РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

ВЕСТНИК ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ

Том 81 № 1

Январь–Февраль–Март

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ЧЕТЫРЕ РАЗА В ГОД

ОСНОВАН в 1937 г.

МОСКВА
2021

Научная подготовка журнала осуществляется Институтом всеобщей истории РАН в сотрудничестве с Государственным Эрмитажем и Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова

Международный редакционный совет

Председатель акад. РАН *М.Б. Пиотровский* (Санкт-Петербург)

проф. *Э. Андерсен* (Осло), проф. *К. Антонетти* (Венеция),
проф. *Г. Бауэрсок* (Принстон), проф. *Д. Браунд* (Эксетер),
проф. *А. Брессон* (Чикаго), проф. *Г.-И. Герке* (Фрайбург),
акад. РАН *Н.Н. Казанский* (Санкт-Петербург), проф. *Ф. де Каллатай* (Брюссель),
проф. *П. Кальери* (Болонья), акад. РАН *В.И. Молодин* (Новосибирск),
член-корр. РАН *Р.М. Мунчаев* (Москва), акад. РАН *В.С. Мясников* (Москва),
проф. *Г. Парцингер* (Берлин), проф. *Х. Ремесаль Родригес* (Барселона),
проф. *С. Розен* (Стокгольм), проф. *Ч.Б. Роуз* (Филадельфия),
проф. *Н. Симс-Вильямс* (Лондон), проф. *Ж.-Л. Феррари* (Париж),
проф. *Ф. Флесс* (Берлин), проф. *П. Функе* (Мюнстер),
проф. *М. Хадзопулос* (Афины), проф. *А. Ханиотис* (Принстон),
проф. *Ш. Шакед* (Иерусалим), проф. *Д. Шарпен* (Париж)

Редакционная коллегия

Главный редактор член-корр. РАН *А.И. Иванчик* (Москва)

д.и.н. *А.Ю. Алексеев* (Санкт-Петербург),
к.и.н. *И.С. Архипов* (ответственный секретарь, Москва),
д. филол. н. *Д.Е. Афиногенов* (Москва), д. филол. н. *Л.С. Баюн* (Москва),
д.и.н. *А.О. Большаков* (Санкт-Петербург), д.и.н. *А.В. Буйских* (Киев),
д.и.н. *А.А. Вигасин* (Москва), к.и.н. *В.А. Головина* (зам. главного редактора, Москва),
член-корр. РАН *Н.П. Гринцер* (Москва), к.и.н. *М.М. Дандамаева* (Санкт-Петербург),
к.и.н. *А.А. Ильин-Томич* (Майнц), д-р *Г.М. Кантор* (Оксфорд),
д.и.н. *В.Д. Кузнецов* (Москва), к. филол. н. *П.Б. Лурье* (Санкт-Петербург),
к.и.н. *Е.В. Ляпустина* (Москва), к.и.н. *И.А. Макаров* (Москва),
к.и.н. *В.И. Мордвинцева* (Москва), к.и.н. *А.В. Муравьев* (Москва),
к.и.н. *А.А. Немировский* (Москва), д.и.н. *А.В. Подосинов* (Москва),
д.и.н. *С.Ю. Сапрыкин* (Москва), д.и.н. *А.В. Седов* (Москва),
к. филол. н. *И.С. Смирнов* (Москва), к.и.н. *С.В. Смирнов* (Москва),
д.и.н. *А.М. Сморчков* (Москва), к. филол. н. *С.А. Степанцов* (Москва),
д.и.н. *И.Е. Суриков* (Москва), член-корр. РАН *И.В. Тункина* (Санкт-Петербург)

Заведующая редакцией *Е.Н. Андреева*

E-mail: vdi-red@yandex.ru

© Российская академия наук, 2021
© Редколлегия журнала «Вестник древней истории» (составитель), 2021

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
DEPARTMENT OF HISTORY AND PHILOLOGY
INSTITUTE OF WORLD HISTORY

JOURNAL OF ANCIENT HISTORY

Volume 81 Issue 1

January–February–March

PUBLISHED QUARTERLY

FOUNDED IN 1937

MOSCOW
2021

The content is prepared in the Institute of World History (Russian Academy of Sciences)
in cooperation with the State Hermitage and the Lomonosov Moscow State University

International Council

Prof. *Mikhail Piotrovsky* (Chairman, Saint Petersburg)

Prof. *Øivind Andersen* (Oslo), Prof. *Claudia Antonetti* (Venice),
Prof. *Glen Bowersock* (Princeton), Prof. *David Braund* (Exeter), Prof. *Alain Bresson* (Chicago),
Prof. *François de Callataÿ* (Brussels), Prof. *Pierfrancesco Callieri* (Bologna),
Prof. *Angelos Chaniotis* (Princeton), Prof. *Dominique Charpin* (Paris),
Prof. *Jean-Louis Ferrary* (Paris), Prof. *Friederike Fless* (Berlin), Prof. *Peter Funke* (Münster),
Prof. *Hans-Joachim Gehrke* (Freiburg), Prof. *Miltiades Hatzopoulos* (Athens),
Prof. *Nikolai Kazansky* (Saint Petersburg), Prof. *Vyacheslav Molodin* (Novosibirsk),
Prof. *Rauf Munchayev* (Moscow), Prof. *Vladimir Myasnikov* (Moscow),
Prof. *Hermann Parzinger* (Berlin), Prof. *José Remesal Rodríguez* (Barcelona),
Prof. *C. Brian Rose* (Philadelphia), Prof. *Staffan Rosén* (Stockholm),
Prof. *Nicholas Sims-Williams* (London), Prof. *Shaul Shaked* (Jerusalem)

Editorial Board

Prof. *Askold Ivantchik* (Editor-in-Chief, Moscow)

Prof. *Dmitry Afinogenov* (Moscow), Prof. *Andrey Alekseev* (Saint Petersburg),
Dr. *Ilya Arkhipov* (Moscow), Prof. *Liliia Bayun* (Moscow),
Prof. *Andrey Bolshakov* (Saint Petersburg), Prof. *Alla Buyskikh* (Kiev),
Dr. *Maryam Dandamayeva* (Saint Petersburg), Dr. *Vera Golovina* (Moscow),
Prof. *Nikolay Grintser* (Moscow), Dr. *Alexander Ilin-Tomich* (Mainz),
Ph.D. *Georgy Kantor* (Oxford), Prof. *Vladimir Kuznetsov* (Moscow),
Dr. *Pavel Lurje* (Saint Petersburg), Dr. *Elena Lyapustina* (Moscow),
Dr. *Igor Makarov* (Moscow), Dr. *Valentina Mordvintseva* (Moscow),
Dr. *Alexey Muraviev* (Moscow), Dr. *Alexander Nemirovsky* (Moscow),
Prof. *Alexander Podossinov* (Moscow), Prof. *Sergey Saprykin* (Moscow),
Prof. *Alexander Sedov* (Moscow), Dr. *Ilya Smirnov* (Moscow),
Dr. *Svyatoslav Smirnov* (Moscow), Prof. *Andrey Smorchkov* (Moscow),
Dr. *Sergey Stepantsov* (Moscow), Prof. *Igor Surikov* (Moscow),
Prof. *Irina Tunkina* (Saint Petersburg), Prof. *Alexey Vigasin* (Moscow)

Head of the Editorial Office *Evgeniia Andreeva*

E-mail: vdi-red@yandex.ru

© Russian Academy of Sciences, 2021
© Editorial Board of "Vestnik drevney istorii", 2021

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 5–22
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (1021), 5–22
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013519-3

НЕЗАМЕЧЕННАЯ ИКОНОГРАФИЯ «НАРОДА МОРЯ» ВАШАША

А. В. Сафронов

Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия

E-mail: safronov1477@yandex.ru

В статье рассматривается проблема идентификации воинов в рогатых шлемах на рельефах морской битвы в Мединет Абу. По мнению автора, ими могут быть только вашаша. Все остальные племена «народов моря», упомянутые в надписи 8-го года правления Рамсеса III, носили перьевой шлем, что зафиксировано рельефами Мединет Абу. Второй группой «народов моря», участвующей в морской битве, вероятно, являются шакалуша. Они ошибочно упоминаются под именем шардана в *pHarris* I в тесной связи с вашаша и морем. На рельефах Мединет Абу с этими группами «народов моря» связано изображение корабля с носом и кормой, украшенными головой водоплавающей птицы, что имеет хорошие параллели в культуре полей погребальных урн. Автор полагает, что вашаша и шакалуша происходили из Западного Средиземноморья, где была распространена культура полей погребальных урн и ономастика, связанная с египетскими именами некоторых «народов моря».

Ключевые слова: вашаша, культура полей погребальных урн, Мединет Абу, «народы моря», Рамсес III, рогатые шлемы, шардана

THE UNNOTICED ICONOGRAPHY OF THE SEA PEOPLES' TRIBE WESHESH

Alexander V. Safronov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: safronov1477@yandex.ru

The article deals with the identification of the Sea Peoples in horned helmets on the reliefs depictions of the naval battle at Medinet Habu. In the author's opinion, these warriors are the Weshesh. The other tribes of the Sea Peoples mentioned in the inscription of the eighth year of Ramses III wear the plumed headgear that is depicted on the reliefs in Medinet Habu. It seems that the second Sea Peoples' group that participated in the naval battle were the Shekelesh. They are

---

Данные об авторе. Александр Владимирович Сафронов – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока ИВ РАН.

mentioned under the wrong name of the Sherden in close connection with the Weshesh and the sea in *pHarris* I. In the Medinet Habu' reliefs, these Sea Peoples are connected with the image of a double-bird galley which has a good parallel in the Urnfield culture. The author believes that the Sea Peoples such as the Weshesh and the Shekelesh could originate from Western Mediterranean regions where the Urnfield culture and the onomastics connected with the Egyptian names of some Sea Peoples are attested.

Keywords: Medinet Habu, Ramses III, Sea Peoples, horned helmets, Urnfield culture, Weshesh, Sherden

О «народе моря» вашаша мы знаем только из текстов Рамсеса III (1198–1166 гг. до н.э.). В надписи 8-го года правления этого фараона, расположенной на северной башне второго пилона его заупокойного храма в Мединет Абу и упоминающей о кампании против «народов моря», содержатся следующие строки: *(16) ḫ3s.wt jrj=w šdt.t m n3j=sn jw.w tfy ḫnr m sky t3.w m sp wˁ bw ˁḥˁ.n t3 nb r-ḫ3.t ˁ.wj=sn š3ˁ m Ḫt3 Ḳdy Ḳrḳmš Jrṯw (17) Jrs3 fdḳ(.w) m* [*sp wˁ(?).....w3ḥ(?)*] *jhj m bw wˁ m-ḫnw Jmr fḫ.w rmṯ={tw}f t3=f mj n.t*[*j*] *nn ḫpr st jw.w jw p3 rkḥ* (*ḥr*) *grg r-ḫ3.t=sn m-ḥr=w r t3 mrj t3j=w jwnmk.t (18) m Prst.w Ṯkr.w Škrš.w Dn<n>.w Wšš.w t3.w dmḏ(.w) w3ḥ=w dr.t=w ḥr t3.w r šn t3 jb=sn hn(.w) mḥ(.w) sḫr.w=n ḫpr(.w)*[1] – «(16) Чужеземные нагорья (т.е. «народы моря». – *А. С.*) заключили союз на своих островах. Пришли в движение и рассеялись в пылу битвы страны в один миг. Ни одна страна не устояла перед их руками (т.е. «народов моря». – *А. С.*), начиная с Хатти. Коде, Каркемиш, Арцава и (17) Аласия (т.е. Кипр. – *А. С.*) опустошены в [один миг(?)... Был разбит] (их) лагерь в одном месте в Амурру, люди которого были уничтожены[2]. Его земля стала как то, что не существует. Они шли, и пламя предшествовало им (букв. «было перед ними». – *А. С.*) (в походе) к возлюбленной земле (к Египту. – *А. С.*). Их конфедерация (состояла) (18) из пелесет, текер, шакалуша, дану(на), вашаша. Объединенные земли, наложили они длань свою на страны до предела земли. Сердца их (были) тверды и уверенны: “Наши замыслы сбудутся!”».

Как следует из текста, вашаша входили в коалицию пяти племен «народов моря», однако ничего более определенного о них сказать нельзя.

Столь же малоинформативное свидетельство о вашаша содержится в тексте так называемой южной риторической стелы 12-го года правления Рамсеса III, вмонтированной в фасад южной башни первого пилона Мединет Абу. В череде многочисленных славословий фараону мельком упоминаются его военные свершения, среди которых одной строкой говорится о победе Рамсеса III над «народами моря»: *(7) dḫ=j n3 Ṯk*[*r.*]*w t3 Pr*[*st.*]*w Dnn.w* [*W*]*šš.w Škr*(8) *š.w*[3] – «(7) Я поверг текер, землю пелесет, дануна, вашаша (и) шакалу(8) ша».

Последнее письменное свидетельство о вашаша имеется в тексте *pHarris* I, записанном за несколько дней до смерти Рамсеса III[4], т.е. спустя почти три

---

[1] Транслитерация по *MH* I, pl. 46. Для удобства здесь и далее приводится вторая ссылка на соответствующие фрагменты надписей в Мединет Абу в иероглифической транскрипции К. Китчена, содержащей реконструкцию лакун: *KRI* V, 39, 14–16; 40, 1–5.

[2] О грамматике этого предложения: Safronov 2019, 945–946.

[3] *MH* II, pl. 107; *KRI* V, 73, *9–10.*

[4] Grandet 1994, 119–122.

десятилетия после его сражений с «народами моря». Исторический раздел этого документа содержит ретроспективу событий царствования фараона, в том числе кратко сообщает о битвах с северными племенами: *(76.6) jrj=j swsḫ nꜣ tꜣš.w n Km.t r ḏr.w sḫr=j nꜣ th(.w) st m nꜣj=sn (76.7) tꜣ.w smꜣ=j nꜣ Dnn.w m nꜣj=sn jw.w nꜣ Tkr.w Prst.w jr.w m ssf Šrdn.w Wšš.w n pꜣ ym (76.8) st jr.w m tm wn.w ḥꜣḳ(.w) m sp wʿ jn.w m ḥꜣḳ r Km.t mj šʿ n.j wḏb.w*[5] – «*(76.6)* Я расширил границы Кемет до предела. Я ниспроверг преступавших их из своих *(76.7)* земель. Я умертвил дануна на их островах. Текер (и) пелесет стали пеплом. Шардана (и) вашаша моря, *(76.8)* они стали теми, кто не существует, пленены в один миг и приведены как добыча в Египет, (бесчисленные) подобно песку на берегах».

Из текста мы узнаем, что вашаша ассоциировались у египтян с морем, как и шардана, названные еще столетием ранее в Асуанской стеле Рамсеса II «воинами Великой Зелени»[6]. Однако появление шардана в числе напавших на Египет «народов моря» при Рамсесе III явно следует считать анахронизмом, поскольку ни в одном другом тексте этого фараона они не фигурируют как враги египтян[7]. Очевидно, что в *pHarris* I они были вписаны ошибочно вместо шакалуша[8], которые в тексте папируса отсутствуют, но неоднократно встречаются в военных надписях Рамсеса III в Мединет Абу. В угаритском письме *RS* 34.129 шакалуша также ассоциируются с морем[9].

Собственно, в литературе вашаша обычно рассматриваются лишь сквозь призму сравнительной топонимики, когда египетские этнонимы «народов моря» сопоставляются с данными античной ономастики. Однако если в случае с такими «народами моря», как пелесет, шардана или луку, этот метод действительно работает, так как в нашем распоряжении есть независимые древневосточные письменные и археологические источники, то в случае с вашаша попытки сопоставить их с античными топонимами больше напоминают гадание на кофейной гуще. Так, одновременно существует идентификация вашаша с южноиталийскими осками[10] и библейским племенем Ашер в южной Палестине[11], сопоставление этого «народа моря» с критским топонимом Ὄαξος/Ϝάξος[12], названием города Ἴασος в Карии[13], и даже с хеттской Вилусой или греческим Илионом[14].

Когда же речь заходит об изображениях вашаша среди других «народов моря» на рельефах заупокойного храма Рамсеса III, вердикт исследователей безапелляционен: «they enjoy no graphic representation at Medinet Habu»[15]. Действительно, в отличие от прочих племен «народов моря» подписанных изображений вашаша

---

[5] *pHarris* I 76: 6–8 = Erichsen 1933, 92, *16–18*; 93, *1–3*.
[6] *KRI* II, 345, *3*.
[7] Helck 1995, 114.
[8] Helck 1976, 16; Schachermeyr 1982, 78–79.
[9] Safronov 2011, 211–213, 217.
[10] См. указания на более ранние работы: Woudhuizen 2006, 83, n. 283; 115–116.
[11] Dodson 2019, 38.
[12] Bonfante 1946, 261, n. 31; Wainwright 1961, 71, n. 3.
[13] Wainwright 1961, 71, n. 3; Redford 2018, 120.
[14] Sandars 1978, 158.
[15] Redford 2018, 120.

в храме Рамсеса III нет, что якобы не позволяет точно идентифицировать их среди прочих северян[16].

Однако, как полагает автор данной статьи, специалисты не заметили казалось бы очевидных изображений вашаша, которые хорошо известны с самого открытия рельефов Мединет Абу.

Как уже указывалось, единственным этнодифференцирующим признаком «народов моря» был их шлем, либо рогатый, либо так называемый перьевой[17], поскольку одеяние и вооружение у различных северных племен на рельефах Мединет Абу практически одинаковы[18]. К сожалению, батальные рельефы кампаний Рамсеса III против «народов моря» на северной внешней стене храма в Мединет Абу не содержат точных указаний, кто из племен «народов моря» на них изображен. Подписи к рельефам являются типичными для текстов Мединет Абу малоинформативными славословиями фараону[19].

На рельефе с изображением сухопутной битвы «народы моря» представлены исключительно в так называемых перьевых шлемах[20]. Воины (8 фигур), головным убором которых является рогатый шлем с навершием в виде диска между рогов, показаны сражающимися на стороне египтян. По этому характерному головному убору, зафиксированному еще со времен битвы при Кадеше, нетрудно понять, что перед нами хорошо известные шардана, которые были наемниками в египетской армии со времен Рамсеса II[21] и, как уже говорилось, при Рамсесе III в перечне племен «народов моря» надписи 8-го года не встречаются.

На рельефе с изображением морской битвы показаны четыре египетских судна, идущих на абордаж пяти кораблей «народов моря». Команды судов противников египтян состоят из воинов в перьевых и рогатых шлемах (три и два корабля соответственно). Их обстреливают из луков фараон и его воины с берега, причем египетский правитель символически изображен попирающим ногами восемь фигур в перьевых и рогатых шлемах. Выпавших из вражеских судов воинов египтяне вылавливают из воды и угоняют вереницами в плен[22]. Однако подпись к рельефу обобщенно называет «народы моря» «северными странами, которые на островах их» и не уточняет, кто из «народов моря» в морской битве изображен в перьевом, а кто – в рогатом шлеме[23].

Но, как представляется, мы все же можем установить, головным убором каких племен «народов моря» был перьевой шлем. На южной башне второго пилона Мединет Абу есть рельеф, на котором изображен Рамсес III, приводящий три вереницы пленных «народов моря» в перьевых шлемах к Амону и Мут (рис. 1).

---

[16] Wainwright 1961, 71, n. 3; Adams, Cohen 2013, 657–658.
[17] Wainwright 1961, 74. О реконструкции перьевого шлема см. Yasur-Landau 2012, 36.
[18] Wreszinski 1935, Taf. 114; Bogoslovskaya 1995, 64, 68.
[19] *MH* I, pl. 32, 37.
[20] *MH* I, pl. 32–34.
[21] Kuentz 1928, pl. 22; Sandars 1978, 30–31, fig. 11; Bogoslovskaya 1995, 122, табл. 6, *3*.
[22] *MH* I, pl. 37–41.
[23] $_{(8)}$ … *ḫ3s.wt mḥ.tj.wt n.tj*(*.w*) *m n3j=sn* $_{(9)}$ *jw.w*; *MH* I, pl. 37, *8–9*; *KRI* V, 32, *6–7*.

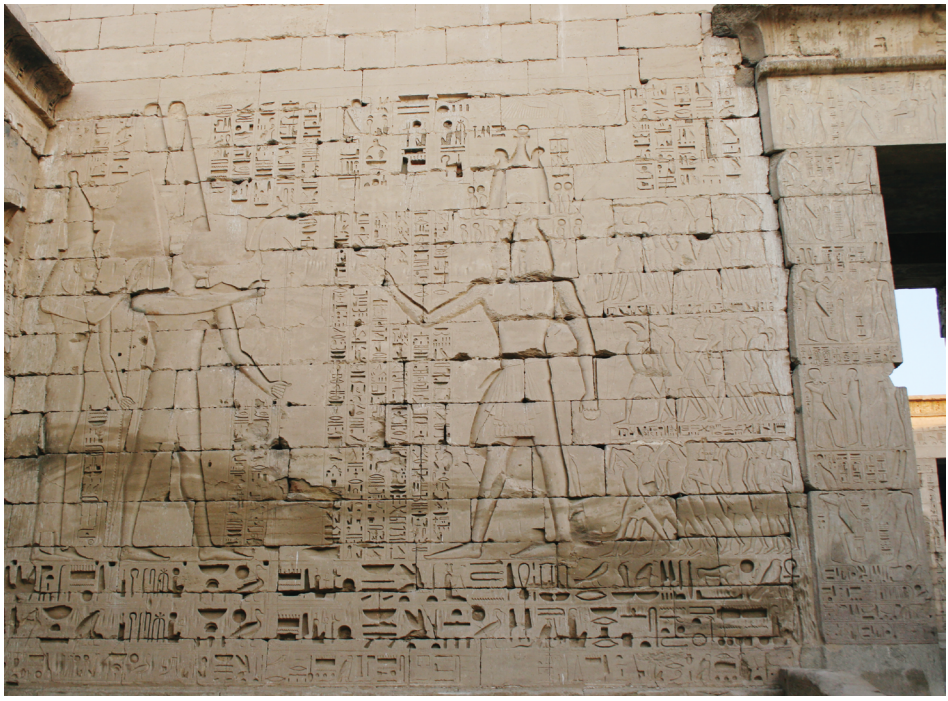

Рис. 1. Рамсес III перед Амоном и Мут с тремя вереницами пленных «народов моря» в перьевых шлемах – пелесет, дануна и шакалуша. Южная башня второго пилона Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

Рис. 2. Пленные пелесет-филистимляне. Южная башня второго пилона Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

Рис. 3. Пленные дануна. Южная башня второго пилона Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

Подпись к нижней веренице пленников в перьевых шлемах (рис. 2) гласит: *(24) ḏ<d>.jn nꜣ ḫr.w.w n Prst.w jm.j n=n pꜣ tꜣw r fnd=n pꜣ nswt sꜣ Jmn*[24] – «(24) Враги пелесет сказали: “Дай нам дыхание для носов наших, о царь, сын Амона!”».

Пленники посередине (рис. 3) также идентифицируются подписью: *(23) ḏ<d>.jn nꜣ ḫr.w.w n Dnn.w tꜣw sp 2 pꜣ ḥḳꜣ nfr ꜥꜣ pḥ.t(j) mj Mnṯ.w ḫr-jb Wꜣs.t*[25] – «(23) Враги дануна сказали: “Дыхания, дыхания, о прекрасный правитель, великий силой подобно Монту в Фивах!”».

Надпись же над третьей, верхней вереницей пленников (рис. 4), к сожалению, не определяет их: *(18) ḏd-mdw jn ḥꜣ.wtj.w n ḫꜣs.wt nb(.wt) n.tj(.w) m ḫfꜥ (19) Ḥm=f wr pḥ.tj=k nswt nḫt rꜥ ꜥꜣ (20) n Km.t ꜥꜣ ḫpš=k r ḏw n bjꜣ šfy.t=k mj Stš (21) jm.j n=n pꜣ tꜣw ssn=n (22) sw ꜥnḫ pꜣ n.tj m ꜥ.wj=k*[26] – «(18) Слова, сказанные вождями всех чужеземных нагорий, которые в кулаке (19) Его Величества: “Велика твоя сила, победоносный царь, великое солнце (20) Кемет. Меч твой больше, чем гора меди, твой облик подобен Сетху. (21) Дай нам дыхание, которым мы дышим, (22) жизнь, которая в твоих руках”».

Однако текст перед изображением Рамсеса III на том же рельефе позволяет понять, представителями какого племени «народов моря» являются эти пленники: *(12) ḏd-mdw jn nswt bj.tj nb tꜣ.wj Wsr-mꜣꜥ.t-Rꜥ Mrj-Jmn ḫr jt=f Jmn-Rꜥ ḥḳꜣ psḏ.t wr pḥ.tj=k nb nṯr.w pr(j.w) m r=k ḫpr=sn nn wsf.t=w ḏr* […]*=k wj ḫpš=k n=j m (13) jkm smꜣ=j tꜣ.w ḫꜣs.wt th(.w) tꜣš=j dj=k šf.yt=j wr.t m jb wr.w=sn ḫr.y(t)=j snḏ.t=j n ḫr=sn jn.n=j (14) nꜣj=w*

[24] *MH* I, pl. 44; *KRI* V, 37, *2–3.*
[25] *MH* I, pl. 44; *KRI* V, 37, *1–2.*
[26] *MH* I, pl. 44; *KRI* V, 36, *13–15.*

Рис. 4. Пленные шакалуша. Южная башня второго пилона Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

pḥrr.w ḏnḥ(.w) m ḫfˁ=j r msj=w n kꜣ=k jt=j špss dḥ ḫpš=j [nꜣ] j.jy r ṯn.t=w m Prst.w D$_{(15)}$ *nn.w Škrs.w ḫpš=k pꜣ n.tj r-ḥꜣ.t=j ḥr dḥ pr(.t)=sn ˁꜣ.wj pḥ.tj=k nb nṯr.w pꜣ ḥn s(j) ḥr wḏ*$_{(16)}$*· n=k ḫr nsw.yt šm nb ḥr mṯn=k ḫr ḥtp {m}ntk nb nḫt-ˁ n ḥn.n=f ꜣ.t kꜣ spd ḫnw.tj rḫ ꜣˁj=f {m}ntk jt=j špss ḳmꜣ* $_{(17)}$ *nfr(.t)=j ptr=k <w>j stp=k <w>j r nb pḏ.t-psḏ.t jm.j dr.t=k ḥnˁ=j r smꜣ th(.w) wj sḥr ḏꜣ.jt(.jw) nb(.w) jm.j(.w) ḥˁ.w=j*[27] – «$_{(12)}$ Слова, сказанные царем Верхнего и Нижнего Египта, владыкой Двух Земель Усермаатра Мериамоном отцу своему Амону-Ра, правителю Девятки богов: “Сила твоя велика, владыка богов! То, что выходило из уст твоих, возникало без пренебрежения, с тех пор как [...] ты меня. Твоя длань (была) для меня $_{(13)}$ щитом, (когда) умерщвлял я (обитателей) земель и нагорий, преступивших мою границу. Ты поместил великое уважение ко мне в сердца их вождей, страх и ужас мой – на их лица. Я привел $_{(14)}$ их “бегунов”[28], сломав (им) крылья своим кулаком, чтобы пожертвовать их твоему ка, мой благородный отец! Мой меч поверг тех, кто пришел, чтобы возвысить себя, а именно пелесет, да$_{(15)}$ нуна, шакалуша. Твоя рука, которая (была) передо мной, повергла их людей (букв. «семя их». – *А. С.*). О, как велика сила твоя, владыка богов! Полагающийся на нее согласно тому, как ты приказал $_{(16)}$, обладает царской властью (букв. «под царской властью». – *А. С.*). Каждый, кто идет по пути твоему, пребывает в мире. Ты – владыка, силач для того, кто согнул спину (перед тобой), телец, острый рогами, тот, кто знает свою силу. Ты – мой благородный отец, сотворивший $_{(17)}$ мою красоту. Ты увидел меня, ты избрал меня владыкой Девяти

[27] *MH* I, pl. 44; *KRI* V, 36, *3–12*.

[28] В рамессидских текстах «бегунами» (*pḥrr.w*) называлась пехота, сопровождавшая и поддерживавшая колесничные подразделения. При Рамсесе II в качестве «бегунов» использовались шардана, позднее и другие «народы моря». См. Manassa 2003, 78–79.

Рис. 5. Пленные текер. Северная внешняя стена Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

Луков. Помоги мне (букв. «помести свою руку со мной». – *А. С.*) убить преступивших меня, повергнуть всех джаит[29], которые в моем теле”».

Таким образом, мы видим, что надписи на южной башне второго пилона Мединет Абу упоминают три племени «народов моря» – пелесет, дануна и шакалуша. Соответственно третьим племенем на рельефе, представители которого носили перьевые шлемы, являются шакалуша.

Кроме того, на внешней северной стене храма есть еще один рельеф, на котором Рамсес III приводит пленных «народов моря» вместе с ливийцами к фиванской триаде богов – Амону, Мут и Хонсу. Северяне изображены в перьевых шлемах (рис. 5), и подпись к изображению гласит, что это – текер: *(18) ḏd.jn n3 ḫr.w.w ꜥ3.w (19) n T̲kkr.w n.tj(.w) m ḫ̲tf(20) ꜥ Ḥm=f m sw3š nṯr pn nfr (21) nb t3.wj Wsr-m3ꜥ.t-rꜥ mr(.j)-Jmn wr pḥ.tj=*{*tw*}*k (22) nswt nḫt rꜥ ꜥ3 n Km.t ꜥ3 ḫpš=k (23) r ḏ̲w n bj3 šfy.t=*{*tw*}*k (24)*

[29] Мы намерены разобрать этот интересный фрагмент в следующей статье и предварительно лишь отметим, что лексема *ḏ3.jt(.jw)* обозначает здесь врагов, вредящих Египту, который отождествляется с телом фараона.

Рис. 6. Изображение вашаша в морской битве. Северная внешняя стена Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

mj Stš jm.j n=n pꜣ ṯꜣw (25) *ssn=n sw pꜣ ꜥnḫ pꜣ* (26) *n.tj m ḥfꜥ=k r ḏ.t*[30] – «(18) Большие враги (19) текер, которые в кулаке (20) Величества Его, вознесли хвалу этому прекрасному богу, (21) владыке Двух Земель Усермаатра Мериамону: «Велика твоя сила, (22) победоносный царь, великое солнце Кемет! Твой меч больше, (23) чем гора меди, твой облик (24) подобен Сетху. Дай нам дыхание, (25) которым мы дышим, жизнь, (26) которая в твоем кулаке навечно».

Следовательно, на рельефе морской битвы в Мединет Абу, которая соотносится с надписью 8-го года правления Рамсеса III[31], воины в рогатых шлемах (рис. 6) могут соответствовать только племени вашаша, так как остальные четыре племени – пелесет, текер, дануна и шакалуша носят перьевой шлем.

Почему же исследователи прошли мимо этого, казалось бы, очевидного факта, и в историографии до сих пор господствует мнение, что противников египтян, изображенных в Мединет Абу в рогатых шлемах, следует идентифицировать либо как знаменитых шардана, либо как шакалуша?

Дело в том, что на южной и северной башнях «Высоких врат», являющихся входом в храмовый комплекс Мединет Абу, располагаются рельефы с изображением пленников, которые олицетворяют африканские и азиатские страны[32]. Для

---

[30] *MH* I, pl. 43; *KRI* V, 34, *11–14*.

[31] Еще одно столкновение с северянами упоминается в надписи 5-го года правления Рамсеса III на южной стене второго двора Мединет Абу (*MH* I, pl. 28, *51–54; KRI* V, 25, *4–14*). В этом тексте засвидетельствованы пелесет, текер и, вероятно, турша (о восстановлении третьего этнонима в лакуне размером 51 см в конце стк. 51 см. Safronov 2009, 145–146; 2019, 942–943). Однако пелесет и текер, как было показано выше, носили перьевой шлем. Что касается турша, то их изображение есть на северной башне так называемых Высоких врат, и их головной убор представлен полностью отличным от рогатого шлема «народов моря» в морской битве (*MH* VIII, pl. 600, *B*). Следовательно, рельеф морской битвы с «народами моря» в рогатых шлемах не может соответствовать надписи 5-го года и должен быть соотнесен с надписью 8-го года правления Рамсеса III.

[32] *MH* VIII, pl. 600; *KRI* V, 103, *9–13*; 104, *9–14*.

Рис. 7. Изображение «шардана моря». Северная башня «Высоких врат». *Фото автора, 2019 г.*

нас особый интерес представляет рельеф северной башни, являющийся стереотипным изображением азиатских врагов Египта[33]. Однако в связи с новыми этническими реалиями XII в. до н.э. помимо азиатских пленников на нем изображены и «народы моря» – текер, шардана, турша[34].

Особый интерес для нас представляет фигура пленного северянина, которая подписана как «шардана моря» (рис. 7)[35]. Пленник изображен в типичной для египетской иконографии позе со связанными за спиной руками и в рогатом шлеме с диском между рогов. Видимо, появление шардана на рельефе Мединет Абу

[33] Это хорошо иллюстрируется появлением на рельефе фигуры правителя хеттов (*MH* VIII, pl. 600, *B*), которые, как известно, после заключения договора между египтянами и хеттами на 21-й год правления Рамсеса II в 1270 г. до н.э. находились в мире с Египтом.

[34] Первоначально рельеф на северной башне «Высоких врат» был длиннее, о чем свидетельствует подпись к несохранившемуся пленнику – *ꜥ3 n ḫr.w.w n P*[*rst.w*]: *MH* VIII, pl. 600, *B*.

[35] *Šrdn.w n p3 ym*. См. *MH* VIII, pl. 600, *B*.

следует признать анахронизмом, поскольку, как уже говорилось, в тексте надписи 8-го года правления Рамсеса III они не встречаются. Однако именно это изображение, а также упоминание шардана в тексте *pHarris* I и явились теми аргументами, которые позволили ряду исследователей предполагать участие какой-то новой группы шардана в нападении «народов моря» на Египет при Рамсесе III[36]. Другие же, правильно указывая, что в тексте *pHarris* I шардана выписаны по ошибке вместо шакалуша, предлагали и на изображении «Высоких врат» видеть не шардана, но шакалуша, и сопоставлять последних с воинами в рогатых шлемах на рельефе морской битвы[37]. При этом они по непонятной причине игнорировали тот факт, что само изображение шакалуша в перьевом шлеме встречается на втором пилоне Мединет Абу[38].

Указанные выше противоречия во мнениях исчезают, если принять наше предположение о том, что воинов в рогатых шлемах на рельефе морской битвы следует сопоставлять с «народом моря» вашаша. Видимо, сходство головных уборов, которые носили как хорошо известные в Египте шардана, так и впервые встреченные египтянами вашаша, и породило ту путаницу среди египетских писцов и резчиков рельефов, обозначивших фигуру пленника в рогатом шлеме в Мединет Абу как «шардана моря» вместо вашаша. Также можно предположить, что сходный тип рогатого шлема может указывать на близкие в географическом и культурном отношении области, откуда происходили шардана и вашаша.

Кроме того, возникает вопрос, можно ли идентифицировать воинов в перьевых шлемах, изображенных на рельефе морской битвы в Мединет Абу. Данные иконографии, к сожалению, в этом случае помочь ничем не могут. «Народы моря»

---

[36] Wainwright 1961, 71; Stadelmann 1968, 162; Strobel 1976, 245; Dothan 1982, 12; Roberts 2009, 60–63; Adams, Cohen 2013, 649; Emanuel 2013, 17–18.

[37] Helck 1971, 226, n. 13; 230; Hölbl 1983, 133; Schachermeyr 1982, 78–79.

[38] В 1930 г. Г. Нельсон, отметив, что пелесет, текер, дануна и шакалуша носили перьевой шлем, казалось бы, вплотную приблизился к нашим выводам: «В морской битве... среди врагов в “перьевых” головных уборах есть люди в рогатых шлемах. Последние идентифицируются большинством авторов с “шерден и вешеш моря” (шардана и вашаша. – *А. С.*), о которых говорится в папирусе Харрис, таблица 76, строка 7» (*MH* I, 6). Однако тут же в пояснительной сноске Нельсон приходит к абсолютно иному выводу: «Примечательно, что несмотря на то, что у рогатого шлема везде в Мединет Абу всегда есть шар или диск между рогов, исключительно в морской битве шар повсеместно отсутствует. Возможно ли, что здесь перед нами некое другое племя, а не шардана, которые показаны единообразно в шлеме с рогами и шаром?» (*MH* I, 6, n. 29). Таким образом, сам Нельсон лишь осторожно допускал, что воины в рогатых шлемах могут быть не шардана, а каким-то другим племенем «народов моря», но никак их не идентифицировал. Этот вывод подтверждается как его более ранней работой, где воины в рогатых шлемах идентифицируются как шардана (Nelson 1929, 15), так и статьей Г. Робертса, который упоминает лишь о сомнениях Нельсона относительно идентификации с шардана (Roberts 2009, 61). По-видимому, фразу Нельсона о большинстве авторов, сопоставляющих врагов египтян в рогатых шлемах с шардана и вашаша, следует рассматривать лишь как указание на шардана из цитаты *pHarris* I. Нам неизвестно ни одной работы как до 1930 г., так и позже, где бы аргументированно постулировалась идентификация воинов в рогатых шлемах с вашаша. В то же время сопоставление их с шардана действительно фигурирует в большом количестве ранних работ, в том числе и самого Нельсона.

Рис. 8. Боевой корабль с «народами моря», предположительно, шакалуша, в морской битве. Северная внешняя стена Мединет Абу. *Фото автора, 2019 г.*

в перьевых шлемах одинаково вооружены и одеты как в морском, так и в сухопутном сражениях. Поэтому остается вернуться к сведениям египетских и угаритских письменных источников.

Текст письма *RS* 34.129, написанного около 1220 г. до н.э. хеттским царем Тудхалией IV в Угарит, упоминает тождественных египетским шакалуша людей шикалайю. Они описаны как морские разбойники, «живущие на кораблях»[39]. В тексте *pHarris* I шакалуша, названные ошибочно шардана (см. выше), упоминаются в тесной связи с вашаша как народ, связанный с морем. Заманчиво предположить, что на рельефе морской битвы в Мединет Абу вместе с вашаша изображены шакалуша.

Если это так, то узколокальный вывод об участии этих северных племен в морской битве позволяет высказать гипотезу, которая может объяснить давно отмеченное сходство между изображениями судов «народов моря» на рельефах Мединет Абу и изображениями кораблей в областях распространения культуры погребальных урн позднебронзового и раннежелезного века[40].

Как уже отмечалось, пять кораблей «народов моря» в Мединет Абу представляют собой тип так называемой Vogelbarke, корабля с украшенными головой водоплавающей птицы форштевнем и ахтерштевнем (рис. 8). Исследователи отмечали весомые параллели судам «народов моря» в идентичных изображениях кораблей культуры полей погребальных урн конца позднебронзового века[41]. На этом основании предполагалось рассматривать области распространения данной общности, главным образом придунайские территории, как исходный пункт движения «народов моря», прежде всего

[39] Safronov 2011, 211–213.
[40] Wachsmann 2000, 122.
[41] Bouzek 1985, 212.

филистимлян[42]. Противоречие заключалось в том, что материальная культура последних, равно как и других «народов моря», обосновавшихся в Палестине в XII в. до н.э., в значительной степени была связана с областями распространения позднемикенской культуры[43]. Кроме того, для микенского мира корабли с носом и кормой, украшенными изображениями голов водоплавающих птиц, не являются характерными[44].

Следует отметить, что изображение боевого судна «народов моря» в Мединет Абу, столь схожего с изображениями из круга культур полей погребальных урн, не было единственной формой кораблей «народов моря», которые, видимо, отличались друг от друга[45]. Скорее всего прототипом для изображения в храме Рамсеса III послужил наиболее запоминающийся экземпляр вражеского корабля с украшенными головой водоплавающей птицы носом и кормой[46]. Можно предположить, что его появление в Восточном Средиземноморье связано именно с вашаша и шакалуша. Поэтому необходимо коснуться вопроса о возможности происхождения этих племен «народов моря» из областей распространения культуры полей погребальных урн.

Этноним шакалуша уже давно был сопоставлен с догреческим населением Италии и Сицилии сикулами (греч. Σικελοί)[47]. Г. Леманн обратил внимание на то, что топонимы, связанные с сикулами и схожие в консонантной основе с египетским этнонимом *Škrš.w*, встречаются не только в районах Сицилии, центральной и южной Италии, но также и на севере Апеннинского полуострова, как и на далматинском побережье Адриатики[48].

В определении прародины вашаша, как уже говорилось, сравнительная топонимика помочь не может. Однако в нашем распоряжении теперь есть их иконография, отличительной чертой которой является рогатый шлем. Подобный тип шлема как массового воинского головного убора не характерен для Переднего Востока позднебронзового века[49], и его ближайшие аналогии[50] в указанный

---

[42] Kimmig 1964, 224, Abb. 1; Strobel 1976, 245.

[43] Wachsmann 2000, 122; Yasur-Landau 2010, 335–345.

[44] Фрагмент кратера из Тиринфа XII в. до н.э. содержит изображение корабля с украшенными головой водоплавающей птицы форштевнем и ахтерштевнем, однако, как полагают, художник не слишком хорошо был осведомлен о прототипе изображения; Bouzek 1985, 178; Wachsmann 1998, 178, 181 fig 8, *32*, 183.

[45] Artzy 1987, 75. См., например, роспись на погребальной урне из Хамы в Сирии, где корабль, вероятно, связанный с «народами моря», отличен от изображений в Мединет Абу: Wachsmann 1998, 174, fig. 8, *19*.

[46] Ср. гипотезу Ш. Ваксманна, согласно которой прототипом для художников Мединет Абу стал эскиз одного из кораблей «народов моря», выброшенного на берег или захваченного в качестве трофея и зафиксированного армейским художником: Wachsmann 1998, 169.

[47] Bonfante 1946, 261.

[48] Lehmann 1985, 45, 47. Распространение ономастики, связанной с сикулами, по всему Апеннинскому полуострову любопытно в свете сообщения Фукидида (VI. 2. 4), согласно которому до миграции на Сицилию сикулы проживали в Италии.

[49] Речь идет именно о шлемах воинов, а не о рогатых тиарах божеств или царей, которые встречаются на Переднем Востоке в культовом контексте (Gonzalez 2012, 100–102; 2018, 42 fig. 2).

[50] Hencken 1971, 172. Знаменитая «Ваза воинов» XII в. до н.э. из Микен, на которой изображены воины в рогатых шлемах, является единичным примером изображения

Рис. 9. Бронзовые статуэтки, изображающие воинов в рогатых шлемах. XII–XI вв. до н.э. Сардиния. Рис. по: Gonzalez 2012, 87 fig. 2, *a–b*

период известны главным образом в Западном Средиземноморье[51]. Действительно, если мы посмотрим на археологические памятники Сардинии, Иберии и Корсики, то без труда обнаружим там в конце позднебронзового века бронзовые статуэтки (рис. 9), стелы или статуи-менгиры (рис. 10, 11), изображающие воинов в рогатых шлемах и с вооружением (круглый щит и длинный прямой меч)[52], сходным с паноплией шардана и, как теперь ясно, вашаша на египетских рельефах. Следует отметить, что прежде гипотеза о прародине шардана на Сардинии, и вообще в Западном Средиземноморье, строилась не только благодаря сравнительной топонимике[53], но и благодаря этим весьма убедительным археологическим данным[54]. Теперь можно предположить, что вашаша также происходят откуда-то из районов Западного Средиземноморья, поскольку их паноплия и шлемы практически идентичны вооружению шардана[55].

Возвращаясь к проблеме сходства изображений кораблей «народов моря» и культуры погребальных урн, следует отметить, что во второй половине XIII – начале XII в. до н.э. в северной и центральной Италии, где присутствует связанная с шардана и шакалуша топонимика, появляются культуры, родственные дунайским культурам полей погребальных урн[56].

данного головного убора в микенской культуре. Вполне возможно, мы имеем дело с репрезентацией каких-то наемников на службе ахейских владык. Кроме того, вооружение и головной убор воинов на вазе отличается от вооружения «народов моря» (Bouzek 1985, 116 fig. 52). Статуэтка в рогатом шлеме с щитом и копьем, найденная в Энкоми на Кипре в слое XII в. до н.э. (Sandars 1978, 176 pl. 8, 177), явно инспирирована обликом «народов моря» в рогатых шлемах. Другая статуэтка из того же слоя изображает рогатое божество (Sandars 1978, 149, 150 pl. 5), причем непонятно, являются ли рога частью головы или головного убора (Hencken 1971, 171).

[51] В зарубежной историографии часто встречается определение «Центральное Средиземноморье», поэтому следует отметить, что определение «Западное Средиземноморье» используется в статье для обозначения всех территорий, расположенных в акватории Средиземного моря к западу от Балканского полуострова.

[52] Gonzalez 2012, 87 fig. 2, *a–b*, 99–100 fig. 11–12, 106; 2018, 96, 97 fig. 37, 204, 226–227 fig. 47, 230, 232 fig. 53, 281–282.

[53] Lehmann 1985, 42, 45, 47; Safronov 2018, 15–16.

[54] См. указания на более ранние работы: Woudhuizen 2006, 112–114.

[55] Кроме того, данные топонимики, связанной с шардана, показывают ее соседство на побережье Адриатики и в Италии с ономастикой сикулов: Lehmann 1985, 47.

[56] Coles, Harding 1979, 425–426.

Рис. 10. Стелы с изображениями воинов в рогатых шлемах. XII–XI вв. до н.э. Долина р. Гвадалквивир, Иберийский полуостров. Рис. по: Gonzalez 2018, 232 fig. 53

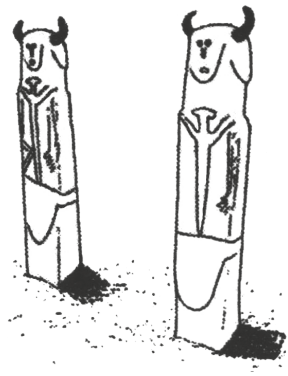

Рис. 11. Статуи-менгиры воинов в рогатых шлемах. XII–XI вв. до н.э. Корсика. Реконструкция. Рис. по: Gonzalez 2012, 281 fig. 6, *4*

В них так же, как и в дунайских культурах, встречаются изображения, нанесенные на бронзовые изделия, и терракотовые модели кораблей с украшенными головой водоплавающей птицы носом и кормой, которые полностью идентичны судам «народов моря» в Мединет Абу[57]. В качестве наиболее близкой аналогии кораблю «народов моря» в Мединет Абу можно привести терракотовую модель судна из Италии, которая датируется периодом Br D, т.е. второй половиной XIII в. до н.э. (рис. 12)[58]. К этому же типу относятся изображения

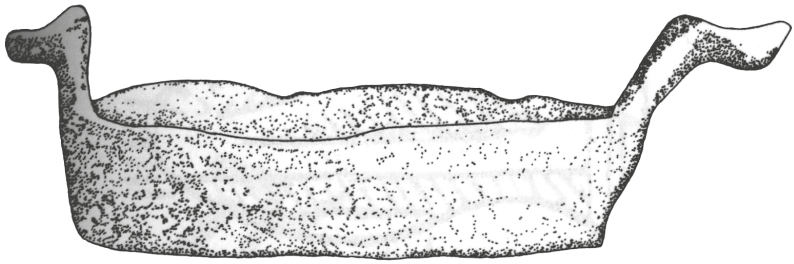

Рис. 12. Терракотовая модель корабля. Италия. Вторая пол. XIII в. до н.э. Рис. по: Wachsmann 1998, 181 fig. 8.31, *A*

[57] Bouzek 1985, 177–181; Wachsmann 1998, 177–183. Изображения судов, украшенных птицами, встречаются также в культурах полей погребений Центральной Европы и Скандинавии, однако считать, что местные племена могли участвовать в походах «народов моря», представляется легковесным.

[58] Bouzek 1985, 177 fig. 88, *4*, 178; Wachsmann 1998, 181 fig. 8, *31, A.*

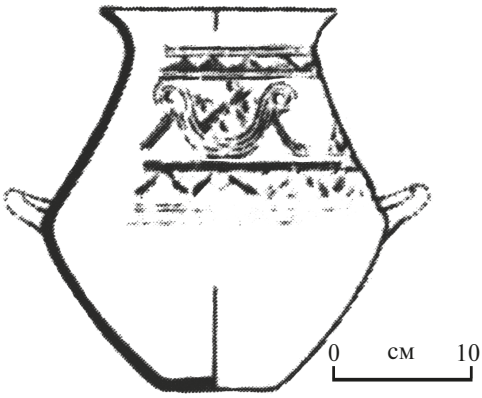

Рис. 13. Изображение на погребальной урне корабля с украшенными головой водоплавающей птицы носом и кормой. Культура Пьянелло. XII в. до н.э. Рис. по: Coles, Harding 1979, 424 fig. 150

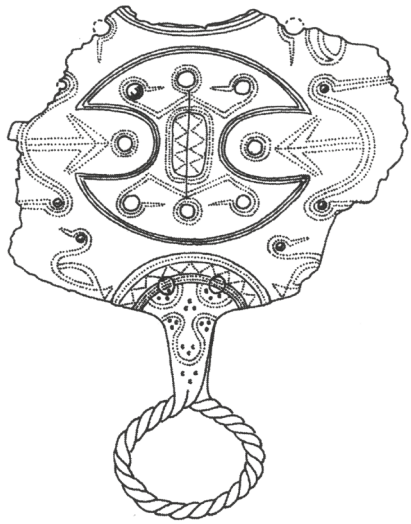

Рис. 14. Бронзовая бритва с изображением кораблей типа Vogelbarke. Культура Протовилланова. Италия. XII–X вв. до н.э. Рис. по: Bilić 2016, 452 fig. 3

кораблей на погребальной урне культуры Пьянелло (рис. 13), которая датируется XII в. до н.э.[59], и на бронзовой бритве культуры Протовилланова (рис. 14)[60].

Поэтому можно предположить, что территории Западного Средиземноморья и являлись исходными районами, откуда племена вашаша и шакалуша вторгались в Восточное Средиземноморье и на Передний Восток в начале XII в. до н.э. Полученный вывод хорошо согласуется с существующей точкой зрения на проблему происхождения «народов моря», согласно которой эти племена представляли из себя смесь различных иммигрантов как из районов Эгеиды, так и из районов Западного Средиземноморья[61].

Литература / References

Adams, M.J., Cohen, M.E. 2013: The “Sea Peoples” in primary sources. In: A.E. Killebrew, G. Lehmann (eds.), *The Philistines and Other “Sea Peoples” in Text and Archaeology*. Atlanta, 645–664.

Artzy, M. 1987: On boats and Sea Peoples. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 266, 75–84.

Bilić, T. 2016: The swan chariot of a solar deity: Greek narratives and prehistoric iconography. *Documenta praehistorica* 43, 445–465.

Bogoslovskaya, I.V. 1995: *Odezhda narodov bibleyskikh stran* [*The Garments of Peoples of the Biblical Lands*]. Saint Petersburg.

Богословская, И.В. *Одежда народов библейских стран*. СПб.

Bonfante, G. 1946: Who were the Philistines? *American Journal of Archaeology* 50/2, 251–262.

[59] Coles, Harding 1979, 423–424 fig. 150, 425.

[60] Bilić 2016, 451–452, fig. 3.

[61] Yasur-Landau 2010, 192–193; Jung, Mehofer 2005–2006, 133–135.

Bouzek, J. 1985: *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the Second Millennium B.C.* (Studies in Mediterranean Archaeology, 29). Göteborg–Åström–Prague.

Coles, J.M., Harding, A.F. 1979: *The Bronze Age in Europe. An Introduction to the Prehistory of Europe c. 2000–700 BC.* London.

Dodson, A. 2019: *Rameses III, King of Egypt: His Life and Afterlife*. Cairo.

Dothan, Tr. 1982: *The Philistines and Their Material Culture.* New Haven–London–Jerusalem.

Emanuel, J.P. 2013: «*Šrdn* from the sea»: the arrival, integration, and acculturation of a "Sea People". *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 5/1, 14–27.

Erichsen, W. 1933: *Papyrus Harris I. Hieroglyphische Transkription*. Bruxelles.

Gonzalez, R.A. 2012: Sardinian bronze figurines in their Mediterranean setting. *Praehistorische Zeitschrift* 87/1, 83–109.

Gonzalez, R.A. 2018: *Inter-Cultural Communications and Iconography in the Western Mediterranean during the Late Bronze Age and the Early Iron Age*. Rahden.

Grandet, P. 1994: *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*. Vol. I. Le Caire.

Helck, W. 1971: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend vor Chr.* 2. Aufl. Wiesbaden.

Helck, W. 1976: Die Seevölker in den ägyptischen Quellen. *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a.M*, 7–21.

Helck, W. 1995: *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* Darmstadt.

Hencken, H. 1971: *The Earliest European Helmets. Bronze Age and Early Iron Age*. Cambridge (MA).

Hölbl, G. 1983: Die historischen Aussagen der ägyptischen Seevölkerinschriften. In: S. Deger-Jalkotzy (Hrsg.), *Griechenland, die Ägäis und die Levante während der "Dark Ages" vom 12. bis zum 9. Jh. v. Chr. Akten des Symposions von Stift Zwettl, 11–14 Oktober, 1980*. Wien, 121–143.

Jung, R., Mehofer, M. 2005–2006: A sword of Naue II type from Ugarit and the historical significance of Italian-type weaponry in the Eastern Mediterranean. *Aegean Archaeology* 8, 111–135.

Kimmig, W. 1964: Seevölkerbewegung und Urnenfelderkultur. Ein archäologisch-historischer Versuch. In: R. Uslar, K. J. Narr (Hrsg.), *Studien aus Alteuropa*. Teil I. Köln–Graz, 220–283.

Kuentz, Ch.M. 1928: *La bataille de Qadech. Les textes ("Poème de Pentaour" et "le bulletin de Qadech") et les bas-reliefs*. (MIFAO, 55). Le Caire.

Lehmann, G.A. 1985: *Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der «Seevölker»-Invasionen um 1200 v. Chr.* Opladen.

Manassa, C. 2003: *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13th Century BC*. New Haven.

Nelson, H.H. 1929: The epigraphic survey of the Great Temple of Medinet Habu (seasons 1924–25 to 1927–28). In: J. H. Breasted (ed.), *Medinet Habu 1924–28*. Pt. 1. (Oriental Institute Communications, 5). Chicago, 1–36.

Redford, D.B. 2018: *The Medinet Habu Records of the Foreign Wars of Ramesses III*. Leiden–Boston.

Roberts, R.G. 2009: Identity, choice, and the year 8 reliefs of Ramesses III at Medinet Habu. In: Chr. Bachhuber, R. Gareth Roberts (eds.), *Forces of Transformation. The End of the Bronze Age in the Mediterranean*. Oxford, 60–68.

Safronov, A.V. 2009: [On interpretation of lines 51–52 of Ramesses's III 5th regnal year inscription from his mortuary temple at Medinet Habu]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki* [*Bulletin of Moscow State Region University. Series: History and Political Sciences*] 1, 144–152.
Сафронов, А.В. К трактовке сткк. 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III из его заупокойного храма в Мединет Абу. *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки* 1, 144–152.

Safronov, A.V. 2011: [The date of RS 34.129 and Hittite-Ugaritic relations at the end of the 13th cent. BC]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 4, 211–218.
Сафронов, А.В. Датировка письма RS 34.129 и хетто-угаритские отношения в конце XIII в. до н.э. *ВДИ* 4, 211–218.

Safronov, A.V. 2018: *Ocherki po istorii Vostochnogo Sredizemnomor'ya v XIV–XII vv. do n.e.* [*Essays on the History of Eastern Mediterranean in 14th–12th Cent. B.C.*]. Moscow.
Сафронов, А.В. *Очерки по истории Восточного Средиземноморья в XIV–XII вв. до н.э.* М.

Safronov, A.V. 2019: [Does the Ramses III's inscription mention the Trojan war?]. *Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European Linguistics and Classical Philology*] 23/2, 939–949.

Сафронов, А.В. Упоминается ли Троянская война в надписи Рамсеса III? *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 23/2, 939–949.

Sandars, N.K. 1978: *The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean, 1250–1150 B.C.* (Ancient Peoples and Places, 89). London.

Schachermeyr, F. 1982: *Die ägäische Frühzeit.* Bd. V. *Die Levante im Zeitalter der Wanderungen von 13. bis zum 11. Jahrhundert v. Chr.* Wien.

Stadelmann, R. 1968: Die Abwehr der Seevölker unter Ramses III. *Saeculum* 19, 156–171.

Strobel, A. 1976: *Der spätbronzezeitliche Seevölkersturm*. Berlin–New York.

Wachsmann, Sh. 1998: *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*. College Station–London.

Wachsmann, Sh. 2000: To the sea of the Philistines. In: E.D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment.* Philadelphia, 103–143.

Wainwright, G.A. 1961: Some Sea-peoples. *The Journal of Egyptian Archaeology* 47, 71–90.

Woudhuizen, F. Chr. 2006: *The Ethnicity of the Sea Peoples*. PhD diss. Erasmus University Rotterdam. Rotterdam.

