Археологические вести

— 25 —

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE FOR THE HISTORY OF MATERIAL CULTURE

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Archaeological news

25
(2019)

Saint-Petersburg
2019

Археологические вести

25
(2019)

Санкт-Петербург
2019

Издание основано в 1992 году

Редакционная коллегия:

член-корреспондент РАН Е. Н. Носов, Н. В. Хвощинская (главные редакторы), О. И. Богуславский, В. С. Бочкарев, С. А. Васильев, М. Ю. Вахтина, Ю. А. Виноградов, член-корреспондент РАН П. Г. Гайдуков, Т. С. Дорофеева (отв. секретарь), М. Т. Кашуба, А. В. Курбатов, В. А. Лапшин, академик РАН Н. А. Макаров, академик РАН В. И. Молодин, Н. И. Платонова, Н. Ю. Смирнов, Л. Г. Шаяхметова, академик РАН В. Л. Янин

Рецензенты:

кандидат исторических наук А. А. Пескова, доктор исторических наук Е. А. Рыбина

Археологические вести, Ин-т истории материальной культуры РАН. — **Вып. 25** / [Гл. ред. Е. Н. Носов, Н. В. Хвощинская]. — СПб., 2019. — 334 с.: ил.

ISSN 1817-6976

В очередной выпуск «Археологических вестей» ИИМК РАН включены статьи, посвященные новейшим исследованиям в области археологии, истории и культуры. Впервые вводятся в научный оборот материалы, полученные в результате изучения поселений и погребальных памятников от эпохи каменного века до средневековья на территории Евразии. В ряде статей рассматриваются конкретные археологические комплексы и отдельные категории материала. В специальный раздел сборника вошли работы по актуальным проблемам археологии, касающиеся белозерской культуры бронзового века Днестровского бассейна и дискуссии о предроманских культурных импульсах в искусстве древнего Новгорода XI в. В выпуске представлены обзоры и рецензии на новейшую историко-археологическую литературу, информация о сотрудничестве литовских и российских исследователей, работы по истории науки. Среди авторов — ученые из России, Беларуси, Литвы и Болгарии.

The current issue of the annual “rkheologicheskie Vesti” (Archaeological News) of the Institute of the History of Material Culture RAS comprises articles devoted to the most recent investigations in the sphere of archaeology, history and culture. The results obtained from studies of ancient settlements and burial sites ranging chronologically from the Prehistoric to Mediaeval periods over the territory of Eurasia are here first published. Some of the articles consider particular archaeological complexes and individual categories of finds. A special section of this collection includes studies on current problems of archaeology concerned with the Belozersk culture of the Bronze Age in the Dniester basin area and a discussion of pre-Romanesque cultural pulses in the art of Novgorod of the 11th century. The annual presents reviews on the latest historico-archaeological publications, information on the cooperation between Lithuanian and Russian researchers and studies on the history of the science. Among the authors there are scholars from Russia, Belarus, Lithuania and Bulgaria.

Первая страница обложки: матрица с изображением сирены из производственного центра художественного литья из цветных металлов у с. Златар Преславского района (к статье С. Дончевой).

First page of cover: Embossing matrix with a representation of a siren from the manufacturing centre of artistic casting of non-ferrous metals near the village Zlatar, Preslav District (article by S. Doncheva)

© Институт истории материальной культуры РАН, 2019

© Коллектив авторов, 2019

© Российская академия наук, продолжающееся издание
«Археологические вести», 1992 (год основания), 2019

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Ценный вклад в изучение духовной культуры Боспорского царства

Рецензия на книгу: Braund David. Greek Religion and Cults in the Black Sea Region: Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era. Cambridge: University Press, 2018. — xvi + 314 p.

Ключевые слова: греческая религия, богини, Причерноморье в античности, Боспорское царство, Дэвид Браунд.

Keywords: Greek religion, goddesses, Black Sea Region in Antiquity, the Bosporan Kingdom, David Braund.

DOI 10.31600/1817-6976-2019-25-245-261

Любой обобщающий труд, посвященный вопросам духовной культуры Северного Причерноморья античной эпохи, заслуживает внимания. Особенно тогда, когда его автором является такой видный антиковед, как Д. Браунд, заслуженный профессор причерноморской и средиземноморской истории университета Эксетера (Великобритания), уже давно зарекомендовавший себя крупнейшим современным западным специалистом по причерноморской проблематике. При этом Д. Браунд, несомненно, является самым большим энтузиастом античного Северного Причерноморья на Западе. Данные обстоятельства, а также благодарность, которую в предисловии выражает автор (причем с обоснованием) огромному числу своих коллег (как русских и русскоязычных, так и западных), не может не расположить к себе читателя.

Монография «Греческая религия и культы в Черноморском регионе: богини в Боспорском царстве от архаического периода до византийской эпохи» является результатом многолетних размышлений автора над исторической и культурной проблематикой Боспора

античной эпохи и обобщением многих его предыдущих публикаций. Из аннотации следует, что перед нами «первое комплексное исследование греческой религии и культов на северных берегах Черноморского региона, сфокусированное на Боспорском царстве». Это утверждение верно только для западной историографии, поскольку на русском языке есть и более всеобъемлющие труды по данной теме (Русяева, 2005; Бондаренко, 2007; Шауб, 2007; 2011). В то же время книга Д. Браунда действительно уникальна: совокупное исследование культов главных боспорских богинь (таковы, по мнению автора, Артемида Эфессия, Таврическая Парфенос, Исида, Афродита Урания) в диахроническом аспекте «от архаической колонизации через афинский империализм, эллинистический мир и Римскую империю на Востоке вплоть до византийской эпохи», причем в тесной связи с религиозной жизнью Греции и большей части средиземноморского мира (а именно с культами таких божеств, как Диана в Ариции, Ортия в Спарте, Афинская Афродита Урания, Артемиды Тавропола и др.), предпринято впервые.

Кроме того, автор затрагивает целый ряд проблем религиозной жизни обитателей Северного Причерноморья античной эпохи, многие из которых являются остродискуссионными. Поэтому сразу необходимо предупредить читателя: мы смотрим на большинство этих проблем совершенно по-иному. Отсюда и критическая заостренность нашего анализа учений труда Д. Браунда, а также изобилие ссылок на собственные работы, где дается обоснование этого иного видения¹.

Монография Д. Браунда гораздо шире своего названия. Наряду с рассмотрением материалов, относящихся к культам боспорских богинь, в книге содержится масса данных (причем самых современных) по истории, экономике, внешней политике, социальном устройстве, экологии и прочих аспектах не только Боспора, но и других причерноморских государств. Это, несомненно, оправданно (особенно для западного читателя, плохо осведомленного о северопричерноморских реалиях) и придает его книге дополнительный вес. Однако погружение во все эти сферы, не имеющие прямого отношения к магистральным сюжетам книги, не только дает возможность хотя бы косвенно компенсировать чрезвычайную ограниченность и фрагментарность письменных данных о религии и культах населения Боспорского царства, но и таит в себе опасность того, что духовные, историко-религиозные проблемы — главный объект исследования — могут уравниваться по значению с сугубо материальными вопросами (или даже подменяться последними). Это нередко и происходит, приводя не только к размыванию картины, создаваемой автором, но подчас и к весьма курьезным результатам. Наглядный пример: размышляя о культе Ахилла в Северном Причерноморье,

Д. Браунд походя называет нашу гипотезу (Шауб, 2007. С. 366–367; см. также: Шауб, 2002; 2002а) о муравьях в мифе о мирмидонянах («муравьиных людях») как проявлении хтонической сущности их предводителя Ахилла «неуклюжей» (С. 46, прим. 101) (настолько, что, вероятно, поэтому не удоставляет ее не только опровержения, но даже развернутого комментария). Однако данная гипотеза опирается на основательнейшие исследования (Д. Браундом не упомянутые) Х. Хоммеля (Хоммель, 1981) и В. Н. Топорова (Топоров, 1990), в которых блестяще раскрывается исконный хтонизм этого гомеровского героя. Эта «неуклюжая» гипотеза получила глубокое развитие не только в специальной статье В. Г. Лазаренко об Ахилле и мирмидонянах (Лазаренко, 2018б), но и в монографии того же автора, посвященной северопричерноморским корням образа Ахилла (Лазаренко, 2018а). И в любом случае данная гипотеза имеет право на существование ничуть не меньшее, чем предположения Д. Браунда (С. 46–47) о том, что «муравьиное» название Мирмекия происходит от внешнего сходства этого боспорского поселения с означенным насекомым либо было обусловлено «интенсивным рытьем землянок на холме» (поскольку греки рассматривали муравьев прежде всего как «земляных тружеников»), или идея об Аполлонии как первоначальном названии Мирмекия. (Последняя идея подкрепляется только ссылкой на боспорские серебряные монеты, где сочетается аверсное изображение муравья с надписью АПОЛ на реверсе; однако это чеканка не Мирмекия, который собственной монеты не выпускал, но Пантикапея; о данных монетах и о семантике изображения муравья на них см.: Терещенко, Шауб, 2018).

