) // Образ – смысл в античной культуре. М.: ГМИИ, 1990. С. 70, 87.

<sup>1036</sup> Афиней. Пир мудрецов. В пятнадцати книгах. Книги I–VIII / Пер. с др.-гр. Н.Т. Голинкевич. М.: Наука, 2003. С. 62.

<sup>1037</sup> Топоров В.Н. Пиндар и Ригведа: Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. М.: РГГУ, 2012. С. 178–179.

<sup>1038</sup> Буйских С.Б. Новые эпиграфические находки с Бейкушского поселения // Древнее Причерноморье: II чтения памяти П.О. Карышковского. Одесса, 1991. С. 12.

<sup>1039</sup> Доддо Е. Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 146–150/

## 8. КУЛЬТ АХИЛЛА В ГРЕЦИИ

Начну с высказывания Л.С. Клейна: «В историчность Ахилла верили не только те, кто признавал достоверность сказания о Троянской войне, но и кое-кто из тех, кто отвергал достоверность или вообще какую-либо реалистичность этого сказания»<sup>1040</sup>. Казалось бы, это ограничивает круг почитания Ахилла только как героя, но известный «анатом “Илиады”» начинает этими словами свои рассуждения о «божественном Ахилле». И он не одинок в этом – например, А.А. Белоусов утверждает, что Ахилла «как известно, почитали в Древней Элладе во множестве мест как героя и как бога»<sup>1041</sup>. С этим можно было бы согласиться, если бы не пресловутое «множество мест», как и у Л.С. Клейна, который тоже настаивает, что «почитали Ахилла по всему греческому миру – в его честь совершались празднества и возводились храмы»<sup>1042</sup>. Им вторит Е.А. Захарова, которая отмечает, что культ Ахилла был общегреческим<sup>1043</sup>. Указание о почитании Ахилла «во многих местностях древней Греции» можно встретить и в некоторых работах А.С. Русяевой<sup>1044</sup>. Но обоснование этого тезиса часто вызывает недоумение своей, мягко говоря, неряшливостью. Е.А. Захарова, например, также декларирует, что «культ Ахилла был общегреческим; в большинстве местностей он почитался как бог, а в некоторых – и как бог, и как герой», и, подкрепляя один из своих тезисов, ссылается на «сообщение Павсания о траурных обрядах элейских женщин с самобичеванием в честь Ахилла, совершаемых в начале праздника при заходе солнца (II, 24, 5)»<sup>1045</sup>. На самом деле этот фрагмент – о святилище Ахилла в Лаконских Брасях<sup>1046</sup>.

«Не повезло» святилищу Ахилла, якобы имевшемуся в Коринфе, наличие которого там утверждает Л.С. Клейном со ссылкой опять же на Павсания (II, 1, 8)<sup>1047</sup>, но там указано: «Я знаю, что... некоторые <города> по-

<sup>1040</sup> Клейн Л.С. *Анатомия «Илиады»*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. С. 325.

<sup>1041</sup> Белоусов А.В. Ахилл, Палемон, дети Медеи и Лемносское очищение // *Новый Гермес Вестник античной истории, археологии и классической филологии*. Вып. III. СПб, 2009. С. 67.

Белоусов А.В. *Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 102.

<sup>1042</sup> Клейн Л.С. *Анатомия «Илиады»*. С. 326, 331.

<sup>1043</sup> Захарова Е.А. К вопросу о хтонической сущности культа Ахилла в Северном Причерноморье // *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира*. 2004. Вып. 3. С. 353.

<sup>1044</sup> Русяева А.С. *Земледельческие культы в Ольвии догетского времени*. Киев: Наукова думка, 1979. С. 125-126.

<sup>1045</sup> Захарова Е.А. К вопросу о хтонической сущности культа Ахилла в Северном Причерноморье // *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира*. 2004. Вып. 3. С. 353.

<sup>1046</sup> Павсаний. *Описание Эллады*. Т. I. С. 274.

<sup>1047</sup> Клейн Л.С. *Анатомия «Илиады»*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. С. 339.

святили им (нереидам) целые участки у морских заливов, где воздается поклонение и Ахиллесу»<sup>1048</sup>. Осторожнее высказывается А.А. Белоусов: «Вероятно, он (Ахилл) имел культ и в Коринфе», но без ссылки на античные источники, а, как и А.С. Русяева, на не совсем надежную статью Р. Флейшера из «Лексикона Рошера»<sup>1049</sup>. Л.С. Клейн пишет в разных местах своей книги: «Могила Ахилла показывали и на Балканском полуострове» и «В Элиде показывали пустую могилу Ахилла в гимнасии, там совершались ритуалы» с одной и той же ссылкой – Ps. Arist. Mirab. 106<sup>1050</sup>. Но в данном фрагменте Псевдо-Аристотеля говорится о храме Ахилла в Таренте<sup>1051</sup>. И дело не в случайной опечатке, описке и т.п., поскольку здесь одна и та же ссылка использована для двух разных фрагментов, но с похожим контекстом. С.Я. Лурье, говоря о ритуале принесения жертв ветрам, утверждает, что он «применялся в святилище Ахилла в Титанах Коринфской области», ссылаясь на Павсания (II, 12, 1)<sup>1052</sup>. Однако в данном фрагменте ни в переводе С.П. Кондратьева<sup>1053</sup>, ни в оригинальном тексте<sup>1054</sup> святилище Ахилла в Титанах вообще не упоминается, а говорится о «жертвеннике ветрам», который встречается при спуске с холма, на котором расположен храм Афины; далее речь идет о храме Геры.

Но особенно отличается в создании «цитатного хаоса», причем регулярно, А.А. Белоусов, специалист по классической филологии. Например, он утверждает, со ссылкой на Ликофрона (Lycorh. 856 sq.): «В Кротоне Ахилла почитали в обрядах ритуального плача»<sup>1055</sup>. Но что действительно указано у Ликофрона в характерно для него сложном фрагменте? Читаем его «Александру» (856-860): «Придет и в Сирус, в глубину Лакинии / Насадит там юница для Гоплосмии – / Богини сад, растеньями украшенный. / Закон там будет: женщинам оплакивать / Эака внука и Дориды...»<sup>1056</sup>. Здесь требуются некоторые пояснения. Сирус – город и река в Южной Италии, Лакиний (Лациний) – мыс неподалёку (на юго-восточном берегу

<sup>1048</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 131.

<sup>1049</sup> Fleischer R. Achilleus // Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Bd. I-1. Sp. 60-61.

<sup>1050</sup> Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». С. 324, 339.

<sup>1051</sup> On Marvellous Things Heard (de Mirabilibus Auscultationibus) // Aristotle: Minor Works. Published in the Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.) and London, 1936. P. 287.

<sup>1052</sup> Лурье С.Я. Язык и культура Микенской Греции. Изд-е 2-е, испр. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. С. 308-309.

<sup>1053</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 152.

<sup>1054</sup> <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/corinthe.htm>.

<sup>1055</sup> Белоусов А.В. Ахилл, Палемон, дети Медуи и Лемносское очищение. С. 67.

Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени. С. 103.

<sup>1056</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. И.Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 2. С. 248.

Бруттия, где был храм Юноны Лапинийской, как сообщает, например, Тит Ливий XLII, 3, 1-2)<sup>1057</sup>. «Юница» здесь – Фетида, преподнесшая в дар Гере (Гошлосмия – эпитет Геры в Элиде) священную рощу на Лакинии. За это благодеяние Фетиды женщины из окрестной местности оплакивали её погибшего сына Ахилла, внука Эака<sup>1058</sup>. Так что речь здесь идет о благодарности Фетиде, а не о культовом месте Ахилла.

Это еще не всё. А.В. Белоусов, комплексно ссылаясь на один из схолиев к «Илиаде» (Schol. II. XXIII, 142), на Лукана (Phars. VI, 350) и Страбона (IX, 431) утверждает: «В Фарсале его (Ахилла) почитали в святилище Фетиды»<sup>1059</sup>. Но в указанном схолии к «Илиаде» говорится не более, чем об очищении Ахилла в Фарсале<sup>1060</sup>, у Лукана (Phars. VI, 349-350) читаем: ««...и тогда морского Ахилла / Царство явилось, – ему оставаться бы ввек под волнами!» (aequorei regnum Pharsalos Achillis). Ф.А. Петровский, комментируя это место, указывает лишь: «*Морского Ахилла царство* – Фтиотида. Ахилл назван «морским», так как мать его Фетида была морскою богиней, одной из дочерей Нерея»<sup>1061</sup>. И, наконец, у Страбона в указанном месте (IX, 5, 6/431) читаем: «Что касается Фтии... В этой области находится также святилище Фетиды, поблизости от обоих Фарсалов, старого и нового; из факта нахождения там святилища Фетиды делают вывод, что и эта область также являлась частью страны, подвластной Ахиллесу»<sup>1062</sup>. Как видно, здесь нет указания на почитание Ахилла, речь идет о Фтии как таковой. Произвольное манипулирование А.В. Белоусова ссылками на античных авторов, похоже, не знает пределов. Так, он пишет: «Вблизи Танагры он (Ахилл) разделял одно святилище (τεῖον) с Поймандром», ссылаясь на Плутарха (Quaest. Gr. 37) и Павсания (II, 1, 7)<sup>1063</sup>. Однако Плутарх в указанном месте говорит не о почитании Ахилла в каком-то святилище, а об участке его имени, который когда-то был выделен Ахиллу Пемандром; такие же участки получили и другие помощники Пемандра в очищении его

<sup>1057</sup> Тит Ливий. История Рима от основания города / Ред. пер. с лат. М.Л. Гаспаров, Г.С. Кнабе, В.М. Смирин. В 3 тт. Т. I. М.: Наука, 1994. С. 421.

<sup>1058</sup> Суриков И.Е. Комментарий // Ликофрон / Пер. с др.-гр. И.Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 2. С. 240 прим. 231, 248 прим. 326-328.

<sup>1059</sup> Белоусов А.В. Ахилл, Палемон, дети Медей и Лемносское очищение. С. 67.

Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени. С. 102.

<sup>1060</sup> Scholia in Homeri Iliadem / Ex recensione I. Bekkeri. T. II. Berlin, 1825. P. 608.

<sup>1061</sup> Марк Анней Лукан. Фарсалия, или поэма о гражданской войне / Пер. с лат. Л.Е. Остроумова. Ред., статья и комм. Ф.А. Петровского. М.: Ладомир; Наука, 1993. Репринт 1951 г.

<sup>1062</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 408-409.

<sup>1063</sup> Белоусов А.В. Ахилл, Палемон, дети Медей и Лемносское очищение. С. 68.

Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени. С. 103.

от случайного убийства<sup>1064</sup>. А Павсаний в указанном фрагменте говорит вовсе не о Танагре в Беотии, а об Истме в Коринфской области, о нерейдах, а далее (II, I, 8): «Я знаю, что и в других местах Эллады им сооружены жертвенники, а некоторые <города> посвятили им (нерейдам) и целые участки у морских заливов, где воздается поклонению и Ахиллесу»<sup>1065</sup>. Перечень недопустимых казусов подобного рода можно было бы продолжать, но, вероятно, это уже и не нужно, поскольку, к сожалению, тенденция, едва ли не общая, понятна.

В качестве довода о распространённости культа Ахилла в Древней Греции также порой утверждается, что «многие города (Ларисса, Танагра, в Эпире и Фессалийском союзе) чеканили монеты с изображением Ахилла»<sup>1066</sup>. На самом же деле, известно лишь несколько монетных выпусков, так или иначе связанных с Ахиллом. Самый древний из них происходит из Ахиллейона (близ святилища Ахилла на Сигее в Троаде) – мелкая бронза 350-300 гг. до н.э. с монограммой АХ на реверсе<sup>1067</sup>. Из Фессалии происходит лишь три типа монет. Во-первых, бронзовая монета, датируемая 302-286 гг. до н.э., города Лариссы. Здесь на аверсе – голова Ахилла, а на реверсе – Фетида, сидящая на гишпокампе и держащая щит, в центре которого монограмма Ахилла в виде сочетания букв Х и А<sup>1068</sup>. Кроме того, отмечены две мелкие бронзовые монеты времён Адриана, где на аверсе представлены надпись ΑΧΙΛΛΕΥΣ и голова героя<sup>1069</sup>. В Эпире известен лишь один монетный выпуск – дидрахма, датируемая 295-272 гг. до н.э., из города Пирр, с головой Ахилла аверсе, внизу буква Α; на реверсе – Фетида со щитом Ахилла<sup>1070</sup>. Итак, кроме Фессалии, Эпира и Троады, монеты, по-

<sup>1064</sup> Плутарх. Греческие вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской// Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 233.

<sup>1065</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 131.

<sup>1066</sup> Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. С. 126.

<sup>1067</sup> Sear D.R. Greek coins and their values. V. II: Asia and North Africa. London: Seaby Publications Ltd., 1979. P. 373.

<sup>1068</sup> Gardner P. Catalogue of the Greek coins in the British Museum. Vol. 7: Thessaly to Aetolia. London: Order of the Trustees, 1883. P. vii, 33, Pl. VII-1.

Moustaka A. Kulte und Mithen auf Thessalischen Münzen. Würzburg: Tritsch, 1983. S. 131, Taf. 6.

Pause-Dreyer U. Die Heroen des Trojanischen Krieges auf Griechischen Münzen. München: Top-Service, 1975. S. 54-57, Taf. 3, 4-7.

Sear D.R. Greek coins and their values. V. I: Europe. London: Seaby Publications Ltd., 1978. P. 205.

<sup>1069</sup> Gardner P. Catalogue of the Greek coins in the British Museum. Vol. 7: Thessaly to Aetolia. P. 6, Pl. I-8.

Moustaka A. Kulte und Mithen auf Thessalischen Münzen. S. 131, Taf. 6.

Pause-Dreyer U. Die Heroen des Trojanischen Krieges auf Griechischen Münzen. S. 67-68, Taf. 4, 9.

<sup>1070</sup> Gardner P. Catalogue of the Greek coins in the British Museum. Vol. 7: Thessaly to Aetolia. P. 111.

Sear D.R. Greek coins and their values. V. I: Europe. P. 195.



свящённые Ахиллу, в Греции нигде более не отмечены. И речь должна идти не о «многих городах», где чеканили монеты с изображением Ахилла, как порой декларируется, а о редких и единичных их выпусках, причем – только бронзы мелких номиналов. Безусловно, наличие только соответствующих монетных выпусков не могут служить подтверждением наличия культа Ахилла в конкретном месте без наличия там его святилища или храма, каких-то свидетельств ритуала, подношений, посвящений и т.п. Но, к сожалению, подобные «доводы», как и некорректные ссылки на древних авторов нередко тиражируются без проверки, на доверии к их авторам, начиная с XIX века. Отсюда, очевидно, и псевдо-множественность культовых мест Ахилла. На самом же деле их очень мало.

Л.С. Клейн, несмотря на своё же утверждение в той же книге («почитали Ахилла по всему греческому миру – в его честь совершались празднества и возводились храмы»<sup>1071</sup>) и ошибки в ссылках на античных авторов, пришел, в принципе, к верному выводу. Приведу его целиком: «Отбросим все места, где есть только названия, связанные с именем Ахилла (Гавань Ахилла, Тын Ахилла, Бани Ахилла, Ахиллов источник и т. п.). Отбросим места хранения его вещей (в Фаселиде копье Ахилла) или места происхождения убитых им героев (о. Тенедос – убитый Ахиллом Тенес). Наконец, отбросим места, где культ Ахилла носит явные признаки позднего порождения Троянским эпосом: Эрифры – здесь почитали вместе Ахилла с Фетидой и Нереидами, возможно, Византий – здесь в одном алтаре чтились Ахилл и Аякс. Если все это убрать, то останутся только важные культовые центры – со святилищами, празднествами и т. п. Часть из них рассеяна по заморским колониям – в Италии, в Малой Азии, часть сосредоточена в Пелопоннесе и прилегающей части Коринфа и Беотии. Некоторые центры в колониях основаны явно пришельцами из метрополий, возможно, при основании колоний»<sup>1072</sup>. Но выявленные неточности, порой принципиальные, заставляют меня детально привести тексты и другие имеющиеся древние свидетельства, связанные с Ахиллом, а также современные комментарии к ним.

Неким общим местом является утверждение о фессалийском происхождении Ахилла. Но, как указывает Л.С. Клейн: «В самой Фессалии культ Ахилла не отмечен... “Илиада” помещает в Локриде города Ахилла, а с севера по краю этой земли проходит Сперхий – священная река Ахилла, по “Илиаде”». Опять же в самих этих городах и на Сперхии культовые центры Ахилла неизвестны»<sup>1073</sup>. Известный исследователь Л.Р. Фарнелл также

<sup>1071</sup> Клейн Л.С. *Анатомия «Илиады»*. С. 326, 331.

<sup>1072</sup> Клейн Л.С. *Анатомия «Илиады»*. С. 338.

<sup>1073</sup> Там же. С. 339.

подвергает большому сомнению факт наличия культа Ахилла в Фессалии: «Здесь, на самой родине героя ни одна надпись не свидетельствует о нём; всё, что мы имеем в доказательство этого: (а) некоторые фессалийские монеты, самые ранние из них – около 300 г. до н.э., другие – римского периода, на которых изображена его голова (и это не является прямым доказательством культа); (б) пространное и подозрительное сообщение, написанное Филостратом о фессалийском обряде жертвоприношения, посвященного Ахиллу в Илионе и Фессалии»<sup>1074</sup>.

Большинство сообщений древних авторов – о культе Ахилла на мысе Сигей в Троаде, неподалеку от которого находился город Ахиллея. Первое сообщение об этом месте захоронения Ахилла находим у Гомера (Od. XXIV, 71-84)<sup>1075</sup>. О могиле (гробнице) Ахилла на Сигее упоминали Страбон (XIII, I, 39)<sup>1076</sup>, Плиний (N.H. V, 33, 125)<sup>1077</sup>, Лукиан (Charon. 23)<sup>1078</sup>, Аммиан Марцеллин (XXII, 8, 4)<sup>1079</sup> и Авсоний (IV, 4)<sup>1080</sup>. О посещении могилы Ахилла на Сигее и совершении обрядов поклонения ему Александром Великим сообщают Диодор Сицилийский (XVII, 17, 3)<sup>1081</sup>, Плутарх (Alex. XV)<sup>1082</sup>, Арриан (Anab. I, 12, 1)<sup>1083</sup>, Клавдий Элиан в «Пестрых рассказах» (V.H. 12, 7)<sup>1084</sup> и Цицерон (Arch. 24)<sup>1085</sup>. Император Каракалла «принёс жертвы Ахиллу и устроил в его честь бега... дал денег и приказал воздвигнуть бронзовую [статую] Ахилла», о чем упоминают Дион Кассий (LXXVIII. 16. 7) и Геродиан (IV, 8, 4)<sup>1086</sup>. Юлиан Отступник, император 361-363 гг., пишет (Epistolae. III, 79), что на Сигее некто «также сопровож-

<sup>1074</sup> Farnell L.R. Greek hero cults and ideas of immortality. Oxford: Clarendon Press, 1921. P. 286-287.

<sup>1075</sup> Гомер. Одиссея / Пер. с др.-гр. В. В. Вересаева. М.: Художественная литература, 1953. С. 282-283.

<sup>1076</sup> Страбон. География. С. 563.

<sup>1077</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida y análisis de Fuentes. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2004. P. 21.

<sup>1078</sup> Лукиан. Харон, или Наблюдатели / Пер. с др.-гр. Н. П. Баранова // Лукиан. Сочинения. В 2 тт. Т. I. СПб.: Алетей, 2001. С. 368.

<sup>1079</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А.И. Сонни. СПб.: Алетей, 1994. С. 252.

<sup>1080</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida ... P. 7.

<sup>1081</sup> Диодор Сицилийский. Историческая библиотека / Пер. с др.-гр. М. Е. Сергеевко // Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре / Отв. редактор А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 284. 464 с.

<sup>1082</sup> Плутарх. Александр / Пер. с др.-гр. М.Н. Ботвинника и И.А. Перельмута // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. С. 405.

<sup>1083</sup> Арриан. Поход Александра / Пер. М.Е. Сергеевко. М.: Миф, 1993. С. 64.

<sup>1084</sup> Клавдий Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с др.-гр. С.В. Поляковой. М.-Л.: Наука, 1964. С. 87

<sup>1085</sup> Ciceronis pro A. Licinio Archia poeta ad iudices: edited for schools and colleges by J. S. Reid. Cambridge: At the University Press, 1878. P. 60, 71.

<sup>1086</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida ... P. 7, 10.

дал меня к Ахиллу, и я показал нетронутую могилу (Ахилла); я был также убежден, что эта могила была уничтожена»<sup>1087</sup>. Флавий Филострат в «Героике» (53, 11-13) приводит сведения, говорящие, что Ахилла на Сигее почитали и как героя, и как бога<sup>1088</sup>.

Отмечу один, весьма показательный, на мой взгляд, фрагмент Флавия Филострата, связанный с Ахиллом на Сигее (Heroic. 53, 14-23): «Когда Дарий был побежден и Александр отправился в персидский поход, фессалийцы стали посылать Ахиллу заупокойные жертвы и черных ягнят, что говорит об очередном упадке фессалийского благочестия. Ахилл разгневался за них на это, и на Фессалию обрушились ужасные бедствия». Протесилай за четыре года до беседы участников диалога, цитируемого Филостратом, «был у Ахилла на Левке и просил того смягчить свой гнев в отношении фессалийцев, но тот не внял его уговорам, а сказал что “воздаст каким-то злом от моря”». Кончилось все тем, что фессалийцы были осуждены римским начальством за незаконный промысел морской улитки, из которой древние получали пурпур. В итоге одни из них продали свои поля, другие – дома; рабы частью сбежали, частью распроданы. «И немногие из фессалийцев совершают ныне заупокойные жертвы предкам, ибо продали они и могилы свои. Это и было воздаяние, которое обещал им Ахилл за нечестие»<sup>1089</sup>. Получается, что у фессалийцев был какой-то вынужденный, если не вымученный, культ своего великого «земляка». На мой взгляд, подобное может говорить о чем угодно, но не о происхождении Ахилла из Фессалии.

На втором месте по частоте упоминаний о культе Ахилла стоит Лаконика. По Павсанию (III, 20, 8): «Если идти из Спарты в Аркадию, то на дороге... святилище Ахилла, открывать которое обычно не принято» и где «эфебы приносят перед битвой жертву Ахиллу»<sup>1090</sup>. Павсаний также сообщает (III, 24, 5), что в Брасиях «есть святилище Ахилла; в честь Ахилла они каждый год справляют праздник»<sup>1091</sup>. Кроме того, Павсаний (III, 25, 4) указывает, что в Лаконике, неподалеку от Тевфроны «... вдаётся в море мыс Тенар и имеются две гавани: одна Ахилла»<sup>1092</sup>. В разных местах этого региона Ахилла, видимо, почитали и как героя, и как бога: например, Анаксагор, как известно из схолия к Аполлонию Родосскому (Δ 814), упо-

<sup>1087</sup> Ibid. P. 14.

<sup>1088</sup> Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2 / Ed. and transl. by J. Rusten and J. König. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. and London, England, 2014. P. 360-362.

<sup>1089</sup> Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2. Pp. 363-368.

<sup>1090</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 265-266.

<sup>1091</sup> Там же. С. 274.

<sup>1092</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 276.

минал: «Жители Лаконики почитают Ахилла как бога, который жил в непосредственной близости от Лаконики»<sup>1093</sup>.

Относительно других мест Древней Греции, сообщения о культе Ахилла крайне редки. Павсаний сообщает (VI, 23, 1, 3; 24, 1), что в древнем гимнасии в Элиде «Ахиллу поставлен не жертвенник, а кенотаф (пустая могила), согласно вещанию бога», где «совершают в честь Ахилла различные обряды», в том числе – связанные с атлетическими состязаниями в Олимпии<sup>1094</sup>. Плутарх в «Греческих вопросах» (37) указывает, что под Танагрой в Беотии «один из участков сохранил имя Ахилла до сегодняшнего дня»<sup>1095</sup>. Павсаний при описании Коринфской области (II, 1, 8), говоря о культе nereид, указывает: «Я знаю, что и в других местах Эллады им сооружены жертвенники, а некоторые <города> посвятили им целые участки у морских заливов, где воздаётся поклонение и Ахиллу»<sup>1096</sup>. Цицерон в «Природе богов» (III, 45) указывал: «Жители острова Астипалеи (в Sporадском архипелаге в Эгейском море, лежащем вдоль восточного побережья Греции, севернее Эвбеи – В.Л.) чтут благоговейно Ахилла как бога»<sup>1097</sup>. По Плутарху (Рuth. I), в Эпире «чтили наравне с богами и Ахилла, называя его на местном наречии Аспетом»<sup>1098</sup>. Павсаний говорит (III, 3, 8) о копье Ахилла хранящимся в Фаселиде<sup>1099</sup> в храме Афины<sup>1100</sup>.

В.Н. Ярхо пишет: «Культ Ахилла был занесён также в греческие колонии на Сицилии и в Южной Италии (Тарент, Кротон и др.)»<sup>1101</sup>. Л.С. Клейн говорит о святилище Ахилла в Таренте и его культе в Кротоне и Локрах Эпизефирских (Италия)<sup>1102</sup>. Практически это же указывает и А.В. Белоусов<sup>1103</sup>. Но только один фрагмент Псевдо-Аристотеля говорит о храме

<sup>1093</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. С. 535.

<sup>1094</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 129-131.

<sup>1095</sup> Плутарх. Греческие вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 233-234.

<sup>1096</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 131.

<sup>1097</sup> Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 172.

<sup>1098</sup> Плутарх. Пирр // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II / Перевод с др.-гр. С.А. Ошерова. М.: Наука. 1963. С. 38.

<sup>1099</sup> Фаселида – единственная родосская колония, основанная в VII в. до н.э. на территории Ликии, вернее, на границе с Памфилией в гористой местности, на прибрежном «пятачке» у подножия горы Тактали-даг.

<sup>1100</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 224.

<sup>1101</sup> Ярхо В.Н. Ахилл // Мифы народов мира. В 2 тт. Т. 1 (А-К). М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 139-140.

<sup>1102</sup> Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». С. 333, 338-339.

<sup>1103</sup> Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени. С. 103.

Ахилла в Таренте<sup>1104</sup>. О Кротоне же сведения более, чем туманны. Выше был рассмотрен фрагмент Ликофрона, на который ссылается А.В. Белоусов, и ещё раз следует повторить, что там говорится не о культе Ахилла, а о «законе его оплакивания женщинами Лакинии» в благодарность Фетиде. Лакинию же с Кротоном связывает следующее предание. Кротон – герой, эпоним города Кротон. По Овидию (Met. XV, 12-18)<sup>1105</sup>, он оказал гостеприимство Гераклу и пытался спасти своего тестя Лакиния, который похитил у Геракла коров. Как пишет Диодор Сицилийский (IV, 24, 7), Геракл убил Лакиния, «а затем, сам того не желая, убил Кротона, которому устроил великолепное погребение и соорудил гробницу, предсказав туземным жителям, что в грядущие времена здесь будет знаменитый город, носящий имя погибшего»<sup>1106</sup>. Кротонцы же имели коалицию с Локрами Эпизефирскими, но там почитали Аякса, а не Ахилла; кроме того, покровителями Локр были Диоскуры<sup>1107</sup>. В Западной Локриде (на северном побережье Коринфского залива) в тротуаре близ церкви Св. Николая, к югу от города Маландрино, ранее известного как Фискеис, найден декрет (IG. IX. 1<sup>2</sup> 666) о демаркации земель (III в. до н.э.), где сказано: «Ахейский дуб, который находится (под покровительством) Ахилла»<sup>1108</sup>. Но этого дуба как-то маловато, чтобы говорить о культе Ахилла. Так что утверждение о наличии его в Кротоне и Локрах Эпизефирских недостаточно обосновано.

Некоторые современные авторы утверждают, что культ Ахилла был весьма распространен в Ионии<sup>1109</sup> и, в частности, в Милете. Так, Х. Хоммель безоговорочно считает, что «знакомство с традиционным культом (Ахилла) было, само собою, общим для всех малоазийских ионян»<sup>1110</sup>. А.С. Русяева идет ещё дальше, не утруждая себя, как и Х. Хоммель, ссылками на древние источники: «Культе Ахилла, возможно, ещё до появления “Илиады” получил незначительное распространение в Милете и его области... Именно в Милете, основанном ещё критянами, а потом завоёванном

<sup>1104</sup> On Marvellous Things Heard (de Mirabilibus Auscultationibus) // Aristotle: Minor Works. Published in the Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.) and London, 1936. P. 287.

<sup>1105</sup> Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика, 1994. С. 323.

<sup>1106</sup> Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000.. С. 36-37.

<sup>1107</sup> Ковалев П.В. Традиция и новация в раннем законодательстве Локр Эпизефирских (VII-VI вв. до н.э.) // Античная древность и средние века. Вып. 34. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2003. С. 45-47.

<sup>1108</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida ... P. 39-40.

<sup>1109</sup> Захарова Е.А. К вопросу о хтонической сущности культа Ахилла в Северном Причерноморье. С. 353.

<sup>1110</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог / Пер. с нем. // ВДИ. 1981. №1. С. 63.

ионийцами, могли сохраниться древнейшие пласты сказаний об Ахилле»<sup>1111</sup>. Необходимо остановиться на качестве ссылок А.С. Русяевой на Павсания при её утверждении о том, что «в Ионии довольно широко распространён культ Ахилла, Фетиды и nereид»<sup>1112</sup>. Так вот, приведенные А.С. Русяевой фрагменты знаменитого историка на самом деле говорят не об Ионии, а о следующем: III, 20 (точнее III, 20, 8) – о том, что по дороге из Спарты в Аркадию есть святилище Ахилла; III, 21 – об Ахилле нет ни слова; VI, 23 (точнее VI, 23, 3) – о кенотафе Ахилла в Элиде<sup>1113</sup>. И это не случайность: в другой работе, написанной ранее, А.С. Русяева также приводила те же ссылки на Павсания (III, 20, 8-9; VI, 23, 3) по тому же поводу<sup>1114</sup>. С.Б. Буйских, видимо, просто повторил за А.С. Русяевой: «Согласно Павсанию (III, 20, 21; VI, 23), известно, что культ Ахилла, Фетиды и nereид был в Ионии широко распространён»<sup>1115</sup>. Думаю, что исследователям, безоговорочно доверяющим обоим этим авторам, вероятно, будет любопытно узнать, каково истинное качество привлечения ими античных источников для аргументации, порой безапелляционной, своих выводов. Невозможно поверить, что такие крупные специалисты по античной археологии, как А.С. Русяева и С.Б. Буйских, могли спутать Спарту и Элиду с Ионией. Остаётся лишь предположить, что они, не изучая лично цитируемые ими тексты Павсания, доверились ссылкам других учёных. Комментарии к степени правомерности такого «цитирования» древних авторов полагаю излишними.

Между тем, из всей Ионии лишь в городе Эритры найдены три надписи, где упоминается Ахилл. Это надпись на известняковом фрагменте, представляющая собой культовый календарь IV в. до н.э. (I. Erythrai 208), где после упоминаний об Артемиде и Афине – всего лишь реконструированное имя Ахилла: ... Αχιλλε[ι]. Вторая – двусторонняя надпись (I. Erythrai 151) на мраморном фрагменте 35x37 см (ок. 340 г. до н.э.), где на об-

<sup>1111</sup> Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев: наукова думка, 1990. С. 43.

<sup>1112</sup> Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. С. 126.

<sup>1113</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 265-268.

Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. С. 130.

<sup>1114</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. / Под ред. А.И. Тереножкина. Киев: Наукова думка, 1975. С. 175.

<sup>1115</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (предварительные итоги) // ANAXARPIS. Памяти Юрия Германовича Виноградова (Херсонесский сборник. Вып. XI). Севастополь, 2001. С. 40.

ратной стороне – краткое упоминание, причём реконструированное: «[Еще из святилища], основанного в честь героя Ахилла». Наконец, третья – надпись на камне (ок. 277-276 гг. до н.э.), представляющая собой записи «священных продаж» (I. Erythrai 201), где дважды упоминаются Ахилл, Фетида и nereиды; второй раз – с упоминанием 80 драхм<sup>1116</sup>. Все эти фрагментированные надписи позволяют, конечно, предполагать наличие культа Ахилла в Эритрах, но никоим образом не свидетельствуют о его распространении во всей Ионии. Практически не обосновано утверждение В.Н. Ярхо о том, что «святилища Ахилла имелись также в городах Византии, Эритрах, близ Смирны»<sup>1117</sup>. Об Эритрах уже сказано, насчет Смирны свидетельств вообще никаких, а в случае Византии – почти анекдот. Дело в том, что сохранилось единственное свидетельство, хоть как-то связывающее Византий и Ахилла. Это фрагмент из Кодекса Юстиниана (Cod. Iust. XI, 43) VI века н.э.: «Plumbeis fistulis ducentibus ad thermas, quae Achillis punctionantur» – «Свинцовые трубы, ведущие в термы (бани), называемые Ахилловыми». Об этих банях, правда, упоминают и другие источники: Chron. Pasch. s.a. 443 (631-641 гг.); Hsch. Mil. Illustris origins Constantinopolis. 16 (VI в.); Patria Const. I. 2 (ок. X в.)<sup>1118</sup>, но упоминание бань в ранне-средневековых источниках – явно не повод утверждать о наличии культа Ахилла в Византии!

А.С. Русяева, со ссылкой на Р. Флейшера<sup>1119</sup>, а не на античные источники, пишет: «В Милете существовал Героон Ахилла с посвященным ему источником»<sup>1120</sup>. Л.С. Клейн, справедливо напоминая, что главным источником греческой колонизации был Милет, утверждает (без каких-либо ссылок), что там находился героон Ахилла<sup>1121</sup>. В своей манере выступил и А.В. Белоусов, неоднократно ссылаясь на несуществующий источник (Arh. 43D): «В Милете существовал его (Ахилла) героон и источник его имени»<sup>1122</sup>. Однако, относительно Милета (что особенно важно, поскольку давно и активно насаждается мнение о милетском импорте культа Ахилла в Северное Причерноморье), в древней литературе сохранился лишь один-единственный источник, связывающий Ахилла с Милетом и заслуживаю-

<sup>1116</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida ... P. 26-29.

<sup>1117</sup> Ярхо В.Н. Ахилл. С. 140.

<sup>1118</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida ... P. 3-5.

<sup>1119</sup> Fleischer R. Achilleus // Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Bd. I-I. Sp. 58-63.

<sup>1120</sup> Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. С. 126.

<sup>1121</sup> Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». С. 332.

<sup>1122</sup> Белоусов А.В. Ахилл, Палемон, дети Медеи и Лемносское очищение. С. 67.

Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени. С. 103.

щий, хотя бы в силу своей уникальности, подробного рассмотрения. Это фрагмент из объемной книги Афиней «Пир софистов» или «Пир мудрецов» (Athen. II, 43d) или (Aristobul apud Athen. II, 43d); в докторской диссертации М.О. Гусман, посвященной обзору античных источников о культе Ахилла в Греции – это Aristob. Cass. [= FGtH II B139, F6]: «Ἀριστοβούλος δ' ὁ Κασανδρεὺς φησιν ἐν, Μιλήτῳ κρήνην εἶναι Ἀχιλλεῖον καλουμένην, ἣς τὸ μὲν ρεῦμα εἶναι γλυκύτατον, τὸ δ' ἐφεστικὸς ἀλμυρόν· ἀφ' ἣς οἱ Μιλήσιοι περιρράνασθαί φασι τὸν ἥρωα, ὅτε ἀπέκτεινε Τράμβηλον τὸν τῶν Λελέγων βασιλέα»<sup>1123</sup>. В полном русском переводе данной книги – это фрагмент (II, 19): «Аристобул Кассандрейский пишет, что в Милете есть источник, называемый Ахилловым, текущая вода которого очень пресная, стоячая же солоня. Милетяне рассказывают, что Ахилл омылся в нём после убийства царя делегов Трамбела»<sup>1124</sup>. Как видно, о герооне Ахилла в Милете в оригинале текста Афиней нет и речи! Как же тогда быть с совершенно верным указанием А.С. Русяевой, что «исходной точкой религиозного почитания героев, которое в ранний период имело замкнутый характер, была могила – ἥρῳον или гробница?»<sup>1125</sup>. Но сторонников милетского происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье всё это, очевидно, не смущает уже почти полтора столетия. Следует подчеркнуть, что археологических подтверждений культа Ахилла в Милете не обнаружено.

Итак, мест поклонения Ахиллу в Древней Греции, вопреки ожиданиям (а иногда – и необоснованным декларациям), не так много, если следовать сообщениям древних авторов и археологическим данным. И в большинстве случаев его почитали как бога. Не вызывает сомнений наличие культа Ахилла лишь на Сигее (Троада), в Лаконике, в Таренте (колония Спарты в Южной Италии), на острове Астипалея (в Спорадском архипелаге в Эгейском море, лежащем вдоль восточного побережья Греции, севернее Эвбеи), в Элиде и в Эпире. Возможно, поклонение Ахиллу существовало и в Эритрах.

Об Эпире следует сказать особо. По Плутарху (Pyth. I)<sup>1126</sup>, Неоптолем, сын Ахилла, придя сюда во главе своего племени, захватил страну и положил начало царской династии Пирридов. Несмотря на то, что при преемниках первых царей их род захирел, впал в варварство и утратил былую

<sup>1123</sup> Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida... P. 30.

<sup>1124</sup> Афиней. Пир мудрецов. Книги I-VIII / Пер. с др.-гр. Н. Т. Голинкевича; отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 2003. С. 62.

<sup>1125</sup> Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации. С. 43.

<sup>1126</sup> Плутарх. Пирр // Сравнительные жизнеописания. Т. II. С. 38.



власть, с момента завоевания и до времен, по крайней мере, Плутарха, там чтили наравне с богами и Ахилла, называя его на местном наречии Аспетом. Данное сообщение подтверждается глоссой Гесихия «Аспет» – Hsch. s.u. Ἀσπετος, ὁ Ἀχιλλεύς ἐν Ἠπείρῳ, ὡς φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν Ὀπουντίων πολιτείᾳ (FHG II: 145, Fr. 121)<sup>1127</sup>: «Аспет – Ахилл в Эпире, как говорит Аристотель в Опунтской политике». Птолемей Гефестион (I) указывает: «Аристоник из Тарента<sup>1128</sup> сообщает, что Ахилл, когда пребывал среди девушек в доме Ликомеда, носил имя Керкисера, также его звали Исса, Пирра, Аспет и Прометей»<sup>1129</sup>. Можно по-разному оценивать это сообщение, как и самого Птолемея Гефестиона в целом, но прозвище Ахилла в юности – Аспет представляется здесь не случайным.

Отмечу следующее. Царский род Неоптолема мог, как и любой другой, захиреть, но как он впал в варварство? Ответ напрашивается один – возможно, они и до того считались «варварами» (учитывая их «местное наречие», подчеркнутое Плутархом), а не «чистыми» греками. Примечательно, что Пиндар (Nem. IV, 46-48, 52) сравнивает Ахилла, царствующего «на Евксинском блистательном острове», в частности, с тем, как царствует его сын «Неоптолем – в пронизывающем дали Эпире»<sup>1130</sup>. Следует отметить, что Эпир представлялся в древности не просто одной из областей Греции. Вот что сказано по этому поводу в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона: «Словом Эпир у древних греков обозначался вообще материк, в противоположность островам... Постепенно это значение сузилось, и слово Эпир стало обозначать область, смежную на севере с Илирией, на востоке с Фессалией, на юге с Этолией и Акарнанией. Хотя Эпир и относится к числу областей Собственной Греции, но племена, населявшие его в историческую пору, считались «варварскими»: это были ветви индоевропейской расы, родственный илирийцам. Современными учеными поддерживается мнение, что расселение эллинов с севера на юг началось с Эпира, который может быть признан колыбелью греческого народа, впоследствии вытесненного отсюда движением соседних северных племен»<sup>1131</sup> (выделение моё – В.Л.). Так что Эпир имел с древнейших времен важное значение в индоевропейском аспекте и формировании Эллады, причем – в тесной связи с Ахиллом.

<sup>1127</sup> Fragmenta historicorum Graecorum / C. Müller. V. II. Paris: Ed. A.F. Didot, 1841. P. 145.

<sup>1128</sup> Аристоник Тарентский – греческий автор сочинений мифолого-исторического содержания, от которых сохранилось несколько фрагментов.

<sup>1129</sup> Птолемей Хенн. Новая история для многознающих. Из «Библиотеки» Фотия (Cod. 190) / Пер. Д.В. Мещанского // w.w.w. simposium.ru/ru/node/10516. Дата обращения 14.01.2018.

<sup>1130</sup> Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 128.

<sup>1131</sup> [Б. и.] Эпир // Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь. В 86 тт. Т. XLа. СПб.: Семейновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1904. С. 919-920.

Но, пожалуй, главное здесь в контексте моего исследования, это прозвище Ахилла – Аспет, нигде больше не упоминаемое в античных источниках, кроме приведенных выше. Определение, показывающее весомость данного эпитета, находим в армянском языке, где Аспет – *Ասպետ* обычно означало «благородный», «знатный всадник», что приравнялось к европейскому титулу «рыцарь». В древности Аспет был родовым титулом князей Багратуни (имея первоначальное значение – «глава рода»), которые были церемониальными царского двора и являлись аспетами – возлагателями венцов на армянских царей<sup>1132</sup>. Аспет – «знатный всадник» неизбежно приводит к сравнению с Фракийским всадником (см. главу «Кульг змей в Северном Причерноморье») как главой рода, который был, однако, не просто знатным воином, хотя бы и царского рода (как, например, гомеровский Рес), но, имея право венчать царей, видится статусно превосходящим их, являясь эманацией легендарного Первопредка. Армянские параллели с особенностями культа Ахилла в континентальной Греции закономерны, поскольку еще к началу III тысячелетия до н.э. (то есть на уровне диалектного распада индоевропейской общности) восходит тесное соседство праармянского языка с арийским и прагреческим в Северном Причерноморье. При этом по числу исключительных сходжений армянского с другими языками греческий стоит на первом месте, а индоиранские – на втором. Специалисты считают возможным полагать, что в начале III тысячелетия до н.э., когда в Северном Причерноморье существовала греко-индо-иранская диалектная общность, к ней примыкали праармянские диалекты, весьма близкие к прагреческим. Обилие в армянском языке слов, объединяющих его с греческим, при сравнительной немногочисленности языковых параллелей в индоиранских языках, делает весьма правдоподобной ту мысль, что во второй половине III тысячелетия до н.э. прагреки и праармяне, уже обособившись от праиндоиранцев, продолжали контактировать между собой; установлено также, что фригийский язык имеет сходжения и с греческим, и с армянским<sup>1133</sup>. Последнее существенно, так как известны сообщения Геродота (VII, 73)<sup>1134</sup> об армянах как переселенцах из страны фригийцев, а также Евдокса Книдского (Steph. Byz. s.v. *Արմենία*) о том, что армяне в своем языке имеют «много фригийского» (*πολλὰ φρυγίζουσιν*)<sup>1135</sup>. Не вызывает сомнения реконструкция греко-арийско-армянской пространственной общности, рас-

<sup>1132</sup> Манандян Я. Феодализм в древней Армении // Манандян Я. Труды. Т. IV. Ереван, 1981. С. 234-237 (на арм. языке).

<sup>1133</sup> Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Троя и «пра-Аххиява» // ВДИ. 1995. № 3. С. 30.

<sup>1134</sup> Геродот. История. С. 334.

<sup>1135</sup> Страницы из византийской лексикографической литературы: Стефан Византийский / М.М. Холод, Г.Е. Лебедева, М. А. Морозов // Кlio. 2003. № 2 (21). СПб. С. 26-32.

полагавшейся, по всей видимости, на обширной территории, охватывающей центрально-восточные области Балканского полуострова и степные районы Северного Причерноморья<sup>1136</sup>. Можно полагать, что ещё в начале III тысячелетия до н.э., когда в Северном Причерноморье существовала греко-индоиранская диалектная общность, к ней примыкали весьма близкие к прагреческим праармянские и прафригийские диалекты<sup>1137</sup>. Напомним, что, как указано выше, согласно Страбону (VI, 295; IX, 471) и Стефану Византийскому, фригийцы – это фракийский этнос.

Любопытно, но, насколько мне известно, никто из исследователей глубоко не анализировал образ Ахилла Аспета. Хотя даже в гимназическом словаре А.Д. Вейсмана *ἄσπετος* трактуется как «несказанный, неизмеримо большой, неизмеримый, бесконечный»<sup>1138</sup>. Словарь Лиддела-Скотта дает еще более широкое толкование значению «аспет»: «*unspeakable, unutterable* (со ссылкой на Гомера и Гесиода); *mostly insense of unspeakable great* (II. 8, 558; 18, 403); *more rarely of number countless* (Od. 4, 75)» – «несказанный, невыразимый, неизреченный; в основном смысле – несказанно великий, невыразимой большой; реже – бесконечный, бесчисленный»<sup>1139</sup>. Это делает невозможным представление об Ахилле только как герое, поскольку такие категории могут быть соотнесены только с божествами, причем верховными, богами-творцами.

Для более глубокого понимания всего этого в индоевропейском контексте обратимся к образу древнеиндийского змея Шешы, который, как сказано в «Вишну-пуране (II, 5), называется, в частности, Анантой и «несет весь мир, как диадему на голове, и является основой, на которой покоятся семь областей Паталы. Его сила, его слава, его форма, его природа не могут быть описаны, он не может быть постигнуты даже самими богами... Земля, устойчиво располагаясь на голове этого Властителя Змей, поддерживает, в свою очередь, целую гирлянду сфер вместе с их обитателями – людьми, демонами и богами». Ананта-Шеша тесно ассоциируется с Вишну. Само имя Шешы в переводе означает «то, что остаётся», происходя от санскритского корня *śis*. Считалось, что после того, как Вселенная разрушается в конце каждой калпы, Шеша остаётся неизменным. Ананта-Шешу обычно изображают как гигантского змея, свернувшегося кольцами в космическом пространстве и плавающим в водах вселенского причинного

<sup>1136</sup> Гиндин Л.А. К проблеме генетической принадлежности «пеласгского» догреческого слоя // Вопросы языкознания. 1971. № 1. С. 47.

<sup>1137</sup> Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Троя и «пра-Аххиява» // ВДИ. 1995. № 3. С. 30.

<sup>1138</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд-е 5-е. СПб., 1899. С. 207.

<sup>1139</sup> Liddel H.G., Scott R. Greek-English Lexicon. Eighth edition, revised throughout. New York, Chicago, Cincinnati: American book company, 1901. P. 233.

океана. Его кольца выступают как место отдыха для Вишну и его вечной супруги Лакшми. Пришло время сказать, что «Ананта» на санскрите означает «Бесконечный»<sup>1140</sup>. В «Вишну-пуране (I, 19, 47) поясняется это понятие через образ самого Вишну: «пребывающего отдельно (от него самого)». Здесь проводятся различия между Вишну, как видимым миром, и Вишну, как высшим духовным началом (т.е. между Вишну, как первичной материей, и Вишну, как Пурушей)<sup>1141</sup>. Перенесение эпитета «Ананта» с Вишну на Шешу и констатация того, что для последнего «его сила, его слава, его форма, его природа, не могут быть описаны, он не может быть постигнуты даже самими богами» делает возможным предполагать некоторую аналогию понятий «Аспет» и «Ананта». Так что, вероятно, Ахилл как Аспет – это реликтовое отражение первоначальных представлений индоевропейцев о прообразе Ахилла как Змее – основе всего сущего. Кстати, у Ликофрона (Alex. 187, 327) Неоптолем назван «змеем скиросским» и «ужасным змеем»<sup>1142</sup>, а змей, разумеется, в представлениях не только древних может быть сыном только змея – Ахилла.

В.Н. Топоров, блестяще показавший догреческое происхождение образа Ахилла, указал, что «многие его черты могут быть реконструированы как глубокие архаизмы, остатки космогонического “пред-Ахилла”, подчеркнув его теснейшую связь с “первостихиями” творения – огнём и водой, а также роль как “посредника между Небом и Землёй”»<sup>1143</sup>. Последнее имеет четкую параллель со Змеем как аналогом Мирового дерева – оси и центра мироустройства. В одном из описаний пила Ахилла находим подтверждение космических масштабов его образа: «...Гефест многосильный когда-то сам на щите поместил у не знавшего страха Ахилла. Первым высокое небо – эфир – на творении бога изображен был. А ниже земля помещалась, ветры и тучи, луна и над миром ходящее солнце – каждый на месте своем. Все светила по небу, вечно кружащему, ходят, искусно отмечены были» (Quint Sm., Post. Hom. V, 4-10)<sup>1144</sup>. Напомню, что Ахилл порой выступает даже в роли демиурга<sup>1145</sup>.

<sup>1140</sup> Маретина С.А. Змея в индустской мифологии. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 33.

<sup>1141</sup> Вишну-Пурана / Пер. с санскр. Т.К. Посовой. СПб.: Общество ведической культуры; Санкт-Петербургское отделение Института востоковедения РАН; Прага: Фонд «Человечество будущего», 1995.

<sup>1142</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 226, 230.

<sup>1143</sup> Топоров В.Н. Об архаическом слое в образе Ахилла // Образ-смысл в античной культуре. М., 1990. С. 76, 91.

<sup>1144</sup> Квинт Смирнский. После Гомера / Пер. с др.-гр. А.П. Большакова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 110.

<sup>1145</sup> Топоров В.Н. Пиндар и Ригведа: Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. М.: РГТУ, 2012. 216 с. С. 178-179.

Если воспринимать образ Ахилла в таких истоках и таких категориях, то неверным представляется утверждение, что он обычно почитался греками как герой, наверное, потому, что Ахилл, согласно античным источникам, не был «официально» обожествлен после смерти как другие герои, например, Геракл или Асклепий. Чисто героическое видение Ахилла присуще, в целом как западной, так и, в плане Северного Причерноморья, украинской науке – например, А.С. Русяева даже феномен Ахилла Понтарха, почитавшегося как бог в Ольвии римского времени, довольно неубедительно объясняет тем, что должность понтарха была характерна для западно-понтийских городов, где понтарх стоял во главе их союза, поэтому слово «Понтарх» в отношении Ахилла «вряд ли выступает в значении Владыки Понта»<sup>1146</sup>, то есть всего Черного моря. Примечательна и сентенция Х. Хоммеля: «Для антиковедческой науки явился сенсацией тот факт, что Ахилл почитался в Северном Причерноморье как божество, со времени Адриана – под именем Ахилла-Понтарха, “Владыки моря”». Ведь тот же Ахилл, благодаря беспримерной роли, которую он играл в гомеровском эпосе, особенно в “Илиаде”, запечатлелся в сознании Запада отнюдь не как бог, но как выдающийся герой греческих сказаний»<sup>1147</sup>. Высказывание более чем странное, ведь такой крупный ученый как Х. Хоммель, да и другие известные западные специалисты не могли не знать вышеприведенные свидетельства Анаксагора, Цицерона, Плутарха о том, что в разных регионах Греции Ахилла почитали как бога. Общеизвестно сообщение Диона Хрисостома (XXXVI, 14), которому один юноша сказал в Ольвии: «Ахилл, как ты видишь, наш бог»<sup>1148</sup>.

Божественная сущность Ахилла, имеющая корни еще в индоевропейской общности, была утеряна во время «культурной революции», начатой Гомером. В ходе её Ахилл был низведен до героя, пусть и выдающегося. Но следы истинной сущности Ахилла остались в античной литературе, а истоки этой сущности и её развитие, вплоть до Верховного божества и Первопредка, прослеживаются в культе змей с эпохи бронзы, как показано в главе «Культе змей в Северном Причерноморье».

---

<sup>1146</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. Киев, 1975. С. 179.

<sup>1147</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог // ВДИ. 1981. № 1. С. 53-54.

<sup>1148</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948, № 1. С. 231.

## 9. ФРАКИЙСКИЙ ВСАДНИК

Еще век тому назад, дискутируя со сторонниками чисто греческого происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье, М.И. Ростовцев буквально требовал, очевидно – в плане необходимости научной корректности: «Я хотел бы, чтобы мне представили серьезные возражения против вероятности сочетания мифа об Ахилле со старым, до-греческим культом Белого острова, так близко связанного с Фракией, с культом верховного фракийского божества, одновременно божества небесного и хтонического, победителя зла, которого... чтили во Фракии и как героя, и как бога, изображая его чаще всего как молодого героя-всадника»<sup>1149</sup>. Но справедливый призыв видного российского ученого, имевшего для этого, очевидно, достаточные основания, остается до сих пор без всестороннего обсуждения. Между тем, вопрос о сходстве образов Ахилла в Северном Причерноморье и Фракийского (Дунайского) всадника представляет значительный интерес в самых разных аспектах. Глубокому изучению данного вопроса до сих пор препятствовали, на наш взгляд, следующие основные причины:

1) самые ранние известные археологические памятники Фракийского всадника относятся к V в. до н.э.<sup>1150</sup>, что ограничивает глубину анализа происхождения данного образа; самые же ранние культовые артефакты, имеющие отношение к Ахиллу в Северном Причерноморье, датируются концом VII – VI в. до н.э.; то есть речь идет о периоде, когда образы Фракийского всадника и Ахилла имели мало видимых точек соприкосновения;

2) специалисты по античной археологии, трактуя имеющиеся данные, обычно ограничиваются только античным периодом, не рассматривая сведения, относящиеся к предыдущим периодам богатой знаковыми событиями истории Северного Причерноморья;

3) порой ошибочно, без самостоятельного изучения, приводятся данные античных источников;

4) крайне редко и мало привлекаются лингвистические данные.

Приведу типичные примеры «глубоких» рассуждений о невозможности сходства образов Фракийского всадника и Ахилла. С.М. Крыкин: «Предложенная типологическая связь Ахилла Понтарха с Фракийским всадником достаточно основательно и аргументированно опровергается». При

<sup>1149</sup> Ростовцев М.И. Новая книга о Белом острове // Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 65. Петроград, 1918. С. 180-182.

<sup>1150</sup> Отсутствие изображений Фракийского всадника в более раннее время может быть объяснено их табуированием.

этом данный специалист, занимающийся фракийцами в античном Северном Причерноморье, сам эту тему не исследует, а ссылается на определенные работы Х. Хоммеля и А.С. Русяевой. Что же мы в них видим? Х. Хоммель, рассматривая эпитет Ахилла «Понтарх», в примечании (!) критикует мнение М.И. Ростовцева (и поддержавших его В.Д. Блаватского, Хр. Данова и Э. Белена де Баллю) о том, что, в конечном счете, Ахилл был местным негреческим божеством, ссылаясь на опровержение Э. Дилем этих «умозрительных построений»<sup>1151</sup>. И, не, приводя никаких более доводов, Х. Хоммель утверждает: «С фракийским богом-всадником, с которым Ахилл не имеет ничего общего, мы встречаемся, естественно в более позднюю эпоху общеизвестного синкретизма»<sup>1152</sup>. Последнее суждение вызывает недоумение ещё и потому, что образ Фракийского всадника представляется более поздним, чем образ Ахилла Понтарха, возникший, как известно, только в римскую эпоху. Между тем, как верно указывает С.М. Крыкин, генезис фракийских богов происходил где-то во тьме веков, «так что даже о природе знаменитого Фракийского всадника не имеется достаточно ясных представлений»<sup>1153</sup>. У А.С. Русяевой же, как всегда, безапелляционно и без приведения конкретных данных: «В данное время, благодаря накоплению археологического материала, уже не возникает сомнений, что культ героя-всадника, довольно широко распространенного во Фракии и в городах Северного Причерноморья в римский период, и культ Ахилла по своему характеру различные культы»; следующее за этим утверждение, что «на о-ве Левке не найдено никаких следов догреческого божества»<sup>1154</sup> ни о чем не говорит в контексте обсуждаемой темы.

Считаю уместным суждение В.Н. Топорова: «Позволительно не рассматривать синхронные интерпретации образа Фракийского всадника и его функций применительно к определенному месту и времени, а остановиться на истоках этого образа в мифопоэтическом контексте и в контексте определенной культурно-исторической и этноязыковой традиции – индоевропейской»<sup>1155</sup>. Другими словами, речь должна идти не только о схожести каких-то черт Ахилла и Фракийского всадника, но об их общих истоках, возможно – восходящих еще к индоевропейской языковой общности. Еще более важны следующие заключения В.Н. Топорова: «Фракия была для

<sup>1151</sup> Все эти суждения подробнее рассмотрены в главе «Культ Ахилла в Северном Причерноморье».

<sup>1152</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог / Пер. с нем. // ВДИ. 1981. № 1. С. 59 прим. 35.

<sup>1153</sup> Крыкин С. М. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. М.: Прометей, 1993. С. 138.

<sup>1154</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. Киев: Наукова думка, 1975. С. 176.

<sup>1155</sup> Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – I. М., 1992. С. 5.

Греции источником ряда наиболее сокровенных религиозных идей. И ее вклад в этом отношении исключителен»<sup>1156</sup>, а также, что «фракийцам была присуща акцентированная тема жизни, смерти и бессмертия, которой фракийцы, будучи народом, исключительно одаренным в религиозном отношении, сумели придать особую остроту и напряженность, поразившую в свое время греков, перенявших многие религиозные идеи и обряды»<sup>1157</sup>. Ему вторит Ю.В. Откупщиков: «Хорошо известно то колоссальное влияние, которое оказали фракийцы, фригийцы и карийцы на греческую религию и мифологию <...> Согласно Лукиану (Luc., *Demon.*, 34)<sup>1158</sup>, элевсинские мистерии были учреждены фракийским героем (царем-жрецом) Эвмолпом II тысячелетия до н.э.»<sup>1159</sup>. Ранее Исократ (436-328 гг. до н. э.) в «Панегирике» (68) сообщает: «Еще во времена слабости Эллады пришли в нашу страну фракийцы с Эвмолпом, сыном Посейдона»<sup>1160</sup>. Более того, как свидетельствует гомеровский гимн (*Нумн.* V, 473-477<sup>1161</sup>), сама Деметра ему «жертвенный чин показала священный и посвятила в таинства». Аполлодор (II, 5, 12) пишет о том, что Геракл был допущен к участию в Элевсинских мистериях только после того, как принял от Эвмолпа очищение от скверны после убийства кентавров<sup>1162</sup>. Страбон (X, 3, 18) указывает: «Афиняне проявляли постоянную склонность к иноземным заимствованиям вообще, так и в отношении культа чужеземных богов... Это относится к фракийским и фригийским обрядам... (в том числе) при служении Великой Матери»<sup>1163</sup>. Согласно Павсанию (VII, 5, 8), только фракийским женщинам, но не эллинам, был разрешен вход в эритрейский храм Геракла<sup>1164</sup>. В Дельфах был род Фракидов<sup>1165</sup>. Древние авторы сообщают, в част-

<sup>1156</sup> Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры // *Античная балканистика. Предварительные материалы Первого симпозиума по балканскому языкознанию*. М., 1972. С. 36.

<sup>1157</sup> Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике... С. 10.

<sup>1158</sup> Лукиан из Самосаты. *Избранное* / Пер. с др.-гр. С.С. Сребрного. М.: ГИХЛ, 1962. С. 251-252.

<sup>1159</sup> Откупщиков Ю.В. *Догреческий субстрат: У истоков европейской цивилизации*. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. С. 40.

Чердниченко А.Г.: Заметки о древнейших названиях Фракии // *Древности 2012*. Харьковский историко-археологический ежегодник. 11. Харьков: ООО «НТМТ», 2012. С. 8-13. С. 10.

<sup>1160</sup> Латышев В.В. *Известия древних писателей о Скифии и Кавказе* // ВДИ. 1947. № 2. С. 116.

<sup>1161</sup> Гомеровские гимны / Пер. с др.-гр. В.В. Вересаева // *Античные гимны* М.: Изд-во Московского университета, 1988. С. 108.

<sup>1162</sup> Аполлодор. *Мифологическая библиотека* / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 60.

<sup>1163</sup> Страбон. *География в 17 книгах*. Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 448-449.

<sup>1164</sup> Павсаний. *Описание Эллады* / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. С. 161.



ности, об установлении ряда культов, как подчеркивает Ю.В. Откупщиков, «древность которых документируется текстами линейного письма Б, а фракийское происхождение является общепризнанным в современной науке. Следовательно, греческая традиция связала факт заимствования фракийских культов с последней волной фракийцев, вторгшихся в Беотию, Аттику и в другие районы Эллады в самом начале II тысячелетия до н.э., уже после прибытия туда греков. <...> О генетической близости фракийского и фригийского, греческого и македонского, а также всех этих языков, вместе взятых, писалось уже неоднократно»<sup>1166</sup>. К сожалению, всё это «хорошо известное» далеко не всегда учитывается, в частности – исследователями культа Ахилла, как в Северном Причерноморье, так и в целом в Греции.

Между тем, за последние десятилетия усилиями, прежде всего, лингвистов, да и представителей ряда других наук, накопилось немало фактов, не просто обязывающих вернуться к рассмотрению возможной связи образов Ахилла и Фракийского всадника или Реса, но и рассмотреть их с невероятных ранее ракурсов. При этом появилась возможность представить данные образы еще более значимыми, чем это представлялось ранее. Ключ такой возможности лежит в индоевропейском контексте (фракийские языки, как и греческий, относятся к индоевропейским), что дает гораздо большие перспективы, чем только изучение локальных культов, соответственно, греческого и фракийского героев. Отсюда следует необходимость рассмотрения данных образов в плане еще доисторических событий, а конкретно – процессов, восходящих к формированию и распаду индоевропейской языковой общности.

Образ Фракийского (Дунайского) всадника, естественно, сложился во Фракии. Напомню, что древняя Фракия занимала территорию современных Румынии и Болгарии, простираясь до междуречья Днестра и Днепра; на юге – до эгейских берегов с островами Фасос, Самофракия, Лемнос, Наксос и Имброс; в это пространство входила и малоазийская Фракия с Вифинией и Троадой. Фракийское влияние было очень широким. Археологические и лингвистические данные свидетельствуют, что в прибрежной и лесостепной полосах междуречья Днестра и Днепра фрако-дакийские и иллирийские племена обитали непрерывно, начиная с конца II тысячелетия до н.э.<sup>1167</sup>. В IX-VIII вв. до н.э. в бассейне Нижнего Дуная формируется

---

<sup>1165</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1996. С. 152.

<sup>1166</sup> Откупщиков Ю.В. Догреческий субстрат: У истоков европейской цивилизации. С. 40, 45, 119.

<sup>1167</sup> Яйленко В.П. Фрако-дакийская и иллирийская топонимика Северного Причерноморья (Сарматии и Скифии) // Древности Боспора. 2014. № 18. С. 551.

смешанная популяция из двух суперэтносов – киммерийцы и треры (фракийцы)<sup>1168</sup>. Оседлые фракийские племена были в историческое время вторыми по значению (после скифов) компонентом варварского населения в Северо-Западном Причерноморье<sup>1169</sup>.

Раннюю хору Ольвии вместе с греками населяли скифы Среднего Поднепровья и геты, а с начала VI в. до н.э. здесь появляются обитатели северопоптийских степей<sup>1170</sup>. Вообще, имело место достаточно глубокое и раннее распространение фракийцев в Северное Причерноморье<sup>1171</sup>. Важно также то, что до VII в. до н.э. в Нижнем Побужье существовал очаг металлообработки, сложившийся ещё в эпоху поздней бронзы<sup>1172</sup>, а всесторонний анализ открытых на Березани медеплавильных комплексов привёл авторов раскопок к выводу о работе этих мастерских на карпатском сырье<sup>1173</sup>. Доказательство этого – наличие небольшой (около 0,05 %) примеси кобальта во всех исследованных образцах березанской меди, поэтому руда в эту колонию могла поступать, скорее всего, из района Карпато-Дунайского бассейна<sup>1174</sup>.

Но попасть на Березань в VII в. до н.э., минуя при этом фракийскую Истрию, как совершенно логично заключает И.В. Бруяко, эта руда не могла, доставляясь, очевидно, по морю, поскольку до 600 г. до н.э. других гаваней на побережье Левого Понта не было. Поэтому данный исследователь делает вывод о том, что «в каком-то сегменте экономической деятельности имела место кооперация между Березанью и Истрией, в которой, в свою очередь, можно усматривать зависимость первого полиса от второго»<sup>1175</sup>.

---

<sup>1168</sup> Бруяко И.В. О пользе археологии в поисках сущего (Заметки о фактическом содержании понятия «фрако-киммерийский горизонт») // *Stratum plus*. 2013. № 3. С. 186.

<sup>1169</sup> Охотников С.Б. Нижнее Поднепровье в VI-V вв. до н.э. Киев: Наукова думка, 1990. С. 57-58.

<sup>1170</sup> Доманский Я.В., Копейкина Л.В., Марченко К.К. Из истории Нижнего Побужья во второй половине VII-I вв. до н.э. (Березань, Ольвия, ольвийская округа) // *Проблемы археологии*. Вып. 2. Л.: ЛГУ, 1978. С. 72-78. С. 75.

Виноградов Ю.Г. Полис в Северном Причерноморье // *Античная Греция. Проблемы развития полиса*. В 2 тт. Т. I / Е.С. Голубцова (отв. ред.). М.: Наука, 1983. С. 391.

<sup>1171</sup> Бруяко И.В. Несколько сюжетов на тему колонизации Северо-Западного Причерноморья // *Античный мир и археология*. Вып. 17 / С.Ю. Монахов (отв. ред.). Саратов: Изд-во «Научная книга», 2015. С. 209-237.

<sup>1172</sup> Доманский Я.В. Из истории населения Нижнего Побужья в VII-V вв. до н.э. // *Скифо-сарматское время. Археологический сборник*. 2. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа., 1961. С. 29.

<sup>1173</sup> Доманский Я.В., Марченко К.К. К вопросу о базовой функции первоначального Борисфена // *Εὐχρηστίριον. Антиковедческо-историографический сборник памяти Ярослава Витальевича Доманского (1928–2004)*. СПб., 2007. С. 22-27.

<sup>1174</sup> Доманский Я.В., Марченко К.К. Борисфен – начало // *Жебелевские чтения. Тезисы докладов научной конференции 29–31 октября 2001 года*. СПб., 2001. С. 205-208.

<sup>1175</sup> Бруяко И.В. Несколько сюжетов на тему колонизации... С. 215.

Анализ лепной керамики Ольвии и Березани убедительно показывает проникновения сюда фракийцев<sup>1176</sup>. Причем среди этой керамики на Березани есть очень архаичные образцы, датировка которых во фракийской метрополии не выходит за рамки VII в. до н.э. и которые, кроме Березани, больше на античных поселениях Северного Причерноморья нигде не известны<sup>1177</sup>. Сосуды «фракийской генетической группы» VI – первой половины V вв. до н.э. в керамических комплексах греческих архаических поселений Северного Причерноморья составляют от 20 до 35 %. Исключением является Бейкуш, где керамика фракийской группы составляет 76,3 %. Несколько небольших толстостенных черпаков в виде перевёрнутого усечённого конуса, которые наиболее характерны для памятников Карпато-Дунайского бассейна, найдены в слоях поселений Большая Черноморка II и на близлежащей Березани, а также на соседствующем с ними Бейкуше. Столь большой процент лепной посуды в керамическом комплексе периферии Ольвии свидетельствует, скорее, по мнению Н.А. Гаврилюк, не о влиянии фракийской культуры, а о присутствии небольшого количества фракийского населения в составе обитателей этих памятников; это также позволяет предположить проникновение фракийского элемента с территории современных Румынии и Болгарии, а исследования керамики Северного Причерноморья позволяют говорить, что, возможно, Днепро-Бугский лиман был восточной границей распространения фракийской культуры<sup>1178</sup>.

И.В. Бруйко заключает: «Мы вправе говорить о том, что появление фракийцев в зоне колонизации Нижнего Побужья второй половины VII – начала VI в. – результат рассеивания осколков развалившегося блока среднегалыштатских древностей в лесостепной Молдавии. Этот распад сопровождался локальной миграцией населения-носителя традиций культуры Шолдэнепти и постшолдэнепского горизонта (наличие на Березани столовой лепной керамики с орнаментацией в виде каннелюров, являющейся вполне устойчивым признаком фракийских культур эпохи галыштата, вполне это подтверждает). Одним из направлений такой миграции стала область в низовьях Южного Буга-Гипаниса. Со второй половины столетия VI в. до н.э. состав фракийской “диаспоры” периодически пополняется за счет переселенцев из Северо-Восточной Добруджи»<sup>1179</sup>. Выяснилось, что

<sup>1176</sup> Крыкин С. М. Фракийский субстрат в античных колониях Северного Причерноморья // *Thracia*. 1988. № 8. In aedibus Academiae Litterarum Bulgaricae, Pp. 58-83.

<sup>1177</sup> Бруйко И.В. Несколько сюжетов на тему колонизации... С. 215.