Wreszinski, W. 1935: *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*. Teil 2. Leipzig.

Yasur-Landau, A. 2010: *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*. New York.

Yasur-Landau, A. 2012: The 'feathered helmets' of the Sea Peoples: joining the iconographic and archaeological evidence. *Talanta* 44, 27–40.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 23–51
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (1021), 23–51
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013520-5

ФИВАНСКИЕ СВЯТИЛИЩА МИКЕНСКОГО ВРЕМЕНИ

К интерпретации текста TH Av 104 +191

Н. Н. Казанский

Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Россия

E-mail: nkazansky@iling.spb.ru

В статье разбирается текст таблички TH Av 104 +191 и сопоставляются встречающиеся в нем аллативы с формами пилосского топонима pa-ki-ja-na-de и pa-ki-ja-si (PY An 1, PY Tn 316) при обозначении культовых действий в Сфактериях. Написание ka-zo понимается как /khalkios (woikos)/ ‘Медный (храм)’, ki-ta]-ro-na-de – как Киферон, где на празднике Δαίδαλα почитали Зевса и Геру; te-re-ja-de предлагается понимать как τέλεια (ἱερά). Связь po-to-a$_2$-ja-de /Ptōhi̯a-de/ с Птойским святилищем несомненна, а в основе лежит имя *Ptōs. Для o-ke-re-u-ri-jo предлагается чтение /Onkhēhurioi/ < *Onkhēs-ur-ios и сопоставление начальной части с топонимами Ὄγχηστός и Ὄγχησμος. Топоним ku-te-we-so понимается как /Kunth-wesoi/ < *Kunth-u̯ent-i̯o- от названия горы Kunthos. Географическое расположение святилищ (Птойское нагорье к северу, а Киферон – к югу от Фив) позволяет думать о перечне общегосударственных празднеств, на которые дворцовая администрация посылала специальные команды людей.

Ключевые слова: Микенская Греция, Фиванское царство, текст TH Av 104 +191

SANCTUARIES OF BOEOTIA IN THE MYCENAEAN PERIOD

Interpreting the Text TH Av 104 +191

Nikolai N. Kazansky

Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia

E-mail: nkazansky@iling.spb.ru

Данные об авторе. Николай Николаевич Казанский – доктор филологических наук, академик РАН, научный руководитель ИЛИ РАН, заведующий Отделом сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков и ареальных исследований ИЛИ РАН.

The text of the tablet TH Av 104 +191 lists the men who were sent to sanctuaries and religious festivals. It was a communal enterprise: the mention of the grain-pourers (*si-to-ko*[-*wo*) implies public funding of the journey to the ἱερά. The groups of men sent to the festivals in many cases are counted by tens, a practice that is attested in Greece of the first millennium BCE.

Special attention is given to the forms of the toponym, known from the Pylos tablets, *pa-ki-ja-na-de* and *pa-ki-ja-si* (PY An 1, PY Tn 316) that can be identified with the cult in Sphacteria. The syllabic notation *ka-zo* is interpreted as /*khalkios* (*woikos*)/ 'the bronze (house / sanctuary)', whereas *ki-ta*]-*ro-na-de* as the denotation of Cytheron, where Zeus and Hera were honored at Δαίδαλα festival: *te-re-ja-de*, is consequently understood as τέλεια (ἱερά). The connection between *po-to-a*$_2$*-ja-de* and the sanctuary at Ptoia is unmistakable, and the interpretation proposed by M. Meier-Brügger shows that the toponym must be based on the name *Ptōs (cf. the name *po-to* KN As 1516.4). The word *o-ke-re-u-ri-jo* is read as /Onkhēhurioi/ < **Onk*^{h}*ēs-ur-ios*, its first part comparable with the toponyms Ὄγχηστός and Ὄγχησμος. It is also suggested that the toponym ku-te-we-so should be interpreted not as /*Kutēwesoi*/?, but as /*Kunth-wesoi*/ < **Kunth-u̯ent-i̯o-*, from the name of the mountain Kunthos, an interpretation that seems preferable to the traditional explanation through the botanical term κύτισος (*Medicago arborea*).

The geographical placement of the sanctuaries (the Ptoian mountains to the north, and Cithaeron to the south of Thebes) allows to interpret TH Av 104 +191 as a list of festivals celebrated not by the local community alone, but by the whole kingdom and supported by the palace administration that sent out delegations of men to help with the organization of the festivals.

Keywords: Mycenaean Greece, Theban kingdom, Theban tablet TH Av 104 +191

В своде фиванских хозяйственных табличек текст TH Av 104 +191 кажется одним из наиболее простых: перечисляются места или события, на которые фиванский дворец отправляет определенное число людей. О целях действий в хозяйственных текстах обычно не сообщается, так что смысл отраженного в сухом перечне данных можно только реконструировать, опираясь (там, где это возможно) на греческие источники I тыс. до н.э.

Текст таблички TH Av 104 +191 дошел до нас в виде двух частей[1]:

.1 ka-zo-de, si-to-ko[	]ro-na-de VIR 20
.2 po-to-a$_2$-ja-de VIR[	]de VIR 10 te-re-ja-de VIR 10
.3 o-ke-u-ri-jo VIR[	]de VIR 6
.4] *vacat* [	] *vacat*

Табличка представляет собой палимпсест и обломана снизу, но последняя строка окончательного текста едва ли была заполнена. Писец сам стер линию под словом po-to-a$_2$-ja-de, первоначально разделявшую текст, так что текст таблички следует воспринимать как единый. Середина строк повреждена, но очевидно, что перед нами расположенный в две колонки список групп по 20, 10 и 6 человек, где-то находящихся или куда-то направляемых. В качестве параллели можно рассматривать тексты ремесленного или военного содержания. Так,

[1] Издатели толкуют текст так: "**.1** vers Kazode, desservants de Sito? [HOMMES...] vers le Cithéron HOMMES 20 **.2** vers les fêtes du Ptoion HOMMES [...] vers ... HOMMES 10 vers les fêtes de Héra Teleia HOMMES 10 **.3** à Okeurijo HOMMES [...] vers ... HOMMES 6". В примечаниях отмечается: "**.1** Ka-zo-de hapax. Le syllabogramme -de que l'on trouve avec] ro-na-de, po-to-a$_2$-ja-de et te-re-ja-de (pour ne pas parler du]de de la ligne **.2** et du]de de la ligne **.3** de la ... sanctuaire" (Aravantinos *et al.* 2001, 173).

в Пилосе осуществлялся учет гребцов и плотников, но при этом в заголовке обычно указывалась цель отправки и профессия направляемых на работы. Текст TH Av 104 +191 подобной информации не содержит.

Уже издатели обратили внимание на форму si-to-ko[..., для интерпретации которой хорошей параллелью остается пилосский текст PY An 292, где перечислены si-to-ko-wo /sito-k^{h}owoi/ ‘пересыпщицы зерна’:

.1 si-to-ko-wo
.2 ka-pa-ra$_2$-de MUL 24 ko-wo 10
.3 ḳọ-ro-ki-ja[ ] MUL 8 ko-wo[
.4 ki-ni-di-ja MUL] ḳọ[–wo
.5 *infra mutila*

Интерпретация стк. 4 этого пилосского текста не вызывает сомнений: «книдянки (женщины из Книда, уроженки Книда) женщин столько-то, мальчиков столько-то». Очевидно, что в тексте перечисляются женщины группами по происхождению[2], а также их дети.

Обозначение женщин по профессии (ср. PY Aa 62 me-re-ti-ri-ja MUL 7̣ ko-wa 10 ko-wo 6, где упоминаются /meletriai/ ‘молольщицы’) и/или по происхождению представлено в серии текстов PY Aa, где появляются те же книдянки (PY Aa 792 ki-ni-di-ja MUL 21 ko-ẉạ 12 ko-wo 10 *DA* 1 *TA* 1) и те же ko-ro-ki-ja (PY Aa 354) в сопровождении детей, ср. PY Ab 189:

.A GRA 6 T 7 *TA DA*
.B pu-ro ki-ni-di-ja MUL 20 ko-wa 10 ko-wo 10 NI 6 T 7

Перевод: В Пилосе книдянки ЖЕН. 20, девочки 10, мальчики 10 – зерна столько-то, смокв столько-то (ср. аналогичный текст PY Ab 372).

В двух текстах (PY Ad 683 и PY Ad 680) отдельно перечисляются только дети, ср. PY Ad 683 pu-ro ki-ni-di-ja-o ko-wo VIR5 ko-wo 4 – «В Пилосе мальчики уроженок Книда (gen. pl. ki-ni-di-ja-o /knidiāhōn/) МУЖ. 5, мальчиков 4». Нет сомнения в том, что и форму ka-pa-ra$_2$-de в тексте PY An 292 следует понимать как nom. pl., хотя отождествить ее с определенным топонимом или этнонимом не получается[3].

Если в тексте PY An 292 видеть указание на аллатив невозможно, то с формой ka-zo-de в начале текста TH Av 104 +191 дело обстоит сложнее – это может быть и аллатив (которых в этом тексте четыре), и определение к si-to-ko-wo в номинативе. Разумеется, аллативная интерпретация, имея в виду обилие форм на -de, более правдоподобна, однако «пересыпщицы зерна» едва ли должны были куда-то направляться – их место должно быть при хранилище зерна в Фивах (стратегический запас, зерно для посева и т.д.). Фиванские si-to-ko-wo /sito-k^{h}owoi/

[2] Издатели предполагают, что ka-pa-ra$_2$-de в PY An 292.2 (им. пад. мн. ч. женского рода) можно интерпретировать как название профессии. Такое толкование неочевидно: для строки PY An 292.2 ka-pa-ra$_2$-de резонно вслед за Г. Мюлештейном предполагать форму /Kaphāriades/, женский род к этникону Καφηρεύς (Mühlestein 1965, 160, n. 32), и сопоставлять с мужским именем ka-pa-ri-jo (dat. ka-pa-ri-o-ne).

[3] Aura Jorro 1985–1993, I, 315.

‘пересыпщицы зерна’[4] отличаются в этом отношении от пилосских, ср. PY An 292, где более 30 женщин с детьми просто расписаны по происхождению. Для издателей текста сопоставление с PY An 292 послужило ключом для понимания таблички. Само слово, впрочем, толкуется Л. Годаром и А. Саккони не как «пересыпщицы зерна» и не как «гадающие по зернам»[5], а как «служители богини Сито́». Заметим, что Σιτώ (эпитет Деметры – Polem. *Hist*. 39; Ael. *VH* 1. 17) в микенских текстах известна как si-to-po-ti-ni-ja ‘владычица зерна’ (MY Oi 701.3) и что при женском божестве ожидались бы служительницы. Издатели считают, что si-to-ko-wo могли быть и мужчинами[6], однако рассмотренные пилосские тексты показывают, что эти обязанности были по преимуществу женскими.

Лакуна в первой строке TH Av 104 +191 скрывает конец слова si-to-ko[..., идеограмму для женщины или мужчины и цифру, а также небольшой пробел, за которым, вероятно, следовали еще два знака ki-ta-]ro-na-de ‘на Киферон’. Размер лакуны в стк. 1 вполне сопоставим с лакуной во второй строке, где недостает только цифры и трех-четырех знаков несохранившегося топонима. При интерпретации всех перечисленных в тексте слов резонно исходить из их связи с названиями святилищ или праздников, ср. po-to-a_2-ja и Πτώια[7]. Для понимания того, о каких праздниках идет речь, комментаторы резонно сопоставляют разбираемый текст с тем, что известно для Беотии I тыс. до н.э.

Представляется, что есть смысл подробнее разобрать упоминаемые в тексте топонимы, обратив внимание на их возможное культовое значение.

KA-ZO-DE

Данная форма была оставлена издателями без комментариев, но поскольку форма ka-za (nom. sg. f.) ‘бронзовая’[8] единодушно понимается как *k^{h}alk-i̯a[9], от χάλκιος ‘медный’, аналогичным образом для ka-zo-de можно предполагать χάλκιον acc. sg. + -δε и интерпретировать ka-zo-de как название святилища / K^{h}alk-i̯o-n-de/. Разумеется, χάλκιον (δόμον) как храм Афины (ἡ Χαλκίοικος как эпитет Афины – Diod. Sic. 11. 45; Polyen. 8. 51; Paus. 10. 5. 11) в Спарте (τὸ τῆς Χ.

---

[4] В сходном контексте глагол σιτο-χοέω с тонической частицей перед глагольной формой, как показывает текст на подвеске PY Wa 1008, также связан с женскими работами:

.1 MUL [
.2 o-si-to-[

Отметим, что именно интерпретация «пересыпающие зерно» в настоящее время принята во многих работах, например Bachvarova 2016, 230–231.

[5] Следует иметь в виду, что они могут быть «прорицателями», как πυρκόοι· ὑπὸ Δελφῶν ἱερεῖς δί’ ἐμπύρων μαντευόμενοι, ср. θυοσκόος· εἶδος μάντεως διὰ σπλάγχνων τὸ μέλλον δηλοῦντος (Hesych.).

[6] См. также Bartoněk, 2003, 602.

[7] Aravantinos *et al.* 2001, 175.

[8] Прилагательное ka-za встречается при идеограмме *253 в тексте KN Sp 4452 + fr. [wo-]ra / ka-za *253 1 [, обозначающей предмет, судя по форме, сделанный из металла. А. Бернабе и Э. Р. Лухан (Bernabé, Lujan 2008, 207, n. 29) дают перевод ‘protection(s)’ и предполагают, что такие детали удерживали колеса на оси (ibid., 210).

[9] Ср. ka-zo-e PY Va 1323 (nom. pl.).

ἱερόν) едва ли можно отнести к микенскому времени, но в микенских текстах упоминаются кузнецы (ka-ke-we /k^{h}alkēu̯es/), а у Гомера мы сталкиваемся с целым рядом «медных» обозначений как дома в целом, так и отдельных архитектурных деталей[10]. Обилие греческих производных, связанных с «бронзой», позволяет думать о древнем (еще микенском?) распространении подобных обозначений, в том числе – для мест, значимых в культурном (и культовом) отношении.

Имея в виду тесные хозяйственные связи Фив с Эвбеей (и возможное вхождение острова в фиванское царство микенского времени[11]), можно вспомнить о Халкиде на Эвбее. Легенда связывает афинскую колонизацию Халкиды на Эвбее с Пандором, сыном Эрехтея (Scymn. 573). Сам город, как отмечал еще Эд. Мейер[12], мог быть основан в микенское время, а в начале I тыс. до н.э. стал крупным торговым центром. Очевидны его древние связи как с Аттикой, так и с Беотией.

Словом χαλκεῖα называли также празднество в Афинах в честь Гефеста и Афины Эрганы, совершавшееся на общественные средства в конце месяца Пианепсиона. Т. Моммзен отождествил этот праздник с гефестиями[13] и с последним (Лампадным) днем Апатурий. Древность этого праздника[14], насколько мне известно, никто не отрицал, но название Гефестии едва ли возникло ранее V в. до н.э.[15] Мы знаем, что в Афинах в этот день девушки начинали ткать плащ для Афины. Эта деталь существенна для определения древности празднества, поскольку облачение статуй-ксоанов в одежды (зачастую еще пропитанные маслом[16]), безуслов-

---

[10] Так описан Тартар – с железными вратами и медным порогом (Hom. *Il.* 8, 16); упомянут и медный дом (δόμον χάλκεον) Гефеста (Hom. *Il.* 18. 371). Ср. χαλκο-βᾰτής ‘построенный с медным основанием’ (т.е. ‘несокрушимый’ – Hom. *Od*. 8. 321; *Il.* 1, 426 etc.) и аналогичные эпитеты в позднейших текстах: ‘с медным полом’, χαλκόπους (Soph. *OC*. 57) ‘с медным порогом’, χαλκόπυλος (Hdt. 1. 181) ‘(храм) с медными вратами’, χαλκο-φάλαρος ‘изукрашенный медью’ (δώματα – Aristoph. *Ach*. 1072), χαλκόδετος ‘отделанный медью’ или ‘оправленный в медь’ (например, αὐλαί – Soph. *Ant*. 945).

[11] Что предполагалось уже при публикации первых микенских текстов из Фив, а затем специально разбиралось в статье Аравандиноса (Aravantinos 1987). Новые находки 1994 г. подтвердили эти связи, ср. Godart, Sacconi 1999, 527–546; Kazansky 2016, 868–869.

[12] Meyer 1893, 198.

[13] Mommsen 1864, 311–315.

[14] Евстафий отметил (Eustath. *Comm. ad Hom. Il.* I. P. 438, 16): «А что афиняне первыми стали обрабатывать медь (πρῶτοι Ἀθηναῖοι ἐχαλκούργησαν), ясно показывает сказавший, что Халкия – древний общественный праздник. Впоследствии его справляли одни ремесленники в последний день старого месяца и в новолуние Пианепсиона, так как Гефест в Аттике обработал медь».

Как справедливо заметила Е. И. Соломатина при обсуждении статьи, не следует превращать эту легенду в историческое свидетельство: «В недавних работах, рассматривающих данные археологии, отмечается, что расцвет Афин пришелся на период не ранее LH IIIB2 – нач. IIIC, т.е. на более поздний период, а предполагаемое царство Эрехтея с центром на Афинском акрополе не существовало в период LH IIIA–B. В период же LH IIIB2 – нач. IIIC процветало лишь “локальное вождество”, контролировавшее только равнину Леканопедио (см. Arena 2015, со ссылкой на работу Privitera 2013)».

[15] Schoeffer 1899, 2068.

[16] Ср. PY Fr 1225 e-ra-wo u-po-jo po-ti-ni-ja we-a$_2$-no-i a-ro-pa; AROM+A 1 /elaiwon Hupoio Potniāi wehanoihi aloiphā/ – «елей Владычице нижнего мира для умащения

но, восходит к культовой практике, в I тыс. до н.э. сохранявшейся только в отдельных святилищах в виде пережитков, о которых дошли случайные сообщения, как о пеплосе Геры в Элиде, который меняли каждые пять лет (Paus. 5. 16. 6; 6. 24. 10)[17]. Лучше известен афинский обычай ежегодно обряжать статую Афины в новый плащ, но, как можно думать, и в других городах уход за статуей включал облачение в богатые одежды[18]. В классическое время изготовление одежд для Афины подкреплялось ее покровительством ремеслам и рукоделию, что засвидетельствовано текстами, начиная с архаической эпохи[19].

Настаивать на определенной интерпретации не позволяют варианты греческих топонимов, образованных от χαλκός (включая упоминание о том, что вся Эвбея в древности называлась Χαλκίς – Callidem. ap. Plin. *NH* 4. 64. Solin. 11. 15, ср. *FGrHist.* IV. 352). Остается неясным, интерпретировать ли мик. ka-zo-de как аллатив от микротопонима (название здания) или от топонима, то есть /K^{h}alki̯on-de/, и понимать его как «в Халкий» или «в Медный (храм)».

КИФЕРОН И ДЕДАЛИИ

Топоним Κιθαιρών, Κιθαιρῶνος на границе Аттики с Мегарой, названный по имени царя Платеи – Κιθαιρών[20] (Paus. 9. 1. 2; 9. 3. 1), упомянут в первой строке таблички TH Av 104 +191 (если правильно восстановление издателей ki-ta]-ro-na-de)[21]. Этиологическая легенда связывала празднование на Киферона с примирением Зевса и Геры, удалившейся на Эвбею. Отметим эту географическую линию Киферон – Эвбея, поскольку в греческом предании она не получает внятного объяснения. Детали мифа могут сохранять древние и устойчивые линии повествования – географические связи Киферона с Эвбеей, изготовление дедалов и их перевозку: «1. Говорят, что Гера, рассердившись за что-то на Зевса, удалилась

одежд» и действия Геры, которая (Hom. *Il.* 14. 172) ἀλείψατο δὲ λιπ' ἐλαίωι ἀμβροσίωι ἑανόν – «натерла липким бессмертным елеем одежду» (Janko 1992, 175 со ссылками на Shelmerdine 1985, 128–129 и Probonas 1980, 56–65).

[17] Mommsen 1864, 184; 313.

[18] Latyschew 1997, 42.

[19] См., например, Malingrey 1961.

[20] Данный топоним восходит скорее всего к догреческому субстрату. С. Г. Болотов при обсуждении моего доклада резонно отметил, что если этот топоним был бы связан с названием кифары, то ожидалось бы написание †<-ri-jo-na>. Однако в таком случае следует постулировать основу *kidhr̥ > *kithar, подобную *kn̥-dhr̥ > *kathar, от которой образовано прилагательное καθαρός ‘чистый’. Мне представляется возможным сохранить фонетическую интерпретацию издателей текста, поскольку греческая топонимика в значительной своей части отражает догреческие субстратные слои.

[21] Как отмечено уже в комментариях к изданию текста, «Les platéens célébraient sur le mont Cithéron τὰ Δαίδαλα, une fête en honneur de Ἥρα Τελεία, Hera protectrice des mariages» (Aravantinos *et al.* 2001, 175; ср. Paus. 9. 3. 3; Plut. ap. Euseb. *Praepar. euang.* 3. 1. (6); *Suda s.v.* Τελεία). Геру – как защитницу брака – часто относят к Киферонскому культу, говоря о священном браке Геры и Зевса (см. Rocchi 1989; Jost 1997). Нерегулярный характер праздника подчеркивала Э. Симон (Simon 1997), хотя Павсаний пишет об исторически обусловленном перерыве, а не об иррегулярности как таковой. Обычно праздник связывают с календарным циклом (Frazer 1898, 19).

в Эвбею. Так как Зевс никак не мог убедить ее вернуться, он, говорят, обратился за помощью к Киферону, бывшему тогда царем в Платеях; относительно Киферона считалось, что он никому не уступает в мудрости. И вот он велел Зевсу сделать деревянное изображение и, закрыв его одеждой и покрывалом, везти на паре быков и говорить, будто он везет себе в жены Платею, дочь Асопа. [2] Зевс поступил по совету Киферона. Как только Гера услыхала об этом, она немедленно явилась сюда. Когда же она приблизилась к повозке и сорвала со статуи одежду, она обрадовалась этому обману, найдя деревянный обрубок вместо живой невесты (ξόανον εὑροῦσα ἀντὶ νύμφης γυναικὸς), и помирилась с Зевсом. 2. В память этого примирения справляется праздник Дедалы, потому что древние называли деревянные изображения дедалами (οἱ πάλαι τὰ ξόανα ἐκάλουν δαίδαλα)». Далее Павсаний (Paus. 9. 3. 3) описывает ритуальные действия: «Этот праздник справляется так. [4] Недалеко от Алалкомен есть густой дубовый лес. Там растут самые большие во всей Беотии стволы дубов. В этот лес приходят платейцы и раскладывают куски вареного мяса. На остальных птиц они не обращают никакого внимания, но за во́ронами – а они обычно сюда прилетают – они следят очень внимательно; и когда одна из этих птиц схватит кусок мяса, они смотрят, на какое дерево она сядет. И то дерево, на которое она сядет, они срубают и делают из него дедал; дедалом и ксоаном они одинаково называют деревянное изображение. [5] 4. Этот праздник, который они называют Малыми Дедалами, платейцы справляют только одни. Праздник же Великих Дедалов вместе с ними справляют и все беотийцы. Они бывают один раз в шестьдесят лет. Говорят, что этот праздник не справлялся столько лет, сколько платейцы были в изгнании. <К этому времени> у них бывает готово четырнадцать ксоанов, изготовляемых из года в год во время Малых Дедалов. [6] Эти изображения по жребию распределяются между платейцами, коронейцами, феспийцами, жителями Танагры, Херонеи, Орхомена, Лебадии и Фив...» (пер. С.П. Кондратьева).

Празднование, которое проводится совместными усилиями городов, отражает централизованный культ, продолжающий в некоторых деталях (включая изготовление грубых деревянных идолов[22]) традицию, которая может восходить ко II тыс. до н.э.

Подчеркнем, что в своих истоках культ на Кифероне должен быть древним и по крайней мере часть описанных Павсанием обычаев жертвоприношения выглядит сугубо архаичной. Упоминания ксоанов[23] всегда связаны с древними культовыми местами, часть из которых сохранялась еще во времена Павсания.

---

[22] Подробнее см. исследование Донахью (Donohue 1988) и специально к Paus. 9. 3. 3 – Vincent 2003.

[23] Во II тыс. до н.э. существовала профессия «вырубщика». Этимологически они «дрово-секи» (du-ru-to-mo), но отчитывались они не срубленными стволами и не бревнами, а заготовками, например для деталей колесницы, ср. PY Vn 10:

.1 o-di-do-si, du-ru-to-mo,
.2 a-mo-te-jo-na-de, e-pi-[zo]-ta 50
.3 a-ko-so-ne-qẹ 50

«Вот как дадут дровосеки в колесную мастерскую: деталей колесного обода (e-pi-[zo]-ta = ἐπίσσωτρα?) 50 штук, осей 50 штук».

На Киферон доставляли поленья, необходимые для сожжения быков, и сооружали алтарь, поражавший своими размерами и особой формой строения, воздвигаемого из бревен в подражание каменному[24], внутрь которого накладывали хворост. Павсаний пишет (Paus. 9. 3. 8), что участники процессии «двигаются с повозками от реки на самую вершину Киферона. На вершине этой горы у них сооружен жертвенник. Этот жертвенник они делают следующим образом: они кладут деревянные четырехугольные брусья, складывая их друг с другом так, как если бы они возводили сооружение из камней, и, сложив их до определенной высоты, они накладывают хвороста (ξύλα τετράγωνα ἁρμόζοντες πρὸς ἄλληλα συντιθέασι κατὰ ταὐτὰ καὶ εἰ λίθων ἐποιοῦντο οἰκοδομίαν, ἐξάραντες δὲ ἐς ὕψος φρύγανα ἐπιφέρουσιν). [8] Города и их уполномоченные – каждый за свой город – приносят в жертву Гере корову и быка Зевсу и сжигают эти жертвы на алтаре, наполнив их вином и фимиамом, а вместе с ними и дедалы. Вместе с этими жертвами огонь охватывает и самый жертвенник и его уничтожает. Я сам видел, как поднимается очень сильное пламя, видимое очень издалека» (пер. С.П. Кондратьева). Способ жертвоприношения во время праздника Дедалов, вне всякого сомнения, требовал немало мужских рук, чтобы срубить выбранные во́нами дубы, сделать из них деревянные статуи, доставить их на вершину горы и возвести из бревен алтарь, похожий на каменное здание.

Описание рубки леса для погребального костра Патрокла (Hom. *Il.* 23. 110–132) позволяет представить детали процесса, включая доставку бревен и хвороста к месту сожжения. Гомер описывает подготовку погребального костра для Патрокла: чтобы доставить деревья с горных склонов, были собраны мужи, над которыми был поставлен Мерион. Впечатляющая строка, в которой говорится, что шли вверх и вниз, вокруг и вбок (πολλὰ δ’ ἄναντα κάταντα πάραντά τε δόχμιά τ’ ἦλθον), а когда подошли к подножию Иды, стали рубить дубы с высокой кроной, и они падали с шумом (δρῦς ὑψικόμους ταναήκεϊ χαλκῷ / τάμνον ἐπειγόμενοι. ταὶ δὲ μεγάλα κτυπέουσαι / πῖπτον). Затем на вьючных животных погрузили ветви, а дубовые стволы несли дровосеки: πάντες δ’ ὑλοτόμοι φιτροὺς φέρον.

Гомеровское описание отличается от того, что сообщает Павсаний, по цели заготовки бревен (жертвоприношение vs. погребение), по направлению движения (у Гомера поленья доставляют с гор на побережье, в беотийском культе – с предгорий на вершину горы), использованием вьючных мулов, а не повозок. Общим остается полное сожжение как цель разведения огня. Сохранившиеся афинские предписания[25] о жертвоприношениях включают указания не только на то, где, какому божеству и какое животное приносится в жертву, но кто и как поставляет дрова: «В месяце Мунихии на переправе: Куротрофу козу, Иолаю – овцу, сжигаемую полностью, Алкмене овцу, Майе – овцу, Гераклу быка, Герою на гумне овцу, Герою на башенке на Антисарах молодую свинью, Иону жертвовать овцу попеременно из года в год. Дрова для священнодействия и овец город...»[26]. В том

[24] Для I тыс. до н.э. все историки архитектуры отмечают отображение в камне деталей, восходящих к деревянным постройкам. В микенское время замена камня другими материалами засвидетельствована по крайней мере для Пилоса, где поверх высокого каменного цоколя здания постройка была выполнена из глины.

[25] Sokolowski 1962, no. 65.

[26] Lalonde et. al. 1991, no. 1078. 34.

же тексте еще несколько раз упоминаются дрова, необходимые для жертвоприношения, и все другое (ξύλα ἐφ' ἱεροῖς καὶ τἄλλα), что должен поставить город.

Ясно, что для переноски дубовых стволов, из которых будут высечены ксоаны и сложен в виде алтаря жертвенный костер, на котором будут сожжены бык и корова, нужно немало древесины, а поскольку костер зажигается на вершине горы, двадцать мужей будут трудиться в поте лица.

ДЕЛЕНИЕ ЛЮДЕЙ ПО ДЕСЯТКАМ

Интересно, что в тексте TH Av 104 +191 в трех случаях из четырех число людей, направляемых в святилище, кратно десяти[27]. Аристотель упоминает (Aristot. *Ath. Pol.* 54. 7), что в Афинах на некоторые должности, связанные с культом, выбирали по десять человек. А. И. Доватур специально подчеркивал, что в «Политике» Аристотеля содержится осмысление не представлявших собой особого новшества принципов государственного устройства. Традиционные основы включают и уверенность в том, что «расходы на культ должны быть общими для всего государства»[28]. Записи в дворцовых архивах микенского времени могли бы указывать на «государственный» культ. Очевидно, что ритуальные действия требовали специальных людей также и для поддержания огня. Можно думать, что они названы pu-ka-wo (πῦρ + καίω) в тексте PY An 39, где после них упоминаются три хлебопека и должностные лица me-ri-du-ma-te, mi-ka-ta, o-pi-te-u-ke-e-we с не до конца ясными функциями. Не исключено, что и в PY An 39 речь идет о посылке людей для проведения праздничных жертвоприношений.

ЛОКАТИВ И АЛЛАТИВНЫЕ ФОРМЫ – ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРАЗДНИКА

Формы, в которых <-de> присоединяется к слоговому знаку, содержащему гласный тембра /a/, могут интерпретироваться либо как acc. pl. n., либо как acc. sg./pl. f. -ān(s)-de (ср. Ὑπερεσίην δὲ, тогда в рассматриваемом тексте Ptoh(a)i̯ān-de, Telehi̯ān-de) или как acc. pl. n. -ă-de.

Все аллативные формы за исключением ka-zo-de /k^{h}alki̯on-de/ являются атематическими:]ro-na-de VIR 20, po-to-a$_2$-ja-de VIR[и te-re-ja-de VIR 10.

В том же значении употреблен и loc. sg. o-ke-u-ri-jo VIR[, при том что в конце той же строки стоит]de VIR 6. Названия праздников обычны в ср. роде мн. числа: Ἀμφιδρόμια, Ἀνθεστήρια, Ἀπατούρια, τὰ Διονύσια etc.

Из контекста таблички остается непонятным, что делают мужчины, которых посылают на праздник (в пилосском тексте PY Tn 316 в святилище устремляется весь город (i-je-to wa-tu /hietoi wastu/), и, вероятно, такова была практика всенародных празднований). М. Лежен[29] составил список микенских аллативных форм, которые по большей части образованы от топонимов, ср. ne-dwo-ta-de,

---

[27] Именно так – по десяткам – формировались в микенское время военные подразделения (ср. серию пилосских табличек PY An 597, An 654 etc. Отряды, по численности кратные десяти, являются нормой для «Каталога кораблей» в «Илиаде»). В других перечнях микенского времени десятки людей встречаются, но не составляют системы (ср. PY An 207 [+] 360, где на 29 строк только в трех случаях число людей кратно 10).

[28] Dovatur 1965, 61.

[29] Lejeune 1961.

me-ta-pa-de, pi-*82-de /Piswa/, позднейшая Πῖσα, etc. Известны и обозначения для святилища от прилагательного, образованного от имени божества, ср. PY Fr 1230 di-wi-jo-de OLE+*A* V 1 «В святилище Зевса столько-то масла».

Позднее, даже у Гомера, аллативные формы сохраняются только в виде пережитка, причем иногда формы оказывались затемненными из-за фонетических изменений, ср. Πυθώ-δε при форме Πῡθῶνάδε у Пиндара. Как справедливо замечает П. Шантрен, «Πυθὼ δὲ λ 581 peut reposer sur *Πυθοαδε contracté»[30]. Здесь же он пишет о том, что аккузатив единственного числа более частотен.

Для греческого языка I тыс. до н.э. нет ни одного случая аллативного показателя -δε при названии празднества, на что обратила внимание Н. Гийе[31]. Действительно, чаще формы с аллативным -δε образованы либо от имен существительных, обозначающих место (οἴκαδε ‘домой’), либо от топонимов.

В микенских аллативных формах[32] топонимы также преобладают: в PY An 1.1 аллатив pe-re-u-ro-na-de «в Плеврон» соседствует с формами топонимов в локативе te-ta-ra-ne и a-po-ne-we (dat.-loc. sg.). Точно так же в тексте PY An 661.13 в Недвонт (ne-do-wo-ta-de) отправляются 30 человек в сопровождении эквета (me-ta-qe, pe-i, e-qe-ta) и тут же сообщается о числе воинов, находящихся в разных других городах (loc.) Пилосского царства.

Аллативное -de чаще (в силу особенностей содержания хозяйственных текстов) встречается в контексте отправки продуктов, например в Сфагияны из Пилоса ма́сла, ароматизированного камышом (e-ra$_3$-wo, pa-ko-we /elaiwon sphako wen/), для натирания (we-ja-re-pe[/hwe-aleiph[en/) во время (loc.) или для праздника застилания ложа (dat.) re-ke-e-to-ro-te-ri-jo /lekhehe-stroteri-o/ōi/):

.1	e-ra$_3$-wo, pa-ko-we, we-ja-re-pe[		
.2	re-ke-e-to-ro-te-ri-jo		
.3	pa-ki-ja-na-de	OLE+*A* V 1	(PY Fr 1217)

Сфагияны – самое известное святилище в районе Пилоса – представлено в аллативной форме: pa-ki-ja-na-de,– однако ни в одном из контекстов pa-ki-ja-na или pa-ki-ja-ni-ja не обозначает праздник. Фр. Аура Хорро понимает pa-ki-ja-ni-ja как «un derivado en -ία del tema de pa-ki-ja-ne dat./loc. sg., para designar la región o el districto»[33]. Наряду с pa-ki-ja-ni-ja засвидетельствована и форма pa-ki-ja-na, которую интерпретируют не как этноним женского рода, а как вариант с суффиксом -άνᾱ от топонима pa-ki-ja-ne[34]. Топоним pa-ki-ja-ne (nom. pl. -an-es) представлен формами разных падежей pa-ki-ja-na-de (acc. pl. -an-as + allat. -de), pa-ki-ja-si (loc. pl. /-an-si/), pa-ki-ja-pi (instr. pl. /-am-p^{h}i/).

---

[30] Chantraine 1942, 247, n. 1.

[31] Guilleux 2010, 96

[32] Подробно исследованы в свое время М. Леженом (Lejeune 1961, 195–206). См. также Hooker 1996.

[33] Aura Jorro 1985–1993, II, 74.

[34] Aura Jorro 1985–1993, II, 72.

Стефан Византийский дважды упоминает остров у побережья Пилоса Σφαγία[35], известный также как Σφακτηρία[36]: «Названа она так, поскольку там Гераклиды, как говорит Эхефилид, совершив жертвоприношение (σφαγιασαμένους), заключили договор о дружбе и согласии с Оксилом[37]. Есть также остров Σφακτήρια, который упоминает Павсаний в третьей книге “Описания Эллады”. Этот остров назывался и Σφαγία, согласно Фаворину» (St. Byz. 594. 24). Как можно видеть, суффикс -an- отличает микенскую форму Сфагиана (pa-ki-ja-na) от форм, засвидетельствованных в текстах I тыс. до н.э. Топоним Σφακτήρια был известен и как остров, и как название местности (μεθόριον) элейцев, лежащей на границе с Мессенией. Для дальнейшего рассуждения важно, что меняется суффикс, а основа сохраняется на протяжении веков.

Локатив/датив и аллатив от топонима зачастую выступают в сходном употреблении: масло отправляют pa-ki-ja-na-de /sphagianan-de/ (allativ.)[38], весь Пилос устремляется в (loc.) pa-ki-ja-si /sphagiansi/ (PY Tn 316), где почитались, как минимум, пять божеств (в тексте прямо упоминаются приношения Владычице, Манасе, Посидаее, Тригерою и Хозяину)[39]. Трудно предполагать, что весь Пилос устремлялся в святилище по воде. В этом случае отождествление с островом сомнительно. Вероятнее, что пилосская процессия была сухопутной, а Сфагианы располагались у границы с Мессенией.

Аллативный показатель -de встречается и в других религиозных контекстах, например фиксирующих передачу масла в святилище Зевса /diwion-de/ (PY Fr 1230: di-wi-jo-de OLE+*A* V 1) или ячменя и смокв в святилище Посейдона (PY Fn 187.2: po-si-da-i-jo-de). Очевидно, что di-wi-jo соответствует субстантивированному прилагательному, известному и в греческих текстах, ср. Δῖος у Платона (Plat. *Phaedr.* 252e) и, возможно, у Плутарха (Plut. *De defectu orac.* 21). В классическое время субстантивированная форма среднего рода представлена в названии нескольких городов τὸ Δῖον, один из которых, упомянутый уже у Гомера (*Il.* 2. 538) город Дий, находился на Эвбее, а другие – по преимуществу в северной Греции. В Афинах праздник в честь Зевса–покровителя города назывался τὰ Διπολίεια < Δι-: *IG* I^2 188, 843, ср. Διιπολίεια в рукописях Aristoph. *Pax* 420, Antiph. 2. 4. 8 (ср. *LSJ*, 436).

Скорее всего вне религиозного контекста следует рассматривать текст PY An 35, где перечисляются «строители стен» (/toikho-domoi/)[40], «собирающиеся стро-

---

[35] Bürchner 1929b, 1693–1694.

[36] Bürchner 1929a, 1679–1680.

[37] Бёльте (Bölte 1929, 1694) не без оснований полагает, что географическое указание ненамного точнее, чем рассказ о событиях, там случившихся.

[38] Туда посылают масло оливы, ароматизированное камышом (*σφακόFεν – PY Fr 1233]so pa-ki-ja-na-de OLE+*PA* V 1), и масло, ароматизированное травой ἔρτις, упоминаемой Гесихием (PY Fr 1211]ja-na-de e-ti-we OLE V[, ср. PY Fn 187.4 pa-ki-ja-na-de).

[39] Цель нахождения (loc.) и цель достижения (allat.) в определенных контекстах могли легко путаться, ср. в тексте PY Tn 316 .1 po-ro-wi-to-jo, .2 (Pu-ro) i-je-to-qe, pa-ki-ja-si, do-ra-qe, pe-re, po-re-na-qe – «В <месяц> плаваний (?) (см. Kazanskienė, Kazansky 1986, 157) Пилос устремляется (ietoi) в Сфагианы, несет дары, ведет *поренов*» (по поводу последнего термина литература безбрежна).

[40] Обратим внимание на огласовку корня в τοῖχος, которая сохраняется в греческом языке даже в совсем поздних памятниках, ср. топоним Дидимотих (Διδυμο-τύχου), который С. Р. Тохтасьев выводит из формы τοῖχος, а не τεῖχος (Tokhtas'ev 2018, 150).

ить» (/demehontes/ = атт. δεμήσοντες). В этом тексте, как и в разбираемом фиванском, формы локатива pu-ro и re-u-ko-to-ro соседствуют с аллативами me-te-to-de и sa-ma-ra-de (ср. PY An 35.2 pu-ro VIR 2 me-te-to-de VIR 3 и PY An 35.4 sa-ma-ra-de VIR 3 re-u-ko-to-ro VIR4). После пропущенной строки тот же текст PY An 35.6 неясен: a-ta-ro, tu-ru-pte-ri-ja, o-no LANA 2 CAP^{f} 4 **146* 3 VIN10 *NI* 4,– но упоминаемые четыре козы, вино и смоквы могут указывать на довольствие для посылаемых. С топонимом re-u-ko-to-ro /Leuktroi/, где находятся 4 человека, резонно связывают название Λεῦκτρον, известное для ряда населенных пунктов на западном побережье Лаконии, дема в Ахее, а также города на пути из Платей в Теспии. Бесспорна локативная форма от названия города Пилоса (pu-ro /Puloi/) и аллативная от топонима me-te-to-de.

Помимо аллатива от топонимов и названий храмов засвидетельствован и аллатив от названия мастерской по изготовлению колес (PY Vn 10.2 a-mo-te-jo-na-de / harmoteiōna-de/), в которую ‘заготовители древесины’ (букв. ‘рубщики деревьев’ du-ru-to-mo /dru-tomoi/) передают (di-do-si /didonsi/) заготовки, включая оси (a-ko-so-ne /aksones/).

В тексте PY Vn 20 перечисляются 9 топонимов в форме аллатива, включая наименование святилища pa-ki-ja-na-de, и городов, начиная с Писы (pi-*82-de / Piswan-de/) и кончая Рионом. Ни в одном случае нет оснований подозревать празднество. В тексте PY Vn 48 два аллатива могли бы относиться к праздникам, поскольку (если правильно чтение первого знака в слове ḳị-wo-na-de букв. ‘в Столб(ы)’) такой топоним нигде не представлен. Рядом перечисляются и божества (Владычица Эревии (?) – e-re-wi-jo-po-ti-ni-ja), и жрицы, ср. ka-ra-wi-po-ro /klāwi-phóros/ ‘жрица с ключом’, букв. ‘носящая ключ’ в последней строке таблички.

Словарь Кречмера и Локкера[41] дает неполный список аллативных форм на -δε, но содержит ряд показательных примеров, включая глоссы Словаря Гесихия.

Сохранился аллатив от патронимика: Πηλεΐωνάδε ‘к сыну Пелея’ (Hom. *Il.* 24. 338), – в основе которого лежит архаичная форма самого патронимика, явно более древняя, чем Πηληϊάδης. Представляется, что аллатив неслучайно образован именно от нее и, возможно, отражает форму еще микенского времени. Форма Πηλεΐωνάδε единична, но и контекст, в котором бы требовался аллатив, образованный от имени собственного, едва ли мог быть частотным. Это единичное эпическое употребление может вполне отражать языковой узус микенского времени. Ничего подобного греческий язык I тыс. до н.э. не знает ни в одном из диалектов.

Уже этот пример позволяет предполагать более широкое употребление аллативных форм в микенское время. В нашем распоряжении нет ни одного названия праздника в аллативной форме. Праздники – среднего рода и во мн. числе,– не имеющие различия по признаку посвящения богине или мужскому божеству, сохраняли иногда в качестве наречия такие архаические падежные формы, как локатив, поскольку он (в отличие от аллатива) имел больше шансов употребляться в ритуальных контекстах. Может ли быть, чтобы не сохранилось ни одного примера употребления показателя -δε, относящегося к празднику, хотя во

[41] Kretschmer, Locker 1944, 74.

II тыс. до н.э. такое употребление было возможно? Мне представляется, что да[42], поскольку и сами праздники упоминаются в греческой литературе нечасто.

В разбираемом фиванском тексте форм на -a-de слишком много, чтобы возвести их все к именам женского рода на -a[43]. Идея, что все без исключения имена относятся к женскому роду, не получает подтверждения даже с (Герой) Телейей, обычно выступающей в паре с Зевсом[44], и тем более с празднеством в Птойе.

Мне представляется, что резоннее всего все-таки видеть в po-to-a_2-ja-de форму аккузатива среднего рода, т.е. обозначение праздника. В «Большом Этимологике» τέλεια ἱερά определяются как «ежегодные» (τὰ ἐνιαύσια), а согласно другим источникам – «те, которые продолжаются более 10 дней» (οἱ δὲ τὰ ἡμέρας δέκα ὑπερβεβηκότα). Понимание te-re-ja-de ‘на τέλεια (ἱερά)’ кажется более удачным, чем видеть обозначение праздника в честь Геры Брачной. Субстантивация эпитета в этих случаях вполне обычна, ср. ἱερὰ πατρῶα (Aeschyl. *Sept.* 1015) и ἱερὰ ἐπιχώρια (Democr. 259). Следует иметь в виду такие названия празднеств, как τὰ Διῐονῦσια (scil. ἱερά), *IG* I^2 57, Foed. ap. Thuc. 5. 23, etc.; τὰ ἐν ἄστει *IG* I^2 1299.31; τὰ ἀστικά Thuc. 5. 20; τὰ μεγάλα *IG* XXII 654.41; τὰ κατ’ ἀγρούς Aristoph. *Ach*. 202, Aeschin. 1. 157; τὰ ἐπὶ Ληναίωι *IG* II 741.10 (см. *LSJ*, 433), и обратить внимание на то, что широкое употребление форм аллатива в текстах микенского времени резко контрастирует с данными I тыс. до н.э. – ни в аркадском, ни в кипрском[45], ни в памфилийском диалектах вообще не сохранилось следов аллативного -δε, если не считать аркадскую глоссу в словаре Гесихия θύρδα· ἔξω = θύραζε[46].

Такая особенность связана с общими закономерностями сохранения аблативных и аллативных форм. Так, известно, что слова со значением ‘дом’, ‘город’ и ‘поле’ сохраняют архаические формы местных падежей лучше, чем другие. Все приведенные примеры, включая наречия οἴκαδε = οἴκόνδε, ἄγραδε = ἀγρόνδε, а также ὀρθιάδε ‘на кручи’ (τὸ ὄρθιον ‘подъем, крутизна’) и названия городов, подтверждают, что это только реликты исчезающего показателя, сузившего сферу своего применения. Можно не сомневаться, что форма Θήβαζε (мик. te-qa-de /Theg^{u}ans-de/) продолжала употребляться, как и Ἀθήναζε, хотя после Гомера (Θήβασδε *Il*. 23. 679) она засвидетельствована считанное число раз (Arist. *Phys. ausc*. 6. 1; *Schol. Il*. 3. 29). Таким образом, возражения М. Мейер-Брюггера,

---

[42] Даже аллатив от топонимов нельзя назвать частотным: Ἀθήναζε ‘в Афины’ во всей греческой литературе представлено менее 500 раз, причем только тексты Демосфена, Плутарха и схолии к Элию Аристиду дают цифру, близкую к 20 употреблениям. Аллативы от топонимов Пелопоннеса (Σπάρτηνδε, Πύλονδε, Οὔλυμπόνδε, Ὀλυμπίαζε), Аттики и Беотии (Μαραθῶνάδε, Ἐλευσῖνάδε, Μέγαράδε, Πυθοῖδε, Θήβασδε, Πλαταιάζε) засвидетельствованы единичными примерами.

[43] Ср. Κυθηράδε (Dem. 42, 5) при Κυθηρόνδε St. Byz. (Pape, Benseler 1911, 734 *s.v.* Κύθηρος). Формы среднего рода (ἄγραδε = ἀγρόνδε, ὀρθιάδε ‘на кручи’ и другие, включая εἰρέβαδε· εἰς ἔρεβος Hesych. ‘в Эреб’ при гомер. ἐρεβόσδε) едва ли возможно возводить ко II тыс. до н.э., когда формы на -de еще входили в парадигму склонения.

[44] См. Salviat 1964.

[45] Egetmeyer 2010.

[46] Dubois 1986, I, 129–130; Buck 1955, 105.

предлагавшего видеть в te-re-ja-de генитив наподобие εἰς Ἄιδου[47], и Н. Гийе, указавшей на отсутствие наречных форм на -de от названий праздников, оказываются преодолимыми.

ТЕЛЕИ КАК ПРАЗДНИК

С Кифероном в античное время было связано почитание Геры[48], но Телеи как праздник требуют внимательного рассмотрения, поскольку жертвоприношения в этой местности связаны с празднованием Дедалий. Предложенное издателями толкование основано на отождествлении с Герой Телеей, что неудачно, поскольку Гера Телея обычно выступает в паре с Зевсом Телеем (τέλειος ὡς τελεσιουργός καὶ ὁμόκληρος – Hesych.), поэтому думать об отдельном ее культе едва ли правильно[49]. В связи с этим есть смысл пересмотреть данные о культах, носящих эпитет τέλειος, τελεία[50]. Аристотель (Arist. fr. 287) упоминает о святилище Τελεία, ᾱς f. на горе Коттис в Аркадии. Павсаний (Paus. 8. 22. 2) сообщает, что Телея (Τελεία) в этом святилище значило «Взрослая» Гера («Цветущая годами», как перевел С. П. Кондратьев).

Среди толкований, которые сообщают античные лексикографы, издатели TH Av 104+191 выбрали то, которое связано с Герой, хотя очевидно, что если уже в первой строке упомянут праздник Дедалы на Кифероне, связанный с Герой и Зевсом, то второй раз едва ли следует ожидать отдельного праздника для Геры, поскольку согласно античным свидетельствам Гера и Зевс оба выступают как покровители браков, ср. Τελεία: ῞Ηρα Τελεία καὶ Ζεὺς Τέλειος ἐτιμῶντο ἐν τοῖς γάμοις, ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων (Suda) или (Hesych.*s.v.* δόμος ἡμιτελής) Τέλος γάρ ἐστι ὁ γάμος, καὶ ῞Ηρα τελεία καὶ Ζεὺς τέλειος, ὅτι γαμήλιοί εἰσιν (B 701)[51].

Выше уже говорилось о τέλεια ἱερά как о крупных праздниках, ежегодных или очень продолжительных (ср. τέλεια ἱερά· τὰ ἐνιαύσια. οἱ δὲ τὰ ἡμέρας δέκα ὑπερβεβηκότα – Hesych.)[52]. Греческая эпиграфика показывает, что в аргосском, дельфийском, локрском, этолийском и ахейском диалектах основным значением τέλειος является ‘полномочный’ (собрание, гелиэя и т.п.). В элейском диалекте засвидетельствовано должностное лицо τελεστά, вероятно соответствующее

---

[47] Meier-Brügger 2006, 113

[48] Ср. Adler 1921, 527.

[49] В Пилосе Гера почитается вместе с Зевсом и сыном в святилище Зевса, см. Kazansky 1989, 54–58.

[50] Pape, Benseler 1911, 1503.

[51] Зевс Телей широко почитался в Греции (см. Kruse 1934, 321–322): в Орхомене (...Διὶ Τελείωι, Ἥραι Τελείαι – *IG* VII 3217), в Тегее, ср. Paus. 8. 48. 6 (Tegea) πεποίηται δὲ καὶ Διὸς Τελείου βωμός καὶ ἄγαλμα τετράγονον.

[52] Гесихий приводит несколько случаев устойчивого употребления субстантивированных прилагательных: Τελεία· [καὶ τέλη. τὰ ἀναλώματα. καὶ τὰ συνέδρια τῶν ἐν ἀρχῇ. καὶ τὸ συντέμνειν. τάγμα. τάξις.] ἡ ῞Ηρα, а также τέλειοι· οἱ γεγαμηκότες. Также толкует Большой Этимологик: ἢ ἀπάργματα, αἱ μεγάλαι ἀπαρχαὶ τῶν θυσιῶν τῶν τελείων. Παρὰ τὸ ἄρχω ἀπάρχω, ἄργμα καὶ ἄπαργμα... (*Et. Magn. s.v.* ἀπάργματα, p. 118 Kallierges); ср. также толкование τέλος καὶ τὸ δαπάνημα· ὅθεν πολυτελές, τὸ πολυανάλωτον и комментарии, основанные на толковании гомеровского стиха Ἀρνῶν πρωτογόνων ῥέξειν κλειτὴν ἑκατόμβην. Τινὲς δὲ τὴν τελείαν θυσίαν, ἤτοι τὴν ἀπὸ τῶν ἑκατὸν βοῶν· ἢ τὴν ἀπὸ ἑκατὸν βημάτων, ὅ ἐστιν εἰκοσιπέντε ζῴων (*Et. Magn. s.v.* ἑκατόμβη, p. 320 Kallierges).

te-re-ta микенских текстов. Беотийские примеры отсутствуют. Месяц в Эпидавре (*IG* IV^2(1) 109.ii. 114), который, вероятно, соответствует февралю–марту[53], назван Teleos по празднику.

Праздники Телеи в классическое время связаны по преимуществу с Герой, но для микенского времени нет необходимости связывать Телеи только с нею: обращение ἰὼ παναρκεῖς θεοί, ἰὼ τέλειοι τέλειαί τε γᾶς τᾶσδε πυργοφύλακες у Эсхила (Aeschyl. *Sept*. 167) говорит в пользу предположения, что праздник совершался в честь богов и богинь. Поэтому кажется предпочтительнее выбрать аккузатив (/teleiă-de/) среднего рода (ср. τέλεια ἱερά)[54], поскольку эпитет τέλειος (cf. τελεσφόρος – Soph. *Ai*. 1390) прилагается не только к Зевсу и Гере, но и ко всем божествам, ответственным за справедливость, в том числе – к Дике (Aeschyl. *Ag*. 1432) и к Эвменидам (Aeschyl. *Eum*. 382). Представлено и почитание Аполлона как τελειοτάτοιο θεοῖο (Theocr. 21, 25). Словообразовательно *tel-es-ia для микенского времени должно быть понято как /telehia/ – ‘связанное с τέλος’[55] – и представляет собой полную параллель к названию Птойского празднества (подробнее о фонетике и графике см. ниже, в разделе, посвященном Птойскому герою). При толковании слова τέλος лексикологи приводят несколько значений, плохо сводимых воедино. Это объясняется, в частности, тем фактом, что в послемикенской истории древнегреческого языка рефлексы и.-е. корней *telH$_2$- и *k$^{\text{u}}$el- совпали в начальном τελ-. Однако среди производных присутствуют такие прямые продолжения корня *telH$_2$-, как τελεσιουργέω ‘доводить до зрелости, завершения’, τελεστήριον ‘место посвящения’ (в pl. ‘благодарственная жертва’), у Гомера (но не позднее) встречается наречие τέλοσδε ‘к концу, пределу’. Как можно видеть, значения, связанные с семантикой священнодействия, разделяются надвое: брак (именно на это значение издатели текста сделали упор в своем комментарии) и праздник, который длится более 10 дней или является ежегодным (см. τέλεια ἱερά). Именно это значение крупного ежегодного праздника мне кажется уместным видеть в разбираемом тексте.

ПОЧИТАНИЕ БОЖЕСТВА НА ГОРЕ ПТОЙОН

Считается, что Аполлон Птойский назван так[56] по горе Πτῶιον. Аполлон в микенской Греции не был известен, но в табличках встречается имя Пеана

---

[53] Bickerman 1975, 16; *LSJ*, 1770.

[54] Интерпретация *Ptoia-de и *Teleia-de «в святилище / на праздник (Аполлона) Птойского» и «(Геры) Телейи» с точки зрения Шт. Хиллера выглядит, как минимум, привлекательной (Hiller 2011, 192). Согласно его мнению, так обозначались празднества в честь местных беотийских Аполлона и Геры.

[55] Ср., например, статью А. Вилли (Willi 2004, 325), который со ссылкой на Risch 1974, 129–30 и Balles 1997, 220 приводит гомеровские примеры ὀνείδεια ἔπεα, Ζεῦς ἑρκεῖος, τέλειος в качестве образца обычной акцентуации в таких прилагательных.

[56] Πτῶιος – Keilius 1847, 132–134 (= XXXIII); *IG* VII 351.6; Schachter 1981, 11; Aravantinos *et al.* 2001, 174–175. Ср. Pseudo-Zonaras. *Lexicon* 1591. 18. Πτώϊος. ὁ Ἀπόλλων. καὶ Πτοῖος. ἔστι καὶ πτοῖος ὁ φόβος, а также комментарий Феогноста по поводу образования имени: Τὰ διὰ τοῦ ων δισύλλαβα σπάνια, διὰ τῆς ωι διφθόγγου γραφόμενα, ἅπερ εἴωθε πολλάκις καὶ διαίρεσιν πάσχειν τοῦ ι· οἷον, ζῷον, ζώϊον· Πτῷον, Πτώϊον, τὸ ὄρος·τὸ Κῶον·λῶον οὐ μονογενῆ· τὸ ᾠὸν περὶ τόνον διαλλάξαν τὴν γραφὴν ἐφύλαξεν· λέγεται δὲ καὶ ἐν διαλύσει ᾠΐον καὶ ᾠεον ἐν πλεονασμῷ τοῦ ε. (Theognost. Gramm. *Orthogr*. 784).