Теперь обратимся к содержанию рассматриваемого труда.

Во *Введении* автор четко формулирует цели и задачи своего исследования, определяет контекст и связи, в которых оно осуществляется.

Глава 1 называется «Крымская Парфенос, Артемиды Тавропола и человеческое жертвоприношение». Основная цель этого раздела —

¹ Это кажется нам тем более оправданным, что Д. Браунд упоминает только одну нашу работу (Шауб, 2007), да и то изредка и в основном по второстепенным поводам, предпочитая в ряде важных моментов отсылать читателя к монографии Ю. Устиновой (Ustinova, 1999), которая при этом нередко ссылается на нашу неопубликованную кандидатскую диссертацию, а также ее автореферат (Шауб, 1987).

определить значение культа Парфенос (Девы) в Крыму. Автор справедливо полагает, что ее функции были гораздо более широкими, чем представляется многим исследователям, причем как у почитавших это божество греков (не только в Херсонесе, но и на Европейском Боспоре), так и у тавров, у которых она считалась верховным божеством.

Он уверен, что если у последних речь идет о «некоем божестве» (в полном соответствии со свидетельством Страбона), то для эллинов это была иная богиня (но не Артемида и не Тавропола) (С. 58). Однако во *Введении* Парфенос, наряду с Эфесией, была охарактеризована им как «форма Артемиды» (С. 8).

Вопреки многочисленным фактам Д. Браунд утверждает, что данные о таврских корнях Парфенос «в лучшем случае скудны», а греческое происхождение этого образа засвидетельствовано гораздо более основательно, хотя и оговаривается, что «с некоторой долей амбивалентности» (С. 34). Несмотря на распространенность в античном мире (да и не только в нем) топонимов, гидронимов и других названий со значением «девичий» в названии реки Парфений близ Гераклеи Понтийской, он видит аргумент в пользу своего предположения о том, что «греки, переселившиеся в Херсонес из Гераклеи, принесли с собой представления о Парфенос» (С. 35). В то же время он неожиданно допускает, что «Парфенос была божеством, в котором все имели свою долю: гераклеоты, делосцы и прочие, включая тавров, из среды которых раннее поселение, вероятно, черпало своих женщин» (С. 38).

Как известно, происхождение культа Девы — верховного божества Херсонеса Таврического — является одним из наиболее спорных вопросов античной археологии Северного Причерноморья².

² См., например: *Латышев*, 1914. Из сравнительно недавней литературы по данной проблеме см.: *Лапина*, 2002; *Бондаренко*, 2003; *Шауб*, 2007; 2011 (с библиографией). Поверхностная и тенденциозная книга А. С. и М. В. Русяевых (*Русяева А., Русяева М.*, 1999), в которой полностью игнорируются работы тех исследователей, которые прослеживают таврские корни культа Девы, способна только дезориентировать читателя.

С конца IV в. до н. э. и с незначительными перерывами вплоть до середины III в. н. э. на монетах Херсонеса фигурирует один и тот же тип изображения Девы: богиня пронзает лань копьем, прижимая спину животного правым коленом. Аналогичный сюжет был представлен и на прекрасно исполненном позднекласическом или эллинистическом рельефе, от которого сохранился лишь небольшой фрагмент (*Гулдагер Билде*, 2005. С. 211; АСХ, 1976. № 94, ил. 55, где это изображение ошибочно интерпретировано как Митра, убивающий быка).

Отмечая редкость данного сюжета, равно как и необычность эпитета Ἐλαφοκτόνος, «убивающая оленей», которым Еврипид (*Iphig. Taur.* 1113) наделяет свою Артемиду, П. Гулдагер Билде (*Гулдагер Билде*, 2005. С. 210–211) считает, что «Еврипид реинтерпретировал Партенос как Артемиду, так как иконография Девы, во всяком случае начиная с IV в. до н. э., полностью соответствует иконографии греческой богини». Далее датская исследовательница пишет: «Трудно себе представить, что греческие переселенцы в Херсонесе не интегрировали бы в свой государственный культ элементы, связанные с могучим исконным божеством только что освоенной местности, как это было, например, в Эфесе, Перге или Афродисии... То, что редкий эпитет Elaphochthonos, упомянутый Еврипидом, так хорошо соответствует повторяющемуся воспроизведению разящей лань богини на херсонесских монетах, не может быть простым совпадением. Было ли убийство лани составной частью культа таврского божества, вдохновившей впоследствии Еврипида, или наоборот, херсонеситы переняли этот элемент именно по той причине, что он был представлен Еврипидом, как часть более древнего (местного) культа, остается неясным».

Если в данном случае П. Гулдагер Билде склоняется ко второму варианту своей интерпретации, то в более раннем варианте данной статьи (*Guldager Bilde*, 2003. Р. 170) она отмечает естественность оленя при местном верховном божестве, учитывая выдающуюся роль, которую играло это животное в скифском зверином стиле.

Оставляя скифов в стороне, поскольку речь в данном случае идет о таврах, есть всё же твердые основания предполагать, что появление на херсонесских монетах как рассматриваемого сюжета, так и вообще наличие монетных типов, где представлена богиня с ланью, было обусловлено именно местной культовой традицией. (О немногочисленных, но красноречивых свидетельствах догреческого культа оленя в Крыму см.: *Шауб*, 2006.)

Несомненный для нас факт заимствования греками-колонистами Таврики культа местной Великой богини (*Шауб*, 1988; 1999 и др.), заставляет смотреть на крымскую Парфенос иначе, чем это делает английский исследователь. Он даже не упоминает самый яркий памятник религиозной жизни херсонеситов — подстенный склеп № 1012, относительно которого представляется совершенно верным вывод Е. Я. Рогова (*Рогов*, 2002. С. 41–42): «...Захоронения в подстенном склепе выделяются необыкновенной роскошью, разнообразием украшений и, самое главное, тем, что наряды эти наполнены глубочайшим сакральным смыслом. Перед нами захоронения не женщин из богатой херсонесской семьи, а захоронения жриц, причем захоронения последовательные. Недаром большинство аналогий этим вещам мы находим среди жреческих захоронений кургана Большая Близница на Таманском полуострове. С этой точки зрения становится понятно отсутствие в склепе мужских и детских погребений и вещей, а также и место, выбранное для гробницы — под городской стеной. Жрицы, служительницы культа, скорее всего, херсонесской богини Девы, и после смерти должны были охранять стены города и оберегать его ворота».

Наиболее интересными вещами из этого погребения являются золотые пластины с изображением змееногой богини, а также пластины с изображениями бородатой головы сатира или силена (см.: *Шауб*, 2007. Рис. 60). Все они украшали головные уборы двух жриц (*Рогов*, 2002. С. 36. Рис. 2, 39; 3). Н. В. Пятышева, справедливо отметив несомненное сходство этого херсонесского образа со змееногой богиней, представленной

на бляшках из Куль-Обы, пришла к выводу, что «изображена на них одна и та же богиня со всеми присущими именно ей аксессуарами, также с кинжалом в правой и маской в левой руке» (*Пятышева*, 1971. С. 98). Московская исследовательница считает, что здесь представлена фракийско-малоазийская Великая богиня (*Там же*. С. 99)³. В своей интерпретации Н. В. Пятышева следует С. А. Жебелеву, который писал: «То была великая богиня земли, воды, всего животного и растительного царства, богиня, которую Юлиан на заре падения язычества характеризовал как богиню-владычицу всякой жизни, причину всякого рождения и называл ее Девой, родившеюся без матери (Παρθένος ἀμήτωρ)» (*Жебелев*, 1953. С. 241). Плохое состояние пластин не дает основания однозначно определить предметы, которые богиня держит в руках, но всё остальное в ее образе неоспоримо свидетельствует о том, что херсонесские бляшки — это «упрощенно-варваризованные копии бляшек из Куль-Обы» (*Пятышева*, 1971. С. 98), то есть речь идет о змееногой богине, которая представляла собой одну из главных ипостасей Великой богини (*Шауб*, 1999 и др.). Об идентичности божества, представленного на бляшках из Херсонеса и Куль-Обы, свидетельствует и тот факт, что бородатая голова на бляшках, украшавших головной убор херсонесских жриц, является полной аналогией той головы, которую держит богиня на кульбских памятниках. Важно отметить, что погребенная в Куль-Обе «царица», скорее всего, также была жрицей (*Шауб*, 2017).