<sup>1178</sup> Гаврилюк Н. А. Керамика «фракийской группы» памятников Северного Причерноморья // *Карпатика*. Вып. 39. Старожитності Карпатського ареалу. Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2010. С. 17-21.

<sup>1179</sup> Бруйко И.В. Формирование фракийской «диаспоры» в Нижнем Побужье в архаическую

галыпгтатт в Северном Причерноморье в значительной степени обязан присутствием здесь в VII-VI вв. до н.э. носителей галыпгтаттских культур, ведущих своё происхождение из Карпато-Подунавья, и с которыми было связано Немировское городище на Южном Буге; оно сейчас представляется не только местом ранних контактов «варваров» и греческих колонистов, но крупным (административно-хозяйственным, идеологическим?) центром – пунктом размещения некой влиятельной группы населения<sup>1180</sup>.

Опираясь на глоссы Гесихия (s.n. Βορίσθηνς – «Борисфен – это Геллеспонт, есть и река») и Стефана Византийского (s.n. Βορίσθηνς – «Борисфен – город и река Понта, также у озера Меотиды и реки Танаиса. Как и прежде Геллы назывался Геллеспонт»), В.П. Яйленко полагает, что «поскольку Геллеспонт лежит во фракийском ареале, одно это указывает на фракийское происхождение его имени Борисфен». Заслуживает внимания также мнение этого специалиста о том, что «иллирийские переселенцы из Прикарпатья настолько прочно внедрились в Нижнем Побужье, что оставили здесь свои топонимы», в частности – «наименование Ольвии<sup>1181</sup>», где «имела место адаптация – приспособление греческой формы к сходно звучащему местному топониму». В свою очередь, отметим, что беспрецедентное количество фракийской керамики на Бейкушском святилище, резко превышающее её число во всех греческих поселениях и, тем более – в Ольвии (где в архаических слоях, тем не менее, её около 15%), может говорить об интересе фракийцев к раннему культу Ахилла, поскольку Бейкуш явно был центром отправления обрядов в его честь; примечательно при этом, что датировка фракийской керамики на Бейкуше полностью совпадает со временем существования там архаического святилища Ахилла (начало VI – начало V в. до н.э.).

Следует обязательно учитывать также заключение М.И. Ростовцева: «Весьма вероятно, что мы имеем дело с исконным постоянным населением юга России, жившим здесь в течение ряда столетий, может быть, начиная

---

эпоху // БФ: Проблемы хронологии и датировки памятников. 2004. Часть 2. СПб. С. 218, 220.

<sup>1180</sup> Кашуба М.Т., Вахтина М.Ю. Немировское городище на Южном Буге – фокус контактов варварских культур и раннегреческой цивилизации // Проблеми історії та археології України: Матеріали Міжнародної наукової конференції (Харків, 9-10 листопада 2012 р.). Харків: Тов. НТМТ, 2012. С. 30-31.

При обсуждении ранних контактов варварского населения Немировского городища с греками-колонистами нельзя не учитывать реальную возможность перемещения вниз по реке Южный Буг к Березани и Бейкушу, и наоборот.

<sup>1181</sup> Яйленко В.П. Фрако-дакийская и иллирийская топонимика Северного Причерноморья... С. 531, 534. Здесь исследователь указывает, что «давно обсуждается мысль об иллирийском названии Ольвии, ибо в Иллирии есть своя Ольвия (St. Byz.; Ὀλβία πόλις Ἰλλυρίας), при этом «предполагается иллир. \*alba – белая».

уже с третьего тысячелетия до н. э. <...> Греческое предание настойчиво указывает на родство киммерийцев с фракийцами, выводя даже все движение киммерийцев не с востока, как это документально засвидетельствовано памятниками ассирийского исторического и религиозного предания, а с Балканского полуострова. Эти настойчивые указания греческого предания позволяют видеть в них отголоски исторической истины и усматривать в киммерийцах не иранцев, близких родственников скифов, а выходцев с Востока, родственных фракийцам. С этими последними киммерийцы вошли затем в ближайшее соприкосновение как на Балканском полуострове, куда они проникли, двигаясь по степям юга России, так и в Малой Азии, куда в то же и несколько более раннее время перешел с Балканского полуострова ряд фракийских племен. Эти племена, двигаясь на юг, встретились на западном побережье Черного моря с волной киммерийцев, двигавшихся по южному берегу Черного моря из пределов Ванского царства. Несомненным, во всяком случае, представляется, что киммерийцы не только прошли, но и длительно обосновались на северном берегу Черного моря, в степях юга России <...> Киммерийцы, близкие родственники фракийцев. ...подчинение скифам ряда киммерийских племен или племен, покоренных киммерийцами и с ними слившихся, сидевших по обоим берегам Керченского пролива и Азовского моря. Племена эти – позднейшие синды, меоты и савроматы»<sup>1182</sup>. До самого исчезновения скифов со страниц истории, в Скифии повсюду обитали и другие племена, в частности – говорившие на индоарийских (синдо-меоты), кельтских и иллирийских диалектах (киммерийцы)<sup>1183</sup>. Ономастика Скифии, Таврики и Боспора содержит мощный пласт языковых реликтов фракийского облика<sup>1184</sup>. Фрако-дакийская и иллирийская ономастическая номенклатура составляет, по данным В.П. Яйленко, примерно треть известных античных названий междуречья Днестра и Днепра, левобережья Нижнего Поднепровья, центральной и юго-западной Таврики, а в Восточном Приазовье – до половины. В частности, большинство городов Восточного Крыма и Восточного Приазовья имеют фрако-дакийские названия<sup>1185</sup>. Следы фракийцев ведут еще да-

<sup>1182</sup> Ростовцев М.И. Эллинизмо и иранство на юге России. 2-е изд-е. М.: Книжная находка, 2002. С. 21, 30, 33.

<sup>1183</sup> Шапошников А.К. Этимология языковых реликтов фракийского вида в Северном Причерноморье // Материалы Международной конференции «Северное Причерноморье: к истокам славянской культуры». Алушка, 25-30 сентября 2008 г. Киев; М., 2008. С. 216.

<sup>1184</sup> Чередниченко А.Г. К проблеме полиэтнического состава населения Древней Фракии // Древности 2013. Харьковский историко-археологический ежегодник. 12. Харьков, 2013. С. 12.

<sup>1185</sup> Яйленко В.П. Фрако-дакийская и иллирийская топонимика Северного Причерноморья... С. 550, 542-545.

лее – до Закавказья и черноморского побережья Кавказа, причем существует мнение о ранней миграции фракийцев в эти районы<sup>1186</sup>.

Хотя Рес – несомненный герой (ἥρως), он воинственен, и его имя соотносится с именем бога войны: Ῥῆσος – Ἄρης<sup>1187</sup>, но до-греческие корни образа Реса – фракийского царя-героя, знаменитого своими конями и известного по «Илиаде» Гомера, также, как и Фракийского всадника, обосновываются на индоевропейской почве, показывающей высокий статус, превосходящий «простых героев». Так, по В.Л. Цымбурскому: «Основа, что представлена в Ῥῆσος, прозвании мифического царя-конника и вообще популярном мужском имени во Фракии < индоевроп. \*rēg̃ – “священный царь”, др.-инд. gāj, gājā, лат. Rex. В таком случае рефлекс прэфрак. \*rēzku-riṇī “Царский Сын” предстают четкой параллелью к др.-инд. gāja-putra “сын царя” (татпуруша), gāja-putra “имеющий царя сыном” (бахуврихи), хот.-сакс. gāspūga (gus-pūga, gais-pūga, ges-paga) “царевич” < \*gāz-puθga, при различном суффиксальном оформлении слова со значением “сын” во фракийском и индоиранских языках. Как видно, все эти формулы принадлежат к сфере высокого сакрального дискурса индоевропейцев»<sup>1188</sup>. Отмечена высокая распространенность производных от основы \*R(h)es- в ономастике древней Фракии, что объясняется тем, что этимология личного имени Ῥῆσος < индоевроп. \*reg̃ – «царь-жрец», связанного с глагольным \*reg̃-, обозначающим «направлять, править, тянуть», а также ритуальное действие проведения границы (ср. лат. regere fines), может быть распространена и на географическое название Ῥῆσος, возводимое именно к глагольному \*reg̃ ср. лат. Regio flumini «течение (букв, линия) реки»<sup>1189</sup>. Уже в индоевропейской древности \*rek̃ в значении «предводитель, царь» выделяется слово \*rek̃, связываемое этимологически с основой в значении

<sup>1186</sup> Яйленко В.П. Три историко-онимастических фракийско-скифских очерка: алазоны, амазонки, Эксампей // Боспорские исследования. Вып. XXXIII / Отв. ред. В.Н. Зинько, Керчь: Керченская городская типография, 2016. С. 30-94. С. 58, 63.

Подробнейший свод нескольких сотен фракийских языковых реликтов из Северного Причерноморья, Приазовья и Западного Кавказа, приведенных в различных изданиях и публикациях, см. Шапошников А.К. Языковые реликты фракийского облика в Северном Причерноморье // Этимология / Ж.Ж. Варбот (отв. ред.). М., 2012. С. 252-308.

<sup>1187</sup> Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе. С. 12.

<sup>1188</sup> Цымбурский В.Л. Фрако-хетто-лувийские формульные соответствия: их типы и возможности хронологии // Индо-иранское языкознание и типология языковых ситуаций: сборник статей к 75-летию проф. А.Л. Грюнберга (1930–1995). СПб.: Наука, 2006. С. 283.

<sup>1189</sup> Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои: Историко-филологические исследования по этнологии древней Анатолии. М.: Наука, 1993. С. 17.

«направлять, выправлять, выравнивать»<sup>1190</sup>. Вяч. Вс. Иванов подчеркивая, что имя царя Реса отождествляется с общеиндоевропейским именем священного царя, говорит, что «в нем нужно видеть не столько властелина, сколько того, кто проводит линию, путь по которому следует идти»<sup>1191</sup>. Таким образом, Рес на индоевропейском уровне не только владыка определенной территории времен распада индоевропейской общности, т.е. III тысячелетия до н.э., но и, вероятно, проводник «линии, пути» индоариев<sup>1192</sup>.

Но, даже если считать Фракийского всадника и Ахилла только героями, как это делает большинство антиковедов, хотя образы Ахилла и Фракийского всадника выходят далеко за пределы понятия «герой», то следует учитывать, что само древнегреческое слово «герой» – ἥρως не имеет вполне надежной этимологии, и большая часть специалистов склонна относить это слово к догреческому или не-греческому слою<sup>1193</sup>. Имя Ахилла, как известно, также не имеет греческой этимологии. С другой стороны, древнейшая ономастика юга Балкан свидетельствует об индоевропейском происхождении или, во всяком случае, близости индоевропейцам так называемого «догреческого языкового субстрата»<sup>1194</sup>. Всё это, естественно, заставляет искать истоки образов Ахилла и Фракийского всадника в культурной среде, существовавшей до исторических греков и фракийцев. Очень важно наблюдение А.Г. Чередниченко, касающееся древнейших названий Фракии. Стефан Византийский (527-565 гг.) и Евстафий Фессалоникийский (ок. 1110-1198 гг.) сохранили фрагменты утраченной «Вифиники» Луция Флавия Арриана (ок. 85-175 гг.), в которых были зафиксированы древнейшие названия Фракии – Πέρκη и Ἀρία<sup>1195</sup>. Хороним Ἀρία имеет

<sup>1190</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета. 1984. С. 751.

<sup>1191</sup> Иванов Вяч. Вс. Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала // Палеобалканистика и античность / Отв. ред. В. П. Нерознак. М.: Наука, 1989. С. 6-7.

<sup>1192</sup> Этот «Путь» индоариев, на мой взгляд, может соответствовать китайскому Дао – также «Пути» в понимании сокровенного учения (ср. название основополагающего трактата даосизма «Дао дэ цзин» – «Канон Пути и благодати», VI в. до н.э.).

<sup>1193</sup> Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры. С. 34-35.

<sup>1194</sup> Георгиев В.И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков). М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. С. 90-99.

Гиндин Л.А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова: Фрагмент индоевропейской ономастики. М.: Наука, 1967. С. 17-42.

Откупщиков Ю.В. Догреческий субстрат: У истоков европейской цивилизации. С. 9-42, 164-186.

Huxley G.L. Achaeans and Hittites. Belfast: The Queen's University of Belfast, 1968. Pp. 23-29.

<sup>1195</sup> Stephanus Byzantinus. [Opera omnia] cum annotationibus L. Holstenii, A. Berkeley et Th. De Pinedo. V. I. Περίπολεως. Cum G. Dindorfii praefatione, cui insunt lectiones libri Vratislav: Lipsiae. 1825. P. 208.

цельнолексемные соответствия в индоевропейских языках. В древнегреческом языке это – ἄριστος «(наи)лучший, отличный», «храбрейший, знатнейший» (прев. ст. к прилаг. ἄγαθος), в санскрите – āṛya «благородный, достойный, досточтимый; знатный; арий, представитель одной из трех высших варн, господин»; āṛyá «благородный, верный, дружественный»; āṛya m. «представитель одной из трех высших варн». В авест. āiṛya, др.-перс. aīrya – «арийский; арий; благородный; господин». В хеттском языке зафиксированы лексемы aīrya-, aṛai- «вопрошать оракула», aīryasessar (aīrya- + asessar «место») «оракул», этимологически близкие лат. ōrō (< ōrāyō) «обращаться к богам», лат. ōrāculum, -i n. «оракул; прорицание; прорицалище». Следовательно, Ἀρία – это либо «страна наилучших, благородных, свободных», либо «страна оракулов». Что касается происхождения названия Ἀρία, то оно связано с эпохой, когда этнос носителей праиндоевропейского языка обитал на Балканах. Название Πέρκη [χώρα] этимологизируется, в частности, как «страна Перкониса»<sup>1196</sup>, о котором речь пойдет ниже. Так индоевропейские параллели приводят к глубинным пластам, показывающим, что фракийцы еще в древности мыслились ариями, а их страна называлась, в частности, Ἀρία. И, хотя со II тысячелетия до н.э. на юге Балкан уже обитал индоевропейский этнос Θρακες, только после переселения части фракийцев накануне троянской войны на берега Геллеспонта их родина стала называться Θρακή – Фракия.

Фракийский всадник – Ἡρώς, Ἡρός, Heros, Ἡρών, Heron, Eron, изображается всегда на коне, обычно с оружием, чаще копьем, в правой руке и некоторыми другими повторяющимися атрибутами. Его имя засвидетельствовано, как правило, в дательном падеже (Ἡρώι, Ἡροί, Ἡρώτι, \*Ἡρώνι, Heroi, Heroni) многочисленными посвятельными надписями на небольших стелах с рельефами, разбросанными по всей древней Фракии и Мезии, с увеличением частотности к югу и юго-востоку<sup>1197</sup>. В основном, они относятся к периоду с IV века до н.э. по начало IV в. н.э., но наиболее древние изображения божества Хероса датируются V в. до н.э., правда, без надписей, на произведениях из серебра и золота, в том числе на оружии – ножнах мечей и поножах<sup>1198</sup>. Сходные изображения встречаются также на пер-

<sup>1196</sup> Чердынченко А.Г. Античная традиция об одном из древнейших названий Фракии Ἀρία // Проблемы історії та археології України: Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції. Харків, 2012. С. 59-60.

<sup>1197</sup> Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои... С. 31.

<sup>1198</sup> Пенкова Е. Клад из Летницы // Фракийское золото из Болгарии. Ожившие легенды. М.: Кучково поле, 2013. С. 190-201.

Пенкова Е. Фракийский царь – воин и жрец // Фракийское золото из Болгарии... С. 60-69, 86-91.



стнях и в виде терракотовых статуэток, но они гораздо более редки<sup>1199</sup>. Во Фракии изображения всадника украшают монеты Спарадока, Севта I, Котиса I, Севта III, Скостока и Сройоса в хронологическом диапазоне с конца V до конца III в. до н.э.<sup>1200</sup>. В Одессе распространенным типом монет III-I вв. до н.э. была бронза диаметром 21-22 мм, где на аверсе изображена бородастая голова Великого бога, а на реверсе – бородастый Великий бог на коне (Фракийский всадник); обнаружены даже варварские подражания<sup>1201</sup> данным, казалось бы, не очень ценным по номиналу монетам.

Варианты эпитеты бога-всадника Хероса толкуются лингвистами в смысле «Восседающий на коне», «Верховой» и соотносятся с индоевропейским названием для «воды»<sup>1202</sup>, сам же эпитет бога объясняется В.Н. Топоровым связью с распространенным мифическим представлением о водяных (морских или речных) конях. Однако этот выдающийся исследователь дает и более расширенное объяснение: «Можно думать, что каждый мужчина-воин, прежде всего всадник, потенциально может пониматься как воплощение, реализация идеального образа \*Нрѡс'а – всадника, общего патрона всех конных воинов. Следовательно, внутренняя связь фракийцев с конным \*Нрѡс'ом получает дополнительное, весьма сильное обоснование»<sup>1203</sup>. Это имело для фракийцев огромное значение, поскольку они были «конным народом»; при этом, как указывал Геродот (V, 3): «Народ фракийский после индийцев – самый многочисленный народ на земле. Будь фракийцы только единоплеменные и под властью одного владыки, то, я думаю, они были бы непобедимы и куда более могущественнее всех народов»<sup>1204</sup>. Само имя Фракийского всадника – \*Нрѡс некоторыми специалистами считается подтверждением аналогии между этим фракийским божеством и греческими героями, поскольку в греческих и римских надписях его называли «героем». Однако Фракийский всадник – Верховный фракийский бог, а истоки его образа, как показано выше, уходят в далекое индоевропейское прошлое.

---

<sup>1199</sup> Щемелев А.В. Фракийский всадник: особенности источниковой базы исследования // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Исторические науки». 2015. № 3. С. 71.

<sup>1200</sup> Крыкин С. М. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. М.: Прометей, 1993. С. 213, 221.

<sup>1201</sup> Беков В. Автономите и псевдоавтономите монети на Одессос с Бог конник. Част пръвa // Историкини. Т. 4. Шумен: Университетско издателство «Епископ Константин Преславски», 2011. С. 40-47.

<sup>1202</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. С. 194.

<sup>1203</sup> Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе. С. 23-24.

<sup>1204</sup> Геродот. История в девяти книгах. Пер. с др.-гр. и прим. Г.А. Стратановского. Л., 1972. С. 239.

В гомеровских поэмах "Нрѡς непосредственно не встречается, однако видна его диахронная идентичность с именем божественного вождя фракийцев Πεῖρως<sup>1205</sup>. На религиозно-мифологическом уровне данное фрако-хетто-лувийское сопоставление предложено В.Н. Топоровым, который, опираясь, главным образом, на целую цепь наблюдений, характеризующих прежде всего функционально-семантический изоморфизм фрак. "Нрѡς и т.д., и хетт.-лув. Perwa-, Perça и т.д. в качестве богов грома, а также напоминая, что фрако-фригийские племена появились в восточном углу Балкан вслед за хеттами, предположил, что образ Perça как бога грозы (в реконструкции) и образ "Нрѡς'а представляют собой варианты одного и того же мифологического персонажа. Хеттское теоформное имя Perça этимологически связано с именем индоевропейского бога грозы, однако уточнена также индоевропейская принадлежность соответствующей мифологемы: Perça на коне. Мотив Perça и конь в совокупности весьма схожи с изображениями "Нрѡς'а (всадник на коне, каменное возвышение, копьё или другое оружие в правой руке и т.д.); дополнительные мотивы – жертвенник, дерево, часто змея, бычок<sup>1206</sup>. Это позволяет, в конечном счете, постулировать для "Нрѡς в качестве протоформы нечто вроде индоевр. \*Peru-, впрочем, ср.: новофриг. *πατερης* при арм. *haur* < индоевроп. + *pater* «отец».

В античных источниках отсутствуют прямые сведения о функциях бога грома у фрак. "Нрѡς, помимо позднейших религиозных реминисценций в восточнобалканских областях (Илья Пророк, Георгий Победоносец, Федор Тирон и пр.). Но обнаружены эпитеты конного бога "Нрѡς – Περκωνεῖ, Περκῆ (dat. sing.), засвидетельствованные порознь в двух прекрасно сохранившихся votивных надписях под рельефами, обнаруженными в окрестностях Варны, изображающими этого бога, несомненно, главного в исконно фракийском пантеоне. Повторяющийся набор основных изобразительных мотивов в подобной группе памятников: всадник на коне, чаще в движении, каменное возвышение, копьё или другое оружие в правой руке и т.п., а также ряд сопутствующих мотивов: жертвенник, дерево, змея, жертвенное животное, чаще бычок и т.д. – определенно характеризуют Хероса как Верховного бога, на определенной стадии приобретшего черты Громовержца. Таким образом, предположение о громовых функциях Фракийского всадника, базировавшееся у В.Н. Топорова на рассуждениях более общего порядка, в частности, напоминание, что бык – атрибут Бога грозы у хеттов, получило совершенно конкретное подтверждение в греко-фракийских надписях<sup>1207</sup>.

<sup>1205</sup> Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои... С. 31-32.

<sup>1206</sup> Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям... С. 33-34.

<sup>1207</sup> Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои... С. 33-36.

Суммируя данные многих исследований, можно прийти к следующим выводам: культ Фракийского всадника имеет много общих черт с культом Верховного индоевропейского божества (или Бога грозы). В нём присутствуют бог-всадник, стоящий на горе или каменной скале, копьё в руках бога, змей у Мирового дерева внизу. Имя фракийского божества *Ἡρώς* – Херос имеет параллели с индоевроп. *\*Egъ – Regъ*, что отражено также в одном из эпитетов Фракийского всадника *Περκῶν*, *Περκῶνελ*. Эти данные позволяют считать Фракийского (Дунайского) всадника балкано-дунайской разновидностью Верховного индоевропейского божества<sup>1208</sup>. Вспомним также античное определение Фракии как «страны Перкониса», то есть страны Верховного бога-громовержца. О верховности и универсальности Фракийского всадника как божества говорит также беспрецедентное разнообразие имен и эпитетов, обращенных к нему в надписях на votивных артефактах; он в частности, именуется, кроме фракийских, греческими и римскими эпитетами, среди которых Аполлон, Асклепий, Гадес, Гефест, Сабазий, Юпитер Оптимус Максимус, Сильван и Диоскур<sup>1209</sup>.

Как сказано, бык являлся атрибутом Бога грозы. Но не только он. В преданиях многих индоевропейских народов даже до настоящего времени бытуют представления о тождестве змея с грозовой тучей и молнией. Как указывал А.Н. Афанасьев: «Этого огненного змея народ называет летучим, дает ему крылья птицы и наделяет его крылатым конем, на котором носится он по воздуху... Значение этого змея, весьма знаменательно; оно состоит в теснейшей связи с самыми основными религиозными представлениями арийских племен... В Новгороде рассказывали, что на том месте, где стоит Перюньский (Перынский) скит, жил некогда зверь-змияка Перюн (Перун)»<sup>1210</sup>. Здесь очевидная, но лишь одна из многих, иллюстрация того, что Верховный бог-громовержец индоевропейцев *Πέρκῃ* (*Регъа*, *Перун* и т.п.) мыслился, в частности, змеем. Это приводит к необходимости более тщательного рассмотрения данного образа, явно далеко выходящего за пределы лишь «обязательного атрибута героев», каким полагают змея многие антиковеды. Поэтому змею (иногда обвивающую дерево), нередко присутствующую в композициях Фракийского всадника<sup>1211</sup>, как и змей на граф-

<sup>1208</sup> Златковская Т.Д. Пути сохранения древнебалканской обрядовой традиции // *Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология*. М.: Наука, 1984. С. 171.

<sup>1209</sup> Щемелев А.В. Фракийский всадник: особенности источниковой базы исследования // *Вестник Московского городского педагогического университета*. 2015. Серия «Исторические науки». № 3 (19). С. 74.

<sup>1210</sup> Афанасьев А.Н. *Древо жизни*. М.: Современник, 1983. 464 с. С. 253-254.

<sup>1211</sup> Златковская Т.Д. Пути сохранения древнебалканской обрядовой традиции... С. 171.

Щемелев А.В. Фракийский всадник... С. 73.

фити, посвященным Ахиллу, из святилища на Бейкуше, нужно считать не просто их атрибутом, но олицетворением Верховного божества и Первопредка.

Поскольку образ Фракийского всадника неразрывно связан со змеем, напомним основные моменты, характеризующие змея в мировоззрении индоевропейцев. Он выступает как символ Вселенной и Мирового разума, вообще считаясь творцом Мироздания, считаясь даже его первопричиной; в индоевропейских языках змея соотносилась с Мировым деревом, осуществляя связь между тремя мирами; индоевропейцы представляли Змея также олицетворением Верховного божества и Первопредка, обитающего в загробном мире<sup>1212</sup>. Подтверждением того, что образ змея имеет во Фракии индоевропейские истоки, служит то, что символика змея встречается на фракийской керамике задолго до появления изображений Фракийского всадника со змеей. Так, орнамент в виде зигзага или «змеевидные» валики можно видеть на керамической посуде, как раннего, так и позднего бронзового века на территории современной Болгарии<sup>1213</sup>. В погребениях эпохи бронзы на телле Юнаците (телль Плоская могила), расположенном во Фракийской долине, найдены: глиняный горшок с орнаментом в виде крупных зигзагов в погребении № 52 со скорченным труположением, сосуды-урны с налепными «змеевидными» валиками в погребениях № 7 и 22; все эти находки были сделаны в горизонтах с калиброванными датами от 2340 до 2830 лет до н.э.<sup>1214</sup>. Имеется уникальная находка, отнесенная к гето-дакским племенам, жившим к северу от Дуная во II (возможно, даже V) веке до н.э. на территории современной Румынии – обломок глиняного сосуда с изображением дракона<sup>1215</sup>. Известны изделия торевтики северных фракийцев второй половины VI – середины V вв. до н.э. – навершия двух железных мечей и бронзовые навершия столбов с реалистичным изображением змей или со змеевидным орнаментом<sup>1216</sup>.

<sup>1212</sup> Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и мир образов. М.: Владос, 1996. С. 175-178.

Маковский М.М. Краткий этимологический словарь-тезаурус индоевропейских языков. Изд-е 3-е. М.: Либроком, 2012. С. 138.

Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: Сущность, формы, развитие. Изд-е 4-е. М.: Либроком, 2012. С. 49, 126-128, 151.

Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. С. 213.

<sup>1213</sup> Троя и Фракия. Каталог выставки. М., 1983. С. 48 рис. 25, 90 рис. 54.

<sup>1214</sup> Телль Юнаците. Эпоха бронзы. Т. II. Часть первая. М.: «Восточная литература» РАН, 2007. С. 172-173, 177, 192, 218, рис. 128, 147, 168 I, 7.

<sup>1215</sup> Frânculeasa A. The Dacian standart (draco) on a clay vessel North of the Danube // Древна Тракия: мит и реалност. Теза на 13-ти Международен конгрес по тракология (3-7 септември 2017, Казанлък, България). С. 90. См.: <http://thracology2017.com>

<sup>1216</sup> Никулицэ И. Т. Северные фракийцы в VI-I вв. до н.э. Кишинев: Штиинца, 1987. С. 59

Таким образом, символика змея, ставшего в историческое время лишь второстепенным атрибутом Фракийского всадника – Верховного божества фракийцев, деградировавшего у Гомера до Реса, пусть царя, но смертного героя, приводит нас к пониманию его истоков как Верховного божества-громовержца и Первопредка доисторической эпохи индоевропейской общности.

Подобно Ресу, «эволюцию» по нисходящей имеет и Ахилл. Но, прежде, чем реконструировать древнейшие истоки их образов, заметим, что «в известных пределах имеют основание все высказывавшиеся ранее толкования Фракийского всадника – героизированный предок, божество нижнего мира, царства мертвых, покойник, воин, охотник, врачеватель, персонаж “дионисийского” типа, покровитель земледелия, носитель плодородия, речное божество, дух источника»<sup>1217</sup>. Фракийский всадник нередко наделялся эпитетом Сотер (Спаситель). Эпитет ἐπίκοοι – «выслушивающие», «внемлющие», «защищающие» во Фракии, Мезии и Дакии характеризует врачующие божества, в частности – Фракийского всадника<sup>1218</sup>.

Практически все эти черты присущи также Ахиллу, особенно в его хтонической ипостаси. Уже в первой половине V в. до н.э. Ахилл почитался в Северном Причерноморье как Сотер, а позднее – как Благоклонно внемлющий<sup>1219</sup>. (Целительские функции Ахилла подробно описаны в главе «Ахилл и медицина»). Исцеление больных, кстати, являлось одной из важнейших функций вождей (царей) с древнейших времен<sup>1220</sup>. Очень важна сходная отчетливая связь Фракийского всадника со змеями<sup>1221</sup>, как и Ахилла в Нижнем Побужье (точнее – в его святилище, расположенном на мысе Бейкуш на восточном берегу Березанского лимана, в двух км от места впадения его в Черное море<sup>1222</sup>). Причем, эта связь является уникальной, поскольку нигде, и не только в Северном Причерноморье, но и во всей Гре-

---

(рис. 5, 4-5, 5, 15). 62-63.

<sup>1217</sup> Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе. С. 24.

<sup>1218</sup> Златковская Т. Д. К проблеме самобытности фракийской культуры в римское время // ВДИ. 1981. № 4. С. 29.

Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои... С. 34.

<sup>1219</sup> Русаева А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев: Наукова думка, 1992. С. 73.

Русаева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Киев: Стилюс, 2005. С. 477.

<sup>1220</sup> Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. Изд-е 2-е. М.: Политиздат, 1983. С. 92, 99, 160, 165, 197, 248, 306.

<sup>1221</sup> Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои... С. 33.

Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике... С. 6-7.

<sup>1222</sup> Русаева А.С. Культові предмети из поселення Бейкуш поблизу о-ва Березань // Археологія. 1971. № 2. С. 22-29.

ции явной связи культа Ахилла со змеями более не зафиксировано<sup>1223</sup>. Такая уникальность должна иметь свое объяснение, в том числе – в плане возможных общих истоков с образом Фракийского всадника, учитывая относительную близость области его почитания и Нижнего Побужья. Есть настоятельная необходимость более тщательного рассмотрения образа змея, явно далеко выходящего за пределы лишь «обязательного атрибута героев», каким его полагают многие антиковеды. Поэтому змею (иногда обвивающую дерево), нередко присутствующую в композициях Фракийского всадника<sup>1224</sup>, как и змей на граффити, посвященным Ахиллу, из святилища на Бейкуше, нужно считать не просто их атрибутом, но олицетворением Верховного божества и Первопредка.

Влияние образа Фракийского всадника оказалось очень широким на Боспоре – например, в Китее известен его культ<sup>1225</sup>. Высказано мнение о прямой аналогии изображений всадников на предметах из Куль-Обы с Фракийским всадником<sup>1226</sup>. Кроме того, конный воин, вооруженный и одетый по типу, сложившемуся на Боспоре под явным воздействием варварских племен, окружавших греко-варварское государство, так называемый «Боспорский всадник», является чрезвычайно распространенным персонажем боспорских надгробных рельефов и росписей погребальных склепов. Популярность этого образа неудивительна, учитывая, что «фракоязычные поселенцы составляли едва ли не самую большую общину»<sup>1227</sup> поселений Боспора. Изобразительный ряд, связанный с этой темой, начинается с рельефа из Трехбратнего кургана второй половины IV в. до н.э.<sup>1228</sup> На пластинке погребального золотого венка III в. н.э., найденного на некрополе Пантикапея, изображен всадник, причем сюжет близок к композиции памятников Фракийского всадника<sup>1229</sup>. В.Д. Блаватский сопоставляет сцену,

<sup>1223</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-III вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. С. 82.

<sup>1224</sup> Златковская Т.Д. Пути сохранения древнебалканской обрядовой традиции. С. 171.

Щемелев А.В. Фракийский всадник... С. 73.

<sup>1225</sup> Молев Е.А. Боспорский город Китей. Боспорские исследования. 2010. Suppl. 6. Симферополь-Керчь: АДФ-Украина, 2010. С. 96.

<sup>1226</sup> Федосеев Н.Ф. Куль-Оба: погребальный комплекс боспорских царей. Скифское или фракийское влияние? // Элита Боспора и боспорская элитарная культура. Материалы международного Круглого стола 22-25 ноября 2016 г. СПб.: Палаццо, 2016. С. 221.

<sup>1227</sup> Сапрыкин С.Ю., Винокуров Н.И., Белоусов А.В. Городище Артезиан в Восточном Крыму (Его жители и культы) // ВДИ. 2014. № 3. С. 158-159.

<sup>1228</sup> Савостина Е.А. Сюжет и композиция рельефа из Трехбратнего кургана // Скифия и Боспор. Новочеркасск, 1989. С. 92-93.

<sup>1229</sup> Калашник Ю.П. Греческое золото в собрании Эрмитажа: Памятники античного ювелирного искусства из Северного Причерноморья. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2014. С. 260-261.

изображенную на серебряном ритоне из кургана Карагодеуашх<sup>1230</sup>, «с конным божеством фракийцев», считая необходимым подчеркнуть: «Попутно отметим, что те местные северопонтийские божества, которые были отождествлены греками с Гераклом и Ахиллом Понтархом, трактовались: первый – как конник, второй – как владыка коней»<sup>1231</sup>.

Нередко напротив всадника изображалась восседающая богиня. Иконография всего комплекса таких изображений позволяет сделать предположение, что это «богиня всего сущего и производительных сил природы с хтоническими чертами, дарующая бессмертие всаднику»<sup>1232</sup>. Другими словами, она может трактоваться как ипостась Великой богини (Богини-Матери), а вся сцена с этой богиней и всадником – как воплощение идеи единства умирания и воскресения, характерной для образа причерноморского Ахилла. Кроме того, в подобных изображениях могла также воплощаться идея священного брака<sup>1233</sup>. В этом случае всадник, как и Ахилл, выступает в роли паредра Великой богини.

С.М. Крыкин утверждает, что «конное божество бесспорно, существовало на Боспоре, причем только там в античном Северном Причерноморье» и объясняет сравнительно позднее появление его изображений так: «Если вспомнить, что культ Хероса во Фракии уходит своими корнями в глубокую древность, а пластическое воплощение образа наблюдается несколько позже, то нечто подобное вполне могло быть и на Боспоре»<sup>1234</sup>. Известно, что после женитьбы Аспурга на фракийской принцессе Гипепирис на Боспоре утвердилось фракийско-сарматская династия. С.М. Крыкин с некоторыми неточностями констатирует: «На оборотной стороне статеров Рескупориса II (68-92 гг.), Савромата I (93-103 гг.) и, уже как реминесценция, на монетах Савромата II (174-186 гг.) фигурируют изображения всадника в стиле охотящегося Фракийского всадника»<sup>1235</sup> – всадник на скаку с вздетым копьем. Согласно каталогу известного специалиста по нумизматике Боспора В.А. Анохина, это обстоит несколько иначе: существу-

<sup>1230</sup> Кургана Карагодеуашх (в Прикубанье, на восточной окраине г. Крымска Краснодарского края) – самый богатый из всех известных памятников синдо-меотского населения Северного Причерноморья. Обнаруженное в нём захоронение мужчины и женщины датируется последней четвертью IV в. до н. э.

<sup>1231</sup> Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (IV-III вв. до н.э.) // СА. 1964. № 4. С. 28-29.

<sup>1232</sup> Сапрыкин С.Ю., Винокуров Н.И., Белоусов А.В. Городище Артезиан в Восточном Крыму... С. 152-156.

<sup>1233</sup> Королькова Е. Ф. Великая богиня, божественный всадник и загадочные энарен: попытка интерпретации // Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 11-28.

<sup>1234</sup> Крыкин С. М. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. С. 195, 203.

<sup>1235</sup> Крыкин С. М. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. С. 223.

ет лишь по одному такому типу медных сестерциев – Рескупорида I (№ 385; 87-92 гг.), Савромата I (№ 468; самый конец правления, заключительная одиннадцатая монетная серия), Котиса II (№ 488, 491, 498, 501; 4-5 и 7-8 монетные серии, т.е. вторая половина правления), Савромата II (№ 601; время Коммода, 180-192 гг.)<sup>1236</sup> Но это, в принципе, не меняет дела, поскольку на данных монетах очевидно главное – преемственность образов Боспорского и Фракийского всадников.

Сходство Фракийского всадника и северо-причерноморского Ахилла отчетливо проявляется в следующем:

- раннее индоевропейское (арийское) происхождение образа – скорее всего, в периоде распада индоевропейской общности (III тысячелетие до н.э.) в Северном Причерноморье;

- неотъемлемая связь со Змеем как воплощением Верховного божества-громовержца, а также Мирового дерева, основы всего мироустройства, и Первопредка;

- роль паредра Великой богини, имеющего черты умирающего и воскрешающего божества;

- охранительные, в частности – целительские функции, что выразилось в одинаковых эпитетах Спаситель и Благосклонно внемлющий;

- характерные черты великого воина, вождя большого племени, владыки значительной территории;

- длительное, минимум в течение тысячелетия, непрерывное существование обоих культов в соседних регионах.

Таким образом, речь должна идти не столько о влиянии представлений о Фракийском всаднике на формирование культа Ахилла в Северном Причерноморье, как полагал М.И. Ростовцев, сколько об общих и ранних индоевропейских (арийских) истоках их образов.

---

<sup>1236</sup> Анохин В.А. Монетное дело Боспора. Киев: Наукова думка, 1986. С. 101, 105, 108, 154, 157-159, 165, Табл. 15, 385; 19, 468; 20, 488, 491, 498, 501.



## 10. КУЛЬТ АХИЛЛА В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

### 10.1. Ахилл – царь в земле Киммерийской

Наиболее ранним из сохранившихся упоминаний об Ахилле в связи с Северным Причерноморьем является ряд фрагментов Песни XI гомеровской «Одиссеи». В них Одиссей говорит (13-14): «Мы, наконец, Океан перешли глубоко текущий. / Там страна и город мужей киммерийских», где Одиссей спускается в Аид, о чем рассказывает, в частности (467-469): «Тут ко мне подошла душа Ахиллеса Пелида, / Следом – Патрокла душа, Антилоха, отважного духом, / Также Аякса...» и говорит Ахиллу (485): «...здесь, меж умерших, царить ты»; в беседе с Одиссеем сам Ахилл, кроме всего прочего, говорит (491), что является «здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью»<sup>1237</sup>. Всё это, вместе взятое, свидетельствует об образе Ахилла как царя над мертвыми в Киммерии, то есть в Северном Причерноморье. При оценке данных героического эпоса следует учитывать, что истоки его формирования относятся к временам индоевропейской общности в Северном Причерноморье<sup>1238</sup>. Среди меценатов Гомера были фракийские по происхождению «потомки Энея»<sup>1239</sup>, которые вполне могли сохранить давние предания. Поэтому далеко не случайным видится указание Гомера на Ахилла как царя над мертвыми в киммерийской области: Максим Тирский (XII, 6)<sup>1240</sup> утверждал, что в своем плавании «Одиссей видел или фракийцев, или диких киконов»<sup>1241</sup>, или не освещаемых солнцем киммерийцев». Согласно глоссам Гесихия, «Киммерийцы: скифы; и народ у Океана», при этом – «Киммерийская богиня: мать богов»<sup>1242</sup>. Исследование античных данных привело А.И. Иванчика к следующим заключениям: предположения о том, что упоминание киммерийцев в гомеровском тексте является поздней интерполяцией, ничем не подтверждается – очевидно, что это упоминание имелось во всех или большинстве рукописей, которыми располагали эллинистические филологи, и ни одного из них не возникло предположения о том, что данный пассаж был интерполирован; киммерийцы у Гомера упоминаются вместе с сочетанием δῆμος τε πόλις τε, кото-

<sup>1237</sup> Гомер. Одиссея / Пер. с др.-гр. В. В. Вересаева. М.: Художественная литература, 1953. С. 126, 136-137.

<sup>1238</sup> Зайцев А.И. Формирование греческого гекзамetra. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1994. С. 64-88.

<sup>1239</sup> Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Прагреки в Трое (Междисциплинарный аспект) // ВДИ. 1994. № 4. С. 20.

<sup>1240</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2. С. 278.

<sup>1241</sup> Киконы – фракийское племя, среди которых жил певец Орфей.

<sup>1242</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 269.

рое закреплено за совершенно определенным кругом народов, а киммерийцы включены в этот узкий круг, где нет еще более ни одного народа, кроме греков, троянцев с ликийцами и феаков; можно с большой долей уверенности утверждать, что в песнях X-XI «Одиссеи» Гомером широко использовался почерпнутый из ранних «Аргонавтик» причерноморский материал; реальные исторические киммерийцы стали известны грекам, видимо, позже, в результате их разорительных вторжений сначала во Фригию, а затем Лидию и Ионию; в период же написания «Одиссеи» о них не было никаких сведений, кроме племенного названия<sup>1243</sup>. Тем не менее, как дважды (!) утверждает Страбон (I, 2, 9 и III, 2, 12)<sup>1244</sup>: «Гомер, зная, что киммерийцы поселились в северных и мрачных местностях у Боспора, поместил их возле преисподней». Древние указывали на могущество киммерийцев. У Геродота (IV, 11-12) читаем: «Страна, ныне населенная скифами, как говорят, издревле принадлежала киммерийцам... И теперь еще в Скифской земле существуют киммерийские укрепления и киммерийские переправы»<sup>1245</sup>, а у Страбона (XI, 2, 5): «Некогда киммерийцы обладали могуществом на Боспоре, почему он и получил название Киммерийского Боспора»<sup>1246</sup>.

В.П. Яйленко показал высокую степень историчности древних сообщений о киммерийцах, расположенных в Северном Причерноморье<sup>1247</sup>. Имена трех киммерийских царей, упомянутых в ассирийских документах VII в. до н.э., имеют индоарийское происхождение, как и сам этноним киммерийцев, а имя царя Лигдамиса раскрывает их балканские связи<sup>1248</sup>, что важно в контексте нашего исследования. Анализируя истоки влияния туземного населения на формирование культа Ахилла в Северном Причерноморье, В.П. Яйленко утверждает: «Киммерийцы и тавры – остаток индоарийского населения, часть которого в VIII-VII вв. до н.э. ушла отсюда через Закавказье на Индостан, другая часть оставалась на месте»<sup>1249</sup>. Но

---

<sup>1243</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации: Северное Причерноморье и степные кочевники VIII-VII вв. до н.э. в античной литературной традиции. М.; Берлин: Палеограф, 2005. С. 56, 59, 62, 66.

<sup>1244</sup> Страбон. География. С. 27, 146.

<sup>1245</sup> Геродот. История. С. 190.

<sup>1246</sup> Страбон. География. С. 469.

<sup>1247</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры: Северное Причерноморье VIII-VII вв. до н.э. в мифологической традиции и ономастике // Древности Боспора. М.: Институт археологии РАН, 2011. Т. 15. С. 414-418.

<sup>1248</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры: Северное Причерноморье VIII-VII вв. до н.э. в мифологической традиции и ономастике (продолжение) // Древности Боспора. М.: Институт археологии РАН, 2012. Т. 16. С. 571-573.

<sup>1249</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры: Северное Причерноморье VIII-VII вв. до н.э. в мифологической традиции и ономастике // Древности Боспора. М.: Институт археологии РАН, 2011. Т. 15. С. 411.

миграции индоариев (ариев) из Северного Причерноморья на Индостан начались, самое позднее, на рубеже III-II тысячелетий до н.э., более того, по крайней мере, с конца II тысячелетия до н.э. (см. главу «Ранние индоевропейские миграции»), началось обратное движение реликтовых ариев из Закавказья до Северо-Западного Причерноморья. И киммерийцы представляют собой не собственно индоариев, а их потомков – реликтовых ариев, представленных еще многими народами (см. ниже). Неточным является у В.П. Яйленко также, что «основная масса киммерийцев выселилась под давлением скифов в Закавказье и далее, как сказано (без упоминания источников – В.Л.), через Пенджаб пришла на юг Индостана. Однако резонно считается, что некоторая часть киммерийцев осталась» из-за упоминания о Пенджабе и Индостане. Исследователь для обоснования своего тезиса указывает: «В Индии северопричерноморские изоглоссы концентрируются в двух регионах – в Пакистане и на южной оконечности Индостана... Арийское освоение южной части Индии и Цейлона идет с VI в. до н.э., и оно связано с продвижением сюда потомков киммерийцев, которые проникли в Пенджаб в VII в. до н.э.»<sup>1250</sup>.

Но арийское освоение южной части Индии не обязательно связано именно с киммерийцами, это могли сделать и потомки первых ариев, пришедших почти тысячелетием ранее в Северную Индию. Тем более, что согласно письменным источникам, самый восточный регион проникновения киммерийцев – Ассирия, куда они вторглись в 679-678 гг. до н.э., но потерпели поражение<sup>1251</sup> и вряд ли смогли дойти до Пенджаба и Южной Индии, иначе об этом свидетельствовали бы письменные источники. Кроме того, как указывает Г.М. Бонгард-Левин, «хотя в I тысячелетии до н.э. арии уже проникли в Южную Индию, но здесь масштабы расселения арийцев были достаточными лишь для того, чтобы передать свою культуру местным жителям, но не для того, чтобы ассимилировать их, заставив отказаться от собственных языков и самобытной культуры. Большая часть коренного населения сохранила свою речь и обычаи, обогатив их элементами культуры пришельцев. Более того, доарийским субстратам принадлежат имена важнейших богов послеведийского периода Шива, Кришна, Хануман и др.»<sup>1252</sup>. Наконец, как констатирует сам В.П. Яйленко, северо-причерноморские изоглоссы представлены на северо-западе Индии имена-

---

<sup>1250</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры ... (продолжение). С. 577.

<sup>1251</sup> Артамонов М.И. Киммерийцы и скифы. От появления на исторической арене до конца IV в. до н.э. М.: ИД Ломоносов, 2015. С. 30-31.

<sup>1252</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. С. 24-26.

ми крупных природных объектов (больших рек, обширных местностей), а на юге – только названиями менее значительных<sup>1253</sup>.

Суждениям о киммерийцах в Северном Причерноморье мешают неразрешимая пока археологическая проблема с разделением памятников, относящихся к киммерийцам, от собственно скифских памятников. Как считает А.Ю. Алексеев: «Современное понимание археологических памятников предскифского времени (IX-VIII вв. до н.э.) южнорусских степей не укладывается в рамки сконструированной археологами по историческим данным схемы, согласно которой пришельцам скифам на этой территории предшествовал единственный и коренной этнос – киммерийцы»<sup>1254</sup>. Тем не менее, этот специалист утверждает: «Мы вправе предполагать присутствие киммерийцев на этой территории, но, правда, не в доскифское, а в раннескифское время. Не исключено также, что в будущем представится возможность выделить киммерийские памятники (вероятно даже – в рамках какой-либо локальной культуры) из скифского круга древностей. Пока же дифференцировать эти памятники практически невозможно»<sup>1255</sup>.

## 10.2. Ахилл – владыка земли Скифской

Другой древнейший источник – известный фрагмент Алкея: «О Ахиллес, владыка земли скифской» (Alceus. Fr. 48B)<sup>1256</sup>, недостаточно глубоко, на наш взгляд, рассмотрен антиковедами. И.И. Толстой видел в нем лишь подтверждение того, что «уже в начале VI в. до н.э. имя Ахилла неразрывно связано с представлением о далекой северной окраине, у берегов сурового моря»<sup>1257</sup>. Х. Хоммель, объясняя, почему вообще лесбосец Алкей был склонен написать гимн Ахиллу, предположил, что эта песнь предназначалась для праздника на могиле Ахилла, на близлежащем малоазийском мысу – Сигее в Троаде, потому что Алкею и его соотечественникам должно было, согласно тексту данного фрагмента, хорошо известно, что герой Ахилл на Сигее, как в то же время, и на берегах Понта пользовался также божескими почестями. Относительно Сигея, этому есть свидетельство Флавия Филострата в «Героике» (52, 3 – 54, 1)<sup>1258</sup>. В итоге Х. Хоммель за-

<sup>1253</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры ... (продолжение). С. 579.

<sup>1254</sup> Алексеев А.Ю. Хронография Европейской Скифии VII–IV вв. до н.э. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2003. С. 151.

<sup>1255</sup> Алексеев А.Ю. Хронография Европейской Скифии VII–IV вв. до н.э. С. 152.

<sup>1256</sup> Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 1. С. 297.

<sup>1257</sup> Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петроград: 2-я Гос. Типография, 1918. С. 10.

<sup>1258</sup> Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2 / Ed. and trans. by J. Rusten and J. König. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. and London, England, 2014. Pp. 356-359.

ключил, что это единственное в своем роде свидетельство позволяет считать, что почитание Ахилла, властвующего в заморских странах, должно было возникнуть уже в конце VII в. до н.э. Он также полагал ясным, что Алкей, указывая на Скифию, имел в виду не варварские причерноморские земли в глубине материка, то есть, что он обращал свой призыв не к скифскому божеству. Кроме того, данную эпиклезу Ахилла Х. Хоммель однозначно связал с начавшейся несколько поколениями ранее греческой колонизацией «прибрежной Σκυθική, для которой уже тогда культ Ахилла был весьма характерен»<sup>1259</sup>. Если понимать здесь Х. Хоммеля буквально, то он фактически утверждает, что к началу колонизации греками побережья Северного Причерноморья культ Ахилла здесь уже был, хотя считает, что культ Ахилла в данном регионе – чисто греческого происхождения. В.П. Яйленко сначала полагал, что под Скифией Алкея «разумеется скорее побережье с его многочисленными местами культа героя Ахилла, нежели остров Белый»<sup>1260</sup>. На эти утверждения Х. Хоммеля и В.П. Яйленко о «побережье», тем более с «многочисленными местами культа Ахилла» следует возразить, что во времена жизни Алкея (конец VII – начало VI в. до н. э.) в Северном Причерноморье, видимо, вообще еще не было многочисленных греческих мест почитания Ахилла, поскольку самые ранние граффити, свидетельствующие о культе Ахилла, найдены только на Березани в слоях конца VII в. до н.э.<sup>1261</sup> и на Бейкуше – в слоях первой четверти-середины VI в. до н.э.<sup>1262</sup>.

Гораздо позднее В.П. Яйленко уточнил свою позицию, прежде всего напомнив, что в дошедшем до нас оригинале текст Алкея выглядит так: Ἀχιλλεύς ὃς τὰς Σκυθικάς μεδέει – «Ахилл, ты, который властвует над скифской землей»<sup>1263</sup> и только усилиями издателей превратился во всем знакомое Ἀχιλλεύς ὁ τὰς Σκυθικάς μέδεις – «Ахилл, владыка Скифии»<sup>1264</sup>.

<sup>1259</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог/ Пер. с нем. // ВДИ. 1981. № 1. С. 55-56.

<sup>1260</sup> Яйленко В.П. Граффити Левки, Березани и Ольвии // ВДИ. 1980. № 2. С. 84.

<sup>1261</sup> Любезное сообщение В.В. Крутилова, руководителя Березанской археологической экспедиции Института археологии Национальной Академии наук Украины в 2004-2017 гг.

<sup>1262</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (предварительные итоги) // Херсонесский сборник. Вып. XI. Севастополь, 2001. С. 34-35.

Буйских С.Б. Ольвія та Березань в контексті заснування іонійського колоніального поліса в Нижньому Побужжі // Музейний вісник: науково-теоретичний щорічник. Вип. 12. Запоріжжя: Запорізький обласний краєзнавчий музей, 2012. С. 53-55.

<sup>1263</sup> Латышев В.В. Scythica et Caucasica e veteribus scriptoribus graecis et latinis collegit eet cum versione rossica edidit Basilius Latyschev. Vol. I. Scriptores graeci. Fasc. I. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. Вып. 1. СПб., 1893. С. 195.

<sup>1264</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. С. 71.

Б. Браво заключил, что под Скифией здесь подразумевается Ахиллов Дром и прибрежная полоса Нижнего Побужья – Нижнего Поднепровья с Тендровской и Джагарлычской косами<sup>1265</sup>. Д.А. Мачинский и В.Т. Мусбахова<sup>1266</sup>, на основе сопоставления гомеровского эпизода об Ахилле «в земле киммерийской» с фрагментом Алкея и рассуждений о локализации Аида в Киммерии, сделали вывод, что культ Ахилла зародился в Нижнем Побужье не позже, чем на Левке, и он развивался тут даже со второй половины VIII в. до н.э. Базируясь на обеих этих работах, В.П. Яйленко пришел к достаточно радикальной мысли, что, поскольку в это время греков еще в данном регионе не было, а культ Ахилла был, следовательно, он местный<sup>1267</sup>. Уточню, что местным был, конечно, не сам культ Ахилла, а культ Аhi-Змея (подробнее см. главу «Культ змей в Северном Причерноморье»). Поэтому речь должна идти о местных и греческих представлениях об Ахилле, слившихся в начале колонизации<sup>1268</sup>.

В глубокой древности граница между скифским и фракийским миром была не очень отчетлива, а киммерийцы идентифицировались нередко с фракийскими трерами – у Страбона (I, 3, 21), например, сказано: «...киммерийцы, которых называют трерами»<sup>1269</sup>. При этом треры были настолько сильны, что греческие ученые мифологи возвели их происхождение к первопредку Триеру, сыну сторукого Обриарея и Фраки (Αγγ. ἀνυδ. St. Byz. s. n. Τριῆρες)<sup>1270</sup>. Во Фракии существовала историко-культурная область Малая Скифия. А.Г. Чердынченко полагает её возможной первой промежуточной прародиной скифов, а Великую Скифию в Северном Причерноморье – областью позднейшей колонизации, и Боспор Киммерийский – удаленной периферией<sup>1271</sup>. Языковые реликты фракийского облика и другие манифестации базовых знаковых систем фракийского происхожде-

<sup>1265</sup> Bravo B. Un letter sur plomb de Berezan'. Dialogues d'histoire ancienne. V. I. Paris: l'Institut des Sciences Techniques de l'Antiquité de l'Université de Franche-Comté, 1974. P. 136-137.

<sup>1266</sup> Мачинский Д.А. Мусбахова В.Т. Остров Кирки и изображения на келермесском ритоне, преддверье Аида и древнейшая греческая расписная керамика в Северном Причерноморье (по «Одиссее» и археологическим материалам) // БФ: Искусство на периферии античного мира. СПб., 2009. С. 342-348.

<sup>1267</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии... С. 71-74.

<sup>1268</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 197-198.

<sup>1269</sup> Страбон. География. С. 68.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 313, примеч. 353.

<sup>1270</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры ... (продолжение). С. 576.

<sup>1271</sup> Чердынченко А.Г. Заметки о древнейших названиях Фракии // Древности 2012. Харьковский историко-археологический ежегодник. 11. Харьков: ООО «НТМТ», 2012. С. 219.

ния оставлены скифами<sup>1272</sup>. Это соответствует известной концепции О.Н. Трубачева, где «малый» этнический коллектив – это исходный, материнский этнический коллектив, а «великий» – соответственно результативный мигрировавший на новое место этнический коллектив<sup>1273</sup>. Малой Скифией называлась значительная часть Фракии, а также территория (видимо, прибрежная – В.Л.) между ней и Крымом включительно, где жило «скифское племя тавров» (Strabo VII, 4, 52)<sup>1274</sup>. Примечательно, что Стефан Византийский (s. v. Σκύθαι) называет скифов фракийским племенем<sup>1275</sup>, а Страбон (VII, 3, 2) высказал мнение об общем происхождении скифских и фракийских племен со ссылкой на Гомера<sup>1276</sup>. Аполлоний Родосский (Arg. IV, 316) пишет; «... скифы – они полукровки фракийцам»<sup>1277</sup>.

Очевидно, что не только в Нижнем Побужье и Нижнем Поднепровье Ахилла рассматривали как «Владыку Скифии», а представление об этом было достаточно устойчивым. Об этом может свидетельствовать восстановленное В. Кожокару, по аналогии с обсуждаемыми здесь строками Алкея, фрагментированное граффито V в. до н.э. из Тиры – [Ἀχῖλ]λεῖ Σκυ[θίκας μεδέοντι]<sup>1278</sup>. Следует обратить внимание и на то, что археологический материал веско свидетельствует о том, что в это время в Тире вместе с греками проживали скифы и фракийцы<sup>1279</sup>. Нельзя обойти вниманием сообщение Евстафия Фессалоникийского, который в комментариях к «Землеописанию» Дионисия указывает, говоря об Ахилловом Дроме, что, в отличие от гомеровского героя, был «другой Ахилл, скифский царь этих земель, который влюбился в отосланную туда Ифигению и останавливался здесь во время ее преследования, от чего это место и названо Ахилловым. Те, которые это говорят, ссылаются на слова Алкея: “Ахилл, ты, который владычествуешь над Скифской землей”» (Eustath. 306 Müllerus)<sup>1280</sup>. Визан-

<sup>1272</sup> Шапошников А.К. Языковые реликты фракийского облика в Северном Причерноморье // Этимология / Ж.Ж. Варбот (отв. ред.). М., 2012. С. 303.

Чередниченко А.Г. Заметки о древнейших названиях Фракии. С. 219.

<sup>1273</sup> Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. Изд-е 2-е, дополн. М.: Наука, 2003. С. 165-166.

<sup>1274</sup> Страбон. География. С. 284.

<sup>1275</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 325.

<sup>1276</sup> Страбон. География. С. 270-271.

<sup>1277</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 104.

<sup>1278</sup> Самойлова Т.Л., Кожокару В. Новые данные о культах и культовых античных постройках в Тире // Северное Причерноморье в античное время. Киев: Институт археологии НАН Украины, 2002. С. 111-112 рис. 5.

<sup>1279</sup> Никулицэ И. Т. Северные фракийцы в VI–I вв. до н.э. Кишинев: Штиинца, 1987. С. 21.

<sup>1280</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 247.

тийский историк X в. Лев Диакон, низводя Ахилла до простого человека, тем не менее, также говорит (Hist. IX, 6) о его скифском происхождении: «Ведь Арриан в своем “Перипле”, что сын Пелея Ахилл был скифом и происходил из городка под названием Мирмикион, лежащего у Меотидского озера. Изгнанный скифами за свой дикий, жестокий и наглый нрав, он впоследствии поселился в Фессалии. Явными доказательствами [скифского происхождения Ахилла] служат покроем его накидки, скрепленной застежкой, привычка сражаться пешим, белокурые волосы, светло-синие глаза»<sup>1281</sup>.

Последние слова напоминают о необходимости анализировать рассматриваемый фрагмент Алкея в индоевропейском контексте, тем более, что невозможно отрицать присутствие ранних индоевропейцев (ариев) в Малой Скифии доколониального времени, как и во всем Северном Причерноморье. Лингвистическая аргументация в работах О.Н. Трубачева, анализировавшего «нескифское в скифском», дала основание в рассматриваемом случае понимать под «Скифией» не просто территорию, занятую скифами Северного Причерноморья, а «Старую Скифию» Геродота. Речь идёт о местностях, заселённых «старыми ариями», т.е. ариями (индоариями), оставшимися здесь после ухода их основной массы на юго-восток и восток в III тысячелетии до н.э. Они образовали в Северном Причерноморье достаточно обширный реликтовый анклав (дандарии, тавры, ахейцы, синды, меоты), сохранившийся и в историческое время – от современной Одессы до Краснодарского края, а также в Крыму. И, как полагает О.Н. Трубачев, «таким реликтовым анклавом могла быть и Старая Скифия, ἀρχαία Σκυθία в Северо-Западном Причерноморье. Это был как бы остаток части народа, отделившейся и ушедшей на юго-восток. Название ἀρχαία Σκυθία “старая Скифия” у Геродота (IV, 5) равнозначно морскому побережью Одесского и Каркинитского заливов»<sup>1282</sup>. Данные племени реликтовых ариев и составили основу «варварского» населения Северного Причерноморья, в том числе – современного греческим колонистам. Об этом свидетельствуют, в частности, Стефан Византийский: «Меоты – весьма сильное и многочисленное скифское племя»<sup>1283</sup>, Дионисий Периегет (298): «Тавры, населяющие крутой, узкий и длинный Дром Ахилла», в схолиях к Дионисию Периегету Евстафия Фессалоникийского находим: (163) «Северную

<sup>1281</sup> Лев Диакон. История / Пер. М.М. Копыленко. М.: Наука, 1988. С. 78-79.

<sup>1282</sup> Трубачев О.Н. Indoarica в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. С. 99-102. Продолжая исследования О.Н. Трубачева, В.П. Яйленко дополнил список индоарийских наименований в Нижнем Поднепровье (см: Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры... С. 440-444).

<sup>1283</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 322.



часть того Тавра, у подошвы которой живет скифское племя киммерийцы» и (302) «Тавры или росы, живущие около Ахиллова Дрома». В другой, анонимной схолии к Дионисию Периегету указано: (163) «Киммерийцы живут под выступом Тавра, который называется Херсонесом Таврическим и прилежит к устью Меотиды с запада; в соседстве с ним живут многие скифские народы», (303): «Тавры - в Скифии, в которой находится Ахиллов Дром, скифы - у Белого острова» и (681) «Синды живут по Истру, как говорит Аполлоний»<sup>1284</sup>. Аполлоний Родосский действительно указывает (IV, 316-322): «...синдов народы... где Истр разветвился»<sup>1285</sup>. Локализация синдов на Истре (Дунае), а не в обычном для них Приазовье обусловлена тем, что, хотя отделение синдо-меотского языка от арийского праязыка-основы произошло в Закавказье в первой четверти-трети II тысячелетия до н.э., племена синдо-меотской общности постепенно заселили весь Западный Кавказ, вышли к берегам Меотиды, а затем привольно расселились по побережью Черного моря; великое переселение народов того времени занесло их далеко на запад<sup>1286</sup>.

Обобщение всего этого – у О.Н. Трубачева: «Примыкающая местность с изрезанной береговой линией, Кинбурнским полуостровом - геродотовской Гилесей “Лесной страной”, далеко вдающейся в море, не случайно нам напоминает Таманский полуостров и дельту Кубани. Давно замечено, что это классические реликтовые зоны. Примерно в этих двух районах Геродот упоминает и киммерийцев (последнее прибежище и место погребения киммерийских царей он помещает на реке Днестр). Нельзя не обратить внимание на то, что в тех же районах (приазовской Синдике и упомянутых местах Северо-Западного Причерноморья) древние авторы знают синдов. Речь идет не о позднейших литературных переносах вроде синдов на Истре-Дунае, вместо Гипаниса-Кубани, в обработке мифа об аргонавтах Аполлония Родосского (Schol. Dionys. 681; Schol. Apoll. Argon. 321), а о реальных фактах истории... Ростовцев, например, со всем вниманием отнесся<sup>1287</sup> к сообщению Плиния о Синдской Скифии – *Scythia Sindica* (Plin. NH IV, 84<sup>1288</sup>) близ Днепра, и он был прав... Можно думать, что Геродот

<sup>1284</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 238, 245, 246, 258, 259, 260.

<sup>1285</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. С. 104.

<sup>1286</sup> Шапошников А.К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. 2005. № 5. С. 49.

<sup>1287</sup> Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л.: Ленинградский Гублит, 1925. С. 59.

<sup>1288</sup> Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Тексты, перевод, комментарий. М., 2012. С. 173.

сохранил нам драгоценное первое письменное свидетельство о древнем разделении индоиранской ветви на иранцев-скифов<sup>1289</sup> и индоарийцев, скрывающихся под именем Старой Скифии. Добавим, что Старая Скифия Геродота и Синдская Скифия других авторов (напр. *Scythia Sindica* – Plin. NH. IV, 84) территориально совпадают, после чего круг поисков на данной стадии замыкается»<sup>1290</sup>. В.П. Яйленко дополнил эти выводы<sup>1291</sup>, проанализировав упоминания Валерия Флакка (Arg. VI, 86) и Аммиана Марцеллина (XXII, 8, 41)<sup>1292</sup> о «низких синдах» – соответственно, при Меотиде и на полуострове близ Ахиллова Дрома, а также Плиния Старшего (NH. IV, 80) о «низких скифах, по происхождению рабах», в другом переводе – «в местах, прилегающих к побережью у Истра... выродившиеся и произошедшие от рабов скифы или троглодиты (т.е. «живущие в норах или пещерах»)»<sup>1293</sup>. В этом контексте представляется важным, что Ликофрон (Alex. 190-191) «поселяет» Ахилла в его поисках Ифигении не как обычно в данном случае – на Ахилловом Дроме, а у Истра: «На пенном берегу он будет долго жить, у Кельтра вод болотистых»<sup>1294</sup>.

Позволю себе повторить заключение М.И. Ростовцева, ввиду его исключительной важности: «Весьма вероятно, что мы имеем дело с исконным постоянным населением юга России, жившим здесь в течение ряда столетий, может быть, начиная уже с третьего тысячелетия до н. э. <...> Греческое предание настойчиво указывает на родство киммерийцев с фракийцами, выводя даже все движение киммерийцев не с востока, как это документально засвидетельствовано памятниками ассирийского исторического и религиозного предания, а с Балканского полуострова. Эти настойчивые указания греческого предания позволяют видеть в них отголоски исторической истины и усматривать в киммерийцах не иранцев, близких

<sup>1289</sup> В последние годы работами А.К. Шапошникова и В.П. Яйленко показано, что иранские лексемы в Северном Причерноморье крайне редки, имея при этом позднее происхождение. Многие скифские реликты имеют индоарийское происхождение. Таким образом, речь должна идти не о «древнем разделении индоиранской ветви» (это случилось значительно восточнее Северного Причерноморья), а о древней (на рубеже III-II тысячелетий до н.э.) миграции ариев из Северного Причерноморья на восток и юго-восток и об их остатках в «Старой Скифии» – реликтовых ариях, современных грекам-колонистам.

<sup>1290</sup> Грубачев О.Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. С. 106, 108.

<sup>1291</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры ... С. 445.

<sup>1292</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А.И. Сонни. СПб.: Алетей, 1994. С. 258.

<sup>1293</sup> Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники... С. 171, 247.

<sup>1294</sup> Ликофрон. Александра (ст. 1-446) / Пер. с др.-гр. и комм. И. Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 226 прим. 79, где, по И.А. Сурикову: «Кельтр – стяженное от “кельтский Истр” (Дунай)».

родственников скифов, а выходцев с Востока, родственных фракийцам. С этими последними киммерийцы вошли затем в ближайшее соприкосновение как на Балканском полуострове, куда они проникли, двигаясь по степям юга России, так и в Малой Азии, куда в то же и несколько более раннее время перешел с Балканского полуострова ряд фракийских племен. Эти племена, двигаясь на юг, встретились на западном побережье Черного моря с волной киммерийцев, двигавшихся по южному берегу Черного моря из пределов Ванского царства. Несомненным, во всяком случае, представляется, что киммерийцы не только прошли, но и длительно обосновались на северном берегу Черного моря, в степях юга России <...> Киммерийцы, близкие родственники фракийцев. ...подчинение скифам ряда киммерийских племен или племен, покоренных киммерийцами и с ними слившихся, сидевших по обоим берегам Керченского пролива и Азовского моря. Племена эти – позднейшие синды, меоты и савроматы»<sup>1295</sup>. До самого исчезновения скифов со страниц истории, в Скифии повсюду обитали и другие племена, в частности – говорившие на индоарийских (синдо-меоты), кельтских и иллирийских диалектах (киммерийцы)<sup>1296</sup>. Таким образом, категоричное мнение В.А. Горончаровского о том, что «выдвинутое О.Н. Трубачевым, вслед за П. Кречмером<sup>1297</sup> предположение об индоевропейской принадлежности синдов не выдерживает критики и должно быть отброшено как не имеющее подтверждения в археологических материалах»<sup>1298</sup> само не выдерживает критики, поскольку не позволительно забывать, что понятие «индоевропейский» относится к лингвистической, а не к археологической сфере (из-за смешения этого многие археологи сами себе создали немало проблем). Лингвистических же подтверждений индоевропейской принадлежности синдов, как показано выше, достаточно.

Учитывая всё это, на мой взгляд, можно трактовать приведенные выше слова Гомера и Алкея как память о давно прошедших временах, где пра-Ахилл царствовал ещё над ранними индоевропейскими предками кимме-

---

<sup>1295</sup> Ростовцев М.И. Эллинство и иранство на юге России. 2-е изд-е. М.: Книжная находка, 2002. С. 21, 30, 33.

<sup>1296</sup> Шапошников А.К. Этимология языковых реликтов фракийского вида в Северном Причерноморье // Материалы Международной конференции «Северное Причерноморье: к истокам славянской культуры». Алушка, 25-30 сентября 2008 г. Киев; М., 2008. С. 216.

<sup>1297</sup> Kretschmer P. Inder am Kuban // Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. Anzeiger. 80. 1943. S. 35-42.

<sup>1298</sup> Горончаровский В.А. К вопросу об этногенезе синдов (по материалам Боспорских курганов) // Таврические студии. № 10. Материалы международной научно-практической конференции «Археология и история Боспора» (10-13 августа 2016 г., г. Керчь). Симферополь: Антикава, 2016. С. 60.