(приношение pa-ja-ni-jo KN Fp 354.2; сомнительное чтение pa-ja-o-ne pa-de[... KN C394.3). Птойское святилище, известное как место почитания Аполлона, первоначально было посвящено другому божеству – Птойскому герою. С. Лауфер[57] перечисляет варианты этого эпитета, представленные как в литературных текстах, так и в надписях. Основное расхождение касается сохранения иоты, ее количества (грамматики отмечают долготу), а также чтения слова в два или три слога. Наряду с обычным (Strab. 9. 413, Plut. *Pelop*. 16, etc.) написанием τὸ Πτῶιον (ὄρος) встречается форма Πτῶον (Paus. 9. 23. 5–7), а у Ликофрона (Lycophr. *Alex*. 352; *Schol. Lycophr.* 265) представлены Πτῶος и Πτῶα. Однако фрагмент гимна Аполлону Птойскому Пиндара (Pind. fr. 51b) содержит трехсложное Πτωίου (Strab. 9. 413)[58], как и в пеане – ἐν Πτωίωι[59], что может отражать особенности местного диалекта при исконной форме Πτοίος[60]. В надписях представлена и форма Πτωϊεύς[61] (*IG* VII 2729–2732, 2735, dat. sg. ΠτοϊέFι), в Anonym. Laur. *XII deor. epith*. II 32 в Schoell-Studemund *Anecd. var. Graec*. I, p. 267 – πτοΐου, а рукописи Геродота дают Πτώιον ‘святилище Аполлона Птойского’ (Hdt. 8. 135).

Индоевропейская этимология эпитета, которую предложил еще Бугге[62], едва ли будет подкреплена микенскими данными, хотя реконструкция праформы для глаголов πτώσσω ‘бояться, пугаться’ и πτήσσω ‘пугать(ся), устрашать’ принята всеми[63].

Полагают[64], что речь идет о древнем культе, связанном с героем, место которого затем занял Аполлон, сохранивший имя своего предшественника как культовый (и локальный) эпитет. Семантика страха в эпитете божества не исключает возможности поиска индоевропейской этимологии, тем более что «пугающие» имена известны в греческой культуре и в более позднее время. Так, имя Аполлона греки переосмыслили в производное от глагола ἀπόλλυμι ‘губить’, а σεμναὶ θεαί ‘со страхом почитаемые’ обозначают Эриний, которые, так же как и Гарпии, представлены уже в текстах микенского времени. Ощущение ужаса, судя по некоторым чертам мифологической традиции, входит в микенский мир накануне его падения, причем многие божества и позднее сохраняли эти коннотации, например a_2-pu-ja /harpuiai/ Ἁρπυῖαι ‘Гарпии’, чье имя греки связывали с глаголом ἁρπάζω, воспринимая их как ‘похищающих’ с семантикой, отчетливо

---

[57] Lauffer 1959, 1508–1509.

[58] Pind. fr. 51b: καί ποτε τὸν τρικάρανον / Πτωΐου κευθμῶνα κατέσχεθε κοῦ[ρος].

[59] Pind. fr. 52f 2 = *P. Oxy*. 1792 fr. 47, ср. Wilamowitz-Moellendorff 1922, 520.

[60] Lauffer 1959, 1509

[61] В микенское время этот суффикс обозначал принадлежащих к храму, ср. di-wi-je-u PY Es 646 и др. ‘служитель храма Зевса’.

[62] Начальное πτ- встречается в греческих словах и.-е. происхождения (< *p̥i̯-), однако связи с глаголами, обозначающими ‘пугать и бояться’ (πτοιέω и пр.), не прояснены. Впервые это этимологическое решение предложил С. Бугге (Bugge 1870, 411), затем идея многократно обсуждалась (см. библиографию в Lauffer 1959, 1509). Нельзя исключить и догреческое происхождение эпитета, на чем настаивал П. Кречмер (Kretschmer 1925, 311–312; 1943, 158).

[63] Речь идет о хорошо известном глагольном корне *p̥i̯oH_2-éi̯e/o- ‘make cower’, ср. πτοάω ‘frighten’ (Willi 2018, 259). πτήσσω *pieh$_1$-k- ‘duck (away), shy’ Beekes 2010, 1248–1249) с вариантами πτάζω и πτώσσω.

[64] См. в первую очередь Lauffer 1959, 1507–1578 и Radke 1959, 1889–1892.

включавшей идею страха. У Гомера упоминаются Δεῖμός τε Φόβος τε, возможно, пришедшие с восточными верованиями[65]. Плутарх (Plut. *Thes*. 27) сообщает о принесенной Тесеем во время войны с амазонками кровавой жертве Ужасу (Θησεὺς κατά τι λόγιον τῷ Φόβῳ σφαγιασάμενος) и связывает этиологию праздника Боэдромий с успехом в этой битве (ἡ μὲν οὖν μάχη Βοηδρομιῶνος ἐγένετο μηνός, ἐφ' ᾗ τὰ Βοηδρόμια μέχρι νῦν Ἀθηναῖοι θύουσιν). Известно почитание Страха (Timor) у римлян, восходящее, согласно традиции, к Нуме Помпилию. На этом фоне птойский Страшила[66] не выглядит одиноким. Другой вопрос, отражает ли эта связь исконную семантику эпитета или же представляет собой результат народной этимологии[67].

На Птойском нагорье раскопаны святилища около Акрайфии[68] и в Кастраки, где видна преемственность культа с позднеолитического–раннеэлладского периода вплоть до микенской эпохи. Это позволяет определить божество, которому посвящено святилище, как добеотийское.

Официальное название проводившихся при святилище игр в греческих надписях фигурирует как θυσία καὶ ἀγὼν Πτωίων (*IG* VII 4135, 16. 41, 13. 4139, 6. 17. 19. 4142, 9. 4144, 5), а в более позднее время – как τὰ Πτώϊα (*IG* VII 2710, 4. 4147, 2. 4148, 4. 16 etc.). В римское время игры называют «Великими Птоями и Цезареями» (τῶν μεγάλων Πτωίων καὶ Καισαρήων – *IG* VII 2712, 58). Как можно видеть, ни форма эпитета Πτῶιος, ни название горы Πτῶιον не помогают в интерпретации микенской формы po-to-a_2-ja-de.

Из посвятительных надписей известны два варианта формы dat. sg.– тематический Εἴ]ρωϊ Πτωΐοι (Perdrizet, *BCH* XXII, 1898, 243–244) и атематический Εἴρωϊ

---

[65] Ivanov 1978, 23–25.

[66] Так понимал это имя вслед за античной традицией Группе (Gruppe 1906, 755, 1).

[67] Античная традиция сохранила две этиологические истории возникновения птойского страха: от появившегося вепря (Plut. *Pelop*. 16, 7 καὶ γὰρ τὸ Πτῷον ἐγγύς, ὅθεν αὐτὴν ἀναπτοηθῆναι προφανέντος ἐξαίφνης κάπρου λέγουσι...– «Рядом и Птой, где, как передают, внезапно появился вепрь, испугавший Латону...»; пер. С. П. Маркиша) или свиньи (*Schol. Lycophron*. *Alex*. 265 – Πτῷος ὁ Ἀπόλλων, ἐπειδὴ μυθεύονται τῇ Λητοῖ γεννώσῃ αὐτὸν ἐξαπίνης φανῆναι σῦν μέγαν, τὴν δὲ ἰδοῦσαν πτοηθῆναι. καὶ αὐτὴ μὲν Πτῴα καὶ ὁ Ἀπόλλων Πτῷος ἐκλήθη «Птойский Аполлон, потому что говорят, что для Латоны он появился внезапно, когда она испугалась огромной свиньи. Так и она сама стала Птойей, и Аполлон – Птойским»). Объяснение эпитета Аполлона испугом его матери – Латоны приводит к тому, что на Делосе появляется Латона Птоя. Уже в гомеровом гимне (*Hh* I. 2) Аполлон выступает как пугающий бог ὅν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τιμέουσιν ἰόντα– «боги пугаются, когда он проходит по чертогам Зевса». Комментируя τὸν **Θοραῖον Πτῷον Ὥρίτην** θεὸν (Lycophr. *Alex*. 352), схолиаст отмечает (*Schol. Lycophr. Alex*. 351 13), что перед нами три эпитета Аполлона (τὰ δὲ τρία Ἀπόλλωνος ἐπίθετα), из которых два он относит к продуктивности божества: Θοραῖον τὸν σπερμογόνον καὶ γεννητικόν· ὁ αὐτὸς γάρ ἐστι τῷ ἡλίῳ πάντα δὲ ὁ ἥλιος γεννᾷ καὶ τρέφει καὶ αὔξει, ὡς καὶ Σοφοκλῆς φησι τὴν πάντα γοῦν βόσκουσαν ἡλίου φλόγα (Soph. *OT* 1425). Также Ὥρίτης понимался как «Ruler of the Seasons» (Ὥρίτην τὸν αὐτόν, ὅτι ἔαρ, θέρος καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν ὡρῶν δι' αὐτοῦ ἀποτελοῦνται). Наконец, схолиаст Ликофрона столь же уверенно возводит эпитет Πτῷος к идее страха (ἀπὸ τῆς ἐκφοβήσεως τοῦ χοίρου), придерживаясь версии о свинье.

[68] Lauffer 1959, 1521, 1543.

Πτωϊ[εῖ]ι (*IG* VII 2734). Имена собственные, относящиеся ко времени укорененного культа Аполлона: Πτωιόδωρος, Πτωιοδώρα (ср. Ἀπολλόδωρος, Ἀπολλοδώρα) «Данный Птойским (Аполлоном)», Πτωιοκλῆς «Славный Птойским (Аполлоном)», Πτωιότιμος «Почтённый Птойским (Аполлоном)», – предполагают ту же основу *Ptōs-, расширенную суффиксом *-i̯e/o-. Эти двусоставные имена показывают, что за написанием -a_2- в po-to-a_2-ja-de должно было стоять *-s- (> /-h-/), входившее в основу мужского имени *Ptōs.

Для домикенского времени во всех вариантах имени следует видеть основу *ptōs- (возможно из и.-е. *pi̯ōs-). Не исключено также, что имя po-to VIR 1 (KN As 1516.4, ср. KN Dv 1417 + 7097. B]po-to / ru-ki-to, u-ta-jo) следует интерпретировать как /Ptōs/ и думать о словообразовательной модели, представленной в Trōs[69]. Правильность такого определения основы можно подтвердить параллелью с именами собственными с суффиксом -ίλ. В Беотии засвидетельствованы имена Πτωίλεις, Πτωίλλεια с тем же суффиксом, который представлен в имени Τρωίλος. Словообразовательная модель в этом случае предполагает основы *Trōs- и *Ptōs-. Сопоставление можно продолжить, учитывая женское имя Πτωίς (< *Ptōs-id-s), ср. Τρωίς f. (St. Byz. *s.v.* Τροία), соответствующее Τρωάς ‘троянка’; оба образованы от Τρώς. Форма Πτωίς вызывала подозрение уже у Паппе[70], но мужское имя собственное с исходом на -ως[71] позволяет без насилия интерпретировать Πτωίς (< *Ptōs-id-s) исходя из *Πτώς. Такую интерпретацию уже предложил М. Мейер-Брюггер[72], который поместил *Ptōs в один ряд с Kōs, Trōs, Knōs и с другими догреческими именами, восстановив для po-to-a_2-ja форму /Ptōhi̯a-/, отражающую быстрый темп произношения[73].

---

[69] Эти имена в Греции II тыс. до н.э. не принадлежали еще мифической истории, а могли использоваться как обычные имена собственные (ср. имя Trōs). Предложенная интерпретация po-to не хуже (но и не лучше) предлагавшихся толкований (см. Aura Jorro 1985–1993, II, 163): Πόντος (Docs[2]. 424; Landau 1958) и Πότος, Πόδων (предложено Вл. Георгиевым).

[70] Pape, Benseler 1911, 1274.

[71] Иначе рассматривал словообразовательную деривацию Э. Риш: «Τρώϊος von Τρῶες abgebildet ist» (Risch 1974, 122, Nr. 42, 1).

[72] Meier-Brügger 2006, 113.

[73] Меньше оснований интерпретировать форму po-to-a_2-ja-de как /ptōhaia-de/. В греческом языке микенского времени хорошо представлены прилагательные на -aios, часто образованные от топонимов женского рода, ср. PY Ep 539.6 te-qa-ja ‘фивянка’ и PY Ab 586.B ra-wi-ja-ja (от *Lāwiā, в основе которого лежит топоним Λήϊον – Galen. *ad Hipp. Epid.* 3. p. 142). Обозначение празднества τὰ Πτώϊα не вписывается в этот ряд прилагательных. В греческом языке наблюдаются такие примеры, как Πυθαῖος = Πύθιος Ἀπόλλων, Λυκαῖος, Ἀπελλαῖος ‘месяц ноябрь (в Дельфах)’, Διδυμαῖος – Аполлон по храму в Дидимах и др. Х. Мелена (Melena 2014, 78) отмечает случаи замены названия святилища именем божества в родительном падеже (ср. εἰς Ἄιδου) и приводит в качестве параллели a_2-pa-a_2-de TH Wu 94β(γ) /Hap^{h}aihās-de/, неясное do-ra-a_2-ja TH Fq 254.12+ от *do-ra-a_2 (?) и в этот ряд ставит и po-to-a_2-ja-de TH 104.2 от *po-to-a_2. Последнее он понимает как «to the region of P.». Регион в женском роде, да еще в плюралисе, кажется неожиданным, поскольку название горы имеет все показатели среднего рода (Πτώιον ὄρος), а форму a_2-pa-a_2-de по типу гомеровского Πηλείωνάδε можно было бы понимать и как /Hap^{h}aihān-de/ ‘к Афайе’.

Представляется[74], что микенское написание подчиняется правилу, которое можно сформулировать так: группа R̥i̯ (любой сонант + i̯) с одинаковым успехом могла быть передана на письме как <(R)V-jV> и как <(R)i-jV>. В древнегреческом языке в группах *sr, *sl, *sm, *sn, *su̯, *si̯ со старым индоевропейским *-s- спирант ослабляет артикуляцию, переходя в /h/, которое перемещается в позицию после сонанта или полугласного.

Для прилагательных на *-i̯os от основ на *-s в микенских текстах встречаются написания ke-ra-ja-pi (11 раз в Кноссе) и ke-ra-i-ja-pi (KN Sd <4450> + 4483.a), за которыми стоит /kerah-i̯a-p^{h}i/ < *keras ‘por’. Подобные варианты кажется резонным сопоставлять с передачей в микенской графике форм с суффиксальным *-tr-i̯- в обозначении женских профессий <me-re-ti-ra$_2$> PY Ab 789 и <me-re-ti-ri-ja> PY Aa 62, Aa 764 etc., которые скорее всего отражают единое произношение последовательности /-tri̯a/. Написание <-ti-ri-ja> содержит <-i->, необходимое для передачи на письме группы из трех согласных /-tri̯-a/, а не передачу гласного звука.

Это позволяет вслед за М. Мейер-Брюггером интерпретировать форму <po-to-a$_2$-ja-de> (TH Av 104) как /ptōh-i̯a-de/ (<a$_2$> = /ha/) ‘на Птойский праздник’ с обозначением группы /hi̯/ < *si̯. Двусложной форме /ptōh-i̯a-/ соответствует обозначение «Великих Птойских празднеств» (τὰ μεγάλα Πτώϊα), так же как микенские фонетически двусложные di-u-ja и di-wi-ja /Diu̯i̯ā/ соответствуют трехсложным формам в диалектах I тыс. до н.э.– например памфилийской ΔιFια (dat. sg.), или как мик. ka-za ‘медная’ соответствует греч. χάλκιος, -α, -ον.

Я не стал бы исключать даже возможность полностью параллельного развития групп *-si̯- и *-su̯-, то есть стадию *-hi̯- > *-i̯h-, подобную переходу *-h-u̯- >*-u̯h- (ср. памф. Fhε <*su̯e). Формы местоименной основы *sue-, включая микенскую форму генитива wo-jo <*su̯o-si̯o (PY Eb 472) и беотийскую форму Fου[75], подробно исследовал Д. Пети.

Х. Мелена[76], опираясь на написания qe-te-jo (PY Fr 1206+, TH Gp(1) 109.1) vs. qe-te-o (KN Fh 348.2 etc. TH Wu 49β) и qe-te-a (KN Fp(2) 363.1) vs. qe-te-a$_2$ (PY Un 138.1, TH Wu 51.γ), предполагает для формы /k^{u}eiteh̥a/ ‘to be paid’ фонетическое развитие *-i̯s- > *-i̯h-.

Нетрудно видеть, что разбираемый нами случай с /Ptōh̥ia-/ отличается написанием <-a$_2$-ja> вместо ожидаемого <-i-ja>[77]. Если исходить из того, что гора названа в честь героя, необходимо читать микенскую форму po-to-a$_2$-ja-de как /ptōh-i̯a-de/, получая единственный, если не считать a$_2$-pa-a$_2$-de TH Wu 94β(γ)

Мне представляется правильным придерживаться интерпретации флексии данной формы как аккузативной, что было предложено уже издателями текста. Графические варианты -a$_2$-ja- / -ja- / -i-ja подробно разобрал Х. Мелена (Melena 2014, 76).

[74] Kazansky 2019, 456–468.

[75] Petit 1999, 114, 119.

[76] Melena 2014, 117, n. 154.

[77] Интерпретировать po-to-a$_2$-ja-de как †/ptōhaia-de/ возможно, только если постулировать топоним женского рода †ptōhā, как предлагал Мелена.

/Hap^{h}aihās-de/[78] и do-ra-a_2-ja TH Fq 254.12+[79], случай полноценного обозначения спиранта /h/ в группе /hi̯/. Такую интерпретацию не исключают ни Х. Мелена, ни М. Мейер-Брюггер, но при этом отмечают, что обычно группа /hi̯/ обозначается на письме либо как <ja>, либо как <-i-ja>, ср. написание <ke-ra(–i)-ja-pi>, в котором отражена форма /kerah-i̯ā-p^{h}i/ (KN Sd <4450> + 4483.a)[80].

В нашем распоряжении нет этимологически ясных примеров на графическую последовательность <-a_2-ja>, так что окончательно подтвердить или опровергнуть правильность чтения /hi̯a-/ или /-ha-i̯a-/ в один или два слога невозможно[81]. Примеры на фонетический переход в группе *-s-i̯- > -hi̯- > -i̯h- отсутствуют, но параллели в развитии группы *su̯ > *hu̯ > u̯h говорят в пользу возможности перехода -hi̯- > -i̯h-: памф. Fhε < *hu̯e < *su̯e, памф. Mhειαλης, топоним Mhεγάρα и гомеровское δόρυ (μ)μέγαν < *hmeg- < *smeg- с незакономерным начальным *sm-, вероятно под аналогичным влиянием μικρός/σμικρός. Такое развитие предполагал М. Лежен для группы *-s- + сонант (ὦμος), отметив сходство и параллелизм в развитии групп *-sm- / *-ms- и *-su̯- / -u̯h-. Представляется, что написание po-to-a_2-ja-de позволяет предполагать нечто подобное для развития группы *-hi̯- / *-i̯h-. Позиция перед гласным -a- всегда более консервативна, чем перед гласными тембра /e/ и /o/ (ср. сохранение начальной дигаммы перед -α- в дорийских диалектах), поэтому сохранение группы -hi̯- (<*-si̯-) представляется правдоподобным. В форме /ptōhi̯a-de/, отраженной на письме как <po-to-a_2-ja-de>, последовательность фонем /ōhi̯a-/ можно было передать либо так, как ее передал писец, либо как <-o-i-ja> = /-oh(i)i̯a/, либо как <-o-ja-> = /-oii̯a/. Две последние формы могут читаться и без учета /h/, которое присутствует в написании <po-to-a_2-ja-de>. Передать последовательность /hi̯-/, отразив на письме /h/ иным способом, чем это сделал писец, в слоговой микенской графике было невозможно.

Подводя итоги этому рассуждению об особенностях микенской графики, следует сказать, что правдоподобнее связывать название горы с именем почитаемого на ее

---

[78] Это понимают как acc. pl. от топонима, образованного от теонима по типу Ἀθῆναι – Ἀθηνᾶ (Aravantinos *et al.* 2001, 355). Речь идет о божестве Ἀφαία, чье почитание сохранялось в двухэтажном храме Афины Афайи на Эгине (Paus. 2. 30. 3) и в ряде других мест, ср. Ἀφαία· ἡ Δίκτυννα, καὶ Ἄρτεμις (Hesych.). Уверенности в том, что нужно восстанавливать форму /Hap^{h}aihās-de/, у меня нет. Возможен и просто аллатив /Hap^{h}aihan-de/ ‘к Афайе’ как Πηλείωνάδε ‘к сыну Пелея’.

[79] Melena 2014, 78.

[80] Соотношение между этими формами подробно исследовал Мелена (Melena 2014, 117, n. 153–156). По его мнению, следует сопоставлять эти данные с примерами, в которых варианты написаний он понимает как отсутствие фонологических противопоставлений: po-ni-ke-ja /p^{h}oinikei̯a/ ‘purple dyed’ KN Ln 1568 lat.inf.b (писец 103) vs po-ni-ke-a KN Se 880.2 (писец 127); e-re-pa-te-jo-pi (o-mo-pi) /elep^{h}antei̯op^{h}i ōmop^{h}i/ ‘с плечами (т.е. с навершием спинки) из слоновой кости’ KN Se 891.A.B. (писец 127) – e-re-pa-te-o /elephanteiois/ Se 1007.2 (тот же писец 127); o-re-ne-ja /ōlenei̯a/ KN L(2) 5108.A+ (писец 103) при o-re-ne-a KN L(2) 593.Ab у того же писца; wi-ri-ne-jo /wrinei̯os/ ‘кожаный’ KN Sd 4415.A+ (писец 128) при wi-ri-ne-o /wrineios/ KN Sd 4408.A+, Sf(1) 4428.a (он же).

[81] В качестве параллели можно вспомнить передачу имени божества и как <di-wi-ja>, и как <di-u-ja>, за которым, вероятно, стоит теоним /diu̯i̯a/. Памфилийская форма ΔιFία (Brixhe 1976, 139) должна пониматься как трехсложная, в отличие от микенской, вероятно двусложной формы.

склоне героя, чем наоборот, а прилагательное Πτώϊος – с микенской формой po-to-a_2-ja-de. При этом <po-to-a_2-ja-de> следует понимать вслед за М. Мейер-Брюггером как /ptōh-i̯a-de/. Эту форму можно рассматривать как исходную для «Великих Птойских празднеств» – τὰ μεγάλα Πτώϊα, сохраняя предложенное Л. Годаром и А. Саккони толкование и отказываясь от толкования «Птойский район». Святилище, о котором упоминает Плутарх (Plut. *De defectu orac*. 414 a-c; *Pelop*. 16, 7), оставалось знаменитым в античном мире. Идею интерпретировать po-to-a_2-ja- как праздник и рассматривать почитавшегося у горы Ptoion Героя как предшественника культа Аполлона поддержал Шт. Хиллер[82], заметив, однако, что отождествление не лишено фонетических трудностей. Само место культа при этом не обязательно сохранялось от микенского до классического времени, но культ засвидетельствован в названии праздника po-to-a_2-ja(-de) (TH Av 104) ‘на Птойский праздник’.

ЧТО ДЕЛАЛИ «ПЕРЕСЫПЩИЦЫ ЗЕРНА» В КУЛЬТОВЫХ МЕСТАХ?

В греческих официальных надписях классического времени нередко оговаривается снабжение продовольствием тех, кому поручается подготовка празднеств. Выше уже говорилось о практике классического времени посылать мужчин для подготовки жертвоприношений (ср. hoítινες hιεροποιέσοσ[ι τὲν θυσίαν *IG* I^3 82, 17), включая заготовку дров, если эти труды и расходы город берет на себя.

Такая практика классического периода может служить основанием для интерпретации интересующего нас текста микенской эпохи, разумеется, если убедительны приведенные аргументы в пользу понимания аллативных форм как обозначающих святилища и празднества. Вот как происходила отправка священного посольства на Делос (*IG* II/III^2 1629 recto, col. b 251–263): «И пусть народ выберет из всех жителей Афин десять мужей, уполномоченных по снабжению и отправке кораблей, а избранные пусть озаботятся посольством в соответствии с тем, как наметил Совет. Совету и пританам надлежит озаботиться, чтобы увенчать посольство от народа золотым венком в 1000 драхм».

В отличие от этой практики с заботой о снабжении посольства была и другая, в соответствии с которой в Элевсин отправляли питающихся за свой счет (τῶι ἀνδρὶ οἰκοσίτωι – ‘своекоштному’), и только в храме их ставили на довольствие «у казначея двух богинь Никофила (из дема) Алопеки и у эпистатов Элевсина» (παρὰ ταμίαιν τοῖν θεοῖν καὶ παρὰ ταμίαι τοῖν θεοῖν Νικοφίλωι ’Αλωπε καὶ παρ’ ἐπιστάταις ’Ελευσινόθεν *IG* II/III^2 1672 col. I fr. a 30–36).

Упоминание si-to-ko[... в фиванском тексте может говорить о группах людей, направляемых за счет фиванского дворцового хозяйства, для которых предусматривается продовольствие (ἀνάλωμα) в виде отмеренного σῖτος. Как и текст TH Av 104+191, аттические надписи говорят о мужчинах для подготовки жертвоприношения, не называя начальствующего. В классическое время при посылке людей в святилище для подготовки жертвоприношений заботились об их рационе. Композит si-to-ko-[..., первая часть которого отчетливо связана с зерном, как кажется, позволяет предполагать уже для микенского времени практику снабжать продовольствием тех, кого

[82] Hiller 2011, 186.

посылают для подготовки жертвоприношений[83]. Однако в этом случае приходится предполагать, что выдача зерна происходила в Фивах, а ka-za-de интерпретировать как фиванский микротопоним, «Медный дом» (?), а не как отдельное поселение. Впрочем, как уже было отмечено, сделать аргументированный выбор в пользу одного из возможных решений не представляется возможным.

ТОПОНИМ O-KE-U-RI-JO

Топоним o-ke-u-ri-jo засвидетельствован помимо таблички TH Av 104+191 в тексте TH Ft 140.4 среди других городов с указанием крупных объемов зерна[84] и оливок[85]. Названия этих городов надежно определяются лишь для .1 Theg^{u}ahi ‘в Фивах’ и .5 Elehōni ‘в Элеоне’ (Ἐλεών, ср. Hom. *Il.* 2. 500; Strab. 9. 2. 14)[86]. Топонимы e-u-te-re-u[87], ku-te-we-so[88] и o-ke-u-ri-jo до сих пор не получили надежной интерпретации.

---

[83] Вероятно, есть смысл посмотреть на соотношение между числом участников процессии и тех, кто обеспечивал их едой (в Афинах на 10 человек, участвующих в процессии, три женщины, отвечающие за питание). Примерно такие же цифры сообщает и Фукидид (Thuc. 2. 78. 3): «Платейцы уже раньше отправили в Афины жен, детей, стариков и инвалидов. Оставалось же в городе во время осады всего 480 платейцев, 300 афинян и 110 женщин, приготовлявших пищу (γυναῖκες δὲ δέκα καὶ ἑκατὸν σιτοποιοί)» (пер Г. А. Стратановского). Как можно видеть, на 780 воинов в осажденном городе пищу готовили 110 женщин.

[84] В том числе зерно для посева, если входящий в лигатуру знак <PE> обозначает pe-mo, pe-ma /sperma/ ‘семена’.

[85] TH Ft 140.1 te-qa-i GRA + PE 38 OLIV 44
.2 e-u-te-re-u GRA 14 OLIV 87
.3 ku-te-we-so GRA 20 OLIV 43
.4 o-ke-u-ri-jo GRA 3 T 5
.5 e-re-o-ni GRA 12 T 7 OLIV 20
.6 *vacat*
.7 *vacat*
.8 to-so-pa GRA 88 OLIV 194
.9 *vacat*

[86] Дель Фрео (Del Freo 2009, 46) размещает поселение в 14 км от Фив, на холме около совр. деревни Dritsa/Harma.

[87] Поселение e-u-te-re-u отождествляют с совр. Arkopodi, холмом в 11 км к юго-западу от Фив (Del Freo 2009, 47). Издатели восстанавливают форму топонима *Εὐτρεύς на основании аркадского топонима Εὔτρησις и высказанного еще Аренсом (Ahrens 1843, 536) предположения, что в этниконе Εὐτρήϊοι представлена диалектная лаконская форма Εὐτρήϊοι (< *Εὐτρήσιοι). Илиада (Hom. *Il.* 2. 502, ср.: Dion. Hal. *Comp. verb.* 16; Strab. 9. 2. 2B) упоминает топоним Εὔτρησις со знаменитым святилищем Аполлона и аллатив Εὐτρησίνδε (St. Byz.). Следует обратить также внимание на форму этого топонима у Скила (Scyl. 38) Εὔτρητος (но codex Parisinus дает форму Εὔτριτος). В этом случае для топонима e-u-te-re-u /Eutreus/ приходится постулировать переосмысление формы с долгим ē в суффиксе -eus, свойственной слабым падежам (gen. sg. *Eutrēw-os/), в модель с суффиксальным -u̯- и с дальнейшей заменой этого суффикса на *-to- и *-ti- (Εὔτρη-τος и Εὔτρη-σις) в I тыс. до н.э.

[88] Издатели не определяют ku-te-we-so (читая /Kutēwesoi/?). Интерпретация /Kunthwesoi/ < *Kunth-u̯ent-i̯o- предполагала бы сопоставление с горой Kunthos (Pape, Benseler 1911, 739); в первой части допустимо видеть и название растения κύτισος ‘ракитник’ (Medicago arborea).

В обоих текстах o-ke-u-ri-jo должен быть топонимом в номинативе или локативе (менее вероятен этникон). Издатели текста[89] высказали два взаимоисключающих предположения, сопоставив o-ke-u-ri-jo с топонимом Ὠκαλέα / Ὠκάλεια в Беотии (между Галиартом и Алалкоменами) и с эвбейским городом Οἰχαλία, который находился недалеко от города Амаринфа, упомянутого в фиванских текстах микенского времени (TH Of 25.2 и TH Wu 58.c). Сами издатели отметили[90], что Ὠκαλέα трудно отождествить с o-ke-u-ri-jo. Оба отождествления неудовлетворительны как с точки зрения фонетического соответствия, так и морфологического членения. Кроме того, ни один из этих городов греческая традиция не связывает с широко известной культовой практикой, поэтому есть смысл продолжить поиски, начав с гомеровских поэм.

Гомер в «Каталоге кораблей» сообщает о 6000 беотийцев, приплывших в Трою на 120 кораблях (*Il.* 2. 509–510) под водительством пяти командующих – Аркесилая, Леита, Пенелея, Профоенора и Клония (*Il.* 2. 494–495). Интересен состав этих войск по регионам и городам Беотии. Микенские тексты содержат очень немногие топонимы, известные по «Каталогу кораблей»: из 29 наименований (Ὑρίη, Αὐλίς, Σχοῖνος, Σκῶλος, Ἐτεωνός, Θέσπεια, Γραῖα, Μυκαλησσός, Ἅρμα, Εἰλέσιος, Ἐρυθραί, Ἐλεῶν, Ὕλη, Πετεῶν, Ὠκαλέη, Μεδεῶν, Κῶπαι, Εὔτρησις, Θίσβη, Κορώνεια, Ἁλίαρτος, Πλάταια, Γλίσας, Ὑποθήβαι, Ὀγχηστός, Ἄρνη, Μίδεια, Νῖσα, Ἀνθηδών) в микенских текстах представлен Ἐλεῶν, возможно, Εὔτρησις и Ὑπο-θήβαι[91]. А. И. Зайцев показал, что Этеон (Ἐτεωνός)[92] можно относить к микенской эпохе, так же как и его появление в «Каталоге кораблей».

Наибольшую трудность для интерпретации и сопоставления с позднейшими греческими топонимами представляет последовательность знаков -ke-u-ri-, поскольку в срединной позиции последовательность /-euli-/ в греческом языке не встречается вовсе, а /-euri-/ представляет собой настоящую редкость (ср. πυλευρός). В этих условиях резоннее[93] интерпретировать микенскую форму o-ke-u-ri-jo как содержащую слог /hu/, то есть последовательность /-ehur-/, в которой -h- < *-s-.

При разборе названия Сфагианы мы уже обращали внимание на то, что микенские топонимы могут отличаться по суффиксации от представленных в позднейшей греческой традиции. В связи с этим есть смысл вспомнить про Онхест (Ὀγχηστός)[94], который упоминается в «Каталоге кораблей» у Гомера как город,

---

[89] Aravantinos *et al.* 2001, 176.

[90] Aravantinos *et al.* 2001, 356.

[91] Hope Simpson 2019.

[92] Зайцев допускал отождествление Этеона с позднейшим городом Скафла на Киферо́не и предполагал этимологические связи топонима с прилагательным Ἐτεός < ἜτεFός (Zaytsev 2003, 146–148).

[93] Если не учитывать возможность иной огласовки основы. В последнем случае следует иметь в виду и греч. ὀχύρωμα ‘защита’.

[94] Такое сопоставление уже предлагалось (Del Freo 2009, 50). Онхест как самостоятельный город со своим начальством представлен во многих беотийских надписях стереотипного содержания, ср. *IG* VII 27, 1–26 ἄρχοντος Κλειμάχου, / ἐν δὲ Ὀγχηστῶι Ποτιδαΐχου, / ἐπολεμάρχουν / Ἡράκλειτος Κνιφᾶ, [5]/ Ἀπολλόδωρος Φίλωνος, / Ἀριστόνικος Ἀγαθοκλέος, / Ἀλκαῖος Τελεσία, / Δαμάτριος Εὐδάμου, [10]/ τοίδε ἀπῆλθον ἐξ ἐφήβων / εἰς τὰ τάγματα· – «при архонте Климахе, а в Онхесте – при Потидаихе исполняли

широко известный своим святилищем Посейдона (Ὀγχηστόν θ' ἱερὸν Ποσιδήϊον ἀγλαὸν ἄλσος «и Онхест, священный храм Посейдона и пышную рощу» – *Il.* 2. 506). Специальную главу этому городу посвящает Страбон (Strab. 9. 2. 33): «Онхест находится там, где обычно собирался совет амфиктионов в Галиартской области у Копаидского озера и Тенерской равнины; он расположен на высоте, лишен деревьев и имеет священный участок Посейдона, также лишенный растительности. Поэты же приукрашивают действительность, называя все священные участки "священными рощами"[95], даже если на них не растут деревья». Далее Страбон говорит: «Не прав Алкей <...> когда дает неверное представление о положении Онхеста, помещая его на краю Геликона, хотя город лежит на значительном расстоянии от этой горы» (пер. Г. А. Стратановского).

В местных феспийских надписях форма датива-локатива от названия города передается как Ὀγχεστοῦ, в фиванских – как Ὀγχειστῶι[96]. Очень правдоподобно наличие в топониме Ὀγχηστός суффикса *-to-, как и в прилагательных ξυστός, χρηστός, ξεστός, κεστός, ζεστός. Выделенная основа отличается от формы, представленной в фиванском тексте, только в суффиксальной части: Onk^{h}ēs-tós в начальной части будет соответствовать форме *Onk^{h}ēs-ul/r-ios с суффиксом, хорошо представленным в греческом языке, хотя отнюдь не всегда получающим интерпретацию, ср.: κορδύλειος, δακτύλιος.

П. Шантрен[97] выделял небольшую группу слов с конглютинатом -ῡρο-: οἰζυρός 'плачевный', ср. οἰζύς, ἰσχυρός 'сильный', ср. ἰσχύς, включая в нее и неясные по происхождению слова: λέπῡρον 'скорлупа' наряду с λεπῦρός (λέπω? 'снимать оболочку, спускать шкуру'), πίτυρον 'отруби', ср. πήτεα· πέτυρα (Hesych.), λάφῡρον 'добыча, награбленное', а также имена женского рода ἄγκῡρα 'якорь', ср. ἀγκύλος, а также γέφυρα 'ров, мост' (ср. крит. δέφυρα, беот. βέφυρα), ὄλῡρα 'злаки', ср. ἔλυμος.

должность полемарха (имена стк. 4–9)», а из эфебов пришли в строй: (следуют имена стк. 12–26). Сходная надпись *IG* VII 1747 1–10 [– –]ίκω ἄρχοντος ἐν Ὀγχεστοῖ, / [ἐπὶ] πόλιος δὲ Κλεεσθένεος, / τοῖ̈ [ἀπεγράψαντο ἐς] / [τῶν νε]ωτέρων ἐν τὼς ὁπλίτας / [κὴ] ἐν τὼς ἱππότας· Ἐπιγένες Ἐμ[– –]... – «в архонтство [... .]ика, а в Онхесте – Клисфена (начальствующего) над городом, из молодых людей следующие записались в гоплиты и в всадники (список имен)». Напомню, что беотийское слово ἱππότας соответствует аттическому ἱππεύς.

Следует обратить внимание на графические варианты в основе топонима (ἐν δὲ Ὀγχηστῶι, ἐν Ὀγχεστοῖ), а также в патронимике Ὀγχειστίωνος и в имени Ὀγχηστοδώρω. Как можно видеть, гласный второго слога имел тембр /e/, причем это /ē/, отраженное на письме как <EI> и как <η> в записи ионийским алфавитом, представлено как <E> в надписях, исполненных эпихорическим алфавитом Беотии. Характерны имена, образованные от топонима. Дважды встречается «сын Онхестиона» – Ὀγχειστίωνος (*IG* VII 2435 col. II 16 и 3180 49) и единожды (также генитив) – Ὀγχηστοδώρω (*IG* VII 522, 8). Второе имя, как и Πτωΐοδωρος, предполагает самостоятельный институциональный культ, в котором название святилища и эпитет божества совпадают.

[95] Страбон приводит в качестве примера слова Пиндара.

[96] Kirsten 1939, 412–417.

[97] Chantraine 1933, 233–234.

Долготу гласного в -ῡρα Шантрен был склонен объяснять компенсаторным удлинением из *-ŭρια. Суффиксальное -υρ- встречается и в словах греческого происхождения, отражая нулевую ступень конглютината *-u̯er-. Более редкий исход слов на -υλος представлен в словах κόνδυλος ‘сустав, кулак’, κόνδοι· ἀστράγαλοι (Hesych.) ‘позвонки, бабки, игральные кости’, δάκτυλος ‘палец’, κοθύλη ‘выемка в суставе’, σταφύλη ‘виноградная гроздь’[98].

К топонимической основе Ὀγχησ-τός[99] – *Onk^{h}ēs-ul/r-ios может восходить и название города Ὀγχησμός в Эпире, по которому назван упомянутый Цицероном ветер – Ὀγχησμίτης (Cic. *Att*. 7. 2. 1). Слабой стороной предложенной интерпретации топонима o-ke-u-ri-jo как */Onkhēs-ur-io-/ является предположение о добавлении суффикса *-u̯r- к основе, возможно уже содержащей суффикс *-es- /-os. Начальная часть формы */Onkhēs-ur-io-/ может быть сопоставлена с Ὀγχησ-τός и с Ὀγχησ-μίτης, что позволяет думать об основе Ὀγχησ-. Настаивать на этой интерпретации, конечно, не приходится[100].

Проведенный разбор фиванского текста таблички TH Av 104+191 позволяет дать следующее толкование:

.1 В Халкию (ka-zo-de медный?) пересып[щиц] зерна (si-to-ko[) [столько-то], на Киферон (]ro-na-de) ЧЕЛ. 20
.2 на Птойский праздник (po-to-a_2-ja-de) ЧЕЛ.[в????] ЧЕЛ. 10 на праздник Телей (te-re-ja-de) ЧЕЛ. 10
.3 в Онхесте (? Окалие, Эхалии – o-ke-u-ri-jo) ЧЕЛ. [в] ЧЕЛ. 6

Подводя итоги, следует сказать, что кажется правдоподобным видеть в тексте перечисление крупнейших культовых центров Беотии и справлявшихся в них важнейших праздников, для организации которых фиванский дворцовый центр отправлял мужчин группами.

Микенские тексты кратко и, как правило, только с экономической точки зрения отражают обычаи греческого общества конца XIII в. до н.э. Не является исключением и разобранный текст. Посылают людей в горные массивы (Киферон и Птойское нагорье определяются достаточно убедительно), известные в первую очередь как места культа. Двадцать человек направляются на Киферон, ровно столько же – еще на два мероприятия, одно из которых нам неизвестно, а второе, как можно почти с уверенностью полагать, предполагает почитание Птойского героя. Если вслед за издателями думать, что направление на Киферон указывает на праздник Дедалов, можно понять, почему туда направляют 20 человек – подготовка этого праздника требовала особенно много рабочих рук. С меньшей уверенностью определяются другие места религиозного почитания и культа.

---

[98] Chantraine 1933, 250–251.

[99] Которую Вл. Георгиев уже пытался найти в микенских текстах, отождествив имя o-ke-te-u PY Jn 693. 6 с названием Онхеста /Onkhēsteus/, см. Killen 2004, 223.

[100] Дальнейшие этимологические сопоставления с названием груши ὄγχνη не невозможны, но, как заметил Р. Беекес, индоевропейская праформа неочевидна (Beekes 2010, 185). Сопоставление ἀχράς и ὄγχνη ‘Pirus communis’, конечно, предлагалось (ibid., 1045), но наиболее правдоподобным остается отнесение слова к догреческому субстрату.

Историки религии давно установили, что доисторические di minores часто ассимилировались с позднейшими Олимпийскими богами, как, например, Эниалий – с Аресом, Пэан и Птойский герой – с Аполлоном. В отдельных случаях, когда есть возможность сопоставить свидетельства II тыс. до н.э. и греческих текстов, появляется возможность приблизиться к пониманию особенностей микенского культа. Отмечая важные соответствия между микенской и греческой религией, Шт. Хиллер[101] настаивает на не менее значимых различиях, таких как отсутствие в микенских текстах упоминаний Аполлона и Афродиты, а также Деметры. Некоторые божества микенского пантеона опустились на уровень героев (например, Дедал и Ифимедия), другие полностью забылись так, что мы не знаем даже, как прочитать их имя (например, богиня pi-pi-tu-na в KN Fp 13.1). Из почти восьмидесяти имен божеств микенского времени[102] далеко не все известны в греческих источниках I тыс. до н.э.

Местные культы иногда сохранялись на протяжении многих последующих веков, как это можно видеть на примере τὰ μεγάλα Πτώϊα, продолжавших ритуалы, на которые фиванская центральная администрация отправляла процессию po-to-a_2-ja-de /Ptoh̯ja-de/ (?) ‘на празднества в честь Птойского героя’[103].

Следует специально подчеркнуть, что перечисленные религиозные мероприятия микенского времени должны были представлять собой достаточно крупные события, поскольку для их подготовки были выбраны десятки человек. Число в 46 человек может быть получено просто сложением сохранившихся в табличке цифр без учета левой колонки текста. В полном тексте определенно говорилось о значительно большем числе мужчин.

Разнообразие направлений[104], по которым посылали отряды: в Птойское нагорное святилище из Фив путь лежал от Претидских ворот (Paus. 9. 23. 1) на Акрайфию, т.е. на север от Фив, а на Киферон к югу, – а также сохранявшаяся еще в I тыс. до н.э. общегреческая значимость упомянутых культовых мест и справлявшихся там празднеств позволяют думать, что в тексте TH Av 104 +191 перечислены основные святилища, игравшие важную роль в религиозной жизни Фиванского царства микенского времени.

Литература / References

Adler, A. 1921: Kithaironia. In: *RE*. Hlbd. 21, 527.

Ahrens, H.-L. 1843: *De Graecae linguae dialectis.* Liber II. *De dialecto dorica*. Göttingen.

Aravantinos, V. 1987: Mycenaean place names in Thebes: the new evidence. In: J.T. Killen, J.L. Melena, J.-P. Olivier (eds.), *Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to John Chadwick*. (Minos, 20–22). Salamanca, 33–40.

---

[101] Hiller 2011, 205.

[102] Kazanskienė, Kazansky 1986, 140–144.

[103] В отличие от обычной посылки даров и, возможно, священного посольства (Taillardat 1984), что широко представлено в текстах микенского времени (ср. KN Fp (1) 14 + 27 + 28 + frr., где отчетливо видны приношения в Амнисс (a-mi-ni-so-de) для приношения «всем богам» /pansi thehoisi/ и /Arēi/ (Аресу или Лучшему). Особняком стоит текст PY Tn 318, в котором перечисляются подношения для всенародного празнования в Сфагианах, куда весь Пилос устремляется с дарами для божеств, почитаемых в святилище.

[104] Эта мысль уже высказывалась, но разделяется не всеми, ср. Rutherford 2013, 67.

Aravantinos, V., Godart, L., Sacconi, A. 2001: *Thèbes, fouilles de la Cadmée*. 1. *Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*. Pisa–Roma.
Arena, E. 2015: Mycenaean peripheries during the palatial age: the case of Achaia. *Hesperia* 84/1, 1–46.
Aura Jorro, F. 1985–1993: *Diccionario Micénico*. Vol. I–II. Madrid.
Bachvarova, M.R. 2016: *From Hittite to Homer. The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge.
Balles, I. 1997: Griechisch ἄφ(ε)νος „Reichtum“. *Historische Sprachforschung* 110/2, 215–232.
Bartoněk, A. 2003: *Handbuch des mykenischen Griechisch*. Heidelberg.
Beekes, R. 2010: *Etymological Dictionary of Greek*, with the assistance of L. van Beek. Vol. I–II. Leiden–Boston.
Bernabé, A., Luján, E.R. 2008: *Mycenaean technology*. In: Y. Duhoux, A. Morpurgo Davies (eds.), *A Companion to Linear B*. Vol. 1. Louvan-la-Neuva–Dudley (MA), 201–233.
Bickerman, E. 1975: *Chronology of the Ancient World. Near East and Antiquity*. Moscow.
Бикерман, Э. *Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность.* Пер. И.М. Стеблин-Каменского. М.
Bölte, F. 1929: Sphakteria 2. In*: RE*. 2. Reihe. Hlbd. 6, 1694.
Brixhe, Cl. 1976: *Le dialecte grec de Pamphylie. Documents et grammaire*. Paris.
Buck, C.D. 1955: *The Greek Dialects. Grammar, Selected Inscriptions, Glossary*. Chicago.
Bugge, S. 1870: Zur etymologischen Wortforschung. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 19/6, 401–447.
Bürchner, L. 1929a: Sphagia. In: *RE*. 2. Reihe. Hlbd. 6, 1679–1680.
Bürchner, L. 1929b: Sphakteria 1. In: *RE*. 2. Reihe. Hlbd. 6, 1693–1694.
Chantraine, P. 1933: *La formation des noms en grec ancien*. Paris.
Chantraine, P. 1942: *Grammaire homérique* (*phonétique et morphologie*). Paris.
Del Freo, M. 2009: The geographical names in the Linear B texts from Thebes. *Pasiphae* 3, 41–67.
Donohue, A.A. 1988: *Xoana and the Origins of Greek Sculpture*. Atlanta (GA).
Dovatur, A.I. 1965: *Politika i Politii Aristotelya* [*Aristotle's Politics and Politeias*]. Moscow–Leningrad.
Доватур, А.И. *Политика и Политии Аристотеля*. М.– Л.
Dubois, L. 1986: *Recherches sur le dialecte arcadien*. T. I. *Grammaire*. T. II. *Corpus dialectal*. T. III. *Notes, index, bibliographie*. Louvain-la-Neuve.
Egetmeyer, M. 2010: *Le dialecte grec ancien de Chypre*. T. I. *Grammaire*. T. II. *Répertoire des inscriptions en syllabaire chypro-grec*. Berlin–New York.
Frazer, J.G. 1898: *Pausanias's Description of Greece*. Vol. V. *Commentary on books IX–X*. London.
Godart, L., Sacconi, A. 1999: La géographie des états mycéniens. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 143/2, 527–546.
Gruppe, O. 1906: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. Bd. I. München.
Guilleux, N. 2010: La religion dans les nouvelles tablettes de Thèbes. Réflexions complémentaires. In: I. Boehm, S. Müller-Celka (eds.), *Espace civil, espace religieux en Égée durant la période mycénienne*. (Travaux de la Maison d'Orient et de la Méditerranée, 54). Lyon, 93–102.
Hiller, St. 2011: Mycenaean religion and cult. In: Y. Duhoux, A. Mopurgo Davies (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Texts and their World*. Vol. II. Louvain-la-Neuve–Walpole (MA), 169–212.
Hooker, J.T. 1996: Postpositive -δε. In: J. T. Hooker, *Scripta Minora. Selected Essays on Minoan, Mycenaean, Homeric and Classical Greek Subjects*. Ed. by Fr. Amory, P. Considine, Sh. Hooker. Amsterdam, 397–407.
Hope Simpson, R. 2019: *Mycenaean Greece and Homeric Tradition*. URL: https://ecampusontario.pressbooks.pub/mycenaeangreeceandhomerictradition/; accessed on: 2.02.2021.
Ivanov, V.V. 1978: [Homeric Greek Δεῖμός τε φόβος τε, Hatti TAU$_{A}$, TUP/$_{I}$, Hittite NAḪŠARATT – $_{ERITEMA}$]. In: L.A. Gindin, I.A. Kaluzhskaya, V.E. Orel (eds.), *Antichnaya balkanistika 3. Yazykovye dannye i etnokul'turnyy kontekst Sredizemnomor'ya* [*Ancient Balcan Studies 3. Lihguistic Data and Ethnocultural Context of the Mediterranean*]. Moscow, 23–25.
Иванов, Вяч. Вс. Гом. греч. Δεῖμός τε Φόβος τε, хатт. TAU$_{A}$ TUP/$_{I}$, хетт. NAḪŠARATT – $_{ERITEMA}$. В сб.: Л.А. Гиндин, И.А. Калужская, В.Э. Орел (ред.), *Античная балканистика 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья*. М., 23–25.
Janko, R. 1992: *The Iliad: A Commentary*. Vol. IV. *Books 13–16*. Cambridge.
Jost, M. 1997: Le thème des disputes entre Héra et Zeus en Arcadie et en Béotie. In: J. de La Genière (dir.) *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du Colloque International du Centre de Recherches*

Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. Lille, 29–30 novembre 1993. (Collection du Centre Jean Bérard, 15). Naples, 87–92.

Kazanskienė, V.P., Kazansky, N.N. 1986: *Predmetno-ponyatiynyy slovar' grecheskogo yazyka. Kritomikenskiy period* [*Thematic-Notional Dictionary of the Greek Language. Creto-Mycenaean Period*]. Leningrad.

Казанскене, В.П., Казанский, Н.Н. *Предметно-понятийный словарь греческого языка. Критомикенский период.* Л.

Kazansky, N.N. 1989: [Towards the etymology of Hera]. In: V.P. Neroznak. *Paleobalkanistika i antichnost'* [*Paleobalcanic Studies and Antiquity*]. Moscow, 54–58.

Казанский, Н.Н. К этимологии теонима Гера. В сб.: В.П. Нерознак. *Палеобалканистика и античность*. М., 54–58.

Kazansky, N.N. 2016: [Some comments on the Theban texts of Mycenaean times (TH Av 100)]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 76/4, 853–873.

Казанский, Н.Н. Из комментариев к фиванским текстам микенского времени (TH Av 100). *ВДИ* 76/4, 853–873.

Kazansky, N.N. 2019: [Reflections of the PIE group *-si̯- in Mycenaean writing]. *Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European Linguistics and Classical Philology*] XXIII, 456–468.

Казанский, Н.Н. Отражение группы *-si̯- в микенской графике. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* XXIII, 456–468.

Killen, J. 2004: Names in -e and -e-u in Mycenaean Greek. In: J.H.W. Penney (ed.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*. Oxford–New York, 217–235.

Keilius, C. (ed.) 1847: *Sylloge inscriptionum Boeoticarum*. Lipsiae.

Kirsten, E. 1939: Onchestos. In: *RE*. Hlbd. 35, 412–417.

Kretschmer, P. 1925: Die protogermanische Schicht. *Glotta* 14, 300–319.

Kretschmer, P. 1943: Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten. *Glotta* 30, 84–218.

Kretschmer, P., Locker, E. 1944: *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache*. Göttingen.

Kruse, B. gr. 1934: Teleia. In: *RE*. 2. Reihe. Hlbd. 9, 320–322.

Lalonde, G.V., Langdon, M.K., Walbank, M.B. (eds.) 1991: *Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*. (Athenian Agora, 19). Princeton.

Landau, O. 1958: *Mykenisch-griechische Personennamen*. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 7). Göteborg.

Latyschew, V.V. 1997: *Ocherk grecheskikh drevnostey. Bogosluzhebnye i stsenicheskie drevnosti* [*A Survey of Greek Antiquities. Religion and Theater*]. Saint Petersburg.

Латышев, В.В. *Очерк греческих древностей. Богослужебные и сценические древности*. Под ред. Е.В. Никитюк; общая ред. Э.Д. Фролова. СПб.

Lauffer, S. 1959: Ptoion. In: *RE*. Hlbd. 46, 1506–1578.

Lejeune, M. 1961: Essais de philologie mycénienne. VII. La postposition -δε en mycénien. *Revue de Philologie* 35, 195–206.

Malingrey, A.-M. 1961: *«Philosophia», étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C.* Paris.

Meier-Brügger, M. 2006: Sprachliche Beobachtungen. In: S. Deger-Jalkotzy, O. Panagl (Hrsg.), *Die neuen Linear B-Texte aus Theben: Ihr Aufschlusswert für die mykenische Sprache und Kultur*. Wien, 111–118.

Melena, J.L. 2014: Mycenaean Writing. In: Y. Duhoux, A. Morpurgo Davies (eds.), *A Companion to Linear B. Mycenaean Texts and their World*. Vol. 3. Louvain-la-Neuve–Walpole (MA), 1–186.

Meyer, E. 1893: *Geschichte des Altertums*. Bd. II. Stuttgart.

Mommsen, A. 1864: *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*. Leipzig.

Mühlestein, H. 1965: Namen von Neleiden auf Pylostäfelchen. *Museum Helveticum* 22/3, 155–165.

Pape, W., Benseler, G.E. 1911: *Dr. W. Pape's Wörterbuch der griechischen Eigennamen*. 3. Aufl. Braunschweig.

Petit, D. 1999: **SUE-* e*n grec ancien: la famille du pronom réfléchi. Linguistique grecque et comparaison indo-européenne*. Louvain–Paris.

Privitera, S. 2013: *Principi, Pelasgi e pescatori: L'Attica nella tarda età del bronzo*. (Studi di Archaeologia e Topografia di Atene e dell'Attica, 7). Paestum.

Probonas, I.K. 1980: *Mykenaike epike poise me base ta mykenaika keimena kai ta Homerika epe* [*Mycenaean Epic Poetry on the Ground of Mycenaean Documents and Homeric Poetry*]. Athens.
Προμπονα, Ι.Κ. *Η Μυκηναϊκή ἐπική ποίηση μέ βάση τά μυκηναϊκά κείμενα καί τά Ὁμερικά ἔπη*. Ἀθήνα.
Radke, G. 1959: Ptoos. In: *RE*. Hlbd. 46, 1889–1892.
Risch, E. 1974: *Wortbildung der homerischen Sprache*. 2. Aufl. Berlin–New York.
Rocchi, M. 1989: Kithairon et les fêtes des Daidala. *Dialogues d'histoire ancienne*, 15/2, 309–324.
Rutherford, I. 2013: Mycenaean religion. In: M.R. Salzman (ed.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*. Cambridge, 256–279.
Salviat, Fr. 1964: Les théogamies attiques, Zeus Téleios et l'Agamemnon d'Eschyle. *Bulletin de correspondance hellénique* 88/2, 647–654.
Schoeffer, V. von 1899: Chalkeia 4. In: *RE*. Hlbd. 6, 2067–2068.
Schachter, A. 1981: *Cults of Boiotia*. Vol. I–II. (BICS Suppl. 38). London.
Shelmerdine, C.W. 1985: *The Perfume Industry of Mycenaean Pylos*. Göteborg.
Simon, E. 1997: Héra en Béotie et en Thessalie. In: J. de La Genière (dir.), *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C. Lille, 29–30 novembre 1993. (Collection du Centre Jean Bérard, 15)*. Naples, 83–86.
Sokolowski, F. 1962: *Lois sacrées des cités grecques*. (École française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'école et de divers savants, 11). Paris.
Taillardat, J. 1984: Une Panégyrie en Crète mycénienne? (Tablette KN Fp 14). *Revue des études grecques* 97/462–464, 365–373.
Tokhtas'ev, S.R. 2018: *Yazyk traktata Konstantina Bagryanorodnogo «De administrando imperio» i ego inoyazychnaya leksika* [*Language and Borrowings in the "De administrando imperio" by Constantinus Porphyrogenetes*]. Saint Petersburg.
Тохтасьев, С.Р. *Язык трактата Константина Багрянородного «De administrando imperio» и его иноязычная лексика*. СПб.
Vincent, J.-Ch. 2003: Le *xoanon* chez Pausanias: littératures et réalités cultuelles. *Dialogues d'histoire ancienne* 29/1, 31–75.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von. 1922: *Pindaros*. Berlin.
Willi, A. 2004: Flowing riches: Greek ἄφενος and Indo-European streams. In: J.H.W. Penney (ed.), *Indo-European Perspectives. Studies in Honour of Anna Morpurgo Davies*. Oxford–New York, 323–337.
Willi, A. 2018: *Origins of the Greek Verb*. Cambridge.
Zaytsev, A.I. 2003: [Ancient Greek toponym ʾΕτεωνός and metrical lengthening in the Mycenaean times?]. In: A.I. Zaytsev, *Izbrannye stat'i* [*Selected Papers*]. Vol. 2. Saint Petersburg, 146–148.
Зайцев, А.И. Древнегреческий топоним ʾΕτεωνός и метрическое удлинение в микенскую эпоху? В сб.: А.И. Зайцев, *Избранные статьи*. Т. 2. СПб., 146–148.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 52–61
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 52–61
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013865-4

«СЕРЕБРО» В ТЕКСТАХ АВЕСТЫ

А. В. Вертиенко

Институт востоковедения им. А.Е. Крымского Национальной академии наук Украины, Киев, Украина

E-mail: vertana77@gmail.com

В статье проведен контекстуально-семантический анализ употребления слова «серебро» (ав. *ərəzata-*) в текстах Авесты. Зафиксировано 12 случаев употребления (Ясна 10.17; Яшты 5.129; 10.112, 125; 17.14; 19.67; Видевдат 7.75; 8.88; 14.11 (2); Аогемодаеча § 17; 84). Анализ источников показал, что слово «серебро» используется в нескольких смысловых аспектах, в частности в ритуале приготовления хаомы (Видевдат 7.75) и очистительных обрядах (Видевдат 14.11). Серебро ассоциируется с понятием «блеск» и присутствует в описаниях различных его проявлений. С блеском серебра связаны представления о солнечных лучах как манифестации Митры (Яшт 10.112) и, возможно, о лунном блеске (Яшт 10.125). В Яште 5.129 блеск бобрового одеяния богини Аредви Суры Анахиты уподобляется «серебру (и) золоту». Связь серебра с водой подтверждается включением его в иранскую гидронимику (Яшт 19.67). Связка «серебро (и) золото» (*ərəzatəm zaranim*), возможно, выступает метонимическим обозначением понятия богатства (Яшты 5.129, 17.14, Аогемодаеча § 84). В системе ценностей материалов серебро всегда уступает золоту (Ясна 10.17; Яшт 10.125; Видевдат 7.74–75, 8.87–88; 14.11). В описаниях «реалий» иного мира серебром наполнены кладовые праведников (Яшт 17.14) и умершие имеют одеяние из серебра (Аогемодаеча § 17).