Кто назвал местное таврское божество «Девой» — сами тавры или греки — мы не знаем и, вероятно, никогда не узнаем. Важно другое: все противоречия в интерпретации Парфенос исчезают, если допустить, что она представляла собой одну из ипостасей Великой богини, которую безымянно или под

³ Ср.: «Разнообразие типов змееногого божества в Херсонесе очень показательно, так же как и близость херсонесских и кульбских образов, — оно может свидетельствовать о принадлежности этих персонажей мифологии местного, тавроскифского населения» (*Бессонова*, 1983. С. 95).

разными именами почитали причерноморские варвары (Шауб, 1987а; 1999 и др.). Культ этой богини в той или иной мере оказал влияние на греков-колонистов. Это влияние осуществлялось через местных женщин, которых они брали в жены. Восприятие этого культа облегчалось благодаря двум факторам: наличию образа Великого женского божества в их генетической памяти, — как известно, религиозная жизнь в доэллинской Эгеиде была сконцентрирована вокруг Великой богини, а также повсеместному распространению аналогичного культа среди народов, которые были соседями греков в Малой Азии. И здесь, и на Балканах культ Великой богини восходил к религии неолита, и его мощь была такова, что его рудименты сохранились практически до наших дней (Шауб, 2008а). Так, устойчивостью пережитков культа Великой богини можно объяснить тот факт, что одним из ключевых и самых глубоких представлений в мировоззрении русского народа является образ Матери-Земли⁴.

В своем стремлении во что бы то ни стало найти новые свидетельства почитания (греческой) Парфенос в восточном Крыму Д. Браунд, оговариваясь, что они «ускользающие», всё же пытается связать с ее культом топонимы Нимфей и Пантикапей (С. 48). Происхождение последнего английский

⁴ «Отсутствие... сколько-нибудь выразительных аналогий древнерусскому почитанию земли у славян западных — поляков и чехов — не оставляет уже сомнения в том, что культ этот надо возводить не к просто славянской общности, а к пережиткам местной, издавна гибридизированной причерноморской культуры и связывать с тем длительным взаимопроникновением малоазийских культов богини-матери и собственно эллинского почитания земли... Существование того и другого в северочерноморских греческих городах — Ольвии, Херсонесе и Боспоре, а равно и у соседствовавших с ними тавров и скифов, не подлежит сомнению. Социальный рефлекс доземледельческого уклада в древнерусском культе земли ведет, таким образом, скорее всего к пережиткам местной скифской и доскифской культуры. С этой стороны особый интерес представляют... наши волхвы» (Комарович, 1960. С. 99–100). О Матери-Земле в мировоззрении русского народа см.: Шафаревич, 2003. С. 397, сл.

исследователь, возвращаясь к давно отвергнутой гипотезе XIX в., производит от имени бога Пана⁵. Однако, можно ли таким образом объяснить Παντικάπης — название реки в Скифии, неоднократно упомянутой Геродотом (Herod. IV. 18; 47; 54)? Несомненно, что в обоих случаях речь идет о негреческих (иранских или индо-иранских) названиях (см.: Доватур и др., 1985. С. 285–287; Трубачев, 1999. С. 259).

Мы не исключаем возможности того, что греки каламбурили с местным топонимом Пантикапей. Ярким примером подобного использования эллинами варварского названия (и его переосмысления) является наименование ими Черного моря Аксинским (а затем Эвксинским) Понтом (это название восходит к древнеиранскому «ахшайна», означающему оттенок темно-синего цвета; см.: Vasmer, 1921; Лелеков, 1978. С. 148). Однако Д. Браунд говорит не об этом; а встраивать каламбур (притом умозрительный) в гипотетическую культовую цепочку: Парфенос (Парфений) — нимфы (Нимфей) — Пан (Пантикапей) тем более невозможно.

Глава 2 продолжает тему Крымской Парфенос, но уже в аспекте восприятия этого образа в Греции, Малой Азии и Средиземноморье. По нашему мнению, это одна из самых интересных и бесспорных частей книги, но только там, где речь не идет о таврах. Утверждение Д. Браунда, что человеческие жертвоприношения у них «являются созданиями греческого воображения» (С. 88), которое полностью обесценивает наши источники, не может не вызвать возражений (особенно тогда, когда он сочувственно ссылается на мнение Графа (Graf, 1979. S. 39), который называет эти жертвоприношения «моряцкими байками» и ставит их в один ряд с эпизодами из «Одиссеи» — С. 88, прим. 103).

⁵ По рассказам очевидцев, на утверждение В. В. Лапина на защите своей диссертации, что Пантикапей в переводе означает «Всесадие» (то есть «город садов»), Д. П. Каллистов отреагировал: этимологизировать этот топоним из греческого языка возможно с тем же успехом, как и название немецкого города Карлсруэ из русского.

В главе 3 автор тщательно анализирует немногочисленные памятники культа Артемиды Эфесской на Боспоре. В принципе с основными выводами можно согласиться. Остроумно его предположение относительно древнейшего из этих памятников: в обломке бронзовой ручки этрусской цедилки с посвящением Артемиде Эфесской он разглядел схематическое изображение самой этой богини (С. 107, рис. 7). Но он явно преувеличивает социальные функции (тем более, что о них мы можем только гадать) Артемиды Эфесской, забывая о том, что прежде всего данная малоазийская ипостась местной Великой богини считалась владычицей дикой природы; это нашло отражение в ее знаменитой статуе, где (как бы ни трактовать ее «многогрудость») она представлена в иконографической схеме Госпожи зверей. Еще Ш. Пикар (не упоминаемый Д. Браундом) справедливо предположил, что пути для проникновения культа Артемиды Эфесской на Боспор подготовил местный культ доэллинской Великой богини, поскольку «Эфесия изначально предстает настоящей ипостасью анатолийской Великой Матери, владычицы природы и жизни, азиатской богини „с мириадой имен“, позднее известной то как Ма, то как Рея, то как Кибеба или Фригийская Кибела» (Picard, 1922. S. 376; ср. Christou, 1968. S. 86; Seiterle, 1979. S. 5 ff.).

Кроме того, Д. Браунд не учел еще один памятник культа Артемиды Эфесской — золотое ожерелье IV в. до н. э. с подвесками в виде миниатюрных копий статуи этой богини, найденное в одном из курганов Феодосии (см.: ABC, 1893. P. 53. Tabl. XIIa, 4, 4a). Не упоминает английский автор и о найденных на Боспоре терракотах IV в., до н. э., которые представляют Артемиду в совершенно не типичном для нее фригийском колпаке (об их интерпретации см.: Шауб, 2011. С. 296–297). И это отнюдь не случайно, поскольку ни терракоты, ни ювелирные изделия не представляют для Д. Браунда интереса в качестве источника для его штудий. Однако пренебрежение этими группами материала (как и любыми изобразительными памятниками) вряд ли может пойти на пользу серьезному

исследованию духовной культуры античности, поскольку искусство в древнем мире «постоянно осуществляло тесную связь между человеком и теми метафизическими силами, которые насквозь пронизывали и ограничивали его существование» (Hoffmann, Davidson, 1966. P. 13). И если для истории греческой религии изобразительная традиция имеет первостепенное значение (см.: например, Schefold, 1959; 1975), то еще более важным источником произведения искусства становятся для изучения религиозных верований обитателей ойкумены, прежде всего разнородного населения Боспора. Причем при исследовании найденных здесь памятников необходимо помнить о том, что «там, где изобразительная сила греческого искусства не имела более исключительного господства, проявлялась, как в Великой Греции и других окраинных областях, догреческо-магическая символика, то есть употребление тех мотивов, за которыми подразумевалось нечто иное, нежели их видимое содержание, в то время как чисто греческое искусство делало зримым всё...» (Schefold, 1949. S. 154).

В главе 4 речь идет о культе Исиды на Боспоре. Справедливо полагая, что этот культ «никогда не становился значительной частью боспорской религии» (С. 136), Д. Браунд, тем не менее, уделяет ему очень много внимания. Здесь он, говоря о «многих греческих ликах Исиды», особенно подробно останавливается на мифе об Ио. Но при этом умалчивает о самом главном — о том, что Исида — это парадигматическая Великая богиня (этот факт особенно наглядно представлен у Апулея)⁶.