рийцев и скифов, а не как сведения об исторических киммерийцах и скифах. Склонность понимать сведения античных авторов, в данном случае, как безусловный исторический источник, очевидно, и привела к значительным противоречиям в среде археологов и антиковедов.

### 10.3. Остров Левка

Исследование культа Ахилла в Северном Причерноморье началось в XIX веке с рассмотрения связи Ахилла с неким островом в Черном море. Наиболее ранние, из сохранившихся, указания об этом относятся к V в. до н.э., хотя еще в «Эфиопиде» рассказывалось, как сама Фетида вместе с Музами оплакивала тело павшего сына. Похитив его из погребального костра, она затем унесла его на Белый остров<sup>1299</sup>. Пиндар (Olimp. II, 70-72, 79-80) говорит: «Остров Блаженных / Овевается там веяньями Океана / ... / Там Пелей, там Кадм, / И туда вознесла Ахилла / Мать его, тронув мольбами Зевсова сердце, – / Ахилла...» и уточняет в другой оде (Nem. IV, 48-49): «Царствует... Ахилл на Евксинском блистательном острове»<sup>1300</sup>. У Еврипида в «Андромахе» (1257-1262) Фетида говорит Пелею: «Ты будешь жить в Нереевом доме / Со мной, как бог с богинею. Оттуда ж, / Не оросив сандалий, выйдешь ты, / Чтоб посетить на острове Ахилла: / На белом берегу его чертог / Евксинскими омыт волнами...»<sup>1301</sup>. В другой трагедии Еврипида – «Ифигении в Тавриде» (433-438) есть такие строки: «Когда на остров горный / От птичих стай весь белый, Ристалищем Ахилла / И славный и прекрасный, Пустым и лютым морем / Стремилися они»<sup>1302</sup>. Здесь понять, что речь идет о Понте Эвксинском можно только из контекста, поскольку трагедия посвящена событиям в Тавриде. Несколько смущает определение «остров горный», но если вместо «горный» читать «горный» (синоним «вышний», что означает «высочайший», «небесный»)<sup>1303</sup>, тогда искомый остров представляется населенным божествами и вполне соответствует Белому острову Блаженных.

Но в обоих фрагментах Еврипида, как и у Пиндара, нет прямого указания на остров Левку. У Квинта Смирнского (III, 770-776) Посейдон так го-

<sup>1299</sup> Борухович В.Г. Примечания // Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 292 прим. 5.

<sup>1300</sup> Пиндар. Вахилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. С. 17-18, 128.

<sup>1301</sup> Еврипид. Андромаха / Пер. с др.-гр. И.Ф. Анненского // Еврипид. Трагедии / М.: Художественная литература, 1969. С. 341.

<sup>1302</sup> Еврипид. Ифигения в Тавриде / Пер. с др.-гр. И.Ф. Анненского // Еврипид. Трагедии / В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 491.

<sup>1303</sup> Полный церковно-славянский словарь / Сост. священник магистр Г.М. Дьяченко. М.: Типография Вильде. 1900. С. 112, 129.

ворит Фетиде: «Ныне о сыне оставь бесконечные стоны. / Ибо не с мёртвыми быть суждено ему впредь, а с богами, / ... / ... Войдет он в пресветлую Зевса обитель, / дам ему остров тогда я священный на море Эвксинском. / Богом там будет твой сын»<sup>1304</sup>. Нетрудно заметить, что здесь также нет указания именно на Левку. В другом фрагменте Квинта Смирнского (XIV, 180, 223-224) «встала могучая тень богоравного тотчас Ахилла» и «подобно легчайшему ветру, / быстро полей Элисийских достиг Эакид достославный»<sup>1305</sup>. А.И. Иванчик считает, что «сопоставление двух контекстов показывает, что для Пиндара остров Блаженных и Левка, а для Квинта Смирнского Левка и Элизий – синонимы», а эти тексты опровергают мнение Б. Браво<sup>1306</sup>, что остров Левка отождествлялся с островом Блаженных лишь поздними авторами<sup>1307</sup>. Пусть даже первая часть выводов А.И. Иванчика верна, но указания на более или менее точную локализацию острова Левки, в связи его с Ахиллом, действительно дают только авторы более позднего времени.

Это Страбон (конец I в. до н.э. – начало I века н.э.), который указал (VII, 3, 16): «В 500 стадиях от устья (Тираса) в открытом море лежит остров Левка»<sup>1308</sup>. Плиний, живший в 23-79 гг. н.э., пишет (NH. IV, 93): «Перед Борисфеном есть вышеназванный [остров] Ахилла, он же именуемый Левка и Макарон. Он по современным показаниям, лежит в 140 милях от Борисфена, 120 милях от Тиреи и в 50 милях от острова Певка. Окружность его около 10 миль»<sup>1309</sup>. Здесь видная нестыковка локализации Левки «перед Борисфеном», так как сам Плиний размещает остров «в 140 милях от Борисфена» и всего «в 50 милях от острова Певка». Чем бы ни был здесь «Борисфен», островом Березань или рекой Днепр, указание Плиния говорит о Левке возле Дуная. Конон, живший примерно в I веке н.э. указывает (Fab. XVIII): «Ахиллов остров в Понте (он лежит, если миновать *устье* Истра, выше Таврики)»<sup>1310</sup>. Писатель и географ II века н.э. Павсаний отмечает

<sup>1304</sup> Квинт Смирнский. После Гомера / Пер. с др.-гр. А.П. Большакова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 93.

<sup>1305</sup> Квинт Смирнский. После Гомера. С. 257-258.

<sup>1306</sup> Bravo B. Un frammento della Piccola Iliade (P. Oxy 2510), lo stile narrative tardo-arcaico, i racconti su Achille immortale // Quaderni urbinati di cultura classica. 2001. N.s. 67/1. Pp. 113-114.

<sup>1307</sup> Иванчик А. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII-VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. Москва; Берлин: Палеограф, 2005. С. 71.

<sup>1308</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 280.

<sup>1309</sup> Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Текст, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2011. С. 177.

<sup>1310</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4. С. 174.

(III, 19, 11): «Есть в Эвксинском Понте остров, напротив устья Истра, посвященный Ахиллесе; имя этому острову Левка, в окружности он имеет стадий двадцать, весь зарос лесом и полон диких и ручных животных. На нём есть храм Ахиллеса и в храме статуя»<sup>1311</sup>.

Во II в. н. э. Флавий Арриан (PPE, 32) писал: «Почти напротив Узкого устья Истра (Дуная) лежит остров, который одни называют островом Ахилла, а другие – Бегом Ахилла, а третьи – по цвету – Белым. Есть предание, что его подняла [со дна моря] Фетида для своего сына и что на нем живет Ахилл. Людей на острове нет; на нем пасется только немного коз; их, говорят, посвящают Ахиллу все пристающие сюда. Есть в храме много и других приношений, – чаши, перстни и драгоценные камни, а также надписи, одни на латинском, другие на греческом языке, составленные разными метрами в похвалу Ахиллу. Некоторые, впрочем, *относятся* к Патроклу, потому что все желающие угодить Ахиллу *вместе* с ним почитают и Патрокла. Много птиц гнездится на острове, – чайки, нырки и морские вороны в несметном количестве. Эти птицы очищают храм Ахилла: каждый день рано утром слетают они к морю, затем, омочив крылья, поспешно летят с моря в храм и окропляют его; а когда этого будет достаточно, они обметают крыльями пол храма»<sup>1312</sup>. На этом рассказ Арриана не заканчивается, следует ряд комментариев об обрядах и выдержки из рассказов очевидцев (см. ниже). В целом повествование Арриана – самое подробное из сохранившихся древних описаний острова Левки и культа Ахилла на нём.

Дополняет его разве что рассказ Максима Тирского. В конце девятой речи, посвященной «демону Сократа», этот ритор и философ-платоник второй половины II века н.э., пишет: «Ахилл живет на острове, расположенном в Эвксинском Понте напротив Истра, <где> есть храм и жертвенники Ахилла. Никто не может по своему желанию высадиться на остров, кроме как для жертвоприношения. Совершив жертвоприношение, следует вернуться на корабль. Часто моряки видели молодого мужчину со светлыми волосами, упражнявшегося с оружием. Оружие его золотое. Одни не видели его, но слышали, как он поет, другие и видели, и слышали. Один человек случайно уснул на острове. Ахилл разбудил его, привел к палатке и предложил обильное угощение. Патрокл был виночерпием, Ахилл играл на кифаре. По его словам, была также Фетида и собрание других демонов»<sup>1313</sup>. Ференик Гераклеяский, эпический поэт, живший во II в. н. э. со-

<sup>1311</sup> Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. С. 263.

<sup>1312</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 273.

<sup>1313</sup> Maximus Tyrius. Dissertationes / Ed. M.B. Trapp. Stuttgart; Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1994. P. 76.

общает (XXII): «Ахиллу на острове Белом местные жители воздают поклонение, а также Патроклу»<sup>1314</sup>. Среди более поздних авторов следует упомянуть Аммиана Марцеллина (IV в. н.э.), который в своей «Римской истории» (XXII, 35) писал: «Близ Таврики лежит необитаемый остров Левка, посвященный Ахиллу. Если кто-то случайно попадет туда, тот, осмотрев памятники древности, храм и дары, посвященные этому герою, возвращается вечером на корабль. Говорят, что там нельзя провести ночь, не подвергая опасности свою жизнь»<sup>1315</sup>. Мистическую картину острова Ахилла дополняет фрагмент «Свода невероятных рассказов» (СХХII, 134) Антигона Кариетского (III в. до н.э.): «Рассказывают, что и на Белом острове ни одна птица не может при полете подняться выше Ахиллова храма»<sup>1316</sup>.

О характере культа Ахилла на Левке прекрасно свидетельствуют не только рассмотренное выше сообщение Максима Тирского, но и другие сообщения. Прежде всего, это продолжение уже рассмотренного рассказа Арриана (33-34): «Существуют 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 плату; 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. Ахилл, *как рассказывают*, является во сне одним после того, как причалят к острову, а другим еще во время плавания, когда они очутятся недалеко от него, и указывает, где лучше пристать к острову и где стать на якорь. А некоторые рассказывают, что Ахилл являлся им наяву на мачте или на конце реи, подобно Диоскурам; Ахилл только в том, говорят они, уступает Диоскурам, что последние воочию являются плавающим повсюду и, явившись, спасают их, а *Ахилл является только* приближающимся уже к острову. Некоторые говорят, что и Патрокл являлся им во сне». Замечательна заключительная фраза Арриана: «Эти рассказы об острове

<sup>1314</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 294.

<sup>1315</sup> Аммиан Марцеллин. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А.И. Соини. СПб.: Алетейя, 1994. С. 257.

<sup>1316</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. Вып. 1. СПб: Типография Императорской академии наук, 1890. С. 410-411.

Ахилла я записал, как слышал от лиц, которые или сами приставали к *острову*, или узнали от других; они не кажутся мне невероятными»<sup>1317</sup>.

Особенно детально описание Левки и событий на ней – у Флавия Филострата (54, 2 – 56, 4), которое полагаю необходимым привести почти полностью: «Это – один из понтийских островов, *лежащий* ближе к негостеприимной стороне, которая для въезжающих в устье Понта приходится слева; в длину он имеет тридцать стадиев, а в ширину не больше четырех; на нем растут тополи и вязы, вокруг храма в порядке, а остальные как попало; храм построен со стороны Меотийского озера (которое впадает в Понт и равно ему по величине) и в нем находятся изображение Ахилла и Елены, соединенных Мойрами. Хотя любовь выражается в глазах и в таком виде воспевают ее поэты, но Ахилл и Елена первые влюбились друг в друга, даже не видевшись, но находясь одна в Египте, а другой в Илионе, так что причиной их вожделения послужили упи. Так как судьбой было определено им бессмертие, то Фетида обратилась к Посейдону с просьбой поднять из глубины моря какой-нибудь остров, на котором они *могли бы* поселиться, потому что вблизи Илиона *не было* ни одного *пригодного* места, а Эхинады, лежащие у Эниад и Акарнании, были уже осквернены *с того времени*, как Алкмеон по убийствии своей матери поселился на земле, образовавшейся из наносов Ахелоя уже позже его преступления. Посейдон, приняв в соображение *огромное* протяжение Понта и то *обстоятельство*, что вследствие отсутствия островов для мореплавателей нет пристанища, поднял упомянутый мной Белый остров, *предназначив* его Ахиллу и Елене для жительства, а морякам для стоянки на море. Владычествуя над всей влажной стихией и заметив, что реки Термодонт, Борисфен и Истр изливаются в море неудержимыми и вечно текущими потоками, *Посейдон* запрудил ил, который несут реки из Скифии в море, и образовал упомянутый остров, *прочно* утвердив его в глубине Понта. Здесь впервые увидели и обняли друг друга Ахилл и Елена и *здесь же* отпраздновали их свадьбу сам Посейдон с Амфитритой, все Нереиды и все боги-покровители рек, впадающих в Меотиду и Понт. Рассказывают, что на острове живут белые птицы, влажные и пахнущие морской водой, и что Ахилл сделал их своими служительницами: веянием своих крыльев и брызгами капель с них они холят его рощу, причем летают низко, лишь немного поднимаясь над землей. Людям, плавающим по широкому пространству моря, не запрещается вступать на этот остров (ведь он и лежит как гостеприимное убежище для кораблей), но строить на нем жилища запрещено всем мореплавателям и живущим по берегам Понта, эллинам и варварам. Приставшие *сюда* долж-

<sup>1317</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 274.



ны по совершении жертвоприношения по заходе солнца возвратиться *на корабли*, не ночуя на земле, и если дует попутный ветер, то отправляться в путь, а если нет, то, привязав корабль, спать внутри его, потому что в это время, говорят, Ахилл и Елена пируют и занимаются пением, именно воспевают свою взаимную любовь, гомеровские песни о Трое, и самого Гомера; ибо Ахилл еще наслаждается поэтическим дарованием, переданным ему Каллиопой, и занимается им больше *прежнего*, с тех пор как перестал воевать. Его песнь о Гомере, гость, божественна и полна поэзии... многие из посетивших этот остров говорят, что слышали и другие песни Ахилла, а эту песнь, в высшей степени изящную по чувству и мыслям, он сочинил должно быть в прошлом году; вот она: “Эхо, обитающее у неизмеримых вод на берегах обширного Понта! Тебя воспевают лира под моей рукой; а ты воспой мне божественного Гомера, славу мужей, славу подвигов наших, Гомера, который даровал мне Патрокла и бессмертие, который сделал моего Аянта равным бессмертным и доставил несокрушимую славу завоеванной Трое, воспеваемой мудрецами”... вот каковы песни, которые поются на этом острове, а голос, которым поют, звучит божественно и прекрасно; он с такой силой разносится по морю, что повергает моряков в трепет ужаса. Пристававшие к острову утверждают, что слышали и конский топот, и звук оружия и крик, какой поднимают на войне. Если кто пристанет к северной или южной стороне острова и начнет подниматься ветер, неблагоприятный для стоянки, то Ахилл возвещает об этом у кормы и приказывает укрыться от ветра, переменяв место стоянки. Многие из числа выезжающих из Понта являются ко мне с такими рассказами, и, клянусь Зевсом, *уверяют*, что при виде этого острова они, носимые по беспредельному морю, обнимают друг друга и проливают радостные слезы, а пристав к острову и приветствовав землю, идут к храму, чтобы помолиться и принести жертву Ахиллу, причем жертвенное животное, соответственно кораблю и его экипажу, добровольно становится у алтаря”<sup>1318</sup>. Здесь, как и у Арриана, обращает на себя внимание уверение рассказчиков в подлинности их повествований. Но если оставить это в стороне, то из рассмотренных фрагментов следует, что культ Ахилла на Левке был, скорее, героическим. Об этом свидетельствуют его хтонические черты, эпифании, страх перед Ахиллом, привязанность его к определенному месту. Тем не менее, Кесарий (IV в. н.э.), младший брат святого Григория Богослова указывает в «Диалогах» (Отв. 112): «Жители острова Белого обоготворили Ахилла»<sup>1319</sup>. Так что,

<sup>1318</sup> Philostratus. *Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2* / Ed. and trans. by J. Rusten and J. König. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. and London, England, 2014. Pp. 369-370.

<sup>1319</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. Вып. 1. СПб Типография Императорской академии наук, 1890. С. 718.

вполне возможно, что культ Ахилла здесь имел смешанный характер, как на Сигее, где Ахилла почитали и как героя, и как бога (см. главу «Культовый Ахилла в Греции»).

Относительно начала отправления культа Ахилла на Левке приходится пользоваться сообщениями Павсания и Конона о, возможно, первых пациентах лечебной части храма Ахилла на Левке. Павсаний (III, 19, 11) пишет по этому поводу: «Говорят, что первым посетил этот остров кротонец Леоним по следующему поводу. Во время войны в Италии между кротонцами и локрами, последние, будучи родственниками локрам Опунтским, призвали помочь им в битве Аякса, сына Оилея; Леоним, военачальник кротонцев, напал на ту часть врагов, где, как он слышал, на фланге у них находился Аякс. И вот он получает рану в грудь; сильно страдая от раны, он отправился в Дельфы. Когда он прибыл туда, Пифия послала его на остров Левку, сказав, что там к нему явится Аякс и излечит его рану. С течением времени, когда он, поправившись, вернулся из Левки, он говорил, что видел Ахиллеса, видел и Аякса, как сына Оилея, так и сына Теламона, что были там с ними и Патрокл и Антилох, что женою Ахиллеса была Елена и что она поручила ему отправиться в Гимеру к Стесихору сообщить ему, что он лишился зрения вследствие гнева на него Елены, после чего Стесихор написал свою “палинодию” <песню с обратным значением>»<sup>1320</sup>.

У Конона (Fab. XVIII) видим почти такое же повествование, но вместо Леонима фигурирует Автолеонт: «Локрийцы во время сражений, так как Аякс был их соплеменником, оставляют в строю пустое место, чтобы на нем мог стать Аякс. Когда они были выстроены *таким образом в одной* битве с кротонитами, кротонит Автолеонт пожелал пробиться по *этому* пустому промежутку и окружить неприятелей. Получив от привидения рану в бедро, он отступил и страдал гангреною до тех пор, пока не отправился, по совету оракула, на Ахиллов остров в Понте (он лежит, если миновать *устье* Истра, выше Таврики); здесь он умилился как прочих героев, так в особенности душу Аякса Локрийского и излечился. При отъезде отсюда Елена поручила ему передать Стесихору, чтобы он сочинил в честь ее «Палинодию», если дорожит зрением. Стесихор тотчас же составил гимны *в честь* Елены и снова получил зрение»<sup>1321</sup>. По мнению Е.Е. Макаровой, сохраненное Павсанием свидетельство о сражении «около Локров», очевидно, следует отнести к 576 г. до н.э., если согласовывать его с упоминанием Леонима Кротонского в рассказе Павсания и Палинодией Стесихора; смысл Палинодии, скорее всего, заключается в прославлении Диоску-

<sup>1320</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. I. С. 263-264.

<sup>1321</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4. С. 174.

ров – братьев Елены, которые помогли локрийцам в битве против кротонцев. Кроме того, в Палинодии со всей очевидностью выступает пролокрийское пристрастие Стесихора; согласно сообщению Свида, поэт жил с 623/16 по 556/3 гг. до н.э. Эти даты совпадают с немногими другими данными, известными о Стесихоре из других источников<sup>1322</sup>. Таким образом, исходя из сообщений первых веков нашей эры, древние считали храм Ахилла и/или его культ на Левке действующим, по крайней мере, с первой половины VI в. до н.э. Однако, соглашусь с А.И. Иванчиком, что это подтверждение всего лишь косвенное<sup>1323</sup>. Тем не менее, этот крупный специалист, утверждая, что цитированные выше фрагменты Пиндара и Алкея служат надежным свидетельством отождествления Левки с островом Блаженных, полагает, что во время Алкея (конец VII – начало VI вв. до н.э.) Ахилл уже прочно связывался с Северным Причерноморьем (т.е. прежде всего с Левкой), и вероятно, что его культ на острове уже существовал<sup>1324</sup>.

Что касается реальности существования храма Ахилла на Левке, то в 2018 г. исполнится 195 лет со времени открытия его строительных остатков капитан-лейтенантом Н.Д. Критским. Но за прошедшее время в науке сложилось неоднозначное отношение к снятому им плану храма. Г. Кёлер первым высказал сомнение в действительной принадлежности этого плана храму Ахилла<sup>1325</sup>, и это сомнение было, по сути, поддержано И.И. Толстым<sup>1326</sup>. Постепенно сформировалось представление о возможности сооружения на Левке двух идентичных по размерам, но разновременных (первый из них, вероятно, последней четверти VI в. до н.э.) храмов Ахилла; исследования в этом направлении продолжаются<sup>1327</sup>. Одним из доказательств, подтверждающим подлинность сообщений древних авторов о наличии якорных стоянок у острова Ахилла, являются около 30 якорей (точнее, якорных штоков, каменных и свинцовых), найденных в акватории Левки. Большинство из них обнаружены в северной бухте, а часть из них, возможно, специально посвящали Ахиллу (что вполне оправдано, поскольку Ахилл считался, в частности, покровителем моряков) и выбрасы-

<sup>1322</sup> Макарова Е.Е. Начало формирования Кротонской «державы»: хронология битвы при Сагре // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2008. № 49. С. 23-26.

<sup>1323</sup> Иванчик А. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 73.

<sup>1324</sup> Иванчик А. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 72-73.

<sup>1325</sup> Köehler H.K.E. Mémoire sur les îles et la course consacrées à Achille dans le Pont-Euxin // Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences. T. X. St. Petersburg, 1828. P. 603.

<sup>1326</sup> Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петроград: 2-я Гос. Типография, 1918. С. 28-29.

<sup>1327</sup> Русяева А.С. О храме Ахилла на острове Левка в Понте Эвксинском // ВДИ. 2004. № 1. С. 187-189.

вали за борт. Типы всех найденных якорей весьма разнообразны, их хронологический диапазон охватывает практически всё античное тысячелетие (от VII–VI вв. до н.э. и до IV в. н.э.)<sup>1328</sup>.

Самая древняя керамика, найденная на острове, относится к восточно-греческому производству с наиболее вероятной датировкой конец VII – начало VI вв. до н.э.; значительной группой представлена керамика ионийского производства VI в. до н.э. Значительно представлена аттическая и, меньше, коринфская керамика VI в. до н.э. Наиболее поздняя керамика относится к первым векам нашей эры, такая же датировка и у стеклянной посуды<sup>1329</sup>.

Относительно статуи Ахилла, о которой сообщал, в частности Арриан, то археологами найден постамент с надписью, посвященной Ахиллу (её окончание звучит «...посвятил Ахиллу, владыке Левки»); судя по отпечаткам ступней, на этой плите была установлена статуя человека; следы на другом постаменте свидетельствуют о возможности нахождения там изображения всадника на лошади. Другая, и пока последняя, более или менее внятная надпись представляет собой декрет о награждении человека, имя которого не сохранилось, освободившего Левку от грабежа и оказавшего услугу городу Ольвии. Примечателен фрагмент заключительной части данной надписи: «...Постановил народ ольвиополитов [поставить] ему статую, дабы и деяния [его] оставались в памяти и город [сделал] очевидным эллинам, что и об острове имеет большое [попечение] по заповедям отцов...»<sup>1330</sup>. Неужели высказывались упреки Ольвии о недостаточном пощении священного острова?

С.Б. Охотников и А.С. Островецких зафиксировали всего более 50 граффити на фрагментах тонкостенной керамики и более 10 на амфорных стенках. Одна из самых распространенных формулировок включает слово «посвящаю», что естественно для святилища, и таких надписей всего шесть. Древнейший из подобных фрагментов принадлежит родосско-ионийскому сосуду середины VI в. до н.э. Но только в двух случаях рядом можно прочесть или восстановить имя Ахилла. Некоторые граффити содержат только имя Ахилла, и то в случае реконструкции, поскольку практически все подобные фрагменты имеют лишь две-три буквы, которые можно было бы соотнести с серединой или окончанием имени Ахилла. Авторы считают, что эти граффити «находят наиболее близкие аналогии в граффити из по-

<sup>1328</sup> Охотников С.Б., Островецких А.С. Якiрна стоянка святилища Ахiлла на островi Левке (Змiйному) // Археологiя. 2002. № 2. С. 123-131.

<sup>1329</sup> Охотников С.Б., Островецких А.С. Святилище Ахилла на острове Левке. С. 27-38.

<sup>1330</sup> Охотников С.Б., Островецких А.С. Святилище Ахилла на острове Левке (Змеином). Киев: Наука, 1993. С. 52-53.

селений Нижнего Побужья – Бейкуп, Большая Черноморка, Березанское поселение»<sup>1331</sup>. Но это не так, поскольку во всех перечисленных местах найдено достаточно граффити типа АХΙ, не вызывающих сомнений в принадлежности их Ахиллу. Кроме того, в отличие от Бейкуша, ни на одном граффити Левки рядом с именем Ахилла не отмечены какие-либо рисунки.

Одним из показателей широкой известности Левки в античном мире являются монеты, в огромном числе найденные на острове. Самые древние из них относятся к V в. до н.э.: кизикин, афинское серебро и ольвийский ас с изображением Афины. Преобладающее число находок приходится на IV–III вв. до н.э. (около 40 городов Греции, от Сиракуз до Фанагории, а также выпуски правителей Македонии). Наиболее поздние монеты представлены эмиссиями римских императоров (но всего лишь восемнадцатью монетами из 163-х монет римского периода) от 268 до 423 гг. н.э.<sup>1332</sup> Совсем недавно эти данные были дополнены детально изученными, неизданными ранее, рисунками монет первого исследователя Левки Н.Н. Мурзакевича<sup>1333</sup>, который в разных документах писал, что после очистки к определению пригодны то 600, то 1000 монет.

Таким образом, археологические свидетельства подтверждают наличие на Левке культа Ахилла с VI в. до н.э., но следует признать, что таких артефактов немного. И если бы не сообщения древних авторов, возможно, этого было бы недостаточно для констатации здесь общегреческого центра культа Ахилла. Правда, монетные находки в огромном количестве на такой малой площади (в донесении Н.Н. Мурзакевича в марте 1859 г. говорится о 1076 экземплярах) подтверждают их подношение храму в период V в. до н.э. – III вв. до н.э. Более ранних монет не найдено, а более поздних крайне мало.

#### 10.4. Остров Березань – Борисфенида

Дионисий Периегет указывает (541): «По левой стороне Эвксина против Борисфена лежит в море знаменитый остров героев; его называют Белым, так как водящиеся здесь птицы – белого цвета»<sup>1334</sup>. Здесь, говорит предание, блуждают по пустынным долинам души Ахилла и других героев.

<sup>1331</sup> Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святилище Ахилла на острове Левке. С. 54–60 рис. 13, 16–19; 14, 1, 5, 6, 12, 26; 15, 5, 6, 8, 11.

<sup>1332</sup> Карышковский П.О. Ольвийские монеты, найденные на острове Левке // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1983. С. 158–173.

Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святилище Ахилла на острове Левке. С. 49–51.

<sup>1333</sup> Абрамзон М.Г., Тункина И.В. Гости острова Левки (античные монеты по неизданным рисункам Н.Н. Мурзакевича) // ВДИ. 2018. № 1. С. 52–87.

<sup>1334</sup> Эти якобы птицы белого цвета, как и истинное значение слова *κνίβητες*, которое следует далее по тексту Евстафия, будут подробно рассмотрены ниже в разделе «Феномен Ахиллова Дрома».

Такая награда дана Зевсом героям за доблесть: ибо доблесть получила вечную славу»<sup>1335</sup>. Евстафий Фессалоникийский в схолии к Дионисию Периегету (541) подтверждает и дополняет его сведения: «Против северной реки Борисфена, впадающей в левую часть Эвксинского Понта, лежит в море славный остров героев, посвященный Ахиллу. Этот остров, по словам *Дионисия*, называется Белым, потому что водящиеся на нем *κνίφλετα* или пернатые животные, т. е. птицы, – белого цвета, может быть, чайки, а согласно некоторым – аисты. *Κνίφλετα* – те *животные*, движение которых *состоит* в летании; слово это необычное. “Там, – говорит он, – по преданию движутся по пустынным долинам души Ахилла и *других* героев”, так что этот Белый остров называется островом героев, подобно тому, как воспеваемые *поэтами острова* на западном океане *называются* островами блаженных. “И такова, – говорит он, – награда славным мужам за доблесть”, т. е. такую почесть получили герои за свою доблесть, – беспечно поселиться на упомянутом острове»<sup>1336</sup>. Мартиан Капелла (первая половина V века) в своей энциклопедии под оригинальным названием «О браке Филологии и Меркурия» вкратце упомянул (663): «Река, озеро и город, все под одним именем Борисфена, вблизи острова Ахилла, прославленного своей гробницей»<sup>1337</sup>. Присциан, грамматик второй половины V– начала VI века, упомянул в «Землеописании» (557-560) следующее: «Есть один *остров* и на левой стороне Эвксина против реки Борисфена, называемый Левкой, потому что он кормит множество белых птиц. Здесь, говорят, безмятежно живут славные души героев, *получивших эту* прекрасную награду за доблесть»<sup>1338</sup>. Нетрудно заметить значительное сходство этого фрагмента с сообщением Дионисия Периегета, рассмотренным выше, особенно в части расположения Левки – не напротив устья Дуная, а напротив Днепра (как и у Мартиана Капеллы).

Все эти сообщения внесли известную сумятицу в определение локализации Белого острова (острова Блаженных), поскольку указывают не на Левку, а на Березань как на «остров героев». Свою лепту в неопределенность локализации Левки добавил и Аполлдор (Epith. V, 5): «Похоронили его на Белом острове вместе с Патроклом, смешав их кости»<sup>1339</sup>. Поскольку известно, что это случилось на Сигее, получается, что Белый остров – это не только Левка. Тем не менее, как считает А.И. Иванчик, кажется наибо-

<sup>1335</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 239.

<sup>1336</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 248.

<sup>1337</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 4. С. 280.

<sup>1338</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 4. С. 301.

<sup>1339</sup> Аполлдор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. С. 135.

лее вероятным, что «Белый остров» – собственное название конкретного острова в Черном море, с которым был отождествлен остров Блаженных, а не образ. Существовавший изначально в греческой мифологии, он никогда не употреблялся просто как синоним Элизия, а служил обозначением лишь его конкретной формы – острова Ахилла в Черном море<sup>1340</sup>. Большинство специалистов считало и считает, что это – остров Левка, а суждению о том, что таковым могла быть Березань, препятствует весьма существенное обстоятельство. Дело в том, что результаты геоморфологических исследований свидетельствуют о том, что нынешний остров Березань соединялся с побережьем не только в архаическую и классическую эпоху, но и позже был частью полуострова<sup>1341</sup>. М.А. Агбунов на основании того, что здесь «в первые века нашей эры уровень моря был не менее, чем на 3 м ниже современного», считает, что «имеющиеся данные убедительно показывают, что в первые века нашей эры Березань еще была полуостровом»<sup>1342</sup>. В.Г. Зубарев указывает, что «острова Березань, по крайней мере, до V в. н.э., скорее всего, не существовало. Он соединялся с материком, причем затопленная часть суши находится между нынешним островом и очаковским берегом»<sup>1343</sup>.

В настоящее время большинство исследователей полагает, что в первые века н.э. на современном острове Березань существовало святилище Ахилла<sup>1344</sup>, однако его роль в жизни Ольвийского региона и всего античного мира остается дискуссионной. Лишь одно сооружение, обнаруженное на южной границе поселения, по мнению В.В. Назарова, могло входить в комплексе культовых построек, посвященных Ахиллу<sup>1345</sup>. Однако, никаких аргументированных доказательств, кроме внушительного размера постройки (12,19 x 6,70 м), в пользу культовой принадлежности здания привести невозможно.

Ярким и безусловным свидетельством почитания Ахилла на Березани являются широко известные, еще со времен исследований И.П. Бларамберга<sup>1346</sup> мраморные плиты-посвящения. В первые века н.э. на Березани засви-

<sup>1340</sup> Иванчик А. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 72.

<sup>1341</sup> Vinogradov Y. G., Kryžickij S. D. Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeergebiet. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. (Mnemozyne. Suppl. Bd. 149). S. 62.

<sup>1342</sup> Агбунов М.В. Античная география Северного Причерноморья. М.: Наука, 1992. С. 164.

<sup>1343</sup> Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 171.

<sup>1344</sup> Новоселова Н.Ю. Святилище Ахилла на о. Березань в первые века н.э. // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. Вып. 2. СПб., 2007. С. 31-35.

<sup>1345</sup> Nazarov V. V. Archäologische Untersuchungen auf Berezan' // ΕΙΚΩΝ. Zur graeco-skythischen Kunst. Archäologisches Kolloquium. Münster, 24-26. November 1995. Münster, 1997. S. 4-21.

<sup>1346</sup> Тункина И. В. Остров Березань // Тункина И. В. Русская наука о классических древностях Юга России (XVIII – середина XIX в.). СПб.: Наука, 2002. Рис. 102 № 2.

детельствована постанова посвящений Ахиллу, Ахиллу Герою и Ахиллу Понтарху. Все посвящения поставлены от имени должностных лиц Ольвии – архонтов, агораномов, стратегов. Самыми ранними надписями считаются надпись в честь Ахилла Героя (НО 90) конца I – первой половины II вв. н.э. и надпись в честь Ахилла Понтарха (ГЭ инв. № Б.88.149) второй половины I в. н. э.<sup>1347</sup>. Подавляющее большинство аналогичных посвящений, по наблюдениям С.Р. Тохтасьева, появляются не ранее второй половины II в. н.э. Дата остальных березанских плит, посвященных Ахиллу, укладывается в рамки второй половины II – начала III вв. н.э. При археологических исследованиях на Березани было найдено семь надписей с посвящениями Ахиллу Понтарху (IOSPE I2 131, 135, НО 87, 89, ГЭ, инв. № Б.88.149, Б.89.375, Б.89.376) и одна с посвящением Ахиллу Герою (НО 90). К списку посвящений Ахиллу можно добавить IOSPE I2 154, фрагмент надписи, найденный В.В. Лапиным в 1978 году при раскопках здания римского времени, на участке Основной<sup>1348</sup> и другой фрагмент со значительно утраченным текстом<sup>1349</sup>. Если из всех найденных или предполагаемых посвящений оставить только достоверно найденные на острове и действительно посвященные Ахиллу Герою или Ахиллу Понтарху, то таких памятников девять. Наиболее выразительными являются четыре из них, а уникальное следующее (ГЭ Б88.149): «...Ахиллу Понтарху благодарственный дар. / О округлое достоянье богов, оплот Ахилла, / остров, омываемый [морем], радующийся волнам! Твою почву в удел получил отпрыск Фетиды, / вышняя кровь / Эакид Ахиллес, равный бессмертным [богам]»<sup>1350</sup>. Такой текст явно свидетельствует о том, что речь идет о Белом острове. Но хотя данное посвящение найдено на Березани, некоторые исследователи склоняются к тому, что оно говорит не об этом острове, а о Левке. Но если учитывать, что с предложенной еще М.И. Ростовцевым концепцией о том, что в римское время в результате потери Левки ольвиополиты создали на Березани второй (собственный) остров Ахилла<sup>1351</sup>, принята сегодня практически всеми, то почему бы подобному, основополагающему посвящению не относиться к самой Березани? Тем более, что знаменитый Березан-

<sup>1347</sup> Шелов-Коведяев Ф. В. Березанский гимн острову и Ахиллу // ВДИ. 1990. № 3. С. 49-62.

<sup>1348</sup> Яйленко В. П. Несколько греческих граффити и «сарматская» надпись с Березани // Античная балканистика / Л. А. Гиндин (отв. ред.). М.: Наука, 1987. С. 147-154.

<sup>1349</sup> Назаров В. В. Нова епіграфічна знахідка з Березані // Археологія. 1996. № 1. С. 138-140.

<sup>1350</sup> Тохтасьев С.Р. Граффити. Письмо. Лапидарные надписи // Борисфен – Березань: Начало античной эпохи в Северном Причерноморье. Каталог выставки. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2005. С. 144-149, №№ 270 (Б88.149), 271 (Б89.375), 272 (Б89.376), 273 (Б64.259).

<sup>1351</sup> Ростовцев М.И. Новая книга о Белом острове // ИИАК. Вып. 65. Петроград, 1918. С. 187.



ский гимн острову и Ахиллу, опубликованный Ф.В. Шеловым-Коведяевым в 1990 г.<sup>1352</sup>, прямо свидетельствует о том, что Березань как раз в конце I в. н.э., то есть практически одновременно с визитом Диона Хрисостома в Ольвию, исполняла роль важного культового места Ахилла<sup>1353</sup>. Помпоний Мела (15–60 гг. н. э.) пишет (II, 98): «Левка, довольно небольшой остров, расположена напротив устья Борисфена и носит еще название Ахиллов [остров], так как там погребен Ахилл»<sup>1354</sup>. Последние слова здесь можно сопоставить со строками из рассмотренного выше посвящения: «оплот Ахилла, / остров, омываемый [морем]... Твою почву в удел получил отпрыск Фетиды, / выпшня кровь».

Посвящения Ахиллу Понтарху найдены не только на Березани, хотя там их большинство, но еще на Бейкуше, в Кobleво (между Николаевом и Одессой), в Софиевке и Одессе; в других местах такие находки считаются сомнительными. В.М. Отрешко заключил, что все посвящения найдены на местах более древних святилищ и сделал заключение о том, что ареал посвящений Ахиллу Понтарху является одним из надежных критериев определения территории ольвийского государства в римское время<sup>1355</sup>.

Д.А. Мачинский, датирующий основание поселения на Березани – Борисфена между 650 и 630 гг. до н.э., высказал интересную мысль, понимая под «борисфенитами» древних авторов насельников Березани, а не Ольвии: «То, что культ Ахилла на Левке был под покровительством борисфенитов и, вероятно, был основан ионийскими греками, ещё сезонно приезжавшими на Березань, и то, что к нему не имела прямого отношения Истрия, расположенная ближе к Левке, чем Борисфен, доказывает изначальную сакральную связь Левки именно с Березанью и её окрестностями»<sup>1356</sup>. Это означает, что там должны были существовать древние святилища. Одно из них, на Бейкуше, обнаружено однозначно (см. ниже), а на Березани краткие граффити, которые можно расценить как посвящения Ахиллу, об-

<sup>1352</sup> Шелов-Коведяев Ф.В. Березанский гимн острову и Ахиллу // ВДИ. 1990. № 3. С. 49–62.

<sup>1353</sup> Подосинов А.В. К вопросу о локализации острова Ахилла // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. СПб., 2007. Вып. 2. С. 10.

<sup>1354</sup> Помпоний Мела. Хорография // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Текст, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2011. С. 40–63. С. 57.

<sup>1355</sup> Отрешко В.М. Посвящения Ахиллу Понтарху как один из критериев определения границ Ольвийского государства // Памятники древних культур Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1979. С. 80–87.

<sup>1356</sup> Мачинский Д.А. Время основания поселения Борисфен на острове Березань и древнейшие этапы освоения эллинами северных берегов Понта // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 408–421.

наружены в достаточном количестве в слоях конца VII – начала VI вв. до н.э. в остатках общественных зданий<sup>1357</sup>. И существование древнего почитания Ахилла здесь явно не зависело, была ли Березань тогда островом или нет.

### 10.5. Феномен Ахиллова Дрома<sup>1358</sup>

Бытующее сегодня понимание феномена Ахиллова Дрома в Северном Причерноморье, как либо местности, где Ахилл преследовал Ифигению – «Ахиллов Бег», либо места воинских упражнений (состязаний) Ахилла со товарищи – «Ахиллово ристалище» давно стало «общим местом». Малейшие отклонения, подвергающие сомнению «обоснованность» этого апологеты «полностью изученного» принимают весьма характерно – выводы даже крупных специалистов просто замалчиваются. И не всегда потому, что нечем возразить – порой гораздо опаснее обсуждать «крамолу» (причем, не только касающуюся Ахиллова Дрома, но и других аспектов культа Ахилла), ведь на кону многие годы личной успешности и благополучия в академическом мире.

Как же формировалось данное «общее место»? Современные российские и украинские ученые, как правило, ссылаются на известную работу И.И. Толстого «Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте»<sup>1359</sup>. В связи с этим необходимо привлечь внимание к тому, что этот крупный ученый, по его же словам, работал, касательно Ахиллова Дрома, в направлении объяснения «двоякого значения слова „δρόμος“», исходя из анализа древних источников. И сразу же констатировал, причем сначала, безоговорочно, относительно локализации этого места: «Наименование „Αχιλλῆος δρόμος“, которое носили в древности Тендра и коса Джарыл-Агач, конечно, стоит в ближайшей связи с этим культом и им, так или иначе, обусловлено». Затем, еще до краткого рассмотрения древних источников, И.И. Толстой делает весьма примечательное заявление: «Легенда производит впечатление некоторой искусственности; кажется, будто она нарочно придумана с двойной целью: дать этиологическое объяснение неясному выражению Αχιλλῆος δρόμος и воспользоваться этим объяснением для

<sup>1357</sup> Любезное сообщение В.В. Крутилова, руководителя Березанской археологической экспедиции Института археологии Национальной Академии наук Украины в 2004-2017 гг.

<sup>1358</sup> Этот раздел написан на основе моего доклада, сделанного в октябре 2017 г. на Всероссийской конференции с международным участием «Жебелёвские чтения – XIX» в Санкт-Петербургском государственном университете.

<sup>1359</sup> Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петроград: 2-я Гос. Типография, 1918.

контаминации двух, славных на Евксине, имен Ахилла и Ифигении»<sup>1360</sup>. Другими словами, И.И. Толстой не очень доверял древним источникам в понимании Ахиллова Дрома как действительного места преследования Ифигении Ахиллом. Что вполне закономерно, ведь в любом случае этот эпизод предания об Ахилле касается посмертной судьбы обоих персонажей, а не их реальной жизни. Но это, безусловно, не смогло бы помешать формированию представлений об определенном (с «точной» локализацией Ахиллова Дрома на современной Тендре) культовом месте Ахилла, если бы не целый ряд обстоятельств.

Во-первых, к сожалению, И.И. Толстой при рассмотрении самого понятия «δρόμος» ограничился лишь двумя значениями – «для обозначения действия бега, и для обозначения места этого действия», отослав за примерами к «статье Wachsmuth'a s. v. *Dromos* в Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, V, 1717 sqq.». В старых отечественных словарях понятие «δρόμος» действительно толкуется только или преимущественно, как «бег, бегание» и «место для бега или скачки», «ристалище»<sup>1361</sup>. И в относительно современном словаре И.Х. Дворецкого<sup>1362</sup> на первых позициях – всё те же «бег», «место для состязаний» и т.п., и только на последнем месте указано толкование δρόμος как «путь, расстояние» (с примером из Геродота: μέρης δρόμον ἀπέρχεν ἀπὸ γῆς). Напротив, известнейший и едва ли не самый авторитетный словарь Лиддела-Скотта<sup>1363</sup> дает очень много значений понятию «δρόμος», но первым обозначено: «a course; in straight course»<sup>1364</sup> – Soph. Aj. 889) – «путь (направление, курс); прямой (верный) путь – у Софокла в «Аяксе» (889)»<sup>1365</sup>. Из анализа данного фрагмента текста Софокла, сделанного известным английским филологом-классиком, профессором Тринити-колледжа Кембриджского университета Р. К. Джеббом, «δρόμος»

<sup>1360</sup> Толстой И.И. Остров Белый... С. 59-60.

<sup>1361</sup> См., например, Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд-е 5-е. СПб., 1899. С. 346 и Косович И.А. Древнегреческо-русский словарь. Изд-е 3-е. М.: Ленанд, 2015. С. 93.

<sup>1362</sup> Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. Т. 1 [А-Λ]. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Больше не переиздавался. Самый полный на сегодняшний день древнегреческо-русский словарь (ок. 70 000 слов), но не лишен недостатков. Является, по существу, переводом словаря Лиддела-Скотта, но у Дворецкого, как считают специалисты, и словник меньше и оттенки слов разведены хуже. Что весьма показательно в случае толкования в его словаре понятия δρόμος.

<sup>1363</sup> Первое издание этого словаря, составленного британскими филологами-классиками Оксфордского университета Г. Дж. Лидделом и Р. Скоттом, вышло в 1843 г. и базировалось на работах немецкого филолога Francis Passow.

<sup>1364</sup> Straight, как известно, может означать также «откровенный, искренний» и даже «чистый», что важно в контексте моего исследования.

<sup>1365</sup> Liddel H.G., Scott R. Greek-English Lexicon. Eighth edition, revised throughout. New York, Chicago, Cincinnati: American book company, 1901. P. 388.

здесь следует понимать как «благоприятный путь»<sup>1366</sup>. Таким образом, «δρόμος», прежде всего, означает «путь», а отнюдь не «бег» или, тем более, не «место для ристаний»<sup>1367</sup>. Тем более, что, наверняка, никому даже в голову не придет так толковать δρόμος древних погребальных сооружений, где это всегда «путь»<sup>1368</sup> в понимании, как минимум, «последнего пути».

Большинство маститых ученых XIX века, как западных, так и отечественных, в том числе Г. Кёлер<sup>1369</sup>, избегали произвольно широкого перевода словосочетания «Ἀχιλλῆος δρόμος», прибегая, как правило, только к слову «course». В. Томашек, например, в статье RE Ἀχιλλεῖος δρόμος (Strab. VII 307; Ptol. III 5, 25; Ἀχιλλῆος δρόμος; Hdt. IV 55. 76) ограничился лишь географическими характеристиками Ахиллова Дрома, его размерами, связанными с изменениями здесь уровня моря и вообще не упоминает о погоне Ахилла за Ифигенией, а также о ристаниях здесь Ахилла со товарищи<sup>1370</sup>. Но уже в первом издании знаменитого компендиума В.В. Латышева русский перевод словосочетания «Ἀχιλλῆος δρόμος» постоянно начинает звучать как «Ахиллов Бег»<sup>1371</sup>. Осталось это неизменным и во втором издании данного труда 1947-1949 гг. с комментариями С.П. Кондратьева. И безусловный авторитет В.В. Латышева, очевидно, окончательно привел к формированию и сохранению в России (впоследствии – и в Украине) устойчивого стереотипа: Ἀχιλλῆος δρόμος – это «Ахиллов Бег» (иногда – «Ахилло-

<sup>1366</sup> Sophocles. The Plays and Fragments. Part VII. The Ajax. Trans. by R.C. Jebb. Cambridge: At the University Press, 1907. P. 136-137.

<sup>1367</sup> Замечу, что в русском переводе Ф.Ф. Зелинского этот фрагмент Софокла о поисках попавшего Аякса звучит как «...набрести на надежный след» (Софокл. Аякс // Софокл. Драмы / Пер. с др.-гр. Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 197), но это, по сути, не меняет содержания рассматриваемого нами понятия «путь», а может, и усиливает его. Перевод же С.В. Шервинского, напротив, заставляет желать много лучшего, поскольку данная строфа у него звучит так: «...уж я ль не ходил, не бродил...» (Софокл. Аякс // Софокл. Трагедии / Пер. с др.-гр. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1988. С. 312), что представляется потерей заложенного Софоклом здесь смысла из-за искажения самого понятия «δρόμος».

<sup>1368</sup> Например, в «Археологическом словаре» (Брей У., Трамп Д. М.: Прогресс, 1990. С. 79) «dromos» означает «коридорный проход, через который осуществляется доступ к погребальной камере», т.е., по сути, «путь» туда, а в «Словаре античности» (М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. С. 194) «dromos», прежде всего – «сводчатый проход в камерную или купольную гробницу, находящуюся под курганом» и только потом «соостязания в беге».

<sup>1369</sup> Г. Кёлер в своем капитальном труде (Köhler H.K.E. Mémoires sur les îles et la course consacrées a Achille dans le Pont-Euxin // Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences. T. X. St. Petersburg. 1828. P. 531-819) неоднократно упоминает об Ахилловом Дроме (например, p. 540, 542 и др.) с приведением античных источников, но именует его только «le Drome ou la course d'Achille», не акцентируя связи названия этого места с «бегом» или «соостязаниями».

<sup>1370</sup> Tomaschek W. Ἀχιλλεὺς δρόμος // RE. 1893. Bd. I, 1. Sp. 221.

<sup>1371</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. Греческие писатели. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1890. С. 255 и мн. др.

во ристалище»)<sup>1372</sup>, несмотря на возможность более широкого толкования и очевидные несуразности, которые заметны при критическом рассмотрении ряда древних источников.

Из них И.И. Толстой кратко и достаточно произвольно изложил данные Ликофрона, сходя к нему Цеца, схолиев (Евстафия и анонимного) к Дионисию Периегету. Приведем их, как и практически все другие древние источники, касающиеся Ахиллова Дрома. Геродот (около 484 г. – около 425 гг. до н.э.), возможно, первым упомянул об Ахилловом Дроме (дважды – IV, 55, 76): что Гилея и Ахиллов Дром находятся справа от места впадения реки Гипакирис в море у города Керкинитиды, а также, что Гилея находится около Ахиллова Дрома<sup>1373</sup>. Примечательно, что здесь Геродот, как в других местах своей «Истории», не упомянул о самом Ахилле и его культе в Северном Причерноморье (хотя, наверняка, ему были известны соответствующие тексты Пиндара и Еврипида), не пытался объяснить смысл названия «Ахиллов Дром». Но Геродотом было, видимо, положено начало «точной» локализации этого места на современной Тендровской косе и понимание данного расположения как якобы единственного. Псевдо-Скимн (821) также лишь описывает Ахиллов Дром в этом месте, не приводя каких-либо объяснений данному названию<sup>1374</sup>, как и Страбон (VII, 3, 19)<sup>1375</sup>, Плиний Старший (NH. IV, 83)<sup>1376</sup>, Псевдо-Арриан (84)<sup>1377</sup>.

Еще в классической Греции, очевидно, уже в ситуации утраты истинных истоков образа Ахилла, без знания точной локализации Ахиллова Дрома и с опорой исключительно на гомеровские сведения об Ахилле-герое Троянской войны, были предприняты попытки объяснения самого понятия «Дром Ахилла». Об Ахилловом Дроме в связи с Ифигенией, видимо, впервые намекнул Еврипид (480-406 гг. до н.э.) в «Ифигении в Тавриде» (435-438): «...в изобилующую птицами землю, на белый берег, прекрасный Дром Ахилла на негостеприимном Понте». Заметим сразу, что

<sup>1372</sup> Далее буду этого избегать при цитировании данных понятий, оставляя в переводах оригинальное – «Ахиллов Дром», кроме случаев, когда речь идет действительно о «беге».

<sup>1373</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 24-25, 32. Примечательно, что переводчик современного издания Геродота А.А. Стратановский почему-то пренебрег в первом фрагменте (55) указанием о Гилее (Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Наука, 1972. С. 207), хотя в древнегреческом тексте прямо сказано – Ὑλαίνην.

<sup>1374</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3. С. 311.

<sup>1375</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 281.

<sup>1376</sup> Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Тексты, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2011. С. 171.

<sup>1377</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 236.

здесь в оригинальном тексте действительно указано «множество птиц» (πολλόρνιθον), но не сказано, что они «белые», данный цвет в данном фрагменте соотнесен только с «берегом»<sup>1378</sup>. «Белый берег» упомянут и в другой трагедии Еврипида – «Андромахе» **Ω**: «Ты увидишь... Ахилла обитающим в островном доме на Белом берегу внутри Эвксинского моря»<sup>1379</sup>. Видно, что как в «Андромахе», так и в «Ифигении в Тавриде» Ахиллов Дром указывается в единственном числе. Тем не менее, в схолии к «Андромахе» (1262) указано: «*На белом берегу внутри*: разумеется Белый остров, на котором пребывал Ахилл, посреди Эвксинского Понта; отсюда и Ахилловы Дромы (Ἀχιλλέου δρόμοι), о коих сказано в “Ифигении в Тавриде”»<sup>1380</sup>. Характерно, что отечественные переводчики – и В.В. Латышев, и В.П. Кондратьев никак не комментируют здесь множественное число, указывается, как обычно, лишь то, что Ахиллов Дром – «песчаная коса при устье р. Днепра, ныне коса Тендеровская» или тому подобное<sup>1381</sup>. Но, очевидно, с Еврипида и началось толкование названия «Ахиллов Дром» как места преследования Ахиллом Ифигении, не более того.

В одном схолии к Пиндару (Nem. IV, 79) сказано: «...так называемый Белый берег, на Эвксинском Понте... называется также Ахилловым Бегом, потому что в то время, как Ахилл сватался за Ифигению и она была привезена ради его в Авлиду, вследствие случившегося безветрия для плавания эллинам в Илион, захотели принести ее в жертву за благополучное плавание, но Артемиды похитила ее и перенесла в Скифскую местность к таврам, а влюбленный Ахилл следовал за нею и сопровождал до этого острова, называемого Белым»<sup>1382</sup>. Ликофрон<sup>1383</sup> в «Алексадре» (186-193) говорит о поисках Ахиллом Ифигении, но локализует это в совершенно другом месте – у Истра (Дуная):

«Её искать вокруг моря Салимидесского

Начнет супруг, губительницу эллинов

<sup>1378</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 345.

<sup>1379</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 343. Данный фрагмент обычно ассоциируется с островом Левке, хотя, на мой взгляд, здесь это далеко не очевидно.

<sup>1380</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 347.

<sup>1381</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 1. С. 312 прим. 194.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 2. С. 291 прим. 150, 292 прим. 155.

<sup>1382</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 1. С. 312.

<sup>1383</sup> Ликофрон (320-е годы до н. э. – середина III в. до н.э.) – греческий поэт и грамматик, работавший в Александрийском музее. Он известен как автор трагедий на мифологические темы, сатирической драмы «Менедем» и трактата «О комедии».

На пенном берегу он будет долго жить  
У Кельтра вод болотистых, всё думая  
С тоскою о жене – о той, которую  
Лань от мечей спасла, гортань подставивши  
И будет путь пустынный назван в честь его  
На берегу морском»<sup>1384</sup>.

Как видно, здесь нет упоминания об Ахилловом Дроме, а лишь о «пути пустынном на берегу морском», названном в честь Ахилла. Локализация его у Истра (Дунай) кажется необычной, но, хотя под Салмидесом понималась местность на юго-западном побережье Черного моря, здесь «искать вокруг моря Салмидесского» означает «искать вокруг всего Черного моря»<sup>1385</sup>, что еще более расширяет перечень местностей, где это представлялось происходящим (это будет рассмотрено ниже). Значительно позднее И. Цец<sup>1386</sup> попытался, видимо, нейтрализовать эти необычные указания Ликофрона, совсем избегая комментариев относительно локализации Ахиллова Дрома: (186) «... *Длинный пустынный Бег будет назван именем жениха, т. е. Ахилла, в той местности, которую он пробежал бегом*. Пустым (ἔρημος) поэт называет *этот Бег* потому, что Ахилл понапрасну пробежал его: говорят, что после похищении Ифигении Артемидою Ахилл, услышав, что *она* находится в Скифии, устремился искать ее и, не нашедши, поселился на Белом острове, который находится на Эвксинском Понте»<sup>1387</sup>. В другом же схолии к Ликофрону (192) И. Цец говорит еще более неконкретно: «В Скифии есть берег, простирающийся в длину на 1000 стадий, который называется Ахилловым Бегом, потому что один Ахилл пробежал его бегом»<sup>1388</sup>.

В схолии Евстафия Фессалоникийского<sup>1389</sup> к Дионисию Периегету (306) сказано: «Бег Ахиллов, на котором живет племя тавров, представляет собой узкую и длинную косу; по Географу (Страбону – В.Л.), это низкий полуостров вроде ленты (или перевязи), длиной почти в тысячу стадиев к востоку песчаный, в два стадия наибольшей ширины. Этот бег пробежал

<sup>1384</sup> Ликофрон. Александра / Пер. с др.-гр. и комм. И.А. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 226.

<sup>1385</sup> Там же. С. 226 примеч. 79, где по И.А. Сурикову, «Кельтр – стяженное от “кельтский Истр” (Дунай)».

<sup>1386</sup> Иоанн Цец (ок. 1110 – ок. 1180 гг.) – византийский филолог, плодовитый комментатор античных авторов.

<sup>1387</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // 1947. № 3. С. 268.

<sup>1388</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // 1947. № 3. С. 268.

<sup>1389</sup> Евстафий Фессалоникийский (ок. 1115 – ок. 1195 гг.) – архиепископ Фессалоникийский, византийский историк и писатель, автор знаменитого комментария к Гомеру. Некоторые современники называли его самым учёным человеком своего времени (Никита Хониат, VIII, 238). Прославлен в лике святителей Элладской Православной церковью.

эллинский герой Ахилл, преследуя агамемнонову дочь Ифигению, похищенную из Авлиды в Скифию, когда Артемиду подменила ее ланью для жертвы. Ахилл, пробыв здесь долгое время, как думает и Ликофрон, дал этому месту свое имя»<sup>1390</sup>. Здесь Евстафий, ссылаясь на Ликофрона, явно пренебрегает указанием последнего не на Тендровкую косу, а на устье Дуная, следуя авторитетному Страбону. В анонимном схолии к этому же фрагменту Дионисия Периегета сказано, без какого-либо указания на локализацию, следующее: «Ахиллов бег получил свое название по следующей причине: когда Ифигению намеревались принести в жертву Артемиде в Авлиде, Артемиду похитила ее и послала в Скифию. Тогда влюбился в нее Ахилл и преследовал до некоторого места; и отсюда назван Ахиллов бег»<sup>1391</sup>.

Вот, собственно, и все древние и средневековые указания на Ахиллов Дром в связи с Ифигенией. Отметим, что их не только крайне мало, но большинство из них, как видно, не дают точной локализации Ахиллова Дрома (часто указывается просто «берег»). При этом Ахилл «ищет» Ифигению, «следует» за ней, «преследует» её, а слово «бежал» («пробежал») применяют только Евстафий Фессалоникийский и И. Цец, жившие в XII веке! Так что интерпретация понятия «*Ἀχιλλῆος δρόμος*», как «Ахиллового бега» из-за преследования Ифигенией на базе древних источников практически безосновательна.

Теперь об «Ахилловом ристалище». В.В. Латышев дал феномену Ахиллова Дрома такое краткое объяснение: «Ахиллу был посвящен... также так называемый Ахиллов бег, узкая коса к югу от Днепровского лимана (ныне Тендра), на которой герой будто бы упражнялся в беге»<sup>1392</sup>. При этом, никаких древних источников В.В. Латышев не привел, но бросаются в глаза отсутствие популярного мнения, что Ахиллов Дром – это местность, где Ахилл преследовал Ифигению, а также определенный скепсис («будто бы») в плане, видимо, реальности места упражнений Ахилла.

И.И. Толстой, рассматривая этот вариант интерпретации, пишет: «До нас дошел отголосок другой легенды, которая понимает выражение “*Ἀχιλλῆος δρόμος*” в смысле *ристалища* Ахилла. Происхождение такого наименования она толкует от воинских упражнений героя. “*Paeninsula, ad formam gladii in transversum porrecta, exercitatione eiusdem (sc. Achillis) cognominata Dromos Achilleos*”, говорит Плиний. Аммиан Марцеллин замеча-

<sup>1390</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 246-247.

<sup>1391</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 259.

<sup>1392</sup> Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Пособие для гимназистов старших классов и для начинающих филологов. Часть 2. Богослужбные и сценические древности. СПб.: Типография В. Безобразова и К°, 1889. С. 163.



ет, что этот “gracile litus” местные жители называют Ἀχιλλῆϊος δρόμος в память о тех воинских упражнениях (exertitia), которым здесь некогда предавался знаменитый “фессалийский вождь”. К той же категории свидетельств следует отнести и слова схолиаста к Пиндару: “показывают и некие *дромы*, (прозванные так) из-за гимнических упражнений героя”. Слово “δεικνύοισι” (показывают) по смыслу совпадает с выражением Аммиана Марцеллина “vocant indigenae”, так же, как и греческий термин “γυμνάσια” вполне соответствует слову “exertiis” латинского текста. Чем мотивировала легенда эти воинские упражнения Ахилла, показывает текст Помпония Мелы: после морской битвы в водах Евксинского Понта, герой причалил свой победоносный флот к узкому полуострову, и здесь вкушал отдых после бранных трудов. Празднуя победу, быстроногий Ахилл утешался играми, *состязаясь в беге* со товарищами. В память о том, и получил полуостров прозвище “δρόμος Ἀχιλλέως”. Итак, легенда рассказывала об играх, заключавшихся в беге вразбег, в состязаниях в беге»<sup>1393</sup>.

Рассмотрим подробнее приведенные И.И. Толстым ссылки на древних авторов. Аммиан Марцеллин не писал конкретно об Ахилловом Дроме, а только указал, что «в Таврике посвящен Ахиллу остров Белый»<sup>1394</sup>. В рассмотренном выше схолии к Пиндару (Nem. IV, 79), кроме связи Ахиллова Дрома с Ифигенией, указано также: «Есть на Эвксинском Понте некий остров, называемый Белым, на который, по *обычному* представлению, перенесено Фетидой тело Ахилла; показывают и некие ровные пространства»<sup>1395</sup>, служившие для упражнений (γυμνάσια) героя». У Помпония Мелы (II, 5) говорится: «Далее [в море] выступает длинная полоса земли, соединенная с берегом узкой перемычкой; затем она на большом пространстве постепенно сужается и, вытягивая свои длинные бока в виде лезвия. Имеет форму лежащего меча. Там, по преданию, Ахилл, войдя в Понтийское море с боевым флотом, праздновал победу играми и состязаниями, и, когда была передышка от битв, он и его спутники упражнялись в беге. Поэтому и имя этому месту – Дромос Ахиллеос»<sup>1396</sup>. Плиний Старший кратко указал (NH. IV, 83): «полуостров... названный Дромом Ахилла вследствие уп-

<sup>1393</sup> Толстой И.И. Остров Белый... С. 64-65.

<sup>1394</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 3. С. 288.

<sup>1395</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ 1947. № 1. С. 312. В первом издании своего компендиума 1890 г. В.В. Латышев приводит перевод «некие беги», но, очевидно из-за явной несуразности сочетания этих «бегов» и гимнастики, С.П. Кондратьев во втором издании делает более адекватный перевод.

<sup>1396</sup> Помпоний Мела. Хорография // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники. С. 53.

ражнений того же героя»<sup>1397</sup>. К этим, мягко говоря, немногочисленным сведениям косвенно присоединился И. Ф. Анненский<sup>1398</sup> в переводе «Ифигении в Тавриде» Еврипида. Пренебрегая самым содержанием трагедии, он неожиданно трактует Ахиллов Дром так: «Когда на остров горный / От птичьих стай весь белый, / Ристалищем Ахилла / И славный и прекрасный, / Пустым и лотым морем / Стремилися они»<sup>1399</sup>. Такой перевод вполне мог быть отражением скептического отношения И.Ф. Анненского, в отличие от других переводчиков, к пониманию Ахиллова Дрома как места преследования Ифигении Ахиллом. Схолий к Пиндару (Nem. IV, 79), как было видно, вообще разделяет понятия «Ахиллов бег» и «Ахиллово ристалище», подразумевая даже их различную локализацию. Заметим, что, если мифография Троянской войны сосредотачивает боевые действия Ахилла в Троаде и Ионии, то как-то далековато и даже бессмысленно было уходить для отдыха на Ахиллов Дром (если он располагался на тендровской косе), за сотни миль от мест сражений. Однако, возможно, что это был один из Ахилловых Дромов близ Троады – вспомним упоминание «моря Самидесского» (под Салмидесом понималась местность на юго-западном побережье Черного моря) у Ликофрона.

Видимо, искусственность обеих трактовок была заметна еще в древности, поскольку апологеты «Ахиллова бега» предприняли ряд усилий, видимо, чтобы теснее связать Ахилла и Ифигению, «населив» Ахиллов Дром таврами и крепче связав Ахилла с культом Артемиды-Ифигении Тавропопы. Это Дионисий Периегет: «Тавры, населяющие крутой, узкий и длинный Дром Ахилла»<sup>1400</sup>, Евстафий Фессалоникийский: «Дром Ахиллов, на котором живет племя тавров»<sup>1401</sup>, анонимный схолий к Дионисию Периегету: «Тавры – в Скифии, в которой находится Ахиллов Дром»<sup>1402</sup>, Присциан в «Землеописании»: «Тавры, занимающие узкий и длинный Дром доблестного Ахилла, вблизи устья Меотиды»<sup>1403</sup>, Никифор Блеммид в «Со-

<sup>1397</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 2. С. 280.

<sup>1398</sup> И.Ф. Анненский (1855-1909) – русский поэт, драматург, переводчик, критик, исследователь литературы и языка, По окончании в 1879 г. Историко-филологического факультета Петербургского университета долгое время служил преподавателем древних языков и русской словесности в гимназии Гуревича – одном из лучших и прогрессивных частных средних учебных заведений Санкт-Петербурга. Позднее был директором мужской Царскосельской гимназии.

<sup>1399</sup> Ифигения в Тавриде // Еврипид. Трагедии / Пер. с др.-гр. И. Анненского. В 2 тт. Т. 1. М.: Художественная литература, 1969. С. 491.

<sup>1400</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 238.

<sup>1401</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 246.

<sup>1402</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 259.

<sup>1403</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 4. С. 300.

Присциан Цезарейский (конец V – начало VI в. н.э.) – римский грамматик. Величайшим из его

кращенной географии»: «Тавры, которые заселяют великий Дром Ахилла»<sup>1404</sup>. И всё это, вопреки Страбону, который, по сути, раздельно указал (VII, 3, 19) тавров и Дром: «За островом, лежащим перед Борисфеном, сейчас к востоку *идет* морской путь к мысу Ахиллова бега. Затем – Ахиллов бег, выдающийся в море полуостров» и «залив Каркинитский ... *Жители побережья* называются тафриями»<sup>1405</sup>. В «Страбоновской хрестоматии»<sup>1406</sup> сказано: «Тавроскифия, южная часть которой *представляет собой идущий по прямой линии* берег, Ахиллов Дром»<sup>1407</sup>.

Однако, приведенные выше сведения о живших на Ахилловом Дроме таврах не получили археологического подтверждения, как и наличие там других племен в период греческой колонизации и в римское время. В. Томашек в конце рассмотренной выше статьи «Ἀχιλλεύος δρόμος» в RE не говорит о таврах, живших там в античности (как и не рассматривает вообще сакральное значение Ахиллова Дрома), а пишет, что здесь «в византийские времена были скандинавские Ῥῶς, изначально – Δροῖται (= Ἀχιλλεῖοδροῖται Steph. Byz.<sup>1408</sup>), названные так, потому что они начинали свои хищнические набеги по Черному морю от устья Днепра и от Дрома Ахилла». То есть, в целом, В. Томашек, единственный автор подобной статьи в RE – издании, справедливо претендующим на некую полноту (по крайней мере, для своего времени), говорит только о насельниках Ахиллова Дрома (очевидно, временных) в византийские времена, следуя, очевидно, указанию Евстафия Фессалоникийского: «тавры или росы, *живущие* около Ахиллова Дрома»<sup>1409</sup>, несмотря на слово «около», что означает их неопределенную локализацию. Примечательно, что комментарии к изданию компендиума В.В. Латышева 1947-1949 гг. говорят лишь об ошибках древних авторов, размещавших

---

трудов является *Institutiones Grammaticae* («Грамматические наставления») – учебник латинского языка в 18-ти томах. В Средние века он являлся самым распространенным руководством по латинскому языку и послужил основанием для новейших работ по латинской филологии.

<sup>1404</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 239. Никифор Блеммид (1197-1272) – византийский богослов, философ и поэт.

<sup>1405</sup> Страбон. География. С. 281.

<sup>1406</sup> Составленная в византийские времена «Страбоновская хрестоматия» представляет собой не что иное, как сокращение его сочинения, с незначительными добавлениями, взятыми из «Географии» Птолемея.

<sup>1407</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4. С. 302.

<sup>1408</sup> Правда, у Стефана Византийского здесь: «Имя жителей Ἀχιλλεῖότης и Ἀχιλλεῖτης; может быть и Ἀχιλλεῖοδροῖτης» (Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. Греческие писатели. С. 255-256). В схолии ко второй книге сочинения Аристотеля «О небе» находим: «скифы-русь (Σκυθας τοῖς Ῥῶς) и другие гиперборейские народы живут ближе к арктическому поясу» (Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 2. С. 332).

<sup>1409</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 246.