Ключевые слова: серебро, Авеста, Ясна, Яшты, Видевдат, лексика, ритуалы, зороастризм

‘SILVER’ IN THE TEXTS OF AVESTA

Anna V. Vertiienko

A.E. Krymskyi Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, Kiev, Ukraine

E-mail: vertana77@gmail.com

Данные об авторе. Анна Владимировна Вертиенко – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины.

A context-semantic analysis of the use of the word ‘silver’ (Av. ərəzata-) in Avestan texts is carried out in the paper. There are 12 cases of its usage (Yasna 10.17; Yashts 5.129; 10.112, 125; 17.14; 19.67; Videvdat 7.75; 8.88; 14.11 (2); Aogemadaēca 17; 84). The analysis shows that the word ‘silver’ is used in several different semantic contexts, such as the ritual of Haoma (Yasna 10.17) and the purifying ceremony (Videvdat 7.75). Silver is associated with the concept of ‘brilliance’ and is represented in the descriptions of its various manifestations. The brilliance of silver is associated with the idea of the sun rays manifesting themselves in the image of Mithra (Yasht 10.112), and of lunar splendour (Yasht 10.125). Beaver-skin robe of the goddess Arədvī Sūrā Anāhitā glistens like “silver (and) gold” (Yasht 5.129). The connection of silver with water is confirmed by its inclusion in Iranian hydronymics (Yasht 19.67). The combination “silver (and) gold” may be a metonymic designation for the concept of wealth (Yasht 5.129; 17.14; Aogemadaēca 84). The value of silver was lower than that of gold (Yasna 10.17; Yasht 10.125; Videvdat 7.74–75, 8.87–88; 14.11). Silver is mentioned in the descriptions of the other world: the pantries of the righteous are filled with silver (Yasht 17.14), and the righteous deceased have silver clothes (Aogemadaēca 17).

Keywords: silver, Avesta, Yasna, Yashts, Videvdat, vocabulary, rituals, Zoroastrianism

В иранских и, шире, индоевропейских языках (древних и современных) для обозначения серебра употребляются слова с разной этимологией, в ряде случаев являющиеся заимствованиями[1]. Этимология авестийского слова *ərəzata-* ‘серебро’[2] восходит к древнейшему общеиранскому корнеслову **arźata-* < арийск. **arjata-*[3] < и.-е. **ar(e)ĝ-*, **arĝ-* ‘быть светлым, белым, блестящим’, **arĝu-* ‘блестящий, беловатый’[4]. В пехлеви для обозначения серебра употребляется уже слово *asēm-*[5], являющееся заимствованием др.-гр. ἄσημος[6]. В кл. перс., помимо *sīm*, для обозначения серебра появляется новое слово – *nuqra*, в современном фарси – *noqre* (от араб. *nuqrat*)[7].

В этой статье будут проанализированы контекст употребления и семантика слова *ərəzata-* ‘серебро’ в корпусе Младшей Авесты, где оно зафиксировано

---

[1] В германо-балто-славянском первичное и.-е. слово для ‘серебра’ **ar(e)ĝ-* было заменено на другое название, которое находит параллели в ареале средиземноморских языков (Ivanov 1983, 104–105; Gamkrelidze, Ivanov 1984, 713, прим. 2) и, предположительно, восходит к анатолийскому архетипу **subau-ro* (выводится из ликийского (?) гидронима Σίβρος) (Vasmer 1987, 607). В тохарском для обозначения серебра использованы слова A *nkiñc* и B *ñkante* (obl.), которые имеют иную этимологию (Witczak, 1990, 47–48; Blažek 2018, 13–20). К вопросу см. также: Lytkin 1977, 192–194; Bailey 1979, 25; Gamkrelidze, Ivanov 1984, 713.

[2] Bartholomae 1904, 352.

[3] Отсюда санскр. *rajatá-* (Rastorgueva, Edel’man 2000, 231).

[4] Pokorny 1959, 64–65; Bailey 1979, 25; Rastorgueva, Edel’man 2000, 231. Ср. др.-перс. *ardata-* ‘серебро’ (Rastorgueva, Edel’man 2000, 231), осет. *ærzæt* ‘руда’ (Abaev 1958, 187–188), хотан.-сак. *āljsata-* (Bailey 1979, 25), хорез. *’žyd* (‘Silber(münze)’ – Benzing 1983, 136). Аналогии в кавказских языках: дарг. *arc*, арч. *arsi*, лак. *arcu*, табас. *ars*, авар. *warac* ‘серебро’ (Gamkrelidze, Ivanov 1984, 713, прим. 2).

[5] MacKenzie 1971, 12.

[6] Bailey 1979, 25. К значению см. *LSJ*, 255. Ср. бактр. *σιμιγγο, σιμνο* ‘серебряный’ (Sims-Williams 2000, 264), парф. маних. *hsym* (Durkin-Meisterernst 2004, 186). В согдийском название серебра, *n’krt’k*, букв ‘несделанное’ > ‘не чеканенное в звонкую монету’, также является калькой греческого ἄσημος ‘лишенный знака’ (Gharib 2004, 230, no. 5756).

[7] Blažek 2018, 18.

в Ясне, Яштах, Видевдате, а также в трактате Аогемадаеча (*Aogemadaēca*). В Гатах слово «серебро» не зафиксировано. Слово *ərəzata-* имеет относительно небольшую частоту употребления в авестийских текстах – известно всего двенадцать случаев[8]. При этом оно всегда контекстуально связано с золотом (*zaraniia-*)[9], значительно более распространенным в авестийских текстах (более ста случаев)[10]. Видимо, в силу этих обстоятельства, находясь в тени золота, авестийское ‘серебро’ оказалось обделено вниманием в иранистических исследованиях в сравнении с другими металлами, что дает нам основание восполнить эту лакуну.

ЯСНА

1. Употребление названия рассматриваемого металла в Ясне единичное и затрагивает ритуальную сферу приготовления хаомы (10.17j[11]). В данном параграфе представлена молитва Заратуштры хаоме, где провозглашается, что он переливает священный напиток из серебряной чаши в золотую: «Из **серебряной** чаши в золотую переливаю[12]» (***ərəzatаēna*** *haca*[13] *tašta zaranaēnəm aoi*[14] *taxšẹ*)[15]. Таким образом, здесь сообщается о задействовании в ритуале сосудов (чаш – *tašta*)[16] для хаомы, изготовленных из двух разных драгоценных металлов. Рецитация 17-го параграфа Ясны 10 включена в соответствующую службу литании хаоме (9–11 Ясны), ее читает сам жрец-*zōt* на стадии ритуала приготовления хаомы в числе параграфов 10.6–19[17]. Возможно, данный пассаж отображает определенную сторону ритуала, поскольку в нем присутствует значительное число манипуляций, связанных с переливанием[18]. Однако также вероятно, что в данном случае мы имеем религиозную метафору приобщения к божеству[19].

---

[8] Doctor 2004, 73.

[9] Bartholomae 1904, 1678.

[10] Относительно золота в Яштах см. Vertiienko 2019, 63–80.

[11] Транслитерация и разбивка строк даны по URL: http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/iran/airan/avesta/avest.htm; дата обращения: 10.08.2020.

[12] В значении ‘laufen lassen, giessen in’ (Bartholomae 1904, 627–628: «aus der silbernen Schale lasse ich (dich, den *Haoma*) in die golden laufen»).

[13] К значению *haca* см. Bartholomae 1904, 1751; Fay 1911, 403–404.

[14] К значению *aoi* (*avi*) см. Bartholomae, 1904, 180–182.

[15] Перевод П.О. Шерве: «From a silver bowl into a golden one I pour (you)» (Skjærvø 2006, 15).

[16] ‘Tasse, Schale’ (Bartholomae 1904, 646). Если первоначально словом *tašta* назывались все сосуды для обряда приготовления хаомы, то в современной ритуальной лексике зороастрийцев это слово стало применяться для блюдец (Kotwal, Boyd 1991, 34–35, fig. 4; 144 (*tashta*); ср. также: 137 (*jīwām tashta*); 143 (*sūrākhdār tashta*)), тогда как для чаш используется *fuliyāns* (Kotwal, Boyd 1991, 34–35, fig. 4 (*parāhōm fuliyān*, *zōhr fuliyān*); 136). Отметим, что в современном ритуале применяется только металлическая посуда.

[17] Kotwal, Boyd 1991, 98.

[18] Kotwal, Boyd 1991, 14; 45, pl. 5; 55, pl. 15. На ритуальные свойства данных сосудов может указывать и перевод, предложенный Э.Б.Н. Дхабхаром: «From the silver cup I pour thee to the golden chalice over» (Dhabhar, 1908, 179). О том, обладали ли жрецы знаниями об обеззараживающих свойствах серебра, можно лишь предполагать.

[19] Ср. Fay 1911, 403–404. В частности: «[...] as regards the context *argenteo ex poculo aureum in <poculum> affundo* is the letter rendering, yet arg. *cum* p. may be defended as the original conception, cf. in Latin the following, albeit far less concrete, examples from *Ennius*:

ЯШТЫ

2. В Яште 19.67g от основы ‘серебро’ образован гидроним Эрези, употребленный в перечислении девяти рек, впадающих в озеро Кансава: «в это (озеро) вместе текут, в это (озеро) вместе бегут [...] и **Эрези,** и Заренумати» (*auui təm auui.haṇtacaiti auui təm auui.hąm.vazaite* [...] ***ərəzica*** *zarənumatica*)[20]. Эрези можно перевести как «Серебристая»[21]. При этом она названа в паре с рекой Зарэнумати, которая переводится как «Золотоносная»[22]. В случае с Эрези, вероятно, обыгрывается цветовая характеристика воды, так как серебро в реках не добывают. На том, что «беловатый металл серебро вызывает мысль о блеске водной поверхности»[23], специально останавливался О. М. Трубачев[24], прослеживая эту семантическую линию к представлению о зеркале («серебро – вода – зеркало»)[25].

3. Блеск одеяния из бобровых шкурок богини Аредви Суры Анахиты в Яште 5.129j сравнивается с серебром и золотом: «меха созерцающему блестят (как будто) усеяны **серебром** (и) золотом» (*carəmå vaēnaṇtō*[26] *brāzəṇta frāna* ***ərəzatəm*** *zaranim*)[27]. По всей видимости, сравнение с блеском металлов[28] здесь может семантически подчеркивать акватическую природу богини Аредви[29].

Ann. 175, turn *cum corde suo divum pater atque hominum rex* | *effatur* and, much more specifically, ib. 540, *effudit voces proprio cum pectore sancto*» (Fay 1911, 404).

[20] Ср. переводы: Hintze 1994, 310; Rak 1997, 395; Humbach, Ichporia 1998, 49–50.

[21] П. О. Шерве переводит «the Silvery» (Skjærvø 2006, 116), И. М. Стеблин-Каменский не идентифицирует этот гидроним (Rak 1997, 395, прим. 1). Связанные с серебром гидронимы фиксируются и в других культурных ареалах. Например, Стефан Византийский (*Panyasis*) приводит глоссу к названию одной из рек в Ликии: «Сибр – серебряная река» (Σίβρος ἀργύρεος ποταμός) (Vasmer 1986, 606; Trubachev 1999, 79), в котором сочетаются два слова для обозначения серебра, имеющие разную этимологию.

[22] Rak 1997, 395, прим. 1. Букв. «золотосодержащая» – ж.р. прил. *zarənumant-*, *zaranumant-* «Gold enthaltend, goldhaltig» (Bartholomae 1904, 1683). П. О. Шерве переводит «the Golden» (Skjærvø 2006, 116). В Бундахишне (гл. XIII) упоминается, что «на юге горы Албурз <там> построено сто тысяч золотых каналов» (Chunakova 1997, 279), а на «вершине этой горы (Хугар.– *А. В.*) есть озеро, и в это озеро (вода) втекает, очищается (в нем) и по другому золотому каналу течет и вытекает» (ibid., 279–280).

[23] Ср. метафору «речка блестит серебром».

[24] Trubachev 1999, 76.

[25] Trubachev 1999, 76–82.

[26] К значению см. Bartholomae 1904, 1323–1324.

[27] Перевод И.М. Стеблин-Каменского: «[...] чтобы смотрящему казалось она покрытой золотом и полной серебром» (Rak 1997, 198). Ср. переводы В. С. Соколовой: «[...] шкурки ослепляют смотрящего обилием серебра и золота» (Sokolova 2005, 155), Н. Эттингера: «[...] strahlen die Pelze auf die Betrachter in Fülle Silber (und) Gold» (Oettinger 1983, 124) и П. О. Шерве: «(Then her) furs shine (in the eyes) of the beholder on account* of the wealth of silver and gold» (Skjærvø 2006, 81).

[28] В контексте *ərəzatəm zaranim* можно указать на возможную параллель с описательным названием серебра санскр. *rajataṃ hiraṇyaṃ* – ‘белое золото’ (Джайминия-брахмана 1.63,3) (Bailey 1979, 25; Trubachev 1999, 77, но ср. ‘золото’ *haritaṁ hiraṇyaṃ* – ‘желтое золото’ (Катхака-самхита 10.4)). Ср. Яшт 17.14a, Аогемадаеча § 84b.

[29] О семантической связи серебра и воды см. Trubachev 1999, 76–77.

4. Следующий пример употребления слова «серебро» фиксируется в Яште 10.125g, где указывается материал, в который «обуты» (*paiti.šmuxta*)[30] копыта четырех быстрых белых скакунов, впряженных в колесницу Митры: «Его колесницу движут четверо быстрых, белых, одномастных, духовной пищей питающихся, бессмертных. Их передние копыта в золото обуты, а их задние в **серебро**» (*ahmiia vāšę vazåṇte caθβārō auruuaṇtō spaētita hama.gaonåŋhō mainiiuš.xvarəθa anaoš̨åŋhō tē para safåŋhō zaranaēna paiti.šmuxta āaţ hē apara* ***ərəzataēna***)[31]. Возможно, разные металлы указывают на дневное и ночное движение колесницы божества, которое никогда не спит (Яшт 10.12). В силу того что Митра – божество сияния и солнечного света (персонификация лучей солнца), которые актуализируются в моменты восхода и заката[32], он является связывающим звеном между луной и солнцем (Яшт 6.5). Именно вследствие этого копыта его скакунов, видимо, и «окрашены» в соответствующие цвета, и, таким образом, он выступает проводником между лунной сферой ночи (образ серебра) и солнечной сферой дня (образ золота).

5. В Яште 10.112g в описании Митры как колесничего (*raθaēštā-*) приводится два эпитета этого бога, представленные составными словами, одно из которых имеет первой частью «серебро»: ***ərəzatō****.frašnəm zaraniiō.vārəθmanəm*. Оба компаунда являются hapax legomena и переводятся неоднозначно. Так, под *zaraniiō.vārəθmanəm*, как правило, усматривается некий защитный «золотой доспех»[33], а в ***ərəzatō****.frašnəm* переводчики видят либо «серебряный головной убор»[34], либо «серебряное оружие»[35]. Однако эти трактовки нам не кажутся убедительными в силу неясности значения *frašna-* в этом составном слове. Мы склонны понимать компонент *frašna-* в значении «заостренная палка» или «дротик» (?) (ср. пехл. *dandān-frašn*). На наш взгляд, в Яште 10.112 это слово имеет характерный для эпитетов божеств переносный смысл, отображающий образ Митры как воплощения (отмеченных выше) небесных световых явлений, особенно явно видимых непосредственно перед рассветом и после заката. Вероятно, именно это нашло отражение в его эпитете *ərəzatō.frašnəm* «серебряно-дротиковый», где лучи солнца образно уподоблены «дротикам» из серебра.

6. Обеспечение праведников, в числе прочего, серебром и золотом упоминается в Яште 17.14a: «Им **серебро** (и) золото в сокровищницу данники[36] прино-

---

[30] К значению см. Joseph, Karnitis 2005, 151–159.

[31] В переводе И. Гершевича: «Four coursers pull at (*lit.* on) his chariot; all of the same whiteness, they are immortal, having been reared on supernatural food; their front-hooves are shod with gold, their hind-hooves with silver» (Gershevitch 1959, 135). Ср. также: Rak 1997, 304, 318–319.

[32] Cantera 2017, 28–33.

[33] См. Windischmann 1857, 14; de Harlez 1881, 463; Darmesteter 1883, 148; Wolff 1910, 216; Gershevitch 1959, 129; Sokolova 2005, 323; Malandra 1983, 72; Rak 1997, 300; Pirart 2006a, 147; Lecoq 2016, 451.

[34] См., например, Windischmann 1857, 14; de Harlez 1881, 463; Darmesteter 1883, 148; Pirart 2006a, 147.

[35] См., например, Wolff 1910, 216; Gershevitch 1959, 129; Malandra 1983, 72; Rak 1997, 300; Sokolova 2005, 323; Lecoq 2016, 451.

[36] Ср. Rak 1997, 364; Skjærvø 2006, 110.

сят» (*aēšąm* ***ərəzatəm*** *zaranim nibərəθi ābərəta*[37] *baraiti*)[38]. Очень важно, что в этом источнике, являющемся гимном богине воздаяния и удачи Аши, дано «описание (посмертных) обителей праведников»[39]. Таким образом, серебро и золото, которыми Аши наполняет кладовые праведных верующих, является составной частью «материального» пространства иного мира. Тот факт, что они поступают из иноземных стран, может быть изоморфным отражением экономической модели отношений древнеперсидского государства с его сатрапиями и соседями.

ВИДЕВДАТ

7 (8). В Видевдате 14.11b, 11f, в котором идет речь об искупительной жертве–наказании при убийстве выдры, в качестве таковой, помимо прочего, упоминается плата и серебром, и золотом: «лопата наполненная рабочая частью **серебром**, частью золотом [...] сколько **серебра**? [...] сколько золота?» (*kąstrəm*[40] *paitiš.hərəzəm*[41] *vərəzaiiaṇtəm*[42] *hakərəṭ* ***ərəzatəm*** *hakərəṭ zaranim* [...] *cuuaṭ yauuaṭ*[43] ***ərəzatəm*** [...] *cuuaṭ yauuaṭ zaranim* – 14.11a-c, 11e-f, j-k)[44]. Относительно этого В.Ю. Крюкова отмечает: «Искупительные жертвы-наказания, которые предписано понести грешнику, в своей совокупности соответствуют первоначальной жертве (а точнее, тем благам, которые она породила), совершённой ради устроения мира, а также тем жертвам, которые совершались божеству для продолжения установленного порядка. [...] Однако предписанные Видевдатом 14 искупления не совпадают с обычными жертвами, а являются инверсией, собирая по частям разрушенное целое, воссоздавая гармонию: грешник, убивший священное животное, жертвует то, что обычно получают от богов в обмен на жертву»[45]. Отметим, что драгоценные металлы выступают в тексте эквивалентом цены верблюда и коня, что указывает на существование в иранском обществе бартера месопотамского типа и зачатков денежной экономики[46].

9. В Видевдате 7.73–75, направленном против демонессы трупного разложения *Друхш-йа-Насу*[47], затронут ритуальный аспект, связанный с очищением чаш (*tašta-*), изготовленных из восьми различных материалов, после их соприкосновения с мертвой (нечистой) субстанцией. В § 75a серебряные (чаши) идут в перечислении вторыми после золотых и требуют двукратного очищения мочой быка, землей и водой: «Но

---

[37] К значению см. Bartholomae 1904, 329.

[38] См. подробнее Pirart 2006b, 120, 179–180.

[39] Kryukova 2012, 172.

[40] Bartholomae 1904, 472 (‘Spaten’).

[41] К значению см. Bartholomae 1904, 1808.

[42] К значению см. Bartholomae 1904, 1378.

[43] К значению см. Bartholomae 1904, 600, 1267.

[44] В переводе В.Ю. Крюковой: «<...> частью из серебра, частью из золота. “О Создатель плотского мира, праведный! Сколько [должно быть] серебра?” – И сказал Ахура-Мазда: “Стоимостью жеребца”. – “О Создатель плотского мира, праведный! Сколько [должно быть] золота?” – И сказал Ахура-Мазда: “Стоимостью верблюда”» (Kryukova 2012, 177). Ср. также Bartholomae 1904, 1808; Moazami 2014, 350–351; Andrés-Toledo 2016, 314.

[45] Kryukova 2012, 175.

[46] Об экономике Древнего Ирана см., например, Dandamaev, Lukonin 1980, 104–105.

[47] Букв. ‘ложь, которая является трупом’, подробнее: Kryukova 2009, 27–30. См. также Bartholomae 1904, 1057.

если они **серебряные**, следует дважды промыть мочой быка, дважды землей наполнить, дважды водой промыть» (*āaŋ yezi aŋhaŋ* ***ərəzataēniš*** *biš frasnāδaiiən maēsmana gāuš biš zəmō uzdāδaiiən*[48] *biš āpō frasnāδaiiən* – 7.75a-d)[49],– тогда как золотая посуда в § 74e нуждается в однократном очищении. Таким образом, в данном фрагменте прослеживается ценностное значение этих металлов.

10. В Видевдате 8.88b, описывающем различные очистительные ритуалы, совершающиеся после смерти, огонь из ‘**серебро**плавильни’ (***ərəzatō***.*saēpāŋ*)[50] упоминается в контексте посмертного воздаяния[51], причем эта мастерская указана после ‘золотоплавильни’ (*zaraniiō.saēpāŋ*) (Видевдат 8.87)[52]. Речь идет о воздаянии, которое душа человека обретет после смерти за принесение головни огня, полученного в результате различных производственных процессов, в зороастрийский храм огня. За принесение огня из «сереброплавильни» воздается в девяностократном размере, а из «золотоплавильни» – в стократном, то есть вновь акцентируется ценностное значение этих драгоценных металлов.

АОГЕМАДАЕЧА

11. В трактате Аогемадаеча § 17a-c указывается, что умерший, попадая в загробный мир, «или в **серебро** облачается, или в золото облачается, или в другие цвета» (*yaδa vā* ***ərəzatō.****paiδi yaδa vā zaraniiō.paiδi yaδa vā kāciŋ gaonaŋąm*[53]). Данное сообщение перекликается с другими источниками[54]. Например, согласно пехлевийскому сочинению «Арда Вираз намаг» 12.9, души праведников в ином мире имеют одежду, украшенную золотом и серебром[55]. Также можно с осторожностью предположить, что в § 17 этого трактата не только идет речь о загробном одеянии, но и присутствует намек на цветовую символику определенных социальных слоев индо-иранского общества (серебро/белый = жрецы, золото/желто-красный = воины, другие цвета = прочие)[56].

12. В Аогемадаеча § 84b серебро и золото названы в числе тленных субстанций материального мира[57]: «В прах (переходят) скот, в прах кони, в прах **серебро** (и) золото, в прах храбрецы» (*pąsnuš*[58] *gauuō pąsnuš aspa pąsnuš* ***ərəzatəm*** *zaranim pąsnuš nara cairiia taxma*). По контексту пара металлов здесь может метонимически обозначать земное богатство. Можно предположить, что приведенный перечень «тленных» ценностей указывает на когнитивные ориентиры того общества, к которому были обращены

---

[48] К значению см. Bartholomae 1904, 732 (‘ausfüllen’); ср. Moazami 2014, 214–215.

[49] См. также Lecoq 2016, 935.

[50] Bartholomae 1904, 352.

[51] В переводе В. Ю. Крюковой: «“О Создатель плотского мира, праведный! Кто огонь от сереброплавильни отнесет к положенному месту, какая этому человеку будет мзда после отделения души от тела?” – И сказал Ахура-Мазда: “Как если бы он в этой жизни плотской девяносто головней огня отнес к положенному месту”» (Rak 1997, 110; ср. Kryukova 1994, 248). См. также: Moazami 2014, 260–261.

[52] Kryukova 1994, 248; Rak 1997, 110.

[53] К значению см. Bartholomae 1904, 482.

[54] JamaspAsa 1982, 57–58.

[55] Chunakova 2001, 105.

[56] Grantovskiy 1960, 6.

[57] Ср. JamaspAsa 1982, 79–80.

[58] К значению см. Bartholomae 1904, 904.

миссионерские идеи зороастризма. В среднеперсидских пояснениях к данному параграфу сказано, что лишь праведник (зороастрийской веры) не сойдет в прах, и, соответственно, этот пассаж противопоставляет доктрину зороастрийской религии эсхатологическим установкам традиционного иранского кочевого общества, для которого перечисленные в нем блага (скот, кони, драгоценные металлы, храбрость) прочно включены в систему танатологических представлений и немыслимы тленными, чем, видимо, и объясняется большое количество коней и драгоценных металлов в погребениях ираноязычных кочевников древности.

Проведенный контекстуально-семантический анализ употребления слова «серебро» (во всех 12 случаях оно фигурирует вместе с золотом) в авестийских источниках позволяет выделить следующие смысловые аспекты, связанные с этим драгоценным металлом:

1. Серебро (*ərəzata-*) – материал, из которого изготавливали ритуальные чаши-*tašta*, т.е. этот металл допускался к использованию в ритуальной сфере (приготовление хаомы, очистительные обряды) (Ясна 10.17; Видевдат 7.75).

2. Для обработки серебра существовали специальные ремесленные «сереброплавильни» (*ərəzatō.saēpāt*), принесение углей из печей которых в храм огня считалось благочестивым поступком (Видевдат 8.88).

3. В системе ценностей материалов серебро всегда уступает золоту (Ясна 10.17; Яшт 10.125; Видевдат 7.74–75, 8.87–88). Меньшая ценность серебра проявляется и в том, что оно больше подвержено осквернению, нежели золото, и требует больших усилий при очистительных обрядах (Видевдат 7.73–75). При этом связка «серебро (и) золото» (*ərəzatəm zaranim*, возможно ‘белое золото’ = серебро?) выступает метонимическим обозначением понятия «богатство» (Яшты 5.129; 17.14; Аогемадаеча § 84).

4. Серебро – материал, который может использоваться для платы, причем в контексте искупительной жертвы эта плата приобретает характер восстановления разрушенного космического порядка (повторение первой жертвы) (Видевдат 14.11).

5. Серебро ассоциируется с понятием «блеск» и присутствует в описаниях различных его проявлений. С блеском серебра связаны представления о солнечных лучах (в переносном смысле – «серебряных дротиках» (*ərəzatō.frašnəm*)), манифестирующих себя в образе Митры как божества солнечного сияния (Яшт 10.112). Аналогичным образом, видимо, серебро связано и с лунным блеском (задние копыта коней колесницы Митры «обуты» в серебро – Яшт 10.125). Подобно «серебру (и) золоту» блестит бобровое одеяние акватической богини Аредви Суры Анахиты (Яшт 5.129), в чем прослеживается семантическая линия «серебро – блеск – вода». Семантическая связь серебра с водой подтверждается включением его в иранскую гидронимику (река Эрези – Яшт 19.67).

6. Серебро, как и золото, характерно для «реалий» иного мира: серебром наполняет кладовые праведников богиня Аши (Яшт 17.14), усопшие праведники имеют одеяние из серебра (Аогемадаеча § 17).

Литература/ References

Abaev, V.I. 1958: *Istoriko-etimologicheskiy slovar' osetinskogo yazyka*. T. I [*Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language*. Vol. I]. Moscow.

Абаев, В.И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. I. М.
Andrés-Toledo, M.A. 2016: *The Zoroastrian Law to Expel the Demons: Wīdēwdād 10–15. Critical Edition, Translation and Glossary of the Avestan and Pahlavi Texts*. Wiesbaden.
Bailey, H.W. 1979: *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge–New York–Melbourne.
Bartholomae, Chr. 1904: *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
Benzing, J. 1983: *Chwaresmischer Wortindex*. Wiesbaden.
Blažek, V. 2018: The case of Tocharian 'silver': Inherited or borrowed? In: L. van Beek, A. Kloekhorst, G. Kroonen, M. Peyrot, T. Pronk, M. de Vaan (eds.), *Farnah. Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Sasha Lubotsky*. Ann Arbor–New York, 13–20.
Cantera, A. 2017: Miθra and the Sun: the role of Miθra in the arrangement of the Avestan liturgical calendar. In: A. Cantera, J. Ferrer-Losilla (eds.), *fərā amaŝā spəṇtā gāθå̊ gəuruuāin. Homenaje a Helmut Humbach en su 95º aniversario.* (Estudios Iranios y Turanios, 3). Girona, 25–58.
Chunakova, O.M. 1997: *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan i menog-i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [*Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of the Mind (Dadestan and Menog-i Khrad). Creation of the Foundation (Bundahishn) and Other Texts*]. Moscow.
Чунакова, О.М. (пер.). *Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты.* М.
Chunakova, O.M. 2001: *Pekhleviyskaya bozhestvennaya komediya. Kniga o pravednom Viraze (Arda Virakh namag) i drugie teksty* [*Pahlavi Divine Comedy. The Book of Righteous Viraz (Arda Viraz namag) and Other Texts*]. Moscow.
Чунакова, О.М. (пер.). *Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вирах намаг) и другие тексты*. М.
Dandamaev, M.A., Lukonin, V.G. 1980: *Kul'tura i ekonomika Drevnego Irana* [*Culture and Economics of Ancient Iran*]. Moscow.
Дандамаев, М.А., Луконин, В.Г. *Культура и экономика Древнего Ирана*. М.
Darmesteter, J. 1883. *The Zend-Avesta.* Pt. II. *The Sîrôzahs, Yasts, and Nyâyis*. Oxford.
Dhabhar, E.B.N. 1908: The Hôm Yasht and "The Bacchæ" of Euripides: A contrast. In: J. J. Modi (ed.), *Spiegel Memorial Volume: Papers on Iranian Subjects in Honour of the Late Dr. Frederic Spiegel*. Bombay, 174–178.
Doctor, R. 2004: *The Avestā: A Lexico-Statistical Analysis (Direct and Reverse Indexes, Hapax Legomena and Frequency Counts).* (Acta Iranica, 41). Leuven.
Durkin-Meisterernst, D. 2004: *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian.* (Corpus Fontium Manichaeorum, III.1), Turnhout.
Fay, E.W. 1911: Indo-Iranian word-studies. *Journal of the American Oriental Society* 31, 403–413.
Gamkrelidze, T.V., Ivanov, V.V. 1984: *Indoevropeyskiy yazyk i indoevropeytsy. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskiy analiz prayazyka i protokul'tury.* Ch. 1–2 [*Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Typological Analysis of a Protolanguage and a Proto-Culture.* Pt. 1–2]. Tbilisi.
Гамкрелидзе, Т.В., Иванов, Вяч. Вс. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Ч. 1–2. Тбилиси.
Gershevitch, I. 1959: *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
Gharib, B. (ed.) 2004: *Sogdian Dictionary: Sogdian, Persian, English*. Tehran.
Grantovskiy, E.A. 1960: *Indo-iranskie kasty u skifov* [*Indo-Iranian Castes of Scythians*]. Moscow.
Грантовский, Э.А. *Индо-иранские касты у скифов*. М.
Harlez, C. de 1881. *Avesta. Livre Secré du Zoroastrisme.* (Bibliothèque Orientale, V). Paris.
Hintze, A. 1994: *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar.* Wiesbaden.
Humbach, H., Ichporia, P.R. 1998: *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*. Wiesbaden.
Ivanov, V.V. 1983: *Istoriya slavyanskikh i balkanskikh nazvaniy metallov* [*History of Slavic and Balkan Metal Names*]. Moscow.
Иванов, Вяч. Вс. *История славянских и балканских названий металлов*. М.
JamaspAsa, K.M. 1982: *Aogəmandaēčā: A Zoroastrian Liturgy*. Vienna.
Joseph, B.D., Karnitis, C.S. 2005: On the specialized semantics of **(s)meuk-* in Iranian. *Indogermanische Forschungen* 110, 151–159.
Kotwal, F., Boyd, J. 1991: *A Persian Offering. The Yasna, a Zoroastrian High Liturgy*. (Studia Iranica, 8). Paris.
Kryukova, V.Yu. 1994: [Avesta. Vīdaēvadāta. Fr. 8. Introduction. Translation and Commentaries]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 1, 238–249.

Авеста. Видевдат. Фрагард восьмой. Пер., вступит. ст. и комм. В.Ю. Крюковой. *ВДИ* 1, 238–249.
Kryukova, V.Yu. 2009: [The idea of death as a desecration in Zoroastrianism]. In: R.R. Rakhimov (ed.), *Tsentral'naya Aziya. Traditsiya v usloviyakh peremen*. Ch. II. [*Central Asia. Tradition in the Face of Change*. Pt. II], Saint Petersburg, 21–47.
Крюкова, В.Ю. Представление о смерти как осквернении в зороастризме. В кн.: Р.Р. Рахимов (отв. ред.), *Центральная Азия. Традиция в условиях перемен*. Ч. II. СПб., 21–47.
Kryukova, V.Yu. 2012: [Restoring a lost world as a ransom sacrifice (Videvdat 14)]. In: M.F. Albedil, D.G. Savinova (eds.), *Zhertvoprinoshenie v arkhaike: atributsiya, naznachenie, tsel'* [*Sacrifice in the Archaic: Attribution, Purpose, Aim*]. Saint Petersburg, 166–178.
Крюкова, В.Ю. Восстановление утраченного мира как искупительная жертва (Видевдат 14). В кн.: М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова (ред.), *Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель*. СПб., 166–178.
Lecoq, P. 2016: *Les Livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens*. Paris.
Lytkin, V.I. 1977: [To the etymology of Ossetian ævzīst / ævzestæ 'silver']. In: N.Ya. Gabaraev (ed.), *Voprosy iranskoy i obshchey filologii* [*Questions of Iranian and General Philology*]. Tbilisi, 192–194.
Лыткин, В.И. К этимологии осетинского ævzīst / ævzestæ 'серебро'. В кн.: Н.Я. Габараев (гл. ред.), *Вопросы иранской и общей филологии*. Тбилиси, 192–194.
MacKenzie, D.N. 1971: *Pahlavi Dictionary*. London–New York–Toronto.
Malandra, W.W. 1983: *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis.
Moazami, M. 2014: *Wrestling with the Demons of the Pahlavi Widēwdād. Transcription, Translation, and Commentary*. (Iranian Studies, 9). Leiden.
Oettinger, N. 1983: *Untersuchungen zur avestischen Sprache am Beispiel des Ardvīsūr-Yašt*. Habilschrift. München.
Pirart, É. 2006a: *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tistriya, Miθra et Vrθragna*. Paris.
Pirart, É. 2006b: *L'Aphrodite Iranienne. Études de la déesse Ārti, traduction annotée et edition critique des textes avestiques la concernant*. (Collection KUBABA, Série Antiquité, X). Paris.
Pokorny, J. 1959: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. I. Bern – München.
Rak, I.V. (ed.) 1997: *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [*Avesta in Russian Translations (1861–1996)*]. Saint Petersburg.
Авеста в русских переводах (1861–1996). Сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака. СПб.
Rastorgueva, V.S., Edel'man, D.I. 2000: *Etimologicheskiy slovar' iranskikh yazykov*. T. 1: a–ā [*Etymological Dictionary of the Iranian Languages*. Vol. 1: a–ā]. Moscow.
Расторгуева, В.С., Эдельман, Д.И. *Этимологический словарь иранских языков*. Т. 1: a–ā. М.
Sims-Williams, N. 2000: *Bactrian Documents from Northern Afghanistan II. Letters and Buddhist Texts*. (Corpus Inscriptionum Iranicarum. Pt. 2, Vol. 6, T. 2). Oxford.
Skjærvø, P.O. 2006: *Introduction to Zoroastrianism*. Harvard.
Sokolova, V.S. 2005: *Avesta. Opyt morfologicheskoy transkriptsii i perevod* [*Avesta. Morphological Transcription Experience and Translation*]. Sankt-Petersburg.
Соколова, В.С. *Авеста. Опыт морфологической транскрипции и перевод*. СПб.
Trubachev, O.N. 1999: *Indoarica v Severnom Prichernomor'e. Etimologicheskiy slovar'* [*Indoarica in the Northern Black Sea Coast. Etymological Dictionary*]. Moscow.
Трубачев, О.Н. *Indoarica в Северном Причерноморье. Этимологический словарь*. М.
Vasmer, M. 1987: *Etimologicheskiy slovar' russkogo yazyka*. T. 3. *Muza – Syat*. [*Etymological Dictionary of Russian Language*. Vol. 3. *Muza – Syat*]. Moscow.
Фасмер, М. *Этимологический словарь русского языка*. Т. 3. *Муза – Сят*. М.
Vertiienko, H.V. 2019: ['Gold' in Yashts: To the semantics of the image of Vayu], *Shìdnij svìt* [*World of the Orient*] 2, 63–80.
Вертієнко, Г.В. 'Золото' в Яштах: до семантики образу Вайу. *Східний світ* 2, 63–80.
Windischmann, Fr. 1857: *Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*. (Abhandlungen für fie Kunde des Morgenlandes, 1). Leipzig.
Witczak, K.T. 1990: Tocharian A *nkiñc*, B *ñkante* 'silver'. *Tocharian and Indo-European Studies* 4, 47–48.
Wolff, Fr. 1910: *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*. Strassburg.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 62–79
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 62–79
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013521-6

ГОРОД И МОНАСТЫРЬ: РАССКАЗЫ О ДАРЕНИИ ПИЩИ ИЗ ПАЛИЙСКОЙ ВИНАИ («СУТТАВИБХАНГА» И «МАХАВАГГА»)

Н. В. Александрова, М. А. Русанов

Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

E-mail: surnevo@mail.ru

Виная – свод правил поведения буддийских монахов и монахинь, включающий также пояснительный нарративный материал – содержит целый ряд рассказов о получении подвижниками милостыни. Ценность этих историй в том, что в них представлены разнообразные бытовые, повседневные ситуации, которые отражают отношения, возникавшие между древнеиндийской монашеской общиной и окружавшим ее социумом. Задача данной статьи – выявить проблемы, волновавшие составителей Винаи, и показать, что различные взаимосвязи между городом и монашеской общиной способствовали формированию новой социальной иерархии, отличавшейся от традиционной. Заинтересованность в этом проявлялась именно в городской среде, поскольку в ней наиболее остро ощущалось несоответствие статуса и материального благосостояния.

Ключевые слова: буддизм, палийский канон, Виная, древнеиндийский город, буддийская монашеская община

CITY AND MONASTERY: STORIES OF FOOD DONATION FROM VINAYA-PIṬAKA (SUTTAVIBHAṄGA AND MAHĀVAGGA)

Natalia V. Aleksandrova, Maxim A. Rusanov

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
HSE University, Moscow, Russia

E-mail: surnevo@mail.ru

Данные об авторах. Наталия Владимировна Александрова – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; доцент, старший научный сотрудник Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ; Максим Альбертович Русанов (1966–2020) – кандидат филологических наук, профессор Института классического Востока и античности НИУ ВШЭ.

The compendium of rules of conduct for Buddhist monks and nuns known as Vinaya contains a series of stories about ascetics who relied on alms to survive. These stories present a variety of everyday situations that reflect the relations between the ancient Indian monastic community and surrounding society. The article attempts to identify the problems causing concern to the compilers of *Vinaya-piṭaka* and to show how various relationships between city and monastery contributed to the formation of a new social hierarchy. Such an interest was manifested particularly in the urban environment because the lack of overlap between social status and material well-being was most sharply felt in that milieu.

Keywords: Buddhism, Pāli Canon, Vinaya-piṭaka, ancient Indian city, Buddhist monastic community

Зарождение и развитие городской культуры в долине Ганги повлекло за собой радикальные изменения в структуре древнеиндийского общества, в котором формировались новые социальные группы, характеризовавшиеся не только новыми функциями, но и набором особых, выделяющих их внешних признаков. При том, что городская среда неизбежно порождала достаточно сложную стратификацию, связанную в первую очередь с ремеслами и торговлей, ситуация осложнялась возникновением религиозных общин, устанавливавших с горожанами специфические связи. Небольшие объединения учеников, которые следовали за странствующими наставниками, проповедовавшими различные пути спасения, постепенно разрастались, становясь шраманскими движениями, сообществами, выстраивавшими собственную иерархию и создававшими свою каноническую литературу. Фигура буддийского монаха – бритоголового, облаченного в одежду желтоватого цвета (kaṣāya), с чашей для подаяния в руках – стала обычным явлением на улицах Шравасти или Варанаси.

Подобные религиозные сообщества могли стабильно сохранять свой статус, лишь выработав определенный свод правил, регулирующих повседневную жизнь их членов. Для буддийских монахов и монахинь таким сводом была Виная, включающая как сами предписания, так и многочисленные рассказы, в которых обосновывается необходимость тех или иных запретов и рекомендаций. В этом разделе буддийского канона весьма подробно разработаны правила, связанные с получением и употреблением пищи. Разумеется, питание обитателей буддийских монастырей неоднократно становилось объектом рассмотрения и в общих работах по индийскому буддизму, и в специальных исследованиях[1]. Однако в буддологии изучение Винаи преимущественно развивалось в двух направлениях: это попытки нарисовать картину быта монашеской общины в древней Индии[2] или же осмыслить дисциплинарные предписания в контексте буддийской сотериологии, чтобы установить связь между доктриной и образом жизни ее последователей[3]. Соответственно, обращение к текстам, посвященным монашеской еде, мотивировано желанием установить состав монастырского рациона или проиллюстрировать свойственное буддизму неприятие суровой аскезы, в контексте

[1] Crosta 2015.
[2] См., например, Daswani 2006.
[3] См. Holt 2015; Analayo 2017.

индийской культуры обычно предполагающей голодание (характерное, в частности, для джайнских подвижников[4]).

В этой работе мы хотели бы обратить внимание на другую проблему, которую можно поставить при рассмотрении материалов Винаи, объединенных темой пищи. Именно с пищей был связан важнейший момент взаимодействия монахов и поддерживающих их мирян – милостыня, т.е. дарение и получение еды[5]. Можно сказать, что одним из главных вопросов, волновавших авторов Винаи, было существование общины как социального организма, объединяющего монахов и мирян. Тема еды весьма показательна в этом отношении.

Однако понимание роли пищи в тех социальных отношениях, которые выстраивала буддийская община, невозможно без привлечения материала добуддийской традиции. Тема еды постоянно привлекала внимание создателей ведийского канона. В брахманической прозе пища стала важным объектом концептуализации, и в тех спекуляциях, которые постоянно порождались жреческой элитой, нашли свое отражение общекультурные представления, связанные с этой темой; в противном случае они могли бы остаться невыраженными.

Прямое отношение к пище имеет один из вариантов космогонического мифа, представленного в брахманах. Бог-творец (Праджапати), отождествляемый с голодом и смертью, создает все сущее с намерением его поглотить: «Все, что сотворил, решил съесть. [Раз говорят]: “Поедает (ad) он, поистине, все” – потому и название у неограниченного [всего] aditi» (Шатапатха-брахмана X. 6. 5. 5)[6]. Такая космогония голода приравнивает весь мир к еде, а породивший этот мир Праджапати (Prajāpati, букв. «Владыка потомства») выступает в качестве едока.

Соответственно, вся полнота бытия может быть выражена через единство еды и едока. Так, достигший *атмана* говорит о себе: «Я – пища, я – пища, я – пища. Я – поедатель пищи, я – поедатель пищи, я – поедатель пищи. [...] Я, пища, поедаю поедателя пищи (aham annam annam adantam ādmi). Я одолел весь мир» (Тайттирия-упанишада, раздел Бхригу 10. 6)[7]. В рамках этого мировоззрения весь мир и его существование предстают как круговорот пищи. Важно отметить, что в этот процесс включена и социальная иерархия, в которой внутренние отношения выражаются через метафору поедания. Так, в обращение к Праджапати включен следующий текст: «Брахман – один твой рот, этим ртом ты поедаешь царей, этим ртом сделай меня поедателем пищи. Царь – один твой рот, этим ртом ты поедаешь народ, этим ртом сделай меня поедателем пищи» (Каушитаки-упанишада 2. 9)[8]. В ведийскую эпоху отношения народа и правителя часто

---

[4] Glasenapp 1999, 419; Johnson 1995, 196–200; Zheleznova 2018.

[5] В монографии, посвященной теме дарений (dāna) монашеской общине (Findly 2003), собран значительный материал, связанный с ролью мирян в «обмене дарами и заслугами». Однако в данной работе наше внимание сосредоточено именно на теме подношения пищи как одной из разновидностей dāna и тех механизмов функционирования этого ритуала, которые просматриваются при анализе отдельно взятого текста и обусловлены его спецификой.

[6] Romanov 2010, 174.

[7] Syrkin 1991, 93.

[8] Syrkin 1991, 54.

осмыслялись через образы еды и едока[9], и поэтому во времена сформировавшейся государственности царь, собирающий налоги, представлялся как поглотитель еды, а накопление им богатств – как его насыщение[10].

Отправления культа, выражавшие взаимодействие людей и богов, также строились на семантике пищи. Однако здесь работала модель не едока и пищи, а совместной трапезы, которую хозяин разделяет с гостем. Ведийская яджня постоянно сопоставляется в брахманической прозе с церемониями гостеприимства. Жертвователь, пригласивший богов в свой дом, кормил их, а затем вместе с помощниками-жрецами вкушал остатки жертвенной еды. Основной смысл этих ритуальных действий заключался в установлении взаимных обязательств, связывающих хозяина-жертвователя и гостей-богов. Человек, имевший статус домохозяина, кормил не только богов, но и предков. И в этом случае обряд не подразумевал совместного вкушения пищи, поскольку участие в такой трапезе приобщило бы жертвователя к миру мертвых[11].

Рассматривая эту систему представлений в целом, можно сказать, что в ее основе лежит одно понятие, определяющее всю структуру взаимоотношений, – обладание едой. Хозяин еды – это фигура, наделенная значимостью и самостоятельностью как внутри человеческого социума, так и в пределах целого космоса с богами и предками. Именно в качестве обладателя еды царь осуществляет свое правление, а домохозяин выстраивает систему связей, определяющих его место в иерархии общества и мироздания.

Вышесказанное может служить объяснением важнейшей особенности индийского подвижничества. В отличие от аскетических практик многих других культур в Индии уход от мира предполагал полный запрет на добывание пищи и обладание ею. Иными словами, подвижник (буддийский или джайнский монах, индуистский саньясин) мог питаться лишь подаянием. Поскольку производство еды делает человека ее хозяином и, соответственно, помещает его на ту или иную ступень социальной лестницы, то единственным способом выхода из этой системы будет прекращение любой производственной деятельности. Парадоксальным образом такое подвижничество привязывает покинувшего мир к мирскому сообществу (городу или деревне), так как он зависит в своем выживании от домохозяев, способных поделиться пищей. Обычным местоположением буддийского монастыря являются окрестности большого города или пункты, через которые проходили оживленные караванные пути. Уход от общества, таким образом, становится не удалением в пространстве, а в первую очередь отказом от заработка и, как следствие, от своего прежнего социального статуса.

Буддийское монашество делается при этом значимой социальной группой нового типа, которая, с одной стороны, находится за пределами общества, структурированного по варновому принципу и профессиональной принадлежности, а с другой – неразрывно с ним связана. Эта взаимосвязь может быть описана как обмен «дарами» (dāna), получаемыми монахами, и «заслугами» (puṇya), обретаемыми

---

[9] Rau 1957, 94.
[10] Romanov 1978, 31.
[11] Romanov 2002, 150–151.

мирянами[12]; при этом в качестве важнейшего и каждодневного дара выступает еда, милостыня (bhikṣā, от которой и образовано слово bhikṣu «монах», букв. «нищий»).

Неудивительно, что тема получения еды занимает столь большое место в буддийском предании. В агиографической литературе рассказы о четырех главных деяниях Будды включают эпизоды дарения пищи: рождение (Брахма приносит Бодхисаттве «каплю силы»[13]), просветление (дочь деревенского старосты подносит рисовую кашу[14]), первая проповедь (купцы Трапуша и Бхаллика подносят Будде медовое кушанье, после чего он получает силы, чтобы начать проповедническую деятельность[15]) и паринирвана (кузнец Чунда устраивает последнюю трапезу для Будды[16]).

Исключительное значение, которое придается пище в буддийском агиографическом предании, соответствует и важной роли монашеских правил Винаи, относящихся к получению еды.

В разделе «Суттавибханга» (suttavibhaṅga)[17], в котором содержится Патимоккха (pāṭimokkha, санскр. pratimokṣa – перечень запретов, налагаемых на всякого монаха или монахиню), достаточно подробно разработаны правила, связанные с едой. В этой важнейшей части Винаи проступки классифицированы по степени их тяжести: от серьезных грехов, предполагающих пожизненное изгнание из общины, до мелких нарушений монашеского этикета, которые влекут за собой лишь порицание. Предписания, относящиеся к пище, сосредоточены в пятом и шестом разделах: Pācittiya и Pāṭidesanīya, – т.е. речь идет о не слишком серьезных нарушениях устава, которые требуют в качестве искупления только публичное признание своей вины.

Еще одним источником такого рода материала служит шестая глава «Махавагги» (mahāvagga)[18] – Bhesajjakkhandhako, «Глава о лекарственных средствах». Хотя эта глава и посвящена болезням монахов и лекарствам, которые они могут использовать, в ней содержится немало правил и рассказов, касающихся еды.

Согласно Винае буддийский монах должен был получать пищу, собирая милостыню: в утреннее время он покидал пределы монастыря, держа в руках чашу для подаяния. Это повседневное действие во многом определяло распорядок жизни, что нашло отражение в структуре главного канонического жанра – сутры (сутты), где встречи Будды с собеседниками и слушателями проповедей часто происходят во время его выходов для получения милостыни. Кроме специально оговоренных случаев, связанных с бедственным положением или болезнью, в монастыре не полагалось запасать пищу или готовить ее[19]. То, что удавалось собрать, следовало

---

[12] Findly 2003, 268–272.
[13] Aleksandrova, Rusanov, Komissarov 2017, 362, 385.
[14] Aleksandrova, Rusanov 2012, 45–51; Aleksandrova 2018, 41–44.
[15] Aleksandrova, Rusanov 2019a; 2019b.
[16] Waldschmidt 1967, 88–119.
[17] Oldenberg 1879.
[18] Oldenberg 1882.
[19] Frauwallner 1956, 94–95. Впрочем, существуют свидетельства, что в некоторых регионах в монастырях имелись запасы продовольствия, см., например, свидетельство Фа-сяня (V в.) о Хотане (Aleksandrova 2008, 116).

съесть до полудня, еда после этого времени рассматривалась как прегрешение (Pāṭimokkha, V. 37). Состав пищи и питья также был регламентирован: существуют различные списки, классифицирующие разрешенные виды продуктов[20]. Таковы самые общие сведения о питании буддийских монахов.

Однако рассмотрение соответствующих текстов Патимоккхи показывает, что ее составителей в первую очередь волновали отнюдь не вопросы состава и количества пищи, а также времени ее употребления. Главное внимание составителей монашеского кодекса было направлено на саму ситуацию получения милостыни как момент взаимодействия монахов и поддерживающих их мирян. Механизм обмена «даров» и «заслуг» должен функционировать бесперебойно, и все, что может его разрушить, воспринимается в качестве угрозы, объявляется греховным и подвергается запрещению. В ряде случаев связь того или иного правила с общей проблемой отношений между частями общины становится очевидной лишь из тех историй, которые приводятся в «Суттавибханге» или «Махавагге» и дают прецедент, мотивирующий введение данного предписания.

В этом корпусе текстов имеется ряд рассказов, в которых явно превалирует тема заслуг, связанных с дарением пищи. Разумеется, все правила Винаи адресованы исключительно монахам, но в данном случае имплицитным адресатом повествования оказываются миряне, поскольку именно они подают милостыню и обретают заслугу.

Обещание заслуги ясно сформулировано в истории о некоем «министре» (mahāmatta), который пригласил монашескую общину на трапезу. Однако он был рассержен тем обстоятельством, что монахи уже успели поесть рано утром и брали слишком мало из приготовленных им угощений. Позднее же, обеспокоенный тем, что во время трапезы он проявлял недовольство, министр отправился к Будде с вопросом о том, послужит ли такое кормление монахов ему во благо. Ответ Татхагаты звучит однозначно:

> Когда ты, друг, пригласил на следующий день общину монахов во главе с Буддой, у тебя возникла большая заслуга. Когда каждый из монахов принимал от тебя по одной горсти риса, у тебя возникала большая заслуга. Тобой обретены небеса (Mahāvagga, VI. 25. 6).

Любая история в Винае завершается формулировкой соответствующего правила, и в данном случае таким правилом является запрет для монахов принимать пищу перед предстоящим угощением в доме мирянина. Однако смысл данного рассказа явно шире того, что требовалось бы для обоснования подобного запрета. Из реплики Будды следует, что приобретаемая донатором заслуга не зависит ни от поведения монахов, неохотно принимавших подаяние, ни даже от поведения самого дарителя, проявлявшего раздражение.

В системе ценностей, которая отражена в Винае, заслуга, приобретаемая благодаря дарению, представляется настолько желанной, что возникает даже своего рода конкуренция между мирянами. В одной из историй повествуется о том, как большая группа людей с запасами продовольствия сопровождала странствующих монахов.

---

[20] Daswani 2006, 113–116.

В то время люди той местности, нагрузив на телеги соль, масло, рис и твердую пищу (khādanīya), следовали за общиной монахов, возглавляемой Буддой, [решив так]: «Когда придет наша очередь, мы приготовим [для них] еду». [И было еще] пять сотен тех, кто поедал остатки (vighāsāda). И вот Бхагаван, совершая один переход за другим, пришел в Андхакавинду. Тогда некий брахман, чья очередь не приходила, подумал: «Прошло два месяца, как я следую за общиной монахов во главе с Буддой, рассчитывая, что когда придет моя очередь, я приготовлю еду. Однако моя очередь не приходит. Я здесь один, и многие мои домашние обязанности не выполняются. Что, если я загляну в трапезную (bhattagga) и обеспечу то, чего там нет?» (Mahāvagga VI. 24. 1–2)

Такая ситуация представлялась авторам Винаи типичной, о чем свидетельствует другая история, происшедшая в Кушинагаре (Kusinārā). Друг Ананды по имени Роджа выразил желание стать единственным донатором, единолично обеспечивая общину всем необходимым. Будда отверг это предложение, сказав, что многие миряне хотят совершать дарения. В результате вновь устанавливается очередность кормления общины. Роджа, как и брахман из предыдущей истории, проверяет трапезную и восполняет те продукты, которых там недостает (Mahāvagga VI. 36. 5–6).

Если сообщение, адресованное мирянам, выглядит достаточно простым – обеспечение монахов пищей есть ценная возможность гарантированного обретения заслуг,– то обращение к членам монашеской общины предлагает гораздо более широкий спектр идей, связанных с получением еды.

В первую очередь участники этого взаимодействия должны ясно осознавать свою особую идентичность на фоне всего разнообразия индийского социума. Главную опасность представляет размывание образа получателя дара, поскольку на милостыню могли претендовать самые разные люди – другие подвижники, нищие, паломники, путники.