⁶ Во сне перед главным героем предстает богиня Исида, говоря: «Вот я пред тобою <...> мать природы, госпожа всех стихий, изначальное порождение времен, высшее из божеств, владычица душ усопших, первая среди небожителей, единый образ всех богов и богинь, мановению которой подвластны небес лазурный свод, моря целительные дуновенья, преисподней плачевное безмолвие. Единую владычицу, чтит меня под многообразными видами, различными обрядами, под разными именами вся вселенная. Там фригийцы, первенцы человечества, зовут меня Пессинунтской матерью богов, тут исконные обитатели Аттики — Минервой Кекропической, здесь кипряне, морем

И, думается, именно созвучием культа Исида с представлениями о главном божестве Северного Причерноморья, а отнюдь не сконструированной Д. Браундом связью боспорских царей римской эпохи с «Инахидом» Гераклом, в первую очередь объясняется появление здесь адептов этой великой египетской богини. Кроме того, хотя памятники с изображением змееногой Исиды на территории Боспора нам неизвестны, ее змеиное и змееногое обличье (см.: *Tran Tam Tinh*, 1990. № 242, 333, 334, 345, 360 и др.) могло быть одним из факторов, который способствовал распространению здесь ее культа (Шауб, 2017. С. 323).

Что касается «Инахида» Геракла, то здесь английский исследователь в своей попытке доказать важность египетского аспекта в вышеупомянутой связи поздних боспорских царей с этим чрезвычайно популярным в религиозно-мифологических представлениях обитателей Северного Причерноморья божественным героем (см. например: Шауб, 2007) опирается только на одну боспорскую надпись, к сожалению, поврежденную в ключевом для интерпретации месте. Однако при любом чтении этой надписи ее смысл едва ли соответствует тому, который хочет извлечь из этого памятника Д. Браунд⁷. Странно

омываемые, — Пафийской Венерой, критские стрелки — Дианой Диктинской, трехязычные сицилийцы — Стигийской Прозерпиной, элевсинцы — Церерой, древней богиней, одни — Юноной, другие — Беллоной, те — Гекатой, эти — Рамнузией, а эфиопы, которых озаряют первые лучи восходящего солнца, арии и богатые древней ученостью египтяне почитают меня так, как должно, называя настоящим моим именем — царственной Изидой» (Apul. Met. XI. 5; пер. М. А. Кузмина).

⁷ «Издатели надписи, читавшие в последнем ее стихе Ἀχαιῶν, отождествляли этих ахейцев с одним из племен, обитавших, по свидетельству Страбона (XI, 2, 12), на Черноморском побережье Северного Кавказа, южнее Синдики и Горгиппии <... > Чтение Стефани κεῖναχῶν, принятое и Латышевым, не снимает этой интерпретации, поскольку и Стефани, и Латышев считают, что инахийцами названы в данном случае те же северокавказские ахейцы: выражение κεῖναχῶν <... > является поэтическим обозначением ахейцев от имени реки Ἰναχός (в Арголиде), бог которой считался родоначальником древних ахейских царей. Обо всем этом см.: Латышев, ПОНТИКА [1906], стр. 68 и сл.» (КБН, № 958, С. 542).

выглядит также его серьезное отношение к весьма диковинному и явно позднему сообщению византийского автора VI в. н. э. Стефана о таврах, которые якобы получили свое название оттого, что в Крыму «Осирис запряг быка и вспахал там землю» (С. 154).

Очень подробно в данной главе рассматривается знаменитая нимфейская штукатурка с изображением триремы и граффито «Исида» (С. 160, сл.) а также сюжет с боспорским посольством в Египет в 254 г. до н. э. (С. 177, сл.) Здесь автор делает целый ряд интересных наблюдений и обоснованных выводов, однако, расширяя наши представления о внешних связях Боспора, прямого отношения к культу Исиды они не имеют.

Глава 5 называется «Владычица Апатура: Афродита Урания и боспорские Апатурии». Здесь много места Д. Браунд уделяет доказательству того совершенно невероятного, на наш взгляд, тезиса, что Апатур — название святилища Афродиты (а также топонима, где оно было расположено), верховной богини Азиатского Боспора, и ее устойчивое эпиграфическое прозвание здесь «владычицей Апатура», произошло от названия ионийского праздника Апатурий. Это весьма распространенное мнение, которого придерживались такие серьезные исследователи, как О. Группе (*Gruppe*, 1906. S. 1365), Л. Фарнелл (*Farnell*, 1896. P. 657), М. Нильссон (*Nilsson*, 1967. S. 188 ff.); отстаивали эту гипотезу В. Ф. Гайдукевич (*Гайдукевич*, 1949. С. 212, сл.) и до появления нашей работы (Шауб, 1979) В. П. Яйленко (*Яйленко*, 1977. С. 221, сл.; ср.: *Яйленко*, 1995. С. 238, сл.).

Однако можно с уверенностью утверждать, что происхождение этого эпитета Афродиты не имеет никакого отношения ни к празднику Апатурии, ни к греческому языку. Во-первых, еще Гекатей Милетский (ок. 500 г. до н. э.) знал «залив Апатур в Азии» (St. Byz. v. Ἀπάτουρον), то есть где-то в районе Тамани. Уже одного этого факта достаточно, чтобы утверждать, что название святилища Афродиты — Апатур, так же как и название залива являются догреческими местными топонимами (Шауб, 1979 и др.). Еще К. Нойманн в середине XIX в. предположил, что эпитет Афродиты Апатура — это искажение

названия туземного божества (*Neumann*, 1855. S. 560). О. Н. Трубочёв этимологизирует **aratur-* из индо-арийского языка как «преодолевающая воды» (*Трубочёв*, 1999. С. 226; здесь же отмечены и другие варианты этимологии). Не являясь лингвистом, автор данной рецензии рискует высказать собственное предположение относительно возможности происхождения эпитета таманской Афродиты. Не скрывается ли в нем тот же древний минойско-малозападный корень **tur* — «владычица»⁸, что и в имени богини Туран (этрасской Афродиты!)⁹. В таком случае в эпиграфической формуле «владычица Апатура» мы имеем перевод-дубликацию эпиклезы Афродиты. Учитывая наличие явственных рудиментов эгео-анатолийского культурного наследия как в метрополиях северопричерноморских городов, так и в них самих (см., например: *Шауб*, 2008), наша гипотеза имеет право на существование (ср. топонимы Апатур и Тиритака)¹⁰.

Во-вторых, праздник Апатурии в греческом мире никогда не был связан с Афродитой, но чаще всего либо с Афиной, либо с Зевсом (*Paus.* II. 33, 1) (*Gruppe*, 1906. S. 1368)¹¹.

В-третьих, в Теосе, метрополии Фанагории, почитание Афродиты не засвидетельствовано, хотя пантеон этого города достаточно полон (*Ruge*, 1934. S. 560 ff.).

И, last but not least: культ Афродиты не играл видной роли в ионийских метрополиях

⁸ От того же корня **tur* — «владыка» — и приставки **sa-*, согласно гипотезе А. А. Молчанова, происходит и слово «сатир» (восходящее к древнему минойскому теониму) (*Молчанов и др.*, 1988. С. 173; *Молчанов*, 2000. С. 70). Это особенно важно отметить в связи с тем, что змееногое божество, в котором можно видеть изображение Афродиты Апатуры, держит в руке голову сатиropодобного персонажа.

⁹ Если вспомнить, что в скифском пантеоне Геродота Земля называется Апи (*Hdt.* IV, 59), то эпитет Апатура приобретает гипотетическое, но вполне осмысленное значение — «Владычица земли».

¹⁰ Созвучные Апатуру топонимы встречаются на Кавказе (к примеру, Ахпат в Армении).

¹¹ Кстати, отсутствие документальных свидетельств связи боспорской Афродиты и праздника Апатурий признает и сам Браунд, правда, считая *argumentum ex silentio*.

боспорских городов¹², а Урания, которая почиталась на Боспоре как владычица Апатура, даже в Греции сохраняла свои исконные восточные черты (как «финикийская Царица Небес»: *Буркерт*, 2004. С. 259). Можно только гадать, почему именно Афродита заняла столь высокое место в пантеоне боспорцев. По-видимому, этому способствовало заимствование скифами ее культа во время их ближневосточных походов (*Hdt.* I, 105), причем культ Афродиты Урании (Деркетос) либо был изначально схож с культом их Великой богини — родоначальницы, либо, что менее вероятно, оказал влияние на формирование этого скифского культа (*Шауб*, 2011. С. 285).