тавров на Ахилловом Дроме. Но для нас гораздо важнее, что Ахиллов Дром, связанный с таврами, у разных авторов имеет различное расположение: от Тендры и до «устья Меотиды» (то есть Керченского пролива). Если же игнорировать эту связь с таврами, то география вероятного Ахиллова Дрома оказывается еще шире – от Днестра до Керченского пролива. В «Ибисе» Овидия<sup>1410</sup> и схолии в нему находим указания об «ахилловой земле», расположенной, в контексте ссылки Овидия, в Северном Причерноморье: (329) «Или будь покинут нагим на ахилловой земле» и «Дром Ахилла, который Овидий называет теперь Ахилловой землей, есть остров, который называется Аргименида... Дионисий, тиран гераклийский, убежал на место, которое называют Дромом Ахилла, где, оставленный своими, погиб, будучи лишен всякой помощи»<sup>1411</sup>. Сегодня бесполезно искать в справочных материалах сведения об острове под названием Аргименида – они просто отсутствуют, что лишний раз показывает неопределенность локализации Ахиллова Дрома. Хотя Птолемей и указал конкретные координаты Ахиллова Дрома, совпадающие, в принципе, с Тендровской косой<sup>1412</sup>, но они способны внести еще больший разлад во мнениях, о чем ниже.

Не только Ликофрон, но и некоторые другие древние авторы указывали на расположение Ахиллова Дрома у Дуная. Например, Псевдо-Арриан (90): «Почти напротив Голого устья Истра, если плыть с северным ветром прямо в открытое море, лежит остров, который одни называют островом Ахилла, другие – Дромом Ахилла, третьи по цвету – “Белым”»<sup>1413</sup>. Причем он разделяет (84) собственно Ахиллов Дром (располагая его на Тендре) и этот остров<sup>1414</sup>. Гесихий<sup>1415</sup> уточняет: «Остров Ахилла, называемый Белым (есть и Ахилловы Дромы около этого острова)»<sup>1416</sup>. Примечательно, что нигде не встретишь комментариев этой множественности, в плане которой весьма показательно сообщение Дионисия Ольвийского, известного, правда, только из схолия к Аполлонию Родосскому (II, 658), что «широкие и низкие берега называются Дромами Ахилла» (τὰς εὐρείας ἤσοντας λέγεσθαι

<sup>1410</sup> Написанный в период между 9-14 гг. н.э. в подражание Каллимаху памфлет на неизвестное лицо, желавшее во время изгнания Овидия присвоить себе его состояние.

<sup>1411</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 1. С. 244-245.

<sup>1412</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4. С. 233.

<sup>1413</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 286.

<sup>1414</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 284.

<sup>1415</sup> Гесихий (Исихий) Александрийский (ок. V в. н. э.) греческий филолог и лексикограф, создавший словарь древнегреческого языка и его диалектов.

<sup>1416</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 268.

Ἀχιλλέως δρόμου»<sup>1417</sup>. Находясь, очевидно, в плену стереотипного толкования Ахиллова Дрома как «уникального» места погони Ахилла за Ифигенией, С.Р. Тохтасьев подвергает это сомнению<sup>1418</sup>. Но нельзя же сомневаться в любом месте древних авторов, которое выходит за рамки «стандарта», установленного неизвестно, на каком основании! На мой же взгляд, такое свидетельство (тем более – ольвиополита!), как и другие «нестандартные» указания древних, должно призывать научное сообщество к более глубокому, чем принято, изучению феномена Ахиллова Дрома. Намеки на это находим в трудах К. Флейшера и Р. Эйслера (который дословно цитирует, с соответствующей ссылкой, работу К. Флейшера) – после упоминания о рассмотренном выше указании Дионисия Ольвийского, ими подчеркивается: «Еще сейчас наименование Chilidromia часто встречается на греческих побережьях»<sup>1419</sup>.

Видимо, учитывая это и хорошо понимая искусственность связи Ахиллового Дрома с конкретными эпизодами мифографии Ахилла, ряд крупных ученых, например Х. Хоммель<sup>1420</sup>, А.И. Иванчик<sup>1421</sup> и И.Ю. Шайб<sup>1422</sup> вообще не упоминают его в своих основных трудах, связывая Ахилла с Ифигенией только на Левке. В.П. Яйленко кратко пишет об «Ахиллодроме», анализируя античных авторов, но не рассматривает приведенные выше «популярные» версии трактовки этого названия<sup>1423</sup>.

Первые попытки как-то сгладить рассмотренные выше нестыковки были предприняты очень давно. Еще Луций Септимий<sup>1424</sup> в «Дневнике Троянской войны» (I, 22) писал: «Ифигению Ахилл и те, которые заведовали жертвоприношением, тайком от всех поручили скифскому царю, присут-

<sup>1417</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 427.

<sup>1418</sup> Тохтасьев С.Р. Контакты Борисфена с Боспором в архаический период в свете эпиграфических источников // Археологический сборник. Вып. 38. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2010. С. 51.

<sup>1419</sup> Fleischer C. Achilleus // Ausführliches der Griechischen und Römischen mythologie / Herausgegeben von W.H. Roscher. B. I-1. Leipzig: Teubner, 1984-1886. Sp. 58.

Eisler R. Boghazköj-Studien zu Homer und Hesiod // L'antiquité classique. 1938. T. 8. F. 1, 1939. P. 48.

<sup>1420</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог / Пер. с нем. // ВДИ. 1981. № 1. С. 53-76.

<sup>1421</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н. э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. Москва; Берлин: Палеограф, 2005. С. 68-82, 85-98.

<sup>1422</sup> Шайб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 69-75, 182-198.

<sup>1423</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. С. 66, 71, 73.

<sup>1424</sup> Луций Септимий, живший в IV веке, обработал на латинском языке (вероятно, по неизвестному сегодня греческому оригиналу) историю Троянской войны, написанную будто бы участником этой войны критянином Диктисом и найденную при императоре Нероне.

ствовавшему в то время»<sup>1425</sup>. Евстафий Фессалоникийский, рассматривая в схолии в Дионисию Периегету Ахиллов Дром, указал: «... иные же говорят, что это другой Ахилл, скифский царь этих земель, который влюбился в отосланную туда Ифигению и останавливался *здесь* во время ее преследования, от чего *это* место и *названо* Ахилловым. Те, которые это говорят, ссылаются на слова Алкея: “Ахилл, ты, который владычествуешь над Скифской землей”»<sup>1426</sup>. У Льва Диакона находим совсем радикальное: «Ведь Арриан в своем ”Перипле“ пишет, что сын Пелея Ахилл был скифом и происходил из городка, названного Мирмикион, лежащего у Меотидского озера»<sup>1427</sup>. Все эти замечания были вызваны, очевидно, пониманием эфемерности утверждений о преследовании Ифигении Ахиллом-героем Троянской войны и, возможно, какими-то несохранившимися до настоящего времени сведениями о местных корнях культа Ахилла в Северном Причерноморье. Но ряд современных ученых продолжали настаивать на сложившемся стереотипе локализации Ахиллова Дрома. Например, Б. Браво вообще заключил, что под Скифией Алкея подразумевается Ахиллов Дром и прибрежная полоса Нижнего Побужья – Нижнего Поднепровья с Тендровской и Джагарлычской косами<sup>1428</sup>.

Итак, следует констатировать, что большинство древних и средневековых упоминаний об Ахилловом Дроме не содержат его точной локализации, распространяя её суммарно от устья Дуная до Керченского пролива и нередко говоря только о «береге» (пустынном, длинном, ровном); некоторые авторы указывают на множественность Ахилловых Дромов. При этом объяснения самого названия сильно варьируют, но следует обратить внимание и то, что в определениях часто присутствует понятие «белый берег».

Рассмотрим объяснения древних авторов по этому поводу. Сначала – о степени доверия к современным (начиная с XIX века) переводам некоторых древних текстов. В одном схолии к Пиндару (Nem. IV, 79) находим: «Пиндар металеπτικῶς (μεταλλεπτικῶς) назвал Белый остров блестящим: ибо белое *представляется* блестящим. Белым же *остров* называется по множеству гнездящихся на нем птиц, именно цапель, ибо такой вид (т. е. белый) представляет он плывущим. Иначе: так называемый Белый берег, на Эвксинском Понте, на котором множество цапель, виднеясь оттуда, указывает его мореплавателям. Он называется также Ахилловым Дро-

<sup>1425</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1949. № 3. С. 271.

<sup>1426</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 246.

<sup>1427</sup> Лев Диакон. История / Пер. М.М. Копыленко. М.: Наука, 1988. С. 78.

<sup>1428</sup> Bravo B. Un lettre sur plomb de Berezan': colonisation et modes de contact dans le Pont // Dialogues d'histoire ancienne. V. I. Paris: l'Institut des Sciences Techniques de l'Antiquité de l'Université de Franche-Comté, 1974. P. 136-137.

мом»<sup>1429</sup>. Здесь перевод в части «птиц» адекватен, поскольку присутствует слово ὄρνις<sup>1430</sup> и речь идет о цаплях; Дром переведен как «бег», что обычно для В.В. Латышева. У Арриана в «Перипле Евксинского Понта» при описании храма Ахилла на Левке (фрагмент 32) также находим конкретно птиц (ὄρνιθες): «Много птиц гнездится на острове, – чайки, нырки и морские вороны в несметном количестве. Эти птицы очищают храм Ахилла: каждый день рано утром слетают они к морю, затем, омочив крылья, поспешно летят с моря в храм и окропляют его; а когда этого будет достаточно, они обметают крыльями пол храма»<sup>1431</sup>. Напротив, у Дионисия Периегета есть следующий фрагмент (188), который постоянно используют исследователи культа Ахилла в Северном Причерноморье: «По левой стороне Эвксина против Борисфена лежит в море знаменитый остров героев; его называют Белым, так как водящиеся здесь птицы – белого цвета»<sup>1432</sup>. И здесь С.П. Кондратьев, которого невозможно упрекнуть в незнании древних текстов<sup>1433</sup>, дает к этому месту перевода В.В. Латышева весьма примечательный комментарий, чего никогда больше не делал: «Греческий текст дает слово κινώματα; у всех греческих писателей (Каллимаха, Артемидора, Никандра<sup>1434</sup>) оно значит “змеи”. Парафраза заменяет это слово словами θηρία ἢ ὄρνεα – животные или птицы»<sup>1435</sup>. Действительно, у В.В. Латышева в параллельном греческом тексте видим здесь κινώματα λευκά («белые змеи», что весьма важно в контексте моего исследования), а ὄρνεα («пти-

<sup>1429</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 332-333. Перевод μεταλήτικὸς в другом издании как «в переносном значении» (Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 47-1. С. 314) выглядят не совсем обоснованным, поскольку словарь Лиддела–Скотта дает в случае «μεταλήτικός» перевод «explanatory» – «пояснительный, объяснительный, разъяснительный», а также «толковый»; для понятия «μετάληψις» – следующие варианты перевода «participation» – причастность, а также «explanation, interpretation» – «объяснение, разъяснение, пояснение, толкование, истолкование, трактовка, расшифровка» (Т. II. New York: Harper & Brothers, 1852. P. 917).

<sup>1430</sup> Pindari opera quae supersunt a curadi A. Boeckh. T. II. Lipsiae, 1819. P. 455.

<sup>1431</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 226.

<sup>1432</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 238.

<sup>1433</sup> С.П. Кондратьев, известный российский филолог-классик и переводчик античных текстов, в частности – «Описания Эллады» Павсания, писем Платона, различной древнегреческой поэзии.

<sup>1434</sup> Каллимах (конец IV – середина III вв. до н.э.), один из наиболее ярких представителей александрийской поэзии, учёный-критик, библиограф; Артемидор (II век), родом из Эфеса, автор «Онейроκριтики»; Никандр Колофонский – древнегреческий поэт, грамматик и врач II в. до н. э. Дионисий Периегет (II век) – древнегреческий географ из Александрии в обсуждаемом фрагменте закономерно следует их традиции.

<sup>1435</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 238, прим. 69.

цы») просто отсутствует<sup>1436</sup>. Но, несмотря на это, значительно позже – в схолии И. Цеца к данному фрагменту Дионисия Периегета (188) опять видим вольную трактовку: *«Белеющийся – Белый остров на Эвксине, т. е. белеющийся от пены волн или, по Дионисию Периегету, потому, что на нем живет много белых птиц, каковы чайки, лебеди и аисты»*<sup>1437</sup>. Что уж говорить о переводчиках (кроме, конечно, С.П. Кондратьева) нового и новейшего времени, которые создавали и создают порой более, чем неточные «переводы» древних текстов в угоду некоему «общепринятому контексту».

Поэтому в древних текстах, где присутствует *κνίολετα*, а не *ὄρνεα*, видимо, отражаются еще более древние представления именно о змеях в их сакральном аспекте. И, конечно, нельзя допускать здесь слишком вольных парафраз, что порой позволяли себе даже самые авторитетные переводчики античных текстов, подчиняя перевод оригинального текста некой «целесообразности», видимо, чтобы сделать содержание более «понятным» или соответствующим общепринятым представлениям. Это вполне соответствует понятию «парафраза» – «пересказ текста своими словами» и иногда допустимо. Но без потери же сакрального смысла! Хотя в индоевропейских языках видны семантические параллели понятий «змея» и «птица» через образы летающих (крылатых) змей (драконов), необоснованные парафразы заставляют настороженно относиться ко многим переводам и делает необходимым и даже обязательным постоянное обращение при работе к собственно древнегреческим и латинским текстам.

Теперь собственно о понятии «белый». Представляется несколько поверхностным объяснение И.И. Толстого, что белый цвет (в случае острова Левки) связан только «с одним из наиболее ярких признаков смерти», приводя в пример «белые кости», «белых птиц», «белые тополя» и т.п.<sup>1438</sup>, чему последовало подавляющее большинство современных ученых. Но сакральный смысл белого цвета гораздо глубже, хотя со смертью он, безусловно, соотносится. К сожалению, даже такой выдающийся ученый, как В.П. Яйленко, ограничился при рассмотрении феномена «Белый» в Северном Причерноморье следующим: «По разным причинам (белый песок, меловые выходы, сакральная мифология и пр.) ряд прибрежных местностей в Греции назывался Белым... Полагаем, нижнеднепровский остров Ахилла считался Белым ввиду физиографических особенностей ольвийского побережья, мифологически переосмысленных... по чистоте песка Белым островом названа также Тенд-

<sup>1436</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 182.

<sup>1437</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3. С. 268.

<sup>1438</sup> Толстой И.И. Остров Белый... С. 19-20.



ра»<sup>1439</sup>. Здесь следует уточнить – берег лимана у Ольвии совершенно не песчаный и не известковый, а глиняный! Кроме того, где Ольвия, а где Ахилловы Дромы? И, хотя песок на Тендровской косе действительно очень светлый, такого объяснения сакральности понятия «белый» явно мало<sup>1440</sup>.

Пиндар указывает (Nem. IV, 46–48): «... царствует ... Ахилл на Евксинском блистательном острове»<sup>1441</sup>. Рассмотрим подробнее, в связи с этим, уже приведенный выше схолий к Пиндару (Nem. IV, 79): «Пиндар металептически (μεταληπτικῶς) назвал Белый остров блестящим: ибо белое *представляется* блестящим. Белым же *остров* называется по множеству гнездящихся на нем птиц, именно цаплей, ибо такой вид (т. е. белый) представляет он плывущим. Иначе: так называемый Белый берег, на Эвксинском Понте, на котором множество цаплей, виднеясь оттуда, указывает его мореплавателям. Он называется также Ахилловым Дромом». Однако следует учитывать, что о Пиндаре еще в древности говорили: «Был он не только поэт, дивно одаренный, но и человек, любезный богам», которому являлись Пан (якобы при свидетелях!) и Деметра – во сне. Кроме того, Пиндар являлся почетным членом Дельфийской жреческой коллегии<sup>1442</sup>. Поэтому вряд ли, характеризуя Ахиллов остров как «φαεινὸν – блестящий (блистательный)» он имел в виду, «в переносном смысле», просто «белый» – как указано в схолии, «ибо белое *представляется* блестящим», тем более из-за птиц. Он сказал, как сказал, обладая, видимо некими сакральными знаниями об этом месте. Цитируя и, тем более интерпретируя сообщения древних поэтов, следует помнить, например, указание В.Н. Топорова: «Важнейшая фигура космологического периода (в истории) – поэт с его даром проникновения с помощью воображения в прошлое, во “время творения”, что позволяет установить еще один канал коммуникации между сегодняшним днем и днем творения. С поэтом связана функция памяти, видения невидимого – того, что недоступно другим членам коллектива, – и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Поэт как носитель обожествленной *памяти* выступает хранителем традиций всего коллектива»<sup>1443</sup>.

<sup>1439</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии... С. 69.

<sup>1440</sup> Вместе с тем В.П. Яйленко критикует (Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии... С. 68) Х. Хоммеля, считающего остров Левку Белым по причине того, что «остров представляет собой известковую скалу» (Ахилл-бог. С. 62), справедливо замечая, что «поверхностный слой острова представляет собой бурую глину».

<sup>1441</sup> Пиндар. Немеийские оды / Пер. с др.-гр. М.Л. Гаспарова // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 128.

<sup>1442</sup> Жизнеописание Пиндара / Пер. с др.-гр. М.Л. Гаспарова // Пиндар. Вакхилид. Оды... С. 5–6, 393 прим. 5.

<sup>1443</sup> Топоров В.Н. «Мировое дерево». Опыт семиотической интерпретации // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 тт. Т. 1. М.: Рукописные памятники

В данном схолии к Пиндару имеется ценное для нас указание, что остров Ахилла можно понимать и так: «Иначе: так называемый Белый берег... называется также Ахилловым Дромом». Кроме того, если учесть бесспорно верное замечание С.П. Кондратьева (см. выше) о том, что якобы «белые птицы» во фрагменте Дионисия Периегета (188) должны читаться на самом деле как «белые змеи», то всё это в совокупности заставляет смотреть на устоявшиеся стереотипы совершенно по-другому. Для этого следует сначала рассмотреть индоевропейские цветовые традиции.

Каждая каста (варна) в Древней Индии ассоциировалась с определенным цветом (*várṇa* означает буквально «цвет»), и высшая каста брахманов ассоциировалась с белым цветом. Аналогично индийским варнам древнеиранские социальные ранги также соотносились с определенным цветом (*rištra* – буквально «цвет», позднее – «ремесло»), у жрецов был белый цвет. У кельтов белый цвет также символизировал жрецов-друидов<sup>1444</sup>. Излишне напоминать, что жрецы считались приобщенными к высшим, сакральным знаниям. Но следует еще раз подчеркнуть, что именно среди высших каст Индии и сегодня гаплогруппа R1a1 встречается в 72% случаев, причем их гаплотипы практически неотличимы от гаплотипов современных восточных славян<sup>1445</sup>. И это снова приводит нас к индоевропейской общности в Северном Причерноморье.

Если же прибегнуть к индоевропейскому языкознанию, то обнаруживается, что белый цвет мыслился в древности как цвет Начала, символ абсолютной типичности, абсолютного Ничто – предвестника рождения нового, борьбы смерти и жизни<sup>1446</sup>. В отношении понятий «блестящий» и «белый» выясняется, что в санскритской литературе всех периодов наблюдается большое количество лексем со значением «блестящий, сверкающий, светящийся»; таких слов насчитывается около 300, и в большинстве случаев данные слова используются для символического описания богов и их деяний. При описании богов также, причем еще в ведическом санскрите, часто применялось цветообозначение «белый» – *śveta*<sup>1447</sup>. Слово λευκός в

---

Древней Руси, 2010. С. 34-35.

<sup>1444</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 788 прим. 3, 5.

<sup>1445</sup> Sharma S., Rai E., Sharma P. et al. The Indian origin of paternal haplogroup R1a1 substantiates the autochthonous origin of Brachmins and the caste system // Human Genetics. 54. 2009. P. 47-55.

<sup>1446</sup> Маковский М.М. Индоевропейская этимология: Предмет – методы – практика. М.: Либроком, 2009. С. 149.

<sup>1447</sup> Норманская Ю.В. Цветообозначения в санскрите // Наименования цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / Отв. ред. А.П. Василевич. Изд-е 2-е. М.: Ком Книга, 2011. С. 41-43.

древнегреческой литературе часто употреблялось не только в значении «белого», но и в значении «светящийся, сверкающий», и также, как другие основные цветообозначения «белого» цвета в индоевропейских языках - для обозначения прототипических «белых» объектов<sup>1448</sup>.

Но что особенно важно, белый цвет соотносился с образом Белого бога<sup>1449</sup>. У индоевропейцев существовали божества трёх небес, одним из них был добрый «белый» бог дневного неба. Трудно реконструировать индоевропейский пантеон, так как имена богов очень часто менялись. Однако, почти установленным является то, что он охватывал два основных класса: \*deywó- или собственно боги, которые населяли дневное небо и жители ночного неба (Черные боги), а именно демоны, а также духи мертвых<sup>1450</sup>. Уже в «Ригведе» наблюдается важный момент – слова со значением «блестящий, сверкающий, светящийся» образуют лексическую группу со словами «черный, темный, тусклый, неяркий», так как между ними существовало важное для раннего эпоса семантическое противопоставление, часто подчеркиваемое при описании одного и того же бога<sup>1451</sup>. Демонический аспект сущности Ахилла известен из двух легенд, сохраненных Филостратом Старшим в его «Героике», где Ахилл или его кони выступают в роли людоедов<sup>1452</sup>. И.Ю. Шауб справедливо полагает, что это подтверждает наличие в образе Ахилла негреческих черт<sup>1453</sup>. А.С. Русяева, известный борец за неприкасаемость возвышенного образа Ахилла, пренебрегая сообщениями Филострата Старшего, без каких-либо доказательств утверждает, что И.Ю. Шауб «делает ложный вывод»<sup>1454</sup>. Между тем, «черный» аспект Ахилла, соотносящийся, в частности, с известным образом Змея, лежащего у основания Мирового дерева, лишь подтверждает универсальную сущность Ахилла как божества. Верхняя часть Мирового дерева «окрашивалась» в белый цвет ещё в доисторических представлениях<sup>1455</sup>.

Напомню попутно отмеченную в индоевропеистике не только безусловную и теснейшую связь образов Мирового дерева и космическо-

---

<sup>1448</sup> Норманская Ю.В. Цветообозначения в древнегреческом языке // Наименования цвета в индоевропейских языках... С. 55-56.

<sup>1449</sup> Маковский М.М. Индоевропейская этимология... С. 151.

<sup>1450</sup> Haudry J. Die Indoeuropäische Tradition als Wurzel unserer Identität // Mut zur Identität. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit / Hrsg.: Pierre Krebs. Struckum: Verlag für ganzheitliche Forschung und Kultur, 1988. S. 7-8.

Здесь, например, имя Зевс первоначально значит «небесный свет», «дневное небо».

<sup>1451</sup> Норманская Ю.В. Цветообозначения в санскрите. С. 41.

<sup>1452</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948 № 2. С. 303-304.

<sup>1453</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал... С. 191-192.

<sup>1454</sup> Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Киев: Стилоз, 2005. С. 471.

<sup>1455</sup> Топоров В.Н. «Мировое дерево»... С. 231-232.

го Змея, но и их взаимозаменяемость в представлениях древних. Весьма примечательно, что и в санскрите, и в древнегреческом «белые реки» – это «хорошие реки», связанные с божествами<sup>1456</sup>. Принимая же во внимание безусловную семантическую связь воды (тем более – реки) со змеей, следует сделать аналогичный вывод и для «белых змей» (κινόπετα λευκά) из рассмотренного выше фрагмента Дионисия Периегета (188), относительно Ахилловых мест в Северном Причерноморье. В.П. Яйленко заметил: «Белобережье – название посвященной Ахиллу ольвийской прибрежной территории с Гилеей и Ахиллодромом, позволяет думать, что местные индоарии почитали тут его в числе божеств змеиной природы, ибо Шеша белого цвета: “несущий землю змей, белый, словно луна”... Согласно древнеиндийской мифологии, Шеша величайший змей, он частица Вишну, его земное воплощение (аватара)»<sup>1457</sup>. Однако, подчеркну еще раз, что об индоариях в Северном Причерноморье можно говорить только относительно III тысячелетия до н.э., а далее лишь об их потомках – реликтовых ариях. Кроме того, снова укажу, что образ Шешы – змея, на котором основывается весь мир, сложился уже в Индии, причем гораздо позднее, лишь постепенно утвердившись в вишнуитской традиции индуизма<sup>1458</sup>, которая оформилась только в поздней древности и раннем средневековье<sup>1459</sup>. Тем не менее, параллель Ахиллова Дрома и данного образа вполне правомерна в общеиндоевропейском контексте. Выдающийся исследователь ведийской мифологии Ф.Б.Я. Кёйпер подчёркивает: «Хотя в космогонии можно различить разные этапы в сложном процессе творения, кажется, вырисовывается следующая схема: контраст между неделимым единством, которое предшествовало сотворению космоса, – времени, “когда всё было спокойно во рту свернувшейся кольцами водяной змеи”, – и творением, которое представлено как развитие на разных этапах дуальной организации космоса. Общая черта этих этапов заключается, однако, в том, что центральным мотивом является оппозиция между верхним и нижним миром, созданными как целокупность»<sup>1460</sup>. Относительно белого цвета в «Вишну-пуране» (II, 5)<sup>1461</sup>

<sup>1456</sup> Норманская Ю.В. Генезис и развитие систем цветообозначений в древних индоевропейских языках. М.: Институт языкознания РАН, 2005. С. 114.

<sup>1457</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии... С. 88.

<sup>1458</sup> Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 34.

<sup>1459</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. С. 8, 269.

<sup>1460</sup> Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской философии / Пер. с англ. М.: Наука, 1986. С. 112-113.

<sup>1461</sup> Вишну-Пурана / Пер. с санскр. Т.К. Посовой. СПб.: Общество ведической культуры; Санкт-

сказано, кстати: «Шеша... светится как белые горы». Он изображался с белым ожерельем на шее.

Теперь о реальности нахождения святилища Ахилла на Ахилловом Дроме. Единственное и весьма неопределенное упоминание об этом имеется у Страбона (VII, 3, 17): «... по направлению к восходящему солнцу идет морской путь к мысу Дрома Ахилла – месту, хотя и лишенному растительности, но называемому “рощей”, которая посвящена Ахиллу. Затем следует Ахиллов Дром Ахилла – низменный полуостров»<sup>1462</sup>. Действительно «роща» у древних греков могла означать святилище, но практически больше никто из античных и средневековых авторов, начиная с Геродота, которые упоминали об Ахилловом Дроме, даже не намекают на наличие здесь святилища Ахилла. За исключением Птолемея, который указал координаты Священного (Ἱερὸν) западного мыса Ахиллова Дрома<sup>1463</sup>, явно следуя указанию Страбона. А.С. Русяева, указав, что «система взаимоотношений Ольвии со святилищем на острове Тендра (Ахиллов Дром) относится к наименее изученным вопросам» и «всесторонне не рассматривалась», подчеркнула важность выяснения «возникновения названия Ἀχιλλῆος δρόμος, ставшего общепризнанным топонимом»<sup>1464</sup>. Но далее А.С. Русяева необоснованно, как показано выше, утверждает: «Со времени локализации зафиксированных античными авторами географических названий в Северном Причерноморье Ахиллов Дром единодушно отождествляется с Тендрой, расположенной в открытом море к югу от Днепровского лимана и Кинбурнского полуострова». И сразу же ссылается на Еврипида, который, как известно, не давал точной локализации Ахиллова Дрома, и ряд других античных авторов. Затем А.С. Русяева признает, что «для выяснения предполагаемого святилища Ахилла на Тендре, для выяснения его функционирования в сугубо гипотетическом аспекте можно привлечь лишь косвенные источники», но отмечает главное: «По-прежнему достоверных письменных свидетельств или каких-то эпиграфических и археологических источников о святилище Ахилла на Тендре не имеется»<sup>1465</sup>. Тем

---

Петербургское отделение Института востоковедения РАН; Прага: Фонд «Человечество будущего», 1995.

«Вишну-пурана» – религиозный индуистский текст, одна из восемнадцати Маха-пуран. Считается одной из наиболее древних (IV-V века) и авторитетных, классическим образцом жанра. Ей было дано имя «Пурана Ратна» («Жемчужина пуран»).

<sup>1462</sup> Страбон. География. С. 281.

<sup>1463</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 229.

<sup>1464</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре в контексте истории и религии Ольвии Понтийской // ВДИ. 2006. № 4. С. 98-99.

<sup>1465</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре ... С. 99-100, 103, 106.

не менее, А.С. Русяева пытается «найти» святилище Ахилла на Ахилловом Дроме. И, как многие, опирается на «наблюдения первооткрывателя Тендры» капитан-лейтенанта Н.Д. Критского, под руководством которого матросы при строительстве маяка раскопали<sup>1466</sup> некое «возвышение, в коем в 1824 г. отысканы греческие и римские монеты, камни с изображениями и надписями и другие древности, прежде разрытия имело, как говорят, фигуру опрокинутого чайного блюдечка 1¼ арш. вышиною и около 25 саж. в обмере основания. Оно лежит в северной части Тендры, саженях в 20 от восточного берега»<sup>1467</sup> (выделение моё – В.Л.).

Сразу бросается в глаза несоответствие указанию Страбона (VII, 3, 17) о нахождении Священного мыса Ахилла *на западном берегу* Ахиллова Дрома, поскольку он писал: «... по направлению к восходящему солнцу идет морской путь к мысу Дрома Ахилла», где и находилась, по Страбону, посвященная Ахиллу безлесная «роща». А.С. Русяева верно подметила, что «ни один из авторов, кто писал в то время об этих открытиях, не отметил, что в насыпи или поблизости от нее лежали хотя бы единичные кости животных»<sup>1468</sup> (Подчеркну: отсутствие жертвоприношений животных, как известно, весьма нехарактерно для греческих святилищ – В.Л.). Но следующей же фразой А.С. Русяева категорически утверждает: «Опубликованные В.В. Латышевым и И.И. Толстым пять *очень плохо сохранившихся* (выделение мое – В.Л.) надписей с Тендры не вызывают сомнения в том, что они относятся к посвячительным памятникам Ахиллу, датируемым II в. н.э. (IOSPE I<sup>2</sup>. 328-332)». Рассмотрим эти публикации в оригинале. У В.В. Латышева надпись 328 в части последней строки реконструируется [Α]χιλλ[ει], как и вторая строка надписи 329 – Ἀχιλλ[ει] и никак не комментируется, хотя в обоих случаях это могли быть фрагменты личных имен. В надписях 330-332 какие-либо буквенные сочетания, напоминающие имя Ахилла вообще отсутствуют, и только для надписи 332 В.В. Латышев до-

<sup>1466</sup> Как считает один известный украинский археолог, специалист по Ольвийскому полису, изложив это в личном письме мне несколько лет назад: «Что касается святилища Ахилла на Тендре – оно вообще археологически не зафиксировано, а упоминания о раскопках и “потрясающих находках” морских офицеров в 19 веке весьма сомнительны и, на мой взгляд, не заслуживают доверия. Ребята выполнили приказ. Приказали найти – нашли, при этом скупив у очаковских крестьян кучу целой керамики и монет всех эпох существования Ольвии и даже мраморные статуи на Кинбурне и, возможно, на Березани». Но открыто выступить в печати с подобным заявлением, к сожалению, он не считал возможным из-за корпоративных соображений, точнее – ввиду дружеских отношений со специалистами, безоговорочно поддерживающими мнение А.С. Русяевой, и не только касающееся фантомного святилища Ахилла на Тендре.

<sup>1467</sup> Latyshev V. Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae / 2nd ed. V. I. Petropoli. 1916. P. 277. Далее – IOSPE I<sup>2</sup>

<sup>1468</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 108.

пускает (и то – со знаком вопроса) реконструкцию [Ἀχιλλεῖ?]<sup>1469</sup>. И.И. Толстой отнюдь не опубликовал эти надписи, а только привел их с весьма характерными оговорками: «можно, кажется, прочитать имя Ахилла», «стояло, по-видимому, имя Ахилла», «находим, может быть, запись о благодарственном приношении Ахиллу»<sup>1470</sup>. Так что говорить, что данные надписи «не вызывают сомнения в том, что они относятся к посвященным памятникам Ахиллу» не приходится. А.С. Русяева, к сожалению, в очередной раз выдала желаемое за действительное.

Кроме того, известный специалист В.Г. Зубарев, анализируя данные Птолемея об Ахилловом Дроме и указывая, что «как показывают палеогеографические исследования, Тендровской косы в доримский период не существовало, за исключением несколько видоизмененной северо-западной оконечности»<sup>1471</sup>, приходит к мысли, что «западный, Священный мыс Ахиллова бега не может быть соотнесен с западной оконечностью Тендровской косы. Расстояние от перешейка Ахиллова бега до этого мыса, равное примерно 61 км, слишком велико. Тогда где же должен быть локализован священный мыс? Указанное расстояние приводит нас в район современной Одесской банки, где в древности существовало песчаная коса, которая по своему строению совершенно аналогична Тендровской»<sup>1472</sup>. М.В. Агбунов по этому поводу пишет: «Примерно в конце II-I вв. до н.э. конфигурация Ахиллова бега претерпела существенные изменения. В результате повышения уровня моря и других геологических процессов западная и восточная оконечности отделились от основного тела косы и превратились в острова. Длина Ахиллова бега, соответственно, уменьшилась: от 189 км, по данным полного перипла Арриана, до 118,5-119,5 км, согласно сведениям Плиния (со ссылкой на Агриппу) и Птолемея. Западная оконечность Ахиллова бега ... превратилась в небольшой вытянутый песчаный остров... Он существовал под названием Тендры вплоть до XIX в. Затем остров соединился с Тендровской косой и стал ее современной оконечностью»<sup>1473</sup>. При таких катаклизмах трудно представить, как могло сохраниться «святилище Ахилла», даже, если допустить, что оно существовало. Страбон мог говорить действительно о пустынном месте, называемом «рощей», а не об оборудованном святилище. Несмотря на очевидную

<sup>1469</sup> IOSPE I<sup>2</sup>. V. I. P. 277-279.

<sup>1470</sup> Толстой И.И. Остров Белый... С. 57-58.

<sup>1471</sup> Бруйко И.В., Карпов В.А. Древняя география и колебания уровня моря (на примере северо-западной части Черноморского бассейна в античную эпоху) // ВДИ. 1992. № 2. С. 90 рис. 1, 94.

<sup>1472</sup> Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 189.

<sup>1473</sup> Агбунов М.В. Античная география Северного Причерноморья. М.: Наука, 1992. С. 192-193.

«натяннутость» приведенных аргументов, а порой, и явный уход от фактов, А.С. Русяева в итоге констатировала: «Тем не менее, можно уверенно считать, что зафиксированное античной литературной традицией свидетельство о святилище Ахилла подтверждается, хотя и незначительными, но не вызывающими сомнения эпиграфическими, нумизматическими и археологическими находками»<sup>1474</sup>. Комментарии этому, в свете вышеизложенного, полагаю излишними.

Прекрасным подтверждением наличия «священного места» на Ахилловом Дроме было бы проведение здесь праздников с агонами. Совершенно права А.С. Русяева, полагая, что «нельзя не остановиться на таком важном вопросе, как организация ольвиополитами в этой местности (на Ахилловом Дроме, точнее – на Тендре) панэллинских спортивных и мусических агон» и справедливо указав, что «хотя они ни в одном из письменных источников не отмечены и никем из древних авторов не упомянуты», рассматривает следующий тезис: «считается, что празднества с состязаниями в честь Ахилла проводились здесь на протяжении почти всей античной эпохи». И снова приводит уже рассмотренный выше фрагмент из «Ифигении в Тавриде Еврипида», полагая его «одним из важных литературных свидетельств, которое прямо используется как исторический источник (?! – В.Л.) для утверждения о проведении панэллинских игр на Тендре»<sup>1475</sup>, хотя всякий, кто видел этот отрывок на греческом языке, не будет утверждать этого категорически. Ссылки на перевод В.В. Латышева<sup>1476</sup> (с анализом, всего лишь, присутствия, а затем отсутствия в нем знака вопроса) и толкование И.И. Толстого усиливают отнюдь не позитивную аргументацию, а напротив – сомнения, поскольку в работе последнего читаем, что на фоне более поздних сообщений об Ахилловом Дроме: «получает особый смысл то выражение, каким Еврипид характеризует Ахиллов Дром на Евксинском Понте: “Ахилловы Дромы” (Ἀχιλλῆος δρόμοι) Еврипид называет “καλλιστάδιοι”, т.е. “с прекрасными стадиями”, “с прекрасными *ристалищами*” ... понимаемое буквально, слово “καλλιστάδιοι” становится совершенно ясным, конечно, при том непременном условии, если во времена Еврипида, да и раньше еще, разумеется, на Дроме, посвященном Ахиллу, действительно проходили обрядовые состязания в беге»<sup>1477</sup>. Однако, у В.В. Латышева данное выражение Еврипида в «Ифигении в Тавриде» – Ἀχιλλῆος δρόμους καλλισταδίους переводится в единственном числе – «пре-

<sup>1474</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 111.

<sup>1475</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 113.

<sup>1476</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 2. С. 291.

<sup>1477</sup> Толстой И.И. Остров Белый... С. 66.



красный Дром Ахилла»<sup>1478</sup>, и только в схолии к «Андромахе» Еврипида упомянуты множественные Ахилловы Дромы – Ἀχιλλεῖοι δρόμοι<sup>1479</sup>.

Перед нами явная подмена цитат в угоду сомнительных доказательств. Тем более, что главным толкованием понятия «στάδιος» в словаре Лиддела-Скотта является «standing» – «постоянный», «положение, статус», «репутация, авторитет»<sup>1480</sup>. Это, в сочетании с καλλι-, дает «прекрасный статус», что вполне соответствует статусу Ахилла. Очевидно, недаром В.В. Латышев дал перевод именно «прекрасный Дром Ахилла». Но даже, если бы И.И. Толстой верно привел этот фрагмент Еврипида, нельзя не заметить, что множественные Дромы и множественные «прекрасные стадины» вполне соответствуют. И совершенно незачем натужно трактовать их как «прекрасные ристалища», подгоняя это под гипотетические агоны, тем более, подчеркивая необходимое условие – существование во времена Еврипида и даже ранее «обрядовых состязаний в беге» на Ахилловом Дроме. Ведь это, как признано самой А.С. Русяевой, никем из древних не документировано вообще, ни до, ни после Еврипида, включая римское время. Видимо, поэтому, в частности, она достаточно скептически отнеслась к реальности агонов на Тендре<sup>1481</sup>, рассмотрев аргументацию в этом направлении И.И. Толстого, М.М. Кубланова<sup>1482</sup>, М.В. Скржинской<sup>1483</sup>. Действительно, нельзя бесосновательно переносить сведения об агонах в Ольвии (если они действительно проводились) на Ахиллов Дром, ввиду того, что проведение их, тем более – панэллинских, в условиях буквально песчаной пустыни, продуваемой морскими ветрами, весьма проблематично. Это отмечает и А.С. Русяева: «По современным природным условиям и ландшафту Тендра менее всего подходила для проведения агонов не только конных, но также в беге и стрельбе из лука в цель или на дальность полета стрелы»<sup>1484</sup>.

Тем более, невозможно полностью поддержать утверждение В.В. Латышева: «В Ольвии в честь Ахилла совершалось празднество с конными

---

<sup>1478</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 345.

<sup>1479</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Том I. С. 347.

<sup>1480</sup> Liddel H.G., Scott R. Greek-English Lexicon. Eighth edition, revised throughout. New York, Chicago, Cincinnati: American book company, 1901. P. 1376.

<sup>1481</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 114-123.

<sup>1482</sup> Кубланов М.М. Легенда о ристалище Ахилла и ольвийские агонистические празднества // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 1957. № 1. С. 222-231.

<sup>1483</sup> Скржинская М.В. Состязания на древнегреческих праздниках в Северном Причерноморье // Российская археология. 2004. № 2. С. 30-33.

Скржинская М.В. Игры на Ахилловом Дроме // BORYSTHENIKA. Николаев, 2004. С. 144-149.

<sup>1484</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 119.

ристаниями, установленными по совету Дельфийского оракула, а также с состязаниями в беге, прыжках, метании дисков и копий»<sup>1485</sup>. Имеется всего два памятника, косвенно подтверждающих наличие агонов в Ольвии, но без какого-либо упоминания Ахиллова Дрома. Это известный договор между Милетом и Ольвией об исополитии 320 гг. до н.э., где указывалось, что каждый милетянин имеет право «принимать участие в состязаниях» (Milet. I, 3, 136), но не уточнялось, в каких и где, а также декретом Никерата первой половины II в. до н.э. (IOSPE I<sup>2</sup>, 34) с беглым упоминанием о конных агонах: «при ... состязании в конских ристаниях, *установленном* в честь Ахилла по предсказанию Пифии»<sup>1486</sup>. Третий же памятник, обычно присоединяемый к этим, фрагментированная надпись «о победителе в стрельбе из лука» (IOSPE I<sup>2</sup>, 195), датированная IV(?) в. до н.э., не может даже косвенно свидетельствовать об агонах, поскольку всего лишь гласит: «Я свидетельствую, что славный Анаксагор, сын Димагора, пустил стрелу на 282 оргии (521,6 м – В.Л.), Фильта же...»<sup>1487</sup>. На этом надпись обрывается. Вероятно, далее был указан результат Фильты, но в любом случае это явно не свидетельство агонов, организованных государством, но, возможно, дружеского спора на тему «молодецкой удали». Не удивительно, что по признанию А.С. Русяевой «в памяти ольвиополитов не сохранилось воспоминания о каких-либо спортивных или мусических агонах в честь Ахилла»<sup>1488</sup>. Это подтверждается, в частности, отсутствием данных о подобных агонах в известной речи Диона Хрисостома.

Каков же мог быть истинный смысл словосочетания «Ахиллов Дром», непонятного, как заметил еще И.И. Толстой, если рассматривать его стереотипно, то есть, как мы видели – весьма произвольно? Даже если понимать «дромос» только как обозначение движения, то весьма полезно сопоставить этот акт с индоевропейскими представлениями. Движение мыслилось как магическая сущность (метафорически соотносясь с понятием «движение огня»), оно также могло соотноситься, с одной стороны, с понятием зла, а с другой стороны – с понятиями правды, истины<sup>1489</sup>. Это вполне коррелирует с пониманием «δρόμος» как «верный, правильный путь» (см. выше). Здесь нелишне напомнить и сходство образа Ахилла с фракийским царем Ресом, поскольку уже в индоевропейской древности

<sup>1485</sup> Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Часть 2. Богослужебные и сценические древности. СПб.: Типография В. Безобразова и К, 1889. С. 157.

<sup>1486</sup> IOSPE I<sup>2</sup>. V. I. P. 57-61.

<sup>1487</sup> IOSPE I<sup>2</sup>. V. I. P. 211-213.

<sup>1488</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 121.

<sup>1489</sup> Маковский М.М. Индоевропейская этимология: Предмет – методы – практика. М.: Либроком, 2009. С. 141.

\*geḱ' в значении «предводитель, царь» выделяется слово \*geḱ', связываемое этимологически с основой в значении «направлять, выправлять, выравни-  
вать»<sup>1490</sup>. Кстати, движение у индоевропейцев в древности мыслилось как священнодействие, направленное вверх к Небу, к божествам, а также на-  
правленное вниз, соединяя Небо и Землю, которые когда-то были двуеди-  
ным целым. Тем самым движение соотносилось с образом Мирового дере-  
ва. Понятие движения связывалось также с понятием Числа – символа ми-  
роздания и его божественного устройства. Кроме того, в целом ряде случаев  
значение «движение» соотносилось со значением «язык, речь»<sup>1491</sup>. Напом-  
ню, что среди синдо-меотских реликтов Северного Причерноморья имеется  
\*ak-, aka- (этноним Акал ~ ср. др.-инд. *ākā-*, *ākāyau-* «желаемый, любимый»,  
*ak-* «двигаться змеевидно»)<sup>1492</sup>. Возможно, это отголосок представлений о  
змее и любви как «божественной связи трёх миров».

Но особенно важен для понимания феномена Ахиллова Дрома эпитет  
Ахилла Аспет (Ἀσπῆτος), подробно рассмотренный в главе «Культ Ахилла  
в Греции». Его значения как «несказанный, невыразимый, неизреченный; в  
основном смысле – несказанно великий, невыразимо большой; реже – бес-  
конечный, бесчисленный»<sup>1493</sup>, повторю, делают невозможным представле-  
ние об Ахилле только как герое, поскольку такие категории могут быть со-  
отнесены только с божествами, причем верховными, богами-творцами. Ве-  
роятно, Ахилл как Аспет – это реликтовое отражение первоначальных  
представлений индоевропейцев о прообразе Ахилла как Змее – основе все-  
го сущего. Это помогает понять и истинный смысл Ахилловых Дромов,  
которые, как правило, характеризовались у древних своей значительной  
протяженностью. А утеря греками в историческое время понимания их ис-  
тинной, божественной сущности и привела к примитивным, «очеловечен-  
ным» толкованиям феномена Ахиллова Дрома. Нельзя понимать «δρόμος»  
примитивно – как «бег» или место ристаний, смысл его значительно шире  
и глубже, тем более – если мы говорим о культах богов, в том числе – о  
культе Ахилла. Очевидно, об «Ахилловом Дроме» вполне возможно гово-  
рить как о «Пути Ахилла» в том же значении, что и китайское «Дао»  
(«Путь» в смысле «Учения о постижении истины»)<sup>1494</sup>, речь идёт о вероят-

<sup>1490</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструк-  
ция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилис-  
ского университета. 1984. С. 751.

<sup>1491</sup> Маковский М.М. Индоевропейская этимология... С. 142-143.

<sup>1492</sup> Шапошников А.К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. 2005. № 5. С. 49-50.

<sup>1493</sup> Liddel H.G., Scott R. Greek-English Lexicon. Eighth edition, revised throughout. New York, Chi-  
cago, Cincinnati: American book company, 1901. P. 233.

<sup>1494</sup> Ср. название основополагающего трактата даосизма «Дао дэ цзин» – «Канон Пути и благо-  
дати» (VI в. до н.э.).

ном «истинном учении» – мировоззрении ранних индоевропейцев<sup>1495</sup>, уже непостижимом для подавляющего большинства исторических греков, что отразилось в эпитете Ахилла Ἀστειτός. Песчаные, пустынные, длинные пляжи, иногда – на фоне более высоких темных частей берега вполне могли напоминать античным мореплавателям гигантских белых змей. Возможно, древние упоминания о таких берегах типа «много белых змей» следует понимать как «большой змей». Очевидно, совершенно не случайно и расположение Страбоном (VII, 3, 16) и Плинием Старшим (NH. VI, 82) «змеиною города» – Офиуссы<sup>1496</sup> (от ὄφις – «змея») в низовьях Тираса (Днестра). Стефан Византийский вообще отождествлял Офиуссу с Тирой<sup>1497</sup>. Все эти данные сегодня ни у кого не вызывают сомнения<sup>1498</sup>.

Видимо, сами Ахилловы Дромы, без каких-либо культовых объектов на них, были объектами почитания, напоминая Змея–Ахилла – Верховного бога, обладая главными его характеристиками: величиной, бесконечностью, непознаваемостью. Это проявилось не только в реально огромных размерах, как в случае Тендровской косы, но и в эпитетах «великий», «пустой», «белый» и т.п. И служили они, очевидно, символами «Пути Ахилла» – реликтовой памятью представлений об Ахилле-Змее как Верховном божестве и Первопредке ранних индоевропейцев Северного Причерноморья.

### 10.6. Святилище Ахилла на Бейкуше

Настоящей сенсацией стало бы открытие и археологическое исследование А.С. Русяевой и затем С.Б. Буйских святилища Ахилла на мысе Бейкуш при слиянии Березанского и Бейкушского лиманов, поблизости от легендарной Борисфениды – острова Березани, поскольку о данном святилище в древней литературе нет совершенно никаких сообщений. Между тем, оно (хотя А.С. Русяева сначала приняла святилище за поселение) отличалось своей необычностью. Ряд открытых здесь углублённых в землю сооружений имели оригинальное устройство, найден представительный и

<sup>1495</sup> Воплощенном, в частности, через образ Орфея и нашедшем отражение у Эпименида, в некоторых аспектах учения Пифагора, но особенно – в натурфилософии Эмпедокла (см. Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. С. 146-154). Е.Р. Доддс обоснованно утверждает, что это произошло в результате контактов греков «в Скифии и вероятно, во Фракии», то есть в Северном Причерноморье.

<sup>1496</sup> Страбон. География. С. 280.

Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники... С. 171.

<sup>1497</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 327.

<sup>1498</sup> Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья... С. 149-150.

разносторонний материал, характеризующий ритуальные приношения и сакральные действия, включающий более 100 объектов культового характера – фависсы, ботросы, эсхары, алтари и т.п., а также около сотни керамических кружков, на большинстве из которых были прочерчены граффити с посвящениями Ахиллу (чаще в виде А или АХΙ), нередко в сочетании с изображениями змей<sup>1499</sup>. Однако строго заданные заранее «рамки» интерпретации находок, как будет показано ниже – во многом недостаточно обоснованные, полученных в ходе раскопок материалов не позволила авторам полностью раскрыть значение своего открытия на Бейкуше, поскольку они категорически отстаивают чисто греческое происхождение культа Ахилла в Северном Причерноморье.

Между тем, культовая связь Ахилла со змеями, столь определённая, как на Бейкуше, в других местах Греции не отмечена<sup>1500</sup>, хотя подобная связь на острове Левке вполне возможна, ввиду найденных там артефактов. Это статуя Змея-Гликона (вероятно вывезенная в древности с Левки в г. Томис), а также бронзовый перстень с изображением змеи внутри храма<sup>1501</sup>. Но это представляется пока недостаточным для окончательных выводов.

Рассмотрим ряд бейкушских граффити. В интерпретации одного из них, где наряду с буквой А изображена голова змеи, а сверху имеется надпись ἄλσος «роща» (рис. 2, 4), вероятно, прав В.П. Яйленко, который полагает, что здесь имеется в виду Ахилл, который почитался вместе с Гекатой в её роще (IOSPE P 327), и считает со ссылкой на Страбона (VII, 3, 19)<sup>1502</sup>, что эта роща называлась также «Рощей Ахилла», в результате переноса имени героя на рощу с соседнего наименования «Ахиллов Дром»; Гилея же была Рощей Гекаты изначально<sup>1503</sup>. Гекату же часто связывали со змеями (например, Apoll. Rod. Arg. III, 1207-1210)<sup>1504</sup>, представляя её змееволо-

<sup>1499</sup> Русяева А.С. Культіві предмети Бейкуського поселення поблизу о. Березані // Археологія. 1971. № 2. С. 22-29.

Буйских С.Б. К истории открытия Бейкушского святилища // Северное Причерноморье в античное время. Киев: Институт археологии НАН Украины, 2002. С. 21-32.

<sup>1500</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. С. 82.

<sup>1501</sup> Пятыхева Н.В. К вопросу об интерпретации группы скульптур из Том // Тезисы докладов конференции «Вестника древней истории». М., 1972. С. 54-56.

Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святилище Ахилла на острове Левке (Змеинном). Киев: Наука, 1993. С. 68, 80.

Островерхов А.С., Охотников С.Б. Остров Левке (древнегреческое святилище на острове Змеинном) // Древние культуры Северо-Западного Причерноморья. Одесса: СМІЛ, 2013. Рис. 130, 4.

<sup>1502</sup> Страбон. География. С. 281.

<sup>1503</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии. С. 79, 113.

<sup>1504</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. С. 92.

сой и даже змееногой. В связи с этим В.П. Яйленко утверждает: «Как партнёрша Ахилла Геката заменила в представлениях северопричерноморских греков туземную Богиню-Мать, так с Ахиллом-Гераклом они отождествили и мужское божество туземного мифа. <...> Ехидна версии Геродота та же Мать или её ипостась... В Нижнем Побужье она туземная... Полудева-полузмея Ехидна здесь заменила ипостась первоначального образа Гекаты, женщины-змеи»<sup>1505</sup>. В этом плане важно, что Роща Гекаты располагалась не очень далеко от Бейкуша и в непосредственной близости от Ахиллова Дрома и Гилеи<sup>1506</sup>. Важно также, что во всех случаях паредры Ахилла (Ифигения, Елена, Медая) представляют собой ипостась Богини-Матери в загробном аспекте<sup>1507</sup>. В.П. Яйленко считает: «Все эти персонажи восходят к образу Гекаты в древнейшей версии мифа о герое Ахилле, царствующем в Элизиуме. Это туземная Богиня-Мать (греки идентифицировали её со своей Гекатой, именовалась она здесь по-разному: на Тамани она Апатура, у скифов Артимпаса, у тавров Дева, у киммерийцев она слыла Матерью богов или просто Богиней»<sup>1508</sup>. И.Ю. Шауб подчеркивает: «Дева, считалась, вероятно, самой кровожадной из греческих богинь. Кроме того, что именно ей приносят человеческие жертвы – и в мифе (Ифигения). Именно Артемиды унаследовала от Великой эгейской богини наиболее кровавые и дикие её черты, а также связь со змеями»<sup>1509</sup>.

И.Ю. Шауб указывает: «Осмысление туземным населением Боспора изображения Горгоны как своей Великой богини (в ипостаси змееногой богини-прародительницы) тем более вероятно, что Горгона Медуза («Владычица») первоначально сама была ипостасью Великой богини... Наиболее яркие черты Медузы Горгоны (которая представлялась некогда владычицей всех стихий) – хтонизм, связь с водой и конями – не менее характерны и для змееногой богини-прародительницы. И тот и другой образ равно связаны со змеями (змееновость или змееволосость, а также змеиный пояс у Горгоны)»<sup>1510</sup>.

Отнюдь не случайно главные причерноморские мифы, связанные с Великой богиней локализуются там, где О.Н. Трубачев обнаружил следы

<sup>1505</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии. С. 74, 103.

<sup>1506</sup> Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 187-189, 441, рис. 3.

<sup>1507</sup> Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье. С. 189.

<sup>1508</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. С. 102-103.

<sup>1509</sup> Шауб И. Ю. Эллинические традиции и варварские влияния в религиозной жизни греческих колоний Северного Причерноморья (VI-IV вв. до н.э.). Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. 2009.

<sup>1510</sup> Шауб И.Ю. Змееногая богиня в Скифии и Древней Италии // Шауб И.Ю. Италия – Скифия. Культурно-исторические параллели. М.; СПб. 2008. С. 51-52.

пребывания индоариев<sup>1511</sup>. Их контакты с греческими колонистами уже в историческое время, очевидно, способствовали передаче мировоззренческих идей. Прежде всего, это принцип дуализма, ярким олицетворением которого стал образ Медузы, теснейше связанный с Северным Причерноморьем. Свидетельством этому является, в частности, представления древних о Медузе как об универсуме – едином символе, объединяющем смерть и рождение и выражающем идею симметричного Космоса<sup>1512</sup>. Не чем иным, как отражением памяти о былом величии Медузы – ипостаси великой Богини-Матери и, вероятной предводительницы дунайских земледельческих племен R1a1 видятся её изображения (очень часто не ужасные, а вполне милостивые!) на архаических монетах Ольвии<sup>1513</sup>, а также ряда городов Северо-Западного Причерноморья и западной части Малой Азии. При этом культа Медузы у греков не было! Но её образ считался сильнейшим оберегом и, вполне вероятно, трансформировался затем в греческий культ богини земледелия и плодородия Деметры, который также невозможно трактовать без связи с образом древнейшей Богини-Матери.

Следует учитывать, поскольку сферой хтонического Божества «низа» – мифического змея была не только земля, но и земные воды, что в древней мифологии нередко змея и рыба отождествлялись<sup>1514</sup>. Поэтому возможно считать некоторые изображения на бейкушских граффити (рис. 1, 1; 1, 2) не дельфинами или рыбами, как считает А.С. Русяева<sup>1515</sup>, но змеями. На мой взгляд, древнейшие представления о троичности мира и троичности бога земли/воды отражены на некоторых бейкушских граффити (рис. 2, 2; 2, 5; 2, 6) в виде трёх змей.

Напомним, что образ Ахилла, неразрывно связан с копьем. В некоторой мере иллюстрацией этого может служить одно граффито с Бейкуша (рис. 1, 3), где изображен человек с копьем на плече (А.С. Русяева интерпретировала его как палицу<sup>1516</sup>). В плане семантической идентичности стрелы и копья, следует, на наш взгляд, понимать и бейкушские граффити, где изображена стрела, значительно превосходящая по размеру все остальные изображения (рис. 1, 4; 1, 5). Уместно напомнить, что древние эллины были «народом копья», предпочитавшими этот вид оружия всем ос-

<sup>1511</sup> Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье. С. 414.

<sup>1512</sup> Савостина Е.А. Фронтон архаического храма: образ универсума – Медуза Горгона // Образ – смысл в античной культуре / Л.И. Акимов (науч. ред.). М.: ГМИИ, 1990. С. 134-150.

<sup>1513</sup> Фролова Н. А., Абрамзон М. Г. Монеты Ольвии в собрании Государственного исторического музея. Каталог. М.: Росспэн, 2005. Табл. 19-21, 25-26.

<sup>1514</sup> Голан А. Миф и символ. С. 77.

<sup>1515</sup> Русяева А.С. Культурні предмети Бейкушського поселення... С. 23.

<sup>1516</sup> Русяева А.С. Культурні предмети Бейкушського поселення... С. 25-27.

тальным, и очевидно, прав Э.Д. Фролов, указавший на возможность происхождения этого обычая ещё в доисторической древности<sup>1517</sup>. Напротив, лук и стрелы считались гораздо менее престижным оружием и иногда даже запрещались применяться в бою (Strabo. X, I, 12)<sup>1518</sup>. Но главное, в контексте настоящего исследования, что копье и змей у индоевропейцев нередко отождествлялись, а ясень, из которого было сделано копье Ахилла, был символом Мирового дерева. Напомним также, что в индоевропейских языках отчётливо отмечается единство понятий «змея» и «предок» (в частности, «отец»)<sup>1519</sup>, а также то, что одним из эпитетов Ахилла в Ольвии был «Вечный отец». В связи с этим нельзя обойти вниманием ряд граффити Бейкуша с фаллическими изображениями<sup>1520</sup>, поскольку змея и фалл у древних часто ассоциировались. Речь идёт об изображениях, напоминающих фалл значительных размеров (рис. 2, 1; 2, 2), которые А.С. Русяева, на наш взгляд, ошибочно отнесла к изображениям мечей<sup>1521</sup>, но почему-то не имеющих присущих им рукоятей, а в одном случае – зачем-то снабженном четырьмя поперечными линиями. Имеющаяся на одном из этих граффито надпись (рис. 2, 1) истолкована А.С. Русяевой как МАХА и возможное начало слова μάχιρα<sup>1522</sup>, но оно означает не меч, а нож (кинжал)<sup>1523</sup>. Однако, если допустить для данного граффито (по словам самой А.С. Русяевой «невъразительно процарапанного»), прочтение МАХΛ, то это может свидетельствовать о начале слова μάχλος «похотливый, страстный» или μάχλοςύνη «похоть, страсть, блуд»<sup>1524</sup>. К образу фалла, своеобразно соединённого со схематической змейкой, также возможно отнести ещё одно граффито (рис. 2, 3). И совсем символично граффито, где изображены буква Α, голова змеи и человечек с напряжённым фаллом (рис. 1, 2). Сочетание фалла и змеи, прослеженное еще в эпохе ранней бронзы (см. главу «Культ змей в Северном Причерноморье») может говорить об утрате связи последней с культом Богини-Матери и формировании культа предка – культурного героя, вполне вероятно, обожествлённого.

<sup>1517</sup> Фролов Э.Д. Копье как орудие и символ знатности у древних греков // Мнемон. Вып. 11. СПб. 2012. С. 57.

<sup>1518</sup> Страбон. География. С. 425.

<sup>1519</sup> Маковский М.М. Семантика языческих культов // Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. С. 124-129.

<sup>1520</sup> Лазаренко В.Г. Образ Змея и архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье. С. 30-54.

<sup>1521</sup> Русяева А.С. Культовые предметы Бейкушского поселения... С. 23-25.

<sup>1522</sup> Русяева А.С. Культовые предметы Бейкушского поселения... С. 23-25.

<sup>1523</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899. С. 788.

<sup>1524</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899. С. 788.



Существенная особенность культа Ахилла на Бейкуше – надписи и изображения, которые могут быть соотнесены с данным культом, сделаны на votivных дарах, имеющих, главным образом, овальную или округлую форму и изготовленных из черепков стенок амфор и другой посуды; заметная часть таких даров не имеет надписей или изображений<sup>1525</sup>. Подобные votивы (без надписей) иногда встречаются на Березани и в Ольвии, но сравнительно много их найдено на скифских поселениях VI-V вв. до н.э. – на Трахтемировском городище и на достаточно отдалённых памятниках подгорцевского типа (здесь такие находки именуются дисками)<sup>1526</sup>, т. е. в ареале, где складывалась индоевропейская общность. Поэтому, совершенно недостаточно просто констатировать, что «в первую очередь, votивные дары в виде керамических, костяных и каменных предметов с прочерченными на них посвящениями Ахиллу и магическими знаками), говорят о неординарности Бейкуша в кругу других позднеархаических памятников Нижнего Побужья»<sup>1527</sup>, и, тем более, утверждать: «Сам факт существования самих кружков ничего не говорит о той роли, какую играл Бейкушский мыс в культе Ахилла»<sup>1528</sup>. Следует проанализировать, что же означают эти «многочисленные керамические votивные кружки 6-ти основных типов (с граффити и без них)» и, соответственно, в чём смысл неординарности Бейкушского святилища. Прежде всего, напрашивается их аналогия с глиняными культовыми хлебами и лепёшками, в достаточном количестве найденными на поселениях Нижнего Побужья, в т.ч. на Бейкуше, а, следовательно – с культом плодородия. Можно видеть некую параллель с тем, что во фракийской среде (где, в частности, почитали богиню домашнего очага) довольно широко была распространена вера в магическую силу всевозможных амулетов, с которыми фракийцев даже хоронили<sup>1529</sup>. Но в индоевропейских языках хлеб ассоциируется с Водой и Огнём, а слова со значением «хлеб» могут соотноситься с фаллическими значениями, а слова со значением «съесть, проглотить» соотносились в древности со значением «родить; вступать в половые связи»<sup>1530</sup>. Отсюда логична связь самой

<sup>1525</sup> Русева А.С. Культові предмети з поселення Бейкуш поблизу о-ва Березань. С. 26.

<sup>1526</sup> Ковпаненко Г.Т. Розкопки Трахтемирівського городища 1964-1966 рр. // Фонди ІА АН УРСР.

Даниленко В.М. Дослідження пам'яток підгірського та бобринського типів на Київщині в 1950 р. // Археологічні пам'ятки. Т. VI. Київ: Вид-во АН УРСР, 1956. С. 8.

<sup>1527</sup> Буйских С.Б. Святилище Ахилла на ольвийской хоре архаического времени. Σ. 33.

<sup>1528</sup> Русева А.С. Деякі риси культурно-історичного розвитку Північно-Західного Причорномор'я в VII-V ст. до н.е. // Археологія. 1979. № 30. С. 136.

<sup>1529</sup> Никулицэ И.Т. Северные фракийцы в VI-I вв. до н.э. Кишинев: Штиинца, 1987. С. 72.

<sup>1530</sup> Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. С. 214, 217.

формы бейкушских вотивов со змеем – не только фаллическим символом, но олицетворением Первопредка и даже всего сущего.

Интересная связь лепёшек и змей прослеживается в двух сообщениях Павсания. В одном из них (VIII, 2, 1) говорится, что «Кекропс первый назвал Зевса Верховным и решил не приносить ему в жертву ничего, что имеет душу, сжигая на его алтаре местные лепешки»<sup>1531</sup>. Другое (IX, 39, 4-5) повествует об обряде жертвоприношений в Беотии: «Что касается прорицалища, то там установлен такой порядок посещения. ...всякий решающий спуститься в пещеру приносит жертвы самому Трофонии и детям Трофония... и Деметре, которую называют Европой (Широкоглядающей) и говорят, что она была кормилицей у Трофония... спускающийся ложится на пол, держа в руках ячменные лепешки, замешанные на меду, и опускает в щель ноги...»<sup>1532</sup>. Точек соприкосновения с обрядом поклонения Ахиллу на Бейкуше здесь несколько. Образ Ахилла тесно связан со змеями, в том числе – в качестве даже Верховного божества (и Зевс, как известно, достаточно связан со змеями) и Первопредка. Кекроп – легендарный основатель Афин, был змееподобен, а связь Деметры со змеями не вызывает сомнений. Спуск в пещеру имитировал переход в иной мир, как и глубокие ритуальные ямы Бейкуша, где и найдены круглые керамические вотивы. Многие из них были без каких-либо граффити, поэтому должны расцениваться именно как ритуальные «лепешки». В этой связи невозможно игнорировать сообщение Геродота (VIII, 41) о большой змее – страже афинского акрополя, «которой приносят, как существу, ежемесячную жертву; эта жертва состоит из медовой лепешки»<sup>1533</sup>.

Так что объяснять связь Ахилла со змеями на Бейкуше лишь особенностями героического культа, как это делает, например, А.С. Русяева («Присутствие змеи на многих вотивах – свидетельство не только его героической и хтонической сущности, но и прямого отношения к лечебной магии, и как следствие, дивинации, напедшей проявление в святилище Ахилла на о-ве Левке»<sup>1534</sup>), совершенно недостаточно в контексте рассмотренных выше индоевропейских реалий. Уникальность бейкушского святилища – Ахиллейона архаической эпохи, расположенного в Нижнем Побужье, в плане связи со змеями, может быть объяснена его близостью с возможным сакральным центром поклонения Змею времени энеолита-бронзы несколько выше в бассейне Южного Буга («Софиевский змей»), описанным в гла-

<sup>1531</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 222.

<sup>1532</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 387

<sup>1533</sup> Геродот. История. С. 387.

<sup>1534</sup> Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. С. 71.

ве «Култ змей в Северном Причерноморье». Святилище Бейкуша, где в VI-V вв. до н.э., не исключено, отправляли обряды поклонения Ахиллу-Змею потомки ариев – «варвары» Северного Причерноморья греческого времени, в таком случае представляется неким рудиментом данного сакрального центра. Показательны в этом плане граффити, которые можно расценивать как головы змей, очень напоминающих голову «Софиевского змея» (фото 4) с надписью внутри них ΑΧΙ «змей» (рис. 2, 7; 2, 8). На мой взгляд, они могут служить свидетельством отправления культа на Бейкуше не греками-колонистами, а местными «варварами» – реликтовыми ариями. Скорее всего, это были дандарии, «камышовые» арии – и сегодня в Нижнем Побужье, как и в Нижнем Поднепровье камышей предостаточно. Видимо, недаром до настоящего времени соседний Ахиллов Дром, знаковое культовое место, называется Тендровской косой – О.Н. Трубачев связал это наименование именно с дандариями<sup>1535</sup>.

Бейкушское святилище прекратило своё существование в начале V в. до н.э. Это, вероятно, связано с тем, что нельзя исключать гибель или пленение скифами части греческого населения Нижнего Побужья, что особенно вероятно в отношении Березани и её хоры<sup>1536</sup>, где и находилось и святилище Ахилла на Бейкуше.

Характерно, что и расцвет Борисфениды как крупного торгового центра падает на VI – начало V вв. до н.э. Позднее после включения в состав Ольвийского полиса за ним сохраняется роль одной из торговых гаваней. Однако в IV веке Борисфенида приходит в запустение, которое связывают с изменением политической ситуации. Ряд специалистов считает важным подчеркнуть, что Березань не смогла успешно пережить смену власти в Степи в первой половине V в. до н.э.<sup>1537</sup> И.А. Снытко, проанализировав имеющиеся мнения и доказательства причин этого, резюмировал их следующим образом: «Гипотеза, по которой жизнь на хоре была приостановлена из-за миграционного потока скифов археологическими данными не подтверждается. Сомнителен и тезис о варварской угрозе, ставшей причиной свёртывания сельских поселений. В Северном Причерноморье в конце VI – первой половине V в. до н.э. не наблюдается ощутимых следов мощного объединения варваров, которое могло бы в какой либо мере подчинить себе Ольвию. Плановый процесс переселения в Ольвию был проведён

<sup>1535</sup> Трубачев О.Н. *Indoarica в Северном Причерноморье*. М.: Наука, 1999. С. 40-41.

<sup>1536</sup> Гречко Д.С.. К вопросу о демографическом потенциале Ольвии в VI–V вв. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 462.

<sup>1537</sup> Гречко Д.С.. К вопросу о демографическом потенциале Ольвии в VI–V вв. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 462.

для усиления развития города и лучшей организации населения полиса»<sup>1538</sup>. Но последнее совершенно не объясняет, почему было заброшено столь солидное святилище Ахилла на Бейкуше.

### 10.7. Культ Ахилла в Херсонесе и на Боспоре

В связи с вопросом о религиозном влиянии варварского окружения на греков-колонистов исключительный интерес представляет Боспор, где в результате активного взаимодействия греков-переселенцев с местными племенами сложилась оригинальная культура, в которой эллинская основа органически соединилась с целым рядом варварских элементов, причем, одной из наиболее своеобразных областей этой греко-варварской культуры была религия<sup>1539</sup>.