Именно этим можно объяснить наличие в «Сутта-вибханге» предписания о том, что монах может получать еду в месте благотворительной раздачи пищи только один раз (eko āvasathapiṇḍo bhuñjitabbo). Благочестивые буддисты-миряне устраивали придорожные приюты (āvasatha), где все путешествующие могли получить пропитание и воду. В Винае приводится история о том, что группа из шести монахов стала ежедневно посещать подобное место, получая там пищу. Их поведение подверглось публичному осуждению и послужило непосредственным поводом к введению соответствующего запрета:

Люди возмущались, негодовали, сердились: «Как же эти шраманы, сыновья шакьев, все время останавливаясь [здесь], питаются милостыней в приюте?! Милостыня в приюте предназначена не [только] для них, милостыня в приюте предназначена для всех» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXI).

Узнав об этой истории, Будда призвал виновных и провозгласил новое правило, ограничивающее посещение подобного места одним разом.

Эти шестеро монахов, постоянно получая пищу, предназначенную для любых путников, с одной стороны, отказывались от сбора той милостыни, которую миряне специально подавали буддийским монахам, а с другой – превращались в обычных нищих, утрачивая в роли получателей подаяния свой монашеский образ.

Еще одна история повествует о монахе, поселившемся на месте сожжения трупов:

В то время некий монах, одетый лишь в лохмотья, жил на месте кремации. Он не хотел принимать то, что дают люди. Он сам брал подношения предкам, [оставленные] на месте кремации, под деревом и на пороге, и ел. Люди возмущались, негодовали, сердились: «Как же этот монах сам берет наши подношения предкам и ест?! Этот почтенный монах тучен, наверняка он ест человеческое мясо!» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XL)

Услышав об этом, Будда осудил монаха и объявил запрет на «не-данную» (adinna) пищу.

В этом случае монах демонстрирует подвижничество, примеров которого немало в индийской традиции. Он живет на шмашане – месте, считающемся наиболее нечистым, одевается в бросовую ткань (paṃsukūla), вероятно, использовавшуюся для заворачивания трупа, и питается брошенными на землю подношениями предкам. Подобное самоограничение, казалось бы, должно вызывать уважение, однако миряне не одобряют такого поведения и даже подозревают его в поедании трупов. Будда, как обычно, присоединяется к людскому осуждению и формулирует очередное правило. Взятие «не-данного» в буддийских текстах обычно ассоциируется с воровством, но в данном случае этот термин употреблен в более широком значении. Не случайно в самом начале рассказа подчеркнуто, что монах не хотел принимать милостыню. Тем самым он разрывал базовые отношения между двумя частями общины, отказывался от той социальной функции, которая предписана буддийскому монаху.

Если рассмотренные правила направлены на то, чтобы предотвратить уподобление буддийского монаха прочим подвижникам, то в Винае можно обнаружить и предписания, призванные не допустить его отождествление с «домохозяином», т.е. обладателем собственности, и в первую очередь – пищи.

В этой связи интересно обратить внимание на рассказ о порицании, которому был подвергнут весьма почтенный монах Белаттхасиса.

В то время Будда Бхагаван пребывал в Шравасти, в Джетаване, в обители Анатхапиндады. И в то время наставник почтенного Ананды почтенный Белаттхасиса жил в лесу. Он пошел за милостыней, принес в обитель вареный рис и, высушив, отложил. Когда была нужна еда, он каждый раз размачивал [рис] в воде и ел, а в селение пошел за милостыней лишь через долгое время. Монахи сказали почтенному Белаттхасисе: «Почему же ты, друг, приходишь в селение за милостыней через долгое время?». Тогда почтенный Белаттхасиса рассказал, в чем дело. – «Что же ты, друг, ешь запасенную пищу (sannidhikārakaṃ bhojanaṃ)?» – «Именно так, друг». Монахи, довольствующиеся малым, удовлетворенные, скромные, добропорядочные, любящие учиться, возмущались, негодовали, сердились: «Как же так, почтенный Белаттхасиса ест запасенную пищу!» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXVIII)

На этот раз в рассказе миряне не упоминаются, поведение Белаттхасисы вызвало возмущение добродетельных монахов. Именно они сообщили о происшедшем Бхагавану, который сформулировал правило, запрещающее есть запасенную пищу.

Причина, побудившая Белаттхасису делать припасы, в рассказе обозначена вполне ясно – он обитал не в монастыре, а в лесу, и, следовательно, вел жизнь отшельника. Такая практика всегда существовала в монашеской среде и рассматривалась как вполне допустимая. При этом можно заметить, что негодование монахов в тексте никак не обосновано. Белаттхасиса кормился милостыней, как и предписано, он не брал того, что не было подано. Однако во время между

визитами в селение он оказывался в положении самодостаточного обладателя пищи, и в глазах других монахов это выглядело столь очевидным проступком, что составители Винаи даже не сочли нужным сформулировать причину их недовольства. Дело, очевидно, не в том, что наставник Ананды нерегулярно выходил собирать подаяние, а именно в его временной самодостаточности, когда он, размачивая высушенный рис, уподоблялся домохозяину, занятому приготовлением еды.

Еще более ясно опасность такого отождествления выражена в другой истории из «Сутта-вибханги».

Однажды Ананда сообщил Будде, что в монастырь поступило слишком много пищи. Бхагаван распорядился отдать излишки тем, «кто ест остатки» (vighāsāda). Была устроена раздача еды. При этом Ананда случайно дал больше лепешек одной подвижнице, что послужило причиной пересудов. Но для нашей темы важнее другой эпизод, связанный со сторонниками адживикизма, шраманского учения, отстаивавшего крайний аскетизм и враждебного буддизму.

> Один адживака пришел на раздачу пищи. И один монах, смешав рисовую кашу с большим количеством топленого масла, дал тому адживаке обильную милостыню. Тогда адживака, взяв ту милостыню, ушел. И другой адживака спросил того адживаку: «Друг, где ты получил милостыню?» – «Друг, на раздаче пищи у шраманы Готамы, бритоголового домохозяина». Этот разговор адживаков услышали буддисты-миряне (upāsaka). Эти миряне пришли к Бхагавану, а придя, поприветствовали Бхагавана и сели в стороне. Сев в стороне, миряне сказали Бхагавану: «Эти иноверцы хотят опорочить Будду, хотят опорочить дхарму, хотят опорочить общину. Хорошо бы, господин, если бы благородные не давали иноверцам [милостыню] своими руками» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XLI).

Прислушавшись к их совету, Бхагаван ввел запрет на раздачу милостыни «нагим аскетам» (acelaka) и прочим подвижникам (paribbājaka) и подвижницам (paribbājikā).

В этом предании непосредственным поводом для запрета стали слова, произнесенные врагами буддийской дхармы. Адживака называет Будду «бритоголовым домохозяином» (muṇḍagahapatika), иными словами, он с позиции строгого аскета обвиняет буддистов в том, что они ведут себя как миряне, отличаясь лишь побритой наголо головой. Это поношение достигает ушей буддистов-мирян, которые опасаются, что подобные разговоры могут опорочить общину. Запрет, введенный Буддой, содержит существенную оговорку: нельзя давать милостыню подвижникам «своими руками» (sahatthā). В комментарии поясняется, что можно передать пищу через другого человека или просто положить ее на землю. Очевидно, в этих случаях передача еды юридически не будет рассматриваться как милостыня и, соответственно, монах не будет выступать в роли домохозяина.

Нельзя не заметить, что за всеми рассказанными историями стоит не столько беспокойство о нравственном совершенствовании монаха, сколько озабоченность тем, как монашеская община будет выглядеть в глазах мирян. Поэтому даже монахи, придерживающиеся строгих правил, могут подвергаться осуждению. Действительно, в большинстве связанных с пищей историй в «Сутта-вибханге» так или иначе варьируется тема «имиджа», что служит предостережением против неосмотрительных действий, которые могли бы ему навредить.

В ряде случаев объектом внимания становятся происшествия, не задевающие непосредственно интересов мирян, но создающие неблагоприятное впечатление о монахах. В одном из таких эпизодов действует главный «раскольник» буддийского предания – Дэвадатта.

В то время Дэвадатта, утративший имущество и уважение, вместе с приверженцами ел во многих домах, всякий раз давая знать [о своих предпочтениях]. Люди возмущались, негодовали, сердились: «Как же монахи, сыновья шакьев, будут есть во многих домах, всякий раз давая знать [о своих предпочтениях]?! Кому же не понравится хорошо приготовленное? Кто же не любит вкусного?» Монахи услышали тех людей, возмущавшихся, негодовавших, сердившихся (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXII).

Эта история рассказана как обоснование для введения запрета на «еду группой» (gaṇabhojana), которая, однако, допускается «в правильное время» (во время болезни, раздачи монашеской одежды, путешествия, плавания на корабле, в случае нехватки еды, а также приглашения со стороны другого подвижника). Можно заметить, что характер запрета не согласуется с приведенным рассказом, где возмущение мирян, а затем и услышавших их разговоры монахов было вызвано тем, что Дэвадатта и его спутники сообщали (глагол viññāpeti означает «давать знать») дарителям о своих пожеланиях, а вовсе не тем, что просители приходили группой. Если же рассматривать сам рассказ, то риторические вопросы, высказанные в адрес монахов, возглавляемых Дэвадаттой, подразумевают обвинение их в стремлении к удовольствиям, свойственном обычным людям. Они хотят получать вкусную еду и не желают отказывать себе в этом. Эти монахи разрушают тот образ подвижника, который должен вызывать почтение со стороны мирян.

Другая история дает пример отношений внутри монашеской общины, ставший поводом для резкого порицания, высказанного мирянином:

В то время одна монахиня, сходив за пропитанием в Шравасти, на обратном пути увидела одного монаха и сказала: «Благородный, возьми милостыню». Он [сказал]: «Хорошо, сестра», и забрал все. Когда приближалось время [еды], она не могла [снова] пойти за пропитанием и осталась голодной. И на второй день [...], и на третий день [...]. Затем на четвертый день та монахиня, покачиваясь, шла по дороге. Купец-домохозяин ехал навстречу на колеснице и сказал той монахине: «Посторонись, благородная!» Она свернула в сторону и тут же упала. Купец-домохозяин извинился перед монахиней: «Прости, благородная, что из-за меня ты упала». «Я, домохозяин, упала не из-за тебя, просто я обессилела». «Почему же ты, благородная, обессилела?» Тогда та монахиня тому купцу-домохозяину рассказала, в чем дело. Тогда купец-домохозяин, отведя ту монахиню домой и накормив [ее], стал возмущаться, негодовать, сердиться: «Как же почтенные могут брать пищу из рук женщины?! Ведь женщинам трудно получить [необходимое]». Монахи услышали, как тот купец-домохозяин возмущается, негодует, сердится» (Suttavibhaṅga, Pāṭidesanīya I).

Будда, когда ему сообщили об этом происшествии, ввел соответствующий запрет: монах не должен принимать еду от монахини, если она не является его родственницей.

Центральным моментом в этой драматической истории оказывается не эгоистичное поведение монаха и не смиренное самопожертвование монахини, а возмущение, высказанное купцом. Характерно, что он употребляет слово «почтенные» (bhadantā) во множественном числе, как бы распространяя свое порицание на всю монашескую общину.

Если в двух последних случаях миряне выступали как наблюдатели за действиями монахов, то в ряде других историй они лично оказываются задеты поступками последних. Иногда речь может идти об обиде, нанесенной донатору. Так случилось с одним «бедным работником» (daliddo kammakāro):

В то время в Вайшали была проведена череда превосходных угощений [монахов]. Тогда один бедный работник подумал: «Это не будет плохо, если эти люди как следует поедят. Вот и я тоже приготовлю еду». И тот бедный работник пошел к Кирапатике[21] и, придя, сказал тому Кирапатике: «О благородный, я хочу приготовить еду для общины монахов во главе с Буддой. Дай мне плату». А тот Кирапатика был верующим и добродетельным. И Кирапатика дал бедному работнику повышенную плату. Тогда бедный работник пошел к Бхагавану, а придя, поприветствовал Бхагавана и сел в стороне. Сев в стороне, тот бедный работник сказал Бхагавану: «Господин, пусть Бхагаван согласится завтра поесть у меня вместе с общиной монахов». «Друг, община монахов большая – знай [об этом]». «Господин, пусть община монахов будет большая. У меня заготовлено много плодов ююбы. Напитки со смесью из ююбы будут в изобилии». Бхагаван молчанием выразил согласие. Тогда бедный работник, поняв, что Бхагаван согласен, поднялся с сиденья, простился с Бхагаваном, совершил круговой обход и ушел. Монахи услышали, что бедный работник пригласил на завтра общину монахов во главе с Буддой, и напитки со смесью из ююбы будут в изобилии. Они заблаговременно пошли за милостыней и поели. Люди услышали, что бедный работник пригласил общину монахов во главе с Буддой. И они принесли бедному работнику много твердой и мягкой пищи. Тогда бедный работник, в конце ночи приготовив превосходную твердую и мягкую пищу, сообщил Бхагавану о времени: «Пора, господин, еда приготовлена». И вот Бхагаван в начале дня оделся, взял чашу и *чивару* и пришел к жилищу бедного работника. Придя, он сел на указанное сиденье, окруженный общиной монахов. И вот тот бедный работник стал подавать монахам лучшую пищу. А монахи говорили: «Друг, давай поменьше. Друг, давай поменьше». «Господа, не думайте, мол, это бедный работник, возьмем немножко. У меня приготовлено много твердой и мягкой пищи. Берите, господа, сколько нужно». «Друг, мы не по этой причине берем понемножку. Мы заблаговременно сходили за милостыней и поели, вот почему мы берем понемножку». Тогда тот бедный работник возмущался, негодовал, сердился: «Как же это господа, приглашенные мной, едят в другом месте?! Разве я не могу дать, сколько нужно?!» [Люди] услышали, как тот бедный работник возмущается, негодует, сердится (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXIII).

После этого случая Будда запретил получать еду несколько раз подряд (paramparabhojana).

В этой истории постоянно подчеркивается, что мирянин, выразивший желание накормить общину – беден (dalidda), т.е. не вполне соответствует роли донатора. Сам Будда мягко предостерегает его от опрометчивых обещаний. Однако оказалось, что стоило этому праведному человеку во всеуслышание объявить о своем благочестивом намерении, как другие миряне пришли ему на помощь: наниматель заплатил больше, чем причиталось, а соседи предоставили хорошую пищу для угощения. Одного лишь желания потенциального дарителя оказалось достаточно для проявления щедрости, обеспечивающей обретение важной заслуги. Но получатели дара обесценили усилия «бедного работника», поскольку сделали его подношение ненужным. Таким образом, было нарушено правильное взаимодействие двух частей общины, которое гарантирует ее жизнеспособность. Запрет,

[21] Буддхагхоша считает, что речь идет о человеке по имени Kira, которого за его высокое положение и влиятельность называли patika, «господин» (Malalasekera 1960, I, 606).

сформулированный Буддой, выражен одним композитом paramparabhojana, букв. «еда одна за другой», но история подразумевает более объемный смысл, чем просто осуждение получения пищи в нескольких местах подряд. Ознакомившись с рассказом, читатель должен сделать вывод, что донатором всей общины может быть любой человек, независимо от социального статуса (здесь – наемный работник, поденщик) и материального благосостояния. В данной ситуации затрагивается важнейшая сторона буддийского учения: именно исполнение дхармы, а не место на социальной лестнице имеет значение для оценки той или иной личности, поэтому статус донатора определяет более высокое положение в иерархии, чем то, которое задано при рождении.

При этом существенным оказывается и поведение другой стороны, тех, кто принимает дар. Нельзя забывать, что подношение буддийского жертвователя адресовано не божеству (как было бы в индуизме), а непосредственно монашеской общине. Поэтому своим поведением она может свести на нет все благие старания дарителя.

Схожая ситуация разрабатывается еще в одном сюжете из «Сутта-вибханги»:

> В то время некий брахман пригласил монахов и накормил их. Монахи, получившие пищи вдоволь, пошли в дома родственников, и некоторые стали есть, а некоторые, взяв подаяние, разошлись. Тогда тот брахман сказал соседям так: «О благородные, я накормил монахов. Приходите, я накормлю и вас». Те сказали: «Как же ты, благородный, накормишь нас. Те, кого ты пригласил, пришли в наши дома, и некоторые стали есть, а некоторые, взяв подаяние, разошлись». И вот тот брахман возмущался, негодовал, сердился: «Как же это господа, поев у меня в доме, едят в другом месте?! Разве я не могу дать, сколько нужно?!» Монахи услышали, что этот брахман возмущается, негодует, сердится (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXV).

Эта история мотивирует введение правила, согласно которому монах, получивший достаточное количество пищи в одном месте, не может принимать пищу еще раз.

При определенной схожести коллективного проступка монахов с провинностью их собратьев в предыдущей истории следует обратить внимание и на ряд отличий. Если в том случае речь шла о «бедном работнике», то здесь действует человек высокого социального положения (брахман) и, очевидно, достаточно состоятельный. Поведение монахов также мотивировано иначе: если в доме поденщика они боялись не получить достаточного количества пищи и поэтому поели заранее, то в гостях у брахмана такой опасности нет, поскольку составители Винаи подчеркивают, что после ухода подвижников осталось достаточно еды, чтобы накормить еще и соседей. Почему же монахи не удовлетворились этим угощением? Видимо, указанием на причину должно служить замечание о том, что они отправились в «дома родственников». Для многих членов общины посещение родственников и получение от них милостыни было ежедневной практикой, и, очевидно, они не хотели ее нарушать. В результате брахман, совершивший благочестивое действие, подвергся порицанию со стороны соседей, и от этого его статусу донатора был нанесен ущерб.

Существует в «Сутта-вибханге» и история, повествующая о неправильном поведении монаха в доме мирянина. В этом случае монах не ставит под сомнение заслуг дарителя, но причиняет ему неудобство, вызывая раздражение:

В то время почтенный Упананда, сын шакьев, пришел в дом друга и сидел в спальне вместе с его женой. И вот тот человек подошел к почтенному Упананде, сыну шакьев, и, подойдя, поприветствовал почтенного Упананду, сына шакьев, и сел в стороне. Сидя в стороне, тот человек сказал жене: «Подай благородному милостыню». И та женщина подала милостыню почтенному Упананде, сыну шакьев. Тогда тот человек сказал почтенному Упананде, сыну шакьев: «Иди, господин, ибо благородному дана милостыня». Тогда та женщина, подумав: «Этот человек раздражен», сказала почтенному Упананде, сыну шакьев: «Сиди, господин, не уходи». И второй раз тот человек... И третий раз тот человек сказал почтенному Упананде, сыну шакьев: «Иди, господин, ибо благородному дана милостыня». И третий раз та женщина сказала почтенному Упананде, сыну шакьев: «Сиди, господин, не уходи». Тогда тот человек стал возмущаться, негодовать, сердиться: «Господа, этот благородный Упананда сидит в спальне с моей женой. Несмотря на мои требования, он не хочет уходить. А мне нужно много всего сделать» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XLIII).

Эта история служит обоснованием запрета для монахов сидеть в доме, где есть еда, вторгнувшись во внутренние покои. К ней примыкают еще два рассказа, также посвященные Упананде (Suttavibhaṅga, Pācittiya XLIV, XLV), сидящему в доме вместе с женой хозяина, но в них нет упоминаний о еде или милостыне.

Эти три рассказа стоят в длинном ряду историй об Упананде, разбросанных по разным частям Винаи и встречающихся в некоторых джатаках. Обобщая материал, связанный с этим персонажем, можно выделить в качестве его главной характеристики стремление использовать монашеский статус для получения материальной выгоды. Он жаден, склонен к обману и часто создает повод для ссор. Его поступки постоянно подвергаются осуждению Будды и служат основанием для выработки новых запретов, призванных ограничить возможности накопления монахами личного имущества[22].

В данном случае речь идет о неправильном поведении во время получения милостыни. Следует обратить внимание на ряд деталей, по-видимому, не случайно введенных в повествование. Упананда находится в доме «друга» (sahāyaka). Следовательно, он сохраняет связи, некогда сложившиеся в период его мирской жизни. Его статус, таким образом, оказывается размытым: он находится в жилище мирянина в качестве монаха, пришедшего получить подаяние, или же гостя, пришедшего навестить друга, что создавало бы преимущество перед обычным членом общины. Место, где сидит Упананда, обозначено точно, он находится в «спальне» (sayanighara). Важно иметь в виду, что это совершенно закрытое для посторонних внутреннее пространство дома. Статус друга и гостя отнюдь не предполагает допуска в это помещение, ограничения такого рода могли не распространяться лишь на подвижника, поскольку он стоит вне мирских отношений.

После того как Упананда получает милостыню, между мужем и женой возникает разногласие: они обращаются к монаху с двумя противоположными пожеланиями. Муж просит его уйти, а жена – остаться. Такое поведение женщины мотивировано ее мыслью: pariyuṭṭhito ayaṃ puriso. Причастие pariyuṭṭhita означает «охваченный чем-то, одержимый чем-то»; как правило, имеются в виду отрицательные эмоции, например kāmarāgaparyuṭṭhita, «охваченный страстью и желанием». Однако, как отмечает Ф. Эджертон, санскритский аналог этого причастия

[22] Malalasekera 1960, I, 393–396.

(paryavasthita) в большинстве случаев сочетается со словом krodha, «гнев», а в ряде случаев может использоваться отдельно, подразумевая «охваченный [гневом]»[23]. Супруга домохозяина, по мысли составителей текста, очевидно, считает поведение своего мужа несправедливым и обусловленным раздражением.

То, что Упананда выполняет пожелание жены, а не мужа, создает конфликт, последствия которого могут сказаться отрицательным образом на жизни общины, если такой домохозяин станет рассматривать приход монахов как помеху. Упананда не должен был выходить за рамки своей роли получателя подношения.

Насколько составители Винаи старались призвать к осторожности в вопросах имиджа общины, показывает история военачальника личчхавов Сихи. Сиха в течение многих лет оказывал покровительство общине нигантхов (джайнов), но после встречи с Буддой он меняет свои убеждения и просит Бхагавана принять его в качестве ученика. Однако Будда, хотя и принимает Сиху в общину, просит его и далее снабжать нигантхов пищей (Mahāvagga, VI. 31. 1–11). Речь вряд ли может идти о проявлении заботы по отношению к сторонникам чуждого учения, скорее здесь выражено нежелание создавать конфликт, переманивая ценных донаторов, что могло бы навредить авторитету буддийской общины.

Имеются в «Сутта-вибханге» и сюжеты, связанные с прямым причинением ущерба мирянам со стороны монахов. Ярким примером может служить рассказ о мирянке (upāsikā), называемой по имени дочери – «мать Каны» (kāṇamātā). Эта история представлена не только в Винае (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXIV), но и в собрании палийских джатак[24]. В обеих версиях повествование начинается с того, что Кана, отданная замуж в другую деревню, пришла навестить свою мать. Через некоторое время муж потребовал, чтобы Кана вернулась домой. Ее мать сочла неловким отпустить дочь с пустыми руками. Она испекла некий пирог (pūva). Однако проходивший мимо монах попросил у нее подаяние, и она отдала пирог ему. Тот рассказал об этом другому монаху, который тоже явился в этот дом и тоже получил пирог. Затем пожаловал третий монах, за ним еще, и так, стоило женщине испечь пирог, его уносил очередной монах. Тем временем муж Каны присылал вестников, настаивая на ее возвращении, и, в конце концов, пригрозил тем, что введет в дом другую жену. Так и случилось. Узнав о том, что Кана все время плачет, Бхагаван пришел к ее матери, выслушал рассказ о происшедшем и утешил мирянку проповедью дхармы.

Сразу за этой историей следует другая, где представлена схожая ситуация:

> В то же самое время некий караван собирался отправиться из Раджагрихи на юг. Один монах, собирающий милостыню, пришел к этому каравану за милостыней. И один мирянин (upāsaka) отдал тому монаху ячменную кашу (sattu). А тот, выйдя, рассказал другому. Он и ему отдал кашу. Тот, выйдя, рассказал другому. Он и ему отдал кашу. Стоило ему приготовить провизию, как она исчезала. Тогда мирянин сказал людям [из каравана]: «Благородные, подождите до завтра. Стоило [мне] приготовить провизию, как отдавал ее благородным [монахам]. Я [еще] приготовлю провизию». «Благородный, мы не можем ждать, караван [уже] отправился», – сказав так, [караванщики] ушли. Тогда того

[23] Edgerton 1998, 334.

[24] Джатака о матери Каны доступна в русском переводе под названием «Джатака о коте» (Zakhar'in 1979, 309–312).

мирянина, который приготовил провизию и отправился позже, ограбили разбойники. Люди стали возмущаться, негодовать, сердиться: «Как же это шраманы, сыновья шакьев, принимают [милостыню], не зная меры?! Этот [человек], подав им, пошел позже и был ограблен разбойниками» (Suttavibhaṅga, Pācittiya XXXIV).

Как следствие этих двух историй было установлено правило, запрещающее монахам брать в доме мирян более двух–трех чаш с пирогами и пищей из ячменной муки (mantha), причем и эти несколько чаш он должен был отнести в монастырь и разделить их содержимое со своими собратьями.

Персонажи обеих историй прямо названы буддистами-мирянами (upāsikā и upāsaka). Очевидно, эти люди не могут отказать пришедшему за милостыней монаху. Этих донаторов объединяет и то, что назойливость членов монашеской общины доводит их до серьезной беды: женщина теряет мужа, а купец – свое имущество. Общественное осуждение «шраманов, сыновей шакьев» в этих случаях звучит наиболее резко.

В некоторых сюжетах страдания, претерпеваемые мирянами ради кормления монахов, принимают крайние формы. Так, благочестивая женщина из Варанаси по имени Суппия, услышав просьбу больного монаха о мясном отваре, не смогла достать мяса и отрезала кусок плоти от собственного бедра. Узнав о случившемся, Будда исцелил Суппию и сурово осудил монаха, который не поинтересовался происхождением полученного им дара. В результате формулируется запрет на употребление в пищу человечины и требование всякий раз спрашивать, каким образом было получено мясо (Mahāvagga, VI. 23. 1–9).

Мы рассмотрели связанные с темой пищи фрагменты из «Сутта-вибханги» и «Махавагги» и теперь имеем возможность обобщить сделанные наблюдения. В центре внимания составителей Винаи, разрабатывавших проблему монашеской еды, была не внутренняя жизнь монастырской общины, а ее взаимодействие с окружающим миром. Все предписания, которые могут показаться разнородными, становятся понятны и обретают общий смысловой стержень, если видеть в них и проясняющих их сюжетах главную проблему – как складывается образ буддийского монаха в глазах мирян, являющихся потенциальными донаторами. Формирование и сохранение благоприятного имиджа монашеской общины базируется на принципах, выраженных в Винае, которые могут быть систематизированы следующим образом.

Монах должен жить милостыней и не отказываться от нее. При этом ему следует сохранять свою тождественность: не допускать, чтобы его ассоциировали с другими подвижниками и простыми нищими. Также для него неприемлемо и уподобление домохозяину, способному совершать подаяние. Ему надлежит всячески избегать ситуаций, при которых он наносит обиду или причиняет вред донатору, т.е. всего, что может оттолкнуть мирян от общения с монахами.

Из этих установок очевидно, что задача состояла не в том, чтобы привлечь домохозяев к поддержке монастырей (это функция проповеди), а в том, чтобы удержать их в качестве донаторов. Заинтересованность последних определялась представлением о «заслугах» (puṇya), важнейшей характеристикой которых была их зависимость именно от собственных действий человека, а не от его принадлежности к традиционным социальным группам, обусловленной рождением. При

этом важно, что «заслуги» имели отношение не только к перспективам следующего рождения[25]. Они создавали возможность получить авторитет в социуме уже в настоящей жизни. Отношения с монашеской общиной выстраивали новую социальную иерархию, которая накладывалась на традиционную. Прежде всего в этом была заинтересована городская среда, поскольку именно в ней возникала проблема несоответствия статуса и материального благосостояния.

В текстах буддийского канона мы во множестве встречаем персонажей, чье положение в традиционном индийском обществе зачастую было довольно низким – это преуспевающие торговцы, ремесленники, врачи или даже гетеры. Так, купец Анатхапиндада, кузнец Чунда, врач Дживака и гетера Амбапали благодаря своей щедрости по отношению к монашеской общине становятся в городской буддийской среде символическими фигурами, воплощающими величайшие заслуги.

Более того, в том случае, когда потенциальный донатор – например наемный работник – социально и материально несостоятелен, но выражает желание оказать помощь общине, он неизменно встречает поддержку окружающих. Это показывает, что для повышения статуса среди буддистов-мирян иногда достаточно только намерения.

Соперничество донаторов, изображенное в ряде сюжетов Винаи, свидетельствует о том, что монашеская община как новая социальная структура не только взаимодействовала с мирским сообществом, но и создавала новые взаимоотношения внутри городского сообщества. Открывались возможности для некоторой корректировки иерархической структуры социума, что отвечало уже назревшим потребностям в переменах. Таким образом, существование монастырей было вариантом решения проблемы социального лифта. Если покровительство правящих династий обеспечивало крупные вложения, необходимые для монастырского строительства, то повседневная жизнь буддийской монашеской общины была связана главным образом с наличием донаторов в городской среде.

Источники наших сведений об этих повседневных взаимоотношениях достаточно ограничены. О них трудно судить по данным эпиграфики или археологии. Даже записки паломников, состоящие из описаний святых мест и пересказа преданий, почти не содержат таких сведений. Единственный источник, в котором представлено большое разнообразие житейских ситуаций,– это буддийская Виная. Однако буквальное прочтение этого огромного и многовариантного памятника не дает достоверной исторической картины. Было бы ошибкой утверждать, что все сформулированные в нем предписания действительно соблюдались, а рассказанные истории соответствуют реальности. Виная дает ценнейший материал для изучения истории буддизма в контексте городской культуры древней Индии, но лишь при условии, что мы опираемся не на прямые утверждения, содержащиеся в тексте, а на интенции, которые двигали его составителями. Попытка выявить эту прагматику в посвященных теме еды правилах Винаи и сопровождающих их повествованиях и была предпринята в настоящей работе.

---

[25] Эпиграфический материал свидетельствует и о «передаче заслуг» другим лицам – см. Schopen 1997, 30–42.

Литература / References

Aleksandrova, N.V. 2008: *Put' i tekst. Kitayskie palomniki v Indii* [*The Path and the Text: Chinese Pilgrims in India*]. Moscow.
Александрова, Н.В. *Путь и текст. Китайские паломники в Индии*. М.

Aleksandrova, N.V. 2018: [The sacred topography of Bodh-Gaya and Buddhist narration]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [*Journal of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*] 5, 38–47.
Александрова, Н.В., Сакральная топография Бодх-гаи и текстовая традиция. *Вестник Института востоковедения РАН* 5, 38–47.

Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., 2012: [Bodhisattva by the Nairañjana river. The history of the development of the plot]. In: I. S. Smirnov (ed.), *Indologica. Sbornik statey pamyati T.Ya. Elizarenkovoy*. Kn. 2 [*Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume*. Book 2]. Moscow, 21–62.
Александрова, Н.В., Русанов, М.А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета. В сб.: И.С. Смирнов (ред.), *Indologica. Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой*. Кн. 2. М., 21–62.

Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., 2019a: [The first offering to Buddha: a poor meal, but wealth of meaning. Part I]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [*Journal of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*] 1, 105–113.
Александрова, Н.В., Русанов, М.А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Часть I. *Вестник Института востоковедения РАН* 1, 105–113.

Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., 2019b: [The first offering to Buddha: a poor meal, but wealth of meaning. Part II]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* [*Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*] 2, 143–154.
Александрова, Н.В., Русанов, М.А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Часть II. *Вестник Института востоковедения РАН* 2, 143–154.

Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A., Komissarov, D.A. 2017: *Lalitavistara. Sutra o zhizni Buddy. Rozhdenie* [*Lalitavistara. The Sutra on Buddha's Life. The Birth*]. Moscow.
Александрова, Н.В., Русанов, М.А., Комиссаров, Д.А. *Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение*. М.

Anālayo, Bh. 2017: *Vinaya Studies*. Taipei.

Crosta, A. 2015: *Cibo e salute nella ciotola del Buddha*. Torino.

Daswani, R. 2006: *Buddhist Monasteries and Monestic Life in Ancient India (From the Third Century BC to the Seventh Century AD)*. Delhi.

Edgerton, F. 1998: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. *Dictionary*. Delhi.

Findly, E.B. 2003: *Dana. Giving and Getting in Pali Buddhism*. Delhi.

Frauwallner, E. 1956: *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Roma.

Glasenapp, H. von. 1999: *Jainism. An Indian Religion of Salvation*. Delhi.

Holt, J.C. 2015: *Discipline. The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka*. Delhi.

Johnson, W.J. 1995: *Harmless Souls. Karmic Bondage and Religious Change in Early Jainism with Special Reference to Umāsvāti and Kundakunda*. Delhi.

Malalasekera, G.P. 1960: *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. I–II. London.

Oldenberg, H. (ed.) 1879: *The Vinaya Piṭakaṃ: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Vol. I. *The Mahāvagga*. London–Edinburgh.

Oldenberg, H. (ed.) 1882: *The Vinaya Piṭakaṃ: One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Vol. IV. *The Suttavibhaṅga, Second Part*. London–Edinburgh.

Rau, W. 1957: *Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt*. Wiesbaden.

Romanov, V.N. 1978: [The notions "king" and "kingdom" in ancient Indian political theory] *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 4, 26–33.
Романов, В.Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве. *ВДИ* 4, 26–33.

Romanov, V.N. 2002: [What does it mean "to say the truth" according to Śatapathabrāhmaṇa]. In: V. V. Glebkin (ed.), *Trudy po kul'turnoy antropologii. Pamyati Grigoriya Aleksandrovicha Tkachenko* [*Cultural Anthropology Studies. In memoriam Grigoriy Tkachenko*]. Moscow, 144–167.
Романов, В.Н. Что значит «говорить сатью». По материалам «Шатапатха-брахманы». В сб.: В.В. Глебкин (сост.), *Труды по культурной антропологии. Памяти Григория Александровича Ткаченко*. М., 144–167.

Romanov, V.N. 2010: *Shatapatkha-brakhmana.* Kn. X. *Taynaya* [*Śatapathabrāhmaṇa*. Book X. *The Secret One*]. Moscow.

Романов, В.Н. *«Шатапатха-брахмана»*. Кн. X. *Тайная*. М.

Schopen, G. 1997: *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India.* Honolulu.

Syrkin, A.Ya. 1991: *Upanishady. Perevod s sanskrita, predislovie i kommentariy* [*Upaniṣads. Translated from Sanskrit, with Foreword and Commentary*]. Moscow.

Сыркин, А.Я. *Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий*. М.

Waldschmidt, E. 1967: Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra. In: E. Waldschmidt (Hrsg.), *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes*. Göttingen, 80–119.

Zakhar'in, B. 1979: *Dzhataki. Perevod s pali* [*The Jātakas. Translated from Pāli*]. Moscow.

Захарьин, Б. *Джатаки. Перевод с пали*. М.

Zheleznova, N.A. 2018: [Food as a basic element of religious identity in Jain tradition]. In: *Vkus Vostoka. Gastronomicheskie traditsii v istorii, kul'ture i religiyakh narodov Azii i Afriki* [*Taste of the Orient: Gastronomic Traditions in History, Culture and Religions of Asian and African Peoples*]. Moscow, 101–115.

Железнова, Н.А. Еда как базовый элемент формирования идентичности в джайнской традиции. В сб.: *Вкус Востока. Гастрономические традиции в истории, культуре и религиях народов Азии и Африки*. М., 101–115.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 80–85
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 80–85
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013522-7

DE TITULIS BOSPORANIS ET VICINIIS II

10. *Астрагал из Фанагории*

Ф. В. Шелов-Коведяев

Независимый исследователь, Москва, Россия

Email: shel-kov@yandex.ru

В заметке переиздается опубликованное Н.А. Павличенко граффито, которое предлагается понимать как καλλιγενὴς τριβάς – «прекрасносозданное молотило».

Ключевые слова: граффито, астрагал, имя, игра, лексика

DE TITULIS BOSPORANIS ET VICINIIS II

10. *An Astragalus from Phanagoria*

Fedor V. Shelov-Kovedyaev

Independent Researcher, Moscow, Russia

Email: shel-kov@yandex.ru

The paper presents a new edition of a graffito published by N.A. Pavlichenko, discusses the latter's understanding, and suggests a new interpretation: καλλιγενὴς τριβάς – "the perfectly made 'flapper'".

Keywords: graffito, astragalus, name, game, lexis

Данные об авторе. Фёдор Вадимович Шелов-Коведяев – кандидат исторических наук, независимый исследователь.

Первую серию моих заметок (1–9a) см. Shelov-Kovedyaev 2020, 426–442.

В 2017 (кратко)[1] и 2018 г. (подробнее)[2] Н. А. Павличенко дважды издала замечательный артефакт, найденный при исследованиях на раскопе «Верхний город» Фанагории в 1999 г. К сожалению, данные о его археологическом контексте – наиболее надежном хронологическом индикаторе для граффити, которые всегда отличаются индивидуальными особенностями почерка, – в обеих публикациях отсутствуют.

Публикатор датирует находку, исходя из ее палеографии, в пределах второй половины IV–III в. до н.э. Ненадежный вообще (см. *Bull. ép.* Жанны и Луи Робер, passim, особ. раздел Méthodes разных выпусков), критерий шрифта сугубо рискован для Боспора, где давно и четко[3] выделены «архаизирующий» и «прогрессивный» стили письма. При этом аналогии из лапидарных надписей, на которые ориентируется исследовательница, при всей их условности применительно к граффити, указывают на дату, значительно более позднюю, чем та, которую она предпочла. Сочетание *альфы* с ломаной перекладиной, *ню* с укороченной правой ножкой и *каппы* с усеченными усиками встречается на боспорских камнях со II в. до н.э. (см., например, *КБН* 27).

Впрочем, намного интереснее установить смысл, вложенный автором в трехстрочную надпись, которая читается как ΚΑΛΛΙΓΕ/ΝΗΣΤΡΙΒΑ/Σ (см. рис.). Приступая к исследованию, издательница совершенно справедливо начинает с подробного (в каталоге он занимает бóльшую часть объема, в статье – около его половины) рассказа об использовании астрагалов в различных играх на точность, меткость и ловкость – от подвижных и использующих элементы акробатики до азартных. Притом и там, и там оба ее списка верно открываются игрой «в бабки», ибо «бабка» как часть скелета рогатого скота – русский эквивалент др.-греч. ἀστράγαλος.

Далее автор публикации переходит к эпиграфике на этих костях и отмечает, что она представлена главным образом владельческими записями, цифровыми метками (очевидно, таково значение одинарных букв), теонимами, а также отдельными словами «не всегда ясного значения», включая глагольные формы. Большинство из них, в том числе имена божеств в номинативе, если только последние не найдены в святилищах, где они могли быть использованы для посвящений или мантики, она абсолютно логично считает указанием на то, что несущий их предмет имел отношение к игре: был частью игрального набора и т.д.

Действительно, большинство приведенных Н. А. Павличенко примеров, не исключая и теонимов, отражают такие качества «бабок», как сила, мощь, неистовость (Ζεύς, Αἴας, Ἡρακ-); скорость, ловкость (Ἑρμῆς, σκίρτος «прыгун»/Σκίρτος [имя одного из сатиров]: ср. еще ὀξύς, ἰσχυρός, ταχύς – см. *Bull. ép.,* раздел Objets inscrits за разные годы); победоносность и ликование (Νίκη, ἑορτή: ср. к последнему выражение «праздник» в современной русской молодежной речи); неодолимость, стремительность и радость разом (Ἔρως: в экземплярах, привлеченных в editio princeps, предпочтительно распознавать имя божества, поскольку в качестве личного имени оно получает распространение не ранее границы эллинизма и римской

[1] Pavlichenko, Agafonov 2017, 386.
[2] Pavlichenko 2018, 136–141.
[3] Boltunova, Knipovich 1962, 3–31; Belova 1967, 60–69.

Рисунок. Астрагал с граффито из Фанагории

эпохи – см. *LGPN*); хваткость, опасность, в т.ч. связанные с хтоническими силами (ἅρπαξ, Ἀχιλλεύς, Κόρα, Θέτις, Νύξ, Ἀβροκε-, м.б. и Αἴας как один из демонов загробного мира). Явно владельческими являются граффити ΚΤΗΣ из Афрасиаба (*SEG* 44, 1303) и ΣΑΜΟΥ (неизвестного происхождения: *SEG* 43, 1197), в интерпретации которых автор напрасно сомневается, ибо Σάμος в качестве антропонима известен, как минимум, с IV в. до н.э. (см. *LGPN*), а для κτησ-, кроме имени Ктесия, допустимо чтение «собственный, хозяйский» (см. *LSJ* et Suppl. s.v.).

Поэтому и вновь вводимый в оборот артефакт исследовательница верно связывает с игрой. Тем неожиданней ее высказывания, предпосланные выводам: «фанагорийское граффито <...> нельзя отнести к числу стандартных надписей» и «появление на астрагалах граффити любого (? – *Ф. Ш.-К.*) содержания не удивительно (sic)».

Здесь публикатор, по-видимому, пал жертвой соответствующей статьи в *LSJ* (s.v.): отступив от правила, которого в иных ситуациях уважаемый Лексикон последовательно придерживается – переносные значения приводятся после основных,– он вдруг дает «τριβάς, -άδος, ἡ,– женщина, практикующая противоестественный порок сама с собой или с другой особой. II = mortarium, tritorium (т.е. «ступ(к)а, пест(ик), гумно, цеп». – *Ф. Ш.-К.*)». Несомненно, исходной тут является вторая позиция – место/предмет, где/в котором/которым вышелушивают/молотят/разбивают/измельчают/растирают зерно (из однокоренных образований уместно упомянуть определения περιτριβής «(и)стертый, (и)стершийся» и τρίβων «ловкий, бывалый»: ср. русскую идиому «тертый (калач)»). А превращение этой лексической единицы в термин, определяющий трущих себя или друг друга женщин, явно вторично.

Доверившись вкравшейся в словарь ошибке, издательница читает: Καλλιγένης (широко распространенный на Боспоре антропоним – она перечисляет его носителей) τριβάς – «Каллиген трибада». Засим она предлагает на выбор два понимания написанного. Либо некий Каллиген, по мнению автора надписи, был неспособен «вести себя, как мужчина», либо за мужским именем на самом деле скрывалась мужеподобная (приводятся случаи применения к женщинам мужских личных имен) и практикующая гомосексуальные отношения Каллигения. Оба варианта трактуются при этом как оскорбительные для поименованного персонажа. Смысл и назначение оскорбления, увы, никак не раскрываются.

Более того, предпочтительным Н. А. Павличенко, пусть и осторожно, считает поношение именно мужчины. Данный ее выбор не получается признать удачным по многим обстоятельствам. Во-первых, для мужчин, исполняющих в однополых отношениях женскую партию, в греческом языке существуют отмеченные исследовательницей другие выражения (καταπύγων и т.д.), а τριβάς в таком контексте

нигде не встречается. Во-вторых, как пишут собранные ею же источники, трибады предавались лесбийскому греху, к чему представители сильного пола конструктивно не приспособлены. В-третьих, если гипотетический муж Каллиген вступал-таки в связь с женщинами, то что в том оскорбительного? В-четвертых, коли ненавистник «Каллигена» нанес такое на *свою* кость, то с какой целью: *для чего* было предназначено его высказывание – неясно, каким могло бы тут быть удовлетворительное объяснение. В-пятых, учитывая, что, как ранее признала сама издательница, личные имена на «бабках» суть метки собственников, возникает вопрос, зачем бы хозяин предмета сам себя оскорблял.

Ежели бы речь шла о называющей себя мужским именем лесбиянке, то *1)* ее личное граффито было бы простой манифестацией ею своих пристрастий, приглашением подруг по игре к отношениям; *2)* если же автором была другая женщина, то, судя по тому, что собрано в публикации, ее запись была бы тривиальным заигрыванием с «Каллигеном»; *3)* в любом случае в надписи не было бы ничего оскорбительного в античном понимании (ср. выше недоумения пункта «в-четвертых»).

В крайнем случае, еще можно было бы подумать о том – такую вероятность Павличенко вовсе не рассматривает, – что понятие τριβάς на некоем этапе могло обозначать вообще всех сексуально разнузданных лиц без различия пола. Впрочем, подобный беспрецедентный ἅπαξ λεγόμενον – даже без учета того, что гапаксы следует предполагать лишь когда это неизбежно,– не снимал бы указанных выше сомнений (смысл данной записи на астрагале, ее оскорбительность и т.д.).

Остается добавить, что материалы, которыми публикатор старается обосновать свою интерпретацию, не могут быть признаны корректными аналогиями. Во-первых, среди них нет ни одного астрагала; во-вторых, большинство привлеченных граффити относится к любовным, остальные – просто к грубому юмору[4], намеренная оскорбительность которого в древнегреческом контексте неочевидна; в-третьих, за исключением «Законов» Платона, литературные пассажи об оголтелых τριβάδες, если принять предложенную издателем датировку, *целиком* являются бесспорными анахронизмами (Марциал, Гезихий и т.п.), а потому недоказательны; в-четвертых, *все* приведенные издательницей примеры обнаруживают неразрывную связь надписи с назначением несущего ее материального объекта, тогда как именно последнего в версии Н. А. Павличенко не наблюдается.

Умножение нестыкующихся сущностей, к которому она прибегает, чтобы обосновать свое мнение, заставляет вспомнить о том, что верная интерпретация – самая простая. В случае с ΚΑΛΛΙΓΕΝΗΣ ΤΡΙΒΑΣ эта элементарная норма блестяще подтверждается.

Но прежде чем представить корректное чтение, необходимо учесть еще два существенных для него условия. Встречающееся мнение о том, что номинативы мужских имен в граффити на керамике могут быть владельческими записями, недостаточно убедительно. Разбивать же надпись из двух слов на два синтаксически не связанных между собою высказывания слишком рискованно.

---

[4] Pavlichenko 2018, 139, прим. 19.

Учтя все сформулированные выше соображения, надо вернуться к тому, что лексема ἡ τριβάς означает прежде всего место/предмет, где/в котором/которым молотят/вышелушивают/дробят/растирают зерно – «гумно, ступ(к)у, пест(ик), цеп». Последний инструмент состоит из трех частей: ручки/держака, соединительной цепи (она дала в русском языке название всей конструкции) и, что важно теперь, ударной части: молотила. Как таковое надо понимать и τριβάς. Впереди него вполне прогнозируемо должен расположиться характеризующий свойства «молотила/дробила» адъектив.

Так открывается истинное значение сочетания καλλιγενὴς τριβάς как указывающего на грозную мощь объекта – «прекраснорожденное (i.e. ~созданное) молотило/вышибало/стирало (стиратель: характеристика предмета, хотя в иных обстоятельствах это могло бы быть и названием броска)». Насколько известно, астрагалы не использовались в хозяйстве для растирания чего-либо. Зато среди игр в них известна ἡ ὥμιλλα[5] – нечто среднее между французским петангом (игрой в шары) и русскими городками, когда участник должен попасть своей «бабкой» в круг и выбить из него кость соперника.

Итак, граффито отлично укладывается в категорию надписей, которые описывают качества (в данном случае – превосходные вышибающие) астрагала в игре. Приходится лишь сожалеть, что, приведя хорошую характеристику (включая кости и шашки) этого типа надписей, автор[6] editio princeps на самом финише промахивается мимо цели.

Появление в первый раз фиксируемого регулярно образованного прилагательного, судя по аналогии с καλλιγεπής и т.п., двух окончаний – καλλιγενής, -ές – было совершенно ожидаемо. Недаром по той же модели образовано личное имя, да и раздел Mots nouveaux et mots rares в Bulletin épigraphique ежегодно и рутинно фиксирует новые слова.

Упомянутый антропоним (по форме – субстантивированное прилагательное), как и Καλλιγένεια,– эпиклеза Деметры[7], заменяющая сам теоним богини в названии праздника в ее честь (форма neutr. pl., идентичная nom. sing.),– давно известны. Однако значение обнаружения ранее неизвестной лексемы именно в Фанагории нельзя недооценивать – не только для филологии, но и для истории и культуры Боспора, Северного Причерноморья, да и всей эллинской ойкумены.

Литература / References

Belova, N.S. 1967: [A new inscription from Hermonassa]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 1, 60–69.
Белова, Н.С. Новая надпись из Гермонассы. *ВДИ* 1, 60–69.
Boltunova, A.I., Knipovich, T.N. 1962: [An outline of history of Bosporan Greek lapidary script]. *Numizmatika i epigrafika* [*Numismatics & Epigraphy*] 3, 3–31.
Болтунова, А.И., Книпович, Т.Н. Очерк истории греческого лапидарного письма на Боспоре. *Нумизматика и эпиграфика* 3, 3–31.

[5] Ср. Pavlichenko, Agafonov 2017, 386; Pavlichenko 2018, 136, прим. 2.
[6] Pavlichenko 2018, 137–138, прим. 5–8, 10.
[7] *LSJ* s.v.; Gruppe 1906, 1176, Anm. 8.

Gruppe, O. 1906: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. Bd. II. München.

Pavlichenko, N.A. 2018: [An astragalus with Kalligenes' name from Phanagoria]. In: V.D. Kuznetsov, A.A. Zavoikin (eds.), *Fanagoria. Resul'taty arkheologicheskikh issledovaniy*. T. 7. *Materialy po istorii i arkheologii Fanagorii*. Vyp. 4 [*Phanagoria. Results of Archaeological Studies*. Vol. 7. *Materials for History and Archaeology of Phanagoria*. Issue 4]. Moscow, 136–141.

Павличенко, Н.А. Астрагал с именем Каллигена из Фанагории. В сб.: В.Д. Кузнецов, А.А. Завойкин (ред.), *Фанагория. Результаты археологических исследований*. Т. 7. *Материалы по истории и археологии Фанагории*. Вып. 4. М., 136–141.

Pavlichenko, N.A., Agafonov, A.V. 2017: [Astragaloi with inscriptions]. In: A.A. Zavoykin, V.D. Kuznetsov, V.P. Tolstikov (eds.), *Pantikapey i Fanagoria. Dve stolitsy Bosporskogo tsarstva. Katalog vystavki* [*Panticapaeum & Phanagoria. Two Capitals of Bosporan Kingdom: Exhibition's catalogue*]. Moscow, 385–386.

Павличенко, Н.А., Агафонов, А.В. Астрагалы с надписями. В кн.: А.А. Завойкин, В.Д. Кузнецов, В.П. Толстиков (ред.), *Пантикапей и Фанагория. Две столицы Боспорского царства. Каталог выставки*. М., 385–386.

Shelov-Kovedyaev, F.V. 2020: [De titulis Bosporanis et viciniis]. *Drevnosti Bospora* [*Bosporan Antiquities*] 25, 426–442.

Шелов-Коведяев, Ф.В. De titulis Bosporanis et viciniis. *Древности Боспора* 25, 426–442.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 86–98
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 86–98
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013523-8

ПТОЛЕМЕЙ III И МИФОЛОГЕМА О ПОЯВЛЕНИИ ФЕНИКСА В ЕГИПТЕ: ВОЗВРАЩЕНИЕ К КЛАССИЧЕСКОЙ ДАТИРОВКЕ

А. Л. Зелинский

Независимый исследователь, Киев, Украина

E-mail: z-al@ukr.net

Плиний Старший в X книге «Естественной истории» и Корнелий Тацит в VI книге «Анналов» упоминают о появлении в Египте мифической птицы феникс, относящемся к эллинистическому периоду египетской истории. Согласно communis opinio, базирующемуся исключительно на сообщении Тацита, речь идет о традиции, возникшей во время правления Птолемея III Эвергета (246–222 гг. до н.э.). Вместе с тем И. А. Ладынин и К. В. Кузьмин, отдавая предпочтение сообщению Плиния, относят появление слухов о фениксе к 312 г. до н.э., т.е. ко времени номинального царствования Александра IV, сына Александра Великого. Разделяя принцип комплексного рассмотрения обоих источников, в окончательном виде сформулированный И. А. Ладыниным, мы полагаем, что рассказ Плиния может служить подтверждением датировки, указанной Тацитом. Согласно нашей точке зрения, в сообщении Плиния речь идет не о 312, а о 229 г. до н.э., т.е. о царствовании Птолемея III. Таким образом, слухи о появлении феникса при Птолемее III Эвергете должны были подчеркивать успешное преодоление гуманитарной катастрофы, вызванной чередой низких разливов Нила в первое десятилетие правления этого царя.

Ключевые слова: феникс, Бену, Плиний Старший, Корнелий Тацит, Марк Манилий, Птолемей III, Александр IV Македонский

Данные об авторе. Андрей Леонидович Зелинский – кандидат исторических наук, независимый исследователь.

Я чрезвычайно благодарен анонимным рецензентам, чьи конструктивные замечания способствовали усовершенствованию этой публикации, и к.и.н. М. В. Панову, любезно предоставившему мне возможность ознакомиться с рукописью своего нового перевода «Стелы сатрапа». Также выражаю особую признательность д.и.н. О. Л. Габелко и к.и.н. А. В. Короленкову за технические рекомендации, предложенные мне после ознакомления с рукописью данного исследования.

PTOLEMY III AND THE MYTHOLOGEM OF THE PHOENIX IN EGYPT: RETURNING TO THE CLASSIC DATING

Andrii L. Zelinskyi

Independent researcher, Kiev, Ukraine

E-mail: z-al@ukr.net

Pliny the Elder, *NH*. X, as well as Cornelius Tacitus, Ann. VI, both mention the appearance of the mythical bird Phoenix in Egypt, which happened in the Hellenistic period of Egyptian history. By *communis opinio*, based solely on the testimony of Tacitus, this tradition emerged during the reign of Ptolemy III Euergetes (246–222 BC). However, I. A. Ladynin and K. V. Kuzmin, giving priority to Pliny's message, date the appearance of the rumours about the phoenix to 312 BC, i.e. during the nominal reign of Alexander IV. The argument for considering both sources jointly, formulated in its final form by I. A. Ladynin, is convincing. However, Pliny's story can be used to support the dating offered by Tacitus. The article argues that Pliny did not speak about 312 BC, but about 229 BC, referring to the reign of Ptolemy III. If this is correct, the rumours about phoenix's appearance during the age of Ptolemy Euergetes were meant to emphasize successful overcoming of the humanitarian catastrophe caused by the series of low floods of the Nile in the first decade of his reign.

Keywords: Phoenix, Benu, Pliny the Elder, Cornelius Tacitus, Marcus Manilius, Ptolemy III, Alexander IV of Macedon

Данное исследование посвящено комплексу мифологических представлений о солнечной птице феникс (египетский Бену)[1] в контексте исторических реалий Птолемеевского Египта. Согласно египетской, а впоследствии – и греко-римской традиции, появление вышеупомянутого существа в Египте рассматривалось исключительно как доброе предзнаменование. Оно символизировало всеобщее обновление после черной полосы, вызванной различными испытаниями и неустройствами, и наступление продолжительной эпохи процветания. При этом сразу же необходимо сделать оговорку по поводу условного характера любой попытки определения хронологии тех или иных слухов о прилете феникса. В частности, представления древних о циклической природе появления этой сверхъестественной птицы не столько облегчают, сколько запутывают ситуацию. Продолжительность жизненного цикла этого мифического существа, определяемого его регулярными появлениями в Египте, колеблется между 500 годами (Hdt. II. 73;

[1] О греко-римской традиции, посвященной образу феникса, см. Hdt. II. 73; Mela, III. 72–73; Plin. *NH*. X. 2–5; Tac. *Ann*. VI. 28; Ael. *De Hist. Anim*. VI. 58; Solin. 33. 11–14; Horapollo, I. 34–35, II. 57; Ioan. Tzetz. *Hiliad*. V. 389–398. По поводу аутентичных египетских представлений о Бену см., например, Pinch 2002, 117–118 с перечнем источников и библиографией; Tolmacheva 2003, 111–120; Tolmacheva 2016, 1–28; Kuz'min 2017, 137–148; Ladynin 2017a, II, 35–44. Также определенный интерес в связи с интерпретацией образа феникса вызывает фундаментальная культурологическая работа Рёлофа ван ден Брёка (van den Broek 1972).

Tac. *Ann.* VI. 4) и 12954 годами (Solin. 33. 12), тогда как сама череда данных циклов не имеет единой общепринятой точки отсчета[2]. Таким образом, при определении даты того или иного появления феникса ключевую роль играет совокупность косвенных свидетельств, способных дополнить скупую информацию источников, непосредственно связанных с мифологией этой диковинной птицы.

Как можно судить на основании античной традиции, слухи о появлении феникса получили распространение среди населения Египта в определенный момент эллинистического периода. Их отголосок дошел до нас в произведениях двух латинских авторов: «Естественной истории» Плиния Старшего и «Анналах» Тацита. Первый из этих авторов, ссылаясь на римского эрудита сенатора Манилия[3], упоминает о прилете феникса на берега Нила за 215 лет до консульства неких Публия Лициния и Гнея Корнелия (Plin. *NH.* X. 5)[4]. Другой автор указывает на появление в Египте упомянутого мифического существа во времена Птолемея, царствовавшего третьим из македонян; при этом Тацит добавляет, что от (смерти. – *А. З.*) этого Птолемея и до (воцарения. – *А. З.*) императора Тиберия прошло менее 250 лет (Tac. *Ann.* VI. 28. 3–5)[5].