Наиболее соответствуют образам прародительницы скифов и Афродиты Апатуры многочисленные изображения змееногой богини, которые были популярны и в синдомеотской среде Приазовья, и на Боспоре, и в Таврике (*Петров, Макаревич*, 1963. С. 24, сл. Рис. 1; *Высотская*, 1976. С. 58. Рис. 5).

Возможно, иллюстрацией мифа об Афродите Апатуре являются золотые бляшки из кургана Куль-Оба, где змееногая богиня держит в руках отрубленную бородатую голову (см.: *Артамонов*, 1966. Табл. 230). Это изображение напоминает о культе богини Девы в Херсонесе, которая запечатлена на целом ряде памятников (*Пятышева*, 1947. С. 213, сл.; *Петров, Макаревич*, 1963. С. 26, сл.), в том числе и на бляшках, аналогичных культовым (подробнее см.: *Шауб*, 2007, гл. VI).

Для Д. Браунда все подобные изображения — это просто варианты иконографии Скиллы (С. 270)¹³; он не придает никакого

¹² Так, весьма незначительной была роль культа этой богини в Милете. А. Гривз в своей поверхностной статье, посвященной культу Афродиты в этом городе (*Greaves*, 2004), делает противоположный вывод не столько на основании раскопок ее скромного святилища близ Милета (где почитали местную богиню с эпитетом *Oikus* (*Herrmann*, 1995), а отнюдь не Уранию), сколько на данных о ее культе в его колониях (прежде всего на Боспоре).

¹³ По нашему мнению, наоборот: образ Скиллы воспринимался боспорянами как иконографический вариант змееногой богини (*Шауб*, 2009).

значения нашим выводам, сделанным на основе анализа структурного сходства преданий, связанных с главными женскими персонажами северопричерноморской мифологии: таманской Афродитой Апатурой, змееногой прародительницей скифов и херсонской Девой (см.: Шауб, 1979; 1999; 2007). Однако поскольку это поразительное сходство является, по нашему убеждению, одним из важнейших свидетельств существования у причерноморских варваров культа Великого женского божества, остановимся на нем подробнее.

Страбон, перечисляя города, лежавшие близ Корокондамитского озера (ныне Таманского залива), упоминает Апатур, святилище Афродиты. И чуть ниже рассказывает, что «есть и в Фанагории знаменитое святилище Афродиты Апатуры. Объясняют же прозвание богини, приводя следующий миф: когда напали там на нее гиганты, богиня, призвав Геракла, спрятала его в некой пещере, затем, принимая каждого гиганта поодиночке, передавала Гераклу, чтобы коварно умерщвлять их посредством обмана» (Strab. XI. P. 2, 10). Свидетельство Страбона повторяет Стефан Византийский (Steph. Byz. v. Ἀπάτουρον).

Если возводить эпитет Афродиты — Апатура — к названию праздника Апатурии, «остается неясным, почему Страбон (Strab. XI. P. 2, 10) для объяснения этого эпитета прибегал к псевдоэтимологическим выкладкам (он возводил его к слову «апатэ» — «обман»), основанным на сугубо местном предании (Раевский, 1985. С. 57; ср.: Толстой, 1966. С. 237).

Анализ страбонова мифа об Афродите Апатуре позволяет предположить, что все его персонажи скрывают за греческими именами свою исконную местную основу. Афродита — это Великая богиня синдо-меотских племен, Геракл — герой-победитель, паредра богини¹⁴, гиганты — природные демоны (похотливость роднит их с сатирами) (Шауб, 1979; 2007 и др.).

¹⁴ Судя по тому, что этот герой носил также имя Санерга, идентичного Сандону (см.: КБН, № 1015), можно предполагать наличие в этом образе малоазийских элементов (Gajdukevič, 1971. P. 214).

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

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

После работ целого ряда исследователей (см.: Доватур и др., 1982. С. 213–214) нет необходимости доказывать, что в основе геродотовой легенды о змееногой прародительнице скифов и Геракле лежит исконно скифское предание, правда, подвергшееся эллинской обработке. Д. С. Раевский убедительно показал, что все другие варианты легенды о происхождении скифов представляют собой разные редакции одного и того же скифского генеалогического мифа (Раевский, 1977. С. 19, сл.).

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

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

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

Находка в одном из разграбленных таманских курганов золотой бляшки с изображением, абсолютно идентичным змееной богине с бородатой головой в руке из кургана Куль-Оба (Анфимов, 1987. Рис. на с. 127)¹⁵, а также наличие в погребениях Большой Близницы золотых бляшек с изображением змееной богини в сочетании с бляшками в виде бородатой головы наряду с изображением натягивающего лук Геракла на синдских монетах — всё это, на наш взгляд, является блестящим подтверждением гипотезы М. И. Ростовцева о бытовании и в синдо-меотской среде этногонической легенды, аналогичной скифской.

Что касается херсонесской Парфенос, то ее роднит с Афродитой Апатурой и прародительницей скифов и ключевая роль в соответствующих религиозно-мифологических представлениях, и одинаковая иконография, и обитание в пещере, и общий паредр —

Геракл, а с последней из них еще и схожее наименование (Геродот называет ее *μεῖζοτάρθενόν*).

На страницах 228–230 Д. Браунд подробно анализирует монумент де ля Мотре — утраченный древнейший памятник культа Афродиты Апатуры на Боспоре. Однако значение этого анализа ослабляется тем, что он не ознакомился со статьей И. И. Толстого (Толстой, 1909), посвященной данному памятнику (причем с весьма схожими выводами), хотя, несомненно, знал о ее существовании по монографии Э. Миннза (С. 229, прим. 162).

В *Эпilogue* автор обобщает свое видение взаимоотношений между боспорскими культами Артемиды, Афродиты и Деметры. Здесь он походя предлагает свою точку зрения на ключевой памятник религиозной истории Боспора — курган Большая Близница — и широкий круг связанных с его интерпретацией проблем (С. 265, сл.). А она чрезвычайно банальна: во всех попавших в поле его зрения предметах из этого комплекса Д. Браунд находит лишь воплощение разнообразных аспектов женственности (С. 272). При этом он с нескрываемым чувством глубокого удовлетворения от своего остроумия называет женщину, погребенную в гробнице 1 «новой Алкестидой» (С. 269).

В данном случае особенно очевидно, что без серьезного комплексного анализа с обязательным учетом варварского компонента невозможно создать цельной картины семантики погребального инвентаря этого уникального памятника и осознать его значение для реконструкции верований боспорян (а это уже было проделано; см.: Шауб, 1987б; 2007 и др.).

Д. Браунд — историк, поэтому в его книге наиболее весомыми являются страницы, посвященные социальным, политическим и тому подобным аспектам анализируемых им вопросов, которые он рассматривает, опираясь на данные письменных источников.

Гораздо менее убедителен автор там, где ему приходится обращаться к археологическим материалам. Однако именно они приобретают первостепенное значение при

¹⁵ В этом же комплексе (разрушенном погребении кургана ст. Ивановской) найдены бляшки с изображением Геракла (Анфимов, 1987. С. 129).

крайней скудости и фрагментарности свидетельств античных авторов относительно рассматриваемых им причерноморских сюжетов. Археологические памятники Д. Браунд хорошо знает, однако нередко предпочитает ссылки на авторитетные для него мнения собственному анализу. А мнения эти в подавляющем большинстве случаев принадлежат тем его западным коллегам, которые смотрят на Боспор как на периферийную область античного мира. И для Д. Браунда характерна свойственная всем западным (и, увы, многим отечественным) исследователям культуры Боспора недооценка ее местной, греко-варварской специфики.

Так, Д. Браунд не допускает даже возможности того, что самое богатое погребение в кургане Большая Близница может принадлежать жрице местного божества. Он считает, что погребенная здесь женщина не могла быть служительницей культа (о захоронении здесь второй жрицы он даже не упоминает), поскольку при ней не было ключа (от храма) (С. 265). К сожалению, примеров подобных погребений автор не приводит.

Удивительно, но неоднократно повторив на нескольких страницах свое сомнение относительно возможной причастности погребенной к религиозной сфере (С. 265, 268, 270, 271, 273), Д. Браунд неожиданно заявляет: «Хотя у нас нет реальных оснований полагать, что покойница из гробницы 1 была погребена как жрица, более чем вероятно, что эта леди из элиты играла некую роль в культе, отправлявшемся в Апатуре, где она на каком-то этапе вполне могла быть даже жрицей» (С. 274).