Возможно, после V в. до н.э., когда прекратило существование бейкушское святилище Ахилла, его адепты обосновались в Крыму, что весьма интересно, в связи с представлениями о мирмидонцах. Меня давно занимал вопрос, в чем причина их непобедимости и явной отстраненности от остального греческого воинства в Троянской войне; это, в свою очередь, привело к мысли о неких воинах-тенях, которых нельзя убить, поскольку они уже давно мертвы. Но детально я этим вопросом до последнего времени не занимался<sup>1540</sup>. Родом мирмидонцы якобы из Фессалии, как считает большинство исследователей. Однако Н.В. Брагинская, в самом начале своего труда заявившая: «Мы беремся доказать, что мирмидонцы не этнос и что текст эпоса не подает мирмидонцев как этнос ... в тексте “Илиады” сохранились следы образа мирмидонцев как мифологических существ», блестяще сделала это<sup>1541</sup>. Действительно, ни у Гомера, ни у других ранних авторов нет страны Мирмидонии, она появляется только у Стефана Византийского в VI в. н.э.! Ахилл и его отец Пелей (вожди мирмидонцев в эпосе) сами ни разу не названы мирмидонцами, а лучшим из мирмидонцев у Гомера (II. XVIII, 10) назван почему-то Патрокл, «в брани храбрейший», а не

<sup>1538</sup> Снытко И.А. Проблемы реколонизации хоры Ольвии рубежа V-IV вв. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 464-471.

<sup>1539</sup> Шауб И.Ю. О греко-варварских контактах в религиозной сфере в Северном Причерноморье (VII – начало III в. до н. э.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. Вып. 1. СПб. 6 Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 113-120. С. 114-115.

<sup>1540</sup> Некоторые аспекты этой проблемы рассмотрены в одной из моих статей (Ахилл в Северном Причерноморье и его связь с киммерийцами, скифами и мирмидонцами. Миф или историческая реальность? // Емінак. Науковий щоквартальник. № 3 (19). Т. 3. Київ; Миколаїв. 2017. С. 5-22).

<sup>1541</sup> Брагинская Н.В. Кто такие мирмидонцы? // От мифа к литературе. М.: Российский университет, 1993. С. 231-256.

Ахилл<sup>1542</sup>. Примечательно, что все попытки археологов локализовать во-круг реки Сперхий в Фессалии гомеровские города Пелея и Ахилла оказались безуспешными<sup>1543</sup>. Отсюда очевидно, что не прав Флавий Филострат, заявивший (Нероic. XXXIII, 22), что мирмидонцами являются все фессалийцы. У Страбона есть очень интересный момент (VIII, 6, 16): «Эгинеты названы мирмидонцами не от того, как рассказывает миф, что во время сильной чумы муравьи превратились в людей по молитве Эака<sup>1544</sup>, но потому, что они подобно муравьям, копая землю, переносили и разбрасывали почву по скалам, чтобы иметь пахотную землю, и потому, что они жили в ямах, экономя кирпичи»<sup>1545</sup>, напоминающий рассказ Прометея у Эсхила в «Прометее прикованном» (448-453): «Теням снов / Подобны были люди, весь свой долгий век / Ни в чем не смысла. Солнечных не строили / Домов из камня, не умели плотничать, / А в подземельях муравьями юркими, / Они без света жили, в глубине пещер»<sup>1546</sup>. Эака и Прометея объединяет здесь то, что оба они были для «муравьев» культурными героями, «выведа их в люди из-под земли», привив новые навыки и знания. Анализ внутренней формы слова Μυρμιδόνες намечен еще П. Кречмером, который указал: «Μυρμιδόν относится к лат. *formido* (страх, ужас) так же, как *μύρμηξ* к лат. *formica* (муравей)»; с учетом глоссы Гесихия *μύρμος φόβος* мирмидонцы являются «народом ужасных призраков»<sup>1547</sup>. По мнению Н.В. Брагинской, муравьи в обсуждаемом здесь контексте «функционально выполняют роль подземных, хтонических существ – “душ” до их вселения в людей», хотя она и признает, что существует «комплекс мифов о мирмидонцах, хтонических перволюдях и муравьином племени», причем муравьи предстают в них «воинственными, то есть внушающими страх», а «хтонические перволюди подобны муравьям или мертвецам». На наш же взгляд, «муравьи» в приведенных отрывках символизируют людей глубокой древности. Однако, ни П. Кречмер, ни Н.В. Брагинская при всех их достижениях в толковании образа мирмидонцев, даже не ставили вопрос, где могла зародиться древняя уже для Гомера легенда о мирмидонцах и их предводителе Ахилле. Между тем, ответ на этот вопрос можно найти, опираясь на труды церковных писателей, начиная с раннего средневековья.

<sup>1542</sup> Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. С. 260.

<sup>1543</sup> Simpson R.H. The Kingdom of Peleus and Achilles // *Antiquity*. 1959. V. 33. Pp. 102-105.

<sup>1544</sup> Напомню, что Эак – отец Пелея, дед Ахилла.

<sup>1545</sup> Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. С. 358.

<sup>1546</sup> Эсхил. Прометей прикованный // Эсхил. Трагедии / Пер. с др.-гр. С. Алпа. М.: Художественная литература, 1971. С. 188.

<sup>1547</sup> Kretschmer P. Mytische Namen. I. Achill // *Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*. Bd. 4. Göttinnen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913. S. 308.

Евсевий Кесарийский<sup>1548</sup> сообщает в «Церковной истории» (III, 1, 1), что апостолу Андрею выпало по жребию проповедовать в Скифии<sup>1549</sup>. Сопоставляя это свидетельство с сообщением, приписываемым Ипполиту Римскому, митрополит Макарий (1879-1882 гг.) сделал вывод, что здесь имеется в виду так называемая Малая Скифия, то есть та Скифия, «которая, начинаясь от гор Балканских, шла к устьям Дуная и простиралась за Дунаем в пределах нашего отечества»<sup>1550</sup>. В.Г. Васильевский подчеркивал: «Апокрифические сказания об апостоле Андрее также древни или даже ещё древнее, чем те краткие сведения, которые находятся у церковных писателей и в списках апостолов», а также то, что среди апокрифов выделяются «Деяния Андрея и Матфея в стране антропофагов (Хождение в страну антропофагов или мирмидонян)»; это сказание передается в «Апостольских историях» псевдо-Авдия, где упоминается город Мирмидон, в котором проповедовал апостолы Андрей и Матфей<sup>1551</sup>. В.Г. Васильевский также указывает, что наиболее полную версию «хождения апостола Андрея к антропофагам» содержит англосаксонская поэма об Андрее (VIII – начало IX в.), где упоминается «народ мирмидонян» – «Volk der Mermedonier», а антропофаги иначе именуются, причем постоянно, мирмидонянами<sup>1552</sup>. С.В. Петровский приводит главное для нас: в перечне географических пунктов проповеди апостола Андрея, согласно апокрифам, входят, в частности: страна антропофагов, которая ассоциируется с Таврией и достиг которую апостол морем, а также «Мирмидон»; в поздней латинской и англосаксонской редакции – это «Мирмидония», «страна Мирмидонян», «Мармедоняне» и конечный пункт проповеди апостолов Андрея и Матфея – «город Мармедонян (Мирмидон, Мармедон, Мермедон), который ассимилируется с Херсонесом Таврическим. Затем С.В. Петровский показывает, с привлечением ряда античных авторов, в том числе – Геродота и Страбона, что локализация «страны антропофагов (скифов и тавров)» и Мирмидона в

---

<sup>1548</sup> Евсевия Кесарийского (около 260-339 гг.), римского историка вообще считают «отцом церковной истории». Евсевий получил прозвание Памфил вследствие своей близости пресвитеру Памфилу. Впоследствии это имя стало порой восприниматься как второе имя самого Евсевия, так что в некоторых изданиях о нём говорится как об Евсевии Памфиле.

<sup>1549</sup> Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 448 с.

<sup>1550</sup> Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. I: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как Введение в Историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 92.

<sup>1551</sup> Васильевский В.Г. Русско-византийские отрывки: Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян // ЖМНП. Вып. 189. Часть 2. СПб., 1877. С. 53, 58-59, 66.

<sup>1552</sup> Васильевский В.Г. Русско-византийские отрывки: Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян. С. 67-68, 70.

Таврии вполне обоснована; более того, привлекая античные источники об Ахилле в Северном Причерноморье, он полагает рассматриваемые сведения церковных писателей вполне достоверными<sup>1553</sup>.

Что касается Таврии как «страны антропофагов» – людоедов, то это вполне соотносится с античными известиями о человеческих жертвоприношениях у скифов (Геродот IV, 68) и особенно у тавров (например, также у Геродота – IV, 103, хотя он различает тавров и андрофагов – IV, 106<sup>1554</sup>). Плутарх в книге «Об александрийских пословицах» пишет: «Тавроскифы совершают человеческие жертвоприношения»<sup>1555</sup>. У Евсевия в «Евангельском приуготовлении» (IV, 17, 4) говорится даже больше: «У фракийцев и скифов доказано существование в древние времена вдохновенного демонами человекоубийства»<sup>1556</sup>. Связь Ифигении Таврийской с мифологией смерти могла повлиять на возникновение версии о том, что Ифигения стала женой Ахилла на Левке. Однако, эта версия известна лишь из поздних источников, а, несомненно, важную роль играла легенда о том, что Ифигения была невестой Ахилла<sup>1557</sup>. И.Ю. Шауб, справедливо указывая, что в своих истоках Ифигения – ипостась Великой Богини, связанной со смертью и обнаруженной греками в Таврии, где она была местным божеством, останавливается также на некоторых «людоедских» аспектах Ахилла, цитируя Филострата Старшего<sup>1558</sup>. У последнего находим упоминания о девушке, «которую Ахилл терзал и разрывал на части», о людоедах-скифах и конях-людоедах Ахилла на Левке (Heroic. XIX, 18, 20)<sup>1559</sup>. С.В. Петровский, рассмотрев соответствующие фрагменты «Илиады» и Еврипида, пришел к выводу, что «Ахилл оказывается фигурой, наиболее тесно связанной с воспоминаниями о древнейших человеческих жертвоприношениях и людоедстве»<sup>1560</sup>. Всё это объясняет античные и средневековые представления о Таврии как «стране людоедов», где жили мирмидонцы и располагался город Мирмедон.

Нигде, кроме восточной части Крымского полуострова, не было населенных пунктов с названием Мирмекий – по крайней мере, у Павсания в «Описании Эллады» данных о таких городах или поселках нет. Напротив,

<sup>1553</sup> Петровский С.В. Апокрифические сказания об апостольской проповеди по черноморскому побережью // Записки Одесского общества истории и древностей. Вып. 21. Одесса, 1898. С. 3, 9-26.

<sup>1554</sup> Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 202-203, 213.

<sup>1555</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 289.

<sup>1556</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 218.

<sup>1557</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 85-86.

<sup>1558</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье... С. 72-74, 191-193.

<sup>1559</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2. С. 303-304.

<sup>1560</sup> Петровский С.В. Апокрифические сказания... С. 23.

Страбон (VII, 4, 5; XI, 2, 6)<sup>1561</sup>, Помпоний Мела (Chor. II, 3) и Плиний Старший (NH. IV, 87)<sup>1562</sup> безапелляционно говорят о городе или городке Мирмекий, локализуя его в одном и том же месте – в районе современной Керчи<sup>1563</sup>. О населенном пункте Мирмекий в Крыму сообщают также Псевдо-Скилак (68), Элий Геродиан (XIII, 373, 26), Псевдо-Арриан (PPE, 76), Стефан Византийский<sup>1564</sup>, а о мысе Мирмекий – Птолемей (III, 6, 3)<sup>1565</sup>. Кроме того, Страбон в приведенном фрагменте (XI, 2, 6) упоминает также о лежащем на противоположном берегу пролива (Боспора Киммерийского) селении Ахиллея, где находится святилище Ахилла. Об Ахилловом селении, расположенном там же, говорит и Псевдо-Арриан в «Перипле» (68-69)<sup>1566</sup>. Плиний Старший (IV, 87) пишет о городе Киммерии, также на противоположном берегу пролива, а Помпоний Мела (Chor. II, 3) сообщает о «киммерийском городе Мурмекион»<sup>1567</sup>.

На мой взгляд, предание о муравьях как о предках людей, изложенное у Эсхила (Prom. 448-453) и Страбона (VIII, 6, 16), приведенное выше, вполне могло иметь древнее уже для греков балканское происхождение, о чем свидетельствует, в частности, образ Великой Майки (Великой Матери) в неолитической культуре Винча. Её скульптурные изображения имеют характерные «муравьеподобные» глаза, причем чрезмерно большие, что подчеркивает их значение<sup>1568</sup>. Мой добрый друг, хранитель Музея культуры Винча в Сербии Драган Янкович объясняет смысл этих глаз лишь так: «Велика Майка должна всё видеть», что вполне согласуется с образом Деметры, «которую называют Европой (Широкоглядящей)»<sup>1569</sup>. Но образ «Великой Майки» (Великой Матери) неизбежно возвращает к гораздо большему – балканскому происхождению пра-ариев, которые, как показано в главе «Ранние индоевропейские миграции», около 5000 лет тому проникли в Северное Причерноморье, заложили там основание индоевропей-

<sup>1561</sup> Страбон. География. С. 284, 469.

<sup>1562</sup> Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники... С. 51, 173.

<sup>1563</sup> Мирмекийское городище на северной оконечности Керченской бухты, так наз. Карантинном мысу, длительное время исследуется археологами.

<sup>1564</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3. С. 155.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2. С. 263.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 234.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 322.

<sup>1565</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 2. С. 241.

<sup>1566</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 233.

<sup>1567</sup> Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники... С. 51, 173.

<sup>1568</sup> Тасић Н. Винча: Насеље првих земљарадика. Београд: Креативни центар, 2008. С. 6, 26-27, 32.

Tasić N., Ignatović M. Neolithic metropolis on the river Danube: Vinča. Belgrade: Belgrad City Museum, 2014. Pp. 52-55.

<sup>1569</sup> Павсаний. Описание Эллады. Т. II. С. 387



ской общности. Тавры же, как сказано, принадлежали к реликтовым ариям, оставшимся в данном регионе после ухода основной массы ариев на рубеже III-II тысячелетий до н.э. далеко на восток и юго-восток. Характерно, что муравьи, как и другие насекомые, не играли почти никакой роли в официальном греческом религиозном ритуале, но они представлялись в народной религии «одной из самых частых обителей душ усопших»<sup>1570</sup>. Правда, Климент Александрийский сообщает (Protr. II, 39), что фессалийцы в древности поклонялись муравьям, так как верили, что Зевс, обернувшись муравьем, сочетался браком с Эвримедузой и произвел на свет Мирмидона первопредка мирмидонцев, но это очень позднее предание. Поклонение же муравьям представляется не чем иным, как поклонением далеким предкам – «перволюдям», а приведенные выше данные снова говорят об истоках образа Ахилла как Первопредка ранних индоевропейцев.

В Херсонесе Таврическом обнаружены граффити АХ и АХІ, датируемые IV в. до н.э.<sup>1571</sup>. Н.И. Винокуров считает необычными найденные в слое пожара первой половины I в. н.э. в боспорской крепости Артезиан<sup>1572</sup> «глубоко прочерченные на стенке амфоры граффити из нескольких букв или монограмм – АХ вместе с граффити на основе основательно прочерченной буквы А» и допускает их связь с Ахиллом<sup>1573</sup>. При рассмотрении двух граффити на краснолаковой посуде из могилы 157 позднескифского (конец I – начало II в. н.э.) могильника Битак в Крыму (на территории современного Симферополя) в одном случае можно видеть длинный зигзаг, а в другом – среди нагромождения непонятных знаков достаточно четко выделяются буквы АХ<sup>1574</sup>. И хотя автор находок не связывает их ни с Ахиллом, ни со змеей, нет аргументов против аналогии данных граффити с соответствующими граффити Бейкуша.

Почитание Ахилла в Мирмекии (на окраине Керчи) подтверждается находками посвященных ему граффити в виде АХ и АХІ<sup>1575</sup>. При раскоп-

---

<sup>1570</sup> Кагаров Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. Изд-е 2-е. М.: Либроком, 2012. С. 303-304.

<sup>1571</sup> Граффити античного Херсонеса (на чернолаковых сосудах). Киев: Наукова думка, 1978. С. 38-39.

<sup>1572</sup> Руины крепости Артезиан находятся в Ленинском районе Республики Крым. Крепость существовала в VI в. до н.э. – IV в. н.э.

<sup>1573</sup> Винокуров Н.И. Находки культовых предметов в слое пожара первой половины I в. н.э. в боспорской крепости Артезиан // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. 2007. Вып. 1. СПб. С. 196-197 рис. 2.

<sup>1574</sup> Пуздровский А. Е. Граффити на краснолаковой посуде из могильников Крымской Скифии // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 374, 379 рис. 1, 22; 1, 22а.

<sup>1575</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского: Типология и методика исследования. М.: Спутник, 2005. Табл. LIII, 4 и CX, 4-5.

ках расположенной сравнительно недалеко Феодосии, кстати, «киммерийского города», как указывает Помпоний Мела (Chor. II, 3)<sup>1576</sup>, также найдены граффити и дипинти А, АХ и АХІ, датированные V-IV вв. до н.э.<sup>1577</sup> Подобные находки сделаны по другую сторону Керченского пролива – на Тамани. И.И. Толстой приводит граффито АХ, найденное здесь, к сожалению, без уточнения локализации<sup>1578</sup>. Имеется граффито с такой же аббревиатурой из Гермонассы<sup>1579</sup>.

Но наибольшее количество граффити, так или иначе связанных с Ахиллом, происходит из другого знакового места, расположенного несколько севернее, где Страбон (XI, 2, 6) и Псевдо-Арриан в «Перипле» (68-69) располагали селение Ахиллея со святилищем Ахилла<sup>1580</sup>. Сегодня его идентифицируют с поселением Батарейка I у южного основания косы Чушка в районе Динского залива<sup>1581</sup>, где найдено граффито на внешней стороне стенки буrolаковой чашки I в. н.э. – рисунок в виде «лесенки» и аббревиатура АХ<sup>1582</sup>. Однако святилище Ахилла могло быть расположено на соседнем поселении Каменная Батарейка, где внутри помещения I в. до н.э. – I в. н.э. обнаружен комплекс граффити: на внутренней стороне дна краснолаковой миски – аббревиатура АХ, рядом с которой процарапан магический знак в виде сетки и еще один магический знак в виде неправильного пятиугольника, перечеркнутого косым крестом, аналогии которому неоднократно встречались на Боспоре; на внешней стороне дна тарелки прочерчен солярный знак в виде перевернутой свастики. Из этого же помещения происходит фрагмент коричнево-глиняной амфоры южнопонтийского производства, на котором процарапаны змеи в виде волнистых линий, соединенных общей чертой. Рядом со зданием обнаружен квадратный алтарь 1,20 x 1,20 м, ориентированный строго по сторонам света. Известняковые плиты его площадки имели розоватый оттенок, образовавшийся,

<sup>1576</sup> Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники... С. 51, 109.

<sup>1577</sup> Емец И.А., Петерс Б.Г. Граффити и дипинти античной Феодосии // Краткие сообщения Института археологии РАН. 1993. Вып. 207. С. 77-83.

<sup>1578</sup> Толстой И.И. Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 146.

<sup>1579</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского... Табл. XI, 5.

<sup>1580</sup> Страбон. География. С. 469.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 4. С. 233.

<sup>1581</sup> Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 339.

<sup>1582</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского... С. 133.

возможно, в результате действия огня при сжигании жертв<sup>1583</sup>. На еще одном соседнем поселении, Батарейка II, найдены следующие граффити, свидетельствующие об отправлении культа Ахилла: аббревиатура АХ с изображением перевернутого дерева справа, а также с отдельным изображением перевернутого дерева и с отдельным изображением змеи в виде волнистой линии<sup>1584</sup>. Кроме того, И.А. Емец отмечает, что на поселении Батарейка II неоднократно встречались знаки в виде зигзага<sup>1585</sup>, что, как известно, символизирует змей.

Все посвящения Ахиллу в составе граффити Крыма и Тамани аналогичны, по своей краткости, большинству посвящений Ахиллу на Бейкуше, Березани и Большой Черноморке II (см. выше) и, возможно, также являются подношениями не Ахиллу-герою, но Āhi-Змею реликтовых ариев Таврии и Тамани, где греки находились буквально в окружении индоевропейских племен, соответственно – тавров и синдо-меотов, а многие поселения имели смешанный греко-варварский характер. Изображения змей, перевернутого дерева (связанного с представлениями об ином мире) и пентаграммы на приведенных выше граффити Тамани находят явные аналогии с граффити Бейкуша, хотя их разделяет, как минимум пять веков, а свастика является, как известно, древнейшим индоевропейским символом. Всё это, видимо, указывает на стойкость характера культа Ахилла в аспекте его связи с реликтовыми ариями. В отношении находок посвящений Ахиллу в Мирмекии очень важно, что в индоевропеистике зафиксирован семантический переход понятий «змея (червь) – муравей»<sup>1586</sup>. Существенно также индоевропейское понятие \*d<sup>h</sup>(e)ǵ<sup>h</sup>om-, означающее одновременно «земля» и «человек» (этимологически «земной»)<sup>1587</sup>. Это позволяет, вероятно, считать едиными основы представлений древних об Ахилле-Змее и Ахилле-предводителе мирмидонян – «муравьиных людей»; связь последнего с названием Мирмекия совершенно верно утверждает И.Ю. Шауб<sup>1588</sup>.

Многу ранее сделано обоснование возможности формирования образа пра-Ахилла, связанного с культом змей, возможно – легендарного вождя или предка племён гаплогруппы R1a1 – ариев, ещё с периода формирова-

<sup>1583</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского... С. 132-133.

<sup>1584</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского... Табл. XLVII, 6; XCIV, 2; XLVII, 5.

<sup>1585</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского... С. 146.

<sup>1586</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы... С. 527.

<sup>1587</sup> Там же. С. 821.

<sup>1588</sup> Шауб И.Ю. Ахилл на Боспоре // Боспорский феномен. Т. 1. СПб., 2002. С. 186-189.

ния или распада индоевропейской общности в Северном Причерноморье, еще в катакомбное время, что получило свое развитие позднее – в «Старой Скифии»<sup>1589</sup>. Поэтому неудивительно, почему, как констатирует Е.А. Акимова: «Культ Ахилла был популярен не только у эллинов, но и среди современного им местного варварского населения. Об этом свидетельствуют памятники торевтики, происходящие из скифских курганов. Это накладки на ножны скифских мечей и гориты. Все эти предметы, выполненные из золота, найдены в скифских царских курганах и датируются 340-320 гг. до н.э. Пластинчатые накладки на ножны мечей со сценами из жизни героя происходят из курганов Чаян, Чертомлык и восьмого Пятибратнего кургана на Елизаветовском городище»<sup>1590</sup>. Выделяются накладки, найденные в Мелитопольском кургане. Все эти накладки идентичны, отгиснуты с одной матрицы. Между накладками существуют мельчайшие различия в деталях и в тщательности отделки, которые появились при дополнительной обработке. Эти различия носят, в общем, случайный характер и лишь подчеркивают однотипность всех накладок этой серии. Самой первой их таких накладок была Мелитопольская (она более четко выполнена по сравнению с другими, и её композиция восходит к греческим статуарным композициям IV в. до н.э.)<sup>1591</sup>.

Причиной появления на скифских накладках Ахилла могли быть определенные ассоциации, соотносившие его с местным богом со схожими функциями. У скифов им мог быть бог Тагимасад, почитаемый царями в качестве родоначальника (Herod. IV, 59)<sup>1592</sup>, отождествление Ахилла с которым полагал существовавшим М.Ф. Болтенко<sup>1593</sup>. Для Ахилла и Тагимасада были общими такие черты, как хтонизм, связь с водной стихией, с женским божеством<sup>1594</sup>. Е.А. Акимова считает: «Однако неверным было бы

---

<sup>1589</sup> Лазаренко В.Г. Культ Ахилла как отражение процессов формирования индоевропейской общности в Северном Причерноморье // Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Архасівські читання». Миколаїв, 2013. С. 61-64.

Лазаренко В.Г. Культ Ахилла, «Старая Скифия» Геродота и Боспор // Боспорские чтения: Боспор Киммерийский и варварский мир. Актуальные проблемы хронологии. Керчь. 2014. С. 252-257.

<sup>1590</sup> Акимова Е.А. Ахилл в греко-варварской торевтике Северного Причерноморья // БФ: Греки и варвары на евразийском перекрестке. СПб., 2013. С. 606.

<sup>1591</sup> Тереножкин А.И., Мозолевский Б.Н. Мелитопольский курган. Киев: Наукова думка, 1988. С. 125-127 рис. 143-148.

Акимова Е.А. Ахилл в греко-варварской торевтике Северного Причерноморья. С. 607-608.

<sup>1592</sup> Геродот. История. С. 201.

<sup>1593</sup> Болтенко М.Ф. *Herodoteanca* // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Вып. 4. Одесса, 1962. С. 19.

<sup>1594</sup> Шауб И.Ю. Ахилл на Боспоре // БФ: Погребальные памятники и святилища. Часть 1. СПб., 2002. С. 187, 189.

считать, что степные кочевники полностью отождествляли Ахилла с Тагимасадом или с другим схожим божеством. Вероятно, любые подобные ассоциации могли иметь место только в среде городского варварского населения, контактировавшего с эллинами. Возможно ещё одно объяснение популярности оружия с изображением Ахилла у скифских вождей. Изображение Ахилла на горитах могло иметь магический характер: пластинами со сценами из жизни Ахилла, непревзойденного воина, погибшего от роковой стрелы, покрывались гориты, предназначенные для хранения лука и стрел. Стрелы, взятые из этих горитов, несли смерть и таким непобедимым героям, каким являлся Ахилл. Этот мотив мог быть близок скифам, которые были известны в античном мире как первоклассные стрелки. Наличие сюжета, связанного с Ахиллом, на вещах, изготовленных специально для скифской аристократии, можно объяснить и тем, что в это время культ героя в Северном Причерноморье переживает расцвет»<sup>1595</sup>. Последнее действительно подтверждается археологическими данными: пик подношений монет в главном местном святилище Ахилла – храме на острове Левка выпадает на IV–III вв. до н.э.; но это монеты, в основном, причерноморских полисов, а Ольвия представлена более, чем 20% нумизматического материала того времени<sup>1596</sup>. И какое это имело отношение к скифам? Говоря об Ахилле Понтархе, В.Д. Блаватский утверждает несколько шире: «Трудно допустить, чтобы во времена существования эллинских городов на Северном Понте это местное божество почиталось одними греками. Нужно думать, что его культ был распространен и среди прибрежных варваров, во всяком случае, каллипидов в устьях Днепра и синдо-меотов на таманском полуострове. Впрочем, не исключена возможность, что в более поздние времена (в IV в. до н.э.) этот культ проник и к царским скифам»<sup>1597</sup> и в связи с этим указывает: «Можно отметить сближение представлений и вкусов верхов скифского общества с эллинской художественной культурой. Доказательством тому служат четыре великолепных горита (Чертомлыцкий, Ильинецкий, Мелитопольский и Елисаветовский) с золотыми обличовочными пластинками, украшенными рельефными сценами из жизни Ахилла»<sup>1598</sup>.

<sup>1595</sup> Акимова Е.А. Ахилл в греко-варварской торевтике Северного Причерноморья. С. 611–613.

<sup>1596</sup> Карышковский П.О. Ольвийские монеты, найденные на острове Левке // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1983. С. 166.

<sup>1597</sup> Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (в VII–V вв. до н.э.) // СА. 1964. № 2. С. 19.

<sup>1598</sup> Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (IV–III вв. до н.э.) // СА. 1964. № 4. С. 29–30.

Но, конечно же, причины почитания Ахилла в «варварской» среде, намного глубже, и они показаны в предыдущих главах настоящей книги. И основная из причин – общие ранние индоевропейские корни образа Ахилла и местных «варварских» верховных божеств.

### 10.8. Возможные нумизматические памятники

Удивительно, но почти тысячелетний культ Ахилла в Северном Причерноморье не оставил очевидных нумизматических памятников, как это случилось, пусть и в виде отдельных редких выпусков, в некоторых регионах Греции (Фессалии, Троаде, Эпире).

П.О. Карышковский говорил по этому поводу: «Можно лишь пожалеть, что хорошо известный по надписям культ Ахилла Понтарха, в котором исследователи видят также своеобразный сплав чисто греческих преданий о герое «Илиады» и священных легенд причерноморских племен о божественном владыке моря, не нашел отражения в монетной типологии Ольвии»<sup>1599</sup>. А.С. Русяева справедливо указывает: «При том, сколь высоко почитался ольвиополитами Ахилл на протяжении длительного периода и какая значительная роль в их политической и культурной жизни приписывается в настоящее время общегреческим агонам в его честь, удивительно, что они не получили отражения на монетах»<sup>1600</sup>. Мнение крупнейшего исследователя античной нумизматики Северного Причерноморья П.О. Карышковского о поисках нумизматических следов культа Ахилла в Ольвии следует привести подробно: «Многие нумизматы приписывали, правда, те или другие монетные изображения Ахиллу, но никаких доказательств этому приведено не было. Так Кёне считал Ахиллом воина в доспехах, опирающегося на длинное копье, чьи изображения известны на монетах конца II – начала III вв. н.э.<sup>1601</sup> и находил сторонников этого взгляда (П.О. Бурачкова и А.М. Подшивалова)<sup>1602</sup> ... но для его точного определения нет ника-

<sup>1599</sup> Карышковский П.О. Монетное дело и денежное обращение Ольвии. VI в. до н.э. – IV в. н.э. Одесса: Изд-во А.С. Фридман, 2003. С. 104.

<sup>1600</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре в контексте истории и религии Ольвии Понтийской // ВДИ. 2006. № 4. С. 118.

<sup>1601</sup> Кёне Б.В. Описание Музеума покойного князя Василия Викторовича Кочубея (составлено по его рукописному каталогу) и исследования об истории и нумизматике греческих поселений в России, равно как царств: Понтийского и Босфора Киммерийского. В 2 тт. Т. I. СПб.: Типография Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1857. С. 85 № 8, 88 № 15.

<sup>1602</sup> Бурачков П.О. Общий каталог монет, принадлежащих эллинским колониям, существовавшим в древности на северном берегу Черного моря. Ч. I. Одесса: типография А. Шульце, 1884. С. 75 № 230.

Подшивалов А.М. Московский Публичный и Румянцевский Музей. Нумизматический кабинет. Вып. 1-й. Каталог монет: 1) Сарматии Европейской, Херсонеса Таврического, Босфора Кимме-

ких опорных данных (здесь имеется в виду мелкая бронзовая монета времен императора Геты – В.Л.). Столь же произвольным является предположение А.В. Орешниковым сопоставление с Ахиллом головы в шлеме на редких медных монетах конца II или начала I вв. до н.э.: трудно не признать в этом изображении Афины»<sup>1603</sup>. Речь у П.О. Карышковского идёт о мелкой, весом 2 г. бронзовой монете<sup>1604</sup>, причем А.В. Орешников, относительно этой монеты, писал: «Кого изображает голова в шлеме, сказать затрудняюсь. На монетах Ольвии возможно допустить изображение Ахилла Понтарха, очень чтимого в Ольвии, где ему был воздвигнут храм и где происходили гимнастические и конные состязания и, кроме того, коллегия архонтов, заведывавшая, между прочим, монетным делом в Ольвии, считала своим патроном Ахилла Понтарха»<sup>1605</sup>. Логика этих осторожных рассуждений далеко не безукоризненная, но она получила некое продолжение у П.О. Карышковского. Он, указав, что «Загадочная фигура на реверсе трессисов Каракаллы также давала повод для сближения этого изображения с Ахиллом... обнаженная мужская фигура с подчеркнутой мускулатурой...», сделал допущение: «Если перед стоящим атлетом действительно находится “цель” (meta), т.е. столб, наподобие того, которым в римском цирке отмечали точку поворота при состязании колесниц и который служил также обозначением финиша при состязаниях в беге, то объяснение Кёне<sup>1606</sup>, согласно которому на монете изображен победитель в играх, установленных в честь Ахилла (или даже сам Ахилл в виде победителя), представляется вполне вероятным»<sup>1607</sup>. И это всего лишь вероятное у А.С. Русяевой превращается, причем со ссылкой на указанную выше работу П.О. Карышковского, уже в утверждение: «Только на самых поздних монетах Ольвии (ок. 193-196 гг. н.э.), очевидно, представлена культовая статуя Ахилла, а не Арея, в воинском снаряжении»<sup>1608</sup>. Однако, на мой взгляд, для столь категоричного заключения, как по этой, так и по другим рассмотренным здесь монетам Ольвии, относительно принадлежности их Ахиллу, практически нет оснований, на что, собственно, и указал П.О. Карышковский.

---

рийского, Понта, Пафлагонии. 2) Царей Босфора Кимерийского. М.: Типография М. Г. Волчанникова, 1884. С. 12 № 107.

<sup>1603</sup> Карышковский П.О. Монетное дело и денежное обращение Ольвии. С. 104.

<sup>1604</sup> Бурачков П.О. Общий каталог монет... Табл. VI, 117.

Фролова Н. А., Абрамзон М. Г. Монеты Ольвии в собрании Государственного исторического музея. Каталог. М.: Росспэн, 2005. С. 167-168, табл. 92, 6-7.

<sup>1605</sup> Орешников А.В. Экскурсы в область древней нумизматики Черноморского побережья. Отдельный оттиск. М.: Синодальная типография, 1914. С. 53-54.

<sup>1606</sup> Кёне Е.В. Описание Музеума покойного князя Василия Викторовича Кочубея... С. 85.

<sup>1607</sup> Карышковский П.О. Монетное дело и денежное обращение Ольвии. С. 104-105.

<sup>1608</sup> Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре... С. 118.

Тем не менее, есть два типа монет античного Северного Причерноморья, принадлежность которых культу Ахилла вполне возможна. Прежде всего, следует обратить внимание на то, что, вместе с посвящениями Ахиллу на керамических кружках на Бейкуше были найдены монеты-стрелки<sup>1609</sup>. Вместе с тем, как показано выше, образ Ахилла неразрывно связан с копьём (не с обычным, но символом Мирового дерева), а в индоевропейстике отмечена семантическая идентичность как стрелы и копья, так и их обоих со змеями. Например, А.В. Грошева сделала интересное наблюдение, показав, что «В “Теоргиках” Вергилия, где есть сюжет об изгнании из стойла змей, представляющих опасность для скота, говорится о змее с разделенным на три части жалом (Verg. G. 3. 439 *linguis micat (anguis) ore trisulcis* «змея шевелит в пасти разделенным на три жалом»), хотя в действительности змеиное жало раздвоено (*bisulcus*)... Словосочетание *tela trisulca* (*telum* ‘метательное оружие’ – копье, дротик, стрела) представляет собой образное выражение для обозначения молний, которые мечет разгневанный Юпитер (напр. Ovid. Am. 2. 5. 52)» и приведя индоевропейские параллели<sup>1610</sup>. Учитывая всё это, в своё время я пришел к мысли, что возможно допустить следующее: «монеты-стрелки» принадлежат раннему культу Ахилла в Северном Причерноморье<sup>1611</sup>.

Обычно их соотносят с культом Аполлона Врача, поскольку «стрела», символ и атрибут Аполлона, приобрела функции денег именно в трёх центрах культа Аполлона Врача – в Аполлонии, в Истрии и на Березани<sup>1612</sup>. Однако, такое соотнесение сомнительно. Прежде всего, «тихие стрелы» Аполлона, по античным данным, чаще несли смерть, а не исцеление. А целебное действие стрел Аполлона связано лишь с деятельностью его последователя – гиперборейского шамана Абариса. По Геродоту (IV, 36), он «странствовал по всей земле со стрелой Аполлона в руке и при этом ничем не питался»<sup>1613</sup>, а с помощью этой стрелы, по преданиям, прекращал эпиде-

<sup>1609</sup> Русяева А.С. Раскопки Бейкушеского поселения близ Ольвии // Археологические исследования на Украине в 1967 г. Киев: Наукова думка, 1968. С. 148.

<sup>1610</sup> Грошева А.В. О нескольких латинских названиях борозды // Индоевропейское языкознание и классическая филология. (Чтения памяти И. М. Тронского). СПб.: Нестор-История, 2007. С. 63-64.

<sup>1611</sup> Лазаренко В.Г. Образ Змея и архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. VII. СПб., 2015. С. 43-44.

Лазаренко В.Г. Отражение культа Ахилла в нумизматических памятниках // Емінак. Науковий щоквартальник. № 3 (15). Т.4. Київ; Миколаїв, 2016. С. 20-24.

<sup>1612</sup> Анохин В.А., 1986. Монеты-стрелки // Ольвия и её округа / Отв. ред. А.С. Русяева. Киев: Наукова думка. С. 80.

Русяева А.С. Милет – Дидимы – Борисфен – Ольвия // ВДИ. 1986. № 2. С. 49-50.

<sup>1613</sup> Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 196.



мии, исцелял болезни. С другой стороны, можно найти немало доводов в пользу принадлежности монет-«стрелок» раннему культу Ахилла в Северном Причерноморье. Форма монет-«стрелок» явно не совпадает с формой современных им наконечников стрел (не только греческих<sup>1614</sup>, но и «варварских»), но весьма напоминает форму «варварских» наконечников копий того же времени в Северном Причерноморье<sup>1615</sup> (рис. 3). Есть достаточно доводов в пользу местного происхождения и монет-«стрелок» и об их связи с фракийским населением Черноморского побережья, в т.ч. с наличием фракийской прослойки в составе населения Березани<sup>1616</sup>. При картографировании находок монет-«стрелок» сделан вывод, что «эпицентром концентрации и распространения» является Березань<sup>1617</sup>. При этом, из всех найденных на Березани посвящений богам, посвящению Ахиллу составляют около 50%, а посвящения Аполлону – лишь около 10%<sup>1618</sup>. Время появления монет-«стрелок» – не позднее середины VI в. до н.э. (иногда это относят даже к концу VII в. до н.э.), а выпуск их прекратился в конце VI – начале V в. до н.э.<sup>1619</sup>. Эти даты практически идентичны времени существования святилища Ахилла на Бейкупе (середина VI – начало V в. до н.э.)<sup>1620</sup>.

Как и связь Ахилла со змеями, монеты-«стрелки» также нигде больше, кроме Северного Причерноморья, в греческом мире не зафиксированы. Кстати, немонетные бронзовые «деньги» появились во Фракии, включая Северо-Западное Причерноморье, с конца II тысячелетия до н.э., а с конца VII в. до н.э. наиболее распространенными к северу от Дуная и Добруджи становятся «монеты» в форме стилизованного ивового листа (т.е. рассмат-

<sup>1614</sup> Как ранее заметил И.Ю. Шауб: «Достаточно вспомнить о негреческой форме самих стрелок» (Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье... С. 177), правда, он рассматривал монеты-стрелки только в контексте культа Аполлона-Врача и только как наконечники стрел.

<sup>1615</sup> Гребенников Ю.С. Киммерийцы и скифы Степного Побужья (IX-III вв. до н.э.). Николаев, 2008. С. 162 рис. 30, 5, 7, 8.

<sup>1616</sup> Карышковский П.О. Монеты Ольвии. Киев: Наукова думка, 1988. С. 33.

Копейкина Л.В. Элементы местного характера в культуре березанского поселения архаического периода // Демографическая ситуация в Причерноморье в период Великой греческой колонизации. Материалы II Всесоюзного симпозиума. Цхалтубо, Тбилиси, 1979. С. 169.

Марченко К.К. Фракийцы на территории Нижнего Побужья во второй половине VII-I вв. до н.э. // ВДИ. 1974. № 2. С. 156.

<sup>1617</sup> Рубан В.В. О хронологическом соотношении литых стрело- и дельфиновидных монет на территории Нижнего Побужья // Нумизматика античного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1982. С. 16.

<sup>1618</sup> Любезное сообщение В.В. Крутилова, руководителя Березанской археологической экспедиции Института археологии Национальной академии наук Украины в 2004-2017 гг.

<sup>1619</sup> Анохин В.А., 1986. Монеты-стрелки // Ольвия и её округа. Киев: Наукова думка. С. 69, 75.

<sup>1620</sup> Буйських С.Б. Ольвія та Березань в контексті заснування іонійського колоніального поліса в Нижньому Побужжі // Музейний вісник: науково-теоретичний щорічник. Вип. 12. Запоріжжя: Запорізький обласний краєзнавчий музей, 2012. С. 53-55.

риваемые здесь монеты-«копья» – В.Л.), а классические монеты-«стрелки» – на территории современной Восточной Болгарии; при этом, с началом колонизации всего за несколько десятилетий монеты-«стрелки» превратились в господствующую форму денежных знаков для местной торговли (в городах уже выпускались и обращались классические монеты) на весьма обширной территории<sup>1621</sup>.

Таким образом, есть все основания предполагать, что они на самом деле являлись монетами-«копьями», связанными с ранним культом Ахилла, испытывавшим значительное местное влияние в данном регионе, и поэтому символически понятными как местному населению, так и ранним колонистам.

Второй тип монет, возможно, также имевший отношение к культу Ахилла – серебряные тетартемории с изображением муравья. В Пантикапее в течение V в. до н.э. состоялось 14 (!) выпусков этих мелких монет, в том числе – в храме Аполлона<sup>1622</sup>. Но муравей может быть только символом Ахилла – предводителя мирмидонцев («муравьиных людей»). Совсем рядом с Пантикапеем располагался населенный пункт Мирмеккий, название которого, безусловно, происходит от *μῦρμηξ* «муравей». При этом, нигде, кроме восточной части Крымского полуострова, не было населенных пунктов с подобным названием – по крайней мере, у Павсания в «Описании Эллады» данных о таких городах или поселках нет. Сегодня существование Мирмеккия подтверждено археологическими раскопками в течение многих десятилетий. Почитание здесь Ахилла также подтверждается, напомним, находками посвященных ему граффити в виде ΑΧ и ΑΧΙ<sup>1623</sup>. Еще раз подчеркну, что они аналогичны, по своей краткости, большинству посвящений Ахиллу на Бейкуше, Березани и Большой Черноморке II и, возможно, также являются подношениями не Ахиллу-герою, а ΑΧΙ-Змею реликтовых ариев Таврии, где греки находились буквально в окружении индоевропейских племен, соответственно – тавров и синдо-меотов, а многие поселения имели смешанный греко-варварский характер. Здесь уместно напомнить и о феномене мирмидонян («муравьиных людей»), имеющих практически прямое отношение к данной территории, и предводителем которых был Ахилл, что подробно рассмотрено выше. Следует также учитывать, что в индоевропеистике зафиксирован семантический переход понятий «змея (червь) – муравей»<sup>1624</sup>. Это даёт веское основание считать еди-

<sup>1621</sup> Балабанов П., 2011. Немонетные формы денег в Скифии и Фракия // Античный мир и археология. Вып. 15. Саратов. С. 164, 168, 173.

<sup>1622</sup> Анохин В.А. Монетное дело Боспора. Киев: Наукова думка, 1986. С. 136-139.

<sup>1623</sup> Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского: Типология и методика исследования. М.: Спутник, 2005. Табл. LIII, 4 и CX, 4-5.

<sup>1624</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструк-

ными основы представлений древних об Ахилле-Змее и Ахилле-предводителе мирмидонян. В совокупности, приведенные здесь факты делают принадлежность пантикапейских тетартемориев с изображением муравья к глубоко табуированному, в плане имени, культу Ахилла весьма вероятной.

Таким образом, на основе данных археологии и лингвистики, возможно предположение, что литые монеты-«стрелки», распространённые в архаическом Северном Причерноморье имеют форму не наконечников стрел, а наконечников копья (монеты-«копья») и являются атрибутом самого раннего этапа (который явно имел варварские, местные особенности) развития культа Ахилла в Северном Причерноморье. Такое же предположение возможно и в отношении тетартемориев Пантикапея с изображением муравья.

### 10. 9. Генезис культа Ахилла в Северном Причерноморье

*«Понимающим ясны их речи –  
А толпе нужны толкователи.  
Мудрый знает многое отроду –  
А кому потребно ученье, те, как вороны,  
Оба каркают болтливо и праздно».*

Пиндар (Olimp. II, 85-88)

Сторонники чисто греческого происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье, точнее – в Нижнем Побужье и на Левке, руководствуются довольно простой логикой: если Ольвийский полис основали выходцы из Милета, то они и принесли почитание Ахилла в данный регион.

В.В. Латышев, ссылаясь на сведения Гомера (Od. XI, 467 сл.; XXIV, 43 сл.) и Пиндара (Nem. IV, 49), а также обращая внимание на две надписи IV в. до н.э., найденные на Левке в 40-х годах XIX столетия<sup>1625</sup>, утверждал: «Имея в виду довольно древнее происхождение сказания о пребывании Ахилла на Белом острове, необходимо думать, что уже первые поселенцы принесли с собой на западные и северные берега Понта его культ»<sup>1626</sup>. И.И. Толстой, имея в виду культ Ахилла на Левке, писал о его происхождении лишь следующее: «На торговых ладьях завозятся на Понт старинные греческие легенды: одна из них оседает на острове Чёрного моря <...>

---

ция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета. 1984. С. 527.

<sup>1625</sup> Latyshev V. Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae / 2nd ed. V. I. Petropoli. 1916. (IosPE<sup>2</sup>) №№ 171 и 172.

<sup>1626</sup> Латышев В.В. Культ Ахилла на Белом острове под покровительством Ольвиополитов // О государственном строе города Ольвии // ЖМНП. СПб., февраль 1887. С. 52-54.

Мечта стала действительностью, когда смелые греческие мореходы – всего вероятнее, конечно, милетцы, ранее других эллинов проникшие на берега Евксинского Понта – впервые узнали в одиноком острове Чёрного моря “Белый остров Ахилла”»; при этом И.И. Толстой утверждает, что «уже в начале VI в. (до Р.Х.) имя Ахилла неразрывно связано с представлением о далёкой северной окраине, у берегов сурового моря», ссылаясь на Пиндара (Nem. IV, 47-50), жившего, как известно, в V в. до н.э.: «... на Евксинском море владеет Ахилл светлым островом», а также на то, что ещё до Пиндара Алкей (Bergck P.L. Gr. III Alc. frgm. 49) называет Ахилла «владыкой Скифии»: «Ἀχιλλεύ, ὃ τᾶς Σκυθίας μέδεις»<sup>1627</sup>. Однако еще раз необходимо заметить, что хотя жизнь Алкея и относят к 620/626 – после 580 гг. до н. э., что близко к началу колонизации Северного Причерноморья, но в данном фрагменте нет упоминания о Белом острове или чём-то подобном.

Дж. Хирст, очень бегло рассмотрев свидетельства Алкея, Геродота, Арктина Милетского и Еврипида, констатировала: «Начало милетских предприятий на Евксине можно считать, почти достоверно, современным Арктину... тот факт, что милетский поэт первый указывает на Левку как на местопребывание Ахилла – показатель той выдающейся роли, которую играл Милет в деле распространения греческих религиозных верований в области Чёрного моря <...> Предварительно мы старались показать правдоподобность того, что мифическая связь Ахилла с Эвксином – чисто греческого происхождения и может быть прослежена со значительной долей вероятия до Милета, до самого раннего периода милетских предприятий на Чёрном море, и что она ничем не была обязана варварским обитателям морского побережья ... Трудно представить себе, чтобы религия подобного рода могла оказать заметное влияние на чистокровных греков, которыми являются ранние ольвийские колонисты»<sup>1628</sup>. Следует признать, что уровень аргументации здесь также явно недостаточен, особенно в связи с известной сомнительностью свидетельства Арктина Милетского, сохранившегося лишь в значительно более позднем пересказе Прокла<sup>1629</sup>. Поэтому оно представляется недостаточным для категорического утверждения об изначальной греческой природе культа Ахилла на Левке. Может быть, поэтому Н.А. Лейпунская лишь допускает, что: «Первые греческие мореплаватели на Понте могли связать свою страну Блаженных с Левкой, поселили туда Ахилла, его дружину и связанных с ним героев»<sup>1630</sup>.

<sup>1627</sup> Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. С. II, 10-11.

<sup>1628</sup> Хирст Дж. Ольвийские культы / Пер. с англ. // ИИАК. 1908. Вып. 27. С. 82, 84.

<sup>1629</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 74-75 прим. 44-45.

<sup>1630</sup> Лейпунська Н.О. Про культ Ахілла в Північному Причорномор'ї // Археологія. 1970. Т. XXIII. С. 72.

Н. Эрхадт говорит о культе Ахилла как принесённом на Левку милетскими колонистами<sup>1631</sup>. Выделяется позиция А.А. Курбатова, который считает, что обожествление Ахилла произошло во второй половине VIII в. до н.э. в Фессалии, откуда его культ быстро распространился в другие регионы Эллады, в т.ч. и на Левке, благодаря ионийским мореплавателям; при этом уверенно полагая, что главным центром культа Ахилла на Понте Эвксинском уже в VIII в. до н.э. был остров Левке<sup>1632</sup>. А.С. Русяева указывает, что последнее мнение А.А. Курбатов высказал вслед за Л.Р. Фарнеллом<sup>1633</sup>, однако данный автор в указанном ею фрагменте говорит не о VIII в. до н.э., а о том, что имя и культ Ахилла «появились здесь, конечно, в начале пост-гомеровского период открытия и колонизации греками Черного моря», но далее подвергает большому сомнению сам факт архаического культа Ахилла в Фессалии: «Здесь, на самой родине героя ни одна надпись не свидетельствует о нём; всё, что мы имеем в доказательство этого: (а) некоторые фессалийские монеты, самые ранние из них – около 300 г. до н.э., другие – римского периода, на которых изображена его голова (и это не является прямым доказательством культа); (б) пространное и подозрительное сообщение, написанное Филостратом о фессалийском обряде жертвоприношения, посвященного Ахиллу в Илионе и Фессалии»<sup>1634</sup>. Ещё более категоричен Л.С. Клейн: «В самой Фессалии культ Ахилл не отмечен»<sup>1635</sup>. Напомню также, что тезис о широком распространении культа Ахилла в Греции, тем более – архаического времени, не обоснован, что показано в главе «Культе Ахилла в Греции».

Мнение о милетском импорте культа Ахилла в Северное Причерноморье вызывает закономерный вопрос, который, кстати, до сих пор так не нашёл ответа – почему в остальных 30 (учитывая совместную колонизацию)<sup>1636</sup> милетских колониях, основанных в VII-VI вв. до н.э. данный культ практически не отмечен (за исключением, возможно, Тир<sup>1637</sup>)? Видимо, пытаясь выйти из этой весьма неудобной ситуации, А.С. Русяева была вы-

<sup>1631</sup> Ehrhardt N. *Milet und seine Kolonien: Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen.* Frankfurt am Main; Bern; New York, 1983. S. 179-180.

<sup>1632</sup> Курбатов А.А. Оливийские формы культа Ахилла (к истории полисной идеологии) // Проблемы истории античной гражданской общины. М., 1982. С. 81-96. С. 81.

<sup>1633</sup> Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Киев: Стилюс, 2005. С. 463.

<sup>1634</sup> Farnell L.R. *Greek hero cults and ideas of immortality.* Oxford: Clarendon Press, 1921. P. 286-287.

<sup>1635</sup> Клейн Л.С. *Анатомия «Илиады».* СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. С. 339.

<sup>1636</sup> Хаммонд Н. *История Древней Греции* / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2003. С. 689-691.

*Кембриджская история древнего мира. Т. III. Часть 3. Расширение греческого мира VIII-VI века до н.э.* / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. С. 193-195.

<sup>1637</sup> Cojocaru V. *Neues über den Achilleuskult im Nordwesten Schwarzmeerraum* // *Tyras. Cetatea Alba. Belhorod-Dnistrovs'kyj. I. Săpături 1996-1999.* București, 2002. P. 199-205.

нуждена сделать допущение: «Вполне вероятно, что некоторые сельские жители с периферии Милета переселялись целой общиной и основывали отдельные поселения. Примером такой общины является Бейкушское поселение, где богом-покровителем был Ахилл, культ которого, наверное, происходил из метрополии»<sup>1638</sup>, а также «Возможно, на [Бейкушском] мысу поселилась какая-то родственная по языку, культуре и религии группа переселенцев из местности, где почитался Ахилл», правда, со знаковой оговоркой: «К сожалению, у нас отсутствуют данные, подтверждающие это предположение»<sup>1639</sup>. Но, если даже допустить существование такой группы или целого рода колонистов, то каким же огромным религиозным авторитетом эти люди должны были обладать, будучи при этом сельскими жителями, чтобы дать начало мощному и многовековому почитанию Ахилла, причём именно в Нижнем Побужье и на острове Левке, а не в самом Милете?

В эволюции своих доводов в пользу греческого происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье А.С. Русяева весьма непоследовательна, хотя и пытается объяснить это: «По той или иной причине приходилось и в дальнейшем заниматься исследованием многих вопросов этого уникального культа, пересматривать некоторые выводы и гипотезы после более углублённого анализа и появления новых источников»<sup>1640</sup>. Считаем необходимым проследить этот процесс в силу того, что ряд исследователей, поддерживая позицию А.С. Русяевой о наличии культа Ахилла в Милете и учреждении его в Северном Причерноморье, цитируют только её работы, не утруждая себя привлечением и собственным анализом других источников; в частности, это характерно для С.Б. Буйских<sup>1641</sup>. Вначале, предприняв лишь краткий обзор культа Ахилла в Греции, А.С. Русяева утверждает, причём без рассмотрения античных данных, что «в Милете существовал Героон Ахилла с посвящённым ему источником», а также, вполне в русле суждений сторонников той же версии: «Култ Ахилла первоначально был учреждён милетскими колонистами, благодаря большой популярности в их

<sup>1638</sup> Русяева А.С. Деякі риси культурно-історичного розвитку Північно-Західного Причорномор'я в VII-V ст. до н.е. // Археологія. 1979. № 30. С. 11.

<sup>1639</sup> Русяева А.С. Земледельческие культы Ольвии догетского времени. Киев: Наукова думка, 1979. С. 136.

<sup>1640</sup> Русяева А.С. Ахилл, Скифской земли владыка! // Ранній залізний вік Європи: до 100-річчя від дня народження Олексія Івановича Тереножкіна. Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ – Чигирин: ВПД «Формат», 2007. С. 128.

<sup>1641</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (предварительные итоги) // ANAXARPIS. Памяти Юрия Германовича Виноградова (Херсонесский сборник. Вып. XI). Севастополь, 2001. С. 40-41.

среде поэмы “Илиада”. Об этом красноречиво свидетельствует историко-мифологическая традиция, приписывая древнейший источник сакрального переселения героя на Понт милетскому поэту Арктину»<sup>1642</sup>.

Пытаясь усилить свою позицию, А.С. Русяева привлекает сначала следующее: «Х. Хоммелю удалось установить, что учреждение нового культа [Ахилла] на о-ве Левка осуществлено милетцами в процессе колонизации Северного Причерноморья; и это подтверждается целым рядом географических названий в округе Милета, связанных с именем Ахилла и топонимом Левка. Культ Ахилла, возможно, ещё до появления “Илиады” получил незначительное распространение в Милете и его области, т.е. там, откуда он перенесён колонистами на северные берега Понта. Именно в Милете, основанном ещё критянами, а потом завоёванном ионийцами, могли сохраниться древнейшие пласты сказаний об Ахилле»<sup>1643</sup>. Но вскоре А.С. Русяева уже полагает: «Вызывает недоверие концепция Х. Хоммеля, считающего, что сакральное переселение героя на о-в Левку “основывается, в конечном счёте, на очевидном слиянии гомеровского Ахилла, ставшего в “век просвещения” героем, и древнего бога Ахилла, которому отныне вновь стали воздавать божеские почести”. По его мнению, “Ахилл первоначально был владыкой мёртвых, переселённых в обители блаженных в далёком море и только затем в традиции рапсодов превратился в героя Троянского цикла”. Тем не менее, уже в сознании милетских колонистов VII в. под усиленным влиянием Гомера он становится объектом культа. В данном аспекте более прав Л. Фарнелл, полагавший, что среди эллинов Ахилл всегда подразумевался реальным человеком, а его культ, возможно, возник до Гомера, но в послегомеровские времена, независимо от племенного, был распространён и могущественным влиянием эпической поэмы»<sup>1644</sup>.

Однако, приведённые здесь А.С. Русяевой ссылки нуждаются в существенных уточнениях. Сам Х. Хоммель считал: «В сознании милетских колонистов VII в. до н.э. наряду с само собой разумеющимся усиленным под влиянием Гомера представлением об Ахилле-герое должен был, естественно, играть большую роль и Ахилл как объект божественного культа. О том, что так оно и было и что знакомство с традиционным культом было,

---

<sup>1642</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир. Киев: Наукова думка, 1975. С. 174-175.

Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев: Наукова думка, 1992. С. 70.

<sup>1643</sup> Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев: Наукова думка, 1990. С. 43.

<sup>1644</sup> Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. С. 70.

само собою, общим для всех малоазийских ионян, свидетельствует целый ряд географических названий, которые указывают не только на Ахилла, но и на Левку, связан ли этот этнимон (как мы сочли вероятным) уже издавна с мифом о боге Ахилле или объясняется лишь открытием и наречением милетянами о-ва Левки. Ведь едва ли можно предположить, что соответствующие малоазийские топонимы в конечном итоге суть лишь отражение тех религиозных представлений, которые возвратились в метрополию из скифской глуши ионийской колонизационной области»<sup>1645</sup>. Цитируемые же А.С. Русяевой выводы Л.Р. Фарнелла в оригинале звучат так «Греки, населившие Милет, несомненно, были смесью племен; ионийцы преобладали, и были потомками минойцев. Ахиллес не был ионийцем, ни, насколько говорят генеалогические записи, минойцем, но фессалийским эллином, потомков Эакидов, которые являются преимущественно эллинами... Но в Малой Азии имя и культ появляются спорадически среди постгомеровских поселений, в основном ионийских; и это было как раз в этом регионе, и в эпоху, когда протекал поток колонизации, а слава “Илиады” достигла своего апогея. Таким образом, есть основания полагать, что поклонение Ахиллу появилось здесь не как какому-то предполагаемому племенному предку, а как реальному человеку, прославленному герою малоазийских легенд и песен... Ахилл не был ни местным ахейским богом, ни предком ахейского племени в его основном смысле, как Эак, но ахейские предания имеют определенную полу-историческую ценность; и он всегда считался, справедливо или ошибочно, реальным человеком; его культ был всегда героическим, и, возможно, появился до Гомера, но в постгомеровские времена, независимо от племенного сродства, был быстро распространён под мощным влиянием эпоса»<sup>1646</sup>.

В русле рассуждений Х. Хоммеля находится и С.Б. Буйских: «Вполне логично предполагать, что среди греческих колонистов была значительная группа переселенцев из той местности в Ионии, где почитался Ахилл. Так, согласно Павсанию (III. 20, 21; VI. 23), известно, что культ Ахилла, Фетиды и nereид был в Ионии широко распространён»<sup>1647</sup>. Ранее практически те же ссылки на Павсания (III. 20, 8-9; VI. 23, 3) приводила и А.С. Русяева<sup>1648</sup>. Исследователям, безоговорочно доверяющим обоим этим авторам, вероятно, будет любопытно узнать, что, в самом деле, говорит в этих фрагментах Павсаний: (III, 20, 8) – о святилище Ахилла в Спарте, где при-

<sup>1645</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог. С. 63-64.

<sup>1646</sup> Farnell L.R. Greek hero cults and ideas of immortality. P. 286-287, 289.

<sup>1647</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкупском мысу. С. 40.

<sup>1648</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье. С. 175.



носят жертвы эфебы перед битвой; в главе III, 21 об Ахилле вообще нет упоминаний<sup>1649</sup>, а в тексте VI, 23, 3 сообщается о кенотафе Ахилла в древнем гимнасии в Элиде, где, в частности совершались обряды плача и самобичевания женщин в честь Ахилла<sup>1650</sup>. Повторю, что невозможно поверить, что такие крупные специалисты по античной археологии, как А.С. Русяева и С.Б. Буйских, могли спутать Спарту и Элиду с Ионией, и остаётся лишь предположить, что они, не изучая лично цитируемые ими тексты Павсания, доверились ссылкам других учёных. Как, например, Х. Хоммелю, который, в свою очередь, считал доказательным следующее: «Мы должны исходить из двух надёжных отправных точек. Во-первых, культ Ахилла обязан своим появлением в северо-западной части Чёрного моря греческой, в данном случае милетской колонизации VII в. до н.э.». Но при этом он ссылается не на древних авторов, а на Э. Мейера и Э. Роде (Ed. Meyer II, s. 452 сл. Rohde II, s. 371, примеч. 2)<sup>1651</sup>. Однако, в цитируемом здесь Х. Хоммелем тексте Э. Роде, опять же – без каких-либо ссылок на античные источники, говорится не более, чем: «Вероятно, милетские моряки были на черноморском острове Ахилла (культ Ахилла был в Ольвии и в самом Милете)»<sup>1652</sup>. Что же касается «надёжности» Э. Мейера в данном вопросе, то нельзя не обратить внимание на тот факт, что в его капитальном труде историю Греции<sup>1653</sup> излагает другой автор, а история народов северного побережья Чёрного моря рассматривается только мимоходом<sup>1654</sup>.

Похоже, что все эти уважаемые исследователи, как и некоторые другие, попали в весьма неловкое положение, видимо, из-за отсутствия самостоятельного анализа древних текстов или произвольного их толкования. Дело в том, что сохранился лишь один-единственный античный источник о возможном культе Ахилла в Милете, заслуживающий, хотя бы в силу своей уникальности, подробного рассмотрения. Это, напомним, фрагмент из книги Афиней «Пир софистов» («Пир мудрецов») – Athen. II, 43d а в полном русском переводе данной книги<sup>1655</sup> – это фрагмент II, 19: «Аристобул Кассандрейский пишет, что в Милете есть источник, называемый Ахилловым, текущая вода которого очень пресная, стоячая же солона. Милетяне расска-

<sup>1649</sup> Павсаний. Описание Эллады. В 2 тт. Т. I / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. М.: Ладомир, 1994. С. 265-268.

<sup>1650</sup> Павсаний. Описание Эллады. В 2 тт. Т. II / пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. М.: Ладомир, 1994. С. 130.

<sup>1651</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог. С. 60.

<sup>1652</sup> Rohde E. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. В. II. Psyche. Leipzig und Tübingen. 1898. S. 371 примеч. 2.

<sup>1653</sup> Meyer Ed. Geschichte des Altertums. Bd. II, Stuttgart-Berlin, 1893. 620 S.

<sup>1654</sup> Протасова С.И. История древнего мира в построении Эд. Мейера // ВДИ. 1938. № 3. С. 312-313.

<sup>1655</sup> Афиней. Пир мудрецов. Книги I-VIII. / Пер. с др.-гр. Н. Т. Голинкевича. М.: Наука, 2003. С. 62.

зывают, что Ахилл омылся в нём после убийства царя лелегов Трамбела». Как видно, о героине Ахилла в Милете в оригинале текста Афиней нет и речи! Как же тогда быть с совершенно верным указанием А.С. Русяевой, что «исходной точкой религиозного почитания героев, которое в ранний период имело замкнутый характер, была могила – ἡρῶν или гробница?»<sup>1656</sup>. Но сторонников милетского происхождения культа Ахилла в Северном Причерноморье всё это, очевидно, не смущает уже почти полтора столетия.

Ещё В. Роппер, критикуя, как умозрительное, мнение, высказанное впервые Г. Кёлером<sup>1657</sup>, о местной подоснове культа Ахилла в Северном Причерноморье, указал: «Dieser Kultus scheint von Milet ausgegangen zu sein, wo sich auch in späterer Zeit eine nach ihm benannte Quelle befand (Tzetzes zu *Licophr.* 467; *Parth. Erot.* 26)» – «Этот ритуал, кажется, вышел из Милета, где в более поздние времена был источник, названный в его честь»<sup>1658</sup>. Обращу здесь внимание на осторожное «кажется». Позднее Л.Р. Фарнелл так «объяснил» появление культа Ахилла в Северном Причерноморье: «В настоящее время главный и ранний центр поклонения Ахиллу засвидетельствован на Чёрном море, на острове Левке в устье Дуная, в Ольвии, и на острове в устье Борисфена... Арктин из Милета знает об этом, и Алкей говорит о герое, как владыке Скифии. Мы можем быть уверены, следовательно, что это были выходцы из Милета, которые несли его [Ахилла] славу и поклонение ему в той местности, где они были ранними пионерами торговли». Характерно, что Л.Р. Фарнелл при этом основывался, по его же словам, на более, чем неясной легенде, которая якобы повествует о взятии Ахиллом Милета, отмечая при этом: «Теперь, к несчастью, записи умалчивают о каких-либо фактах культа Ахилла в самом Милете. Но у нас есть один ценный намек, представленный нам – Tzetzes ad *Lycophr.* 467, что Милет был захвачен Ахиллом – легенда, которая естественно объясняла пост-гомеровским грекам заветную память об Ахилле как герое-вожде, которым был захвачен и впервые эллинизирован Милет. Могли ли они иметь наследственную связь с любым из них? Мы не можем с уверенностью проследить никакой»<sup>1659</sup>. Поразительно, но такой крупный учёный, как Л.Р. Фарнелл, не взирая на собственную констатацию отсутствия сведений «о каких-либо фактах культа Ахилла в самом Милете» и невозможность проследить связанные с этим наследственные связи, утверждает,

<sup>1656</sup> Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья... С. 43.

<sup>1657</sup> Köehler H.K.E. *Mémoire sur les îles et la course consacrées à Achille dans le Pont-Euxin.* P. 533.

<sup>1658</sup> Roscher W.H. *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie.* Bd. I. Leipzig. 1884. Sp. 58.

<sup>1659</sup> Farnell L.R. *Greek hero cults and ideas of immortality.* P. 286.

используя лишь «ценный намёк», что когда выходцы из Милета поселились в Северном Причерноморье, они принесли культ Ахилла с собой. Г. Хёдрен справедливо указывает, что «данная теория, однако, сталкивается с трудностями, и среди них тот факт, что не существует никаких доказательств культа Ахилла в Милете или любой области милетской колонизации вне Северного Причерноморья» и подчёркивает, что «у Афиней (II, 43d) есть упоминание об источнике Ахилла в Милете, но не о его культе»<sup>1660</sup>. Добавим, что в «ценном намёке», упомянутом не только Л.Р. Фарнеллом, но и В. Рошером, т.е. в приведённом ими схолии (Schol. in Lycophr. 467 – scholia vetera et recentiora partim Isaac et Joannis Tzetzae) к Ликофрону (который, кстати, лишь вскользь упомянул имя некоего Трамбела – строка 468 в русском переводе<sup>1661</sup>), говорится вовсе не об источнике и, тем более – не о героине Ахилла в Милете, а только о том, что «Трамбел – милетский герой, приходился Ахиллу двоюродным братом; он чтился также на Лесбосе». Парфений же в указанном В. Рошером фрагменте (26, 3-4) повествует даже не о Милете, а вот о чём: «Когда Ахилл, разоряя Лесбос, увёл оттуда богатую добычу, Трамбел, собрав себе в помощь местных жителей, выступает против него. Сражённый в грудь он тотчас падает. Так как он ещё дышит, Ахилл, восхищённый его доблестью, спросил, кто он и откуда. Узнав, что он был сыном Теламона, Ахилл очень опечалился и воздвиг на берегу высокий курган, который до сих пор называется герооном Трамбела»<sup>1662</sup>.

Как могли уважаемые исследователи принять героон Трамбела на Лесбосе за героон Ахилла в Милете, где они нашли в Ионии «целый ряд географических названий, которые указывают не только на Ахилла, но и на Левку» и как установили, что «знакомство с традиционным культом было, само собою, общим для всех малоазийских ионян», останется, очевидно, вечной загадкой. Отмечу главное – наличие в Милете источника, в котором очистился Ахилл после убийства родственника, ещё не говорит о наличии там культа Ахилла, а приведенные выше попытки обоснования наличия его культа в Милете представляются не более чем произвольным смешением сведений о героине Трамбела, воздвигнутом его убийцей Ахиллом на Делосе, с источником в Милете, в котором очищался Ахилл после данного убийства. Следует констатировать, что сторонники милетского происхождения культа Ахилла, тем более – в архаическом периоде, не имеют для этого сколько-нибудь достаточных оснований. Кроме того, нет и археологических подтверждений.

<sup>1660</sup> Hedreen G. The Cult of Achilles in the Euxine. *Hesperia*. 1991. 60. P. 322.

<sup>1661</sup> Ликофрон. *Александра* / Пер. с др.-гр. И.Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 2. С. 235.

<sup>1662</sup> Парфений. *О любовных страстях* / Пер. с др.-гр. В. Н. Ярхо // ВДИ. 1992. № 2. С. 236-248.