Большинство исследователей, опираясь исключительно на свидетельство Тацита, связывают слухи о прилете феникса с царствованием Птолемея III Эвергета (246–222 г. до н.э.)[6]. Согласно несложному подсчету, с момента смерти этого монарха, бывшего третьим представителем династии Птолемеев, и до прихода к власти в Риме императора Тиберия (14 г. н.э.) действительно прошло менее 250 лет[7]. Вместе с тем, существуют три альтернативные интерпретации упомянутого

---

[2] Ср. van den Broek 1972, 69–131; также см. прим. 1 к этой статье.

[3] Manilius senator ille maximis nobilis doctrinis doctore nullo (Plin. *NH.* X. 4).

[4] Cum huius alitis vita magni conversionem anni fieri prodit idem Manilius, iterumque significationes tempestatum et siderum easdem reverti, hoc autem circa meridiem incipere quo die signum arietis sol intraverit, et fuisse eius conversionis annum prodente se P. Licinio Cn. Cornelio coss. CCXV. – «Манилий также утверждает, что с жизнью этой птицы совпадает период обращения Великого года, в течение которого все (великие. – *А. З.*) сезоны (зодиака. – *А. З.*) и все звезды совершают полный круговой оборот и возвращаются к точке своего исхода, и что он начинается в полдень, когда солнце входит в созвездие Овна, и что, по его словам, год такого обращения был 215 в консульство Публия Лициния и Гнея Корнелия».

[5] De numero annorum varia traduntur. maxime vulgatum quingentorum spatium: sunt qui adseverent mille quadringentos sexaginta unum interici, prioresque alites Sesoside primum, post Amaside dominantibus, dein Ptolemaeo, qui ex Macedonibus tertius regnavit, in civitatem cui Heliopolis nomen advolavisse... sed antiquitas quidem obscura: inter Ptolemaeum ac Tiberium minus ducenti quinquaginta anni fuerunt. – «О возрасте же его говорят различно. Большинство определяет его в пятьсот лет, но есть и такие, которые утверждают, что этот феникс живет уже тысячу четыреста шестьдесят один год, так как ранее фениксы прилетали в город, носящий название Гелиополь, в первый раз – при владычестве Сесосиса, во второй – Амасиса и в последний – Птолемея, который царствовал третьим из македонян... Древность темна; но Тиберия от Птолемея отделяет менее двухсот пятидесяти лет» (пер. А. С. Бобовича).

[6] Huss 2001, 335, 380.

[7] См. например, van den Broek 1972, 105–107; Fraser 1972, I, 707–708; II, 989, n. 213; Beyer-Rotthoff 1993, 299; van Oppen de Ruiter 2007, 416–417.

фрагмента «Анналов». Согласно первым двум, на наш взгляд, совершенно умозрительным прочтениям, в рассказе Тацита идет речь, соответственно, о Птолемее II[8] или I[9].

Более существенного внимания заслуживает третья точка зрения, предложенная И. А. Ладыниным и дополненная его учеником К. В. Кузьминым. Исследователями была высказана идея о необходимости комплексного рассмотрения сообщений Плиния и Тацита, подразумевавших одну и ту же историю. В частности, отождествив упомянутых Плинием римских консулов с Публием Лицинием Крассом и Гнеем Корнелием Лентулом, занимавшими должность в 97 г. до н.э.[10], и прибавив к указанной дате упомянутые сенатором Манилием 215 лет, исследователи отнесли эллинистический визит феникса в Египет к 312 г. до н.э.[11] Таким образом, третьим македонским властителем, царствовавшим в Египте согласно Тациту, должен был стать последний представитель династии Аргеадов – Александр IV[12], сын Александра III Македонского, формально правивший державой отца, а значит, и Египтом после смерти знаменитого завоевателя и Филиппа III Арридея[13].

Исходя из вышесказанного, И. А. Ладынин и К. В. Кузьмин склонны рассматривать данную мифологему как неотъемлемую часть религиозно-идеологической пропагандистской кампании, проводимой определенной частью местного жречества в пользу будущего Птолемея I. Цель этой кампании заключалась в подготовке широких масс египетского населения к благожелательному восприятию перспективы воцарения новой династии, Птолемеев[14]. В контексте данного предположения И. А. Ладынин объясняет прямое указание Тацита на царя Птолемея непониманием, якобы проявленным римским историком при чтении имеющегося в его распоряжении первоисточника. По мнению И. А. Ладынина, Тацит стал жертвой некоего римского стереотипа, согласно которому Александр Великий, а вслед за ним, вероятно, и двое последних македонских царей из династии Аргеадов не низводились до

---

[8] В этом случае вышеуказанный царь рассматривается как непосредственный преемник Александра Великого и Птолемея Сотера (ср. Fraser 1972, II, 989, n. 213; Ladynin 2017a, II, 37).

[9] К сожалению, Стенли Бурштейн в одной из известных мне работ лишь походя указывает на подобную возможность, не приводя ни одного аргумента в пользу своей точки зрения (Burstein 1992, 47).

[10] Bikerman 1975, 220.

[11] Kuz'min 2017, 235, 246; Ladynin 2017a, II, 37–44. Ранее взгляды И. А. Ладынина были изложены в его монографии Ladynin 2017b, доступной мне лишь в виде рукописи, в свое время любезно присланной автором.

[12] Рёлоф ван ден Брёк, ранее проведший подобные вычисления, на основании формальных признаков связал полученную дату с началом эры Селевкидов (van der Broek 1972, 102–104), тогда как сообщение Тацита он неоправданно связал с неудавшейся календарной реформой, которую в 238 г. до н.э. попытался провести Птолемей Эвергет (ibid., 105–107; ср. Pfeiffer 2004, 249–257; Hauben 2011, 366–383).

[13] Ladynin 2017a, II, 37–38. Об истории последних Аргеадов на фоне войн диадохов см., например, Anson 2014, 11–163; Grainger 2019, 73–181.

[14] Kuz'min 2017, 214–246; Ladynin 2017a, I–II, особенно II, 35–44. При этом, несмотря на наше несогласие с предложенной обоими исследователями датировкой появления феникса, сама идея существования масштабной египетской пропагандистской кампании, готовящей почву для грядущего воцарения Птолемея, представляется нам весьма убедительной.

уровня правителей Египта, Птолемеев. В доказательство своей точки зрения он приводит хорошо известный пассаж из «Жизнеописания Августа», входящего в состав произведения Светония «Жизнь двенадцати цезарей»[15] (Suet. *Aug.* II. 18. 1)[16].

Неординарные умозаключения К. В. Кузьмина и И. А. Ладынина в совокупности с предложенной идеей объединения сообщений Плиния и Тацита (см. прим. 4–5) вызвали у нас ряд вопросов и побудили к собственному анализу вышеупомянутых подходов. Если предложение комплексного подхода к изучению пассажей из «Естественной истории» и «Анналов» вполне уместно, то вышеуказанная датировка использования мифа о фениксе вызывает возражения. Прежде всего бросается в глаза отсутствие какого-либо упоминания об этом сюжете, безусловно выигрышном для будущего основателя династии Птолемеев, в так называемой Стеле сатрапа (*CGC* 22182)[17]. Речь идет о хорошо известном постановлении жрецов нома Буто, принятом в 311 г. до н.э. и являвшемся неотъемлемой составляющей вышеупомянутой проптолемеевской пропаганды[18]. По нашему мнению, если бы слухи о явлении феникса возникли годом ранее, то с высокой долей вероятности они нашли бы свое отображение в тексте «Стелы сатрапа» как дополнительное подтверждение грядущей эпохи благоденствия, зарождающейся благодаря стараниям непосредственного правителя Египта[19].

---

[15] Ladynin 2017a, II, 37. Помимо этого Ладынин сделал осторожное предположение о возможности последующей исторической путаницы, связанной с недолгим периодом принятой в Египте одновременной датировки деловых документов по годам правления Александра IV и сатрапа Птолемея (Ladynin 2017a, II, 38; ср. *P. Eleph.* 1). По мнению исследователя, с которым мы не можем согласиться, наличие данной датировки, сохранившейся исключительно в папирологических источниках, также могло оказать некое опосредованное влияние на Тацита, назвавшего третьего египетского царя из числа македонян Птолемеем.

[16] Per idem (Augustus. – *A. 3.*) tempus conditorium et corpus Magni Alexandri, cum prolatum e penetrali subiecisset oculis, corona aurea imposita ac floribus aspersis veneratus est consultusque, num et Ptolemaeum inspicere vellet, regem se voluisse ait videre, non mortuos. – «В это же время он осмотрел тело Великого Александра, гроб которого велел вынести из святилища: в знак преклонения он возложил на него золотой венец и усыпал тело цветами. А на вопрос, не угодно ли ему взглянуть и на усыпальницу Птолемеев, он ответил, что хотел видеть царя, а не мертвецов» (пер. М. Л. Гаспарова).

[17] За последние несколько лет русскоязычной аудитории было представлено два перевода данного памятника: Ladynin 2017a, II, 289–360; Panov 2020, 277–292.

[18] См. например Ladynin 2017a, I, 288–298, 486–503; II, 289–372.

[19] При этом следует отметить, что в случае правомерности замечания одного из рецензентов этой публикации эпизод с фениксом/Бену вообще не мог возникнуть в египетской пропаганде Птолемея во время номинального, но тем не менее официального царствования Александра IV. Так, рецензент нашей работы объясняет отсутствие в «Стеле сатрапа» упоминаний о египетской священной птице невозможностью сопоставить ее появление с деятельностью несакрального правителя страны, т.е. – Птолемея. Вместе с тем, при таком порядке вещей любое использование образа феникса в 312 г. до н.э. было бы бесполезным и даже нежелательным для египетского сатрапа, поскольку в таком случае оно бы работало на популярность сакрального фараона – Александра IV. При такой постановке вопроса, которую мы считаем несколько преждевременной, единственная оставшаяся проблема заключалась бы в объяснении датировки появления феникса, указанной Плинием.

Помимо этого, нам представляется маловероятным само предположение об ошибке Тацита, якобы неверно упомянувшего в качестве третьего македонского царя Египта некоего представителя династии Птолемеев, а не Александра IV. Нет сомнений, что этот образованный и начитанный римский историк и оратор (ср. Tac. *Dial.* 2, 12, 16, 18–23, 25–26, 31, 40)[20] под третьим египетским царем-македонянином совершенно осознанно подразумевал именно Птолемея III Эвергета. На это четко указывает фрагмент из его же «Историй», в котором римский автор, пересказывая эпизод с доставкой в Египет статуи бога Сераписа из Селевкии в Пиерии, именует этого царя Птолемеем третьим (Ptolemaeo, quem tertia. – Tac. *Hist.* IV. 84. 4)[21]. При этом о тождестве третьего Птолемея из «Историй» с Птолемеем – третьим македонским царем из «Анналов» – говорит обозначенный Тацитом временной период, отделяющий окончание царствования Птолемея «Анналов» от воцарения Тиберия. Помимо этого, в упомянутом нами фрагменте «Историй» Тацит, говоря о Птолемее I, характеризует его как царя, «который первый из македонян прочно утвердил власть в Египте» (Tac. *Hist.* IV. 83. 1)[22]. Такая интерпретация определения, сделанного римским историком, представляется нам совершенно оправданной, поскольку и во времена Александра Великого, и при двух его преемниках-Аргеадах Египет так или иначе рассматривался не как отдельное государство (либо ядро такового) с утвержденной в нем властью царя-македонянина, а лишь как одна из составляющих мировой македонской державы[23].

Наконец, вряд ли целесообразна реконструкция мнимых антиптолемеевских стереотипов Тацита, воссозданная на основании упомянутого Светонием эпизода из жизни Августа, произошедшего почти за полтора века до написания «Анналов»[24]. На наш взгляд, презрительное высказывание Августа о династии Птолемеев не следует возводить в ранг общеримских стереотипов. Прежде всего не нужно забывать, что упомянутое подчеркнуто пренебрежительное высказывание принадлежало полководцу, только что завершившему победоносную войну, ранее официально объявленную Римом последней представительнице династии Птолемеев, Клеопатре VII (Plut. *Ant.* 60. 1; Dio Cass. L. 4. 1–6. 1)[25]. В данном контексте реплика будущего принцепса представляется не плодом вековых стереотипов, а своеобразным сиюминутным аргументом, подтверждающим правомерность окончательного политического уничтожения поверженной династии. При этом

---

[20] О Таците, круге источников его произведений и предположениях относительно более ранних авторов, служивших ему примером для подражания, см., например, Tronskiy 1993, 203–240.

[21] О присоединении Селевкии в Пиерии к египетским владениям при Птолемее III см. Polyb. V. 58, а также Beyer-Rotthoff 1993, 48–54.

[22] Ptolemaeo regi, qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit. Я искренне признателен д.и.н. В. В. Ставнюку за обсуждение этого пассажа из «Историй» Тацита.

[23] Филипп III Арридей и Александр IV хоть и побывали в Египте летом 320 г. до н.э., но стараниями будущего Птолемея I ни один из них так и не прошел египетский коронационный ритуал (Zelinskyi 2010, 39–40).

[24] Написание «Анналов» датируется 110-ми годами н.э. (Knabe 1981, 160), тогда как покорение Августом Египта, связанное с эпизодом, переданным Светонием, состоялось в 30 г. до н.э.

[25] Об этой войне см. Hölbl 2001, 244–250; Huss 2001, 743–750.

не следует сбрасывать со счетов и личное враждебное, если не сказать болезненное, отношение Августа к самой Клеопатре, а главное – к ее старшему сыну Птолемею XV Цезариону. Царица Египта стала непосредственной виновницей развода одного из триумвиров – Марка Антония – с родной сестрой Августа Октавией (Liv. *Per.* 132; Plut. *Ant.* 53–54, 3, 57. 4–5; Dio Cass. L. 3. 2; Eutrop. VII. 6. 1; Malal. IX. 219). Казненный же по приказу будущего принцепса юный Птолемей XV (Suet. *Aug.* II. 17. 5; Plut. *Ant.* 81. 2; Dio Cass. LI. 15. 5) доводился родным сыном (и, соответственно, законным наследником) Юлию Цезарю (ср. Cic. *Epist. Att.* XIV. 20. 2; Suet. *Aug.* I. 52. 1–2; II. 17. 5; Plut. *Caes.* 49. 10; *Ant.* 54. 4; 81. 2; Dio Cass. XLVII. 31. 5; Malal. IX. 217)[26], которому сам Август, претендовавший на политическое наследие погибшего диктатора[27], приходился всего лишь внучатым племянником (Suet. *Aug.* II. 4. 1, 8. 1). При таком положении вещей становятся вполне объяснимыми как неприязнь будущего принцепса к последним представителям династии Птолемеев, так и распространение данной неприязни на александрийских властителей в целом. У Тацита же негативное отношение к Птолемеям не прослеживается. Даже общие признаки эллинофобии, отмеченные у римского историка, нашли свое проявление лишь при написании более поздней части «Анналов» – так называемых Клавдиевых и Нероновых книг[28].

Вместе с тем, на наш взгляд, не все так однозначно и в случае с сообщением Плиния. В связи с этим стоит обратить внимание на личность сенатора Манилия, на чье сообщение ссылается автор «Естественной истории» при определении времени интересующего нас появления феникса в Египте. Вопреки устоявшейся традиции мы склонны отождествлять данного сенатора с автором поэмы «Астрономика» Марком Манилием, чья творческая активность приходится на время правления Августа и Тиберия[29]. В пользу такого отождествления можно привести два косвенных аргумента. Первый из них заключается в наличии у сенатора Манилия существенных астрономических познаний, что видно на примере все того же его сообщения о фениксе. Второй – в откровенном сословном снобизме, продемонстрированном автором «Астрономики» в заключительных ее строках. В этом месте поэмы Марк Манилий, сравнивая иерархию светил звездного неба с социальной структурой римского государства, сопоставляет наиболее яркие звезды с патрицианским (сенаторским) сословием и с откровенным презрением

---

[26] О превалирующем на сегодняшний день признании подлинности античных свидетельств об отцовстве Цезаря см. Hölbl 2001, 238–239; Huss 2001, 722–723. Детальный разбор этой проблемы недавно предложил Крис Беннетт (Bennett 2001–2013, Ptolemy XV, n. 4. URL: http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/ptolemy_xv_fr.htm; дата обращения 04.02.2021.

[27] Ср., например, Hölbl 2001, 244–245.

[28] Knabe 1981, 178–182. При этом интересующая нас VI книга «Анналов» относится к числу так называемых Тибериевых книг.

[29] Об этом последнем см. van Wageningen 1928, 1515; Shtaerman 1993, 4. О традиционном обособлении обоих Манилиев см., например, Münzer 1928, 1515; van Wageningen 1928, 1515. Единственные известные нам более или менее отчетливые соображения по этому поводу высказал в конце XVII века Томас Крич. При этом английский филолог подчеркивал отсутствие формальных указаний Плиния на наличие у сенатора Манилия астрономических познаний (Creech 1697, 27–29).

отзывается о широких народных массах, одновременно усматривая в них потенциальную угрозу существующему миропорядку (Manil. *Astr.* V. 730–741)[30].

Предложенное отождествление позволяет пересмотреть идентификацию упомянутых Манилием консулов. Дело в том, что помимо Гнея Корнелия Лентула и Публия Лициния Красса, занимавших консульские должности в 97 г. до н.э., существует почти идентичная консульская пара в составе современников автора «Астрономики»: Марка Лициния Красса Фруги и Гнея Корнелия Лентула Августа, чье совместное консульство относится к 14 г. до н.э.[31] При этом официальный порядок упоминания консулов 14 г. до н.э.[32] отвечает последовательности, приведенной Плинием/Манилием, при которой Гней Корнелий также указывается на втором месте. Таким образом, год консульства данной пары магистратов вполне обоснованно мог послужить актуальным временным маркером в некоем произведении сенатора Манилия, известном Плинию. При суммировании же 14 г. до н.э. и 215 лет Манилия мы получаем 229 г. до н.э., что полностью соответствует свидетельству Тацита о появлении феникса в Египте при Птолемее III Эвергете. При таком положении вещей механическая погрешность Плиния либо кого-то из ранних его переписчиков[33], в результате которой Марк Лициний превратился в Публия Лициния, выглядит более естественно, нежели предполагаемая фактологическая ошибка Тацита, якобы допущенная римским историком при идентификации третьего царя Египта из числа македонян.

В заключение укажем на некоторые исторические реалии времен Птолемея III, которые могли способствовать распространению египетским жречеством[34] слухов о появлении феникса в Египте. Прежде всего использование мифологемы феникса в начале 220-х годов до н.э. могло быть связано с представлениями о переходе

---

[30] Utque per ingentes populus describitur urbes, Principiumque patres retinent, et proximum equester Ordo locum, populumque equiti, populoque subire Vulgus iners videas et jam sine nomine turbam: Sic etiam in magno quaedam respublica mundo est; Quam natura facit, quae coelo condidit urbem. Sunt stellae procerum similes, sunt proxima primis Sidera, suntque gradus, atque omnia jura priorum: Maximus est populus, summo qui culmine fertur, Cui si pro numero vires natura dedisset, Ipse suas aether flammas sufferre nequiret, Totus et accenso mundus flagraret Olympo. – «Так же как жители города разделены на ранги: сначала патриции, затем всадники, за всадниками римский народ, затем чернь и безымянные толпы людей, так же устроена и великая республика природы, одинаково организовавшая город и небо. Есть звезды высокого ранга и другие, близкие к ним; есть привилегии, свойственные высоким рангам. Большинство же – народ, населяющий огромные пространства небес. И если бы природа дала этим звездам мощь, равную их числу, сам эфир вспыхнул бы, и небо охватил бы пожар» (пер. Е. М. Штаерман).

[31] Bikerman 1975, 224; Syme 1986, 276, 288–289, 457.

[32] Об обязательном порядке перечисления имен консулов в рамках официального протокола см., например, Taylor, Broughton 1968, 166–172.

[33] К слову, в ряде рукописей, содержащих произведение Плиния, обнаружена описка, сделанная переписчиками именно в интересующем нас фрагменте десятой книги (Plin. *NH.* X. 4). Речь идет о продолжительности жизни феникса, где число «DXL» было заменено на число «DLX» (van den Broek 1972, 69).

[34] О немногочисленных египетских жрецах, якобы осведомленных о времени грядущего появления феникса, см. Ael. *De nat. anim.* VI. 58.

от черной полосы к периоду благоденствия, упомянутыми в начале этой статьи. В случае правления Птолемея III речь идет о череде высоких нильских разливов[35], позволивших Египту не только оправиться от голода, зафиксированного в так называемом Канопском синодальном декрете (*CGC* 22186, 13–18)[36] и ряде других источников[37], но и снова занять важнейшее место среди экспортеров зерна в Средиземноморском регионе[38]. Об этом красноречиво свидетельствуют более миллиона артаб зерна, подаренные Птолемеем III Родосу, пострадавшему в 227 г. до н.э. от мощнейшего землетрясения (Polyb. V. 89. 1, 4–5)[39].

Определенная связь между Птолемеем III и образом феникса/Бену просматривается также во взаимосвязи последнего с египетским ритуалом мистического обновления сверхъестественных свойств правящего фараона, именуемым хеб-сед[40]. В частности, на так называемых Воротах Эвергета в Карнаке присутствует изображение Птолемея III, облаченного в одежды, предназначенные для прохождения упомянутого ритуала[41]. Это изображение можно считать отголоском виртуальной симуляции либо даже реального досрочного прохождения Птолемеем III ритуала хеб-сед, проведенного задолго до так и не состоявшейся канонической тридцатой годовщины его воцарения[42]. Подобное внимание к данному ритуалу со стороны Птолемея III могло быть вызвано упомянутым голодом, связанным с серией недостаточных разливов Нила[43]. Соответственно, распространение слухов о появлении на берегах Нила Бену – владыки хеб-седа – могло знаменовать признание со стороны египтян успешности ритуалов, ранее проведенных александрийским фараоном для нормализации нильских паводков.

Наконец, несколько ассоциативно, стоит упомянуть греко-римскую традицию, согласно которой феникс, прилетая в Египет, приносит слепленное из мирры

---

[35] О взаимосвязи образа египетского Бену с нильскими разливами и осирическим мифом см. Horapollo. I. 34–35; van den Broek 1972, 18–21, 23–24; Tolmacheva 2003, 112–120; 2016, 1–28; Kuz'min 2017, 139; Ladynin 2017a, II, 35.

[36] См. Pfeiffer 2004, 93–101.

[37] Об этой гуманитарной катастрофе, имевшей место в первое десятилетие правления Птолемея Эвергета, см., например, Ladynin 2005, 234–238; Ludlow, Manning 2016, 156–159; Pfeiffer 2017, 91–96. В недавней публикации мы предложили отнести ее к 242–239 гг. до н.э. (Zelinskyi 2020a, 65–73).

[38] Об эллинистическом Египте как важнейшем экспортере зерновых см., например, Beyer-Rotthoff 1993, 188, 204–206, 267–268, 304–305; Buraselis 2013, 97–107.

[39] См. Ludlow, Manning 2016, 160.

[40] Об этом ритуале, проводимом через каждые три-четыре года начиная с 30-летнего юбилея царствования того или иного фараона, см., например, Matié 1956, 7–28; Krol 2005; van Oppen de Ruiter 2007, 411–418, 435–440; Nilsson 2010, 320–321, 380; Mironova 2019, 177–213. О фактических и семантических связях образа Бену с ритуалом хеб-сед см. van den Broek 1972, 22–23; Pinch 2002, 117; Ladynin 2017a, II, 35.

[41] van Oppen de Ruiter 2015, 38, 65, 178, n. 111, 181, n. 63; ср. Pfeiffer 2008, 83; Clayman 2014, 162–163.

[42] О прохождении хеб-седа отцом Птолемея III Птолемеем II см., например, Zelinskyi 2020b, 115–116, 387–388, прим. 894–902.

[43] О возможности досрочного прохождения ритуала хеб-сед по причине неурядиц политического, экономического, социального либо экологического характера см. Matié 1956, 7–8; Nilsson 2010, 380; Mironova 2019, 178.

яйцо либо наполненное благовониями гнездо, содержащее останки его родителя (Hdt. II. 73; Plin. *NH*. X. 4; ср. Mela, III. 72–73; Tac. *Ann*. VI. 28. 7; Solin. 33. 12). В данном ключе использование мифологемы феникса при Птолемее III также можно рассматривать как своеобразную аллюзию на активность, проявленную этим монархом в области Красного моря. Развивая начинание своего отца и предшественника Птолемея II, Птолемей Эвергет не только окончательно превратил Красное море во внутреннее птолемеевское озеро, но и распространил свою активность на побережье Аденского залива[44]. Благодаря этому обстоятельству, помимо всего прочего, александрийские властители должны были получить собственный доступ к ароматическим веществам[45], добываемым из растений, произраставших на территории сомалийского и аравийского побережий (ср. Strab. XVI. 4. 4, 14, 19; Plin. *NH*. XII. 69; *Peripl. Mar. Erythr.* III. 7–IV. 12)[46]. Исходя из этого, во времена Птолемея III образ феникса также мог символизировать надежду на приток более дешевых благовоний и рост благосостояния Египта[47].

Таким образом, целесообразное и полностью оправданное комплексное рассмотрение свидетельств Плиния и Тацита, предложенное И. А. Ладыниным и К. В. Кузьминым, позволяет прийти к следующему заключению. В отличие от наших коллег, относящих пропагандистскую кампанию, связанную с появлением феникса в эллинистическом Египте, к 312 г. до н.э., мы продолжаем придерживаться ее классической датировки, относящейся ко времени царствования Птолемея III (246–222 гг. до н.э.). На наш взгляд, сведения Плиния, почерпнутые из неизвестного труда сенатора Манилия, являются подтверждением и уточнением сообщения Тацита о случае использования мифологемы феникса/Бену в эллинистический период. В частности, мы предлагаем вести ретроспективный отсчет указанного Плинием количества лет, прошедших с момента последнего прилета феникса в Египет, не от 97, а от 14 г. до н.э., что в итоге дает 229 г. до н.э. В этом случае слухи о явлении феникса могли служить своеобразным подтверждением успешной ритуальной деятельности третьего правителя династии Птолемеев и связанного с нею возрождения благосостояния Египта.

---

[44] Fraser 1972, I, 179; Hölbl 2001, 57, 73, n. 119; Huss 2001, 366–367; Cohen 2006, 47, 314–320, 399; Cobb 2018, 30, 33.

[45] В связи с этим следует учитывать интерес, проявляемый к парфюмерному производству Береникой II, царственной супругой Птолемея III (Athen. XV. 689a; ср. Beyer-Rotthoff 1993, 197; Clayman 2014, 60, 102–103).

[46] Также ср. Bukharin, Krol 2020, 176–177. До освоения при Птолемее III северного побережья полуострова Сомали единственным торговым маршрутом, по которому данные вещества попадали в Средиземноморье, была так называемая дорога благовоний – сеть караванных путей, контролируемая аравийскими протогосударствами и племенными союзами (ср. Fraser 1972, I, 175–177, 181; Beyer-Rotthoff 1993, 218–219; Hölbl 2001, 56–57; Cohen 2006, 44, а также Bukharin 2009).

[47] О красноморском порте Беренике Трогодитской как перевалочном пункте, через который в Египет попадали благовония, см. Woźniak, Rądkowska 2014, 507, 509, 515–516. Не исключено, что первое известное нам эпиграфическое свидетельство о снаряженной Птолемеями красноморской экспедиции, посетившей «страну, производящую мирру», датируется временем правления Птолемея IV (*Paneion*, № 8).

Литература / References

Anson, E. 2014: *Alexander's Heirs. The Age of the Successors*. Oxford–Malden (MA).

Bennett, Ch. 2001–2013: *Egyptian Royal Genealogy*. URL: http://www.instonebrewer.com/TyndaleSites/Egypt/ptolemies/ptolemies.htm; дата обращения: 04.02.2021.

Beyer-Rotthoff, B. 1993: *Untersuchungen zur Aussenpolitik Ptolemaios' III*. Bonn.

Bikerman, E. 1975: *Khronologiya drevnego mira* [*Chronology of the Ancient World*]. Moscow.
Бикерман, Э. *Хронология Древнего мира*. Пер. И.М. Стеблин-Каменского. М.

Bukharin, M.D. 2009: *Yuzhnaya Araviya, Sredizemnomor'e i Vostochnaya Afrika: torgovye puti i istoriko-kul'turnye svyazi* [*South Arabia, Mediterranean and East Africa: Trade and Cultural Relations*]. Moscow.
Бухарин, М.Д. *Южная Аравия, Средиземноморье и Восточная Африка: торговые и историко-культурные связи*. М.

Bukharin, M.D., Krol, A.A. 2020: [Berenice Panchrysos – Al-Allaqi Deraheib: archaeological reality in the light of historical geography]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 80/1, 171–191.
Бухарин, М.Д., Крол, А.А. Береника Всезлатая – аль-Аллаки Дерахейб: археологическая реальность в контексте исторической географии. *ВДИ* 80/1, 171–191.

Buraselis, K. 2013: Ptolemaic grain, seaways and power. In: K. Buraselis, M. Stefanou, D. J. Thompson (eds.), *The Ptolemies, the Sea and the Nile. Studies in Waterborne Power*. Cambridge, 97–107.

Burstein, S. 1992: Hecataeus of Abdera's History of Egypt. *Studies in Ancient Oriental Civilization* 51, 45–50.

Clayman, D.L. 2014: *Berenice II and the Golden Age of Ptolemaic Egypt. Women in Antiquity*. Oxford–New York.

Cobb, M.A. 2018: *Rome and the Indian Ocean Trade from Augustus to the Early Third Century CE*. Leiden–Boston.

Cohen, G.M. 2006: *The Hellenistic Settlements in Syria, the Red Sea Basin, and North Africa*. Berkeley–Los Angeles–London.

Creech, Th. (ed.) 1697: *The Five Books of M. Manilius Containing a System of the Ancient Astronomy and Astrology: Together with the Philosophy of the Stoicks. Done into English Verse with Notes*. London.

Fraser, P.M. 1972: *Ptolemaic Alexandria*. Vol. I–II. Oxford.

Grainger, J.D. 2019: *Antipater's Dynasty. Alexander the Great's Regent and His Successors*. Barnsley.

Hauben, H. 2011: Ptolémée III et Bérénice II, divinités cosmiques. In: P.P. Iossif, A.S. Chankowski, C.C. Lorber (eds.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship*. Leuven, 357–388.

Hölbl, G. 2001: *A History of the Ptolemaic Empire*. Transl. from German by T. Saavedra. London–New York.

Huss, W. 2001: *Ägypten in hellenistischer Zeit: 332–30 v. Chr.* München.

Knabe, G.S. 1981: *Korneliy Tatsit: vremya, zhizn', knigi* [*Cornelius Tacitus: the Time, the Life, the Books*]. Moscow.
Кнабе, Г.С. *Корнелий Тацит: время, жизнь, книги*. М.

Krol, A.A. 2005: *Egipet pervykh faraonov. Kheb-sed i stanovlenie drevneegipetskogo gosudarstva* [*Egypt of the First Pharaohs. Sed-Festival and Emergence of the Ancient Egyptian State*]. Moscow.
Крол, А.А. *Египет первых фараонов. Хеб-сед и становление древнеегипетского государства*. М.

Kuz'min, K.V. 2017: *Drevneegipetskiye predstavleniya ob istoricheskikh tsiklakh v propagandistskikh tekstakh ellinisticheskogo vremeni (na materiale "Orakula yagnenka" i "Orakula gorshechnika")* [*The Ancient Egyptian ideas about the historical cycles in the propaganda texts of the Hellenistic time (based on the material of "The Lamb's oracle" and "The Potter's oracle")*. PhD Thesis]. Moscow.
Кузьмин, К.В. *Древнеегипетские представления об исторических циклах в пропагандистских текстах эллинистического времени (на материале «Оракула ягненка» и «Оракула горшечника»)*. Дисс. канд. ист. наук. М.

Ladynin, I.A. 2005: [The forming of the cult of "Gods-Euergets" in the Ptolemaic Egypt in 240–230s BCE and its Egyptian connotations]. *Mnemon: issledovaniya i publikatsii po istorii antichnogo mira* [*Mnemon: Investigations and Publications on the History of Ancient World*] 4, 225–238.
Ладынин, И.А. Оформление культа «Богов-эвергетов» в птолемеевском Египте в 240–230-е гг. до н.э. и его египетские коннотации. *Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира* 4, 225–238.

Ladynin, I.A. 2017a: *Nachalo makedonskogo vremeni v kategoriyakh traditsionnogo mirovozzreniya drevnikh egiptyan kontsa IV – nachala III vv. do n.e.* T. I–II [*The Beginning of the Macedonian*

Period in Categories of the Traditional Worldview of the Ancient Egyptians the End of the 4th – the Beginning of the 3rd cent. B. C. Vol. I–II. Doct. Thesis.]. Moscow.
Ладынин, И.А. *Начало македонского времени в категориях традиционного мировоззрения древних египтян конца IV – начала III вв. до н.э.* Т. I–II. Дисс. докт. ист. наук. М.

Ladynin, I.A. 2017b: *«Snova pravit Egipet!» Nachalo ellinisticheskogo vremeni v kontseptsiyakh i konstruktakh pozdneyegipetskikh istoriografii i propagandy* [*"Egypt Rules Again!" The Start of the Hellenistic Period in the Concepts and Constructs of Late Egyptian Historiography and Propaganda*]. Moscow–Saint Peterburg.
Ладынин, И.А. *«Снова правит Египет!» Начало эллинистического времени в концепциях и конструктах позднеегипетских историографии и пропаганды.* М.– СПб.

Ludlow, Fr.M., Manning, J.G. 2016: Revolts under the Ptolemies: A paleoclimatological perspective. In: J.J. Collins, J.G. Manning (eds.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East. In the Crucible of Empire*. Leiden–Boston, 154–171.

Matié, M.E. 1956: [Sed-festival (from the history of the ancient Egyptian religion)]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 3, 7–28.
Матье, М.Э. Хеб-сед (Из истории древнеегипетской религии). *ВДИ* 3, 7–28.

Mironova, A.V. 2019: [*ḥb-sd* and coronation under Hatshepsuf's reign: the quest for the rituals' meaning]. *Aegyptiaca Rossica* 7, 177–213.
Миронова, А.В. Хеб-сед и коронация в эпоху Хатшепсут: к вопросу о значении ритуалов. *Aegyptiaca Rossica* 7, 177–213.

Münzer, F. 1928: Manilius (4). In: *RE*. XIV.1, 1515.

Nilsson, M. 2010: *The Crown of Arsinoe II. The Creation and Development of an Imagery of Authority*. Diss. PhD. Gothenburg.

Panov, M.V. 2020: *Istoricheskiye nadpisi iz Kusha i Kemeta (I tys. do n.e.)* [*Historical Records from Kush and Kemet (1st Millenium BC)*]. Novosibirsk.
Панов, М.В. *Исторические надписи из Куша и Кемета (I тыс. до н.э.)*. Новосибирск.

Pfeiffer, St. 2004: *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*. (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete – Beihefte, 18). München–Leipzig.

Pfeiffer, St. 2008: *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*. München.

Pfeiffer, St. 2017: *Die Ptolemäer. Im Reich der Kleopatra*. Stuttgart.

Pinch, G. 2002: *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara–Denver–Oxford.

Shtaerman, E.M. 1993: [Manilius and his time]. In: E.M. Shtaerman (ed.), *Mark Maniliy. Astronomika: nauka o goroskopakh* [*Marcus Manilius. Astronomica: the Doctrine about the Horoscopes)*]. Moscow, 4–24.
Штаерман, Е.М. Манилий и его время. В кн.: Е.М. Штаерман (пер, вступит. статья и комм.), *Марк Манилий. Астрономика: наука о гороскопах.* М., 4–24.

Syme, R. 1986: *The Augustan Aristocracy*. Oxford.

Taylor, L., Broughton, T. 1968: The order of the consuls' names in official republican lists. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 17, 166–172.

Tolmacheva, E.G. 2003: [Ancient Egyptian roots of the Phoenix myth]. *Vostok. Afro-aziatskie obschestva: istoriya i sovremennost'* [*Oriens*] 2, 111–120.
Толмачева, Е.Г. Древнеегипетские корни мифа о Фениксе. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность* 2, 111–120.

Tolmacheva, E.G. 2016: [Reconsideration of symbolic meaning and functions of benu-bird in the context of "folk" and "theological" models of ancient egyptian religion: the osirian and ritual aspects]. *Egipet i sopredel'nye strany. Elektronnyy zhurnal* [*Egypt and Neighbouring Countries. Online Journal*] 2, 1–28.
Толмачева, Е.Г. К вопросу о символике и значении образа цапли Бену в «Официальной» и «Народной» религиях: осирический и ритуальный аспекты. *Египет и сопредельные страны. Электронный журнал* 2, 1–28. URL: http://www.enc-journal.com/images/contributions/2016-2/2-1-tolmacheva.pdf; дата обращения: 04.02.2021.

Tronskiy, I.M. 1993: Cornelius Tacitus. In: *Korneliy Tatsit.* T. II [*Cornelius Tacitus.* Vol. II]. Moscow, 203–248.
Тронский, И.М. Корнелий Тацит. В кн.: *Корнелий Тацит.* Т. II. М., 203–248.

van den Broek, R.B. 1972: *Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions.* Leiden.

van Oppen de Ruiter, B. 2007: *The Religious Identification of Ptolemaic Queens with Aphrodite, Demeter, Hathor and Isis*. PhD Thesis. New York.

van Oppen de Ruiter, B. 2015: *Berenice II Euergetis. Essays in Early Hellenistic Queenship*. New York.

van Wageningen, J. 1928: Manilius (6). In: *RE.* Bd. XIV, 1, 1515–1533.

Woźniak, M., Rądkowska, J. 2014: In search of Berenike of the Ptolemies. The Hellenistic fort of Berenike Trogodytika, its localization, form and development (part one). *Polish Archaeology in the Mediterranean* 23/1, 505–526.

Zelinskyi, A.L. 2010: [To one episode from «The History of the Successors» of Arrianus (FGrH, 156, 9, 28–29)]. In: G.Yu. Kolganova, A.A. Petrova, A.V. Safronov (eds.), *Problemy istorii i kul'tury Drevnego Vostoka* [*Problems of History and Culture of Ancient Orient*]. Moscow, 39–40.
Зелинский, А.Л. К одному эпизоду из «Истории диадохов» Арриана (FGrH, 156, 9, 28–29). В сб.: Г.Ю. Колганова, А.А. Петрова, А.В. Сафронов (ред.), *Проблемы истории и культуры Древнего Востока*. М., 39–40.

Zelinskyi, A.L. 2020a: [The famine in Egypt under Ptolemy III Euergetes: the revision of the dating and of the list of the sources]. *Vostok. Afro-aziatskie obschestva: istoriya i sovremennost'* [*Oriens*] 3, 65–73.
Зелинский, А.Л. Голод в Египте при Птолемее III Эвергете: пересмотр датировки и источниковой базы. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность* 3, 65–73.

Zelinskyi, A.L. 2020b: *Vid basylevsiv-faraoniv do faraoniv-basylevsiv: pershi 100 rokiv ptolemei'vs'koi' monarkhii'* [*From Basileis-Pharaohs to Pharaohs-Basileis: the first 100 years of the Ptolemaic Monarchy*]. Vinnytsya–Kyiv.
Зелінський, А.Л. *Від басилевсів-фараонів до фараонів-басилевсів: перші 100 років птолемеївської монархії.* Вінниця–Київ.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 99–115
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (1021), 99–115
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013524-9

DIE *CORONA* IN DEN SPÄTREPUBLIKANISCHEN RÖMISCHEN GERICHTSHÖFEN

Wjatscheslaw K. Chrustaljow

Herzen-Universität, Sankt Petersburg, Russland

E-mail: vkhrustalev@herzen.spb.ru

In spätrepublikanischer Zeit war die Anwesenheit einer Zuschauermenge (*corona*) ein wichtiges Merkmal jedes strafrechtlichen und auch zivilrechtlichen Prozesses. Unter der *corona* fanden sich Freunde und Klienten des Angeklagten, Rhetorik studierende junge Männer sowie einfach nach Unterhaltung suchende Schaulustige und sogar zufällige Passanten. Die zur Gerichtsverhandlung kommenden Menschen galten als Vertreter des souveränen römischen Volkes, die durch ihre Präsenz die Rechtmäßigkeit des Verfahrens sowie die Rechtschaffenheit des von den Geschworenen gefällten Urteils garantieren sollten. Die *corona* kann deswegen als eine Art nicht-beschlussfassende Volksversammlung verstanden werden. Es wurde stillschweigend anerkannt, dass das Volk seine Meinung offen äußern und sogar ins Verfahren eingreifen durfte, falls es aus irgendeinem Grund ein Gerichtsurteil für ungerecht hielt. Der öffentliche Konsens bezüglich der Entscheidung der Richter war gewünscht und wichtig, und die Geschworenen sollten auf die Erwartungen des Publikums Rücksicht nehmen.

Schlagwörter: späte römische Republik, Gerichte, Cicero, römische Redekunst, römische Politik

THE *CORONA* IN TRIALS IN THE LATE ROMAN REPUBLIC

Wjatscheslaw K. Chrustaljow

Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg, Russia

E-mail: vkhrustalev@herzen.spb.ru

Acknowledgements: Russian Foundation for Basic Research, project no. 19-09-00183

Verfasser. Wjatscheslaw K. Chrustaljow – PhD, Dozent am Lehrstuhl für Weltgeschichte, Herzen-Universität Sankt Petersburg.

Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des Forschungsprojektes „Der Gerichtsprozess in der Antike: juristische, politische, soziale und persönliche Aspekte“ verfasst, das von der Russischen Stiftung für Grundlagenforschung gefördert wurde (Projekt Nr. 19-09-00183). Ich bedanke mich bei Alexej Filatow für seine Hilfe bei der Vorbereitung des Manuskripts. Für sprachliche Korrekturen bin ich Prof. Dr. Peter Funke sehr dankbar. Alle antiken Jahreszahlen sind v. Chr. zu verstehen.

In Late Republican Rome a circle of spectators (*corona*) was an indispensable attribute of every trial, both criminal and private. *Corona* was composed of friends and clients of the accused, young men studying rhetoric, as well as casual bystanders and simply those looking for entertainment. Those present at the trial were considered to be the representatives of the sovereign Roman people, whose presence should ensure legitimacy of the proceedings and fairness of the verdict. *Corona* is therefore to be understood as a kind of non-decision-making popular assembly. It was tacitly recognized that the people were allowed to express their opinion and even intervene in the proceedings when they thought the verdict to be unjust. Public consensus on judges' decision was seen as desirable and important, so the jurors had to take into account the expectations of the audience.

Keywords: Late Roman Republic, courts, Cicero, Roman oratory, Roman politics

CORONA В РИМСКИХ СУДАХ ЭПОХИ ПОЗДНЕЙ РЕСПУБЛИКИ

В. К. Хрусталёв

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия

E-mail: vkhrustalev@herzen.spb.ru

В позднереспубликанскую эпоху толпа зрителей (corona) была непременным атрибутом всякого судебного процесса, как уголовного, так и гражданского. Среди зрителей находились друзья и клиенты обвиняемого, молодые люди, обучавшиеся риторике, а также просто любопытные, и даже случайные прохожие. Зрители на судебном заседании считались представителями суверенного римского народа, которые своим присутствием должны были гарантировать легитимность судопроизводства и честность вынесенного судьями приговора. Corona поэтому может рассматриваться как разновидность народного собрания, не принимавшая, однако, обязательных к исполнению решений. Молчаливо признавалось, что народ имеет право открыто выражать свое мнение и даже вмешиваться в судопроизводство, если он по какой-либо причине считает приговор несправедливым. Общественный консенсус относительно решения судей был важен и желателен, и присяжные должны были принимать во внимание ожидания публики.

Ключевые слова: поздняя Римская республика, суды, Цицерон, римское ораторское искусство, римская политика

Eines der bedeutendsten Merkmale des römischen Verfahrens der spätrepublikanischen Zeit war bekanntlich sein öffentlicher Charakter. Jede Gerichtsveranstaltung stellte ein „public event" dar. Verhandelt wurde normalerweise unter freiem Himmel, vor den am Forum befindlichen Gerichtstribunalen[1]: Auf diesem beschränkten Raum konnten mehrere Verhandlungen parallel stattfinden (Cic. *Cluent.* 147; *Vat.* 34; Ascon. 39 C), sodass Cicero in der zweiten Verrine ein lebendiges Bild des *forum plenum iudiciorum* zeichnen konnte (Cic. *Verr.* 2. 5. 143). Ein wichtiges Merkmal jedes

[1] Zu Versuchen, die exakte Lage der Tribunale der Prätoren am Forum festzulegen, s. etwa David 1992, 39–41; Färber 2014, 40–46; Rosillo-Lopez 2017b, 109–110; dort auch Hinweise auf weitere Literatur.

strafrechtlichen und auch zivilrechtlichen Prozesses war die Präsenz einer größeren Menge von Zuschauern, die in den lateinischen Quellen meisthin als *corona* bezeichnet wird[2]. Obwohl es keinen Mangel an Werken zum Themenbereich der spätrepublikanischen römischen Gerichtshöfe gibt, wird die *corona* in der althistorischen Forschung überraschenderweise selten behandelt[3]. Das Ziel meines Aufsatzes ist es, aufs Neue diesen Gegenstand zu untersuchen, mit speziellem Blick auf die Zusammensetzung der *corona* und ihre Rolle im Verfahren. Ich klammere außerdem *iudicia populi* aus, weil in diesen die Anwesenden nicht nur als Zuschauer, sondern auch als Entscheidungsträger auftraten.

Die erste und am häufigsten verwendete Bedeutung des Wortes *corona* in den antiken Texten ist „Kranz" oder „Kreis". Im übertragenen Sinne wird *corona* als Bezeichnung für kreisförmige Gruppen von Menschen bzw. unbelebten Objekten gebraucht[4]. Der vorherrschenden Forschungsmeinung zufolge assoziierten die Römer mit der Menschenmenge, die das Tribunal des Prätors und vor ihm stehende Holzbänke umgab, die Form eines Kranzes[5]. In jüngster Zeit schlug Fabian Knopf jedoch eine alternative Erklärung vor. Knopf weist darauf hin, dass die Zuschauer in der Gerichtsverhandlung den Redner nicht von allen Seiten umgeben durften, denn zwischen diesem und den Richtern, die er ansprach, musste ein leerer Raum gelassen werden. Deshalb habe die Menschenmenge keinen regulären Kreis bilden können. Daher kommt Knopf zum Schluss, dass der Terminus *corona* im Hinblick auf das Gerichtspublikum eher analog zu einem Ehrenkranz gebraucht worden sei, der im römischen Heer zur Auszeichnung für Soldaten gedient habe, die sich im Kampf besonders hervorgetan hatten. Eine große Zuhörerschaft betrachtete man Knopf zufolge als solches Ehrenzeichen für einen erfolgreichen Redner[6].

Diese Erläuterung, wenngleich originell, ist m. E. nicht überzeugend genug, da zum einen die metaphorische Übertragung eines Namens auf ein anderes Objekt auch aufgrund einer ziemlich entfernten Ähnlichkeit möglich ist. Zu anderem ist es unklar, warum Knopf davon ausgeht, dass die *corona* unbedingt eben den Redner umgab: Soweit wir es beurteilen können, standen die Zuschauer normalerweise an den Seiten und hinter den niedrigen Holzbänken (*subsellia*), auf denen die Geschworenen sowie andere an der Verhandlung teilnehmende

---

[2] *Corona* wurde im forensischen Zusammenhang als Terminus technicus verwendet. In Ciceros Reden tauchen aber manchmal auch andere Bezeichnungen des Gerichtspublikums auf, die diese oder jene assoziativen Nebenbedeutungen haben können. Zuweilen nennt der Redner die Zuschauer einfach *populus* (*Caec.* 28) oder *populus Romanus* (Cic. *Verr.* 1. 48; 2. 1. 12; *Flacc.* 97) und betont dadurch ihre Bedeutung als Vertreter der ganzen römischen Bürgerschaft. *Multitudo* kann zwar im neutralen Sinne gebraucht werden (Cic. *Verr.* 1. 4; *Sest.* 36; *Mil.* 3), ist aber stellenweise negativ assoziiert (Cic. *Flacc.* 67). Die Bezeichnung des Gerichtspublikums als *turba* hat eine offensichtliche pejorative Konnotation (Cic. *Flacc.* 66). Vgl. dazu Rosillo-Lopez 2017b, 107.

[3] In der Regel werden nur mehrere Sätze oder eine Fußnote der *corona* gewidmet (vgl. etwa Alexander 2002, 35–36; Morstein-Marx 2004, 206–207, n. 10; 2015, 299). Das erste Werk, in dem das römische Gerichtspublikum speziell untersucht wird, ist ein wertvoller Aufsatz von Rosillo-Lopez (2017b), aber dieser beschäftigt sich fast ausschließlich mit der Rolle der *corona* im Verfahren und ihrem Einfluss auf den Gang eines Prozesses. Am ausführlichsten wurde der Gegenstand im Buch von Knopf (2018, 202–217) behandelt, dessen Ergebnisse jedoch umstritten bleiben.

[4] Vgl. dazu etwa Georges 1879, I, 1594; *OLD*, 447; *TLL*, IV, 986–988.

[5] S. z. B. Bablitz 2007, 57–59; Hall 2014, 23, n. 68.

[6] Knopf 2018, 204–205.

Personen saßen[7]. Wenn die Anzahl der Anwesenden recht groß war, bildeten sie naturgemäß einen Ring, der nur an der Stelle geöffnet war, wo sich das Tribunal des Prätors befand. Leanne Bablitz vergleicht dies treffend mit einer Modenschau in einem Einkaufszentrum, bei der das Publikum einen Laufsteg und sich davor befindende Sitzplätze von allen Seiten umgibt[8]. Eben auf dieses räumliche Charakteristikum der *corona* deutet z. B. Cicero hin, als er sich auf eine *corona multiplex*, „viele Reihen tief stehende Zuschauer", bezog (Cic. *Brut.* 290)[9]. Obwohl die Quellen am häufigsten Zuschauer erwähnen, die einem Redner im Stehen zuhörten (*corona circumstantium*)[10], saßen sie manchmal auf etwas Geeignetem, z. B. auf den Aurelischen Stufen (*gradus Aurelii*) (Cic. *Cluent.* 93; *Flacc.* 66) [11].

Einige Forscher halten es für möglich, den Terminus *corona* auch als Bezeichnung des Publikums in *contiones* zu verwenden[12]. Betrachten wir allerdings Beispiele für den Gebrauch des Wortes *corona* im Sinne „Menge der Zuhörer/Zuschauer", so erkennen wir, dass es sich im nichtmilitärischen Zusammenhang in der Regel eben auf ein Gerichtspublikum bezieht[13].

---

[7] Vgl. Plin. *Epist.* 6. 33. 3: *Sedebant centum et octoginta iudices (tot enim quattuor consiliis colliguntur); ingens utrimque advocatio et numerosa subsellia, praeterea densa circumstantium corona latissimum iudicium multiplici circulo ambibat.* – „Den Gerichtshof bildeten 180 Richter – so viele werden ausgelost, wenn alle vier Kammern tagen –; rings um das weite Tribunal eine Unmenge Anwälte beider Parteien und voll besetzte Sitzbänke, außerdem in endlosen Reihen ein dichter Kranz stehender Interessenten" (übers. v. H. Kasten).

[8] Bablitz 2007, 58–59.

[9] Vgl. auch die oben (Anm. 7) zitierte Pliniusstelle.

[10] Vgl. etwa Suet. *Aug.* 93; Val. Max. 6. 8. 1; Plin. *Epist.* 6. 33. 3; Lact. *Inst.* 4. 26. 21.

[11] Die Aurelischen Stufen und das neue Tribunal (*tribunal Aurelium*) wurden Mitte der 70er Jahre durch einen der Brüder *Aurelii Cottae* – Gaius (Konsul 75) oder Marcus (Konsul 74) – zur Abhaltung von Gerichtsverfahren aufgebaut. Von den beiden Bauten sind keine nachweisbaren archäologischen Spuren erhalten geblieben und aus diesem Grund sind sie noch nicht genau lokalisiert; anscheinend waren sie aus Holz errichtet. Möglicherweise befanden sich diese Bauten irgendwo auf dem (süd)östlichen Teil des Forums, nahe dem Castor-Tempel (so z. B. Coarelli 1985, 192–193; Kondratieff 2009, 329; 2010, 102); dagegen O'Connor 1900 (die *gradus Aurelii* waren an der Westseite des Forums befindlich und sind mit der sogenannten Graecostasis zu identifizieren); Richardson 1992, 181–182 (sie waren „probably a sector of the stepping of the Comitium restored by Aurelius"); Korhonen 1999 (er lokalisiert die Aurelischen Stufen in der Nähe von der *Curia Hostilia*). Die *gradus Aurelii* stellten vermutlich gebogene, abgestufte Sitzreihen dar und waren für Zuschauer bei den vor dem Tribunal stattfindenden Verhandlungen bestimmt (vgl. Cic. *Cluent.* 93: *gradus illi Aurelii tum novi quasi pro theatro illi iudicio aedificati videbantur*). Allem Anschein nach verbrannten das Tribunal und die Aurelischen Stufen im Jahre 52 während der bei der Bestattung des Clodius vorgefallenen Unruhen, oder im Jahre 44, als der Leichnam Caesars vor den Regia kremiert wurde (s. dazu Korhonen 1999; Kondratieff 2009, 330; 2010, 103–104). Zu den Aurelischen Stufen vgl. weiter etwa Coarelli 1985, 190–202; Korhonen 1999; Kondratieff 2009, 329–333; 2010, 101–110; Davies 2017, 210, 309, n. 185 und 186 (mit anderer Bibliographie).

[12] Laser 1997, 139; Jehne 2011, 75. Vgl. dazu auch Knopf 2018, 205–206, 209–210.

[13] Belege aus der Republik: Cic. *Verr.* 2. 3. 49; *Flacc.* 69; *Mil.* 1; *Brut.* 192; 290; *Fin.* 2. 74; 4. 74; *Tusc.* 1. 10; Catull. 53. 1. Belege aus der Kaiserzeit: Val. Max. 6. 8. 1; Sen. *Contr.* 8. 4. 18; Sen. *De ira.* 1. 12. 3; Mart. 6. 38. 5; Plin. *Epist.* 2. 14. 6; 6. 33. 3; Suet. *Aug.* 93. Ausnahmefälle: Hor. *Epist.* 1. 18. 53 (über die Zuschauer, die Militärübungen der jungen Männer auf dem Marsfeld beobachten), vgl. dazu Stat. *Theb.* 11. 422 (über die Geister der Verstorbenen, die der Schlacht zuschauen); Plin. *Epist.* 7. 17. 9 (über Zuhörer bei den öffentlichen Lesungen der Reden); Quint. *Inst.* 12. 10. 74 (im Allgemeinen über das Publikum, das einem Redner zuhört).

Das erste Merkmal des römischen Gerichtspublikums, das schon bei flüchtigem Blick auffällt, ist seine Heterogenität hinsichtlich des Alters, des sozialen Status und der Bildung. Auch war die Motivation zum Besuch der Gerichtsveranstaltungen selbstverständlich sehr verschieden, sodass man die Zuschauer in mehrere Gruppierungen aufteilen kann. In dieser Hinsicht unterschied sich die heterogene *corona* wesentlich von den Richterkollegien, die ausschließlich durch wohlhabende und den höchsten Ständen der Republik (Senatoren, Ritter oder Ärartribune) angehörige Bürger besetzt wurden[14].

In der Forschung ist die Vorstellung recht weit verbreitet, dass die *corona* ein Publikum darstellte, das nach Unterhaltung suchte und vor allem durch den Wunsch motiviert war, glänzende rednerische Darbietungen zu genießen. Betont wird die enge Verknüpfung zwischen dem aus den Zuhörern bestehenden „Kranz" und dem Gerichtsredner, die „Rednerzentriertheit" der *corona*[15]. Am ausführlichsten wurde diese Auffassung von Knopf dargelegt. Knopf glaubt, dass „die *corona* als Gruppe nicht für das Publikum insgesamt wesensbestimmend" gewesen sei[16]. Neben der *corona* habe es in den Gerichtsverhandlungen einige andere Zuschauergruppierungen gegeben, nämlich Klienten, Freunde, *iuvenes* (d.h. Rhetorik studierende junge Männer) und, zumindest in der Kaiserzeit, gekaufte Claqueure[17]. In einer Verhandlung, so Knopf, hätten mehrere *coronae* vorkommen können, die sich um verschiedene Redner sammelten[18]. Andererseits sieht er in der *corona* ein „regelmäßiges und stabiles Publikum", das – zusammen mit den pädagogisch interessierten *iuvenes* – eine *plebs tribunalis* bildete[19], analog zu einer *plebs contionalis*, deren Existenz von vielen Althistorikern postuliert wurde[20].

---

[14] Morstein-Marx 2015, 299.

[15] Knopf 2018, 204: „Die *corona* zeichnete sich <...> immer durch die Fixierung auf einen Redner aus, mit dem sie zumindest partiell auch interagierte". Vgl. Jehne 2011, 75, Anm. 83. Laser (1997, 139) charakterisiert die *corona* als „Zufallspublikum".