Следует отметить, что в своих основных выводах относительно Большой Близницы Браунд ссылается на суждения П.-А. Кройца (*Kreutz*, 2012; ср. *Кройц*, 2008), который данным комплексом специально не занимался. Этот немецкий исследователь в свою очередь опирается на исследования своей коллеги А. Шварцмайер (*Schwarzmaier*, 1996; 2006), которая, не зная русского языка, если и была знакома с работами отечественных исследователей, то только в переводах (см.: *Шауб*,

2015). При этом все они исходят из того, что имеют дело с чисто греческим памятником, хотя нет сомнений в том, что курган Большая Близница служил семейной усыпальницей представителей местной эллинизированной аристократии (например: *Ростовцев*, 1925; *Rostowzew*, 1931; *Шауб*, 19876; 2007; 2011).

П.-А. Кройц (вслед за А. Шварцмайер) безосновательно утверждает, что калаф — один из главных знаков жреческого достоинства — не может считаться таковым (*Кройц*, 2008). При этом игнорируется и тот факт, что калаф являлся атрибутом женских божеств не только в греческом (*Müller*, 1915), но и в скифском мире и несомненно принадлежность калафа скифским жрицам, равно как и все прочие свидетельства того, что погребенные в Большой Близнице представительницы варварской знати были служительницами культа местной Великой богини, имитируя ее в своих роскошных одеяниях (подробнее об этом см.: *Шауб*, 2017).

Мы уже отмечали прекрасное знакомство английского исследователя не только с письменными источниками и литературой по своей теме, но и с археологическими памятниками. Однако, беря материал Большой Близницы из вторых и третьих рук, он нередко в нем путается: замечательный набор терракот из погребения № 3 оказывается у него в гробнице № 1, золотая бляшка от калафа из погребения № 3 называется терракотой (С. 273, прим. 34) и т. п.

При подходе Д. Браунда к Боспору с позиций «чистого» антиковедения неудивительно, что в обширной библиографии, притом что он хорошо знаком с научным творчеством Ю. А. Виноградова, отсутствует основополагающая работа последнего, посвященная именно отличию этого государственного образования и его культуры от прочих полисов античного мира.

По поводу этой специфики боспорского феномена, которая год от года становится всё более явственной, Ю. А. Виноградов уже почти 20 лет назад констатировал, что «Боспор Киммерийский — это не просто своего рода „медвежий угол“ античности, его культура —

не просто огрубленный, провинциальный вариант культуры метрополии и даже не только наиболее удачный в Северном Причерноморье образец греко-варварского синкретизма. Значение боспорской культуры больше, можно сказать, символичней, она выражает очень многое, а лежащая на ней печать „мертвенности“ чрезвычайно показательна. В самом общем плане можно полагать, что умы боспорян (конечно, наиболее мыслящей их части) были заняты несколько другими проблемами, чем умы просвещенных граждан Милета или Афин. Как представляется, боспорские мыслители (а такие, безусловно, существовали) не были натурфилософами, а скорее философами религиозными. Их захватывали совсем другие миры и совсем другие сюжеты, связанные прежде всего с проблемами, так сказать, „жизни после смерти“. Иными словами, на Боспоре осмысливались как раз те аспекты мироздания и места в нем человека, которые в Древней Греции рисовались слишком неясными и туманными» (Виноградов, 2000. С. 121; Шауб, 2014; 2018).

Если бы греки не были столь любознательны и открыты для «чужого», то исследование существования их колоний в Северном Причерноморье ограничилось бы проблематикой сохранения эллинства на периферии ойкумены, что, несомненно, само по себе важно и интересно. Однако тем фактором, который определяет значимость Северного Причерноморья в истории античного мира, являлось наличие у греческих колоний разнородного варварского окружения, с которым им волей-неволей приходилось вступать в контакты на самых разных уровнях на протяжении всего своего существования (от характера этих контактов во многом зависело даже само существование этих колоний). Поэтому при серьезном рассмотрении религиозной жизни греков-колонистов уделять внимание проблеме греко-варварских контактов в сфере религии просто необходимо (Шауб, 1999; 2007; 2008 и др.).

Хотя данные письменных источников и археологические материалы исследуются автором на обширном культурно-историческом

фоне античного мира, данные скифологии (расширительно понимая под этим термином исследования и всех других северопричерноморских варваров), без учета которых невозможно в должной мере оценить специфику духовной жизни причерноморских колоний (особенно боспорского феномена), используются им крайне редко. И уже совершенно игнорируются автором свидетельства сравнительного религиоведения, фольклористики, психологии и лингвистики.

Для Д. Браунда именно греческая религия является универсальным ключом к постижению внутренней жизни Боспорского царства, к восприятию боспорянами окружавшего их ландшафта и своей истории и даже регулятором изменяющихся отношений с остальным миром. Но этот взгляд представляется нам крайне односторонним и, таким образом, неверным. Население этого государства было смешанным; особенно важно подчеркнуть тот факт, что не только элита, но и правители Боспора были эллинизированными варварами (см. Элита..., 2017). Поэтому и культура этого государства предстает перед нами как синкретическая, греко-варварская; религия при углубленном изучении — также, причем варварское содержание имело ярко выраженную тенденцию облекаться в эллинские формы (Шауб, 1987; 2007; 2011 и др.). Подобное явление мы наблюдаем и во Фракии (духовная культура элиты которой весьма близка культуре аристократии Боспора); конкретно — в культе местной богини Бендиды, иконография которой была разработана афинскими художниками, кстати, как и в случае херсонесской Девы, на основе иконографии Артемиды. Поэтому, если бы не письменные памятники, мы никогда бы не догадались, что в обоих случаях в облике эллинской богини выступает варварское божество. Странно, что Д. Браунд, который специально занимался культом Бендиды (Braund, 2015), не учел этого исключительно важного фактора в своих исследованиях.

При отличном знании современных русскоязычных работ по интересующей автора

проблематике в его монографии странным образом полностью отсутствуют ссылки на посвященные Северному Причерноморью классические труды многих отечественных ученых, таких как М. И. Ростовцев, И. И. Толстой (Толстой, 1918 и др.), С. А. Жебелев, А. И. Доватур и др. При игнорировании Д. Браундом варварской составляющей в религии Боспора вполне закономерно (но для серьезного исследования, на наш взгляд, недопустимо) отсутствие в его работе даже упоминаний работ М. И. Ростовцева (Ростовцев, 1911; 1913; 1914; 1915; 1918а; 1918б; 1925; *Rostovtzeff*, 1922; 1993; *Rostowzew*, 1931) — первого (и, несомненно, великого) ученого, убедительно показавшего греко-варварский характер этого государства и его культуры. Д. Браунд предпочитает не ссылаться и на другие исследования, где в той или иной степени рассматриваются варварские элементы в культуре Боспора и других государств Северного Понта. Также обращает на себя внимание тот факт, что английский автор нередко апеллирует к весьма легковесным работам (Русяева А., Русяева М., 1999; Бондаренко, 2007 и др.), игнорируя гораздо более основательные русскоязычные труды, где трактуется тот же круг вопросов,

что и в его книге (Денисова, 1981; Яйленко¹⁶, 1995 и др.; Виноградов, 2000; Шауб, 2007; 2011 и др.).

В то же время следует признать, что, за исключением отмеченных выше лакун, библиография, приведенная в книге, чрезвычайно обширна и отражает прекрасное знакомство автора с литературой, особенно новейшей англоязычной¹⁷.

Несмотря на отмеченную односторонность и некоторые недочеты, нет сомнений в том, что труд Д. Браунда является серьезным вкладом в исследование не только культуры Боспорского царства, но и религиозной проблематики античного Северного Причерноморья в целом. Что касается нашего расхождения с английским исследователем во взглядах на особенности религиозной жизни причерноморских колоний, то не будем забывать новозаветную мудрость: «Надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие» (1 Кор. 11, 19).

¹⁶ Труды этого видного отечественного эпиграфиста, который успешно занимается многими проблемами, актуальными для Д. Браунда, последний полностью игнорирует.

¹⁷ Из отсутствующих в библиографии рассматриваемой книги новых англоязычных работ можно отметить исследование: Frayer-Griggs, 2013.

Анфимов, 1987 — Анфимов Н. В. Древнее золото Кубани. Краснодар: Книжное изд-во, 1987. 232 с.

Артамонов, 1961 — Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ. 1961. № 2. С. 57–87.

Артамонов, 1966 — Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов. Л.; Прага, 1966. 120 с.