Хочется верить, что приведённые нами данные, как минимум, ставящие под большое сомнение само существование культа Ахилла в Милете архаического времени, были знакомы А.С. Русяевой, хотя в её работах большинство из них не цитируются. Иначе, зачем было впоследствии говорить, по сути, уже не о Милете, а о влиянии на милетских колонистов Сигейского святилища Ахилла: «Уезжающих в далёкое и опасное плавание по Чёрному морю или на постоянное жительство в северные края ойкумены, провожал образ Ахилла, о котором напоминал Сигейский мыс. Кому-то из них очень хотелось, чтобы такое обиталище героя было как можно ближе к местам основанных греками апойкий. Психологическое воздействие эпической мощи героя и желание поближе к новым землям переселенцев иметь защиту от всех бедствий способствовали возникновению уникального во всех отношениях культа как на Левке, так и в милетских апойкиях, более всего – в Ольвии Понтийской»<sup>1663</sup>. Такой поворот, случившийся в 2005 году, в реконструкции генезиса культа Ахилла в Северном Причерноморье связан, скорее, не с получением А.С. Русяевой каких-то новых данных, а, например, с цитируемым ею произвольным (то есть без каких-либо фактов) утверждением Дж. Хукера: «Мы нашли убедительные доказательства о передаче культа Ахилла из Эолиды (где расположен и мыс Сигей в Троаде – В.Л.) к берегам Черного моря; было бы естественно связать эту передачу с ионийской колонизацией, начиная с VII в. до н.э.»<sup>1664</sup>. Но это ещё не конец «истории с географией»: в 2013 году А.С. Русяева, снова без каких-либо доказательств, уже отрицает роль Сигейского святилища и заявляет: «Не взирая на существование кургана на Сигейском мысу, куда для почитания Ахилла съезжались и поэты из разных мест Эолады, в метрополии Ольвии – Милете – во второй половине VII в. до н.э. была создана своеобразная мифопоэтическая мистификация, которая содействовала возникновению универсального культа героя-бога Ахилла в Северном Надчерноморье»<sup>1665</sup>.

И снова возникает вопрос: почему только в Нижнем Побужье и на Левке зафиксирован развитый культ Ахилла, а в других милетских апойкиях (кроме Тиры) даже следов его нет? Вообще, зачем было колонистам, что называется, огород городить, если имелся более, чем авторитетный и вездесущий покровитель колонизации Аполлон? Комментарии по поводу такой «доказательной базы» следует полагать излишними как не заслужи-

<sup>1663</sup> Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 53-54.

<sup>1664</sup> Hooker J.T. The cult of Achilles // *Rheinisches Museum für Philologie*. NF 131/1. Frankfurt, 1988. S. 2.

<sup>1665</sup> Русяева А.С. Відображення похоронного ритуалу в епіграфічних пам'ятках Ольвії в контексті давньогрецької літературної традиції // *Археологія*. 2013. № 1. С. 54.

вающей серьёзной дискуссии. Поиски возможно широкого круга аргументов – безусловное право авторов, но представляется недопустимой их подмена исключительно умозрительными построениями, фактически не основанными на античных источниках.

Но и с ними, пытаясь усилить свои доводы, А.С. Русаева весьма вольно обращается. Так, уже вскоре после своих знаковых открытий на Бейкушском мысу, она говорит: «Самые древние сведения – у Арктина Милетского (VIII в. до н.э.), но относиться к ним с полным доверием нельзя по той причине, что дошёл лишь пересказ его поэмы “Эфиопида”. Кроме того, он не локализовал о-в Левку на Понте Эвксинском. Наиболее достоверные литературные данные о сопоставлении о. Левка с Ахиллом относятся к тому времени, когда фактически началось заселение причерноморских земель (Пиндар Нем. 48-50; Еврипид Андр. 1260-1262)»<sup>1666</sup>. Здесь нельзя не подчеркнуть, что творчество Пиндара и Еврипида относится к V в. до н.э., т.е. практически два столетия спустя от начала колонизации Северного Причерноморья. Дальше – больше: «Куль Ахилла первоначально был учреждён милетскими колонистами, благодаря большой популярности в их среде поэмы “Илиада”. Об этом красноречиво свидетельствует историко-мифологическая традиция, приписывая древнейший источник сакрального переселения героя на Понт милетскому поэту Арктину»<sup>1667</sup>, а также: «Только преемник Гомера Арктин Милетский около середины VII в. до н.э., поведав в поэме “Эфиопида” о подвигах Ахилла и его смерти, отметил, что во время погребения Ахилла на Сигейском мысу его мать Фетида в сопровождении муз и сестёр-нереид оплакивала сына, похитила его из погребального костра и перенесла на остров Левке (EGF. I: 34; Aethiopsis – Procl. Chrest.)... Если проследить развитие как на Левке, так и в Ольвийском государстве развитие мифологемы и культа Ахилла, то становится ясно, что в мировоззрении эллинов осталась навечно мифо-поэтическая версия Арктина Милетского, а не Гомера. Как раз то, что милетяне первыми начали осваивать побережья Понта и в их среде синхронно была придумана легенда о перенесении Ахилла на понтийский остров Левке, и является главным доказательством учреждения его культа образованными переселенцами из Милета. Отсюда вытекает сила творческой фантазии поэтов направленная на духовное удовлетворение почитателей любимого героя <...> Учитывая вышесказанное, ясно, что миф относительно перенесения Ахилла на Левку возник раньше его культа. Что побудило создать легенду? Прежде всего – поэтическая выдумка Арктина Милетского, явно

<sup>1666</sup> Русаева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье. С. 175

<sup>1667</sup> Русаева А.С. Религия и культы античной Ольвии. С. 70.

обладавшего огромной фантазией, хорошо знавшего об открытиях северных земель милетскими мореплавателями и увлечённого эпосами Гомера. Вместе с тем, не исключено, что ещё до него кто-то из поэтов “поселил” героя в этих местностях с целью сакральной защиты переселенцев»<sup>1668</sup>.

Эти сенсационные «открытия» А.С. Русяевой, хотя на весьма сомнительном свидетельстве Арктина основывалась ещё Дж. Хирст, нуждаются в обязательных ответах на следующие вопросы. Прежде всего, на основании чего она сделала Арктина Милетского преемником Гомера, уверенно «переселив» его при этом (видимо, для удобства) из VIII в VIII в до н.э., когда это весьма спорно, поскольку датировка «Эфиопиды» совершенно не ясна? Кроме того, целый ряд учёных, как указывает А.И. Иванчик «постулирует существование ранней поэмы, сюжет которой совпадал с “Эфиопидой” и которая была одним из главных источников “Илиады”»; то что и автор “Илиады”, и Арктин Милетский, и другие эпические поэты пользовались общим материалом (мифологическая традиция, устная поэзия) несомненно»<sup>1669</sup>. Но в таком случае Арктин Милетский, скорее всего, творил в VIII в. до н.э., и его сообщение остаётся недостаточным для категорического утверждения об изначальной греческой природе культа Ахилла на Левке. Это, как минимум, ставит под сомнение выводы А.С. Русяевой едва ли не о решающей роли Арктина Милетского в постгомеровском формировании легенды о причерноморском Ахилле. Кроме того, невозможно было, в принципе, исходя из религиозных представлений греков, обеспечить сакральную защиту будущим переселенцам (тем более в период, когда, возможно, ещё речи не было о предстоящей колонизации Северного Причерноморья) лишь фантазийным переселением/поселением героя, нужно было иметь в этой местности его героон. Что и было сделано, но позднее, посредством легенды о могиле Ахилла на Левке.

Наконец, совершенно не выдерживает критики главная сентенция А.С. Русяевой: «Как раз то, что милетяне первыми начали осваивать побережья Понта и в их среде синхронно была придумана легенда о перенесении Ахилла на понтийский остров Левке, и является главным доказательством учреждения его культа образованными переселенцами из Милета. Отсюда вытекает сила творческой фантазии поэтов <...> Сопоставление археологических источников из святилищ Ахилла на Левке и в других местах Нижнего Побужья с древнейшими, письменно засвидетельствованными понтийскими мифами, свидетельствует о том, что мифологическое переселение этого героя из Ионии на север предшествовало учреждению

<sup>1668</sup> Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 46, 53.

<sup>1669</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 75 прим. 46.

его культа... Отсутствие достоверных следов пребывания человека на острове Левке в середине – третьей четверти VII в. до н.э. даёт основание предполагать, что первичный вариант мифа о переселении сюда Ахилла не был связан с непосредственным учреждением его культа. Другое дело, что этот миф послужил действенным толчком для его создания, в результате чего остров превратился в особую сакральную зону этого героя вплоть до VI в. до н.э.»<sup>1670</sup>. Исследовательница здесь даже не утруждает себя пояснениями, каким образом переселенцы из сельской (по её же словам – см. выше) местности чудесным образом превращаются в «образованных переселенцев». Причём обладающих такими творческим способностями и духовной силой, что они смогли синхронно с переселением не только создать новые «древнейшие, письменно засвидетельствованные понтийские мифы» об Ахилле, но и повлиять на творчество таких действительно духовных авторитетов, как Пиндар и Еврипид.

Следует согласиться с мнением И.Ю. Шауба: «Колоссальная работа по изысканию, сбору и систематизации материала, относящегося к религиозной жизни ольвиополитов, проведена А.С. Русаевой. Однако, преклоняясь перед титаническим трудом, проделанным киевским археологом, невозможно умолчать о том, что большинство работ А.С. Русаевой (за исключением тех, которые написаны в соавторстве с Ю.Г. Виноградовым) перегружены банальностями и отличаются весьма низким уровнем теоретического осмысления богатейших ольвийских находок. Вследствие этого, к сожалению, как предложенные А.С. Русаевой интерпретации отдельных памятников, так и ее мнения относительно целого ряда явлений религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья античной эпохи приходится рассматривать весьма критически»<sup>1671</sup>.

Ряд исследователей, считающих безусловными греческие корни культа Ахилла в Северном Причерноморье, всё же признают возможность влияния на него местной среды. Напомню фактическое признание Х. Хоммеля о том, что к началу колонизации греками побережья Северного Причерноморья культ Ахилла здесь уже был<sup>1672</sup>. Но откуда же он тогда взялся? П.Д. Диатроптов, который считает (при этом, не приводя никаких обоснований): «На Боспор культ Ахилла мог проникнуть, как и на Левку и в Ольвию, из Милета, откуда были родом колонисты» и утверждает, что «Гипотезы о соотнесённости с религиозными верованиями местных племён не

<sup>1670</sup> Русаева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 46, 48.

<sup>1671</sup> Шауб И.Ю. Из истории исследования религиозной жизни Ольвии догетской эпохи // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск: Изд-во Магнитогорского государственного технического университета, 2009. С. 48.

<sup>1672</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог. С. 55-56.

подкрепляются сколько-нибудь убедительными аргументами. И более основательными представляется мнение об исключительно греческом характере культа Ахилла», здесь же добавляет: «Однако, напрочь отвергать возможность каких-либо туземных влияний нельзя, исходя просто из известных нам особенностей греческой религии, открытой для любых влияний. В одном случае, по крайней мере, можно предположительно усмотреть связь культа Ахилла с религиозной жизнью местных племён. Речь идёт о легенде, согласно которой Ахилл учредил агонистические празднества на Ахилловом Беге... Можно предполагать, что и ольвийские агоны организованы в местности, знаменитой религиозными культами ещё догреческого населения. Такова, например, была роль близлежащей Гилеи. Но в данном случае Ахилл стал не только героем-учредителем игр, но и тем божеством, в честь которого они проводились, заменив собой чуждое грекам божество, предположительно почитавшееся на Ахилловом Беге»<sup>1673</sup>. Мнение П.Д. Диатроптова во второй его части представляется достаточно интересным, хотя удивительно, что он совершенно не анализирует уникальные особенности архаического культа Ахилла на Бейкуше, которые будут рассмотрены ниже, как и весьма спорное утверждение об «агонистических празднествах на Ахилловом Беге».

Несмотря на недостаточную убедительность, если не умозрительность, из-за недостаточного и порой ошибочного анализа античных источников, своих доводов в плане происхождения культа Ахилла, до последнего времени А.С. Русяева продолжала настаивать: «Пора рассмотреть разноречивые и не аргументированные источниками выводы и гипотезы некоторых учёных», сетуя на то, что «до сих пор возрождаются разноречивые и не аргументированные источниками выводы и гипотезы некоторых учёных о местном и синкретическом (варварско-эллинском) происхождении культа Ахилла в Северном Причерноморье»<sup>1674</sup>, позволив себе указать весьма некорректную «причину» настоятельности рассмотрения: «Вследствие неадекватного отношения... приверженцев варварского или эллино-варварского (то есть синкретического) происхождения этого культа, из которых никто никогда (? – В.Л.) специально не занимался его всесторонним изучением»<sup>1675</sup>.

Хотя А.С. Русяева и утверждает, что число исследователей, сомневающихся в его «чисто греческом происхождении» представляет собой лишь «некоторое исключение»<sup>1676</sup>, это далеко не так.

---

<sup>1673</sup> Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М.: Индрик, 2001. С. 19, 16-17.

<sup>1674</sup> Русяева А.С. Ахилл, Скифской земли владыка! С. 128-129.

<sup>1675</sup> Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 460, 466.

<sup>1676</sup> Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье. С. 176.



Первым, проанализировав едва ли не все имеющиеся античные источники, на возможность местной основы культа Ахилла в Северном Причерноморье указал Г. Кёлер, подчеркнув, в частности: «Ивик и Симонид являются наиболее древними греческими поэтами (соответственно вторая половина VI в. до н.э. и середина VI – первая половина V в. до н.э. – В.Л.), которые помещают Ахилла в Элизиме, и они в этом соответствуют Одиссее и Гесиоду... Милетские колонисты, поселившиеся на Черном море, представляли Ахилла находящимся на острове Левке, который был посвящен ему, задолго до Пиндара... Если во времена поэтов Ивика из Регия и Симонида Кеосского представление об Ахилле на Левке ещё не было широко распространено по всей Греции, то он, вероятно, уже (т.е. к началу греческой колонизации – В.Л.) был известен в большей части этой местности»<sup>1677</sup>. Речь здесь идёт о версии, где супругой Ахилла на Острове блаженных была Медея, и которая впервые встречается у Ивика (fr. 291 Page), а затем у Симонида (fr. 558 Page), согласно свидетельству схолиаста Аполлония Родосского (IV, 814, 815a). Но эта версия не связывает Элизий с Левкой, поэтому А.И. Иванчик считает её лишь ещё одним косвенным подтверждением наличия культа Ахилла на Левке по меньшей мере с первой половины VI в. до н.э.<sup>1678</sup>. Самое же раннее из сохранившихся упоминаний об Ахилле на острове Блаженных, с которым отождествляется Левке (на что ссылается А.С. Русяева, не приводя текст), принадлежит Пиндару, жившему существенно позже (ок. 518 – ок. 438 гг. до н.э.): ἔνθα μακάρων νᾶσον ὠκεανίδες αὔραι περιπνέουσιν ... Ἀχιλλέα τ' ἐνεικ', ἐπεὶ Ζητὸς ἦτορ λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ – «там океанские ветра обдувают остров блаженных... Ахилла туда перенесла мать, тронув мольбами сердце Зевса» (Pind. Ol. II, 70-72, 79-80), а также ἐν δ' Εὐξείνῳ πελάγει φαεννάν Αχιλλεύς νᾶσον – «в Евксинском море Ахилл обитает на сияющем острове» (Pind. Nem. IV, 49-50).

А.С. Уваров, основываясь на известном фрагменте гимна Алкея, время которого – конец VII – первая треть VI вв. до н.э.: Ἀχιλλεύς ὁ γὰρ Σκυθίας μέδεις (fr. 354 Lobel-Page = 14 Diehl), считал, что уже в начале колонизации «милетяне, чтобы умиловить местное божество, т.е. Ахилла, властителя земли, на которой они поселились, выстроили в честь его храм, который стоял на месте первого их поселения, т.е. в акрополе»<sup>1679</sup>. Б. Браво<sup>1680</sup>

Русяева А.С. Ахилл, Скифской земли владыка! С. 128-129.

<sup>1677</sup> Kœhler H.K.E. Mémoire sur les îles et la course consacrées à Achille dans le Pont-Euxin. P. 533

<sup>1678</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 74.

<sup>1679</sup> Уваров А.С. Исследования о древностях южной России и берегов Чёрного моря. Вып. 1. СПб.: Типография Экспедиции загот. гос. бумаг, 1851. С. 51.

<sup>1680</sup> Bravo B. Une lettre sur plomb de Berezan': colonization et modes de contact dans le Pont // Dialogues d'histoire ancienne. 1974. 12. P. 136-137.

предположил, что речь у Алкея может идти и о других местах Северного Причерноморья, что важно, хотя и не доказано. М.И. Ростовцев в развёрнутой рецензии на книгу И.И. Толстого указал следующее направление исследований культа Ахилла в Северном Причерноморье: «Огромное значение имело бы проследить за тем, как отдельные мифы, чуждые в своей основе новой далёкой стране, выросшие совершенно на другой почве, перекочёвывают на берега Чёрного моря, сплетаются здесь с местными верованиями и культами <...> Автор не сказал нам ничего, чем был культ Ахилла в его до-ионийском виде ... Мне представляется как крупный дефект резко отрицательное отношение автора к возможным и вероятным наслояниям греческих мифов на местные культы и религиозные представления <...> Лежит ли в самой природе Ахилла, в истории представлений о нём, как о божестве, в тот период, когда он ещё не связался с островом Белым, или он делается богом только на своём острове? Не есть ли это указание на то, что представление об Ахилле на острове Белом сочеталось с представлениями о местном божестве, владельце острова до поселения на нём Ахилла? ... Я хотел бы, чтобы мне представили серьёзные возражения против вероятности сочетания мифа об Ахилле со старым, до-греческим культом Белого острова, так близко связанного с Фракией, с культом верховного фракийского божества, одновременно божества небесного и хтонического, победителя зла, которого ... чтили во Фракии и как героя, и как бога, изображая его чаще всего как молодого героя-всадника»<sup>1681</sup>. Это, к сожалению, лишь в достаточной степени прозорливое пожелание, но не аргументированное обоснование местного происхождения или подосновы культа Ахилла. Однако критика позиции М.И. Ростовцева также не отличалась убедительностью. Среди его противников обычно выделяют Э. Диля, который, по мнению Х. Хоммеля: «С полным правом опроверг умозрительные рассуждения Ростовцева»<sup>1682</sup>, а согласно А.С. Русяевой: «Первым решительно опроверг умозрительные заключения М.И. Ростовцева»<sup>1683</sup>. Однако в цитируемой ими работе говорится лишь: «Rostowzew vermutet Zusammenhang mit thrakischen Lokalkulten. Vielleicht haben wir Überlagerung eines griechischen Kults auf einem alten einheimischen vor uns, wie bei der Parthenos von Chersonesos, s.d. Unsere Quellen zeigen uns rein griechische religiöse Anschauungen» – «Ростовцев предполагает связь с местными фракийскими культами. Может быть, перед нами наложение греческого культа на старой местный, как в случае

<sup>1681</sup> Ростовцев М.И. Новая книга о Белом острове и Таврике // ИИАК. Вып. 65. Петроград, 1918. С. 178, 180-182.

<sup>1682</sup> Хоммель Х. Ахилл-бог. С. 59 прим. 35.

<sup>1683</sup> Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 466 (при этом А.С. Русяева даёт неверную ссылку на фрагмент работы Э. Диля: Sp. 10-11 вместо Sp. 8).

херсонесской Партенос, однако наши источники говорят здесь о чисто греческих религиозных взглядах»<sup>1684</sup>. Сами источники при этом не приводят, не говоря уже об обсуждении даже возможности местных влияний на культ Ахилла в Северном Причерноморье.

Мнение о том, что причерноморский Ахилл был, в конечном счёте, местным, негреческим божеством, возникшим из контаминации гомеровского героя с неким божественным образом, издавна почитавшимся на Левке (о чём, собственно, говорили ранее Г. Кёлер и М.А. Ростовцев) и названном милетянами Ахиллом, было поддержано целым рядом учёных<sup>1685</sup>. В частности, Т.В. Блаватская считала, что миф об Ахилле на Левке «сочетался со старым, догреческим культом белого острова, так близко связанного с Фракией. Это был культ фракийского божества или божества понтийского, соединяющего в себе качества солнечного и хтонического божества. Сочетание этого культа с мифом об Ахилле и создало культ Ахилла, владыки Понта»<sup>1686</sup>. В.Д. Блаватский в этом контексте сделал очень важные заключения, дав направление будущим исследованиям: «Нельзя проходить мимо свидетельств о группе божеств, которые были специфической особенностью пантеона северопонтийских эллинов (Ахилл Понтарх, богиня Дева в Херсонесе и др.). Не подлежит сомнению, что в основе почитания этих божеств лежат сильно эллинизированные варварские культы; однако выявить сквозь яркую эллинскую оболочку варварское ядро и восстановить облик этого местного божества – дело весьма нелёгкое». <...> Очень рано хотя бы отдельные религиозные представления автохтонного населения Северного Понта могли проникать в эллинское мировоззрение (разумеется, получив соответствующую переработку). Однако в этом явлении не было отказа от национальных эллинских принципов; не было и какой-либо специальной черты, специально присущей северопонтийским грекам. <...> Происхождение культа Ахилла Понтарха вряд ли может быть связано с пантеоном кочевых скифов, он, возможно, восходит к киммерийцам. Так или иначе, трудно допустить, чтобы во время существования эллинских городов на Северном Понте это местное божество почиталось бы одними греками. Нужно думать, что его культ был распространён и среди прибрежных варваров, во всяком случае, каллипидов в устье Днепра и синдо-меотов на Таманском полуострове. <...> Греки бережно сохраняли заветы,

<sup>1684</sup> Diehl E. Pontarches // RE. Bd. XXII. Stuttgart. 1953. Sp. 8.

<sup>1685</sup> Блаватский В.Д. Архаический Боспор // Материалы по археологии Северного Причерноморья в античную эпоху. II. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 11-12.

Данов Хр. Западният бряг на Черно море в древността. София, 1947. С. 117.

Belin de Ballu E. Olbia. Cité antique du littoral nord de la mer noire. Leiden: E.J. Brill, 1972. S. 79.

<sup>1686</sup> Блаватская Т.В. Западно-понтийские города в VII-I вв. до н.э. М., 1952. С. 231.

перенесённые из метрополии, но им приходилось жить в чужой стране, находившейся, по их представлениям, в ведении местных божеств, с которыми греки не могли не считаться»<sup>1687</sup>. Последнее утверждение в некоторой степени согласуется с выводом А.И. Иванчика: «Важно, что Ахилл прочно связывался с островом блаженных к моменту проникновения греков в Чёрное море и открытия острова Левка. Культ Ахилла на Левке, связанный с отождествлением острова с Элизием, по-видимому, возник ещё до основания Ольвии, а возможно и березанского поселения»<sup>1688</sup> – то есть ранее, как минимум, конца VII в. до н.э.

М.Ф. Болтенко, говоря о причинах значительного и «непонятного» распространения культа Ахилла в Северо-Западном Причерноморье», пришёл к выводу, что это: «Вряд ли было оправдано тем, что реальное Причерноморье... якобы было в представлении греков слито и отождествлено с “потусторонним миром”, со “страной мёртвых”. Скорее, здесь имело место отождествление греческого героя с первично чуждым для него местным владыкой морской стихии (или, наверное, скорее морских берегов, заливов, лиман и рыбных угодий, чем открытого вольного морского простора?). Этого местного Посейдона называли Тагисамадом; возможно сблизить его образ, с одной стороны, с Таргитаем... а с другой с таргитаевым сыном, Скифом или Колаксаем... Малоазийско-хеттское “Ана-хил-ап” показывает, что вместе с компонентом -кол- встречается и вариант -хил-, -кил-. ...даже если не соглашаться со сравнением Анахилаш = Ахилл = Колаксаис, а мы выдвигаем эту мысль лишь как гипотезу, – то не следует, во всяком случае, отрицать возможность заимствования историческими “киммерийцами” и “скифами” имён хеттских богов»<sup>1689</sup>. Здесь слабым местом является рассмотрение лишь одной из многочисленных функций Ахилла, связанной с водой и морем, хотя отрицать указанные связи невозможно. Перспективной же видится попытка М.Ф. Болтенко связать образ Ахилла с индоевропейскими, в данном случае хеттскими, реалиями. Н.В. Пятышева, в контексте культа Ахилла, также допускала возможность существования божества «культ которого был распространён в Северном и Западном Причерноморье задолго до появления здесь греков»<sup>1690</sup>. Определённое сходство на уровне индоевропейского единства ряда индоевропей-

<sup>1687</sup> Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (в VII-V вв. до н.э.) // СА. 1964. № 2. С. 16, 18-19, 22.

<sup>1688</sup> Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье... С. 82.

<sup>1689</sup> Болтенко М.Ф. *Herodoteana* // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Вып. 4. Одесса, 1962. С. 19-20.

<sup>1690</sup> Пятышева Н.В. К вопросу об интерпретации группы скульптур из Том // Тезисы докладов конференции «Вестника древней истории». М., 1972. С. 54-56.

ских, в частности, скифских, и греческих богов и культурных героев показано рядом учёных<sup>1691</sup>. Но первым индоевропейский, причём – догреческий характер образа Ахилла отметил В.Н. Топоров<sup>1692</sup>. И.Ю. Шауб, обнаружив популярность Ахилла как в греческой, так и в местной среде<sup>1693</sup>, пришёл к выводу, что архаический Ахилл греков-колонистов «встретился» здесь с местным божеством, имевшим схожие черты<sup>1694</sup>, а также, что «религиозные представления, связанные с Ахиллом, явно восходят к доэллинической эпохе, а его культ на Левке имеет очевидные варварские наслоения»<sup>1695</sup>. Что касается удивительного своеобразия причерноморской мифологии и культа Ахилла, то этот крупный исследователь считает, что «оно явно было обусловлено не только воскрешением архаических пластов образа этого бога, но и несомненным влиянием на этот образ местной варварской среды»<sup>1696</sup>.

Мнение о местных корнях культа Ахилла достаточно давно было поддержано также рядом зарубежных учёных<sup>1697</sup>. Более того, видя, очевидно, крайнюю зыбкость доводов в пользу исконного культа Ахилла в Милете, Ф. Линдшп (возможно первым, причём практически одновременно с противоположным мнением В. Ропера) допустил возможность попадания культа Ахилла в Милет из Ольвии<sup>1698</sup>. Ф. Билабель, давший большой обзор милетских культов, о культе Ахилла говорит очень кратко, приходя к этой же мысли: «Интересен культ Ахилла в Милете (источник назван в его честь – Athen. 43d) который мог быть, вероятно, связан с обратным влиянием Ольвии на Милет»<sup>1699</sup>, а приводя далее обширные данные о распро-

---

<sup>1691</sup> Жебелев С. А. Северное Причерноморье. Исследования и статьи по истории Северного Причерноморья античной эпохи. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 387 с. С. 29-37.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985. С. 184-186.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с фр. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1986. 234 с.

<sup>1692</sup> Топоров В.Н. К реконструкции «прото-Ахилла» // Балканы в контексте Средиземноморья : Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 25-37.

<sup>1693</sup> Шауб И.Ю. Ахилл на Боспоре // БФ: Погребальные памятники и святилища. Т. I. 2002. С. 186-189.

<sup>1694</sup> Шауб И. Ю. Эллинические традиции и варварские влияния в религиозной жизни греческих колоний Северного Причерноморья (VI-IV вв. до н. э.) : автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. СПб., 2009.

<sup>1695</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 195.

<sup>1696</sup> Шауб И.Ю. Из истории исследования религиозной жизни Ольвии догетской эпохи // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск: Изд-во Магнитогорского государственного технического университета, 2009. С. 50.

<sup>1697</sup> Danoff C.M. Pontos Euxeinus // RE. Supplementband IX. Stuttgart, 1962. Sp. 867-1176.

Thordarson F. Die Ferse des Achilles – ein skythisches Motiv? // Symbolae Osloensis. 1972. Pp. 109-124.

<sup>1698</sup> Lindisch F.W. De rebus Olbiopolitarum. Halis Saxonum, 1888. P. 45

<sup>1699</sup> Bilabel F. Die Ionische kolonization. Leipzig: Dieterich, 1920. S. 97.

странении милетянами своих культов в колониях, он ни словом не упоминает культ Ахилла<sup>1700</sup>. Однако, следует отметить, что аргументация сторонников местного происхождения, если не культа Ахилла в Северном Причерноморье, то его истоков до последнего времени также не имела достаточной основы, поскольку строилась, в основном, на различном понимании, как и у их оппонентов, немногочисленных античных источников и, по сути, так же не выходила за рамки времён колонизации.

До сих пор живы отголоски мнения В.В. Лапина о том, что все построения о возможности каких-либо контактов, взаимодействий или связей греческих колонистов с «местным населением» не имеют под собой оснований, исходя, прежде всего, из факта реального отсутствия оседлого варварского населения в степном районе Нижнего Побужья на протяжении почти полутора столетия протекания здесь греческой колонизации – от появления самых первых поселений вплоть до начала V в. до н.э.<sup>1701</sup> Но, хотя С.Б. Буйских утверждал, что «столь показательный факт был полностью подтверждён последующими археологическими разведками и раскопками... доказана этно-культурная принадлежность поселений, возникших в ходе колонизации Нижнего Побужья в подавляющем большинстве (значит не всех? – В.Л.) – грекам»<sup>1702</sup>, это не соответствует действительности в плане не самого факта основания, но этнического состава многих поселений в архаическое время. А.А. Иессен указывал: «Н.Я. Марр несомненно был прав в своём утверждении, что “греки явились на готовые места”... Их история не может разрабатываться без тесных связей с историей местного населения <...> Выше, в районе Днепровско-Бугского лимана, несомненно, существовали местные производственные центры с длительной культурной традицией»<sup>1703</sup>. Действительно, до VII в. до н.э. в Нижнем Побужье существовал очаг металлообработки, сложившийся ещё в эпоху поздней бронзы<sup>1704</sup>. Жилища земляночного и полуземляночного типа, столь распространённые на здесь на ранних греческих поселениях, восходят также к этому времени<sup>1705</sup>.

---

<sup>1700</sup> Bilabel F. Die Ionische kolonization. S. 97-118.

<sup>1701</sup> Лапин В.В. Греческая колонизация Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1966. С. 52-54, 142.

<sup>1702</sup> Буйских С.Б. К проблеме греко-варварских контактов в Нижнем Побужье архаического времени // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Т. XIV. Запоріжжя, 2007. С. 111.

<sup>1703</sup> Иессен А.А. Греческая колонизация Северного Причерноморья: её предпосылки и особенности. Л.: Типография им. Володарского, 1947. С. 7, 40, 60.

<sup>1704</sup> Доманский Я.В. Из истории населения Нижнего Побужья в VII-V вв. до н.э. // Скифско-сарматское время. Археологический сборник. Вып. 2. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1981. С. 29.

<sup>1705</sup> Кривцова-Гракова О.А. Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху поздней бронзы. М.: Изд-во АН СССР. 1955. С. 118-119, 123.

О значительном присутствии на данных поселениях варваров ярко свидетельствует лепная керамика, сходная с распространённой с VII в. до н.э. в степях Северо-Западного Причерноморья и Северного Приазовья<sup>1706</sup>. Она найдена в большом количестве на греческих поселениях, в т.ч. где засвидетельствован культ Ахилла, в частности на Большой Черноморке II и на Березани, причём, уже со второй половины VI в. до н.э. наблюдается резкое уменьшение такого рода посуды<sup>1707</sup>. На поселении Викторовка I, расположенном напротив мыса Бейкуш на другом берегу Березанского лимана, лепная керамика является самой многочисленной<sup>1708</sup>. Анализ типов лепной керамики греческих поселений Нижнего Побужья, проведённый К.К. Марченко, позволил выделить четыре группы: 1) посуда, находящая прямые аналогии среди материалов фракийских памятников Карпато-Дунайского бассейна; 2) керамика, аналогичная материалам лесостепной правобережной Украины и Поворскля – раннескифские памятники; 3) сосуды, сходные с керамикой степной зоны Северного Причерноморья – белозерского этапа срубной культуры; 4) кубки, имеющие параллели среди посуды второго периода кизил-кобинской культуры в Крыму. По мнению автора, это свидетельствует о пребывании в ольвийской округе позднеархаического периода представителей различных варварских племён хинтерланда – выходцев из фракийского мира, а также прямых потомков скотоводов и земледельцев эпохи поздней бронзы из степной зоны Северного Причерноморья; при этом, фракийцы и лесостепные скифы внедряются в население Березани, а затем Ольвии и других поселений Побужья (на Бейкуше обнаружено большое количество фракийского керамического материала), начиная ещё со второй половины VII в. до н.э.<sup>1709</sup>. На греческих поселениях Нижнем Поднестровья VI-V вв. до н.э. лепная посуда составляет (без учёта амфор) около 30% всей керамики, что свидетельствует о присутствии на поселениях, наряду с греками, представителей варварского мира; примечательно также, что оседлые фракийские племена были вторыми по значению (после скифов) компонентом варварского населения в

---

<sup>1706</sup> Доманский Я.В. Из истории населения Нижнего Побужья в VII-V вв. до н.э. С. 33.

<sup>1707</sup> Марченко К.К. Лепная керамика // Культура населения Ольвии и её округи в архаическое время. Киев: Наукова думка, 1987. С. 110.

<sup>1708</sup> Капошина С.И. О скифских элементах в культуре Ольвии // Ольвия и Нижнее Побужье в античную эпоху М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 170.

Капошина С.И. Из истории греческой колонизации нижнего Побужья // Ольвия и Нижнее Побужье в античную эпоху. С. 243-244.

<sup>1709</sup> Марченко К.К. Фракийцы на территории Нижнего Побужья во второй половине VII-I вв. до н.э. // ВДИ. 1974. № 2. С. 149.

Марченко К.К. Лепная керамика // Культура населения Ольвии и её округи в архаическое время. С. 104-116.

Северо-Западном Причерноморье<sup>1710</sup>. После жарких дискуссий о создателях северопонтийских поселений в литературе всё же появилось согласованное, компромиссное мнение представителей двух разных школ о том, что землянки и полуземлянки античных северопричерноморских апоекий VI в. до н.э., включая и Нижнее Побужье, «по большей части должны быть так или иначе связаны с жизнедеятельностью греческих колонистов» с определённой долей присутствия среди них и выходцев из варварского хинтерланда<sup>1711</sup>. Раннюю хору Ольвии вместе с греками населяли «скифы» Среднего Поднепровья и геты, а с начала VI в. здесь появляются обитатели северопонтийских степей<sup>1712</sup>. Анализ лепной керамики Ольвии и Березани убедительно показывает проникновения сюда фракийцев<sup>1713</sup> (более подробно о фракийском влиянии в Нижнем Побужье см. главу «Фракийский всадник»).

Доказательств присутствия «варваров» на хоре Ольвии слишком много, чтобы категорически отрицать определённое влияние здесь местного населения на архаические религиозные отправления, в частности – на ранний культ Ахилла на Бейкуше. Тем более, что здесь обнаружено немало свидетельств этому. Обратимся к отчётам А.С. Русяевой и С.Б. Буйских, которые полагают, что детально исследованный ими «Бейкушский мыс с достаточным основанием можно отнести к кругу типично греческих святилищ времён Греческой колонизации», отмечая при этом: «В целом вещественный набор бейкушских жертвований Ахиллу находится в полном соответствии с традиционным составом приношений адресатам героических и хтонических культов в архаической Греции», делая, правда, оговорку: «В то же время ряд найденных на Бейкуше материалов (в первую очередь votive подношения с посвящениями и в сочетании с магическими знаками) и открытых объектов (лессовая имитация пещер и гротов), связанных с культом Ахилла, выделяется своим своеобразием»<sup>1714</sup>. В главном им вторит

<sup>1710</sup> Охотников С.Б. *Нижнее Поднепровье в VI–V вв. до н.э.* Киев: Наукова думка. С. 55, 57–58.

<sup>1711</sup> Крыжицкий С.Д., Марченко К.К. К вопросу о наиболее ранних строительных комплексах причерноморских греков // БФ: Колонизация региона, формирование полисов, образование государства. СПб., 2001. Часть 1. С. 33–36.

<sup>1712</sup> Доманский Я.В., Консейкина Л.В., Марченко К.К. Из истории Нижнего Побужья во второй половине VII–I вв. до н.э. (Березань, Ольвия, ольвийская округа) // Проблемы археологии. Вып. 2. Л.: ЛГУ. 1978. С. 72–78. С. 75.

Виноградов Ю.Г. Полис в Северном Причерноморье // *Античная Греция*. В 2 тт. Т. I. М.: Наука, 1983. С. 391.

<sup>1713</sup> Крыкин С. М. Фракийский субстрат в античных колониях Северного Причерноморья // *Thracia*. 8. Academia Litteratum Bulgarica. Serdicae. 1988. P. 58–83.

<sup>1714</sup> Русяева А.С. Бейкушские поселения V–IV ст. до н.э. // Матеріали XIII конференції інституту археології АН УРСР, присвяченої 50-річчю Академії наук Української РСР. Київ, 1968 р. Київ: Наукова думка, 1972. С. 221.



П.Д. Диатроптов: «В известных нам памятниках причерноморского культа Ахилла никаких туземных черт обнаружить нельзя»<sup>1715</sup>. Однако, многие археологические находки на Бейкуше отличаются не только своим своеобразием, но и нередко прямо противоречат категоричным выводам о «типично греческом святилище» и «традиционном составе приношений».

В частности, затруднительно отнести к следам типично греческих действий некоторые элементы из следующего: «мощное скопление костей животных, уложенных по кругу вдоль стенок ямы, и развалом серолощёного сосуда с прочерченной на горле буквой А в яме 7», «обработанную челюсть быка со следами охры и процарапанной буквой А в одном из углублений ямы 18», «яму 12, засыпанную чистой золой с небольшими прослойками песка, в заполнении которой найдены votивный кружок с изображением, стрелы, человеческой фигурки и буквы А», «углубление 23, где среди золы, угольков и кусочков серы найдено граффито на обточенной стенке амфоры с посвящением Ахиллу»<sup>1716</sup> и ряда других находок, среди которых многочисленные обломки железных ножей, кусочки серы, охры, мела<sup>1717</sup>.

Одними из наиболее «негреческих» артефактов на Бейкуше представляются верхняя часть антропоморфной стелы<sup>1718</sup> и обнаружение в одной из культовых ям костей принесённой в жертву собаки, хотя автор этого открытия С.Б. Буйских утверждает, что «палеозоологический материал (имея в виду “в основном, кости молодых особей овцы, козы, крупного рогатого скота и свиньи”) в принципе также характерен для видового состава жертвенных животных при проведении обряда жертвоприношения в греческих святилищах»<sup>1719</sup>. И.Ю. Шауб первым (и не однократно) обратил внимание

---

Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 473.

Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу. С. 38, 40.

Bujssikh S. Der Achilleus-Kult und griechische Kolonisation des Unteren Bug-Gebiets // Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux dans la région nord-pontique: origines et développement d'une koiné politique, économique et culturelle (VIIe s.a.C. – IIIe s.p.C.). Bordeaux, 2002. Pp. 201-212.

<sup>1715</sup> Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. С. 17.

<sup>1716</sup> Буйских С.Б. Исследования Бейкушского поселения // Археологические открытия 1985 года. М.: Наука, 1987. С. 312.

<sup>1717</sup> Буйских С.Б. Святилище Ахилла на ольвийской хоре архаического времени // Οι Ελληνες στη Μαυρή Θάλασσα. Διεθνές Αρχαιολογικό συνέδριο. Θεσσαλονίκη, 7-10 μαρτίου 1996. Αιθούσα συνεδρίων «Εταιρεία Μακεδονιστών». Υπουργείο πολιτισμού. 1996. Σ. 33.

Буйских С. Культіві комплекси, обряди та інвентар бейкушського святилища Ахілла // Наукові студії / історико-краєзнавчий музей м. Вінники. Вип. 5. Львів: Растр-7, 2012. С. 99.

<sup>1718</sup> Крыжицкий С.Д., Буйских С.Б., Отрешко В.М. Античные поселения Нижнего Побужья (археологическая карта). Киев: Наукова думка, 1990. С. 16.

<sup>1719</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (предварительные итоги). С. 38.

на то, что в традиционном, по словам Буйских, для греческих героических святилищ составе находок на Бейкуше присутствуют весьма нетрадиционные для греческой культовой традиции вещи, например: железные ножи, кусочки серы, охры, мела, наконечники стрел, обломки лепной посуды, а главное – жертвоприношение собак, свойственное вообще варварским культам Северного Причерноморья<sup>1720</sup>. Позже, его мнение практически дословно и широко растиражировал А.В. Белоусов (правда, без ссылки на И.Ю. Шауба, кроме жертвоприношений собак) в трёх изданиях, в том числе общедоступном «Вестнике древней истории»<sup>1721</sup>. Но эти существенные замечания не были удостоены комментариев со стороны С.Б. Буйских. Более того, он в последующем, продолжая настаивать: «В целом, вещественный набор бейкушского поклонения Ахиллу (подарки герою-богу) находится в полном соответствии составу подношений адресатам героических и хтонических культов в архаической Греции», уже предпочёл умолчать о «неудобных» для его концепции жертвоприношениях здесь собак<sup>1722</sup>.

Отмечу ряд других знаковых находок на Бейкуше. Во-первых, верхнюю часть черепа быка с рогами под которой находился оббитый из стенки амфоры «кружок» с надписью АХΙ на дне большой круглой ямы цилиндрической формы глубиной 2,8 м и диаметром 3,17 м, которая, очевидно, сразу же была засыпана, поскольку в заполнении позже была вырыта другая культовая яма<sup>1723</sup>. Об этой находке затем неоднократно упоминалось<sup>1724</sup>, но без какой-либо интерпретации. Между тем, этот якобы «типично греческий» артефакт имеет ближайшие аналогии с трипольским культом – обычные случаи обнаружения статуэток Богини-Матери (иногда они имеют изображения змей) рядом с черепом быка, помещавшихся под полом; фигурка женщины и рога быка при этом могут служить своеобразной эмблемой трипольской культуры<sup>1725</sup>. При этом, установлено, что не культ быка вообще, а, собственно, его черепа и рогов был распространён в три-

<sup>1720</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII-IV вв. до н.э. С. 104-108, 167. Шауб И.Ю. Эллинические традиции и варварские влияния в религиозной жизни греческих колоний Северного Причерноморья (VI-IV вв. до н.э.). С. 139-140.

<sup>1721</sup> Белоусов А.В. Новая книга о культе Ахилла в Северном Причерноморье // ВДИ. 2009. № 4. С. 226.

<sup>1722</sup> Буйских С. Культіві комплекси, обряди та інвентар бейкушського святилища Ахілла. С. 100.

<sup>1723</sup> Русяева А.С. Розкопки Бейкушського поселення // Археологічні дослідження на Україні в 1969 р. Випуск IV. Київ: Наукова думка, 1972. С. 175.

<sup>1724</sup> Крыжицкий С.Д., Буйских С.Б., Бураков А.В., Отрешко В.М. Сельская округа Ольвии. Киев: Наукова думка, 1989. С. 88.

Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу. С. 34.

<sup>1725</sup> Погожева А. П. Антропоморфная пластика Триполья. Новосибирск: Наука, 1983. С. 131-132.

польское время<sup>1726</sup>. В индоевропейской традиции змея и бык (корова) отождествлялись не только через понятие «верха», более того это понятие олицетворяло «Мировую Змею» и мировой разум<sup>1727</sup>. По своей мифопоэтической значимости бык уподоблялся змею; как и змея, бык уравнивался с Мировым деревом и символизировал ключевые точки мироздания – Верх, Бездну, Середину; бык, как и змея, уравнивался также с огнём<sup>1728</sup>. Поэтому смысл принесения в жертву обнаруженной на дне ямы № 12 Бейкушского святилища обработанной челюсти быка со следами охры и пропарпанной буквой А<sup>1729</sup> следует, на наш взгляд, понимать, как и предыдущую находку, в контексте единства образов быка и АХИ-Змея ещё в индоевропейской общности, тем более, что традиция окрашивания охрой уходит в ямно-катакомбное время.

И, наконец, оселок из родонита и вотивный керамический кружок с буквой А, найденные на Бейкуше в яме № 68 (вместе с костяным стригилем, двумя астрагалами, обломками железного копья, бронзовым наконечником стрелы с остатками древка, 12 гальками разного размера, пращными камнями)<sup>1730</sup>, могут быть очень важными в плане понимания (конечно, только в виде возможной реконструкции) известного гомеровского определения Ахилла как царя над мёртвыми в стране киммерийской. Такие оселки особенно характерны для захоронений и изображений на каменных изваяниях, в т.ч. в Северном Причерноморе, именно для культур киммерийско-карасукского круга, а не для всех культур развитого и позднего бронзового века. При этом, оселки встречаются исключительно в мужских погребениях, будучи обязательной принадлежностью киммерийских воинов<sup>1731</sup>. Они нередко не использовались для заточки оружия, а, как показывают индоевропейские параллели, служили амулетами, связанными с Богом грозы, а, следовательно, с Небом<sup>1732</sup> и огнём. Оселками, в индоевропейской тради-

<sup>1726</sup> Макаревич М.Л. Об идеологических представлениях у трипольских племён // Записки Одесского археологического общества. Том 1 (34). Одесса: Одесское книжное издательство, 1960. С. 297.

<sup>1727</sup> Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: Сущность, формы, развитие. Изд-е 4-е. М.: Либроком, 2012. С. 86.

<sup>1728</sup> Маковский М.М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. Изд-е 2-е. М.: Ленанд, 2014. С. 212.

Маковский М.М. Индоевропейская этимология: Предмет – методы – практика. М.: Либроком, 2009. С. 295.

<sup>1729</sup> Буйских С.Б. Исследования Бейкушского поселения. С. 312.

<sup>1730</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу. С. 35-36.

<sup>1731</sup> Членова Н.Л. Оленные камни как исторический источник. Новосибирск: Наука. 1984. С. 66, 83-84, 86.

<sup>1732</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. С. 95-96.

ции, нередко клялись; сохранились предания: что первоначально оселки делались из брусков ясеня, которые затем зарывались в землю на семь лет и, таким образом, окаменевали; оселки в индоевропейском эпосе связывались с древними героями<sup>1733</sup>. Всё это делает возможными связи известного образа копья Ахилла из ясеня (который часто служил аналогом Мирового дерева) с оселками, а самого Ахилла с киммерийцами. Поэтому образ Ахилла, царствующего над мертвыми в земле киммерийской, представляется отражением памяти о предыстории Северного Причерноморья, где образ пра-Ахилла – Змея сложился, очевидно, ещё во время формирования индоевропейской общности.

Если же рассматривать «скифское» происхождение Ахилла с учётом известного рассказа Геродота (IV, 9-10)<sup>1734</sup> о похождениях Геракла в Гилее, то это ещё более усиливает необходимость глубокого анализа генезиса культа Ахилла и его связи со змеями. Дело в том, что есть различные толкования легенды о происхождении скифов от сочетания гилейской полу-девы-полузмеи с Гераклом (их младший сын Скиф стал родоначальником всех скифских царей), где, вместо последнего фигурирует Ахилл. Например, В.В. Лапин предложил, основываясь на анализе некоторых граффити Бейкуша, свою концепцию: «Судя по остраконам, не Геракл, а именно Ахилл является героем этой легенды (на остраконах представлена сцена преследования змеи Ахиллом). Те же остраконы дают возможность полагать, что Геродот с большими искажениями и с недостаточной полнотой передал в легенде содержание культа Ахилла, присущего архаическим грекам Нижнего Побужья»<sup>1735</sup>. Это мнение, на мой взгляд, достаточно обосновано, если учитывать, что близ Гилеи немало мест поклонения Ахиллу (в частности, Гилея расположена прямо напротив Ахиллова Дрома), чего совершенно нельзя сказать о почитания здесь Геракла. Чрезвычайно важно, что Геракл, как и Ахилл – паредры Великой богини<sup>1736</sup>, как и Фракийский всадник (Херос), имеющий многие сходные черты.

При анализе мифа о происхождении скифов следует учитывать, что Ехидна – древняя доолимпийская богиня (Hes. Theog. 295-305)<sup>1737</sup>, а также то, что существует еще одна версия этого предания. У Диодора Сицилийского (II, 43, 1-3) видим: «Сначала скифы были народом малозначительным... Впоследствии, по скифским преданиям, появилась у них рожденная

<sup>1733</sup> Членова Н.Л. Оленные камни как исторический источник. С. 85-86.

<sup>1734</sup> Геродот. История. С. 189.

<sup>1735</sup> Лапин В.В. Березань и проблемы генезиса античной северопричерноморской цивилизации // Архив Института археологии Национальной академии наук Украины. Фонд 24. 1978. С. 223.

<sup>1736</sup> Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье... С. 197, 212.

<sup>1737</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. с др.-гр. М.: Лабиринт, 2001. С. 29-30.

землей дева, у которой верхняя часть тела до пояса была женская, а нижняя – змеиная. Зевс, совокупившись с ней, произвел сына по имени Скиф, который, превзойдя славой всех своих предпешественников, назвал народ по своему имени скифами»<sup>1738</sup>. Все эти версии объединяют следующее: происхождение скифов от Верховного божества, которым является Зевс; не меняет, в принципе и замена его на сына – Геракла или правнука – Ахилла. Кроме того, учитывая показанную выше связь со змеями Зевса и Ахилла, а также то, что Геракл, как известно, с младенчества связан со змеями, очевидно представление Праотца скифов в виде Змея, одновременно олицетворявшего и Верховное божество, восходящее к ранним индоевропейцам. В любом случае, при сопоставлении известного фрагмента Алкея и приведенных генеалогических легенд Ахилл предстаёт не просто «скифом» и даже не только «Владыкой Скифии», но прародителем целого народа «Старой Скифии». Один из культовых эпитетов Ахилла в Ольвийском полисе – Вечный отец<sup>1739</sup>, вполне возможно, подтверждает это.

Нельзя оставить без внимания и связь других легендарных предков скифов со змеями. Речь идет о Колаксае, младшем сыне Таргитая, по Геродоту – первого жителя Скифии. Колаксай унаследовал царство и от него произошло племя паралатов. Но все племена потомков Таргитая «вместе называются сколотами, то есть царскими. Эллины же зовут их скифами» (Herod. IV, 5-6)<sup>1740</sup>. Валерий Флакк в «Аргонавтике» повествует (VI, 33, 49-53, 57-60, 61-63)<sup>1741</sup> о битве в Скифии и Колаксе, предводителе фракийского племени<sup>1742</sup> бисалтов. При этом Валерий Флакк указывает на происхождение Колакса от верховного божества и некоторые другие интересные, в контексте нашего исследования, детали: «Колакс, тоже божественной крови: Юпитер его на скифском побережье произвел вблизи зеленой Мираки и тибисенских устьев, прельщенный (если это достойно веры) *полузверским телом и не уstraшенный двумя змеями нимфы*<sup>1743</sup> ... сам Колакс собрал воздушных драконов, отличие матери Оры, и с обеих сторон противопоставленные змеи сближаются языками и наносят раны точеному камню. Третий Авх, пришедший с единомышленными тысячами, выставляет

<sup>1738</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 250.

<sup>1739</sup> Русева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. С. 447.

<sup>1740</sup> Геродот. История. С. 188.

<sup>1741</sup> Валерий Флакк. Argonauticon (отрывки VI, 48-68) // ВДИ. 1949. № 2. С. 340-351.

<sup>1742</sup> Торшилов Д.О. Комментарии // Гигин. Мифы. Пер. Д.О. Торшилова. СПб., 2000. С. 226.

<sup>1743</sup> Здесь видна явная аналогия с полудевой-полузмеей Ехидной в предыдущем предании о происхождении скифов. Выделение фрагмента текста курсивом наше. Впервые эта скифская этнологическая легенда, как и другие, проанализирована Д.С. Раевским (Очерки идеологии скифо-сакских племён. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука, 1977. С. 44-53).

напоказ киммерийские богатства; у него издавна белые волосы, прирожденный знак».

Последняя фраза возвращает нас к светловолосым ранним индоевропейцам и их потомкам – киммерийцам. Кстати, В.П. Яйленко обосновал происхождение царя киммерийцев Лигдамиса из рода Колаксай<sup>1744</sup>. Орами же (или Горами) назывались три богини порядка в природе, правильно сменяющихся времен года; они, изменяя погоду, способствовали размножению и плодородию растений. У Гомера (II. V, 749)<sup>1745</sup> эти богини погоды находятся в тесной связи с Зевсом; они называются его прислужницами, открывают и закрывают ворота Неба. Обращает на себя внимание то, что Бисалт, родоначальник фракийского племени бисалтов – сын Геи (самой древней богини, появившейся вслед за Хаосом), и Гелиоса, её внука, сына титана Гипериона и титаниды Фейи (Тейи) – старшей дочери Урана и Геи (Hes. Theog. 117-118, 134-135)<sup>1746</sup>, то есть Бисалт имеет очень древнее происхождение. А.К. Шапошников, ученик и последователь О.Н. Трубачева, сделал глубокий лингвистический анализ имени Колаксай: «Этноним Колой, имя собственное Колоксай, племя или социальная группа Сколотов – все это факты не индоиранских языков, они продолжают индоевроп. \*kʷola, \*kʷolos-, \*kʷoles- “колесо, колесница и т.п.”. Реликт \*kola-ksai-: родоначальник скифов Κολαξαις < индоевроп. \*kʷola – производн. от \*kʷel- “колесо, колесная повозка (ср. праслав. \*kola, \*kolo, kol-eso); \*ksai- “обитающий”; в целом, Колаксай – “обитающий в повозке”; ср. др.-греч. кальку ἄμαξό-βιοι “в повозке живущие”; возможно объяснение и из индоевроп. \*kʷel- “род”; реликт \*kolo-: племя на Северном Кавказе Κωλοί, Κωλικοί, Coli, Colicae, regio Colica – индоевроп. \*kʷel- / kʷolo- “пастух, охранитель стад”; ср. др.-греч. Βουκόλοι “пастухи коров и быков”; возможно и другое объяснение из индоевроп. \*kʷel- “род, этническая единица”, ср. инд. kula-; латин. Incola “абориген, местный житель”»<sup>1747</sup>. Таким образом, мы видим предание о древнейшем происхождении фракийцев, где снова подчеркнута связь Верховного божества со змеями в образе богини-полузмеи. И налицо еще одна версия происхождения скифов от Верховного божества и Змеи – основы миропорядка, кроме того – образа балкано-дунайской Великой Матери, тесно связанной со змеями, в ипостаси Оры, а также отнесение предков скифов к ранним индоевропейцам. Видимо, совершенно не случайно расположение Страбоном (VII, 3, 16) и Плинием Старшим (NH. VI, 82)

<sup>1744</sup> Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры ... (продолжение). С. 580.

<sup>1745</sup> Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. С. 77.

<sup>1746</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. с др.-гр. М.: Лабиринт, 2001. С. 24-25, 32.

<sup>1747</sup> Шапошников А.К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. 2005. № 5. С. 41.

«змеино́го города» – Офиуссы<sup>1748</sup> (от ὄφις – «змея») в низовьях Тираса (Днестра). Стефан Византийский вообще отождествлял Офиуссу с Тирой<sup>1749</sup>. Все эти данные сегодня ни у кого не вызывают сомнения<sup>1750</sup>.

Напомню, что анализ типов лепной керамики греческих поселений Нижнего Побужья (в том числе Бейкуша), проведённый К.К. Марченко, позволил выделить в качестве одной из групп сосуды, сходные с керамикой степной зоны Северного Причерноморья – белозерского этапа срубной культуры; по мнению автора, это свидетельствует о пребывании в ольвийской округе позднеархаического периода представителей различных варварских племён в том числе – прямых потомков скотоводов и земледельцев эпохи поздней бронзы из степной зоны Северного Причерноморья<sup>1751</sup>. В связи с этим, необходимо обратить внимание на ряд артефактов из единственного в своём роде укрепленного городища Дикий сад (в черте г. Николаева, на высоком берегу у слияния рек Ингул и Южный Буг). В итоге многолетних исследований сделан вывод, что данное «городище могло быть межплеменным центром, своеобразной “столицей” белозерских племён <...> есть основания считать Дикий сад протогородом», более того – «полностью правомерно утверждать, что городище Дикий сад могло являться “градом людей киммерийских”, о котором упоминает Гомер», поскольку племена сабастиновской и белозерской культур относились к раннему этапу формирования киммерийского этноса в Надчерноморских степях<sup>1752</sup>. На фрагментах керамики Дикого сада встречаются налпные «змеевидные» валики и орнамент в виде тройного зигзага<sup>1753</sup>. Но особо интересны несколько каменных моделей фаллосов<sup>1754</sup>, что говорит об отправлении на данном, возможно киммерийском, городище культа фаллоса, тесно связанного, как было показано в главе «Культ змей в Северном Причерноморье», с культом змей, а, следовательно, и Ахилла (о чём свидетельствуют соответствующие граффити Бейкуша, описанные выше. Культ фал-

<sup>1748</sup> Страбон. География. С. 280.

Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники... С. 171.

<sup>1749</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 3. С. 327.

<sup>1750</sup> Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья... С. 149-150.

<sup>1751</sup> Марченко К.К. Лепная керамика // Культура населения Ольвии и её округи в архаическое время. С. 104-116.

<sup>1752</sup> Горбенко К. Основные аспекты материальной культуры городища Дикий сад // Емінак. Науковий щоквартальник. № 4 (16). Т. 2. Київ; Миколаїв, 2016. С. 19-32. С. 19, 23, 26.

<sup>1753</sup> Горбенко К.В. Раскопки укрепленного поселения Дикий Сад эпохи поздней бронзы в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. Київ: Наукова думка, 2009. С. 27 рис. 1, 6, 8, 11, 13.

Горбенко К. Основные аспекты материальной культуры городища Дикий сад. Рис. 2, 25; 3, 31; 3, 41.

<sup>1754</sup> Горбенко К. Основные аспекты материальной культуры городища Дикий сад. Рис. 6, 10-12.

лоса – это не только культ плодородия, но и культ предков. Этому при раскопках Дикого сада найдены неоспоримые свидетельства: черепа людей и антропоморфные стелы. Относительная близость Дикого сада в г. Николаеве и Бейкуша, расположенного в Очаковском районе Николаевской области делает подобные сопоставления ещё более обоснованными в плане образа Ахилла – царя в земле киммерийской (ещё раз вспомним его ольвийский эпитет «Вечный отец»).

Святынище Ахилла на Левке, не имеющее основательно доказанных связей его культа здесь со змеями, очевидно, сформировалось одновременно, если не позже Бейкушского – самые ранние два граффити здесь, связываемые с культом Ахилла (но не имеющие даже сокращённого его имени!), датируются второй половиной – концом VI в. до н.э.<sup>1755</sup> Кроме того, отправление культа Ахилла на Бейкуше и Левке заметно различалось. Тем не менее, С.Б. Охотников и А.С. Островерхов – авторы основных исследований на Левке считают, даже не анализируя широко индоевропейские параллели и приводя только некоторые скифские аналогии: «Культе Ахилла-бога и Ахилла-героя имел на острове Левке сложный синкретический характер. Это было божество, впитавшее в себя черты догреческого бога смерти “пра-Ахилла” и гомеровского героя Ахилла. На образ и культ Ахилла значительное влияние оказали местные верования и обряды. Это было божество, соответствующее трём природным стихиям и трём уровням мироздания»<sup>1756</sup>. Анализируя сходные представления, связанные с Ахиллом, Белым островом и Киммерией, в античной и индоиранской традиции, Д.М. Дудко пришел к выводу, что «они могут быть объяснены либо общим греко-арийским наследием, либо заимствованием греками скифо-киммерийских мифологических представлений»<sup>1757</sup>. Итоги изучения мифологических истоков героических образов ряда индоевропейских народов К. Туит формулирует так: «Их индийские, ирландские и осетинские двойники – отчетливо представляют собой индоевропейскую переработку материала, присутствующего в одном образе, который я назвал Прото-Ахилл»<sup>1758</sup>. Индоевропейские параллели культа Ахилла на Левке обнаружены даже И.И. Толстым, хотя он считал образ Ахилла чисто греческим<sup>1759</sup>. Но следу-

<sup>1755</sup> Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святынище Ахилла на острове Левке. С. 54, 56 рис. 14, 18, 25. Островерхов А.С., Охотников С.Б. Остров Левке (древнегреческое святынище на острове Змеином) // Древние культуры Северо-Западного Причерноморья. Одесса: СМІУ, 2013. С. 527.

<sup>1756</sup> Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святынище Ахилла на острове Левке. С. 70-102.

<sup>1757</sup> Дудко Д.М. Белый остров Ахилла и индоиранская мифология // Восток. 1993. № 1. С. 15-20.

<sup>1758</sup> Tuit K. Achilles and the Caucasus // Journal of Indo-European studies. 1998. V. 26. № 3-4. С. 340.

<sup>1759</sup> Толстой И.И. Чудо у жертвенника Ахилла на Белом острове // Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.-Л.: Наука, 1966. С. 19-23.



ет признать, что только знаковые открытия на Бейкуше позволили значительно расширить и уточнить представления о характере и размерах местного влияния на архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье.

Почитание Ахилла в самой Ольвии, конечно, тоже существовало. Но, видимо, оно возникло позже, чем на Левке, Березани и Бейкуше. Для сравнения – в Ольвии найдено лишь около 10 граффити с посвящениями Ахиллу, причём датируемых V в. до н.э.<sup>1760</sup>. Кроме того, представляется возможным толковать одно из приведенных И.И. Толстым граффито IV в. до н. э., учитывая его начертание, как АХ[ΙΛΛΕΙ] – «Ахиллу». Глубокоуважаемый ученый этого не усмотрел, хотя в сходном граффито IV в. до н. э. из Тамани сделал это<sup>1761</sup>. Общеизвестно сообщение Диона Хрисостома (Orat. XXXVI, 14): «Борисфениты (ольвиополиты)... чрезвычайно чтут Ахилла, построили ему один храм на так называемом Ахилловом острове (Левке), а другой в самом городе (Ольвии)» и которому один юноша сказал в Ольвии: «Ахилл, как ты видишь, наш бог»<sup>1762</sup>. Но оно относится уже к культу Ахилла Понтарха, который появился в Ольвийском полисе уже в римское время.

По М. Нильссону, «греки верили, что герой был человеком, который когда-то жил, затем умер и был похоронен <...> Очень много героев оставалось безымянными, отмеченными лишь каким-либо эпитетом вроде “вождь”»<sup>1763</sup>. В. Буркерт, критиковавший многие положения М. Нильссона, связанные с культом героев, тем не менее признал: «Отцы-прародители, безусловно, могли получать почести, подобающие героям. <...> Всякий, кто умер, – не бог; кто, обитая в земле, в могиле, является объектом поклонения, при жизни непременно был человеком, хотя, вероятнее всего, человеком из того, более “великого” прошлого. <...> Существенное отличие по сравнению с культом богов состояло в том, что герой был связан с определённым местом: его власть распространялась на живших в непосредственной близости от его могилы его семью, группу или город. Удаление на некоторое расстояние нарушало связь с героем»<sup>1764</sup>. Вторя этим выдающимся учёным, Л.С. Клейн констатирует: «До проникновения в эпос Ахилл принадлежал к героям-покровителям, которые возникали из удачливых вож-

<sup>1760</sup> Русяева А.С. Граффити Ольвии Понтийской. Симферополь: Крымское отделение Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 2010. С. 77.

<sup>1761</sup> Толстой И.И. Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 36, 146.

<sup>1762</sup> Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. № 1. С. 231.

<sup>1763</sup> Нильссон М. Греческая народная религия / Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 1998. С. 26-27.

<sup>1764</sup> Буркерт В. Греческая религия. Арханка и классика / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2004. С. 358-361.

дей после их смерти. <...> Так что, где-то в исходе образа был, видимо, реальный вождь с обычным<sup>1765</sup> тогда именем Ахилл, но считать его прообразом эпического Ахилла не приходится: от него в эпосе ничего не сохранилось, кроме имени, ранга и, может быть, сферы деятельности. Мы даже не знаем, в какой области Греции жил и действовал реальный вождь Ахилл, к какому племени принадлежал, где и когда погиб»<sup>1766</sup>.

Однако, многие данные, приведенные выше, ещё более убеждают в правомерности высказанного мною ранее предположения (на основе комплексного исследования с привлечением данных археологии, мифологии, лингвистики и ДНК-генеалогии)<sup>1767</sup>, что великим вождём земледельческих племён R1a1, сыгравших решающую роль в формировании в Северном Причерноморье индоевропейской общности, вполне мог быть пра-Ахилл или его прообраз – Змей, тесно связанный с культом Богини-Матери. Обожествлённый затем, он, очевидно, мыслился не только властителем подземного мира – покровителем плодородия, что естественно для земледельцев, но и Первопредком.

Безусловно, правы И.Ю. Шауб, говоря об удивительном своеобразии причерноморской мифологии и культа Ахилла: «Оно явно было обусловлено не только воскрешением архаических пластов образа этого бога, но и несомненным влиянием на этот образ местной варварской среды»<sup>1768</sup>, а также В.П. Яйленко: «В мифе о северо-причерноморском Ахилле соединились две традиции: греческая, привнесённая колонистами, и туземная»<sup>1769</sup>. Это влияние, видимо, было обусловлено не только тем, что греки-колонисты оказались в идеологической среде, сформировавшейся ещё в ямно-катакомбный период, но и сходством их языка с языком реликтовых ариев Северного Причерноморья – именно здесь лингвисты полагают соседство греческого и арийского языков, имеющих значительное сходство грамматического строя и обширную общую лексику, к началу II тысячелетия до н.э.<sup>1770</sup> (а это время катакомбной культуры), т.е. после распада индоевропейской общности и начала миграций протогреков на юго-запад, а ариев – на восток и юг. Квинт Смирнский указывает (Post Hom. III,

<sup>1765</sup> Необоснованность этого заявления показана мной в разделе «Имя Ахилла».

<sup>1766</sup> Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. С. 334-335.

<sup>1767</sup> Лазаренко В.Г. Культ Ахилла как отражение процессов формирования индоевропейской общности в Северном Причерноморье // Материали III Міжнародної науково-практичної конференції. Миколаїв, Україна, Національний університет ім. В.О. Сухомлинського. 2013. С. 61-64.

<sup>1768</sup> Шауб И.Ю. Ахилл – бог Северного Причерноморья. С. 356-367.

Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье... С. 197-198.

<sup>1769</sup> Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии. С. 74.

<sup>1770</sup> Порциг В. Членение индоевропейской языковой области. Изд-е 2-е, исправл. М., 2003. 234, 238.

Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история. Изд-е 2-е. М., 2003. С. 189.

773-779), о чем Посейдон говорит Фетиде, касаясь Ахилла: «Жребий ужасный во мраке его пребывать не заставит / в царстве Аида. Войдет он в пресветлую Зевса обитель. / Дам ему остров тогда я священный на море Эвксинском. / Богом будет твой сын. *И людей поколения многих, / что из различных народов, живущих окрест, происходят*<sup>1771</sup>, / жертвами впредь по достоинству чтить его станут, словно меня самого»<sup>1772</sup>.

С.Б. Буйских считает: «Теперь надёжно установлено, что время существования всех основных памятников поселений Березанского лимана (Викторовка-I, Каборга-I, Большая Черноморка-II, Бейкуш) имеют здесь единую точку отсчёта – первую четверть VI в. до н.э.»<sup>1773</sup>. При этом, именно в самых ранних слоях, на самом дне порой очень глубоких (до 2,8 м) ритуальных ям<sup>1774</sup> найдены артефакты, определяющие уникальность характера почитания Ахилла на Бейкуше, в т.ч. с граффити, относящимся к посвящениям Ахиллу, в том числе с изображением змей. Поэтому заполнение некоторых наиболее ранних объектов логично отнести не ко второй четверти VI в. до н.э. (как сначала считал С.Б. Буйских<sup>1775</sup>), а к его первой четверти. Так полагает и А.И. Иванчик: «Судя по материалу, это святилище функционировало со второй четверти или даже с начала VI в. до н.э.»<sup>1776</sup>. Это принципиально важно, поскольку подобные краткие граффити с посвящениями Ахиллу (Α, ΑΧ и ΑΧΙ) – найдены не только на близко соседствующем с Бейкушем поселении Большая Черноморка II, где они датируются второй половиной VI в. до н.э.<sup>1777</sup>, но и обнаружены в достаточном количестве в слоях конца VII – конца VI вв. до н.э. на Березани<sup>1778</sup>. При этом, весьма существенно, что результаты геоморфологических исследований свидетельствуют о том, что нынешний остров Березань, расположенный от Бейкуша всего в нескольких километрах, соединялся с побережьем не только в архаическую и классическую эпоху, но и до первых ве-

<sup>1771</sup> Это может означать, что почитание Ахилла в Северном Причерноморье осуществлялось не только греками. Выделение фрагмента данного текста курсивом моё.