[16] Knopf 2018, 210. Knopfs Auffassung stützt sich auf Cic. *Brut.* 289, wo Cicero deutlich zwischen *corona* und *advocati* („Herbeigerufener") differenziert.

[17] Knopf 2018, 217.

[18] Knopf 2018, 212.

[19] Knopf 2018, 210, 217.

[20] Der Begriff wurde von Meier (1965, 614; 1966, 114–115) geprägt für jenen Teil der *plebs urbana*, der regelmäßig an den *contiones* und Tribuskomitien beteiligt war. Vgl. auch Vanderbroek 1987, 86–93; Jehne 2006; 2013; 2014, 127–128. Diese *plebs contionalis* bestand angeblich größtenteils aus den im Umkreis des Forums wohnenden Krämern und Handwerkern (*tabernarii* und *opifices*). Nach Thommen (1989, 183) setzte sie sich auch aus Tagelöhnern und Arbeitslosen zusammen; vgl. dazu Benner (1987, 78–79), der annimmt, dass die *plebs contionalis* fast ausschließlich aus solchen Menschen bestanden habe. Pina Polo (1996, 130–134) verwendet zwar den Begriff *plebs contionalis*, aber glaubt, dass „[sich] die Zuhörerschaft politischer Versammlungen vielmehr jeweils unterschiedlich [aufbaute]". Dagegen vgl. Tatum 1999, 29–30; Mouritsen 2001, 39–43, 57; 2013, 71–74; 2017, 75–76, die bezweifeln, dass ein solcher politisch tatkräftigste Teil der Plebs überhaupt jemals existiert habe. Nicht so sicher ist Morstein-Marx (2004, 41–42, 70, 128–131): Er glaubt, „their proximity to the Forum made 'shopkeepers and artisans' a natural and important constituent of most *contiones*", aber die Zusammensetzung eines Publikums habe auch von besonderen Umständen des Einzelfalls abgehangen. Knopf (2018, 254–255, 361) ist der Ansicht, dass die *plebs contionalis* als Entität, die am politischen Leben der Republik beteiligt war, erst in den 50er Jahren mit P. Clodius in Erscheinung getreten sei.

Doch scheint mir eine solche Differenzierung künstlich zu sein. Ich bin der Auffassung, dass wir dem Sprachgebrauch der Römer folgen sollten, die m. E. das gesamte Gerichtspublikum als *corona* bezeichneten[21]. Die von Knopf zitierte Brutusstelle[22] begründet seine Meinung nicht, da er den Ausdruck *advocati* zu breit interpretiert, während dieser Begriff im gerichtlichen Zusammenhang eine genaue technische Bedeutung hatte: Man sollte unter *advocati* nicht alle in der Verhandlung Anwesenden subsumieren, die mit der einen oder der anderen Prozesspartei sympathisierten. Als *advocati* werden vielmehr jene in der Gesellschaft ein gewisses Ansehen genießenden Personen unter den Verwandten und Freunden des Angeklagten bezeichnet, die ihm beim Prozess durch ihre Ratschläge oder durch ihre bloße Anwesenheit beistanden[23]. Im Laufe der Verhandlung saßen die *advocati* auf den Bänken neben dem Angeklagten, häufig unrasiert und in schmutziger Kleidung, um bei den Geschworenen Mitleid mit diesem hervorzurufen (Cic. *Cael.* 4; App. *BC.* 2. 24). Im Repetundenprozess gegen Scaurus von 54 stürzten seine Freunde und Verwandten, von denen manche möglicherweise zu den *advocati* zählten, bei der Abstimmung zu Füßen der Richter und flehten sie um Erbarmen an (Ascon. 28 C). Andere den Angeklagten unterstützende Personen, und zwar Gesandte aus Munizipien, Angehörige seiner Tribus, Klienten[24] sowie wahrscheinlich weniger einflussreiche Freunde, standen ohne Zweifel hinter den Bänken unter den anderen Zuschauern und waren lediglich durch ihre Trauerkleidung unterscheidbar.

Meines Erachtens ist das Verständnis der *corona* als zufälliges, vorrangig unterhaltungsmotiviertes und rednerzentriertes Publikum größtenteils auf Besonderheiten der uns zur Verfügung stehenden Quellen zurückzuführen, unter denen die rhetorischen Schriften und Reden Ciceros die wichtigste Rolle spielen. Cicero als praktizierender Gerichtsredner, der viele Erfahrungen bei Auftritten vor Gericht sammelte, interessiert sich selbstverständlich in erster Linie für die Interaktion des Redners und seines Publikums sowie die Vorgehensweisen mit dem wirksamsten Einfluss auf die Zuhörerschaft. Wie Michael Alexander mit Recht bemerkt, betrachtet Cicero die *corona* vor allem als Barometer, das die rhetorische Wirksamkeit einer Rede zeigen kann[25]. Deswegen schenkt Cicero, wenn er von der *corona* spricht, gerade den neutralen Zuhörern viel Aufmerksamkeit, deren Reaktion in diesem Zusammenhang am aufschlussreichsten ist, und geht auf andere Zuschauergruppierungen nur selten ein.

Trotzdem unterliegt es keinem Zweifel, dass diese Schaulustigen, für welche die Anwesenheit bei einer Gerichtsverhandlung vor allem eine Art angenehme Zeitvertreib war, einen großen Teil des Gerichtspublikums bei vielen Prozessen bildeten. Es ist zu

---

[21] So z. B. Rosillo-Lopez (2017b, 110): „The *corona* was formed of relatives, clients and friends of the two parties involved, but it was also composed, sometimes in great numbers, of casual and interested bystanders".

[22] Cic. *Brut.* 289: *At cum isti Attici dicunt, non modo a corona, quod est ipsum miserabile, sed etiam ab advocatis relinquuntur.* – „Wenn aber diese unsere Attizisten sprechen, dann werden sie nicht nur von der Runde der Hörer allein gelassen, was schon schlimm genug ist, sondern sogar von ihren Herbeigerufenern" (übers. v. B. Kytzler, leicht modifiziert).

[23] Und nicht „Freunden des entsprechenden Anwalts", wie Knopf (2018, 207) aus irgendeinem Grund glaubt. S. dazu Ps.-Ascon. 190 St; Kubitschek 1894; David 1992, 51–52, 475; Paulus 1996.

[24] Alle diesen Gruppierungen sind von Tacitus (*Dial.* 39. 4) aufgelistet.

[25] Alexander 2002, 35–36. Vgl. Cic. *Brut.* 192; 290.

vermuten, dass ein solches Publikum durch besonders skandalöse Straftatbestände, den berühmten Namen und die Popularität eines Angeklagten sowie Auftritte der Starredner auf der Verteidiger- bzw. Anklägerseite angelockt werden konnte. Cicero lobt die Fähigkeit der römischen Plebs, die Qualität der rednerischen Darbietungen einzuschätzen und wirklich gute Redner nach Gebühr zu beurteilen (Cic. *Brut.* 184–192). Manche Zuschauer konnten sich am Gerichtsort auch zufällig aufhalten, denn während der Gerichtsveranstaltungen ging das alltägliche Leben auf dem Forum weiter. Nach Tacitus' Zeugnis, das aller Wahrscheinlichkeit nach auch für die Zeit der Republik gültig ist, gab es unter den Zuschauern in den kaiserzeitlichen Gerichten sowohl diejenigen, die über den ganzen Prozesstag anwesend waren, als auch eher zufällig in die Verhandlung geratene Menschen, die immer wieder hinzutreten und weggehen konnten[26]. Im Jahre 100 ging z. B. ein Teil des auf dem Forum versammelten Volkes in die Verhandlung unter dem Vorsitz des Prätors Glaucia, anstatt an der vom Volkstribun L. Appuleius Saturninus gleichzeitig abgehaltenen *contio* teilzunehmen; darüber geriet Saturninus in solche Wut, dass er Glaucias Amtsstuhl zerbrach[27]. Ebenfalls waren Zuschauer durch nichts gehindert, die Verhandlung zu verlassen, wenn ihnen das Plädoyer nicht gefiel, was einer der schlimmsten Albträume war, den sich ein römischer Gerichtsredner nur denken konnte (Cic. *Brut.* 192; 289)[28].

Zu welchen sozialen Gruppen die Mehrheit dieser nach Unterhaltung suchenden oder zufällig anwesenden Zuschauer gehörte, ist schwierig zu ermitteln. Es lässt sich vermuten, dass solche Leute über genügend Freizeit und ein hinreichendes Auskommen verfügen mussten, um ihre Mußestunden auf dem Forum verbringen zu können. Die Rede kann deswegen in erster Linie von wohlhabenden und angesehenen Bürgern sein[29]. Tagelöhner, Kleinhändler oder Handwerker waren wohl nur selten unter solchen Schaulustigen zu finden, weil diese nicht in der Lage waren, auf ihren Tagesverdienst zu verzichten, um sich Plädoyers der Gerichtsredner anzuhören. Wichtige Strafprozesse wurden auch von den Senatoren in großer Zahl besucht[30]. Als der Ambitus-Prozess gegen

---

[26] Tac. *Dial.* 20. 3: *vulgus quoque adsistentium et adfluens et vagus auditor absuevit iam exigere laetitiam et pulchritudinem orationis.* – „Auch die Menge der Dabeistehenden und der nur zufällig vorbeikommende und gleich weitergehende Zuhörer ist schon gewohnt, von einer Rede Schönheit und Vortrefflichkeit zu verlangen" (übers. v. H. Volkmer).

[27] Ps.-Aur. Vict. *Vir. ill.* 73. 2. Wahrscheinlich bot jene Gerichtsverhandlung im Vergleich zu Saturninus' *contio* den Zuschauern Aussicht auf bessere Unterhaltung. Die exakte Datierung erweist sich problematisch: Für das Jahr 100 plädieren Dondin (David, Dondin 1980, 203) und Beness (1991, 44, n. 51); Rosillo-Lopez (2017b, 110) setzt diesen Vorfall ins Jahr 103, was m. E. weniger wahrscheinlich ist. Broughton (1951, 565, n. 2) vermutet, es könne sich um ein Spektakel gehandelt haben, das von Saturninus und Glaucia absichtsvoll aufgeführt worden sei, um die Popularität des Volkstribuns zu erhöhen.

[28] Dies passierte einmal C. Scribonius Curio dem Vater, der von dem Publikum bei einer *contio* allein gelassen wurde. Aus diesem Grund hörte Curio für eine Weile vollkommen auf, mit Reden in den Volksversammlungen aufzutreten, obwohl er damals das Volkstribunat bekleidete (Cic. *Brut.* 192; 305).

[29] Nach Mouritsen (2001, 43–46; 2017, 75–79) überwogen dieselben Menschen in den meisten Fällen auch in der *contiones*. Cicero setzt häufig das Gerichtspublikum mit den Zuhörern bei den *contiones* gleich; s. Cic. *Flacc.* 66; *Fin.* 2. 74.

[30] Vgl. etwa Cic. *Fam.* 8. 2. 1; Tac. *Dial.* 39. 4.

C. Marcellus im Jahre 51 stattfand, war man sogar gezwungen, die geplanten Senatssitzungen zu verschieben, weil allzu viele Senatsmitglieder diesen fernblieben, um in den Verhandlungen dabei zu sein (Cic. *Fam.* 8. 9. 2). Einige Senatoren standen ohne Zweifel der einen oder der anderen Prozesspartei bei, aber andere werden diesen Prozess nur der Unterhaltung wegen verfolgt haben. Die Gerichtsverhandlungen wurden auch von den Rhetorik studierenden jungen Männern aus senatorischen Familien besucht, die sich auf eine politische Karriere vorbereiteten[31].

Trotzdem blieb der Zugang zu Gerichtsverhandlungen für alle Interessierten offen, und manchmal konnten unter den Zuhörern neben römischen Bürgern auch Peregrine anwesend sein[32]. Diese Gruppen dürften aber durch etwas Wichtigeres als den einfachen Wunsch nach Amüsement motiviert gewesen sein. Dasselbe gilt auch für jene Bürger, die außerhalb Roms wohnten. Zum Beispiel waren unter den Zuschauern im Ambitus-Prozess gegen Cn. Plancius im Jahre 55 Ritter und Ärartribune anwesend, die aus Plancius' Heimatstadt Atina gekommen waren, um ihm beizustehen[33]. In den Verhandlungen gegen L. Flaccus im Jahre 59 bestand die *corona* zumindest teilweise aus in Rom ansässigen Juden, deren Stammesgenossen durch Flaccus' Amtsmissbrauch in der Provinz Asia finanziell geschädigt worden waren[34], obwohl die xenophobischen Anmerkungen Ciceros dazu ohne Zweifel durch ein hohes Maß an Übertreibung geprägt sind. Cicero behauptet, dass der Ankläger D. Laelius den Gerichtsort neben den Aurelischen Stufen

---

[31] S. dazu weiter etwa Bablitz 2007, 121; Knopf 2018, 216–217 (mit Hinweisen auf Quellen und andere Literatur).

[32] Die Präsenz anderer „Marginalgruppen" bei Gerichtsverhandlungen, d.h. Frauen und Kinder (Familienmitglieder der Angeklagten ausgenommen) sowie Sklaven ist zwar nicht belegt; aber es ist kaum daran zu zweifeln, dass diese sich auch unter Zuschauern fanden. Ciceros Erwähnung, dass Clodius' Anhängerschaft im Prozess wegen Verletzung des Fests der Bona Dea im Jahre 61 ausschließlich aus Sklaven bestand (Cic. *Att.* 1. 16. 5: *pleno foro servorum*), muss allerdings skeptisch beurteilt werden: Unter *servi* sind an dieser Stelle eher Freigelassene zu verstehen; vgl. Pina Polo 1996, 131.

[33] Cic. *Planc.* 21: *Hi tot equites Romani, tot tribuni aerarii – nam plebem a iudicio dimisimus, quae cuncta comitiis adfuit – quid roboris, quid dignitatis huius petitioni attulerunt?* – „So viele römische Ritter, so viele Ärartribune (denn die gewöhnlichen Bürger haben wir vom Prozess ferngehalten; doch bei den Wahlen waren sie alle dabei): welchen Nachdruck, welches Ansehen haben sie wohl der Bewerbung des Plancius verliehen?" (übers. v. M. Fuhrmann). Selbstverständlich kann keine Rede davon sein, dass Cicero auf die eine oder andere Weise dem einfachen Volk den Zutritt zur Gerichtsverhandlung verwehrte. Knopf (2018, 212–213) vermutet, dass einfach wenig Platz für die Plebs („Stadtvolk") im Gerichtsraum geblieben sei, weil Cicero und Plancius für die Anwesenheit einer großen Anzahl von angesehenen Atinaten, vor allem Ritter und Ärartribune, gesorgt hätten. Ich bin aber der Auffassung, dass Cicero an dieser Stelle keine römische Stadtplebs, sondern die Wähler aus Atina meint. In diesem Teil der Rede spricht Cicero von den Atinaten, die seinen Mandanten sowohl bei den Wahlen als auch im Prozess unterstützten. Für die Abstimmung in den Wahlkomitien versuchte natürlich Plancius, der für die Ädilität kandidierte, seine Landesleute aus allen Ständen zu mobilisieren, einschließlich derer aus der Plebs. In die Verhandlung brachte die Verteidigerpartei allerdings nur die respektabelsten Bürger, die durch ihr Ansehen bei den Richtern Zuneigung zum Angeklagten erwecken helfen konnten. Karataş (2019, 190, Anm. 201) lässt in ihrem Kommentar zu *pro Plancio* diese Frage offen.

[34] Vgl. Cic. *Flacc.* 66–69.

mit Absicht gewählt und die Menge der Juden mobilisiert habe, um dadurch die Verteidigerpartei und die Richter unter Druck zu setzen[35]. Ob dieser Vorwurf zutrifft, wissen wir nicht mit Sicherheit; die Juden könnten ebenfalls aus eigener Initiative in die Verhandlung gekommen sein, da sie eine heftige Abneigung gegen Flaccus gehabt zu haben scheinen. Bezahlte Claqueure, die in den kaiserzeitlichen Gerichtshöfen üblich waren[36], sind in der Zeit der Republik nicht belegt.

Die letzte Gruppe, die sich in der Zusammensetzung der spätrepublikanischen *corona* erkennen lässt, bildeten politisch motivierte Zuschauer. Doch kommt die Partizipation aus politischen Beweggründen nur selten vor, und alle der in den Quellen bezeugten Fälle dieser Partizipation sind mit dem Namen des P. Clodius verknüpft[37]. Während des Clodiusprozesses wegen Verletzung des Fests der Bona Dea im Jahre 61 war das Forum mit den Anhängern des Angeklagten gefüllt (Cic. *Att.* 1. 16. 4–5). Es gibt keinen positiven Beleg dafür, dass diese Zuschauermasse von Clodius selbst zur Teilnahme bewegt wurde; aber dennoch dürfte dies mit hoher Wahrscheinlichkeit der Fall gewesen zu sein. Die Clodianer aus der Stadtplebs, die Rache für den Mord ihres Führers forderten, bildeten einen großen und den am meisten engagierten Teil des Publikums im Prozess gegen Milo im Jahre 52 (Cic. *Mil.* 2–3; Ascon. 40–41 C). In diesem Fall wissen wir mit Sicherheit, dass diese Clodianer von Clodius' Verbündeten aus der Reihe der Volkstribune, insbesondere von T. Munatius Plancus Bursa, aktiviert wurden. Am Vortage der letzten Verhandlung berief Munatius Plancus eine *contio* ein, an der die beim Prozess anwesenden Zuschauer teilnahmen. Auf dieser Versammlung stachelte der Volkstribun die Plebs an, am nächsten Tag alle *tabernae* in der Stadt zu schließen und in großer Zahl zum Prozess zu erscheinen, um die Richter unter Druck zu setzen und dadurch die Verurteilung Milos zu erwirken (Ascon. 40–41, 52 C)[38]. Aber dabei handelt es sich

---

[35] Cic. *Flacc.* 66: *Sequitur auri illa invidia Iudaici. Hoc nimirum est illud quod non longe a gradibus Aureliis haec causa dicitur. Ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est; scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus.* – „Jetzt folgt die leidige Geschichte von dem Gold der Juden. Das ist natürlich der Grund, weshalb die Sache des Flaccus in der Nähe der aurelischen Stufen verhandelt wird; wegen dieses Anklagepunktes hast du dich um diesen Platz und die Clique dort bemüht, Laelius: du weißt, wie stark sie ist, wie sie zusammenhält und welche Rolle sie bei Versammlungen spielt" (übers. v. M. Fuhrmann). Knopf (2018, 211–212) zieht daraus den Rückschluss, dass sich die Aurelischen Stufen in der Nähe des jüdischen Viertels befunden hätten, was aber durch keine Quelle direkt bezeugt ist und mir deswegen nicht einleuchtet. Wahrscheinlicher ist, dass Cicero an dieser Stelle mit der Gegenüberstellung der Wörter *auri – Aureliis* spielt (so Marshall 1975, 139). Zu den Wohnorten der Juden im antiken Rom s.z. B. Collon-Bérard 1940.

[36] S. Plin. *Epist.* 2. 14. 4–8; Quint. *Inst.* 4. 2. 37. Vgl. dazu Bablitz 2007, 58, 126–132; Knopf 2018, 213.

[37] Die Aktivitäten des Volkstribuns L. Quinctius, der für massive Erscheinung des gegen den Angeklagten feindlich gesinnten Publikums bei der Verhandlung gegen C. Iunius im Jahre 74 gesorgt hat, sind aus der Diskussion auszuklammern, denn es ging damals um einen Komitialprozess (vgl. Alexander 1990, 77 [Nr. 153]). Dasselbe gilt für den Miloprozess im Jahre 56, in dessen Verlauf die *operae Clodianae* stark einschritten (Cic. *Ad Q. fr.* 2. 3. 3). Vgl. dazu Knopf 2018, 214–216.

[38] Zur Verbindung zwischen der Schließung der *tabernae* und den politischen Aktivitäten der römischen Plebs s. weiter etwa Pina Polo 1996, 132–133 mit Anm. 22; O'Neill 2001, 217–220; Morstein-Marx 2004, 129.

um Ausnahmefälle, denn Clodius war vielleicht der einzige spätrepublikanische Politiker, der eine große Masse der Stadtplebs direkt zu mobilisieren wusste, wenn er keine Magistratur bekleidete[39].

Die übliche Größe der *corona* ist fast unmöglich zu schätzen, weil die Anzahl der Anwesenden in diesem oder jenem Gerichtsprozess in den Quellen, wenn überhaupt, lediglich mit überaus vagen Ausdrücken angegeben wird. Martin Jehne hat vielleicht Recht, wenn er unterstreicht, dass die *corona* als „der zahlenmäßig beschränkte Kreis, der wirklich hören konnte, was gesagt wurde" zu verstehen ist[40], und in der Welt ohne Mikrophone konnte dieser Kreis allzu groß nicht sein[41]. Knopf erwidert darauf, mit Bezug auf Cic. *Brut.* 290, dass sich die Zuhörer selbst hätten disziplinieren müssen, um „eine Ruhe über einen größeren Raum herzustellen und diese auch einzuhalten"[42]. Wenngleich man die Fähigkeit des römischen Publikums zur Selbstdisziplinierung nicht unterschätzen sollte, darf aber nicht außer Betracht bleiben, dass die Gerichtsverhandlungen auf dem belebten, immer von Menschen wimmelnden Forum stattfanden, sodass eine totale Stille jedenfalls kaum herzustellen gewesen sein dürfte. Die Größe einer *corona* hing offensichtlich in hohem Maße von dem Interesse ab, das der jeweilige Prozess beim Volk weckte. Strafverhandlungen waren ohne Zweifel stärker besucht als Zivilverhandlungen[43]. Prozesse gegen politisch bedeutende und einflussreiche Personen, die über viele Verwandte, Freunde, Anhänger und Klienten verfügten, dürften ein besonders großes Publikum angezogen haben[44]. Der Bezug auf die große Anzahl der Zuschauer wird manchmal von Cicero in den Verteidigungsreden als Argument zugunsten der Unschuld seines Mandanten vorgebracht[45]. Es lässt sich mit aller Vorsicht vermuten, dass die Größe des Publikums zwischen mehreren Dutzend und mehreren Hundert variieren konnte. David nimmt an, dass die Anzahl der Anwesenden in den großen Prozessen kaum weniger gewesen sei als die Anzahl jener, die an den Wahl- und Gesetzkomitien oder wichtigen *contiones* teilgenommen hätten[46]. Diese Annahme erscheint mir allerdings übertrieben[47].

---

[39] Vgl. dazu z. B. Vanderbroek 1987, 140–141; Knopf 2018, 216, 223–224.

[40] Jehne 2011, 75, Anm. 83.

[41] In den meisten Fällen ist ein gut trainierter Redner unter freiem Himmel auf offener Fläche in etwa 50 oder 60 Meter Entfernung deutlich hörbar (vgl. dazu Aldrete 1999, 73–84).

[42] Knopf 2018, 208.

[43] Dies gilt auch für Verfahren der Kaiserzeit; vgl. Bablitz 2007, 58.

[44] Tacitus (*Dial.* 39. 4) spricht, dass die Prozesse von C. Cornelius, M. Scaurus, T. Milo, L. Bestia und P. Vatinius „unter dem Zulauf der gesamten Bürgerschaft" (*concursu totius civitatis*) stattgefunden hätten.

[45] Cic. *S. Rosc.* 11; *Planc.* 21. Vgl. Rosillo-Lopez 2017b, 113.

[46] David 1992, 470.

[47] Nach Schätzung von Mouritsen (2001, 18–32; 2017, 55–57) konnten an den auf dem Komitium organisierten Volksversammlungen höchstens 3600 bis 3800 Menschen beteiligt sein. An den Abstimmungen auf dem Forum hätten maximal ca. 10.000 Menschen teilgenommen. Auf dem Marsfeld, wo in der Zeit der späten Republik vermutlich sämtliche Wahlkomitien stattfanden, habe es Platz für nicht mehr als 30.000 Wähler gegeben. Dies sind aber nur Maximalzahlen, die selten erreicht worden sein dürften. Ich gehe jedenfalls davon aus, dass es kaum eine Gerichtsverhandlung gab, in der mehrere Tausend Zuschauer anwesend waren, weil die Durchführung des Verfahrens dann größere Leerräume erfordert hätte. Zu modernen Schätzungen

Prozesse vor den *quaestiones perpetuae* waren häufig sehr zeitaufwendig und zogen sich über mehrere Tage hin[48]. Eine Verhandlung konnte vermutlich bis zu zehn Stunden dauern[49]. Es ist selbstverständlich nicht zu erwarten, dass alle Zuschauer, insbesondere jene, deren Kommen nicht sach- oder personenbezogen motiviert war, so viel Zeit bei den Verhandlungen verbringen konnten und wollten. Daher konnte das Publikum sogar in ein und demselben Prozess fluktuieren und von Tag zu Tag wechseln[50].

Die Frage nach der Wichtigkeit der *corona* im römischen Verfahren wird in der Forschung verschieden beantwortet. Alexander und Morstein-Marx betrachten die *corona* als „secondary audience" eines Gerichtsredners, sodass es für den Letzteren nur nebensächlich gewesen sei, ihr Wohlwollen zu gewinnen. Die Reaktion der *corona* habe nur insoweit Bedeutung gehabt, als diese allenfalls einen indirekten Einfluss auf die „primary audience", d.h. auf die Geschworenen, habe ausüben können, selbst wenn sie sich bis zu einem gewissen Grad auch auf den Auftritt des Redners sowie den Inhalt seiner Rede ausgewirkt habe[51]. Häufiger wird jedoch die Meinung vertreten, dass die *corona* in der Gerichtsverhandlung eine nicht weniger wichtige Rolle als die Richter gespielt habe und einen Prozessausgang doch stark habe beeinflussen können[52].

Unabhängig davon, ob man sich der ersten oder der zweiten Auffassung anschließt, ist mit Sicherheit davon auszugehen, dass das Gerichtspublikum nicht passiv war und während der Verhandlung seine Haltung deutlich zum Ausdruck brachte[53]. Die Zuhörer konnten auf eine rednerische Darbietung verschieden reagieren. So konnten sie lautstark ihre Zustimmung äußern[54], über Scherze lachen[55] oder im Gegenteil ein missbilligendes Geschrei erheben und den Redner mit Schmähungen überhäufen (Cic. *Verr.* 2. 1. 12)[56]. Eine feindlich gesinnte *corona* war sogar in der Lage, dem Redner das Wort abzuschneiden, wie es z. B. die Clodianer mehrmals in der Verhandlung gegen Milo im Jahre 52 taten (Ascon. 40–41 C; *Schol. Bob.* 112 St). Der dem römischen Gerichtshof vorsitzende Beamte verfügte über so gut wie keine Mittel, um das Publikum ruhig zu stellen; alle derartigen Versuche wären vergeblich gewesen. Normalerweise wurde die Ordnung

---

der räumlichen Kapazität des Komitiums und Forums vgl. auch etwa MacMullen 1980; Jehne 2006, 223–225; Kondratieff 2009, 341 mit n. 92 (mit Hinweisen auf andere Literatur).

[48] Laut den *leges Pompeia de vi* und *de ambitu* musste der Prozess innerhalb von fünf Tagen abgeschlossen werden (Ascon. 39 C), aber diese Gesetze legten ein beschleunigtes Verfahren fest. Normalerweise sollten die Prozesse noch länger gedauert haben (vgl. etwa Mommsen 1899, 434).

[49] *Lex Ursonensis.* 102. Z. 24–26: *ne quis eorum ante h(oram) <(primam)> neve post horam (undecimam) diei quaerito neve iudicium exerceto.* Vgl. dazu Mommsen 1899, 364–365; Greenidge 1901, 459.

[50] Vgl. Cic. *Verr.* 2. 1. 138.

[51] Alexander 2000, 60–62; 2002, 35; 2010, 105; Morstein-Marx 2004, 206–207, n. 10; 2015, 299. Vgl. auch Pina Polo 2019, 125.

[52] Vgl. z. B. Fantham 2005, 99; Millar 1998, 217; Tatum 1999, 15; Powell, Paterson 2004, 32; Rosillo-Lopez 2017b, 118–119; Criste 2018, 231.

[53] Zur Interaktion zwischen einem Gerichtsredner und seinem Publikum vgl. Criste 2018, 15–16; Knopf 2018, 210.

[54] Vgl. Cic. *Or.* 107; Catull. 53.

[55] Vgl. Cic. *Brut.* 290. S. auch Cic. *Verr.* 2. 4. 27; *Caec.* 28.

[56] Vgl. Cic. *Rab. perd.* 18; *Ad Q. fr.* 2. 3. 2. Es ist aber zu bemerken, dass sich die letzten zwei Belege auf das Komitialverfahren beziehen.

wahrscheinlich durch Liktoren aufrechterhalten, die sowohl Prätoren als auch *iudices quaestionum* zugeteilt wurden[57]. Lediglich in Sonderfällen durfte man das Gericht unter bewaffneten Schutz stellen, wie es in dem erwähnten Miloprozess geschah[58], aber damals konnten sogar die bei der Verhandlung anwesenden Soldaten die Clodianer von feindseligen Ausfällen gegen Cicero nicht abhalten. Neben mündlichen Interventionen verschafften die Zuschauer ihren Meinungsäußerungen auch durch Gesten Nachdruck: Sie spendeten z. B. dem Redner Applaus[59] und in der Verhandlung gegen M. Scaurus im Jahre 54 schüttelten viele aus dem Publikum bedrohlich die Fäuste gegen die Ankläger[60].

Die feindselige Reaktion der *corona* sollen Richter sehr ernst genommen haben. Im Jahre 61 in der Verhandlung gegen Clodius wurde das Richterkollegium durch das Geschrei der anwesenden Clodianer so erschreckt, dass die Geschworenen forderten, ihre Sicherheit zu garantieren. Auf Senatsbeschluss wurde ihnen eine Wache mitgegeben. Cicero, vielleicht etwas übertreibend, schreibt, dass die Richter, die für Verurteilung des Clodius gestimmt hätten, in große Gefahr (*summum periculum*) gekommen seien (Cic. *Att.* 1. 16. 5–6); diese Gefahr ging offenbar vom Gerichtspublikum aus. Im Scaurusprozess des Jahres 54 wurde der Prätor M. Porcius Cato, unter dessen Vorsitz das Verfahren abgehandelt wurde, unter Druck des Publikums gezwungen, gegen die Ankläger wegen Verleumdung (*calumnia*) ermitteln zu lassen[61].

---

[57] Vgl. Weiss 1937, 2429; Kunkel, Wittmann 1995, 122.

[58] Ascon. 30, 40–41 C; Plut. *Cic.* 35; Cass. Dio 40. 53. 3; 40. 54. 2; *Schol. Bob.* 112 St.

[59] Dies wurde für das höchste Lob gehalten; vgl. z. B. Quintil. *Inst.* 8. 3. 3–4.

[60] Ascon. 29 C: *multique e populo manus in accusatores intenderent*. Vgl. mit dem Verhalten der Zuschauer in der im Jahre 67 vom Volkstribun C. Cornelius einberufenen *contio*, die dem Konsul Cn. Piso mit den Fäusten drohten (Ascon. 58 C: *intentabant manus*).

[61] Ascon. 29 C: *Cato praetor, cum nollet de accusatoribus in consilium mittere multique e populo manus in accusatores intenderent, cessit imperitae multitudini ac postero die in consilium de calumnia accusatorum misit.* – „Der Prätor Cato, obwohl er nicht wünschte, die Geschworenen gegen die Ankläger verhandeln zu lassen, und viele aus dem Volk schüttelten die Fäuste gegen die Ankläger, gab dem unwissenden Pöbel nach und ließ die Geschworenen gegen die Ankläger am nächsten Tag wegen Verleumdung verhandeln". In allen Handschriften steht *cum vellet*. Clark schlägt vor, stattdessen *cum Cicero vellet* zu lesen, aber seine Ergänzung scheint nicht besonders treffend zu sein: Angesichts des guten Verhältnisses Ciceros zur Familie des Hauptanklägers ist es schwer nachzuvollziehen, zu welchem Zweck er einen Prozess wegen *calumnia* hätte initiieren sollen; zudem war Cicero nur einer von sechs Verteidigern des Scaurus (s. Alexander 1977, 117, n. 26). Alle anderen modernen Herausgeber behalten den überlieferten Text bei; aus diesem ergibt sich, dass der Prozess gegen Scaurus' Ankläger auf Initiative des dem Gerichtshof vorsitzenden M. Cato im Gang gesetzt wurde (so Greenidge 1901, 469). Das ist m. E. wenig wahrscheinlich, weil: *1)* Dies die Satzlogik zerstören würde (im Folgenden berichtet Asconius, Cato *cessit imperitae multitudini*, was bedeuten muss, dass der Prätor gegen seinen eigenen Wunsch agierte; s. Lewis 2006, 231); *2)* Cato aller Wahrscheinlichkeit nach mit den Anklägern sympathisierte, auch wenn er als Vorsitzender sicherstellte, dass das Verfahren fair ablief (vgl. Ascon. 19 C). Cavarzere (1982) nimmt an, dass der dem ständigen Gerichtshof vorsitzende Magistrat die Initiative zur Einleitung des Verfahrens wegen *calumnia* überhaupt nicht habe ergreifen können. Die Versuche, unter Beibehaltung der überlieferten Lesart Asconius' Gedankengang anders zu interpretieren, sind nicht überzeugend (s. dazu Alexander 1977, 116–117). Deswegen sollte man der Konjektur Mommsens (1899, 494, Anm. 7) *cum nollet* den Vorzug geben, die zudem der Überlieferung nahesteht.

Es ist kaum überraschend, dass unter solchen Prämissen die römischen Gerichtsredner der *corona* Rechnung tragen mussten. Cicero zufolge richtete der Redner, wenn er sein Plädoyer hielt, einige seine Argumente speziell darauf aus, das Wohlwollen des Publikums zu gewinnen[62]. Manchmal wendete sich der Redner nicht an die Richter, sondern sogar direkt an die *corona*: Dies wirft Cicero z. B. dem Ankläger D. Laelius, seinem Opponenten im Repetundenprozess gegen L. Flaccus von 59, vor[63]. Allerdings wusste Cicero selbst, wenn nötig, dieses Verfahren zu nutzen (Cic. *Sest.* 36). Wenn die *corona* ihm negativ gesonnen war, änderte er manchmal seine Taktik. Im Prozess gegen Flaccus senkte Cicero absichtsvoll die Stimme, als er Argumente vorbrachte, die die Unzufriedenheit der *corona* hätten hervorrufen können, damit nur die Richter seine Worte hörten (Cic. *Flacc.* 66)[64]. Auf diese Vorgehensweise griffen auch andere römische Redner zurück, z. B. der Ankläger L. Manlius Torquatus im Prozess gegen P. Sulla im Jahre 62 (Cic. *Sull.* 30–31). Wenn Quintilian auf die äußeren Umstände eingeht, die für die vor Gericht verhandelte Sache relevant sind und die der Redner bei der Vorbereitung seiner Rede bedenken sollte, erwähnt er unter diesen auch *opinio ... exspectatio vulgi* („[die öffentliche] Meinung ... und Erwartungen des Volkes") (Quint. *Inst.* 4. 1. 31).

Manchmal äußerten die Zuschauer ihre Unzufriedenheit mit einem Urteil. Nach dem Freispruch des M. Valerius Messala, der im Jahre 51 wegen Wahlbestechung angeklagt worden war, „fielen [die in der Verhandlung Anwesenden] mit lauten Schmährufen über die Richter her und gaben zu verstehen, dass das wirklich nicht mehr zu ertragen sei"[65]. Am nächsten Tag wurde der berühmte Redner Q. Hortensius Hortalus, der Messalas Verteidigung führte, zum ersten Mal in seinem Leben im Theater durch die Zuschauer ausgepfiffen. Auch die Verurteilung des Oppianicus im Jahre 74 rief heftige Empörung hervor. Unter dem Volk kam die Meinung in Umlauf, dass die Geschworenen bestochen worden seien, sodass manche Mitglieder des Geschworenengerichtshofs (*iudicium Iunianum*), einschließlich des Vorsitzenden, des Ädilicius C. Iunius, daraufhin deswegen vor Gericht gezogen wurden[66]. Gegen einige von ihnen sprachen die Zensoren des Jahres 70, L. Gellius und Cn. Cornelius Lentulus Clodianus, eine Rüge aus (Cic. *Cluent.* 117–119, 123–132).

Noch eine wichtige Funktion der *corona* wurde von Christina Rosillo-Lopez mit Recht herausgestellt: Das Gerichtspublikum informierte auch die übrige Bevölkerung

---

[62] Cic. *Fin.* 4. 74: *Omnia peccata paria dicitis. Non ego tecum iam ita iocabor, ut isdem his de rebus, cum L. Murenam te accusante defenderem. Apud imperitos tum illa dicta sunt, aliquid etiam coronae datum; nunc agendum est subtilius.* – „Ihr [d.h. Stoiker] sagt, dass alle Verfehlungen gleich seien. Ich will jetzt nicht mit dir meinen Scherz treiben, so wie ich es in eben diesem Punkt getan habe, als ich den Lucius Murena gegen deine Anklage verteidigte. Damals sprach ich vor Laien, und man musste auch dem Publikum etwas bieten" (übers. v. O. Gigon).

[63] Cic. *Flacc.* 69: *...a iudicibus oratio avertitur, vox in coronam turbamque effunditur.* – „Man richtet seine Worte nicht mehr an die Geschworenen; man lässt seine Stimme zur umstehenden Menge schallen" (übers. v. M. Fuhrmann).

[64] Gruen (2013, 18), m. E. ohne guten Grund, hält Ciceros Worte für Bouffonerie.

[65] Cic. *Fam.* 8. 2. 1: *clamoribus scilicet maximis iudices corripuerunt et ostenderunt plane esse quod ferri non posset* (übers. v. H. Kasten).

[66] Zu diesen Prozessen vgl. Alexander 1990, 77 (no. 153), 78 (no. 154), 84–85 (no. 170) mit Hinweisen auf Quellen.

Roms über die Verhandlungen[67]. In den Briefen an seine von Rom abwesenden Freunde übermittelt z. B. Cicero Nachrichten von den großen Prozessen, bei denen er offenbar anwesend gewesen war[68]. Briefpartner Ciceros tun das Gleiche in ihren Briefen an ihn[69]. Bis zum Jahre 59, als man auf Initiative Caesars die *Acta diurna* zu veröffentlichen begann (Suet. *Iul.* 20. 1), die aller Wahrscheinlichkeit nach u.a. Berichte über Strafverhandlungen enthielten[70], konnten die Römer über Gerichtsnachrichten lediglich von ihren dort anwesenden Freunden und Bekannten erfahren. Es ist nicht überraschend, dass diese Zuschauer eine große Rolle in der Bildung der öffentlichen Meinung über Gerichtsurteile spielten. Die Unzufriedenheit des Volkes mit einem Freispruch konnte z. B. Feinde der Freigesprochenen zu Erhebung einer neuen Anklage anregen[71].

Selbstverständlich stellte die *corona* ein informelles Element des römischen Verfahrens dar, sodass sie lediglich in der Lage war, einen indirekten Einfluss auf einen Prozessausgang auszuüben. Trotzdem konnte die Meinung des Publikums manchmal durchaus schwer ins Gewicht fallen. Nach der Einrichtung der *quaestiones perpetuae* wurde die judikative Funktion der Komitien weitgehend auf diese neuen Gerichtshöfe übertragen, aber das souveräne römische Volk war immer noch an der Strafrechtspflege beteiligt. Die in die Gerichtsverhandlung kommenden Zuschauer galten, analog zu Zuhörern der *contiones* und Abstimmenden in den Komitien[72], als Vertreter des Volkes, die durch ihre Präsenz die Rechtmäßigkeit des Verfahrens sowie die Rechtschaffenheit eines von den Geschworenen gefällten Urteils garantieren sollten und deswegen einen notwendigen Bestandteil des Strafprozesses darstellten[73]. Der Redner konnte deshalb das Gerichtspublikum als *populus Romanus* betrachten und ansprechen, dessen Reaktion als Meinungsäußerung der gesamten Bürgerschaft galt[74]. Die *corona* kann deswegen als eine Art nicht-beschlussfassende Volksversammlung verstanden werden. Im Regelfall wurde natürlich das Urteil des Richterkollegiums von dem Publikum ohne Widerspruch akzeptiert, genauso wie die von Magistraten eingebrachten Gesetzesanträge, die fast nie von den Gesetzkomitien abgelehnt wurden[75]. Trotzdem wurde stillschweigend anerkannt, dass das Volk seine Meinung offen äußern und sogar ins Verfahren eingreifen durfte, falls es aus irgendeinem Grund ein Gerichtsurteil für ungerecht hielt. Der öffentliche Konsens bezüglich der Entscheidung der Richter war deshalb gewünscht und wichtig, und die Geschworenen sollten auf die

---

[67] Rosillo-Lopez 2017b, 115–116.

[68] S. etwa Cic. *Ad Q. fr.* 3. 4. 1.

[69] Vgl. z. B. Cic. *Fam.* 8. 2. 1.

[70] S. dazu etwa Lintott 1974, 69, n. 91, 74; Baldwin 1979, 191; Marshall 1985, 57; White 1997, 83.

[71] Zur Rolle der öffentlichen Meinung im römischen Gericht vgl. ausführlicher Rosillo-Lopez 2017a, 204–218; 2017b, 117–118.

[72] Vgl. dazu etwa Flaig 1995, 85–86; Hölkeskamp 1995, 36; Laser 1997, 139–140; Knopf 2018, 254–255.

[73] Vgl. Smyshlyaev 2008, 94, Anm. 123: „Die auf dem römischen Forum tagenden Richter wurden in einem gewissen Sinne als Vertreter des römischen Volkes angesprochen und die Zuschauer, die den Gerichtsraum umgaben (*corona*), als das Volk selbst“. S. dazu auch David 1992, 474: „les juges se définissaient comme les représentants du peuple romain, la foule devenait le peuple luimême“.

[74] Cic. *Verr.* 1. 48; 2. 1. 12; 2. 3. 80; 2. 5. 3; 2. 5. 32; *Caec.* 28; *Flacc.* 97; *Sest.* 36. Vgl. dazu David 1992, 472.

[75] Vgl. dazu etwa Flaig 1995, 80–84; Mouritsen 2001, 64–67; 2017, 58–61.

Erwartungen des Publikums Rücksicht nehmen. Bemerkenswert ist es, dass in republikanischer Zeit keine Versuche unternommen wurden, den Zugang des Publikums zu Gerichtsverhandlungen zu beschränken oder zu sperren, selbst wenn sein Verhalten den Verlauf des Prozesses behinderte[76]. Zudem war das Gericht einer der wenigen Orte (neben *contio*, Theater und Zirkus), wo der einzelne Plebejer seine Stellung seinen aristokratischen Führern gegenüber öffentlich zum Ausdruck bringen durfte. Da viele Prozesse vor den *quaestiones perpetuae* durch die politischen Umstände der Zeit geprägt waren, sind Fälle eines Einschreitens der *corona* ins Verfahren manchmal als politische Demonstrationen zu betrachten; aber dies geschah nur dann, wenn das Volk von Angehörigen der senatorischen Elite mobilisiert und gelenkt wurde.

Bibliographie

Aldrete, G.S. 1999: *Gestures and Acclamations in Ancient Rome.* Baltimore.

Alexander, M.C. 1977: *Forensic Advocacy in the Late Roman Republic.* Ph. D. Diss. University of Toronto. Toronto.

Alexander, M.C. 1990: *Trials in the Late Roman Republic, 149 BC to 50 BC.* Toronto.

Alexander, M.C. 2000: The repudiated technicality in Roman forensic oratory. In: M. Hoeflich (ed.), *Lex et Romanitas. Essays for Alan Watson.* Berkeley, 59–72.

Alexander, M.C. 2002: *The Case for the Prosecution in the Ciceronian Era.* Ann Arbor.

Alexander, M.C. 2010: Oratory, rhetoric, and politics in the Republic. In: W. Dominik, J. Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric.* Chichester, 98–108.

Bablitz, L. 2007: *Actors and Audience in the Roman Courtroom.* London–New York.

Baldwin, B. 1979: The Acta diurna. *Chiron* 9, 189–203.

Beness, J.L. 1991: The urban unpopularity of Lucius Appuleius Saturninus. *Antichton* 25, 33–62.

Benner, H. 1987: *Die Politik des P. Clodius Pulcher. Untersuchungen zur Denaturierung des Clientelwesens in der ausgehenden römischen Republik.* Stuttgart.

Broughton, T.R.S. 1951: *The Magistrates of the Roman Republic.* Vol. I. *509 BC – 100 BC.* New York.

Cavarzere, A. 1982: Asconio e il *crimen calumniae* (p. 29,1 Clark = 29,5 Stangl). *Annate storiche di Atene e Roma* 27, 163–170.

Coarelli, F. 1985: *Il foro romano.* II. *Periodo repubblicano ed augusteo.* Roma.

Collon-Bérard, S. 1940: Remarques sur les quartiers juifs de la Rome antique. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 57, 72–94.

Criste, C. 2018: *‚Voluntas auditorum'. Forensische Rollenbilder und emotionale Perfomanzen in den spätrepublikanischen ‚quaestiones'.* Heidelberg.

David, J.-M. 1992: *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine.* Rome.

David, J.-M., Dondin, M. 1980: Dion Cassius, XXXVI, 41, 1–2. Conduites symboliques et comportements exemplaires de Lucullus, Acilius Glabrio et Papirius Carbo (78 et 67 a.c). *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 92/1, 199–213.

Davies, P.J.E. 2017: *Architecture and Politics in Republican Rome.* Cambridge.

Fantham, E. 2005: The contexts and occasions of Roman public rhetoric. In: W. J. Dominik (ed.), *Roman Eloquence: Rhetoric in Society and Literature.* (1st ed. 1997). London–New York, 91–106.

Färber, R. 2014: *Römische Gerichtsorte. Räumliche Dynamiken von Jurisdiktion im Imperium Romanum.* München.

[76] Eine Tendenz zur Begrenzung der Öffentlichkeit des Verfahrens ist erst in der Zeit des Prinzipats erkennbar, als man dazu überging, die Gerichtsverhandlungen immer häufiger von den Fora in weniger öffentliche Räume zu verlegen. Aber auch in der frühen Kaiserzeit war das Publikum nur in Ausnahmefällen von Prozessen ausgeschlossen (Suet. *Aug.* 93; vgl. Knopf 2018, 212–213).

Flaig, E. 1995: Entscheidung und Konsens. Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs. In: M. Jehne (Hrsg.), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Stuttgart, 77–127.
Georges, K.E. 1879: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Bd. I–II. 7. Aufl. Leipzig.
Greenidge, A.H.J. 1901: *The Legal Procedure of Cicero's Time*. Oxford.
Gruen, E.S. 2013: Cicero and the alien. In: D. Lateiner, B. K. Gold, J. Perkins (eds.), *Roman Literature, Gender and Reception: Domina Illustris*. New York, 13–27.
Hall, J. 2014: *Cicero's Use of Judicial Theater*. Ann Arbor.
Hölkeskamp, K.-J. 1995: *Oratoris maxima scaena*. Reden vor dem Volk in der politischen Kultur der Republik. In: M. Jehne (Hrsg.), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*. Stuttgart, 11–49.
Jehne, M. 2006: Who attended Roman assemblies? Some remarks on political participation in the Roman Republic. In: F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participatión cívica en el mundo antiguo*. Barcelona, 221–234.
Jehne, M. 2011: Scaptius oder der kleine Mann in der großen Politik. Zur kommunikativen Struktur der *contiones* in der römischen Republik. *Politica Antica* 1, 59–87.
Jehne, M. 2013: Feeding the *plebs* with words: the significance of senatorial public oratory in the small world of Roman politics. In: C. Steel, H. van der Blom (eds.), *Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford, 49–62.
Jehne, M. 2014: Das Volk als Institution und als diskursive Bezugsgröße in der römischen Republik. In: C. Lundgreen (Hrsg.), *Staatlichkeit in Rom? Diskurse und Praxis (in) der römischen Republik*. Stuttgart, 117–137.
Karataş, S. 2019: *Zwischen Bitten und Bestechen. ‚Ambitus' in der politischen Kultur der römischen Republik – Der Fall des Cn. Plancius*. Stuttgart.
Knopf, F. 2018: *Die Partizipationsmotive der plebs urbana im spätrepublikanischen Rom*. Münster.
Kondratieff, E.J. 2009: Reading Rome's evolving civic landscape in context: tribunes of the plebs and the praetor's tribunal. *Phoenix* 63, 3/4, 322–360.
Kondratieff, E.J. 2010: The urban praetor's tribunal in the Roman Republic. In: F. de Angelis (ed.), *Spaces of Justice in the Roman World*. Leiden–Boston, 89–126.
Korhonen, K. 1999: Tribunal Aurelium, Gradus Aurelii. In: E.M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. Vol. 5. Roma, 86–87.
Kubitschek, J.W. 1894: Advocatus. In: *RE*. Bd. I, 436–438.
Kunkel, W., Wittmann, R. 1995: *Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik. Zweiter Abschnitt: Die Magistratur*. München.
Laser, G. 1997: *Populo et scaenae serviendum est. Die Bedeutung der städtischen Masse in der Späten Römischen Republik*. Trier.
Lewis, R.G. (ed.) 2006: *Asconius Pedianus. Commentaries on Speeches of Cicero*. Oxford.
Lintott, A.W. 1974: Cicero and Milo. *Journal of Roman Studies* 64, 62–78.
MacMullen, R. 1980: How many Romans voted? *Athenaeum: Studi di letteratura e Storia dell'antichità* 58, 454–457.
Marshall, A.J. 1975: Flaccus and the Jews of Asia (Cicero *Pro Flacco* 28.67–69). *Phoenix* 29/2, 139–154.
Marshall, B.A. 1985: *A Historical Commentary on Asconius*. Columbia.
Meier, C. 1965: Populares. In: *RE*. Suppl. X, 549–615.
Meier, C. 1966: *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*. Wiesbaden.
Millar, F. 1998: *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor.
Mommsen, T. 1899: *Römisches Strafrecht*. Leipzig.
Morstein-Marx, R. 2004: *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*. Cambridge.
Morstein-Marx, R. 2015: Persuading the people in the Roman participatory context. In: D. Hammer (ed.), *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*. Chichester, 294–309.
Mouritsen, H. 2001: *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge.
Mouritsen, H. 2013: From meeting to text: the *contio* in the Late Republic. In: C. Steel, H. van der Blom (eds.), *Community and Communication: Oratory and Politics in Republican Rome*. Oxford, 63–82.
Mouritsen, H. 2017: *Politics in the Roman Republic*. Cambridge.
O'Connor, C.J. 1900: The *Tribunal Aurelium*. *American Journal of Archaeology* 4/3, 303–309.

O'Neill, P. 2001: *A Culture of Sociability: Popular Speech in Ancient Rome*. Ph.D. Diss. University of Southern California. Los Angeles.
Paulus, C. 1996: Advocatus. In: *DNP*. Bd. I, 136–137.
Pina Polo, F. 1996: *Contra arma verbis. Der Redner vor dem Volk in der späten römischen Republik*. Aus dem Spanischen von E. Liess. Stuttgart.
Pina Polo, F. 2019: The rhetoric of xenophobia in Cicero's judicial speeches: *Pro Flacco*, *Pro Fonteio* and *Pro Scauro*. In: F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*. Barcelona, 115–126.
Powell, J., Paterson, J. 2004. Introduction. In: J. Powell, J. Paterson (eds.), *Cicero the Advocate*. Oxford, 1–57.
Richardson, L., Jr. 1992: *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore.
Rosillo-Lopez, C. 2017a: *Public Opinion and Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge.
Rosillo-Lopez, C. 2017b: The role and influence of the audience (*corona*) in trials in the Late Roman Republic. *Athenaeum: Studi di letteratura e Storia dell'antichità* 1, 106–119.
Smyshlyaev, A.L. 2008: [„Good customs" and „harsh laws" in Ancient Roman court]. *Drevnee pravo / IVS ANTIQVVM* [*Ancient Law / IVS ANTIQVVM*] 2 (22), 76–95.
Смышляев, А.Л. «Добрые нравы» и «суровые законы» в древнеримском суде. *Древнее право / IVS ANTIQVVM* 2 (22), 76–95.
Tatum, W.J. 1999: *The Patrician Tribune: Publius Clodius Pulcher*. Chapel Hill.
Thommen, L. 1989: *Das Volkstribunat der späten römischen Republik*. Stuttgart.
Vanderbroek, P.J. 1987: *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (ca. 80–50 B.C.)*. Amsterdam.
Weiss, E. 1937: Tribunal 1–2. In: *RE*. Bd. VIA, 2, 2428–2430.
White, P. 1997: Julius Caesar and the publication of *Acta* in Late Republican Rome. *Chiron* 27, 73–84.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 116–134
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 116–134
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013525-0

ПЛЕБЕЙСКИЙ ТРИБУН П. СУЛЬПИЦИЙ РУФ ПРОТИВ КОНСУЛА КВ. ПОМПЕЯ РУФА В 88 г. до н.э. (Plut. *Sull*. 8. 8)

Р. М. Фролов

Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, Ярославль, Россия

E-mail: frolovrm@yandex.ru

В 88 г. до н.э. плебейский трибун П. Сульпиций Руф вынудил консула Кв. Помпея Руфа бежать из Рима. Как полагают многие исследователи, имела место аброгация консулата Помпея. Данный вывод базируется на единственном свидетельстве Плутарха (*Sull*. 8. 8), причем сообщение об аннулировании магистратуры является результатом внесения исправлений в дошедший до нас текст. В статье делается попытка показать необоснованность корректировок, приводящих к такому результату. Рассматриваются альтернативные подходы к прочтению фрагмента, и аргументируется идея о том, что Плутарх мог иметь в виду препятствование реализации Помпеем Руфом консульской власти в городе Риме (и, возможно, подразумевал также утрату им провинции). Но поскольку нет полной уверенности и в таком понимании пассажа, наряду с ним возможен вывод о том, что фрагмент испорчен и не поддается убедительной интерпретации. В любом случае не остается свидетельств об отстранении Помпея Руфа от консулата, но сохраняются указания источников на то, что за пределами Рима он действовал как полноправный консул, даже после того как был вынужден покинуть Город. Хотя Помпей Руф не был отстранен от должности, он временно утратил политическую инициативу и возможность применять свою власть в Риме.

Ключевые слова: древний Рим, Римская республика, лишение должности, abrogatio, П. Сульпиций Руф, Кв. Помпей Руф, Плутарх, консулат, плебейский трибунат, политическая инициатива

Данные об авторе. Роман Михайлович Фролов – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект № МК-287.2021.2) и Фонда Александра фон Гумбольдта (Humboldt-Forschungsstipendium für Postdoktoranden). Я благодарю Ф. Сантанджело и других участников научного семинара, прошедшего в 2019 г. в Школе истории, классических исследований и археологии Университета Ньюкасла, а также С. Э. Таривердиеву, О. В. Любимову, У. Вальтера, Г. Мюллера, М. Зоммера, Е. И. Мирошниченко и А. Серафима за обсуждение различных версий и аспектов этой работы. Предложенные в статье интерпретации, а также возможные упущения и ошибки, остаются на совести автора.

THE PLEBEIAN TRIBUNE P. SULPICIUS RUFUS AGAINST THE CONSUL Q. POMPEIUS RUFUS IN 88 BC (Plut. *Sull*. 8. 8)

Roman M. Frolov

P.G. Demidov Yaroslavl State University, Yaroslavl, Russia

E-mail: frolovrm@yandex.ru

Acknowledgements: Russian Presidential Grants Council, project no. MK-287.2021.2; Alexander von Humboldt Foundation

In 88 BC, the plebeian tribune P. Sulpicius Rufus forced the consul Q. Pompeius Rufus to leave Rome. According to some scholars, Pompeius' consulate was abrogated. This conclusion is based on a single passage of Plutarch (*Sull*. 8. 8) in which the expulsion from office is an emendation in the transmitted text. This paper attempts to show the lack of evidence to support these conjectures. The author analyzes alternative interpretations of the passage and argues that Plutarch probably implied that Pompeius Rufus had been prevented from using his consular powers in the city of Rome (the Greek author may also have thought of the consul's deprivation of his *provincia*). But since this, too, cannot be proved securely, another alternative remains possible: the passage cannot be understood as is, but it is beyond repair. In either case, there is no evidence that Pompeius Rufus was deprived of his magistracy, while our ancient sources indicate that outside of Rome he acted as incumbent consul even after he had been forced to leave the city. Although Pompeius Rufus retained the office, he temporarily lost his political initiative and the ability to exercise magisterial power in the city of Rome.