АСХ, 1976 — Античная скульптура Херсонеса. Киев: Мистецтво, 1976. 344 с.

Бессонова, 1983 — Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 138 с.

Бондаренко, 2003 — Бондаренко М. Е. Пантеон Херсонеса Таврического. М.: Компания Спутник+, 2003. 169 с.: табл.

Бондаренко, 2007 — Бондаренко М. Е. Государственные пантеоны древнегреческих полисов Северного Причерноморья. М: МАКС-Пресс, 2007. 247 с.

Буркерт, 2004 — Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика. СПб.: Алетейя. 2004. 583 с.

Виноградов, 2000 — Виноградов Ю. А. Феномен Боспорского государства в отечественной литературе // *Stratum Plus*. 2000. № 3: Мельпоме на археологическая. С. 98–128.

Высоцкая, 1976 — Высоцкая Т. Н. Поздние скифы в Юго-Западном Крыму. Киев: Наукова думка. 1972. 191 с.

Гулдагер Билде, 2005 — Гулдагер Билде П. Что скифского было в «Скифской Диане» из Неми? // АВ. 2005. № 12. С. 209–218.

- Денисова, 1981 — Денисова В. И. Коропластика Боспора. Л.: Наука, 1981. 171 с.
- Доватур и др., 1982 — Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.: Наука, 1982. 455 с.
- Ельницкий, 1960 — Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов // СА. 1960. № 4. С. 46–55.
- Жебелев, 1953 — Жебелев С. А. Северное Причерноморье. М.; Л.: Наука, 1953. 388 с.
- КБН, 1965 — Корпус боспорских надписей. М.; Л.: Наука, 1965. 951с.
- Комарович, 1960 — Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Тр. Отдела древнерусской литературы / Отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. XVI. С. 84–104.
- Кройц, 2008 — Кройц П.-А. Рельеф из старшего Трехбратнего кургана // Трехбратние курганы: курганная группа второй половины IV — III в. до н. э. в Восточном Крыму / Ред.-сост. М. Трейстер. Симферополь; Бонн: Универсум, 2008. С. 131–140 (Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе. № 3).
- Лазаренко, 2018а — Лазаренко В. Г. Культ Ахилла на Боспоре и феномен мирмидонян // Боспорский феномен: Общее и особенное в историко-культурном пространстве античного мира / Отв. ред. В. Ю. Зуев, В. А. Хршановский. СПб.: ИПЦ СПбГУПТД, 2018. С. 318–324.
- Лазаренко, 2018б — Лазаренко В. Г. Ахилл — бог Северного Причерноморья. Ижевск: Шелест, 2018. 414 с.
- Лапина, 2002 — Лапина О. В. Херсонесская Партенос (историографический аспект) // Акра: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А. В. Махлаюк. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2002. С. 70–86.
- Латышев, 1914 — Латышев В. В. К вопросу о культе богини Девы в Херсонесе Таврическом // Сб. ст. в честь проф. В[ладислава] П[етровича] Бузескула: Изд. по поводу тридцатилетия его науч.-преп. деятельности. Харьков: Печатное дело, 1914. XXIV, 832, IV с., 3 л. ил. С. 206–211 (Сб. ист.-филолог. общ-ва при Харьковском ун-те. Т. 21).
- Лелеков, 1978 — Лелеков Л. А. Искусство Древней Руси и Восток. М.: Советский художник, 1978. 158 с.
- Молчанов и др., 1988 — Молчанов А. А., Нерознак В. П., Шарыпкин С. Я. Памятники древнейшей греческой письменности. М.: Наука. 1988. 193 с.
- Молчанов, 2000 — Молчанов А. А. Социальные структуры и общественные отношения в Греции II тыс. до н. э. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН, 2000. 315 с.
- Петров, Макаревич, 1963 — Петров В. П., Макаревич М. Л. Скифская генеалогическая легенда // СА. 1963. № I. С. 20–31.
- Пятышева, 1947 — Пятышева Н. В. Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе // ВДИ. 1947. № 3. С. 213–218.
- Пятышева, 1971 — Пятышева Н. В. Материал склепа № 1012 и его значение для истории Херсонеса эллинистического времени // История и культура Восточной Европы по археологическим данным / Под ред. С. М. Орешникова. М.: Советская Россия, 1971. С. 89–109.
- Раевский, 1977 — Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука, 1977. 216 с.
- Раевский, 1985 — Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985. 265 с.
- Рогов, 2002 — Рогов Е. Я. Подстенный склеп 1012 в Херсонесе Таврическом // Боспорский феномен: погребальные памятники и святилища / Отв. ред. В. Ю. Зуев. СПб.: Изд-во ГЭ, 2002. Т. 1. С. 25–42.
- Ростовцев, 1911 — Ростовцев М. И. Роспись керченской гробницы, открытой в 1891 г. // Сб. археологических статей, поднесенный графу А. А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Археологической комиссии. 1886-1-П-1911. СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1911. С. 119–154.
- Ростовцев, 1913 — Ростовцев М. И. Представления о монархической власти в Скифии и на Боспоре // Известия ИАК. СПб.: Тип. Главного Управления Уделов, 1913. Вып. 49. С. 1–62.
- Ростовцев, 1914 — Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на Юге России. СПб.:

- Издание ИАК, 1914. Т. 1: Описание и исследование памятников. 537 с.
- Ростовцев, 1915 — Ростовцев М. И. Сирик — историк Херсонеса Таврического // ЖМНП. Пг.: Сенат. тип., 1915. Ч. 43, апрель. Вып. 2. Отд-ние классич. филол. С. 151–170.
- Ростовцев, 1918а — Ростовцев М. И. Новая книга о Белом острове и Таврике // ИАК. Пг.: Девятая Государственная типография, 1918. Вып. 65. С. 177–197.
- Ростовцев, 1918б — Ростовцев М. И. Эллинство и иранство на юге России. Пг.: Огни, 1918. 189 с.
- Ростовцев, 1925 — Ростовцев М. И. Скифия и Боспор. Л.: Типография I Ленинградской Трудовой Артели Печатников, 1925. 621 с.
- Русяева, 2005 — Русяева А. С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху: мифы, святилища, культы олимпийских богов и героев. Киев: Стилос, 2005. 559 с.
- Русяева А., Русяева М., 1999 — Русяева А. С., Русяева М. В. Верховная богиня античной Таврики. Киев: Наукова думка, 1999. 208 с.
- Тереиценко, Шауб, 2018 — Тереиценко А. Е., Шауб И. Ю. О семантике образа муравья на монетах Пантикапея // Новый Гермес. Вестник античной истории, археологии и классической филологии. СПб.: Свято-Алексиевская пустынь, 2018. Вып. 10. С. 189–208.
- Толстой, 1909 — Толстой И. И. АПАТОРО на памятнике de la Motraye // ЖМНП. 1909. № I. С. 1–15.
- Толстой, 1918 — Толстой И. И. Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте. Пг., 1918. 162 с.
- Толстой, 1966 — Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.; Л.: Наука. 1966. 249 с.
- Топоров, 1990 — Топоров В. Н. Об архаическом слое в образе Ахилла. (Проблема реконструкции элементов прототекста) // Образ-смысл в античной культуре / Сост. Л. И. Акимова. М.: ГМИИ им. А. С. Пушкина, 1990. С. 64–95.
- Трубачёв, 1999 — Трубачёв О. Н. Indoarica в Северном Причерноморье. М.: Наука, 1999. 320 с.
- Хоммель, 1981 — Хоммель Х. Ахилл-бог // ВДИ. 1981. № 1. С. 53–76.
- Шауб, 1979 — Шауб И. Ю. Миф об Афродите Апатуре и его местная основа // Материалы II Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Местное население Причерноморья в эпоху Великой греческой колонизации (VIII–V вв. до н. э.)» (16–22 мая 1979, Цхалтубо). Тбилиси: Мецниереба, 1979. С. 85–87.
- Шауб, 1981 — Шауб И. Ю. Пантикапейский Эрот-Геракл // КСИА. 1981. Вып. 168: Античная археология. С. 42–43.
- Шауб, 1987а — Шауб И. Ю. Культы и религиозные представления населения Боспора VI–IV веков до н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1987. 22 с.
- Шауб, 1987б — Шауб И. Ю. Погребения кургана Большая Близница как источник по истории религиозных представлений жителей Боспорского царства // КСИА. 1987. Вып. 191: Памятники античной археологии. С. 27–33.
- Шауб, 1988 — Шауб И. Ю. О происхождении культа богини Девы в Херсонесе // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса: Тезисы докладов. Севастополь, 1988. С. 128–130.
- Шауб, 1999 — Шауб И. Ю. Культ Великой богини у местного населения Северного Причерноморья // Stratum Plus. 1999. № 3: Скифский квадрат. С. 207–224.
- Шауб, 2002 — Шауб И. Ю. Ахилл — бог Северного Причерноморья // Новый часовой. 2002. № 13–14. С. 356–367.
- Шауб, 2002а — Шауб И. Ю. Ахилл на Боспоре // Боспорский феномен. Погребальные памятники и святилища / Отв. ред. В. Ю. Зуев. СПб.: Изд-во ГЭ, 2002. Ч. I. С. 186–189.
- Шауб, 2006 — Шауб И. Ю. Херсонесская Дева, Артемида и олень // АВ. 2006. № 13. С. 226–229.
- Шауб, 2007 — Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII–IV вв. до н. э. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 484 с.
- Шауб, 2008 — Шауб И. Ю. О греко-варварских контактах в религиозной сфере в Северном Причерноморье (VII — начало III в. до н. э.) // Вестник СПбГУ. 2008. Серия 2. История, языкознание, литературоведение. Вып. 1. С. 113–120.