<sup>1772</sup> Квинт Смирнский. После Гомера / Пер. с др.-гр. А.П. Большакова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. С. 93.

<sup>1773</sup> Буйских С.Б. Ольвія та Березань в контексті заснування іонійського колоніального поліса в Нижньому Побужжі // Музейний вісник: науково-теоретичний щорічник. № 12. Запоріжжя, 2012. С. 53-55.

<sup>1774</sup> Буйских С.Б. Исследования Бейкушского поселения. С. 312.

Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу. С. 34-35.

<sup>1775</sup> Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу. С. 38.

<sup>1776</sup> Иванчик А. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники... С. 73.

<sup>1777</sup> Отрешко В.М. Граффити, найденные на поселении Большая Черноморка II в 1973 г. // Некоторые вопросы археологии Украины. Киев: Вища школа, 1977. С. 41-42.

<sup>1778</sup> Любезное сообщение В.В. Крутилова, руководителя Березанской археологической экспедиции Института археологии Национальной академии наук Украины в 2004-2017 гг.

ков нашей эры был частью полуострова (см. выше). Это, в свою очередь, позволяет не только предположить существование единого, причём самого раннего в Северном Причерноморье, культового комплекса Ахилла (Березань – Бейкуш – Большая Черноморка II), но и выделить в становлении культа Ахилла в Северном Причерноморье самый ранний этап – от конца VII до конца VI – начала V в. до н.э., когда Бейкушское святилище прекратило своё существование. Напомню, что и расцвет Борисфениды как крупного торгового центра падает на VI – начало V вв. до н.э. Её дальнейший приход в запустение чаще связывают с изменением политической ситуации, когда Березань-Борисфенида не смогла успешно пережить смену власти в Степи в первой половине V в. до н.э. Мнение о том, что запустение Березани и её хоры стало результатом планового процесса переселения в Ольвию, проведённого для усиления развития города и лучшей организации населения полиса совершенно не объясняет, почему было заброшено святилище Ахилла на Бейкуше. События видятся мне следующим образом: поскольку АХΙ – «Змей-Первопредок» был для греков-колонистов, конечно, чужим божеством, этим может быть объяснено прекращение существования Бейкушского святилища уже в V в. до н.э. Однако, отказаться от самого культа «хозяина» Северного Причерноморья колонистам, окруженным «варварами», было явно невыгодно. Последующий перенос центра почитания Ахилла на остров Левку представляется реализацией потребности привести важный для дальнейшей колонизации культ в соответствие с уже существовавшими легендами о Белом острове и гомеровским Ахиллом, а также с «нормами» Дельфийского оракула, которым явно не отвечал «варварский» Бейкуш.

Только знаковые открытия на Бейкуше позволили значительно расширить представления о характере и размерах местного влияния на архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье. Мною ранее представлено развернутое обоснование синкретичности раннего этапа (конец VII – начало V вв. до н.э.) культа Ахилла в Северном Причерноморье, учитывая оригинальность святилища на Бейкуше в плане безусловного и весомого наличия здесь «варварских» элементов культа, в том числе – уникальной для Греции его связи со змеями, а также с аргументированной критикой сторонников чисто греческого происхождения культа Ахилла в данном регионе, с привлечением античных источников, данных археологии и лингвистики<sup>1779</sup>. Дальнейшие исследования укрепили и расширили выводы этих работ.

---

<sup>1779</sup> Лазаренко В.Г. К дискуссии о происхождении архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье // Емінак. Науковий щоквартальник. Т. 2. Київ; Миколаїв, 2016. С. 7-20.

Лазаренко В.Г. Ранний период архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. VIII. СПб., 2016. С. 13-60.

Следует говорить не о милетском импорте Культа Ахилла в Северное Причерноморье, а о слиянии на раннем этапе почитания первыми греческими колонистами Ахилла не в образе героя Троянской войны, но в образе народного (домашнего) бога – Змея-предка, с культом Áhi-Змея местного населения, современного колонистам – реликтовых ариев, поклонявшихся Верховному божеству и Первопредку в образе Змея. Представления об этом же, вероятно, существовали у греков непрерывно со времен греко-арийской общности в Северном Причерноморье, сохранились в ходе миграций (о чем говорит пример Эпира с культом Ахилла Аспета), затем деградировали до представлений о змеях – домашних богах, но проявились более масштабно во время колонизации, когда греки, по сути, вернулись на землю далеких предков – ранних индоевропейцев и встретились со своими дальними родственниками – реликтовыми ариями.

Якобы «внезапное» появление в римское время культа Ахилла Понтарха – «Владыки Чёрного моря» (уже не героя, но бога), так удивившее в своё время западных специалистов, с центром именно на Березани (о чём свидетельствует большее число находок посвящений Ахиллу Понтарху) нельзя объяснить ничем, кроме как непреходящими и древнейшими местными представлениями об Áhi-Змее, Верховном божестве и Первопредке. И очевидно, что не «милетцы возвысили Ахилла до бога», как полагал ещё У. фон Виламовиц-Мелендорф, а милетцы, зная, конечно, лишь гомеровского героя Ахилла, столкнулись в Северном Причерноморье с гораздо более важным и древним местным божеством – Áhi-Змеем. Этим же объясняется, на мой взгляд, и устойчивость в течение почти тысячелетия культа Ахилла в Северном Причерноморье.

Таким образом, на основе критического анализа античных литературных источников, данных археологии и лингвистики, возможны следующие выводы:

- наиболее ранние археологические свидетельства поклонения Ахиллу в Северном Причерноморье, датируемые концом VII – началом VI вв. до н.э., связаны с достаточно вероятным культовым комплексом Ахилла в Нижнем Побужье, объединяющим Березань, Бейкуш и Большую Черноморку II;

- это позволяет выделить в развитии культа Ахилла в Северном Причерноморье особый и самый ранний этап: конец VII – начало VI вв. до н.э., что подчёркивается неповторимостью в дальнейшем в других местах «змеиных» черт отправления культа Ахилла на Бейкуше;

- мнение об исключительно милетском (греческом) происхождении культа Ахилла в северном Причерноморье представляется несостоятель-

ным – в Милете (как и в Ионии в целом) развитый культ Ахилла не подтверждается ни древними источниками, ни данными археологии;

- решающим фактором формирования архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье на начальном этапе явилась встреча колонистов с мощным идеологическим феноменом – почитанием местными племенами (реликтовыми ариями и, вероятно, фракийцами) практически непрерывно, начиная с IV тысячелетия до н.э., *Áhi*-Змея – Первопредка и олицетворения родившегося в Северном Причерноморье индоевропейского мировоззрения;

- прекращение существования Бейкушского святилища в начале V в. до н.э. и отсутствие «змеиных» компонентов культа Ахилла в других местах Северного Причерноморья может быть объяснено тем, что *Áhi* – «Змей-первопредок» был для греков-колонистов, очевидно, в целом уже чуждым божеством;

- последующий перенос центра почитания Ахилла на остров Левке представляется реализацией потребности привести важный для дальнейшей колонизации культ (отказаться полностью от самого культа *Áhi*-Змея – «хозяина» Северного Причерноморья колонистам, окруженным «варварами», было явно невыгодно) в соответствие с уже существовавшими легендами о Белом острове и гомеровским Ахиллом, а также с «нормами» Дельфийского оракула, которым явно не отвечал «варварский» Бейкуш;

- появление в римское время культа Ахилла Понтарха – «Владыки Чёрного моря» и бога нельзя объяснить ничем, кроме огромной значимости прообраза Ахилла в Северном Причерноморье в предыдущие времена, от начала формирования индоевропейской общности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Култ Ахилла в Северном Причерноморье – одно из интереснейших явлений духовной жизни Древней Греции. Он существовал почти тысячелетие, завершившись уникальным культом Ахилла Понтарха – «Владыки Черного моря». Как известно, о генезисе культа Ахилла в Северном Причерноморье в научном сообществе в течение почти двухсот лет существуют два противоположных мнения: об автохтонном происхождении (или влиянии) и милетском (греческом) импорте. Мнение о последнем кажется преобладающим, но лишь благодаря числу публикаций и категоричности выводов. Число ученых, утверждающих местное влияние на формирование культа Ахилла, по крайней мере, сопоставимо. Однако дискуссия, похоже, становилась бесконечной, поскольку оппоненты ограничивались в своих аргументах, в основном, только сведениями античных источников и археологическими данными, а главное – исследовали только античный период, не затрагивая предыдущие периоды истории Северного Причерноморья. При этом, не нашел объяснения главный вопрос, почему здесь культ Ахилла был наиболее выражен (выплоть до почитания как Понтарха) и продолжителен по сравнению с остальной Грецией, где Ахилл, в общем, был второстепенным божеством. Кроме того, не нашла удовлетворительного объяснения главная особенность культа Ахилла в Нижнем Побужье – уникальность, по сравнению со всей остальной Грецией, его связи со змеями.

Только открытие святилища на Бейкуше открыло путь к выявлению подлинных истоков и объяснению особенностей культа Ахилла в Северном Причерноморье. Но интерпретация артефактов, обнаруженных на этом памятнике, нуждалась в подробном критическом рассмотрении, как и, естественно, всесторонний анализ другой точки зрения. При этом, важнейшим являлся анализ самого раннего этапа, то есть самого появления культа Ахилла в Северном Причерноморье, поскольку дальнейшее его развитие здесь греками сомнений не вызывает. Единственно возможным путем в этом направлении явилось рассмотрение культа Ахилла в Северном Причерноморье в широком индоевропейском контексте, начиная с формирования индоевропейской общности, в особенности – анализ представлений индоевропейцев о Змее как о Верховном боге и Первопредке, а также исследование реликтов этих представлений у греков.

В результате критического анализа античных литературных источников, данных археологии и лингвистики установлено, что культ змей, проникнув из Балкано-Дунайского региона, развивался в Северном Причерноморье параллельно с формированием здесь индоевропейской общности.

При сравнительном анализе индоевропейских языков, показывающем глубинные корни раннего индоевропейского мировоззрения, обнаруживается следующее. Змея выступает, как символ Вселенной и Мирового разума, вообще считаясь творцом Мироздания и отождествляясь с космогоническими Ночью Вселенной и Днём Вселенной; более того, она считалась первопричиной мироздания, уравниваясь с Бездной, которая также была первопричиной Вселенной, являлась её символом, как и всего сущего в ней. Змея в древности выступала как божество и творец Вселенной, равно как и её символ. Змея символизирует гармонию и порядок, а также землю и небо; по древним поверьям змея осуществляет разъединение и соединение неба и земли, в частности змея являлась символом «лестницы в небо», означающей божественное бытие и будучи олицетворением абсолютного божественного времени. Таким образом, Змей олицетворял Верховное божество во всех его проявлениях. Кроме того, в индоевропейских языках отчётливо отмечается единство понятий «змея» и «предок», в частности – «отец», индоевропейцы наделяли Змея функциями Первопредка. Показана непрерывность культа змей в Северном Причерноморье с IV по I тысячелетие до н.э., от трипольской культуры до белозерской культуры – предшественницы киммерийцев.

После распада индоевропейской общности и последующих миграций космический образ Змея сохранился только у ариев, ушедших в Северную Индию, а также у хеттов. Греки сохранили лишь реликтовые представления о Змее как Первопредке. Это проявилось в культе змей–домашних богов, поклонении Зевсу Ктесию и Диоскурам. Память о былом величии Змей – доолимпийских богов, в том числе верховных, сохранилась в сказаниях о змееподобных чудовищах, в отрывочных сведениях мифологии Диониса, Афины, Деметры и Асклепия. Чудесные свойства змей, граничащие с божественными функциями, видны в преданиях о первых царях Афин, о знаменитых прорицателях и целителях. Явные реликтовые признаки Верховного божества и Первопредка сохранил образ Фракийского всадника. Следует учитывать, что арии ушли из Северного Причерноморья в Штысячелетии не полностью, здесь и в античный период существовал обширный анклав реликтовых ариев (дандарии, синды, меоты, тавры).

Совершенно недостаточно представлять Ахилла только героем, пусть даже величайшим. Отражением древнейших представлений о пра-Ахилле как ипостаси Верховного божества может служить предание о нем как правнук Зевса, и пророчество Прометея, где было сказано не только, что «родившийся от Фетиды будет сильнее собственного отца», но и «воцарится над небом». То есть свергнет Зевса (поскольку именно Зевс хотел



взять в супруги, Фетиду, будущую мать Ахилла) и сам станет Верховным богом. Вообще, родословная Ахилла весьма примечательна. В его деде по отцовской линии Эаке первоначально следует видеть владыку подземного мира доолимпийском пантеона. Но самое замечательное, что с ним связано предание о сотворении людей Зевсом из муравьев. Следует согласиться с тем, что подобное предание говорит не только о значительной древности образа Эака, но и его причастности Верховному божеству-творцу, поскольку люди создавались Зевсом именно для Эака. Также древнейшая, доолимпийская генеалогия у матери Ахилла – Фетиды. Связь Фетиды со змеями (она характеризуется как древнее морское божество с ярко выраженными змеиными чертами) приводит в ещё более отдалённые времена, если проанализировать предание об Офионе и Евриноме. Фетида в любом случае принадлежит к старшему поколению богов, имея, вероятно, фракийское происхождение, а иногда представляется даже древнее Зевса, и только «культурная революция», начатая Гомером, отодвинула её на «обочину» олимпийской мифологии. Ахилл имеет гораздо более древнюю родословную, чем, например, Пеласг, «землею рожденный» – Ахилл бог, к тому же, потомок старшего поколения богов, что говорит о чрезвычайно давних истоках его образа.

Ещё Я. Эшер, со ссылкой на В. Маннхардта, объяснял происхождение имени Ахилла как «сына змеи», имея в виду «главное воплощение Фетиды» (понимая под этим, очевидно, превращение Фетиды, в частности, в змею при насильственной попытке Пелея овладеть ею). К. Флигир, возможно, первым обратил пристальное внимание на сходство имени Ахилла с др.-инд. *Áhi* (дракон), но неверно истолковал эпирский эпитет Ахилла Аспет. Р. Эйслер указывал на сходство дорийской формы имени Ахилла – *Αχιλλας* с одной из пятидесяти эпиклез вавилонского бога Мардука – *A-ḫil-aš*, и полагал, что имя Ахилла имеет хеттское происхождение, видимо, как «Бога речных (вероятно, и морских) берегов». Но его работа оказалась незамеченной. Существенно, что верховный бог Мардук, по преданию, имел змеиную природу, а хеттские параллели имени Ахилла дают достаточные основания считать происхождение имени Ахилла восходящим ещё к индоевропейской общности. Нельзя оставить без внимания, если речь идет о реликтовых индоариях в Северном Причерноморье, древнеиндийское *áhi*- «змей» и ведическое *Áhi-Budhniá* – «Змей глубин внизу Мирового дерева», а также личные имена других ведических божеств: *Áhi Vṛtrá*, «Змей дна и водных пучин»; *Áhi Śesa*, «мировой змей, поддерживающий землю»; *Áhi Valá*, «змей-похититель плодородия». Другими словами, для понимания имени Ахилла, как отражения его исконной сущно-

сти, важно безусловное сходство древнеиндийского áhi- «змей» и имени «Ахилл», как и этнонима «ахейцы», которые издревле населяли Северное Причерноморье.

Изображение одиночной «стопы» у причерноморских ариев катакомбного времени, очевидно, связана со Змеем и, соответственно, с Мировым деревом, и, соответственно, со всем, что с ними связывалось. В древней символике змей, а соответственно, и «стопа» («следов») отразился процесс формирования арийского мировоззрения и его содержание, в основе которого дуализм всего сущего, состоящего из неких первоэлементов, и трёхчастное строение мира. Одновременно с этим формировались представления о Верховном боге – Змее и Первопредке – Змее. Отражением всего этого, вероятно, явились изображения стоп на антропоморфных стенах, изображающих обожествленных героев-предков, и рисунки стоп в катакомбных могилах, а как реликт этих представлений – изображения стоп на античных артефактах. Речь здесь должна идти в буквальном смысле слова о *наследии* далеких предков в плане, если не сохранения раннего индоевропейского мировоззрения, то хотя бы памяти о нём. И, конечно, о безусловном почитании предков, что выразилось в героическом культе. Все это, видимо, получило отражение и в предании о стопе (пятке) Ахилла.

В «Илиаде» неоднократно встречается словосочетание «русый Ахилл». «Тривиальная» белокурость издавна приписывалась индоевропейскими нарративными традициями их носителям и каким-то образом связана с общеиндоевропейским этногенезом. Индоевропейские этносы от Греции до Индии с завидным упорством приписывали себе определенный первоначальный (истинный) антропологический облик – «белокурый, светлый, (иногда) голубоглазый». Предание о белокурых Гесперидах, которые оплакивали погибшего змея Ладона, охранявшего волшебные яблоки «у Атланта, там, где обитают гиперборейцы», то есть в Северном Причерноморье, а также ряд других сказаний показывает, что светлые волосы Ахилла подтверждают его тесную связь в истоках образа со Змеем-Верховным божеством и Змеем-Первопредком, а также с Северным Причерноморьем.

Мест поклонения Ахиллу в Древней Греции, вопреки ожиданиям (а иногда – и необоснованным декларациям), было не так много, если следовать сообщениям древних авторов и археологическим данным. В качестве довода о распространённости культа Ахилла в Древней Греции также порой утверждается, что «многие города (Ларисса, Танагра, в Эпире и Фессалийском союзе) чеканили монеты с изображением Ахилла». Однако, кроме Фессалии, Эпира и Троады, монеты, посвящённые Ахиллу, в Греции нигде более не отмечены. И речь должна идти не о «многих городах», где чека-

нили монеты с изображением Ахилла, как порой декларируется, а о редких и единичных их выпусках, причем – только бронзы мелких номиналов. Безусловно, наличие только соответствующих монетных выпусков не могут служить подтверждением наличия культа Ахилла в конкретном месте без наличия там его святилища или храма, каких-то свидетельств ритуала, подношений, посвящений и т.п. Не вызывает сомнений наличие культа Ахилла лишь на Сигее (Троада), в Лаконике, в Таренте (колония Спарты в Южной Италии), на острове Астипалея (в Спорадском архипелаге в Эгейском море, лежащем вдоль восточного побережья Греции, севернее Эвбеи), в Элиде и в Эпире. Возможно, поклонение Ахиллу существовало и в Эритрах. И в большинстве случаев его почитали как бога, хотя чисто героическое видение Ахилла присуще, в целом как западной, так и, в плане Северного Причерноморья, украинской науке.

Относительно Милета (что особенно важно, поскольку давно и активно насаждается мнение о милетском импорте культа Ахилла в Северное Причерноморье), в древней литературе сохранился лишь один-единственный источник, связывающий Ахилла с Милетом. Это фрагмент из объёмной книги Афиней «Пир софистов» или «Пир мудрецов» (Athen. II, 43d): «Аристобул Кассандрейский пишет, что в Милете есть источник, называемый Ахилловым, текущая вода которого очень пресная, стоячая же солоня. Милетяне рассказывают, что Ахилл омылся в нём после убийства царя лелегов Трамбела». Как видно, о героине Ахилла в Милете в тексте Афиней нет и речи, но о нём говорят все сторонники милетского импорта культа Ахилла в Северное Причерноморье (причем не цитируя приведенный здесь фрагмент, а лишь ссылаясь на него). Следует подчеркнуть, что и археологических подтверждений культа Ахилла в Милете не обнаружено. Как могли уважаемые исследователи, например, Х. Хоммель и А.С. Русяева, принять героон Трамбела на Лесбосе за героон Ахилла в Милете, где они нашли в Ионии «целый ряд географических названий, которые указывают не только на Ахилла, но и на Левку» и как установили, что «знакомство с традиционным культом было, само собою, общим для всех малоазийских ионян», останется, очевидно, вечной загадкой.

В итоге всестороннего рассмотрения выяснено, что у образа Фракийского всадника и северо-причерноморского Ахилла отчетливо проявляется сходство в следующем:

- раннее индоевропейское (арийское) происхождение образа – скорее всего, в периоде распада индоевропейской общности (III тысячелетие до н.э.) в Северном Причерноморье;

- неотъемлемая связь со Змеем как воплощением Верховного божества-громовержца, а также Мирового дерева, основы всего мироустройства, и Первопредка;

- роль паредра Великой богини, имеющего черты умирающего и воскрешающего божества;

- охранительные, в частности – целительские функции, что выразилось в одинаковых эпитетах Спаситель и Благоклонно внемлющий;

- характерные черты великого воина, вождя большого племени, владыки значительной территории;

- длительное, минимум в течение тысячелетия, непрерывное существование обоих культов в соседних регионах.

Таким образом, речь должна идти не столько о влиянии представлений о Фракийском всаднике на формирование культа Ахилла в Северном Причерноморье, как полагал М.И. Ростовцев, сколько об общих и ранних индоевропейских (арийских) истоках их образов.

Широко известны фрагменты Гомера о Киммерии и Ахилле, который является «здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью» (Od. XI, 13-14, 467-469, 485, 491), а также Алкея: «О Ахиллес, владыка земли скифской» (Alceus. Fr. 48B), но они были до сих пор недостаточно глубоко рассмотрены. Прежде всего, следует учитывать мнение крупного скифолога А.Ю. Алексеева: «Мы вправе предполагать присутствие киммерийцев на этой территории (в Северном Причерноморье), но, правда, не в доскифское, а в раннескифское время. Не исключено также, что в будущем представится возможность выделить киммерийские памятники (вероятно даже – в рамках какой-либо локальной культуры) из скифского круга древностей. Пока же дифференцировать эти памятники практически невозможно». С другой стороны, лингвистическая аргументация в работах О.Н. Трубачева, анализировавшего «нескифское в скифском», дала основание в рассматриваемом случае понимать под «Скифией» не просто территорию, занятую скифами Северного Причерноморья, а «Старую Скифию» Геродота. Речь идёт о местностях, заселённых «старыми ариями», т.е. ариями (индоариями), оставшимися здесь после ухода их основной массы на юго-восток и восток в III тысячелетии до н.э. Они образовали в Северном Причерноморье достаточно обширный реликтовый анклав (дандарии, тавры, ахейцы, синды, меоты), сохранившийся и в историческое время – от современной Одессы до Краснодарского края, а также в Крыму. Показано, что эти слова Гомера и Алкея можно трактовать как память о давно прошедших временах, где пра-Ахилл царствовал ещё над ранними индоевропейским предками киммерийцев и скифов, а не как сведения об исторических киммерийцах и ски-  
фами

фах. Склонность понимать сведения античных авторов, в данном случае, как безусловный исторический источник, очевидно, и привела к значительным противоречиям в среде археологов и антиковедов.

Археологические свидетельства подтверждают наличие на Левке культа Ахилла с VI в. до н.э., но следует признать, что таких артефактов немного. И если бы не сообщения древних авторов (о храме Ахилла с его статуей, об особенностях поклонения здесь Ахиллу), возможно, этого было бы недостаточно для констатации здесь общегреческого центра культа Ахилла. Правда, монетные находки в огромном количестве на такой малой площади подтверждают их подношение храму в период V в. до н.э. – III вв. до н.э. Более ранних монет не найдено, а более поздних крайне мало. Преобладающее число находок приходится на IV–III вв. до н.э. (около 40 городов Греции, от Сиракуз до Фанагории, а также выпуски правителей Македонии).

В настоящее время большинство исследователей полагает, что в первые века н.э. на современном острове Березань существовало святилище Ахилла, однако его роль в жизни Ольвийского региона и всего античного мира остается дискуссионной. Лишь одно сооружение, обнаруженное на южной границе поселения могло входить в комплекс культовых построек, посвященных Ахиллу. Однако, никаких аргументированных доказательств, кроме внушительного размера постройки (12,19 x 6,70 м), в пользу культовой принадлежности здания привести невозможно. Ярким и безусловным свидетельством почитания Ахилла на Березани являются широко известные, еще со времен исследований И.П. Бларамберга мраморные плиты-посвящения. В первые века н.э. на Березани засвидетельствована постановка посвящений Ахиллу, Ахиллу Герою и Ахиллу Понтарху. Все посвящения поставлены от имени должностных лиц Ольвии – архонтов, агораномов, стратегов. Самыми ранними надписями считаются надпись в честь Ахилла Героя конца I – первой половины II вв. н.э. и надпись в честь Ахилла Понтарха второй половины I в. н. э. Подавляющее большинство аналогичных посвящений появляются не ранее второй половины II в. н.э. Дата остальных березанских плит, посвященных Ахиллу, укладывается в рамки второй половины II – начала III вв. н.э.

Посвящения Ахиллу Понтарху найдены не только на Березани, хотя там их большинство, но еще на Бейкупе, в Коблево (между Николаевом и Одессой), в Софиевке и Одессе; в других местах такие находки считаются сомнительными. В.М. Отрепко заключил, что все посвящения найдены на местах более древних святилищ и сделал заключение о том, что ареал посвящений Ахиллу Понтарху является одним из надежных критериев опре-

деления территории ольвийского государства в римское время. Однако краткие граффити, которые можно расценить как посвящения Ахиллу, обнаружены в достаточном количестве на Березани в слоях конца VII – начала VI вв. до н.э. в остатках общественных зданий.

Бытующее сегодня понимание феномена Ахиллова Дрома в Северном Причерноморье, как либо местности, где Ахилл преследовал Ифигению – «Ахиллов Бег», либо места воинских упражнений (состязаний) Ахилла со товарищи – «Ахиллово ристалище» давно стало «общим местом». Однако, следует констатировать, что большинство древних и средневековых упоминаний об Ахилловом Дроме не содержат его точной локализации, распространяя её суммарно от устья Дуная до Керченского пролива и нередко говоря только о «береге» (пустынном, длинном, ровном); некоторые авторы указывают на множественность Ахилловых Дромов. При этом объяснения самого названия сильно варьируют, но следует обратить внимание на то, что в определениях часто присутствует понятие «белый берег». Даже такой сторонник Ахиллова Дрома на тендре как культового места признаёт: «По-прежнему достоверных письменных свидетельств или каких-то эпиграфических и археологических источников о святилище Ахилла на Тендре не имеется». Не подтверждается и мнение о проведении на Тендре агонов ни в честь Ахилла, ни каких-либо других.

Всестороннее рассмотрение, в том числе с привлечением данных лингвистики, показало, что, видимо, сами Ахилловы Дромы, без каких-либо культовых объектов на них, были объектами почитания, напоминая Змея–Ахилла – Верховного бога, обладая главными его характеристиками: величиной, бесконечностью, непознаваемостью. Это проявилось не только в реально огромных размерах, как в случае Тендровской косы, но и в эпитетах «великий», «пустой», «белый» и т.п. И служили они, очевидно, символами «Пути Ахилла» – реликтовой памятью представлений об Ахилле–Змее как Верховном божестве и Первопредке ранних индоевропейцев Северного Причерноморья. Очевидно, об «Ахилловом Дроме» вполне возможно говорить как о «Пути Ахилла» в том же значении, что и китайское «Дао» («Путь» в смысле «Учения о постижении истины»), речь идёт о вероятном «истинном учении» – мировоззрении ранних индоевропейцев, уже непостижимом для подавляющего большинства исторических греков, что отразилось в эпитете Ахилла ἄσπετος – «несказанный, невыразимый, неизреченный»; в основном смысле – несказанно великий, невыразимо большой, реже – бесконечный, бесчисленный» (словарь Лиддела-Скотта).

Знаковые открытия на Бейкуше позволили значительно расширить и уточнить представления о характере и размерах местного влияния на ар-

хаический культ Ахилла в Северном Причерноморье. О значительном присутствии на греческих поселениях Нижнего Побужья варваров ярко свидетельствует лепная керамика, сходная с распространённой с VII в. до н.э. в степях Северо-Западного Причерноморья и Северного Приазовья. Она найдена в большом количестве на греческих поселениях, в т.ч. где засвидетельствован культ Ахилла, в частности на Большой Черноморке II и на Березани, причём, уже со второй половины VI в. до н.э. наблюдается резкое уменьшение такого рода посуды. На поселении Викторовка I, расположенном напротив мыса Бейкуш на другом берегу Березанского лимана, лепная керамика является самой многочисленной. Фракийцы и лесостепные скифы внедряются в население Березани, а затем Ольвии и других поселений Побужья (на Бейкуше обнаружено большое количество фракийского керамического материала), начиная ещё со второй половины VII в. до н.э.

На Бейкуше найдено более 100 объектов культового характера – фависсы, ботросы, эсхары, алтари, а также десятки граффити с посвящениями Ахиллу (чаще в виде A или AXI), нередко в сочетании с изображениями змей. Эта уникальная связь Ахилла со змеями и позволяет выяснить подлинные истоки культа Ахилла в Северном Причерноморье, если анализировать её в индоевропейском контексте. Многие археологические находки на святилище Ахилла на Бейкуше отличаются не только своим своеобразием, но и нередко прямо противоречат категоричным выводам о «типично греческом святилище» и «традиционном составе приношений». Напротив, здесь найден целый ряд артефактов, имеющих только «варварское» объяснение. Среди них керамические вотивы круглой формы, особенно – не имеющие граффити, верхняя часть черепа быка с рогами, жертвоприношение здесь собак и многое другое. Поэтому возможно предположить, что краткие посвящения типа A или AXI относились не к Ахиллу-герою Троянской войны, как принято считать, а к Ahi-Змею местного населения.

Возможно, после V в. до н.э., когда прекратило существование бейкушское святилище Ахилла, его адепты обосновались в Крыму, что весьма интересно, в связи с представлениями о мирмидонцах. В Херсонесе Таврическом обнаружены граффити AX и AXI, датируемые IV в. до н.э. Почитание Ахилла в Мирмекии (на окраине Керчи) подтверждается находками посвященных ему граффити в виде AX и AXI. При раскопках расположенной сравнительно недалеко Феодосии, кстати, «киммерийского города», как указывает Помпоний Мела (Chor. II, 3), также найдены граффити и дипинти A, AX и AXI, датированные V-IV вв. до н.э. Подобные находки сделаны по другую сторону Керченского пролива – на Тамани. Но наибольшее количество граффити, так или иначе связанных с Ахиллом, происходит из

другого знакового места, расположенного несколько севернее, где Страбон (XI, 2, 6) и Псевдо-Арриан в «Перипле» (68-69) располагали селение Ахиллея со святилищем Ахилла. Сегодня его идентифицируют с поселением Батарейка I у южного основания косы Чушка в районе Динского залива, где найдено граффито I в. н.э. – рисунок в виде «лесенки» и аббревиатура АХ. Однако святилище Ахилла могло быть расположено на соседнем поселении Каменная Батарейка, где внутри помещения I в. до н.э. – I в. н.э. обнаружен комплекс граффити: на внутренней стороне дна краснолаковой миски – аббревиатура АХ, рядом с которой процарапаны магические знаки; на внешней стороне дна тарелки прочерчен солярный знак в виде перевернутой свастики. На еще одном соседнем поселении, Батарейка II, найдены следующие граффити, свидетельствующие об отправлении культа Ахилла: аббревиатура АХ с изображением перевернутого дерева справа, а также с отдельным изображением перевернутого дерева и с отдельным изображением змеи в виде волнистой линии. Кроме того, на поселении Батарейка II неоднократно встречались знаки в виде зигзага, что, как известно, символизирует змей.

Все посвящения Ахиллу в составе граффити Крыма и Тамани аналогичны, по своей краткости, большинству посвящений Ахиллу на Бейкуше, Березани и Большой Черноморке II и, возможно, также являются подношениями не Ахиллу-герою, но Áhi-Змею реликтовых ариев Таврии и Тамани, где греки находились буквально в окружении индоевропейских племен, соответственно – тавров и синдо-меотов, а многие поселения имели смешанный греко-варварский характер. Изображения змей, перевернутого дерева (связанного с представлениями об ином мире) и пентаграммы на приведенных выше граффити Тамани находят явные аналогии с граффити Бейкуша, хотя их разделяет, как минимум пять веков, а свастика является, как известно, древнейшим индоевропейским символом. Всё это, видимо, указывает на стойкость характера культа Ахилла в аспекте его связи с реликтовыми ариями.

На основе критического анализа античных литературных источников, данных археологии и лингвистики, возможны следующие выводы:

- наиболее ранние археологические свидетельства поклонения Ахиллу в Северном Причерноморье, датируемые концом VII – началом VI вв. до н.э., связаны с достаточно вероятным культовым комплексом Ахилла в Нижнем Побужье, объединяющим Березань, Бейкуш и Большую Черноморку II;

- это позволяет выделить в развитии культа Ахилла в Северном Причерноморье особый и самый ранний этап: конец VII – начало VI вв. до н.э., что подчёркивается неповторимостью в дальнейшем в других местах «змеиных» черт отправления культа Ахилла на Бейкуше;



- мнение об исключительно милетском (греческом) происхождении культа Ахилла в северном Причерноморье представляется несостоятельным – в Милете (как и в Ионии в целом) развитый культ Ахилла не подтверждается ни древними источниками, ни данными археологии;

- решающим фактором формирования архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье на начальном этапе явилась встреча колоннистов с мощным идеологическим феноменом – почитанием местными племенами (реликтовыми ариями и, вероятно, фракийцами) практически непрерывно, начиная с IV тысячелетия до н.э., Áhi-Змея – Первопредка и олицетворения родившегося в Северном Причерноморье индоевропейского мировоззрения;

- прекращение существования Бейкушского святилища в начале V в. до н.э. и отсутствие «змеиных» компонентов культа Ахилла в других местах Северного Причерноморья может быть объяснено тем, что Áhi – «Змей-первопредок» был для греков-колоннистов, очевидно, в целом уже чуждым божеством;

- последующий перенос центра почитания Ахилла на остров Левке представляется реализацией потребности привести важный для дальнейшей колонизации культ (отказаться полностью от самого культа Áhi-Змея – «хозяина» Северного Причерноморья колонистам, окруженным «варварами», было явно невыгодно) в соответствие с уже существовавшими легендами о Белом острове и гомеровским Ахиллом, а также с «нормами» Дельфийского оракула, которым явно не отвечал «варварский» Бейкуш;

- появление в римское время культа Ахилла Понтарха – «Владыки Чёрного моря» и бога нельзя объяснить ничем, кроме огромной значимости прообраза Ахилла в Северном Причерноморье в предыдущие времена, от начала формирования индоевропейской общности.



Фото 1. «Софиевский Змей» (В.Г. Лазаренко, 1965)



Фото 2. «Софиевский Змей» (О.Г. Шапошникова, 1966)



Фото 3. «Софиевский Змей» (О.Г. Шапошникова, 1966)

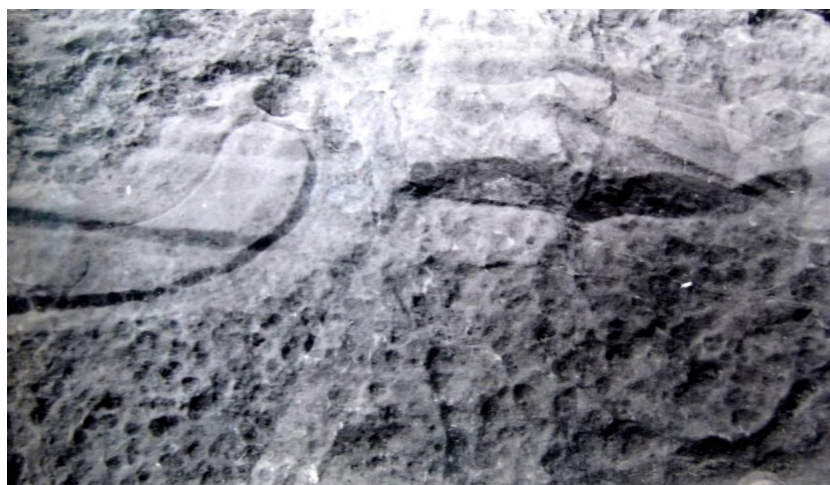


Фото 4. «Софиевский Змей» (О.Г. Шапошникова, 1966)

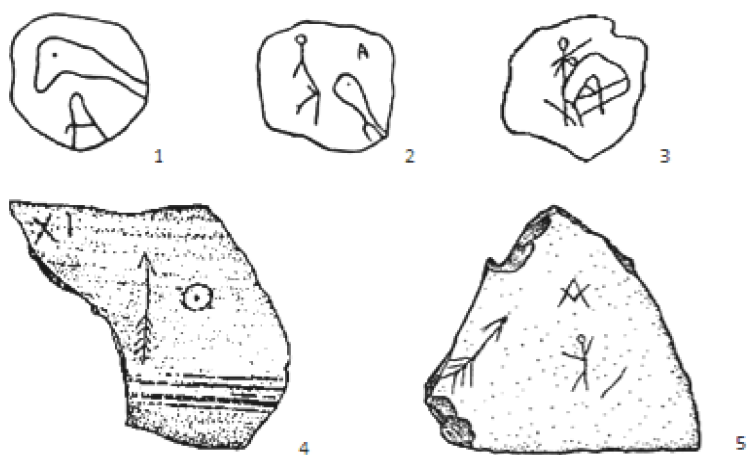


Рис. 1. Граффити Бейкушского святилища  
(А.С. Русяева, 1971; С.Б. Буйских, 2002)

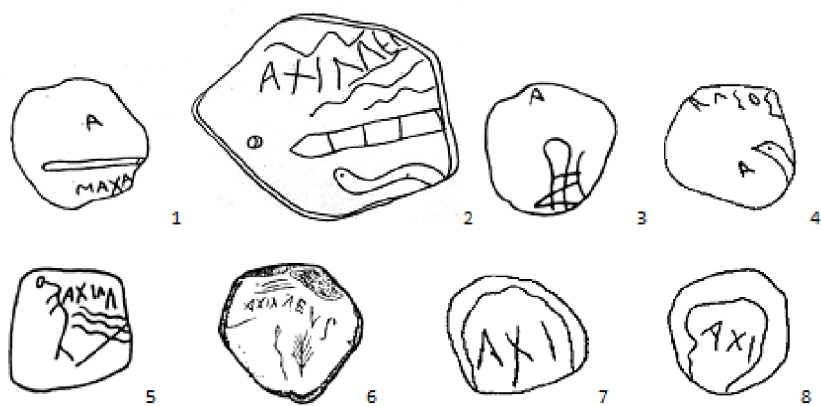


Рис. 2. Граффити Бейкушского святилища  
(А.С. Русяева, 1971)

Монеты-«стрелки» (по В.В. Нечитайло, С.Л. Михайлову, 2000)



«Варварские» наконечники стрел и копий (по Ю.С. Гребенникову, 2008)

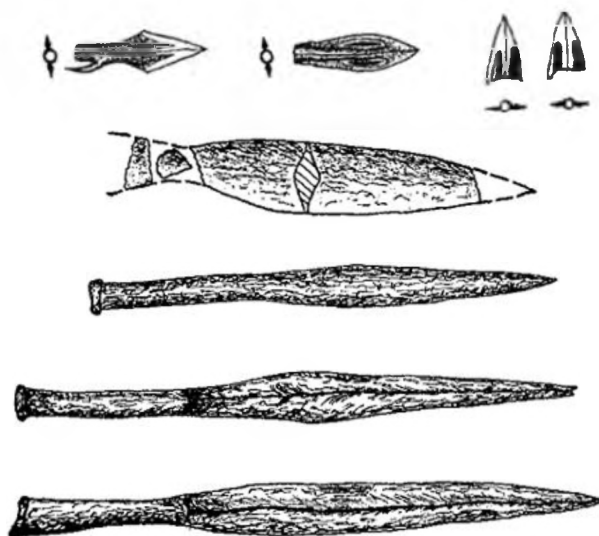


Рис. 3. Форма монет-«стрелок» явно не совпадает с формой современных им наконечников стрел (не только греческих, но и «варварских»), но весьма напоминает форму «варварских» наконечников копий того же времени в Северном Причерноморье

## СОКРАЩЕНИЯ

БФ – Боспорский феномен. СПб.  
ВДИ – Вестник древней истории. М.  
ВЯ – Вопросы языкознания. М.  
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения. СПб.  
ИИАК – Известия императорской археологической комиссии. СПб.  
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР. М.  
СА – Советская археология. М.  
СЭ – Советская этнография. М.  
RE – Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart.

## АНТИЧНЫЕ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИСТОЧНИКИ

Аммиан Марцеллин. Римская история / Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А.И. Сонни. СПб.: Алетейя, 1994. 567 с.

Античные гимны / Пер. с др.-гр. М.: Изд-во Московского университета, 1988. 361 с.

Антонин Либерал. Метаморфозы (окончание) / Перевод с др.-гр. В.Н. Ярхо // ВДИ. 1997. № 4. С. 218-232.

Аполлодор. Мифологическая библиотека / Пер. с др.-гр. В.Г. Боруховича. М.: АСТ; Астрель, 2004. 351 с.

Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер. с др.-гр. Г. Церетели // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 143-299.

Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Пер с др.-гр. Н.А. Чистяковой. М.: Ладомир; Наука, 2001. 244 с.

Арнобий. Против язычников / В русск. пер, с введ. и указ имен и предм. Н.М. Дроздова. Под ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. 402 с.

Арриан. Поход Александра / Пер. М.Е. Сергеевко. М.: Миф, 1993. 271 с.

Афиней. Пир мудрецов. Книги I-VIII / Пер. с др.-гр. Н. Т. Голикевича. М.: Наука, 2003. 655 с.

Афиней. Пир мудрецов. Книги IX-XV / Пер. с др.-гр. Н.Т. Голикевича. М.: Наука, 2016. 597 с.

Валерий Катулл. Стихотворения. LIV / Пер. с лат. С. Шервинского // Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций. М.: Художественная литература, 1963. С. 100-113.

Вергилий. Георгики / Пер. с лат. С. Шервинского // Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 73-134.

Вергилий. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова // Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 137-402.

Вишну-Пурана / Пер. с санскр. Т.К. Посовой. СПб.: Общество ведической культуры, Санкт-Петербургское отделение Института востоковедения РАН; Прага: Фонд «Человечество будущего», 1995. 88 с.

Гесиод. Полное собрание текстов / Пер. с др.-гр. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.

Геродот. История в девяти книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. 600 с.

Гигин. Мифы / Пер. с лат. Д.О. Торшилова. Изд-е 2-е, испр. СПб.: Алетейя, 2000. 360 с.

Гомер. Илиада / Пер. с др.-гр. Н.И. Гнедича. СПб.: Наука, 2008. 574 с.

Гомер. Одиссея / Пер. с др.-гр. В. В. Вересаева. М.: Художественная литература, 1953. 319 с.

Диодор Сицилийский. Греческая мифология (Историческая библиотека) / Пер. с др.-гр. О.П. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000. 223 с.

Еврипид. Андромаха / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 287-342.

Еврипид. Вакханки / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. II. М.: Художественная литература, 1969. С. 427-492.

Еврипид. Геракл / Пер. с др.-гр. С.В. Шервинского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 403-472.

Еврипид. Ион / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 251-340.

Еврипид. Ифигения в Авлиде / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. 2. М.: Художественная литература, 1969. С. 493-570.

Еврипид. Ифигения в Тавриде / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. I. М.: Художественная литература, 1969. С. 473-550.

Еврипид. Электра / Пер. с др.-гр. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. В 2 тт. Т. II. М.: Художественная литература, 1969. С. 5-72.

Евсевий Памфил. Церковная история. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 448 с.

Каллимах. Гимны / Пер. с др.-гр. С. Аверинцева // Александрийская поэзия. М.: Художественная литература, 1972. С. 101-129.

Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре / Отв. ред. А.А. Вига син. М.: Изд-во МГУ, 1993. 464 с.

Квинт Смирнский. После Гомера / Пер. с др.-гр. А.П. Большакова. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 320 с.

Клавдий Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с др.-гр. С.В. Поляковой. М.-Л.: Наука, 1964. 186 с.

Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с др.-гр. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 288 с.

Корнелий Тацит. Анналы / Пер. с лат. А.С. Бобовича // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том первый. М.: Ладомир, 1993. 444 с.

Ксенофонт. Греческая история / Пер. с др.-гр. С. Я. Лурье. СПб.: Алетей, 1996. 444 с.

Латышев В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1890. viii + 946 с.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947-1949. № 1-4. Лев Диакон. История / Пер. М.М. Копыленко. М.: Наука, 1988. 239 с.

Ликофрон. Александра (ст. 1-446) / Пер. с др.-гр. и комм. И. Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 1. С. 216-233.

Ликофрон. Александра (ст. 447-1474) / Пер. с др.-гр. и комм. И. Е. Сурикова // ВДИ. 2011. № 2. С. 234-267.

Луций Анней Сенека. Геркулес в безумье / Пер. с лат. С.А. Ошерова // Трагедии. М.: Наука, 1983. С. 116-151.

Марк Анней Лукан. Фарсалия, или поэма о гражданской войне / Пер. с лат. Л.Е. Остроумова. Ред., статья и комм. Ф.А. Петровского. М.: Ладомир; Наука, 1993. Репринт 1951 г. 350 с.

Махабхарата. Беседа Маркандей. Эпизоды из книги III, XIV. Книги: XI, XVII, XVIII / Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1958. 541 с.

Махабхарата. Горец. Эпизоды из книги III, V / Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1957. 600 с.

Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с др.-гр. Ю.А. Голубца. СПб.: Алетей, 2017. 596 с.

Овидий. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского // Овидий. Собрание сочинений. В 2 тт. Т. II. СПб.: Студия Биографика, 1994. С. 5-344.

Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. I. М.: Ладомир, 1994. 364 с.

Павсаний. Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. В 2 тт. Т. II. М.: Ладомир, 1994. 591 с.

Парфений. О любовных страстях / Пер. с др.-гр. В. Н. Ярхо // ВДИ. 1992. № 2. С. 236-248.



Первый Ватиканский мифограф / Пер. с лат. В. Н. Ярхо. СПб.: Алетея, 2000. 293 с.

Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подг. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1980. 503 с.

Плиний Старший. Естественная история // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Текст, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2011. С. 141-225.

Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве / Пер. с лат. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1994. 941 с.

Плутарх. Александр / Пер. с др.-гр. М.Н. Ботвинника и И.А. Перельмута // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. М.: Наука, 1963. С. 395-450.

Плутарх. Греческие вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 223-241.

Плутарх. Застольные беседы / Пер. с др.-гр. Я.М. Боровского, М.М. Ботвинника, Н.В. Брагинской, М.Л. Гаспарова. Л.: Наука. 1990. 592 с.

Плутарх. Исида и Осирис / Пер. с др.-гр. Н.Н. Трухиной. Киев: Уцимм-Пресс, 1996. 251 с.

Плутарх. Перикл / Пер. с др.-гр. С.И. Соболевского // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 196-224.

Плутарх. Пирр / Пер. с др.-гр. С.А. Ошерова // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. М.: Наука, 1963. С. 38-65.

Плутарх. Римские вопросы / Пер. с др.-гр. Н.В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 180-222.

Плутарх. Цезарь / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского и К.П. Лампаскова // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 450-492.

Плутарх. Цицерон / Пер. с др.-гр. С.П. Маркиша // Сравнительные жизнеописания. В 3 тт. Т. III. М.: Наука, 1964. С. 158-190.

Птолемей Хенн. Новая история для многознающих. Из «Библиотеки» Фотия (Cod. 190) / Пер. Д.В. Мещанского // [www.symposium.ru/ru/node/10516](http://www.symposium.ru/ru/node/10516).

Ригведа. Мандалы I-IV / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989. 767 с.

Ригведа. Мандалы V-VIII / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. Изд-е 2-е, исправл. М.: Наука, 1999. 743 с.

Ригведа. Мандалы IX-X / Пер. с вед. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. 559 с.

Секст Проперций. Элегии / Пер. с лат. Л. Остроумова // Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций. М.: Художественная литература, 1963. С. 245-454.

Софокл. Аякс // Софокл. Драмы / Пер. с др.-гр. Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 169-215.

Софокл. Аякс // Софокл. Трагедии / Пер. с др.-гр. С.В. Шервинского. М.: Художественная литература, 1988. С. 279-332.

Софокл. Эдип в Колоне // Софокл. Драмы / Пер. с др.-гр. Ф.Ф. Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 59-123.

Стаций, Публий Папиний. Ахиллеида / Под общ. ред. А.В. Подосинова. М.: Импэто, 2011. 120 с.

Страбон. География в 17 книгах / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. 943 с.

Страницы из византийской лексикографической литературы: Стефан Византийский / М.М. Холод, Г.Е. Лебедева, М. А. Морозов // Клио. 2003. № 2 (21). СПб. С. 26-32.

Тит Ливий. История Рима от основания города / Пер. с лат. Н.В. Брагинской. В 3 тт. Т. I. М.: Наука, 1989. 576 с.

Тит Ливий. Периохи книг 1-142 / Пер. с лат. М.Л. Гаспарова // Тит Ливий. История Рима от основания города. В 3 тт. Т. III. М.: Наука, 1994. С. 555-589.

Упанишады. В 3 кн. Кн. 3. Чхандогья упанишада / Пер. с санскр. А.Я. Сыр-кина. М.: Наука; Ладомир, 1992. 256 с.

Феокрыт, Мосх, Бион. Идиллии и эпиграммы / Пер. др.-гр. и коммент. М.Е. Грабарь-Пассек. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 326 с.

Феофраст. Характеры / Пер. с др.-гр. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1993. 123 с.

Фотий. Библиотека // [http://www.tertullian.org/fathers/photius\\_copyright/photius\\_05bibliotheca.htm](http://www.tertullian.org/fathers/photius_copyright/photius_05bibliotheca.htm)

Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М.: Наука, 1989. 576 с.

Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М.И. Рижского. М.: Наука, 1985. С. 60-190.

Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с др.-гр. С.В. Поляковой. М.; Л.: Наука, 1964. 186 с.

Элий Аристид. Священные речи. Похвала Риму / Пер. С.И. Межеричкой под ред. М.А. Гаспарова. М.: Ладомир; Наука, 2006. 288 с.

Эллинские поэты VIII-III вв. до н.э. Эпос. Ямбы. Элегия. Мелика / М.Л. Гаспаров (отв. ред.). М.: Ладомир, 1999. 515 с.

Эсхил. Прометей прикованный // Эсхил. Трагедии / Пер. с др.-гр. С. Апта. М.: Художественная литература, 1971. С. 169-211.

Bacchylidis Carmina cum Fragmentis. Edidit Fridericus Blass. Leipzig: Teubner, 1898. Pp. 200.

Claudii Aeliani. De natura animalium. Libri XVII: Varia historia: Epistolae: Fragmenta. Τόμος 1. Aelian. Rudolf Hercher. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae, 1864. Pp. 488.

Ciceronis pro A. Licinio Archia poeta ad iudices: edited for schools and colleges by J. S. Reid. Cambridge: At the University Press, 1878. Pp. 94.

Corpus of Mycenaean Inscriptions from Knossos / by John Chadwick, L. Godart, J. T. Killen, J. P. Olivier, A. Sacconi, I. A. Sakellarakis. Volume I (1-1063). Cambridge University Press, 1987. Pp. 452.

Diodorus of Sicily / Διόδωρος ὁ Σικελιώτης / The Library of History / Βιβλιοθήκη ἱστορική. The Loeb Classical Library. Vol. II. Harvard University Press, 1935. Pp. 568.

Documents in Mycenaean Greek. Second edition by John Chadwick. Cambridge: University Press, 1973. Pp. xxxv + 626.

Epicorum Graecorum fragmenta. Vol. I. Ad. G. Kinkel. Lipsiae: Teubneri, 1877. 322 S.

Fragmenta historicorum Graecorum / C. Müller. V. II. Paris: Ed. A.F. Didot, 1841. Pp. 631.

Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo. Vol. I. Leipzig. B. G. Teubner. 1881. Pp. 660.

Maximus Tyrius. Dissertationes / Ed. M.B. Trapp. Stuttgart; Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1994. Pp. 449.

Mythographoi. Scriptores poeticae historiae Graeci /Ed. A. Westermann, Braunschweig, 1843. Pp. 451.

On Marvellous Things Heard (de Mirabilibus Auscultationibus) // Aristotle: Minor Works. Published in the Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.) and London, 1936. Pp. 235-325.

Philostratus. Heroicus; Gymnasticus; Discourses 1 and 2 / Ed. and trans. by J. Rusten and J. König. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. and London, England, 2014. Pp. 506.

Pindari opera quae supersunt a curadi A. Boeckh. T. II. Lipsiae, 1819. 622 S.

Plutarch's Moralia. In fifteen volumes. Vol. VI / Trans. by W. C. Helmbold. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1962. Pp. xii + 528.

Sholia in Homeri Iliadem / Ex recensione I. Bekkeri. T. I. Berolini: Reimeri, 1825. Pp. 368.

Scholia in Homeri Iliadem / Ex recensione I. Bekkeri. T. II. Berolini: Reimeri, 1825. Pp. 830.

Scholia Vetera in Pindari Carmina. Vol. II. Rec. A. B. Drachmann. Leipzig: Teubner, 1910. Pp. 270.

S. Isidorus. Opera omnia. Rec. F. Arevalo. T. III. Romae: Typis A. Fulgonii, 1798. Pp. 607.

Sophocles. The Plays and Fragments. Part VII. The Ajax / Trans. by R.C. Jebb. Cambridge: At the University Press, 1907. Pp. lxxiii + 258.

Stephanus Byzantinus. Cum annotationibus L. Holsteinii, A. Berkelii et Th. de Pinedo. V. I. Περίπολεων. Cum G. Dindorfii praefatione, cui insunt lectiones libri Vratislav: Lipsiae. 1825. Pp. 678.

Stephanus Byzantinus. [Opera omnia] cum annotationibus L. Holsteinii, A. Berkeley et Th. De Palmer L. R. The interpretation of Mycenaean Greek texts. Oxford: Clarendon Press, 1963. Pp. xv + 488.

The Seven Tablets of Creation: or the Babylonian and Assyrian legends concerning the creation of the world and of mankind. Vol. I / Ed. by L.W. King. London: Luzac and Co., 1902. Pp. 274.

## ЛИТЕРАТУРА XIX-XXI ВЕКОВ

Агбунов М.В. Античная география Северного Причерноморья. М.: Наука, 1992. 240 с.

Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены (о ритуальной специфике Дельф) // Жертвоприношение. Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / Л.И. Акимова, А.Г. Кифишин (ред.). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 199-212.

Акимова Е.А. Ахилл в греко-варварской тореvтике Северного Причерноморья // БФ: Греки и варвары на евразийском перекрестке. СПб., 2013. С. 606-613.

Алексеев А.Ю. Хронография Европейской Скифии VII-IV вв. до н.э. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2003. 416 с.

Алексеев В. П. Население эпохи бронзы на Среднем Дону (краниология) // Синюк А.Т. Курганы эпохи бронзы Среднего Дона (Павловский могильник) Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 1983. С. 183-191.

Альбом до звіту про роботу Інгульського загону у 1966 році (керівник Шапошнікова О.Г.) // Науковий архів Інституту археології АН УРСР 9.7 / ек. № 4760. Фонд експедиції: 1966/34.

Андрух С.И., Суничук Е.Ф. Захоронения зажиточных скифов в низовьях Дуная // Новые исследования по археологии Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1987. С. 38-46.

Анохин В.А. Монетное дело Боспора. Киев: Наукова думка, 1986. 182 с.

Анохин В.А., 1986. Монеты-стрелки // Ольвия и её округа / Отв. ред. А.С. Русаева. Киев: Наукова думка. С. 68-89.

Античные государства Северного Причерноморья / Отв. ред. Г.А. Кошеленко, И.Т. Кругликова, В.С. Долгоруков. М.: Наука, 1984. 392 с. (Археология СССР в 20 тт.).

Артамонов М. И. Киммерийцы и скифы. От появления на исторической арене до конца IV в. до н.э. М.: ИД Ломоносовъ, 2015. 202 с.

Афанасьев А.Н. Древо жизни. М.: Современник, 1983. 464 с.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 тт. Т. III. М.: Изд-е К. Солдатенкова, 1869. 840 с.

Афанасьева В.К. Мардук // Мифы народов мира. В 2 тт. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 110-111.

Балабанов П., 2011. Немонетные формы денег в Скифии и Фракии // Античный мир и археология. Вып. 15 / Отв. ред. С. Ю. Монахов. Саратов. С. 162-180.

Беков В. Автономите и псевдоавтономите монети на Одесос с Бог конник. Част пръва // Историкии. Т. 4. Шумен: Университетско издателство «Епископ Константин Преславски», 2011. С. 40-47.

Белинский А.Б. Отчёт о раскопках курганных могильников «Ипатово 3», «Ипатово 6», «Ипатово 8» у г. Ипатово Ставропольского края в 1998 г. Т. 1 // Архив ГУП «Наследие», 1999.

Белоусов А.В. Ахилл, Палемон, дети Медеи и Лемносское очищение // Новый Гермес Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. III. СПб, 2009. С. 67-85.

Белоусов А.В. Новая книга о культе Ахилла в Северном Причерноморье (Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit / Beiträge zur Akkulturationsforschung / Hrsg. Von Joachim Hupe. Rahden / Westf.: Leidorf, 2006. (Internationale Archäologie. Bd. 94). 278 S.) // ВДИ. 2009. № 4. С. 221-228.

Белоусов А.В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 246 с.

Беляев Ю.А. Зверобог древности. Мифологическая энциклопедия. М.: Книга и бизнес, 1998. 231 с.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.

Берестнев С.И. О символике красного цвета в археологическом материале // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы IX Международной научной конференции (Харьков, 30-31 октября 2014 г.). Харьков: ООО «НТМТ», 2014. С. 13.

Блаватская Т.В. Западно-понтийские города в VII-I вв. до н.э. М.: Изд-во АН СССР, 1952. 264 с.

Блаватский В.Д. Архаический Боспор // Материалы по археологии Северного Причерноморья в античную эпоху. II. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 7-44.

Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (в VII-V вв. до н.э.) // СА. 1964. № 2. С. 13-26.

Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (IV-III вв. до н.э.) // СА. 1964. № 4. С. 25-35.

Бобринский А.А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда (Съезда исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области). М.: Товарищество типографии А.Н. Мамонтова, 1902. С. 66-75.

Болсуновский К.В. Символ Змия в трипольской культуре. Мифологический этюд: реферат, приготовленный к чтению во время XIII Археологического съезда в Екатеринославе в августе 1905 г. Киев: Типо-литография Н. А. Гирича, 1905. 13 с.

Болтенко М.Ф. Herodoteanea // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Вып. 4. Одесса, 1962. С. 16-32.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. 333 с.

Бондаренко М. Е. Изобразительное искусство как важнейший источник для изучения религиозных представлений тавров // БФ: Искусство на периферии античного мира. СПб., 2009. С. 402-406.

Борић Д. Лепенски Вир. Београд: Креативни центар, 2015. 33 с.

Брагинская Н.В. Кто такие мирмидонцы? // От мифа к литературе / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: Российский университет, 1993. С. 231-256.

Братченко С.Н. Отчет о работе Левобережного отряда Северско-Донецкой экспедиции 1973 г. Научный архив Института археологии АН УССР. Фонд Е. 1973/9а.

Брей У., Трамп Д. Археологический словарь / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь. В 86 тт. Т. XLа. СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1904. 496 с.

Брумяко И.В. Несколько сюжетов на тему колонизации Северо-Западного Причерноморья // Античный мир и археология. Вып. 17 / С.Ю. Монахов (отв. ред.). Саратов: Изд-во «Научная книга», 2015. С. 209-237.

Брумяко И.В. О пользе археологии в поисках сущего (Заметки о фактическом содержании понятия «фрако-киммерийский горизонт») // *Stratum plus*. 2013. № 3. С. 155-190.

Брумяко И.В. Формирование фракийской «диаспоры» в Нижнем Побужье в архаическую эпоху // БФ: Проблемы хронологии и датировки памятников. 2004. Часть 2. СПб. С. 217-221.

Брумяко И.В., Карпов В.А. Древняя география и колебания уровня моря (на примере северо-западной части Черноморского бассейна в античную эпоху) // ВДИ. 1992. № 2. С. 87-97.

Булик Н. Антоні Шнайдер: пгтрихи до наукового портрету львівського археолога // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. 2010. Вип. 14. С. 440-453.

Буйских С.Б. Архаический Ахиллейон близ Ольвии в зеркале зарубежной историографии // Херсонесский сборник. Выпуск XIV. Сборник научных статей. Севастополь: Издательский дом «Максим», 2005. С. 71-80

Буйских С.Б. Исследования Бейкушского поселения // Археологические открытия 1985 года. М.: Наука, 1987. С. 312-313.

Буйских С.Б. Исследование святилища Ахилла на Бейкушском мысу (предварительные итоги) // *ΑΝΑΧΑΡΣΙΣ*. Памяти Юрия Викторовича Виноградова (Херсонесский сборник. Вып. XI). Севастополь, 2001. С. 34-41.

Буйских С.Б. К истории открытия Бейкушского святилища // Северное Причерноморье в античное время. Киев: Институт археологии НАН Украины, 2002. С. 21-32.

Буйских С.Б. К проблеме греко-варварских контактов в Нижнем Побужье архаического времени // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Т. XIV. Запоріжжя, 2007. С. 110-125.

Буйських С. Культові комплекси, обряди та інвентар бейкушського святилища Ахілла // Наукові студії / історико-краєзнавчий музей м. Вінники. Вип. 5. Львів: Растр-7, 2012. С. 97-105.

Буйських С.Б. Ольвія та Березань в контексті заснування іонійського колоніального поліса в Нижньому Побужжі // Музейний вісник: науково-теоретичний щорічник. Вип. 12 / Відп. ред. Г. І. Шаповалов. Запоріжжя: Запорізький обласний краєзнавчий музей, 2012. С. 53-63.

Буйских С.Б. Святилище Ахилла на ольвийской хоре архаического времени // *Οι Ελληνες στη Μαυρη Θάλασσα. Διεθνης Αρχαιολογικο συνεδριο. Θεσσαλονικη. 7-10 μαρτου 1996. Αιθουσα συνεδριων «Εταιρειασ Μακεδονικοσπουδων»*. Υπουργειο πολιτισμου. 1996. Σ. 33-34.

Бурачков П.О. Общий каталог монет, принадлежащих эллинским колониям, существовавшим в древности на северном берегу Черного моря. Ч. I. Одесса: Типография А. Шульце, 1884. 289 с., табл.

Бурдо Н.Б. Історія дослідження проблеми походження Тріпілья-Кукутені у світлі нових даних // Археологія. 2003. № 4. С. 5-18.

Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. СПб.: Алетей, 2004. 584 с.

Буров Г.М. Энциклопедия крымских древностей: Археологический словарь Крыма. Киев: Стилос, 2006. 528 с.

Вальчак С.Б. Киммерийский период // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009, С. 684.

Васильевский В.Г. Русско-византийские отрывки: Хождение апостола Андрея в стране мирмидонян // ЖМНП. Вып. 189. Часть 2. СПб., 1877. С. 41-82.

Вахтина М.Ю. О змеях на ручке бронзового кратера из села Мартоноша // Археологические вести. 2008. Вып. 15 / Гл. ред. Е.Н. Носов. М.: Наука. С. 84-90.

Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Изд-е 5-е. СПб., 1899. 1370 с.

Величко Є.О. Типологія браслетів з сарматських пам'яток Північного Причорномор'я // Музейні читання. Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки», Київ, Музей історичних кошовностей України, 18-20 листопада 2013 р. Київ, 2014. С. 86-100.

Венгородская О.Г. О связях культуры многоваликовой керамики по материалам украшений // Межплеменные связи эпохи бронзы на территории Украины / И.И. Артеменко (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1987. С. 38-48.

Виноградов Ю.Г. Полис в Северном Причерноморье // Античная Греция. Проблемы развития полиса. В 2 тт. Т. I / Е.С. Голубцова (отв. ред.). М.: Наука, 1983. С. 366-420.

Виноградов Ю.Г., Русаева А.С. Граффити из святилища Аполлона на западном теменосе Ольвии // ANAXAPΣIΣ. Памяти Юрия Германовича Виноградова (Херсонесский сборник. Вып. XI). Севастополь, 2001. С. 134-142.

Винокуров Н.И. Находки культовых предметов в слое пожара первой половины I в. н.э. в боспорской крепости Артезиан // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. 2007. Вып. 1. СПб. С. 190-199.

Внуков С.Ю. Новые открытия на городище Кара-Тобе в Северо-Западном Крыму в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2005-2007 р. / Гол. ред. Н.О. Гаврилюк. Київ-Запоріжжя: ІА НАН України, Дике Поле, 2007. С. 54-58.

Вопросы техники в «Естественной истории» Плиния Старшего // ВДИ. 1946. № 3. С. 269-340.

Вороновка П. Поселение позднего бронзового века в Северо-Западном Причерноморье / [Ванчугов В.П., Загинайло А.Г., Кушнир В.Г., Петренко В.Г.] Киев: Наукова думка, 1991. 94 с.



Гаврилов А.В. О значении охры в погребальном обряде археологических культур эпох палеолита – бронзы // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности: тезисы докладов Всесоюзного семинара. Запорожье, 1990. С. 12-14.

Гаврилов А.В., Труфанов А.А. Исследование могильника городища Курю Баш // Археологічні дослідження в Україні 2011 р. / Гол. ред. Д. Н. Козак. Київ: Волинські старожитності, 2012. С. 33-34.

Гаврилюк Н. А. Керамика «фракийской группы» памятников Северного Причерноморья // Карпатика. Вип. 39. Старожитності Карпатського ареалу. Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2010. С. 17-21.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета. 1984. 1409 с.

Гей А.Н. Новотиторовская культура. М.: Старый сад, 2000. 223 с.

Георгиев В.И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков). М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. 317 с.

Герасим П.В. Вплив релігійних уявлень племен Північного Причорномор'я на формування культу Ахілла: історіографічний аспект // Гілея: Науковий вісник: Збірник наукових праць. Вип. 68 / Гол. ред. В.М. Вашкевич. Київ: ВІР УАН, 2013. С. 237-241.

Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). М.: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.

Герасимов М.М. Палеолитическая стоянка Мальта (Раскопки 1956-1957 гг.) // СЭ. 1958. № 3. С. 28-52.

Гимбутас М. Цивилизация Великой богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М.: Росспэн, 2006. 572 с.

Гиндин Л.А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан (Фрако-хеттолувийские и фрако-малоазийские изоглоссы). София: Издательство Болгарской академии наук, 1981. 240 с.

Гиндин Л.А. К проблеме генетической принадлежности «пеласгского» догреческого слоя // ВЯ. 1971. № 1. С. 44-53.

Гиндин Л.А. Население гомеровской Трои: Историко-филологические исследования по этнологии древней Анатолии. М.: Наука, 1993. 210 с.

Гиндин Л.А. Пространственно-хронологические аспекты индоевропейской проблемы и «Карта предполагаемых прародин шести ностратических языков» В.М. Иллич-Свитыча // ВЯ. 1992. № 6. С. 54-64.

Гиндин Л.А. Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова: Фрагмент индоевропейской ономастики. М.: Наука, 1967. 207 с.

Гиндин Л. А., Мерперт Н.Я. Античная балканистика и этногенез народов Балкан (К методологии междисциплинарных исследований) // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология / Л. А. Гиндин (отв. ред.). М.: Наука, 1984. С. 3-10.

Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история восточного Средиземноморья. М.: Изд-во «Восточная литература» РАН, 1996. 331 с.

Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Прагреки в Трое (Междисциплинарный аспект) // ВДИ. 1994. № 4. С. 19-39.

Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Троя и «пра-Аххиява» // ВДИ. 1995. № 3. С. 14-37.

Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. 376 с.

Горбов В.Н., Кабанова Е.В. Некоторые аспекты культовой практики населения эпохи бронзы Северо-Восточного Приазовья // Археологический альманах. № 21. Изобразительное искусство в археологическом наследии. Сборник статей / Гл. ред. А.В. Колесник. Донецк: Лебедь, 2010. С. 86-103.

Горбенко К.В. Раскопки укрепленного поселения Дикий Сад эпохи поздней бронзы в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. Київ: Наукова думка, 2009. С. 26-29.

Горончаровский В.А. К вопросу об этногенезе синдов (по материалам Боспорских курганов) // Таврические студии. № 10. Материалы международной научно-практической конференции «Археология и история Боспора» (10-13 августа 2016 г., г. Керчь). Симферополь: Антиква, 2016. С. 60-65.

Граффити античного Херсонеса (на чернолаковых сосудах) / Отв. ред. Э.И. Соломоник. Киев: Наукова думка, 1978. 139 с., табл.

Гречко Д.С.. К вопросу о демографическом потенциале Ольвии в VI-V вв. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 459-463.

Григорьев С. Археологические основания ближневосточной локализации индоевропейской прародины на территории Евразии // Вестник Челябинского университета. 2003. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. № 2. С. 142-157.

Гребенников Ю.С. Курганы скифской знати в Поингулье // Древние скотоводы юга Украины / Отв. ред. О.Г. Шапошникова. Киев: Наукова думка, 1987. С. 148-158.