- Шауб, 2008а — Шауб И. Ю. Италия-Скифия: культурно-исторические параллели. М., СПб.: ИИМК РАН, 2008. 155 с.
- Шауб, 2009 — Шауб И. Ю. О семантике изображения Скиллы на зеркале из Артюховского кургана // Боспорский феномен. Искусство на периферии античного мира / Отв. ред. В. Ю. Зуев. СПб.: Нестор-История, 2009. С. 276–280.
- Шауб, 2011 — 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.
- Шауб, 2014 — Шауб И. Ю. Боспорские курганы и загробные представления боспорян // Боспорские исследования. Вып. XXX / Отв. ред. В. Н. Зинько. Симферополь; Керчь: Керченская городская типография, 2014. С. 639–694.
- Шауб, 2015 — Шауб И. Ю. «Про неправду всё написано!» (О попытках ревизии традиционных взглядов на некоторые памятники Боспора и Скифии) // Боспорские исследования. Вып. XXXI / Отв. ред. В. Н. Зинько. Керчь: Керченская городская типография, 2015. С. 214–222.
- Шауб, 2017 — Шауб И. Ю. Боспорское жречество // Боспорские исследования. Вып. XXXIV. Элита Боспора Киммерийского: Традиции и инновации в аристократической культуре доримского времени / Отв. ред. В. Н. Зинько. Симферополь; Керчь: Керченская городская типография, 2017. С. 288–324.
- Шауб, 2018 — Шауб И. Ю. О своеобразии религиозной жизни населения Боспора доримской эпохи // Боспорский феномен. Общее и особенное в историко-культурном пространстве античного мира / Отв. ред. В. Ю. Зуев, В. А. Хршановский. СПб.: ИПЦ СПбГУПТД, 2018. Ч. II. С. 311–318.
- Шафаревич, 2003 — Шафаревич И. Русский народ. М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. 414 с.
- Элита..., 2017 — Боспорские исследования. Вып. XXXIV. Элита Боспора Киммерийского: Традиции и инновации в аристократической культуре доримского времени / Отв. ред. В. Н. Зинько. Симферополь; Керчь: Керченская городская типография, 2017. 480 с.
- Яйленко, 1977 — Яйленко В. П. Заметки по греческой лексике и ономастике // История и культура античного мира / Отв. ред. М. М. Кобылина. М.: Наука, 1977. С. 216–224.
- Яйленко, 1995 — Яйленко В. П. Женщины, Афродита и жрица Спартокидов на новых боспорских надписях // Женщина в античном мире / Отв. ред. Л. П. Маринович, С. Ю. Сапрыкин. М.: Наука, 1995. С. 204–273.
- ABC, 1892 — Antiquités du Bosphore Cimmérien. Rééditées par S. Reinach. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1892. 213 p.
- Braund, 2015 — Braund D. The goddess Bendis in fifth century Athens // ВДИ. 2015. № 3. С. 574–598.
- Christou, 1968 — Christou A. Ch. Potnia Theron: eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit. Thessalonike, 1968. 232 S.
- Farnell, 1896 — Farnell L. R. The Cults of the Greek States. Oxford, 1896. Vol. II. 341 p.
- Frayer-Griggs, 2013 — Frayer-Griggs D. The Beasts at Ephesus and the Cult of Artemis // Harvard Theological Review. 2013. Vol. 106. P. 459–477.
- Gajdukevič, 1971 — Gajdukevič V. F. Das Bosporianische Reich. Berlin; Amsterdam: Akademie Verlag, 1971.
- Greaves, 2004 — Greaves A. M. The cult of Aphrodite in Miletos and its colonies // Anatolian Studies. 2004. Vol. 54. P. 27–33.
- Graf, 1979 — Graf F. Das Götterbild aus dem Taurerland // Antike Welt. 1979. Bd. 10, H. 4. S. 33–41.
- Gruppe, 1906 — Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München, 1906. 1923 S.
- Guldager Bilde, 2003 — Guldager Bilde P. Wandering Images: From Taurian (and Chersonesean) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persike // The Cauldron of Ariantas. Aarhus, 2003. P. 165–183.
- Herrmann, 1995 — Herrmann P. Milet 1992–1993: Inschriften // Archäologischer Anzeiger. 1995. S. 282–292.
- Hoffmann, Davidson, 1966 — Hoffman H., Davidson P. Greek Gold. Jewellery from the age of Alexander. Brooklyn, 1966. 311 p.
- Kreutz, 2012 — Kreutz P.-A. Die Grabreliefs aus dem Bosporianischen Reich. Leuven; Paris: Walpole, Peeters, 2012. 1077 S.

- Müller*, 1915 — *Müller V.* Der Polos, die griechische Goetterkrone. Berlin, 1915. 112 S.
- Neumann*, 1855 — *Neumann K.* Die Hellenen im Skythenlande: Ein Beitrag zur alten Geographie // Ethnographie und Handelsgeschichte. Berlin, 1855. 607 S.
- Nilsson*, 1967 — *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. 3 Aufl. München: O. Beck, 1967. Bd. I. 892 S.
- Rostovtzeff*, 1922 — *Rostovtzeff M.* Iranians and Greeks in South Russia. Oxford, 1922. 260 p.
- Rostowzew*, 1931 — *Rostowzew M.* Skythien und der Bosporus. Berlin, 1931. Bd. I. 651 S.
- Rostovtzeff*, 1993 — *Rostovtzeff M.* Skythien und der Bosporus. Stuttgart: Franz Steiner, 1993. Bd. II. Wiederentdeckte Kapitel und Verwandtes. 263 S.
- Ruge*, 1934 — *Ruge W.* Teos // Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Stuttgart, 1934. Bd. IX. S. 539–570.
- Schefold*, 1949 — *Schefold K.* Orient, Hellas und Rom in der archäologischen Forschung seit 1939. Bern, 1949. 248 S.
- Schefold*, 1959 — *Schefold K.* Griechische Kunst als religiöses Phänomen. München, 1959. 154 S.
- Schefold*, 1975 — *Schefold K.* Wort und Bild. Basel; Mainz, 1975. 231 S.
- Schwarzmaier*, 1996 — *Schwarzmaier A.* Die Gräber in der Grossen Blizniza und ihre Datierung // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 1996. Bd. 111. S. 105–137.
- Schwarzmaier*, 2006 — *Schwarzmaier A.* «Ich werde immer Kore heissen». Zur Grabstele der Polyxena in der Berliner Antikensammlung. Mit einem Anhang zu den Schmuckgarnituren aus den Grossen Blisniza auf der Halbinsel Taman // Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. 2006. Bd. 121. S. 175–226.
- Seiterle*, 1979 — *Seiterle G.* Artemis — Die Grosse Göttin von Ephesos // AW. 1979. No. 3. S. 3–16.
- Tran Tam Tinh*, 1990 — *Tran Tam Tinh V.* Isis // LIMC. 1990. Bd. V. S. 764–796.
- Ustinova*, 1999 — *Ustinova Y.* The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God. Leiden: Brill, 1999. 381 p.
- Vasmer*, 1921 — *Vasmer M.* Osteuropäische Ortsnamen: 1. Das Schwarze Meer // Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis. 1921. Serie 1. Bd. 1, № 3. S. 3–9.

И. Ю. Шауб

Отдел истории античной культуры.
ИИМК РАН. Санкт-Петербург. Россия