Гребенников Ю.С. Киммерийцы и скифы Степного Побужья (IX-III вв. до н.э.). Николаев, 2008. 192 с.

Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Пер. с англ. Свердловск: У-Фактория, 2007. 656 с.

Грейвс Р. Греческая мифология / Пер. с англ. / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Прогресс, 1992. 624 с.

Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 1008 с.

Григорьев С. Археологические основания ближневосточной локализации индоевропейской прародины на территории Евразии // Вестник Челябинского государственного университета. 2003. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. № 2 / Гл. ред. Г.В. Сачко. С. 142-157.

Гринцер П.А. Карна в «Махабхарате» и Ахилл в «Илиаде» // Историко-филологические исследования: Сборник памяти академика Н. И. Конрада / Ред. колл.: Б. Г. Гафуров и др. М.: Наука, 1974. С. 141-150.

Грозный Б. Хеттские народы и языки // Письмена. 2002. Вып. 1. Рига: Лингвистический клуб. С. 21-36.

Грошева А.В. О нескольких латинских названиях борозды // Индоевропейское языкознание и классическая филология. (Чтения памяти И. М. Тронского). Материалы международной конференции (18-20 июня 2007 г.) / Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб.: Нестор-История, 2007. С. 59-74.

Гунчина О.Л. Реставрация античного золотого перстня со змейкой // Музейні читання: Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки» (12-14 листопада 2007 р. Київ: Музей історичних коштовностей України, 2008. С 73-74.

Даниленко В.М. Дослідження пам'яток підгірського та бобринського типів на Київщині в 1950 р. // Археологічні пам'ятки. Т. VI. Київ: Вид-во АН УРСР, 1956. С. 5-16.

Даниленко В.М. Кам'яна Могила. Київ: Наукова думка, 1986. 152 с.

Данов Хр. Западният бряг на Черно море в древността. София, 1947. 148 с.

Дараган М. Памятники раннескифского времени Среднего Поднепровья и Галыштатт: поиски хронологических реперов // Revista Arheologică. Serie nouă. Vol. VI. № 2. Chişinău, 2010. Pp. 85-113.

Дарвин А.Л. Диоскуры как мифологический прообраз спартанской диархии // Мнемон / Под ред. Э.Д. Фролова. СПб., 2006. Вып. 5. С. 375-388.

Дебед Г.Ф. Палеоантропология СССР. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 172 с.

Делев П. Религията на древня Елада // История на религиите. Университетски курс лекции. София. 1999. С. 115-142.

Дечев Д. Асклепий като трако-гръцко божество // Известия на Българския археологически институт. Т. III. 1925. С. 131-155.

Диатроптов П.Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М.: Индрик, 2001. 160 с.

Дмитриев В.А. Медные украшения в погребениях эпохи ранней бронзы // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы IX Международной научной конференции (Харьков, 30-31 октября 2014 г.). Харьков: ООО «НТМТ», 2014. С. 13-14.

Довженко Н.Д., Солтыс О.Б. О традиции изображения «стоп» в погребальном обряде катакомбных культур Северного Причерноморья // Катакомбные культуры Северного Причерноморья. Киев: Республиканская ассоциация молодых ученых и специалистов АН Украины, 1991. С. 117-127.

Доддс Е.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. М.; СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. 318 с.

Доманский Я.В. Из истории населения Нижнего Побужья в VII-V вв. до н.э. // Скифо-сарматское время. Археологический сборник. 2. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. С. 26-44.

Доманский Я.В., Копейкина Л.В., Марченко К.К. Из истории Нижнего Побужья во второй половине VII-I вв. до н.э. (Березань, Ольвия, ольвийская округа) // Проблемы археологии. Вып. 2. Л.: ЛГУ, 1978. С. 72-78.

Доманский Я.В., Марченко К.К. К вопросу о базовой функции первоначального Борисфена // *Εὐχαιρίστηριον*. Антиковедческо-историографический сборник памяти Ярослава Витальевича Доманского (1928-2004). СПб., 2007. С. 22-27.

Дудко Д.М. Белый остров Ахилла и индоиранская мифология // Восток. 1993. № 1. С. 15-20.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с фр. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1986. 234 с.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало // Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989. С. 426-543.

Елисеев В.Ф. Материалы катакомбной культуры из погребений Степного Побужья // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности. Тезисы докладов Всесоюзного семинара. Запорожье, 1990. С. 24-26.

Емец И. А. Граффити и дипинти из античных городов и поселений Боспора Киммерийского: Типология и методика исследования. М.: Спутник, 2005. 242 с.

Емец И.А., Петерс Б.Г. Граффити и дипинти античной Феодосии // Краткие сообщения Института археологии РАН. 1993. Вып. 207. С. 77-83.

Жамойда А.И. В.Ф. Петрунь – один из основателей археологической петрологии // Вестник Института геологии Коми научного центра Уральского отделения РАН. 2006. № 1. С. 32-34

Жебелев С. А. Северное Причерноморье. Исследования и статьи по истории Северного Причерноморья античной эпохи. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 387 с.

Зайцев А.И. Формирование греческого гексаметра. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1994. 168 с.

Захарова Е.А. К вопросу о хтонической сущности культа Ахилла в Северном Причерноморье // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2004. Вып. 3. С. 349-360.

Захарова Е.Ю. Сосуды со знаками срубной общности эпохи поздней бронзы. Воронеж: ЦЧКИ, 2000. 163 с.

Златковская Т.Д. Возникновение государства у фракийцев. VII-V вв. до н.э. М.: Наука, 1971. 267 с.

Златковская Т.Д. К вопросу об этнокультурных связях племен южнорусских степей и Балканского полуострова в эпоху бронзы // СЭ. 1963. № 1. С. 77-88.

Златковская Т.Д. К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев // СЭ. 1978. № 3. С. 47-58.

Златковская Т.Д. Ранние монеты южнофракийских племен // Нумизматика и эпиграфика. 1968. Т. VII. С. 11-14.

Златковская Т.Д. Пути сохранения древнебалканской обрядовой традиции // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология / Л.А. Гиндин (отв. ред.). М.: Наука, 1984. С. 165-174.

Збеневич В.Г. Дракон в изобразительной традиции культуры Кукутени-Триполье // Духовная культура древних обществ / В.Ф. Генинг (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1991. С. 20-34.

Зубарев В.Г. Историческая география Северного Причерноморья по данным античной письменной традиции. М.: Языки славянской культуры, 2005. 503 с.

Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 343 с.

Иванов Вяч. Вс. Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала // Палеобалканистика и античность / Отв. ред. В. П. Нерознак. М.: Наука, 1989. С. 6-13.

Иванов Вяч. Вс. Хеттская и хурритская литература // История всемирной литературы. В 8 тт. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 118-130.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 342 с.

Иванчик А.И. Киммерийцы // Большая Российская энциклопедия. Т. 13. М., 2009. С. 684.

Иванчик А. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII-VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. Москва; Берлин: Палеограф, 2005. 311 с.

Иессен А.А. Греческая колонизация Северного Причерноморья: её предпосылки и особенности. Л.: Типография им. Володарского, 1947. 90 с.

Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь (b – Ҡ). Изд. 3-е. М: Либроком. 369 с.

История Древней Греции / Под. ред. В.И. Кузищина. Изд-е 2-е. М.: Высшая школа, 1996. 399 с.

Кагаров Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. М.: Либроком, 2012. Репринт 1913 г. 336 с.

Калашник Ю.П. Греческое золото в собрании Эрмитажа: Памятники античного ювелирного искусства из Северного Причерноморья. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2014. 280 с.

Калянац А. Легенда о Кадме и проблема происхождения энхелейцев // Stratum plus. 2012. № 2. С. 145-180.

Карышковский П.О. Монетное дело и денежное обращение Ольвии. VI в. до н.э. – IV в. н.э. Одесса: Изд-во А.С. Фридман, 2003. 697 с.

Карышковский П.О. Монеты Ольвии. Киев: Наукова думка, 1988. 167 с.

Карышковский П.О. Ольвийские монеты, найденные на острове Левке // Материалы по археологии Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1983. С. 158-173.

Кашуба М.Т., Вахтина М.Ю. Немировское городище на Южном Буге – фокус контактов варварских культур и раннегреческой цивилизации // Проблеми історії та археології України: Матеріали Міжнародної наукової конференції (Харків, 9-10 листопада 2012 р.). Харків: Тов. НТМТ, 2012. С. 30-31.

Кембриджская история древнего мира. Т. III. Часть 3. Расширение греческого мира VIII-VI века до н.э. / Пер. с англ. М.: Ладомир, 2007. 653 с.

Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с нем. М.: Ладомир, 2007. 319 с.

Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ. М.: Наука, 1986. 196 с.

Кёне Б.В. Описание Музеума покойного князя Василия Викторовича Кочубея (составлено по его рукописному каталогу) и исследования об истории и нумизматике греческих поселений в России, равно как царств: Понтийского и Босфора Киммерийского. В 2 тт. Т. I. СПб.: Типография Экспедиции заготовления гос. бумаг, 1857. viii + 452 с.

Киндря Н.А. Названия животных в индоевропейских языках: Лингвонтология. М.: Ленанд, 2015. 200 с.

Кинжалов Р.В. Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. II. СПб, 2008. С. 89-99.

Кияшко А.В. Морфология и орнаментика керамики эпохи средней бронзы Волго-Донских степей // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград, 2001. Вып. 4. С. 25-43.

Кияшко А.В. Параллели в орнаментации керамики и других предметов эпохи средней бронзы Предкавказья Проблемы охраны и исследования памятников археологии на Донбассе: Тезисы докл. науч.-практ. семинара. Донецк, 1989. С. 92-93.

Кияшко В.Я. К вопросу о молоточковидных «булавках» // Донские древности. Вып. 1. Азов: Азовский краеведческий музей, 1992. С. 4-57.

Кияшко В.Я. Молоточковидные «булавки» и Мировое Древо // Проблемы древней истории Северного Причерноморья и Средней Азии. Эпоха бронзы и раннего железа / [Редкол.: Н. Г. Кершнер-Горбунова, Н. К. Качалова]. Л.: Наука, 1990. С. 14-20.

Клейн Л.С. Анатомия «Илиады». СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. 560 с.

Клейн Л.С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. М.: Евразия, 2010. 495 с.

Клёсов, А.А. Гаплогруппа R1b. Часть 2. Гаплогруппа R1b по странам и регионам // Вестник Российской Академии ДНК-генеалогии. 2010. Т. 3. № 3. С. 406-475.

Клёсов А.А. История ариев и эрбинов. Европейский запад против европейского востока. М.: Концептуал, 2017. 320 с.

Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика Часть 1 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 1. С. 2-29.

Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 2 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 2. С. 187-240.

Клёсов А.А. Миграции ариев от 6000 до 3000 лет назад – как их видит ДНК-генеалогия, археология и лингвистика. Часть 3 // Вестник Академии ДНК-генеалогии. 2016. Т. 9. № 3. С. 335-415.

Клёсов, А.А. Основные положения ДНК-генеалогии // Вестник Российской Академии ДНК-генеалогии. 2008. Т. 1. № 2. С. 252-348.

Клёсов А.А., Тюняев А.А. Происхождение человека (по данным археологии, антропологии и ДНК-генеалогии). М.: Белые альвы, 2010. 1024 с.

Ковалев П.В. Традиция и новация в раннем законодательстве Локр Эпизефирских (VII-VI вв. до н.э.) // Античная древность и средние века. Вып. 34 / Степаненко П.В. и др. (ред.). Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2003. С. 35-53.

Ковпаненко Г.Т. Розкопки Трахтемирівського городища 1964-1966 рр. // Фонди ІА АН УРСР.

Колобова К.М. Находки цилиндров-печатей в Фивах и спор о Кадме // ВДИ. 1970. № 2. С. 111-121.

Колотухин В. А. Горный Крым в эпоху поздней бронзы – начале железного века. Киев: Южногородские ведомости, 1996. 160 с.

Королькова Е. Ф. Великая богиня, божественный всадник и загадочные энареи: попытка интерпретации // Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 11-28.

Копейкина Л.В. Элементы местного характера в культуре березанского поселения архаического периода // Демографическая ситуация в Причерноморье в период Великой греческой колонизации. Материалы II Всесоюзного симпозиума. Цхалтубо, Тбилиси, 1979. С. 163-174.

Кошьева Т.А. Охранные работы на поселении эпохи поздней бронзы Новоозерное 1 в западном Крыму // Археологічні дослідження в Україні 2011 р. / Гол. ред. Д. Н. Козак. Київ: Волинські старожитності, 2012. С. 55-56.

Корнюшин Г.И. Курганы эпохи поздней бронзы у с. Старая Тойда Воронежской обл. // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. 1971. № 127. С. 78-85.

Коссович И.А. Древнегреческо-русский словарь. Изд-е 3-е. М.: Ленанд, 2015. 368 с.

Красильников К.І. Антропоморфні стели доби середньої бронзи з Подонців'я // Археологія. 2001. № 3. С. 137-142.

Кривцова-Гракова О.А. Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху поздней бронзы. М.: Изд-во АН СССР. 164 с. (МИА. № 46).

Круц С.И. Население территории Украины эпохи меди-бронзы (по антропологическим данным). Киев: Наукова думка, 1972. 191 с.

Крыжицкий С.Д., Буйских С.Б., Бураков А.В., Отрешко В.М. Сельская округа Ольвии. Киев: Наукова думка, 1989. 240 с.

Крыжицкий С.Д., Буйских С.Б., Отрешко В.М. Античные поселения Нижнего Побужья (археологическая карта). Киев: Наукова думка, 1990. 136 с.

Крыжицкий С.Д., Марченко К.К. К вопросу о наиболее ранних строительных комплексах причерноморских греков // БФ: Колонизация региона,



формирование полисов, образование государства. СПб., 2001. Часть 1. С. 33-36.

Крыкин С. М. Фракийский субстрат в античных колониях Северного Причерноморья // *Thracia*. 1988. № 8. In aedibus Academiae Litterarum Bulgaricae. Pp. 58-83.

Крыкин С. М. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. М.: Прометей, 1993. 332 с.

Крылова Л.П. Керносовский идол (стела) // *Энеолит и бронзовый век Украины* / Ред. С.С. Березанская, В.В. Отрощенко, Д.Я. Телегин. Киев: Наукова думка, 1976. С. 36-46.

Кубланов М.М. Легенда о ристалище Ахилла и ольвийские агонистические празднества // *Ежегодник Музея истории религии и атеизма*. 1957. № 1. С. 222-231.

Кугутяк М.В. Стародавні скельні храми на священних вершинах Косівщини. Косів: Писаний Камінь, 2012. 134 с.

Кульбака В., Качур В. Соматичні культи півдня Східної Європи. Маріуполь: ППТУ, 1998. 60 с.

Курбатов А.А. Ольвийские формы культа Ахилла (к истории полисной идеологии) // *Проблемы истории античной гражданской общины*. М., 1982. С. 81-96.

Куштан Д.П., Весельский А.П. Зорька – поселение эпохи бронзы в Восточном Крыму // *Археологічні дослідження в Україні 2011 р.* / Гол. ред. Д. Н. Козак. Київ: Волинські старожитності, 2012. С. 67-69.

Лазаренко В.Г. Архаический Аполлон и ранние восточноевропейские миграции // *Науковий вісник*. Випуск 3.33. Історичні науки. Миколаїв: Національний університет ім. В.О. Сухомилінського. 2012. С. 31-37.

Лазаренко В.Г. Ахилл в Северном Причерноморье и его связь с киммерийцами, скифами и мирмидонцами. Миф или историческая реальность? // *Емінак. Науковий щоквартальник* / Гол. ред. О. Тригуб. № 3 (19). Т. 3. Київ; Миколаїв, 2017. С. 5-22.

Лазаренко В.Г. Дневник разведки Николаевской группы Одесского археологического общества по берегам рек Ингул и Сагайдак в 1965 г. // *Архив В.И. Никитина (г. Николаев)*.

Лазаренко В.Г. Древние сведения о сущности медицины Асклепия и его последователей // *Традиционная медицина*. 2013. № 1 (32). С. 55-60.

Лазаренко В.Г. Истоки медицины и атлетических состязаний Древнего мира. Ижевск: Изд-во ИЖГТУ, 2014. 388 с.

Лазаренко В.Г. К дискуссии о происхождении архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье // *Емінак. Науковий щоквартальник* / Гол. ред. О. Тригуб. № 1 (13). Т. 2. Київ; Миколаїв, 2016. С. 7-20.

Лазаренко В.Г. Культ Ахилла в Северном Причерноморье и Фракийский всадник // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. IX / Отв. ред. И.Ю. Шауб. СПб., 2017. С. 97-152.

Лазаренко В.Г. Культ Ахилла как отражение процессов формирования индоевропейской общности в Северном Причерноморье // Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції «Архасівські читання». Миколаїв, 2013. С. 61-64.

Лазаренко В.Г. Культ Ахилла, «Старая Скифия» Геродота и Боспор // Боспорские чтения: Боспор Киммерийский и варварский мир. Актуальные проблемы хронологии. Керчь. 2014. С. 252-257.

Лазаренко В.Г. Культ змей в Северном Причерноморье IV-I тысячелетий до н.э. // Вісник Національного історико-археологічного заповідника «Кам'яна Могила». Вип. I / Відп. ред. Я.Б. Михайлов. Запоріжжя: Дике Поле, 2016. С. 37-48.

Лазаренко В.Г. Образ Змея и архаический культ Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. VII / Глав. ред. А.Б. Егоров. СПб., 2015. С. 30-54.

Лазаренко В.Г. Отражение культа Ахилла в нумизматических памятниках // Емінак. Науковий щоквартальник / Гол. ред. О. Тригуб. № 3 (15). Т. 4. Київ; Миколаїв, 2016. С. 20-24.

Лазаренко В.Г. Ранний период архаического культа Ахилла в Северном Причерноморье // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. VIII / Глав. ред. А.Б. Егоров. СПб., 2016. С. 16-37.

Лазаренко В.Г. Семантика изображений змей и следов человеческих стоп в Северном Причерноморье эпохи бронзы // Матеріали Міжнародної наукової конференції «Проблеми вивчення та охорони пам'яток первісного мистецтва півдня Європи (кам'яний вік – епоха бронзи)». Міністерство культури України. Національний історико-археологічний заповідник «Кам'яна могила». Запоріжжя: Дике Поле, 2015. С. 59-70.

Лазаренко В.Г. «Софиевский змей» – уникальный памятник Северного Причерноморья // Вісник Національного історико-археологічного заповідника «Кам'яна Могила». Вип. II / Відп. ред. Я.Б. Михайлов. Запоріжжя: Дике Поле, 2017. С. 53-61.

Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / Пер. с англ. М.: Республика, 2000. 287 с.

Лапин В.В. Березань и проблемы генезиса античной северопричерноморской цивилизации // Архив Института археологии Национальной ака-

демии наук Украины. Фонд 24. 1978. Лапин В.В. Греческая колонизация Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1966. 238 с.

Латышев В.В. Культ Ахилла на Белом острове под покровительством Ольвиополитов // О государственном строе города Ольвии // ЖМНП. СПб., февраль 1887 (Часть ССXLIX). С. 52-62.

Латышев В.В. Очерк греческих древностей . Пособие для гимназистов старших классов и для начинающих филологов. Часть 2. Богослужбные и сценические древности. СПб.: Типография В. Безобразова и К, 1889. viii + 327 с.

Латышев В.В., 1904. Эпиграфические новости из южной России (находки 1901-1903 годов) // Известия Императорской археологической комиссии. Вып. 10. СПб. С. 1-91.

Левицкий О.Г. Раннегальштатские общности и культура Белозерка в Северном Причерноморье – о диалоге миров // Северное Причерноморье: от энеолита до античности / Е.В. Яровой (сост.). Тирасполь: Изд-во Приднестровского государственного университета, 2002. С. 180-205.

Лейпунська Н.О. Про культ Ахілла в Північному Причорномор'ї // Археологія. 1970. Т. XXIII. С. 60-73.

Лелеков Л.А. К новейшему решению индоевропейской проблемы // ВДИ. 1982. № 3. С. 31-37.

Леман В.П. Индоевропеистика сегодня // ВЯ. 1987. № 2. С. 17-33.

Леман В.П. Новое в индоевропеистических исследованиях // ВЯ. 1991. № 4. С. 5-30.

Лесков А. М. Горный Крым в I тысячелетии до нашей эры. Киев: Наукова думка, 1965. 198 с.

Лесков А.М. Кировское поселение // Древности Восточного Крыма / А.М. Лесков (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1970. С. 7-89.

Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957. 620 с.

Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. 976 с.

Лосев А.Ф. Зевс // Мифы народов мира. В 2 тт. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 463-466.

Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Боги и герои Древней Греции. Харьков: Фолио, 2009. 349 с.

Лукиан. Харон, или Наблюдатели / Пер. с др.-гр. Н. П. Баранова // Лукиан. Сочинения. В 2 тт. Т. I. СПб.: Алетейя, 2001. С. 357-368.

Лукиан из Самосаты. Избранное / Пер. с др.-гр. С.С. Сребрного. М.: ГИХЛ, 1962. 515 с.

Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. Ф.А. Петровского. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 260 с.

Лурье С.Я. Язык и культура Микенской Греции. Изд-е 2-е, испр. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. 406 с.

Лысенко А.В., Масякин В.В., Мордвинцева В.И. Могила № 1 некрополя римского времени Лучистое-2 (Южный Крым) // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 295-333.

Ляшко С.Н. К вопросу о семантике орнамента на сосудах из погребений ямной культуры // Древнейшие скотоводы степей Юга Украины. Киев: Наукова думка, 1987. С. 54-58.

Макаревич М.Л. Об идеологических представлениях у трипольских племён // Записки Одесского археологического общества. Том 1 (34) / Ред. колл.: М.С. Синицын, Т.С.Пассек, А.И.Тереножкин, П.О. Карышковский. Одесса: Одесское книжное издательство, 1960. С. 297-301.

Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 1: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как Введение в Историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 408 с.

Макарова Е.Е. Начало формирования Кротонской «державы»: хронология битвы при Сagre // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. 2008. № 49. С. 23-26.

Маковский М.М. Индоевропейская этимология: Предмет – методы – практика. М.: Либроком, 2009. 352 с.

Маковский М.М. Краткий этимологический словарь-тезаурус индоевропейских языков. Изд-е 3-е. М.: Либроком, 2012. 200 с.

Маковский М.М. Семиотика языческих культов // Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. С. 124-168.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и мир образов. М.: Владос, 1996. 416 с.

Маковский М.М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: Сущность, формы, развитие. Изд-е 4-е. М.: Либроком, 2012. 280 с.

Маковский М.М. Язык как феномен. М.: Ленанд, 2014. 264 с.

Маковский М.М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. Изд-е 2-е. М.: Ленанд, 2014. 320 с.

Манандян Я. Феодализм в древней Армении // Манандян Я. Труды. Т. IV. Ереван, 1981. С. 187-436 (на арм. языке).

Маразов И. Р. Иконография древней Фракии. СПб: Изд-во СПбГУП, 2006. 108 с.

Маразов И. Инсигнии правителей // Фракийское золото из Болгарии. Ожившие легенды / Д.В. Журавлев, К.Б. Фирсов (науч. ред.). М.: Кучково Поле, 2013. С. 98-121.

Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 140 с.

Марченко К.К. Лепная керамика // Культура населения Ольвии и её округи в архаическое время / С.Д. Крыжицкий (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1987. С. 104-116.

Марченко К.К. Фракийцы на территории Нижнего Побужья во второй половине VII-I вв. до н.э. // ВДИ. 1974. № 2. С. 149-161.

Масленников А.А. К истории сельского населения Европейского Боспора в VI-I вв. до н.э. Боспорский сборник. № 8. М., 1995. 124 с.

Мачинский Д.А. Время основания поселения Борисфен на острове Березань и древнейшие этапы освоения эллинами северных берегов Понта // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 408-421.

Мачинский Д.А., Мусбахова В.Т. Остров Кирки и изображения на келермесском ритоне, преддверье Аида и древнейшая греческая расписная керамика в Северном Причерноморье (по «Одиссее» и археологическим материалам) // БФ: Искусство на периферии античного мира. СПб., 2009. С. 319-355.

Маяк И.Л. Рим первых царей (Генезис римского полиса). М.: Изд-во Московского университета, 1983. 278 с.

Мельничук И.В. Изображение змеи в Триполье // Археологические исследования молодых ученых Молдавии / В. А. Дергачев (отв. ред.). Кишинев: Штиинца, 1990. С. 39-46.

Мерперт Н.Я. К вопросу о связях Анатолии и Фракии в раннем бронзовом веке // Sbornik národního muzea v Praze. Rada A: Historie (20: 1-2). Praha: Vydává Národní muzeum, 1966. S. 109-115.

Мерперт Н.Я., Черных Е.Н. Болгаро-советская экспедиция // Археологические открытия 1971 года / Отв. ред. Б.А. Рыбаков. М.: Наука, 1972. С. 553-554.

Михайлов Б.Д. Курганы эпохи бронзы в бассейне реки Молочная // Древности степного Причерноморья и Крыма. Том II / Ред. Г. Н. Тощев, Г. И. Шаповалов, Б. Д. Михайлов. Запорожье, 1990. С. 107-116.

Михайлов Б.Д. Скульптура головы вешапа в гроте Каменной Могилы // Древности степного Причерноморья и Крыма. Том III / Ред. Г. Н. Тощев, Г. И. Шаповалов, Б. Д. Михайлов. Запорожье, 1992. С. 99-105.

Молев Е.А. Боспорский город Китей. Боспорские исследования. Suppl. 6. Симферополь-Керчь: АДЕФ-Украина, 2010. 315 с.

Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Памятники древнейшей греческой письменности. Введение в микенологию. М.: Наука, 1988. 192 с.

Мозолевский Б.М. Отражение космогонических представлений скифов в погребальной обрядности знати // Киммерийцы и скифы. Тезисы II Международной конференции, посвященной памяти А.И. Тереножкина / Б.Н. Мозолевский (отв. ред.). Мелитополь, 1992. С. 63-65.

Мэллори Дж. П. Индоевропейские прародины / Пер. с англ. // ВДИ. 1997. № 1. С. 61-82.

Надь Г. Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 432 с.

Назаров В. В. Нова епіграфічна знахідка з Березані // Археологія. 1996. № 1. С. 138-140.

Небрат С.Г. Охра в погребальном обряде катакомбных культур Северного Приазовья // Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Історія. Політологія. Маріуполь, 2011. Вип. 2. С. 121-125.

Нечитайло В.В., Михайлов С.Л. Каталог античных монет Скифии, Березани, Никония, Тирь, Керкениды. Киев, 2000. 78 с.

Николаева Н.А. О культе Великой Богини индоиранцев по данным археологии // Вестник МГОУ. 2010. № 1. С. 98-106.

Никулицэ И. Т. Северные фракийцы в VI-I вв. до н.э. Кишинев: Штиинца, 1987. 270 с.

Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998. 218 с.

Новоселова Н.Ю. Святилище Ахилла на о. Березань в первые века н.э. // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. Вып. 2. СПб., 2007. С. 31-35.

Норманская Ю.В. Генезис и развитие систем цветообозначений в древних индоевропейских языках. М.: Институт языкознания РАН, 2005. 326 с.

Норманская Ю.В. Цветообозначения в древнегреческом языке // Наименования цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / Отв. ред. А.П. Василевич. Изд-е 2-е. М.: Ком Книга, 2011. С. 54-65.

Норманская Ю.В. Цветообозначения в санскрите // Наименования цвета в индоевропейских языках: Системный и исторический анализ / Отв. ред. А.П. Василевич. Изд-е 2-е. М.: Ком Книга, 2011. С. 40-53.

Ольвия и Нижнее Побужье в античную эпоху / В.Ф. Гайдукевич (ред.). М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. (МИА. № 50). 278 с.

Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М.: Наука, 1990. 319 с.

Орешников А.В. Экскурсы в область древней нумизматики Черноморского побережья. Отдельный оттиск. М.: Синодальная типография, 1914. 68 с.

Орлик О.П. Поселення ранньоскіфського часу Любомирка I у верхів'ї р. Тясмин // Археологія. 2007. № 3. С. 31-36.

Островерхов А.С. Геммы с изображением Афины и ее символов из Тире и Никония (первые века по Р.Х.) // БФ: Проблемы хронологии и датировки памятников. 2004. Часть 2. СПб. С. 114-122.

Островерхов А.С., Охотников С.Б. Остров Левке (древнегреческое святилище на острове Змеином) // Древние культуры Северо-Западного Причерноморья / И.В. Бруяко, Т.Л. Самойлова (отв. ред.). Одесса: СМІЛ, 2013. С. 523-542.

Островерхов А.С., Субботин Л.В. Божества Никония по случайным находкам культовых изделий // Северное Причерноморье: от энеолита к античности / Е.В. Яровой (сост.). Тирасполь: Типар, 2002. С. 254-268.

Откупщиков Ю.В. Догреческий субстрат. У истоков европейской цивилизации. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. 262 с.

Отрешко В.М. Граффити, найденные на поселении Большая Черноморка II в 1973 г. // Некоторые вопросы археологии Украины / Отв. ред. Н.Н. Бондарь. Киев: Вища школа, 1977. С. 40-44.

Отрошенко В. В. Сюжет двобою у знаковій системі зрубної спільноти // Проблемы истории и археологии Украины: Материалы V Международной научной конференции. Харьков. 2004. С. 17-18.

Охотников С.Б. Нижнее Поднестровье в VI-V вв. до н.э. Киев: Наукова думка, 1990. 86 с.

Охотников С.Б., Островерхов А.С. Святилище Ахилла на острове Левке (Змеином). Киев: Наука, 1993. 140 с.

Охотников С.Б., Островерхов А.С. Якiрна стоянка святилища Ахілла на острові Левке (Зміїному) // Археологія. 2002. № 2. С. 123-131.

Палагута И.В. Мир искусства древних земледельцев Европы (культуры балкано-карпатского круга в VII-III тыс. до н.э.). СПб.: Алетейя, 2012. 334 с.

Папанова В.А. Символика оружия в античных погребениях // БФ: Погребальные памятники и святилища. 2002. Часть 2. СПб. С. 279-285.

Петренко В.Г. Украшения Скифии VII-III вв. до н.э. Свод археологических источников. Вып. Д 4-5. М.: Наука, 1978. 145 с.

Петров В.П., Макарович М.Л. Скифская генеалогическая легенда // СА. 1963. № 1. С. 20-32.

Петровский С.В. Апокрифические сказания об апостольской проповеди по черноморскому побережью // Записки Одесского общества истории и древностей. Вып. 21. Одесса, 1898. С. 1-184.

Петросян Л.Н. Армянские народные сухопутные средства передвижения // Кавказский этнографический сборник. Т. IV. / В.К. Гарданов (отв. ред.). М.: Наука, 1972. С. 98-118.

Погожева А. П. Антропоморфная пластика Триполья. Новосибирск: Наука, 1983. 145 с.

Подосинов А.В. К вопросу о локализации острова Ахилла // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. Вып. 2. СПб., 2007. С. 5-12.

Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Текст, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2011. 504 с.

Полный церковно-славянский словарь / Сост. священник магистр Г.М. Дьяченко. М.: Типография Вильде, 1900. 1120 с.

Подшивалов А.М. Московский Публичный и Румянцевский Музей. Нумизматический кабинет. Вып. 1-й. Каталог монет: 1) Сарматии Европейской, Херсонеса Таврического, Босфора Киммерийского, Понта, Пафлагонии. 2) Царей Босфора Киммерийского. М.: Типография М. Г. Волчанникова, 1884. 48 с.

Помпоний Мела. Хорография // Подосинов А.В., Скржинская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Текст, перевод, комментарий. М.: Индрик, 2011. С. 40-63.

Попова Е.А., Егорова Т.В. Исследования Крымской археологической экспедиции МГУ на городище «Чайка» близ Евпатории и на некрополе у пос. Заозерное в 2007 г. // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. Київ: Волинські старожитності, 2009. С. 276-278.

Порциг В. Членение индоевропейской языковой области / Пер. с нем. Изд-е 2-е, исправл. М.: Едиториал УРСС, 2003. 332 с.

Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период / Сост. В.П. Казанскене и Н.Н. Казанский. Л.: Наука, 1986. 201 с.

Протасова С.И. История древнего мира в построении Эд. Мейера // ВДИ. 1938. № 3. С. 298-313.

Пуздровский А. Е. Граффити на краснолаковой посуде из могильников Крымской Скифии // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 373-381.

Пуздровский А.Е., Труфанов А.А. Два склепа в центральной части Усть-Альминского некрополя // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 200-269.

Пустовалов С.Ж. К вопросу о наличии знаковой системы у населения катакомбной общности Северного Причерноморья // Северо-Восточное Приазовье в системе евразийских древностей (энеолит-бронзовый век): материалы Международ. конф. Ч. 1. Донецк, 1996. С. 44-46.

Пустовалов С. Ж. Моделирование лица по черепу у населения ингульской катакомбной культуры // Stratum plus. № 2. От Балкан до Гималаев:



Время цивилизаций. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 1999. С. 222-255.

Пустовалов С. Ж. Чи була писемність у катакомбного населення Північного Надчорномор'я? // Наукові записки НаУКМА. 1997. Т. 2. Культура. С. 123-137.

Пустовалов С. Ж. Ямная общность и катакомбная общность: последовательная смена во времени или сосуществование // Проблемы археологии Подніпров'я: Міжвузівський збірник наукових праць. Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетровського університету, 2000. Вип. 3. С. 95-105.

Пятышева Н.В. К вопросу об интерпретации группы скульптур из Том // Тезисы докладов конференции «Вестника древней истории». М., 1972. С. 54-56.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э.// М.: Наука, 1985. 256 с.

Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племён. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука, 1977. 216 с.

Реальный словарь классических древностей по Любкеру. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1885. 1212 с.

Ростовцев М.И. Новая книга о Белом острове // ИИАК. Вып. 65. Петроград, 1918. С. 177-197.

Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л.: Ленинградский Гублит, 1925. 624 с.

Ростовцев М.И. Эллинизм и иранство на юге России. М.: Книжная находка, 2002. 160 с.

Ростунов В.Л. Курганы эпохи энеолита-ранней бронзы с ровиками в форме змеи // Археологический журнал. Армавир, 2007. № 1. С. 8-12.

Рубан В.В. О хронологическом соотношении литых стрело- и дельфиновидных монет на территории Нижнего Побужья // Нумизматика античного Причерноморья / Отв. ред. В.Л. Янин. Киев: Наукова думка, 1982. С. 15-20.

Русяєва А.С. Ахилл, Скифской земли владыка! // Ранній залізний вік Євразії: до 100-річчя від дня народження Олексія Івановича Тереножкіна. Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ – Чигирин: ВІД «Формат», 2007. С. 128-129.

Русяєва А.С. Бейкупське поселення V-IV ст. до н.е. // Матеріали XIII конференції інституту археології АН УРСР, присвяченої 50-річчю Академії наук Української РСР. Київ, 1968 р. Київ: Наукова думка, 1972. С. 220-222.

Русяєва А.С. Відображення похоронного ритуалу в епіграфічних пам'ятках Ольвії в контексті давньогрецької літературної традиції // Археологія. 2013. № 1. С. 50-61.

Русяева А.С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье // Скифский мир / Под ред. А.И. Тереножкина. Киев: Наукова думка, 1975. С. 174-185.

Русяева А.С. Граффити Ольвии Понтийской. Симферополь: Крымское отделение Института востоковедения НАН Украины, 2010. 288 с.

Русяева А.С. Деякі риси культурно-історичного розвитку Північно-Західного Причорномор'я в VII-V ст. до н.е. // Археологія. 1979. № 30. С. 3-18.

Русяева А.С. Домашні святилища і культи в античних містах Північного Причорномор'я // Археологія. 2001. № 2. С. 41-51.

Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. Киев: Наукова думка, 1979. 172 с.

Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев: Наукова думка, 1990. С. 40-61.

Русяева А.С. Культурні предмети из поселення Бейкуш поблизу о-ва Березань // Археологія. 1971. № 2. С. 22-29.

Русяева А.С. Милет – Дидимы – Борисфен – Ольвия // ВДИ. 1986. № 2. С. 25-64.

Русяева А.С. О храме Ахилла на острове Левка в Понте Эвксинском // ВДИ. 2004. № 1. С. 177-190.

Русяева А.С. Святилище Ахилла на Тендре в контексте истории и религии Ольвии Понтийской // ВДИ. 2006. № 4. С. 98-123.

Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии. Киев: Наукова думка, 1992. 253 с.

Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Киев: Стилюс, 2005. 559 с.

Русяева А.С. Розкопки Бейкушського поселення // Археологічні дослідження на Україні в 1969 р. Випуск IV. Київ: Наукова думка, 1972. С. 174-177.

Русяева А.С. Раскопки Бейкушского поселения близ Ольвии // Археологические исследования на Украине в 1967 г. / Ред. П. П. Толочко. Киев: Наукова думка, 1968. С. 146-150.

Рыбаков В.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 1. С. 24-47.

Рыбаков В.А. Космология и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 2. С. 13-34.

Рябкова Т. В. Курган 524 у с. Жаботин в системе памятников периода скифской архаики // Российский археологический ежегодник. 2014. № 4. С. 236-296.

Савостина Е.А. Сюжет и композиция рельефа из Трехбратнего кургана // Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти академика М. И. Ростовцева (Ленинград, 14-17 марта 1989 года) / М.Ю. Вахтина (отв. ред.). Новочеркасск, 1989. С. 92-93.

Савостина Е.А. Фронтон архаического храма: образ универсума – Медуза Горгона // Образ – смысл в античной культуре / Л.И. Акимова (науч. ред.). М.: ГМИИ, 1990. С. 134-150.

Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М.: Наука, 1967. 408 с.

Самойлова Т.Л., Кожокару В. Новые данные о культах и культовых античных постройках в Тире // Северное Причерноморье в античное время. Киев: Институт археологии НАН Украины, 2002. С. 109-113.

Санжаров С.Н. Катакомбное погребение близ г. Северска // СА. 1983. № 3. С. 202-207.

Санжаров С.Н. Некоторые аспекты исследования катакомбных комплексов с моделировкой лица из Донецкого Приазовья // Проблемы охраны и исследования памятников археологии в Донбассе. Тезисы докладов научно-практического семинара «Проблемы охраны и исследования памятников археологии в Донбассе», 10-11 апреля 1986. Донецк, 1986. С. 20-22.

Санжаров С.Н. Охра в изобразительной деятельности племен эпохи средней бронзы Донетчины // СА. 1989. № 2. С. 97-107.

Санжаров С.Н. Проблемы финала катакомбного культурогенеза и керамический комплекс поселения Бабино III // Матеріали та дослідження з археології Східної України. 2013. № 12 / Під ред. С.Н. Санжарова. Луганськ: Изд-во СНУ им. В. Дала. С. 53-81.

Сапрыкин С.Ю., Винокуров Н.И., Белоусов А.В. Городище Артезиан в Восточном Крыму (Его жители и культы) // ВДИ. 2014. № 3. С. 134-162.

Семенов В.А. Первобытное искусство: Каменный век. Бронзовый век. СПб.: Азбука-классика, 2008. 592 с.

Сенаторов С.Н. Керамика кизил-кобинской культуры второй половины VI – первой половины IV в. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 354-362.

Синицын И.В. Памятники предскифской эпохи в степях Нижнего Поволжья // СА. 1948. № 10. С. 143-160.

Синюк А.Т. Курганы эпохи бронзы Среднего Дона (Павловский могильник) // Население эпохи бронзы на Среднем Дону (краниология). Воронеж, 1983. С. 188.

Скржинская М.В. Игры на Ахилловом Дроме // BORYSTHENIKA. Николаев, 2004. С. 144-149.

Скржинская М.В. Состязания на древнегреческих праздниках в Северном Причерноморье // Российская археология. 2004. № 2. С. 30-39.

Словарь античности / Пер. с нем. М.: Эллис Лак; Прогресс, 1993. 704 с.

Словник-довідник з археології / Н.О. Гаврилюк (ред., уклад.). Київ: Наукова думка, 1996. 430 с.

Снытко И.А. Проблемы реколонизации хоры Ольвии рубежа V-IV вв. до н.э. // БФ: Население, языки, контакты. СПб., 2011. С. 464-471.

Субботин Л.В., Островерхов А.С. Фигурный керамический светильник с изображением змеи из Тире // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Збірник наукових праць. Том XI. Запоріжжя, Запорізький національний університет, 2004. С. 245-249.

Супруненко А.Б. Археологические памятники Карловского района Полтавской области. Каталог. Полтава: Полтавский краеведческий музей, 1990. 92 с.

Тасић Н. Винча: Населье првих земљарадика. Београд: Креативни центар, 2008. 33 с.

Телль Юнаците. Эпоха бронзы. Т. II. Часть первая. М.: «Восточная литература» РАН, 2007. 247 с.

Тереножкин А.И. Киммерийцы. Киев: Наукова думка, 1976. 224 с.

Тереножкин А.И., Мозолевский Б.Н. Мелитопольский курган. Киев: Наукова думка, 1988. 264 с.

Толстой И.И. Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 154 с.

Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Петроград: 2-я Гос. Типография, 1918. 164 с.

Толстой И.И. Чудо у жертвенника Ахилла на Белом острове // Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.-Л.: Наука, 1966. С. 19-23.

Топоров В.Н. Диоскуры в «бобровой» версии основного мифа // Знаки Балкан. Часть I / Ред. Н.П. Гринцер, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян. М.: Радуга, 1994. С. 3-34.

Топоров В.Н. Еще раз о фракийском всаднике в балканской и индоевропейской перспективе // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – I / Ред. колл.: Н. В. Злыднева, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. М., 1992. С. 3-32.

Топоров В.Н. К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры // Античная балканистика. Предварительные материалы Первого симпозиума по балканскому языкознанию. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1972. С. 24-38.

Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 тт. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 52-82.

Топоров В.Н. «Мировое дерево». Опыт семиотической интерпретации // Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 тт. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 210-262.

Топоров В.Н. Мифология: Статьи для мифологических энциклопедий. В 2 тт. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2014. 600 с.

Топоров В.Н. Об архаичном слое в образе Ахилла // Образ-смысл в античной культуре / Л.И. Акимова (науч. ред.). М.: ГМИИ, 1990. С. 64-95.

Топоров В.Н. Пиндар и Ригведа: Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. М.: РГГУ, 2012. 216 с

Тохтасьев С.Р. Граффити. Письмо. Лапидарные надписи // Борисфен – Березань: Начало античной эпохи в Северном Причерноморье. Каталог выставки. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2005. С. 136-149.

Тохтасьев С.Р. Контакты Борисфена с Боспором в архаический период в свете эпиграфических источников // Археологический сборник. Вып. 38. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2010. С. 50-58.

Троицкая Т.Н. Скифские коллективные погребения в курганах Крыма // История и археология Крыма. Вып. II. Симферополь, 2015. С. 54-65.

Трофимова А.А. *Imitatio Alexandri*. Портреты Александра Македонского и мифологические образы в искусстве эпохи эллинизма. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2012. 320 с.

Троя и Фракия. Каталог выставки. М.: ГМИИ, 1983. 103 с.

Трубачев О.Н. Названия рек Правобережной Украины: Словообразование. Этимология. Этническая интерпретация // Трубачев О.Н. Труды по этимологии: Слово. История. Культура. Т. 4. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 381-649.

Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. Изд-е 2-е, дополн. М.: Наука, 2003. 495 с.

Трубачев О.Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. 320 с.

Трубачев О.Н., Шапошников А.К. Этимологический словарь языковых реликтов *Indoarica* // Трубачев О.Н. *Indoarica* в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. С. 220-288.

Тункина И. В. Остров Березань // Тункина И. В. Русская наука о классических древностях Юга России (XVIII – середина XIX в.). СПб.: Наука, 2002. С. 416-423.

Тураев Б.А. История Древнего Востока. В 2 тт. Т. I. Ленинград: ОГИЗ, 1936. 361 с.

Уваров А.С. Исследования о древностях южной России и берегов Чёрного моря. Вып. 1. СПб.: Типография Экспедиции загот. гос. бумаг, 1851. vi +138 с.

Федосеев Н.Ф. Куль-Оба: погребальный комплекс боспорских царей. Скифское или фракийское влияние? // Элита Боспора и боспорская элитарная культура. Материалы международного Круглого стола 22-25 ноября 2016 г. СПб.: Палаццо, 2016. С. 215-223.

Фещенко Е.Л. К вопросу об использовании охры в катакомбных погребениях // Проблемы изучения катакомбной культурно-исторической общности. Тезисы докладов Всесоюзного семинара. Запорожье, 1990. С. 97-99.

Формозов А.А. Материалы к изучению искусства эпохи бронзы юга СССР // СА. 1958. № 2. С.137-142.

Формозов А.А. Очерки по первобытному искусству. М.: Наука, 1969. 255 с. (МИА № 165).

Фракийское золото из Болгарии. Ожившие легенды. М.: Кучково поле, 2013. 230 с.

Фролов Э.Д. Копьё как оружие и символ знатности у древних греков // Мнемон: Исследования и публикации по истории Древнего мира. 2012. № 11. СПб. С. 57-64.

Фролова Н. А., Абрамзон М. Г. Монеты Ольвии в собрании Государственного исторического музея. Каталог. М.: Росспэн, 2005. 360 с.

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. Изд-е 2-е. М.: Политиздат, 1983. 703 с.

Хаммонд Н. История Древней Греции / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2003. 703 с.

Хирст Дж. Ольвийские культы / Пер. с англ. // ИИАК. 1908. Вып. 27. С. 75-144.

Хоммель Х. Ахилл-бог / Пер. с нем. // ВДИ. 1981. № 1. С. 53-76.

Цымбурский В.Л. Анхиз-змей. К регенерации раннефракийского мотива в «Э Энеиде» Вергилия // ВДИ. 1996. № 4. С. 29-42.

Цымбурский В.Л. Фрако-хетто-лувийские формульные соответствия: их типы и возможности хронологии // Индо-иранское языкознание и типология языковых ситуаций: сборник статей к 75-летию проф. А.Л. Грюнберга (1930–1995). СПб.: Наука, 2006. С. 282-307.

Чередниченко А.Г. Античная традиция об одном из древнейших названий Фракии Ариа // Проблеми історії та археології України: Матеріали VIII Міжнародної наук. конф. / Відп. за вип. С.В. Дячков. Харків, 2012. С. 59-60.

Чередниченко А.Г.: Заметки о древнейших названиях Фракии // Древности 2012. Харьковский историко-археологический ежегодник. 11. Харьков: ООО «НТМТ», 2012. С. 8-13.

Черняков И.Т. Северо-Западное Причерноморье во второй половине II тысячелетия до н.э. Киев: Наукова думка, 1985. 172 с.

Черняков И.Т. Стела бронзової доби з Верхоріччя // Археологія. 2005. № 1. С. 37-47.

Членова Н.Л. Оленные камни как исторический источник. Новосибирск: Наука. 1984. 100 с.

Чмихов М.О., Черняков И.Т. Хронологія археологічних пам'яток епохи міді – бронзи на території України. Київ: НМК ВО, 1988. 180 с.

Чмыхов Н.А., Довженко Н.Д. О древнейшем индоиранском компоненте в сложении скифской монументальной скульптуры // Древнейшие скотоводы степей юга Украины. Сборник научных трудов / О. Г. Шапошникова (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1987. С. 130-140.

Шавырина Т.Г. О некоторых сакральных символах в погребальных памятниках первых веков нашей эры (на материале некрополя Фанагории) // GAUDEAMUS IGITUR. Сборник статей к 60-летию А.В. Подосинова / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой, Г.Р. Цецладзе. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 410-420.

Шапошников А.К. Индоевропейский этногенез – свидетельствует мифология, лингвистика, ономастика и ДНК-генеалогия // Индоевропейская история в свете новых исследований (Сборник трудов конференции памяти проф. В.А. Сафронова) / Е.В. Яровой (отв. ред.). М.: МГОУ, 2010. С. 251-262.

Шапошников А.К. Этимология языковых реликтов фракийского вида в Северном Причерноморье // Материалы Международной конференции «Северное Причерноморье: к истокам славянской культуры». Алушка, 25-30 сентября 2008 г. Киев; М., 2008. С. 213-218.

Шапошников А.К. Языковые реликты фракийского облика в Северном Причерноморье // Этимология / Ж.Ж. Варбот (отв. ред.). М., 2012. С. 252-308.

Шапошников А.К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. 2005. № 5. С. 30-67.

Шапошникова О.Г. Эпоха раннего металла в степной полосе Украины // Древнейшие скотоводы степей Юга Украины / О. Г. Шапошникова (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1987. С. 3-16.

Шапошникова О.Г. и др. Отчет о работе Ингульской экспедиции. Научный архив Института археологии АН УССР. Ф. 1973/8, 1974/12, 1975/3.

Шапошникова О.Г., Шарафутдинова И.Н., Смирнов С.В., Никитин В.И. Археологические разведки по берегам Ингула // Археологические исследова-

дования на Украине в 1965-1966 гг. П.П. Толочко (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1967. С. 200-203.

Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Из работ Ингульской экспедиции // Археологические исследования на Украине в 1967 г. / П.П. Толочко (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1968. С. 19-22.

Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Новорозановское многослойное поселение // Древности Поингуля / О.Г. Шапошникова (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1977. С. 52-65.

Шапошникова О.Г., Неприна В.И. Памятники нижнемихайловского типа // Археология Украинской ССР. Т. 1 / Д.Я. Телегин (отв. ред.). Киев: Наукова думка, 1985. С. 324-331.

Шапошникова О.Г., Фоменко В.Н., Довженко Н.Д. Ямная культурно-историческая область (южнобугский вариант). Киев: Наукова думка, 1986. 160 с.

Шарафутдинова И.Н. К вопросу о сабатиновской культуре // СА. 1968. № 3. С. 16-34.

Шауб И.Ю. Ахилл – бог Северного Причерноморья // Новый часовой. 2002. № 13-14. С. 356-367.

Шауб И.Ю. Ахилл на Боспоре // БФ: Погребальные памятники и святилища. Часть 1. СПб., 2002. С. 186-189.

Шауб И. Ю. Варварские элементы в культе Аполлона на Боспоре // Клио. 1998. № 1 (4). С. 67-74.

Шауб И.Ю. Из истории исследования религиозной жизни Ольвии догетской эпохи // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск: Изд-во Магнитогорского государственного технического университета, 2009. С. 47-54.

Шауб И. Ю. Культы и религиозные представления населения Боспора VI-IV веков до н.э. Автореф. дисс. ... канд. ист.наук. Л., 1987. 22 с.

Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. 484 с.

Шауб И.Ю. Змееногая богиня в Скифии и Древней Италии // Шауб И.Ю. Италия – Скифия. Культурно-исторические параллели. М.; СПб.: ИИМГ, 2008. С. 43-65.

Шауб И.Ю. Об архаических чертах в культе Деметры в Ольвии // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. IV. СПб., 2010. С. 5-14.

Шауб И. Ю. Образ Медузы Горгоны в Северном Причерноморье // Древние культуры и археологические изыскания. СПб.: ИИМК РАН, 1992. С. 70-72.



Шауб И.Ю. О греко-варварских контактах в религиозной сфере в Северном Причерноморье (VII – начало III в. до н. э.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. Вып. 1. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. С. 113-120.

Шауб И.Ю. О семантике изображений на золотом браслете из Куль-Обы // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. Вып. V. СПб., 2012. С. 5-9.

Шауб И. Ю. Элементы шаманизма в мифе об Ифигении // Новый Гермес. Вестник по классической филологии и археологии. № 1. СПб., 2007. С. 49-54.

Шауб И.Ю. Эллинские традиции и варварские влияния в религиозной жизни греческих колоний Северного Причерноморья (VI-IV вв. до н.э.). Saarbrücken; Lambert Academic Publishing, 2011. 475 с.

Шевченко А.В. Палеоантропология северо-западного Прикаспия в эпоху бронзы: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1980. 25 с.

Шевченко Т.М. Алтари в семейной религии античного Херсонеса // БФ: Сакральный смысл региона, памятников, находок. 2007. Вып. 2. СПб. С. 162-168.

Шелов-Коведяев Ф. В. Березанский гимн острову и Ахиллу // ВДИ. 1990. № 3. С. 49-62.

Шилов Ю.А. Прародина ариев. Киев: Синто, 1995. 742 с.

Шрадер О. Сравнительное языковедение и первобытная история / Пер. с нем. Изд-е 2-е. М. Едиториал УРСС, 2003. 496 с.

Шубин В.И. Копье как символ в поэмах Гомера // Античное общество – IV: Власть и общество в античности. Материалы международной конференции антиковедов, проводившейся 5-7 марта 2001 г. на историческом факультете СПбГУ. СПб., 2001 // <http://www.ctntant.pu.ru/centrum/publik/confcent/2001-03/shubin.htm>

Щемелев А.В. Фракийский всадник: особенности источниковой базы исследования // Вестник Московского городского педагогического университета. 2015. Серия «Исторические науки». № 3 (19). С. 71-79.

Щепинский А.А. Памятники искусства эпохи раннего металла в Крыму // СА. 1963. № 3. С. 38-47.

Энеолит СССР / Отв. ред. В.М. Массон и Н.Я. Мерперт. М.: Наука, 1982. 359 с. (Археология СССР в 20 тт.).

Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры: Северное Причерноморье VIII-VII вв. до н.э. в мифологической традиции и ономастике // Древности Боспора / А.А. Масленников (глав. ред.). М.: Институт археологии РАН, 2011. Т. 15. С. 410-453.

Яйленко В.П. Индоарии – киммерийцы – тавры: Северное Причерноморье VIII-VII вв. до н.э. в мифологической традиции и ономастике (продолжение) // Древности Боспора / А.А. Масленников (глав. ред.). М.: Институт археологии РАН, 2012. Т. 16. С. 548-590.

Яйленко В.П. История и эпиграфика Ольвии, Херсонеса и Боспора VII в. до н.э. – VII в. н.э. СПб.: Нестор-История, 2017. 1024 с.

Яйленко В. П. Несколько греческих граффити и «сарматская» надпись с Березани // Античная балканистика / Л. А. Гиндин (отв. ред.). М.: Наука, 1987. С. 147-154.

Яйленко В.П. Очерки этнической, политической и культурной истории Скифии VIII-V вв. до н.э. М.: Onebook.ru, 2013. 348 с.

Яйленко В. П. Скифский Ахилл в Северном Причерноморье VIII-V вв. до н. э. и его индоарийские истоки // Древности Боспора. / А. А. Масленников (глав. ред.). М.: Институт археологии РАН, 2013. Т. 17. С. 377-406.

Яйленко В.П. Три историко-ономастических фракийско-скифских очерка: алазоны, амазонки, Эксампей // Боспорские исследования. Вып. XXXIII / Отв. ред. В.Н.Зинько, Керчь: Керченская городская типография, 2016. С. 30-94.

Яйленко В.П. Фрако-дакийская и иллирийская топонимика Северного Причерноморья (Сарматии и Скифии) // Древности Боспора / А. А. Масленников (глав. ред.). М.: Институт археологии РАН, 2014. Т. 18. С. 512-557.

Ярхо В.Н. Ахилл // Мифы народов мира. В 2 тт. Т. 1 (А-К). М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 139-140.

A Catalog of Greek Coins of British Museum. Vol. X. Peloponnesus (without Corinth) / By P. Gardner. London: Longmans & Co, 1854. Pp. 230 and plates.

A Catalog of Greek Coins of British Museum. Vol. XI. Attica, Megaris, Aegina / By B. V. Head. London: Printed by Order of the Trustees, 1888. Pp. 174 and plates.

Allentoft M.E., Sikora M., Sjögren K.G., Rasmussen S. et al. Population genomics of Bronze Age Eurasia // Nature. 2015. 522. Pp. 167-172.

Belin de Ballu E. L'histoire des colonies grecques du littoral nord de la Mer Noire. Leiden: bibliographie annotée des ouvrages et articles publiés en U.R.S.S. de 1940 a 1962. Leiden: E. J. Brill, 1965. 209 S.

Belin de Ballu E. Olbia. Cité antique du littoral nord de la mer noire. Leiden: E.J. Brill, 1972. 205 S.

Bethe E. Dioskuren // RE. Bd. V. Hbbd. 9. Neue Bearbeitung. Stuttgart, München, 1903. Sp. 1087-1123.

Bethe E. Homer. Dichtung und Sage. Bd. III. Die Sage vom troisch Kriege. Berlin; Leipzig: Teubner, 1927. 194 S.

Bilabel F. Die Ionische kolonization. Leipzig: Dieterich, 1920. 260 S.

Bravo B. Luogni di culto nella *chora* di Olbia Pontica // Problemi della *chora* coloniale dall'Occidente al Maro Nero. Alti del 40 convegno di stidi sulla Magna Grecia. Taranto, 2001. Pp. 221-266.

Bravo B. Un frammento della Piccola Iliade (P. Oxy 2510), lo stile narrative tardo-arcaico, i racconti su Achille immortale // Quaderni urbinati di cultura classica. 2001. N.s. 67/1. Pp. 49-116.

Bravo B. Un letter sur plomb de Berezan': colonisation et modes de contact dans le Pont // Dialoges d'histoire ancienne. V. I. Paris: l'Institut des Sciences Techniques de l'Antiquité de l'Université de Franche-Comté, 1974. Pp. 111-187.

Bujskikh S. Das Achilleus-Heiligtum in der Chora von Olbia Pontica aus archaischer Zeit // Problemi della *chora* coloniale dall'Occidente al Maro Nero. Alti del 40 convegno di stidi sulla Magna Grecia. Taranto, 2001. Pp. 317-332.

Bujskikh S. Der Achilleus-Kult und griechische Kolonisation des Unteren Bug-Gebiets // Cités grecques, sociétés indigènes et empires mondiaux dans la région nord-pontique: origins et développement dune koinè politique, économique et culturelle (VIIe s.a.C. – IIIe s.p.C.). Bordeaux, 2002. Pp. 201-212.

Burkert W. The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. Pp. 225.

Cojocaru V. Neues über den Achilleuskult im Nordwesten Schwarzmeer-raum // Tyras. Cetatea Alba. Belhorod-Dnistrovs'kyj. I. Săpături 1996-1999. București, 2002. Pp. 199-205.

Danoff C.M. Pontos Euxeinos // RE. Supplementband IX. Stuttgart, 1962. Sp. 867-1176.

Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit / Beiträge zur Akkulturationsforschung / Hrsg. Von Joachim Hupe. Rahden / Westf.: Leidorf, 2006. (Internationale Archäologie. Bd. 94). 278 S.

Diehl E. Pontarches // RE. Bd. XXII. Stuttgart, 1953. Sp. 1-18.

Eisler R. Boghazköj-Studien zu Homer und Hesiod // L'antiquité classique. 1938. T. 8. F. 1, 1939. Pp. 41-69.

Encyclopedia of Indo-European Culture / J.P. Mallory and D.Q. Adams (eds). London; Chicago:

Ehrhardt N. Milet und seine Kolonien: Vergleichende Untersuchung der kulturellen und politischen Einrichtungen. Frankfurt am Main; Bern; New York, 1983. vi + 588 S.

- Escher-Bürkli J. Achilleus // RE. Bd. I, 1. Stuttgart, 1893. Sp. 221-245.
- Gardner P. Catalogue of the Greek coins in the British Museum. Vol. 7: Thessaly to Aetolia. London: Order of the Trustees, 1883. Pp. lviii + 234.
- Guzmán M.O. Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: Recogida y análisis de Fuentes. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2004. Pp. 354.
- Haak W., Lazaridis I., Patterson N., Rohland N. et al. Massive migration from the steppe is a source for Indo-European languages in Europe // *Nature*. 2015. 522. Pp. 207-211.
- Haudry J. Die Indoeuropäische Tradition als Wurzel unserer Identität // *Mut zur Identität. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit* / Hrsg.: Pierre Krebs. Struckum: Verlag für ganzheitliche Forschung und Kultur, 1988. S. 1-28.
- Hedreen G. The Cult of Achilles in the Euxine. *Hesperia*. 1991. 60. Pp. 313-330.
- Holland G.B. The Name of Achilles: a revised etymology // *Glotta: Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993. 71. Bd. 1/2. Pp. 17-27.
- Hooker J.T. The cults of Achilles // *Rheinisches Museum for Philologie*. NF 131/1. Frankfurt, 1988. S. 1-7.
- Hupe. J. Syntese: Akkulturationsprozesse im Spiegel des Achilleus-Kult // *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit* / Beiträge zur Akkulturationsforschung / Hrsg. Von Joachim Hupe. Rahden / Westf.: Leidorf, 2006. (Internationale Archäologie. Bd. 94). S. 235-239.
- Huxley G.L. Achaeans and Hittites. Belfast: The Queen's University of Belfast, 1968. Pp. 54. Farnell L.R. Greek hero cults and ideas of immortality. Oxford: Clarendon Press, 1921. Pp. xv + 434.
- Figulla H.H. Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin: Akademie-Verlag, 1921. (KUB).
- Fleischer C. Achilleus // *Ausführliches der Griechischen und Römischen mythologie* / Herausgegeben von W.H. Roscher. Bd. I-I. Leipzig: Teubner, 1984-1890. Sp. 11-66.
- Fligier C. Prähistorischen ethnologie der Balkanhalbinsel. Wien: Hölder, 1877. 86 S.
- Fitzroy Dearborn Publishers, 1997. Pp. 829.
- Forrer E., Weidner E.F., Hrozny F., Figulla, H.H., Weber O. Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig: Published by J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916. (KBo).
- Frânculeasa A. The Dacian standart (draco) on a clay vessel North of the Danube // *Древна Тракия: мит и реалност. Теза на 13-ти Международен*

конгрес по тракология (3-7 септември 2017, Казанлък, България). <http://www.thracology2017.com>

Klyosov A.A., Mironova E.A. A DNA Genealogy Solution to the Puzzle of Ancient Look-Alike Ceramics Across the World // *Advances in Anthropology*. 2013. Vol. 3. No. 3. Pp. 164-172.

Klyosov A.A., Tomezzoli G. DNA Genealogy and Linguistics. Ancient Europe // *Anthropology*. 2013. Vol. 3. No. 2. Pp. 101-111.

Knaack G. Achilleus // *RE. Suppl. I*, Stuttgart, 1903. Sp. 7.

Köchler H.K.E. Mémore sur les îles et la course consacrées a Achille dans le Pont-Euxin // *Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences*. T. X. St. Petersburg, 1828. Pp. 531-819.

Kretschmer P. Inder am Kuban // *Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse. Anzeiger*. 80. 1943. S. 35-42.

Kretschmer P. Mythische Namen. 1. Achilleus // *Glotta*. Bd. IV. 1913. S. 305-308.

Laroche E. La bibliothèque de Hattuša // *Archiv Orientalni*. Prague. 1949. V. 17. № 2. Pp. 7-23.

Latacz J. Troy and Homer. Toward a Solution of an Old Mystery. Oxford UP, 2004. Pp. xvii + 342.

Latyshev B. Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae / 2nd ed. V. I. Petropoli. 1916. Pp. 598 (IOSPE I<sup>2</sup>).

Lee E.J., Makarevicz C., Renneberg R. et al. Emerging Genetic Patterns of the European Neolithic: Perspectives From a Late Neolithic Bell Beaker Burial Site in Germany // *Amer. J. Phys. Anthropol.* 2012. 148. Pp. 571-579.

Liddel H.G., Scott R. Greek-English Lexicon. Eighth edition, revised throughout. New York, Chicago, Cincinnati: American book company, 1901. Pp. 1776.

Lindisch F.W. De rebus Olbiopolitarum. Halis Saxonum, 1888. Pp. 57.

Mallory J.P. In search of the Indo-Europeans. Language, archaeology and myth. London: Thames and Hudson, 1989. Pp. 288.

Mannhardt W. Antike Wald- und Feldkulte. Berlin: Gebrüder Borntraeger, 1875. 668 S.

Mathieson I., Lazaridis I., Rohland N., Mallick S., Patterson N. et al. Genome-wide patterns of selection in 230 ancient Eurasians. *Nature*. 2015. 528. Pp. 499-503.

Mellaart J. Anatolia and the Balkans // *Antiquity*. 1960. XXXIV. 136. Pp. 270-278.

Mellaart J. Prehistory of Anatolia and its relations with the Balkans // *Studia Balcanica* V. 1971. Pp. 119-137.

- Meyer Ed. *Geschichte des Altertums*. Bd. II Stuttgart-Berlin, 1893. 620 S.
- Moustaka A. *Kulte und Mithen auf Thessalischen Münzen*. Würzburg: Triltsch, 1983. 168 S.
- Murray G. *Five Stages of Greek Religion*. Boston: Beacon Press, 1951. Pp. xvi + 221.
- Nagy G. *Homer's Text and Language*. University of Illinois Press, 2004. Pp. 197.
- Nagy G. *The name of the Achilleus: etymology and epic // Studies in Greek, Italian and Indo-European linguistics presented to L. Pamer*. Innsbruck, 1976. Pp. 209-237.
- Nazarov V. V. *Archäologische Untersuchungen auf Berezan' // EIKΩN. Zur graeco-skythischen Kunst. Archäologisches Kolloquium*. Münster, 24-26. November 1995. Münster, 1997. S. 4-21.
- Nilsson M. P. *The Minoan-Mycenaeaan Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund, 1927. Pp. xxiv + 582.
- Ogden D. *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford University Press, 2013. Pp. 472.
- Palmer L. R. *The interpretation of Mycenaean Greek texts*. Oxford: Clarendon Press, 1963. Pp. xv + 488.
- Pause-Dreyer U. *Die Heroen des Trojanischen Krieges auf Griechischen Münzen*. München: Top-Service, 1975. 103 S.
- Peshich R. *The Vincha script*. Beograd: Pešić i sinovi, 2008. Pp. 121.
- Piotrovsky B., Galanina L., Grach N. *Scythian art*. Leningrad, 1986. Pp. 184.
- Preller L. *Griechische Mythologie*. Bd. I: *Theogenie und Goetter*. Berlin: Weidman. 1872. xiv + 709 S.
- Ragavan M., Scoglund P., Graf K.E. et al. *Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans // Nature*. 2014. 505. Pp. 87-91.
- Sear D.R. *Greek coins and their values*. V. I: *Europe*. London: Seaby Publications Ltd., 1978. Pp. 318.
- Rohde E. *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Bd. II. *Psyche*. Leipzig und Tübingen. 1898. 786 S.
- Roscher W.H. *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Bd. I. Leipzig. 1884. Sp. 51-58.
- Sear D.R. *Greek coins and their values*. V. II: *Asia and North Africa*. London: Seaby Publications Ltd., 1979. Pp. 446.
- Sharma S., Rai E., Sharma P., Jena M. et al. *The Indian origin of paternal haplogroup R1a1 substantiates the autochthonous origin of Brachmins and the caste system // Human Genetics*. 2009. 54. Pp. 47-55.

Schuchhardt K. Wer hat Troja I gegründet? Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 10. Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1940. 21 S.

Simpson R.H. The Kingdom of Peleus and Achilles // *Antiquity*. 1959. Vol. 33. P. 102-105.

Tasić N., Ignatović M. Neolithic metropolis on the river Danube: Vinča. Belgrade: Belgrad City Museum, 2014. Pp. 64.

Thordarson F. Die Ferse des Achilles – ein skythisches Motiv? // *Symbolae Osloensis*. 1972. Pp. 109-124.

Tod M.N., Wace A.J.B. A Catalogue of the Sparta Museum. Oxford: Clarendon Press, 1906. Pp. 249.

Tomaschek W. Ἀχίλλεως δρόμος // *RE*. 1893. Bd. I, 1. Sp. 221.

Tuit K. Achilles and the Caucasus // *Journal of Indo-European studies*. 1998. V. 26. № 3-4. Pp. 289-344.

Ziehen L. Sparta. Spartanische Kulte // *RE*. Bd. III. Hbbd. 6. Neue Bearbeitung. Stuttgart, München, 1929. Sp. 1453-1525.

Vinogradov Y.G., Kryžickij S.D. Olbia. Eine altgriechische Stadt im nord-westlichen Schwarzmeerraum. Leiden, New York, Köln: Brill, 1995. (Mnemosyne. Suppl. Bd. 149). X, 168, [96] S.

Webster T.B.S. From *Mycenae* to Homer. London: Methuen, 1958. Pp. 312.

*Научное издание*

Владимир Григорьевич Лазаренко

## **АХИЛЛ – БОГ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ**

Монография

Редактор: А. В. Мокеева

Подписано в печать 22.05.2018. Формат 60х84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

Усл. печ. л. 24,18. Уч.-изд. л. 26,63.

Тираж 300 экз. Заказ № 988.

Издательство «Шелест».

426060, Удмуртская Республика, г. Ижевск, ул. Энгельса, 164.

shelest.izd@yandex.ru

+7-(904)-317-76-93, +7-(963)-548-51-43

Типография Издательского центра

«Удмуртский университет»

426034, Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2.

Тел. 68-57-18