Keywords: ancient Rome, Roman republic, deprivation of office, *abrogatio*, P. Sulpicius Rufus, Q. Pompeius Rufus, Plutarch, consulate, plebeian tribunate, political initiative

В 88 г.[1] плебейский трибун П. Сульпиций Руф[2] вынудил консула Кв. Помпея Руфа к бегству из Рима. Как полагают многие исследователи, имела место аброгация консулата Помпея[3]. Такая интерпретация требует тщательной проверки, хотя бы потому что до 43 г. (лишение Кв. Галлия претуры: App. *BC*. III. 95; ср. Suet. *Aug*. 27. 4) надежных случаев аброгации магистратуры не обнаруживается, abrogatio трибунской власти до диктатора Цезаря имела место лишь однажды (М. Октавий в 133 г.), а остальные случаи касаются только империя промагистратов[4]. Хотя мы имеем возможность опереться на аргументацию

[1] Все даты в статье – до нашей эры.

[2] О сомнениях по поводу того, имел ли П. Сульпиций когномен «Руф», см. Korolenkov 2015, 30, прим. 1.

[3] Такой позиции, не аргументируя ее, придерживаются, например, Schur 1942, 133, Anm. 3; Badian 1976, 47; Levick 1982, 508; Hackl 1982, 219; Seager 1994, 169; Lovano 2002, 20. Также ср. Chapman 1979, 62; Morstein-Marx 2011, 263. Об исследованиях, в которых делается попытка обосновать данный вывод, см. ниже.

[4] Подробнее см. Frolov 2021. Исследования некоторых спорных эпизодов: Frolov 2016; 2017; 2019.

предшественников, особенно Э. Линтотта, А. Кивни и М. Стоуна[5], со многими наблюдениями которых можно в целом согласиться, эти исследователи подробно не анализируют альтернативных точек зрения, их собственные выводы по поводу эпизода 88 г. могут быть существенно дополнены, а сам этот эпизод оценен по-новому благодаря, во-первых, сопоставлению со случаями политической нейтрализации магистратов без формального отстранения их от должности и, во-вторых, учету возможной специфики передачи Плутархом для греческой аудитории некоторых деталей римской политической практики (такой как возможность сохранения магистратуры даже в случае лишения провинции).

Вывод о том, что Помпей Руф досрочно был лишен консульской магистратуры, базируется на единственном свидетельстве Плутарха (*Sull.* 8. 8)[6]. В издании, подготовленном К. Циглером для Bibliotheca Teubneriana, текст интересующего нас фрагмента (*Sull.* 8. 6–8) выглядит следующим образом:

(6) ἀπραξίας δὲ διὰ ταῦτα τῶν ὑπάτων ψηφισαμένων, ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ἐκκλησιάζουσι περὶ τὸν νεὼν τῶν Διοσκούρων ὄχλον, ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸ Πομπηίου τοῦ ὑπάτου μειράκιον ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ἀνεῖλεν· αὐτὸς δὲ Πομπήιος λαθὼν ἐξέφυγε. (7) Σύλλας δ᾽ εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ Μαρίου συνδιωχθεὶς, ἠναγκάσθη προελθὼν τὰς ἀπραξίας λῦσαι. (8) καὶ διὰ τοῦτο τὸν Πομπήιον ἀποχειροτονήσας ὁ Σουλπίκιος οὐκ ἀφείλετο τοῦ Σύλλα τὴν ὑπατείαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ Μιθριδάτην στρατείαν μόνον εἰς Μάριον μετήνεγκε· καὶ πέμπει χιλιάρχους εὐθὺς εἰς Νῶλαν παραληψομένους τὸ στράτευμα καὶ πρὸς τὸν Μάριον ἄξοντας[7].

(6) После того как по этой причине[8] консулы объявили неприсутственные дни[9], он (Сульпиций. – *Р. Ф.*) возбудил против них толпу, когда они проводили сходку у храма Диоскуров. Среди многих других Сульпиций убил на форуме молодого сына консула Помпея. Сам Помпей, скрывшись, бежал. (7) Сулла же, преследуемый до дома Мария, был вынужден выйти[10], чтобы отменить неприсутственные дни. (8) Поэтому Сульпиций, голосованием лишив Помпея должности, у Суллы консульства не отобрал, а только передал Марию командование против Митридата и немедленно послал военных трибунов в Нолу принять командование над войском и привести его к Марию.

Принципиально, что указание на аброгацию консулата Помпея Руфа (ἀποχειροτονήσας) отсутствует в рукописях. Вызывающее сомнения рукописное ἐπάρχοντα ποιήσας[11] на ἀποχειροτονήσας исправляет Циглер[12]. Эта конъектура

[5] Lintott 1971, 443; Keaveney 1983; Stone 2002, 195, n. 24.

[6] Другим античным авторам этот факт неизвестен. В дошедших до нас фрагментах консульских фаст нет следов информации об отстранении консула (Degrassi 1937, 54–55, 482–483).

[7] Lindskog, Ziegler 1973, 144.

[8] По причине того, что Сульпиций пытался провести ряд законов, против которых выступили оба консула. Объявление неприсутственных дней делало невозможным законное голосование по поводу предложений трибуна.

[9] О том, что термин ἀπραξία обозначает здесь скорее feriae (imperativae), а не iustitium, см. Lintott 1971, 444–445, n. 4; Kunkel, Wittmann 1995, 226, Anm. 435.

[10] На форум (см., например, Valgiglio 1954, 44).

[11] Drumann, Groebe 1908, 317, Anm. 8 («wo jedoch die Überlieferung unsicher ist»); Chambry, Flacelière 1971, 332 («Le texte des manuscrits est ici incertain»); Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 330 («la lezione dei manoscritti è di incerta lettura»); Ghilli, Muccioli 2001, 353, n. 215 («Il testo è incerto»).

[12] Аналогично, например, Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 114; Ghilli, Muccioli 2001, 352.

не является самой «экономичной»[13], но решает проблему интерпретации слова ἐπάρχοντα[14] и потому, на первый взгляд, кажется чрезвычайно удачной. Предлагается она со ссылкой на употребление Плутархом слова ἀποχειροτονέω в ряде других сочинений[15]. Кроме того, более ранние издатели предлагали исправить ἐπάρχοντα ποιήσας на ἄπάρχον ποιήσας (Рейске), ἄρχοντα παύσας (приведено у Шефера и Синтениса), της ἀρχῆς παύσας (Гертнер)[16], а также на ἀπάρχοντα ποιήσας (Ксиландер), ἀρχῆς αποπαύσας (Леопольд) и ἄρχοντα αποπαύσας (Синтенис)[17]. Как видно, все эти варианты[18] сходны в том, что предполагают изменение смысла на прямо противоположный: Помпею Руфу не дали должность, его сместили с нее. В Loeb Classical Library и Collection Budé принято другое исправление, но с тем же эффектом: ἐπάρχοντα παύσας («отстранив от должности»)[19]. В русском переводе В. М. Смирина, сделанном по изданию в Bibliotheca Teubneriana, также находим: «Помпея отрешил от должности»[20].

Предлагая конъектуру ἀποχειροτονήσας, Циглер опирался на выводы, представленные в диссертации Б. Возника[21]. С точки зрения последнего, Плутарх подразумевает, что Сулла сохранил консулат лишь благодаря тому, что именно он по требованию Сульпиция отменил feriae. Следовательно, поскольку ситуация Суллы противопоставляется ситуации Помпея Руфа и Сулла сохранил консулат, то логично ожидать, что Помпея лишили консулата, так как он (в отличие от Суллы) не выполнил требования отменить feriae. Однако чтение ἐπάρχοντα ποιήσας предполагает не то, что у Помпея Руфа что-либо было отобрано, а что он, наоборот, кем-то стал, что-то получил[22]. Можно сформулировать то же самое иначе: если Сулла отменил feriae, а Помпей Руф этого не сделал, то Сулла должен был пострадать меньше, чем Помпей. Если же консулат сохранили оба (как следует из дошедшего до нас текста Плутарха), но Суллу лишили командования, то это нелогично, так как Сулла в таком случае пострадал не меньше, а больше Помпея. Следовательно, текст Плутарха

---

[13] Hinard 2011, 175.

[14] Wosnik 1963, 63.

[15] Случаи использования этого слова у Плутарха касаются греческого, а не римского контекста (либо общих рассуждений, как в *Alc.* 43. 8). Иногда ἀποχειροτονέω обозначает именно отрешение от должности (*Lys.* 5. 2), иногда – другие ситуации (*Alc.* 43. 8 – поражение на выборах; *Mor.* 301c – отказ народа поддержать законопроект; *Nic.* 8. 2 – отказ от командования).

[16] Lindskog, Ziegler 1973, 144.

[17] Holden 1886, 199.

[18] Видимо, за исключением предложенного Шефером чтения παύσας без ἐπάρχοντα (см. об этом Holden 1886, 199).

[19] Perrin 1916, 350; Chambry, Flacelière 1971, 242 (ἐπάρχοντα παύσας предложено уже Муретом). Однако παύσας можно интерпретировать и в том смысле, что Сульпиций только воспрепятствовал Помпею Руфу в реализации полномочий, но не лишил его должности (см. об этом ниже).

[20] Averintsev *et al.* 1994, 510.

[21] Wosnik 1963, 63; Lindskog, Ziegler 1973, 144.

[22] Wosnik 1963, 63.

содержит ошибку: если Сулла сохранил консулат, то в тексте должно было указываться, что Помпей Руф, наоборот, эту должность потерял[23].

Отвергая ἀποχειροτονήσας и аналогичные по смыслу исправления, Э. Вальджильо указывал на то, что в последующем фрагменте *Sull.* 9. 5 Помпей Руф прямо назван коллегой Суллы (μετὰ τοῦ συνάρχοντος)[24], а потому не мог быть отстранен[25]. На это, в свою очередь, возражают, что хотя Сулла мог по-прежнему рассматривать Помпея Руфа в качестве коллеги, это не отменяет факта отстранения от должности, а говорит только о непризнании легальности данного действия[26]. Но если исправлять ἐπάρχοντα ποιήσας и считать, что Плутарх в *Sull.* 8. 8 сообщил об отстранении Помпея Руфа, но никак не прокомментировал законность этого отстранения, то появление чуть ниже по тексту фразы о том, что Сулла действовал вместе с коллегой, вновь без всякого комментария со стороны Плутарха (причем μετὰ τοῦ συνάρχοντος даже не преподносится им как мнение кого-то из действующих лиц), как минимум требует пояснения со стороны тех, кто возражает Вальджильо. Такое пояснение необходимо тем более потому, что в *Mar.* 35. 2 Плутарх, сообщая о тех же событиях, снова упоминает и бегство Помпея Руфа, и убийство его сына, но ни слова не говорит о таком важном обстоятельстве, как предполагаемое отстранение консула[27]. Наконец, аргумент Вальджильо приобретает бóльшую доказательную силу в комплексе с другими доводами против принятия чтения ἀποχειροτονήσας или аналогичного.

Первый из них сводится к наблюдению, с которого начинается данная статья: до 49 г. известен всего один случай (реализованной) аброгации плебейского трибуната и ни одного надежного примера аброгации магистратуры (речь не идет о формально добровольной абдикации)[28]. С учетом этого выглядит сомнительным, что первый в истории Республики случай лишения магистратуры (причем сразу консулата) оказывается потерянным в результате случайной ошибки как раз в той части рукописной традиции, которая, предположительно, содержала сообщение об аброгации.

Второй аргумент связан с предыдущим и также попутно отмечался выше: только Плутарх сообщает об аброгации консулата Помпея Руфа, да и то лишь если мы принимаем упомянутую конъектуру, а потому возникает закономерный вопрос, оправданно ли исправление в дошедшем до нас тексте (в независимости от того, насколько удовлетворительно его чтение в имеющемся виде), если это исправление создает не просто уникальный случай в истории Республики, но такой, который парадоксальным образом остается совершенно не известным другим авторам, особенно таким близким по времени и заинтересованным комментаторам, как

---

[23] Ср. Keaveney 1983, 63; Stone 2002, 195, n. 24.

[24] Ср. App. *BC.* I. 57: Πομπήιος μὲν ὁ σύναρχος.

[25] Valgiglio 1954, 44. Также см. Keaveney 1983, 61.

[26] Chambry, Flacelière 1971, 332; Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 330. Ср. Hinard 2011, 175.

[27] Эти же детали появляются в других источниках (App. *BC.* I. 56; *Per.* 77; Vell. Pat. II. 18. 6), но все они молчат об отстранении Помпея Руфа (см. об этом ниже).

[28] Поэтому можно исключить возможность того, что отстранение Помпея Руфа оказалось в тени другого события – передачи командования в войне против Митридата от Суллы Марию (ср. Keaveney 1983, 61).

Цицерон[29]. В данном случае argumentum ex silentio не может быть легко отброшен[30]. Кроме того, сам Возник признает, что в рамках его интерпретации остаются непонятными причины молчания источников (особенно там, где они сообщают о деятельности Помпея как по-прежнему «коллеги» Суллы) по поводу реакции консулов на такое необычное событие, как отстранение одного из них от должности[31].

Третье возражение заключается в тезисе о том, что если консульскую власть сохранили за более опасным Суллой, то отстранение Помпея Руфа не имело никакого политического смысла. Поскольку такой акт был бы первым случаем лишения магистратуры – в отличие от формально правомерного и ранее уже практиковавшегося лишения провинции/отмены пророгации империя[32] – его реализация только добавила бы политических очков противникам Сульпиция[33]. Если это было политически неоправданное действие, то сложно представить, что Сульпиций и Марий совершили бы его во вред самим себе[34]. Если же допустить, что

---

[29] Цицерон пишет только об умалении Сульпицием dignitas: «Сульпиций же, к которому до этого испытывали ту же жгучую ненависть, во время (своего) трибуната начал лишать всяческого достоинства тех, с кем раньше, будучи частным лицом, жил в теснейшей дружбе» (Cic. *De orat.* III. 11: Sulpicius autem, qui in eadem invidiae flamma fuisset, quibuscum privatus coniunctissime vixerat, hos in tribunatu spoliare instituit omni dignitate). Даже если dignitas интерпретировать здесь как понятие, подразумевавшее обладание какими-то должностями, этот термин и фраза в целом имеют слишком общий характер, чтобы можно было их рассматривать в качестве надежного указания на отстранение именно от консулата и именно Помпея Руфа. Высказывание может подразумевать что угодно, в том числе умаление dignitas консулов в целом (угрозы и насилие по отношению к ним; ср. invidia по отношению к самому Сульпицию). Кивни предлагает рассматривать принуждение Суллы к отмене feriae как умаление достоинства консула (Keaveney 1983, 59). Также см. употребление honore privatus при описании бегства консула Л. Корнелия Цинны из Рима в 87 г. (*Vir. ill.* 69. 2: ...ab Octavio collega prohibitus et honore privatus urbe profugit...). Цинна тем не менее не был формально лишен должности (Frolov 2019).

[30] Keaveney 1983, 61–62.

[31] Wosnik 1963, 64.

[32] Keaveney 1983, 61 (и n. 36). Но ср. Steel 2013, 93; Santangelo 2018, 193.

[33] Это верно, конечно, только в том случае, если полагать, что само по себе лишение Помпея Руфа должности не давало никаких дополнительных преимуществ трибуну в Риме, поскольку ситуацию в нем он и так контролировал.

[34] Поэтому неубедителен тот контраргумент, что если Сульпиций уже пошел на нарушение законности ради отмены feriae, то он мог пойти по этому пути и дальше. Различие в том, что объявление feriae определенно мешало законопроектам Сульпиция, а как таковое сохранение за Помпеем консулата – нет (немного иначе Keaveney 1983, 61). Кроме того, трибун рассматривал само объявление feriae как незаконное и на этом основании требовал их отмены (Keaveney 1983, 61). Наконец, уже тот факт, что Сульпиций добивался формальной отмены неприсутственных дней, а не просто проигнорировал их, говорит о его неготовности пойти на такие действия, которые не могли найти хотя бы формального обоснования. Беспрецедентная аброгация консулата как раз относилась бы к таковым. (Возник полагает, что обоснованием могло служить обвинение в «злоупотреблении властью», но так можно обосновать что угодно; см. Wosnik 1963, 63.) На это можно возразить, что Сульпиций мог пойти на любые нарушения, чтобы не дать своим противникам воспользоваться консульским статусом для привлечения армии и ее применения против него в самом Риме. Но мог ли Сульпиций предугадать такое развитие событий?

по каким-то причинам данное действие, напротив, вовсе не было политически бессмысленным и что действительно было важно лишить Помпея Руфа консулата, то почему в таком случае Сульпиций и его союзники сохранили консулат за Суллой, хотя отняли у него командование в войне против Митридата, спровоцировав тем самым ответную реакцию?

Ф. Инар предлагает такое объяснение: консулат оставили за Суллой не из «благодарности» (как следует из рассуждений Возника), а потому что не хотели оставлять вакантными оба консульских места и провоцировать, таким образом, переход инициативы в руки сената. Отстранили именно Помпея Руфа, потому что он был менее опасным и вряд ли стал бы защищаться, а также потому что его сын погиб от рук сторонников Сульпиция. С другой стороны, Суллу не лишили должности по той причине, что, отобрав у него командование, его и так сделали беспомощным[35]. На это можно возразить следующим образом: если бы оба консульских места оказывались вакантными, сенат мог бы действовать против Сульпиция не более, а скорее, наоборот, менее эффективно. При наступлении интеррегнума Сульпиций оставался бы трибуном и мог проводить законы, принуждая быстро сменяющихся интеррексов идти ему навстречу, надо думать, не менее успешно, чем до этого принуждал консулов. Не убеждает и объяснение Инаром отстранения именно Помпея. Если Помпей был не столь опасен, то о Сулле этого сказать нельзя. Тогда почему от консулата отстранили Помпея, а не Суллу? Если опасались реакции Помпея на гибель сына, то почему не опасались реакции Суллы на гибель зятя?[36] Если ожидали мести со стороны Помпея, то почему для его нейтрализации необходимо было аннулировать магистратуру, а для нейтрализации Суллы достаточно было только отобрать у него командование? Возник, доказывавший необходимость исправления на ἀποχειροτονήσας, сам признает, что его интерпретация не позволяет объяснить, почему в высшей степени опасному Сулле оставили консулат, если его отобрали у Помпея[37].

Таким образом, либо в сложившихся конкретных обстоятельствах *1)* консулат был политически нерелевантен, и тогда оба консула могли быть без риска[38] оставлены в должности, либо, *2)* если сам факт пребывания враждебных консулов в должности представлял существенную угрозу для Сульпиция и его союзников, тогда оба консула должны были быть отстранены. Но поскольку мы знаем, что Суллу не лишили магистратуры, то не было причин и для отстранения Помпея Руфа. Даже если исходить из того, что Сульпиций в то время должен был испытывать особую личную неприязнь по отношению именно к Помпею и такой неприязни оказалось бы достаточно для принятия каких-то решений, направленных против консула[39], само по себе это еще не доказывает, что Сульпиций решился именно на отстранение Помпея от должности. Кроме того, такое предположение

---

[35] Hinard 2011, 177.

[36] Дочь Суллы была замужем за погибшим сыном Помпея Руфа (*Per.* 77; App. *BC.* I. 56; Vell. Pat. II. 18. 6).

[37] Wosnik 1963, 64.

[38] Без такого риска, избавление от которого заставило бы пойти на беспрецедентную аброгацию консулата.

[39] См., например, Mitchell 1975, 201, n. 14; Seager 1994, 168–169.

не может подкрепить исправление текста Плутарха, поскольку оно обосновывается тем, что Помпей не отменил feriae и именно поэтому (διὰ τοῦτο) должен был быть отстранен от должности, а не тем, что Сульпиций испытывал личную неприязнь по отношению к Помпею по другим причинам[40].

На это можно возразить: сохранение консулата Суллой не доказывает, что и Помпей должен был сохранить консульство, так как у Сульпиция могло хватить сил отстранить только Помпея, но не Суллу (даже если бы он захотел лишить власти их обоих). Но даже если с этим согласиться, логика Возника и следующих ему исследователей, подчеркну еще раз, требует принять в качестве причины (с точки зрения Плутарха) сохранения должности Суллой и утраты должности Помпеем то, что только первый пошел Сульпицию навстречу и отменил feriae. Именно это допущение, и только оно, лежит в основе аргументации Возником исправления рукописного текста Плутарха (без какового исправления дискуссия об отстранении Помпея закончилась бы, даже не начавшись), а вовсе не предположительно бóльшие сложности при организации аброгации консулата Суллы по сравнению с отстранением Помпея.

Наконец, четвертый аргумент может быть выдвинут с целью поставить под сомнение тезис о том, что исправление на ἀποχειροτονήσας или аналогичный по смыслу вариант требуется самой логикой пассажа, в которую ἐπάρχοντα ποιήσας, соответственно, не вписывается[41]. В тексте Плутарха между отменой feriae и сохранением консулата Суллой, безусловно, есть логическая связь, но не обязательна та, которую имеет в виду Возник. С практической точки зрения было совершенно не важно, кто именно отменил feriae. Главное, что исчезло препятствие для законопроектов Сульпиция, и «по этой причине» Суллу не лишили консулата, а «только» отобрали командование в войне против Митридата[42]. Если, во-первых, были сняты ранее установленные препятствия, а во-вторых, консул не мог их заново установить (так как в пределах Рима он находился во власти своих оппонентов, а из-за его пределов не имел возможности повлиять на городскую политику), то понятно, что можно было обойтись без его отстранения. Однако это верно не только для консула Суллы, но и для консула Помпея.

Как мог оценить эту ситуацию Плутарх? Греческий автор не дает никакой определенной информации о том, какие последствия для Помпея Руфа имело то обстоятельство, что не он, а Сулла отменил feriae. То, что последнее должно было в изложении Плутарха подвигнуть Сульпиция на наказание Помпея в большей степени, чем Суллы, является лишь догадкой Возника. На это могут возразить, что текст Плутарха все же подразумевает непосредственную связь между фактом отмены feriae Суллой и тем, что Сульпиций предпринял по отношению к консулам неидентичные меры.

---

[40] Можно еще предположить, что Сулла, получая что-то взамен, договорился с Марием о лишении Помпея консулата, либо допустить в качестве причины его отстранения необходимость освободить консульское место для другого лица. Но источники, по-видимому, не позволяют это подтвердить.

[41] Wosnik 1963, 63: «Sinnzusammenhang»; Hinard 2011, 175: «le sens général de la phrase».

[42] Как отмечено выше, Инар, хотя и полагает, что Помпея Руфа отстранили от должности, все же признает, что благодарность за отмену feriae не может быть причиной сохранения за Суллой консулата (Hinard 2011, 177).

Однако само по себе это не дает оснований уверенно полагать, что разница в наказании Суллы и Помпея Руфа должна была состоять именно в сохранении консулата за первым, тогда как у второго его формально отобрали голосованием комиций.

Интерпретация Возника с необходимостью подразумевает, что сохранение консулата за Суллой должно было позиционироваться Сульпицием как уступка Сулле в ответ на решение последнего отменить feriae. Без этого допущения невозможно требовать, что Сульпиций должен был Помпея Руфа, не ставшего сотрудничать с ним, наказать больше, отобрав консулат, а Суллу меньше, сохранив за ним магистратуру. Однако это прямо противоречит замечанию самого Плутарха о том, что Сулла ставил командование в войне против Митридата выше консулата (Plut. *Sull.* 7. 1). В таком случае предполагаемая уступка Сульпиция, с точки зрения Суллы, выглядела бы издевательством.

Наконец, замечание Плутарха о том, что у Суллы не отобрали консулат (οὐκ ἀφείλετο), действительно, говорит о том, что греческий автор рассматривал угрозу отстранения Суллы от этой магистратуры как реальную. Однако это еще не доказывает, что раз Плутарх противопоставлял ситуацию Суллы положению Помпея, то он полагал, что в случае со вторым угроза аброгации оказалась реализована[43].

Если исправление ἐπάρχοντα ποιήσας на ἀποχειροτονήσας или идентичный по смыслу вариант должно быть отвергнуто по указанным выше причинам, то предложенный Вальджильо перевод фразы ἐπάρχοντα ποιήσας (исследователь сохраняет это чтение) как «оставил» в должности, т.е. позволил ее дальше удерживать («Sulpicio lasciò in carica Pompeo (ποιέω con 2 acc.)»)[44], кажется неочевидным и скорее представляет собой интерпретацию, чем перевод. Однако можно предложить еще несколько подходов, которые приводят к выводу о том, что пассаж *Sull.* 8. 8 не доказывает факта аброгации консулата Помпея Руфа[45].

---

[43] *Contra* Wosnik 1963, 63. А. М. Стоун высказывал точку зрения, сходную с тем, о чем писал Возник: ясное указание Плутарха на то, что Сулла не лишился консулата, подтверждает, что в предшествующей фразе должно было говориться о такой мере в отношении Помпея (Stone 2002, 195, n. 24). Однако Стоун доказывает только то, что Плутарх писал об отстранении, но сам исследователь считает это неточностью (ставит слово «deposition» в кавычки) и полагает, что в действительности имело место только блокирование трибуном исполнения консулом своих полномочий. Таким образом, согласно Стоуну, никакого отстранения на самом деле не было, с чем вполне можно согласиться (подробнее см. выводы данной статьи).

[44] Valgiglio 1954, 44. Эта интерпретация упомянута в изданиях: Chambry, Flacelière 1971, 332 («laissa Pompeius en charge»); Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 330 («lasciò Q. Pompeo Rufo in carica»); Ghilli, Muccioli 2001, 353, n. 215 («avendolo lasciato in carica»); Hinard 2011, 175 («laissa Pompeius en charge»).

[45] Кроме того, еще А. Кине рассматривал (со ссылкой на предшественника) возможность того, что речь идет не о консуле Кв. Помпее Руфе, а о проконсуле Гн. Помпее Страбоне. В таком случае ἐπάρχοντα ποιήσας обозначало бы продление провинции проконсула (Kiene 1845, 257–258). Однако кажется маловероятным, что в одном пассаже Плутарх подразумевает двух разных лиц с именем Помпей. Кроме того, неясно, почему в середине рассказа о бегстве Помпея Руфа и Суллы появляется информация о продлении полномочий Помпея Страбона. В любом случае, из этой версии также следовало бы, что Помпей Руф не был отстранен от консулата.

Первый из этих подходов заключается в буквальном понимании ἐπάρχοντα ποιήσας как указания на то, что Сульпиций «сделал» Помпея ἐπάρχων. В зависимости от понимания смысла ἐπάρχοντα в данном пассаже[46] возможны, в свою очередь, как минимум две интерпретации в рамках этого подхода.

Ἐπάρχοντα можно попытаться интерпретировать как нетехнический термин, указывающий на консулат (или скорее на власть вообще, следовательно, на власть Помпея как консула). Ποιήσας не обязательно подразумевает действие, последовавшее за бегством консулов, а может относиться к факту из более отдаленного прошлого: «Сам Помпей, скрывшись, бежал. Сулла... был вынужден... отменить неприсутственные дни. Поэтому Сульпиций, [когда-то] сделавший Помпея консулом, не отобрал консульство у Суллы, а только передал Марию командование против Митридата». Можно ли выделить какой-то период времени, для которого утверждение о том, что Сульпиций предоставил власть Помпею Руфу (а не отобрал ее), становилось бы уместным?

Вопрос о консульских выборах на 88 г., о мотивах, союзах и конфликтах основных участников политической борьбы в этот период является предметом дискуссии[47]. Для нас важны лишь несколько деталей. Во-первых, Сульпиций находился в тесных дружеских отношениях с Помпеем Руфом, которые прервались лишь в какой-то момент после вступления Сульпиция в должность трибуна и после избрания Помпея консулом[48]. Во-вторых, кандидаты Сулла и Помпей Руф участвовали в выборах в союзе друг с другом[49]. В-третьих, Сульпиций выступил против кандидатуры эдилиция Г. Юлия Цезаря Страбона, используя все доступные ему средства, включая применение силы[50]. Поскольку в борьбе за консульское место патриций Цезарь Страбон напрямую конкурировал с патрицием Суллой[51], выступление Сульпиция против первого означало поддержку второму. Конечно, само по себе это не доказывает, что Сульпиций тем самым увеличивал шансы и Помпея Руфа (которому конкурировать с Цезарем Страбоном было ненужно). Но ничего не мешает предположить, что, оказав содействие Сулле, Сульпиций

---

[46] Это слово в интересующем нас фрагменте вызывает затруднения, что отмечают Holden 1886, 199; Wosnik 1963, 63. Также ср. Mommsen 1887, 601, Anm. 1. Плутарх, как и другие греческие авторы, часто употребляет ἔπαρχος для обозначения римских префектов (*Cic*. 38. 4; *Galb*. 8. 2; 13. 1; *Oth*. 7. 4; 18. 3). Подробнее см. Magie 1905, 25–27; Mason 1974, 45, 138–140.

[47] Luce 1970; Lintott 1971; Mitchell 1975; Katz 1977; Keaveney 1979; 1983; Powell 1990; Seager 1994, 165–169; Stone 2002; Lapyrenok 2004; Korolenkov, Smykov 2007, 166–176; Heftner 2008.

[48] Cic. *De amic*. 2: cum is tribunus plebis capitali odio a Q. Pompeio, qui tum erat consul, dissideret, quocum coniunctissime et amantissime vixerat; ср. *De orat*. 3. 11; Mitchell 1975, 198; Stone 2002, 194, 207–208; также ср. Luce 1970, 190–194.

[49] *Per*. 77; App. *BC*. I. 56; Vell. Pat. II. 18. 6; см. Katz 1977, 48, 55; Korolenkov, Smykov 2007, 170.

[50] Cic. *Har. resp*. 43; *Brut*. 226; Asc. 25C; Quint. *Inst*. 6. 3. 75. Впрочем, некоторые исследователи неубедительно аргументируют, что противодействие Сульпиция Цезарю Страбону имело место в связи с выборами на 87, а не 88 г. (возражения против этой интерпретации см. Lapyrenok 2004, 63–64; также ср. Heftner 2008, 83–87).

[51] См., например, Seager 1994, 166; Stone 2002, 202.

поддержал еще и Помпея Руфа – союзника Суллы и своего собственного друга[52]. Таким образом, Плутарх действительно мог иметь некоторые основания написать о том, что Сульпиций «сделал» своего друга Помпея Руфа консулом, допустив преувеличение и технически неверное описание, так как консула избирал, конечно, народ. В таком случае, рассказывая о событиях времени конфликта Сульпиция с Суллой и Помпеем Руфом, греческий автор для достижения риторического эффекта мог припомнить более раннюю ситуацию, когда Сульпиций, наоборот, фактически способствовал их избранию в консулы.

Появление в пассаже *Sull.* 8. 8 неожиданной (в контексте рассказа о жесточайшем конфликте и с учетом в целом явно негативной оценки Сульпиция у Плутарха) информации о каких-то благодеяниях Сульпиция по отношению к Помпею может объясняться тем, что фраза, в которой она содержится, основывается на источнике, оправдывавшем действия трибуна. С этой точки зрения все кажется вполне логичным: одному трибун когда-то обеспечил консулат, а у другого консулат не отобрал, но только передал провинцию другому лицу, хотя мог лишить не только провинции, но и консулата. Исследователи полагают, что в целом текст Плутарха сильно зависит от мемуаров Суллы, но также признают, что некоторые детали почерпнуты греческим автором из других источников, часто характеризуемых как «промарианские»[53]. Даже в рамках одного пассажа у Плутарха могут соседствовать детали, происходившие из источников, совершенно по-разному оценивавших события[54]. Этим могут объясняться некоторые явные противоречия. Само же существование альтернативной версии событий засвидетельствовано хотя бы тем, что Цицерон говорит о циркулировавших в его время речах, приписывавшихся Сульпицию (*Brut.* 205).

Эта интерпретация привлекательна по крайней мере тем, что не требует конъектур, но и она сталкивается с серьезными проблемами, которые препятствуют ее принятию. Обозначу две из них. Во-первых, даже если упоминание о том, что Сульпиций когда-то способствовал избранию Помпея консулом, объяснять тем, что фрагмент *Sull.* 8. 8 испытал на себе влияние традиции, оправдывавшей и объяснявшей действия Сульпиция, сведения о прошлых услугах Сульпиция Помпею по-прежнему не вписываются в текст (если исходить из того, что после διὰ τοῦτο должна идти речь о том, что произошло после столкновения трибуна и консулов, а не до этого)[55]. При этом отсутствуют детали, которые дали бы однозначно понять, что ἐπάρχοντα ποιήσας относится к более ранним событиям.

Во-вторых, при такой интерпретации слово ἐπάρχοντα должно указывать на консулат, но других примеров его употребления в данном значении, насколько я могу судить, не обнаруживается (для его иллюстрации в словарях дается ссылка как раз на *Sull.* 8. 8)[56]. Это можно попытаться объяснить тем, что Плутарх

---

[52] Mitchell 1975, 201; Keaveney 1979, 455; 2005, 47; Korolenkov, Smykov 2007, 174–175; Heftner 2008, 96–97; Korolenkov 2015, 41.

[53] Valgiglio 1975, 263–270; Scardigli 1979, 89–91; Powell 1990, 454–456; Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 330; Keaveney 2001, 247–249.

[54] Valgiglio 1967, 164, n. 3; Lintott 1971, 442–444.

[55] Ср., например, Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 329.

[56] Wosnik 1963, 63, Anm. 2; Angeli Bertinelli *et al.* 1997, 331.

стремился избежать повтора ὑπατεία либо намеренно выбрал неточный термин ἐπάρχοντα для обозначения магистратуры Помпея, поскольку не имел в виду буквально, что Сульпиций собственным решением «сделал» Помпея консулом (в техническом смысле это делали комиции), а только указывал на поддержку Сульпицием кандидатуры Помпея. Но тогда не вполне ясно, почему Плутарх не использовал здесь более стандартную замену для ὑπατεία/ὑπατεύειν[57].

Больше оснований для понимания термина ἐπάρχοντα как указания на управление провинцией[58]. Но почему Сульпиций, лишивший Суллу провинции и принудивший Помпея к бегству, должен был позаботиться о предоставлении провинции последнему?[59]

Однако в историографии можно встретить идею о том, что Плутарх имел в виду лишение Помпея Руфа провинции[60]. Данная интерпретация кажется убедительнее, чем предположение об аброгации консулата, но поскольку при таком прочтении все же требуется конъектура (например, возврат к варианту ἐπάρχοντα παύσας), то необходимо развернутое обоснование[61].

Итак, какую-то провинцию Помпею Руфу назначили, если исходить из того, что для обоих консулов они были определены еще до выборов на основании lex

---

[57] Например, ἀρχή/ἄρχειν (Plut. *Pyrrh*. 21. 1; *Cat. Min*. 21. 3; Mason 1974, 110–111).

[58] Прилагательное ἐπαρχικός может использоваться Плутархом в значении «относящийся к провинции» (например, Plut. *Cic*. 36), существительное ἐπαρχία – для обозначения провинции (Plut. *Caes*. 4). Подробнее см. Magie 1905, 27; Mason 1974, 45. Также ср. Crawford 1996, 268.

[59] Я имею в виду предоставление провинции действующему консулу. Дж. Никколини рассматривал ἐπάρχοντα как обозначение «проконсульского империя» (imperium proconsolare) или «проконсульской власти» (potere proconsolare), которую Сульпиций, предложив соответствующий закон, предоставил (Никколини сохраняет чтение ποιήσας) Помпею Руфу (Niccolini 1934, 231–232). Однако далее ученый пишет, что Сульпиций сначала должен был отнять у Помпея консулат, а уже потом сделал его проконсулом, приняв соответствующий закон. Кивни, критикуя эту точку зрения, отмечал отсутствие всяких оснований для вывода о том, что Сульпиций в качестве компенсации за отобранную магистратуру предоставил Помпею Руфу проконсульскую власть (Keaveney 1983, 61, n. 31). Действительно, если, по мнению Никколини, ἐπάρχοντα ποιήσας означает «предоставил проконсульскую власть», то чем аргументируется тогда вывод об отстранении Помпея от консулата? Только фраза ἐπάρχοντα ποιήσας могла (после соответствующих исправлений) претендовать на роль подтверждения. Убийство сына Помпея Руфа, принуждение консула к бегству и аброгация его магистратуры плохо увязываются с предоставлением ему после этого проконсульской власти. Наконец, следует согласиться с критикой со стороны Кивни предположения Никколини о том, что на место Помпея консулом избрали Альбинована. Последний назван высшим должностным лицом в тексте Флора, но при таком его прочтении и Сульпиций неизбежно оказывается консулом (Flor. II. 9. 7: consules Sulpicius et Albinovanus obiecissent; см. Keaveney 1983, 61, n. 31).

[60] Kiene 1845, 258; Drumann, Groebe 1908, 317, Anm. 8; Waterfield, Stadter 1999, 474; Keaveney 2005, 50.

[61] Кивни рассматривает варианты согласования сведений Аппиана и Валерия Максима о наделении Помпея Руфа провинцией после взятия Рима (см. ниже), но он не связывает этот момент с вопросом о том, лишил ли Сульпиций Помпея Руфа провинции (Keaveney 1983, 83–84).

Sempronia de provinciis consularibus[62]. Другие источники ничего не говорят ни о самом лишении Помпея Руфа провинции, ни о том, кому она была передана (сведений об этом можно ожидать хотя бы в связи с тем, что сообщается о провинции другого консула). Аппиан отмечает, что после победы Суллы и взятия им Рима Помпей Руф получил по решению народа Италию и армию, которой по-прежнему командовал Помпей Страбон (App. *BC*. I. 63). Валерий Максим пишет, что после взятия Рима Помпей Руф отправился к армии Помпея Страбона по приказу сената (а не народа) и что на тот момент Помпей Страбон удерживал командование уже какое-то время незаконно (если именно так понимать invita civitate). Последнее, возможно, указывает на то, что наделение Помпея Руфа провинцией (на место Страбона) произошло уже ранее, до похода Суллы на Рим, а теперь речь шла о подтверждении этого решения (Val. Max. IX. 7. ext. 2)[63] либо его корректировке (замене провинции)[64]. Версию Валерия Максима (провинцию предоставил сенат) следует, видимо, предпочесть[65]. Кроме прочего, она лучше согласуется с представлением о том, что ранее народ уже предоставил эту провинцию Помпею Руфу, избрав его консулом, а теперь (ввиду признания незаконными всех мероприятий Сульпиция, включая решение о передаче провинции Помпея Руфа другому лицу) достаточно было постановления сената. Так или иначе, сообщения о наделении Помпея провинцией после взятия Рима могут служить косвенным доказательством того, что Сульпиций ранее отобрал провинцию у Помпея.

В качестве другого косвенного подтверждения уместно упомянуть то обстоятельство, что Сульпиций Руф мог побывать в свое время легатом Помпея Страбона[66]. Если провинция последнего предназначалась Помпею Руфу уже при избрании его консулом[67], то Сульпиций просто оставил ее в руках еще управлявшего ею Помпея Страбона, с которым был тесно связан. Этим можно объяснить тот факт, что Плутарх ничего не говорит о передаче Сульпицием провинции Помпея Руфа какому-то другому лицу (впрочем, это может быть следствием концентрации внимания Плутарха на Сулле). Наконец, Сульпиций и Помпей Страбон не обязательно должны были находиться в каких-то тесных дружеских отношениях, для того чтобы Сульпиций отменил передачу провинции Помпея Страбона Помпею Руфу. Таким образом, оба консула 88 г. сохранили магистратуру, но были лишены провинций.

Сохранение консулата не давало Сулле и Помпею никаких преимуществ в сфере domi, поскольку ситуацию в городе на практике контролировали Сульпиций и Марий. Лишить консулов свободы маневра еще и в сфере militiae можно было формально лишив их командования (провинций), что и было сделано. При этом риск того, что консулы, воспользовавшись своим положением, вернут контроль

---

[62] Lapyrenok 2004, 67. Согласно Аппиану (*BC*. I. 55), Сулла получил провинцию по жребию. Следовательно, так же по жребию другую провинцию должен был получить его коллега.

[63] Kiene 1845, 258, Anm. 2.

[64] Keaveney 1983, 83. Также ср. Steel 2013, 94, n. 57.

[65] Kiene 1845, 258, Anm. 2; Rotondi 1912, 345; Gelzer 1963, 120–121; Keaveney 1983, 83–84; Ferrary 2007.

[66] Источники см. Gelzer 1963, 115, 120.

[67] Но ср. Keaveney 1983, 83.

над армиями вопреки решению властей в Риме, и тем более риск того, что они пойдут на сам Город с оружием в руках, либо не был учтен[68], либо просто не мог быть парирован, даже если Сульпицию и Марию он был уже очевиден.

Если принять эту интерпретацию и, например, исправление ἐπάρχοντα παύσας, то текст Плутарха можно понять следующим образом: «Поэтому Сульпиций, лишив Помпея провинции, у Суллы консульства не отобрал, а только передал Марию командование против Митридата». Но немедленно возникает серьезная проблема: при таком прочтении текст совершенно нелогичен. В частности, если оба консула были лишены провинции и более с ними ничего не произошло, то зачем Плутарху понадобилось дополнительно подчеркнуть, что Сулла сохранил консулат? Однако именно в этом противоречии можно усмотреть ключ к пониманию того, что мог иметь в виду херонеец. Попытаемся представить, как приведенную выше реконструкцию событий (согласно которой оба консула были лишены провинций, но никто из них не утратил саму должность) мог описать греческий автор.

Прежде всего следует еще раз отметить, что фраза οὐκ ἀφείλετο..., ἀλλὰ... μόνον может быть вполне самостоятельной: Сулла не утратил консулата, но утратил провинцию. Действительно, противопоставление с предыдущей фразой по-прежнему не исключено (у Помпея отобрали консулат, а у Суллы нет), однако оно не является необходимым. Если это так, то все варианты реконструкции фразы о Помпее остаются возможными (включая те, согласно которым об утрате магистратуры Помпеем Плутарх не сообщал).

Далее следует исключить вероятность того, что Плутарх недооценивал или не понимал уникальности досрочного лишения должности для республиканской политической практики и, мягко говоря, проблематичности такого акта с римской точки зрения. Судя по описанию Плутархом аброгации трибуната М. Октавия в 133 г. (*Tib. Gracch*. 11–12, 15), кажется обоснованным предположение о том, что если бы греческий автор действительно сообщал об аброгации консулата Помпея голосованием комиций, то он сопроводил бы это каким-то комментарием. Однако ничего подобного нет ни в жизнеописании Суллы, ни в жизнеописании Мария (при этом сохранность соответствующей части текста последнего не вызывает сомнений). Уже поэтому Плутарх вряд ли имел в виду аброгацию магистратуры Помпея Руфа. Но как тогда объяснить его замечание о том, что Сулла не был лишен консулата? На мой взгляд, фраза о том, что Сульпиций не лишил Суллу консулата, а отобрал у него лишь командование в войне против Митридата, не только выглядит вполне законченной и самодостаточной, но и представляет собой специальное пояснение Плутархом для своих читателей самой возможности такого сочетания. Действительно, то, что римский консул в эпоху Республики мог быть отстранен от командования (в сфере militiae), но по-прежнему сохранять всю полноту власти в городе Риме (или сфере domi), не обязательно было очевидным греческому читателю Плутарха. Но если в предшествующей фразе о Помпее Руфе не заключалось утверждения об аброгации, то что могло в ней содержаться,

[68] Однако Сулла, даже оставаясь консулом, не без труда получил поддержку армии, о максимально быстром получении контроля над которой Сульпиций все же позаботился.

если все-таки исходить из того, что херонеец каким-то образом противопоставлял ситуацию Помпея ситуации Суллы?

Можно предположить, что Плутарх усмотрел в отмене feriae Суллой, в факте достижения им определенных договоренностей (пусть и вынужденных) с Марием и Сульпицием и, наконец, в том обстоятельстве, что Сулла спокойно покинул Рим, явно иную ситуацию, чем та, в которой оказался Помпей. Сулла продолжил реализовывать консульские полномочия в Городе (по крайней мере формально и на короткий промежуток времени), так как он объявил об отмене feriae. Помпей же был вынужден бежать из Рима. Плутарх дал точное описание конституционного положения Суллы после того, как его лишили провинции: он сохранил консулат, но потерял командование. Для описания положения Помпея Плутарху понадобилось подобрать какую-то формулировку, чтобы показать, что этот консул не только утратил провинцию (как Сулла), но и не имел возможности воспользоваться своей властью в городе Риме. Греческий автор мог использовать ἐπάρχοντα παύσας или похожую фразу для описания такой ситуации. Нет серьезных оснований полагать, что Плутарх отмечал что-то более конкретное, чем то, что Помпей «был лишен власти», а последнее, в свою очередь, может означать что угодно. Если Плутарх употребил какую-то фразу с общим и не претендующим на техническую точность смыслом «Помпей утратил всякую власть», то это никак не требует от нас признания того, что греческий автор имел в виду именно аброгацию голосованием комиций, а не, например, сочетание формального лишения Помпея провинции и фактической (в результате применения силы, а не в результате аброгации) утраты им власти консула в городе (что в определенный момент отличало его ситуацию от ситуации Суллы). Таким образом, если принять эту интерпретацию, то сообщение Плутарха можно понять следующим образом: «Поэтому Сульпиций, лишив Помпея власти, у Суллы консульства не отобрал, а только передал Марию командование против Митридата».

Если иметь в виду все сказанное выше, то нет необходимости вслед за Линтоттом усматривать ошибку у Плутарха, который якобы сообщал об аброгации консулата Помпея Руфа. Сходным образом Стоун поспешно, на мой взгляд, сделал вывод о том, что пассаж представляется «технически неточным», поскольку «подразумевает, что Сулла *мог* (курсив Стоуна.– *Р. Ф.*) быть лишен непосредственно консулата» («technically loose in implying that Sulla *could* have been deprived of his consulate outright»). И Линтотт, и Стоун сами привели (но, на мой взгляд, недооценили) альтернативную интерпретацию, которая к тому же может объяснить употребление необычного слова ἐπάρχοντα. Линтотт полагал, что источник Плутарха сообщал о том, что Сульпиций «препятствовал Помпею в фактической реализации его полномочий». Стоун сделал следующий шаг: с его точки зрения, сообщение Плутарха кажется верным в той части, где говорится о том, что Сульпиций остановил ἐπάρχοντα Помпея («Plutarch's report seems accurate in its reference to Sulpicius' stopping Pompeius ἐπάρχοντα»)[69]. Как отмечалось выше, термин ἐπάρχοντα не используется для обозначения консулата. Но если так, то в нашем фрагменте он применен потому, что Плутарх и не имел в виду формальное отстранение от этой

[69] Lintott 1971, 443; Stone 2002, 195, n. 24.

магистратуры. Вместо этого греческий автор, говоря общими словами о «лишении Помпея власти», подразумевал только ограничение фактической реализации полномочий консула в городе Риме (возможно, херонеец мог учитывать и лишение провинции). В таком случае употребление нестандартного термина ἐπάρχοντα не является проблемой, поскольку объясняется редкостью самой ситуации, когда консул оказывался не в состоянии реализовывать полномочия в Риме.

Дополнительное подтверждение интерпретации Стоуном смысла слова ἐπάρχοντα в интересующем нас контексте можно обнаружить, если сопоставить случай Помпея с другой ситуацией, по поводу которой сохранилось свидетельство Плутарха и в которой тоже имело место блокирование фактической реализации магистратских полномочий (а не лишение самой магистратуры). Речь идет об отстранении плебейского трибуна Кв. Цецилия Метелла от должностных обязанностей в 62 г. Об этом сообщает Светоний (Suet. *Iul.* 16: administratione rei publicae decreto patrum submoverentur), а Плутарх дополняет его свидетельство замечанием о том, что Катон так и не допустил того, что можно интерпретировать как формальное лишение Метелла должности (Plut. *Cat. Min.* 29: τὴν σύγκλητον ὡρμημένην ἀτιμοῦν καὶ ἀποψηφίζεσθαι τὸν Μέτελλον οὐκ ἐάσας)[70]. Причем для обозначения последнего Плутарх применяет гл. ἀποψηφίζεσθαι – по существу аналог ἀποχειροτονεῖν, который предлагают Возник и Циглер для пассажа о Помпее Руфе. Таким образом, греческий автор, видимо, понимал различие между лишением должности, которое в случае с Метеллом так и не наступило, и только блокированием фактической реализации полномочий, которое действительно имело место в 62 г.[71]

Эта последняя интерпретация представляется наиболее приемлемой. Но поскольку в нашем распоряжении ограниченное число аргументов (в основном косвенных), вряд ли есть основания для полного исключения пессимистического вывода о том, что фрагмент безнадежно испорчен. Если принять такое заключение, рассматриваемый пассаж не может быть использован для каких-либо предположений по поводу того, что именно Сульпиций совершил по отношению к Помпею: рукописное чтение не дает удовлетворительного смысла, а исправление на ἀποχειροτονήσας или аналогичное безосновательны, учитывая как контекст событий 88 г., так и то, что мы знаем о практике аброгации магистратур в Римской республике. Но если этот пассаж вообще исключить из рассмотрения, других сообщений о лишении Помпея консулата не остается, но зато в нашем распоряжении по-прежнему сохраняются указания (в том числе самого Плутарха: *Sull.* 9. 5) на деятельность Помпея Руфа в качестве полноправного магистрата даже после столкновения с Сульпицием и бегства из Рима[72]. Принятие пессимистичного подхода тоже приводит к выводу о том, что Помпей не был лишен должности.

---

[70] Подробнее см. Frolov 2017.

[71] Ср. употребление Плутархом (*Tib. Gracch.* 15. 5) ἀποψηφίζεσθαι для описания аброгации трибуната М. Октавия в 133 г. Также ср. Dio Cass. 42. 23. 3: οὐδὲν ἐκ τούτου τῷ Καιλίῳ ὡς καὶ στρατηγοῦντι πρᾶξαι ἐφῆκεν (консул П. Сервилий Исаврийский препятствует претору М. Целию Руфу исполнять обязанности магистрата в 48 г.; подробнее см. Frolov 2016).

[72] Ф. Инар, хотя полагает, что консул Помпей Руф был лишен должности, убедительно демонстрирует, что после бегства из Рима (т.е. сразу после предполагаемого отстранения)

В заключение отмечу следующее. Даже если нет уверенности в том, что именно подразумевал греческий автор[73], представляется, что Линтотт и Стоун верно определили тот минимум положительной информации, который мы все же можем извлечь из текста Плутарха, если попытаемся интерпретировать, а не игнорировать его (предполагая, что греческий автор все перепутал): фактическая реализация консулами полномочий в Риме оказалась невозможной. До того как Сулла, покинув Город, сумел повернуть ход событий в свою пользу, он, лишившись (неформально) возможности действовать в Риме как консул, т.е. утратив реальную политическую инициативу в сфере domi, вдобавок потерял (но уже официально) и провинцию в сфере militiae. И его положение, и положение Помпея Руфа на практике было почти эквивалентно отстранению от консулата даже без самого формального акта его аннулирования. Практическое применение консульской власти попытались заблокировать не только в сфере domi (путем применения силы), но и в сфере militiae (за счет формального решения о передаче провинции другому лицу). Это вполне могло послужить основой для какого-то утверждения Плутарха по поводу мероприятий Сульпиция, направленных на нейтрализацию Помпея. Хотя мы не можем быть полностью уверены в том, как именно выглядело это утверждение, нет убедительных причин полагать, что упоминалось голосование народа об отстранении Помпея Руфа от консулата. Как теперь видно, ситуация 88 г. находит весьма близкие параллели в целом ряде других эпизодов, в которых тоже слишком поспешно предполагают иногда аброгацию магистратуры[74].

Литература / References

Angeli Bertinelli, M.G., Manfredini, M., Piccirilli, L., Pisani, G. (eds.) 1997: *Plutarco. Le vite di Lisandro e di Silla*. Milano.

Averintsev, S.S., Gasparov, M.L., Markish, S.P. (eds.) 1994: *Plutarkh. Sravnitel'nye zhizneopisaniya* [*Plutarch. Lives*]. Vol. 1. 2nd ed. Moscow.

Аверинцев, С.С., Гаспаров, М.Л., Маркиш, С.П. (ред.). *Плутарх. Сравнительные жизнеописания*. Т. 1. 2-е. изд. М.

Badian, E. 1976: Lucius Sulla: the deadly reformer. In: A. J. Dunston (ed.), *Essays on Roman Culture: The Todd Memorial Lectures*. Toronto–Sarasota, 35–74.

Chambry, É., Flacelière, R. (éds.) 1971: *Plutarque: Vies*. T. 6. *Pyrrhos–Marius. Lysandre–Sylla*. Paris.

Chapman, Ch.M. 1979: Cicero and P. Sulpicius Rufus (tr. pl. 88 B.C.). *Acta Classica* 22, 61–72.

Crawford, M.H. (ed.) 1996: *Roman Statutes*. Vol. 1–2. London.

Degrassi, A. (ed.) 1937: *Inscriptiones Italiae*. Vol. 13. *Fasti et Elogia*. Roma.

Drumann, W., Groebe, P. 1908: *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung*. Bd. 4. 2. Aufl. Leipzig.

консулы формально действовали во всем совместно (Hinard 2011, 175–176; также см. Santangelo 2018, 198–200). Активность Помпея Руфа в качестве полноправного консула никак в источниках не комментируется, хотя мы вправе ожидать каких-то высказываний по этому поводу, если бы имела место попытка аброгации (т.е. непризнание консула хотя бы одной из сторон конфликта). Данное противоречие признается Возником, но исследователь не предлагает никакого решения (Wosnik 1963, 64).

[73] Keaveney 1983, 62.

[74] См. Frolov 2016; 2017; 2019. Есть, конечно, и различия. Так, сенат, по-видимому, не сыграл никакой роли в нейтрализации Помпея Руфа, в отличие, например, от эпизода с отстранением трибуна Метелла и претора Цезаря в 62 г.

Ferrary, J.-L. 2007: Rogatio Cornelia relevant de son commandement le proconsul Cn. Pompeius Strabo au profit du consul Q. Pompeius. In: J.-L. Ferrary, P. Moreau (éds.), *Leges Populi Romani*. Paris. URL: http://www.cn-telma.fr/lepor/notice147/; дата обращения: 24.01.2021.

Frolov, R.M. 2016: [*Ab re publica removere*: the suspension of M. Caelius Rufus from magisterial functions in 48 B.C. and the political initiative in the late Roman Republic]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 76/4, 919–937.
Фролов, Р.М. Ab re publica removere: отстранение М. Целия Руфа от должностных обязанностей в 48 г. до н.э. и проблема политической инициативы в эпоху поздней Римской республики. *ВДИ* 76/4, 919–937.

Frolov, R.M. 2017: Better than (when) a magistrate? Caesar's suspension from magisterial functions in 62 BC. *Mnemosyne* 70/6, 977–995.

Frolov, R.M. 2019: Midway between magistrates and *privati*? Cinna in 87 BCE. *Athenaeum* 107/2, 424–455.

Frolov, R.M. 2021: [The praxis of removal from office in the Roman Republic]. In: A. V. Makhlayuk, I.E. Surikov (eds.), *Struktury, ideologiya, praktiki vlasti i pravoporyadka v antichnom mire. Pamyati Aleksandra Leonidovicha Smyshlyaeva* [*Structures, Ideology, and the Practices of Power and Legal Order in the Classical World. In Memory of Alexander L. Smyshlyaev*]. Moscow (forthcoming).
Фролов, Р.М. Практика отстранения от должности в Римской Республике. В сб.: А.В. Махлаюк, И.Е. Суриков (ред.), *Структуры, идеология, практики власти и правопорядка в античном мире. Памяти Александра Леонидовича Смышляева*. М. (в печати).

Gelzer, M. 1963: Cn. Pompeius Strabo und der Aufstieg seines Sohnes Magnus. In: M. Gelzer, *Kleine Schriften*. Bd. 2. Wiesbaden, 106–138.

Ghilli, L., Muccioli, F.M. (eds.) 2001: *Plutarco. Vite parallele. Lisandro e Silla*. Milano.

Hackl, U. 1982: *Senat und Magistratur in Rom von der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. bis zur Diktatur Sullas*. Kallmünz.

Heftner, H. 2008: Der Streit um das Kommando im Krieg gegen Mithridates (Diodorus Siculus 37, 2, 12) und die versuchte Konsulatskandidatur des C. Iulius Caesar Strabo. *Tyche* 23, 79–100.

Hinard, F. 2011: La déposition du consul de 88, Q. Pompeius Rufus, et la première prise de Rome par les armes. In: F. Hinard, *Rome, la dernière République: recueil d'articles*. Bordeaux, 175–177.

Holden, H.A. (ed.) 1886: *Plutarch's Life of Lucius Cornelius Sulla*. Cambridge.

Katz, B.R. 1977: Caesar Strabo's struggle for the consulship and more. *Rheinisches Museum für Philologie* 120/1, 45–63.

Keaveney, A. 1979: Sulla, Sulpicius and Caesar Strabo. *Latomus* 38/2, 451–460.

Keaveney, A. 1983: What happened in 88? *Eirene* 20, 53–86.

Keaveney, A. 2001: Silla. Introduzione. In: L. Ghilli, F. Muccioli (eds.), *Plutarco. Vite parallele. Lisandro e Silla*. Milano, 247–272.

Keaveney, A. 2005: *Sulla: The Last Republican*. 2nd ed. London–New York.

Kiene, A. 1845: *Der römische Bundesgenossenkrieg*. Leipzig.

Korolenkov, A.V. 2015: [Publius Sulpicius' legislation and its social and political context]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 3, 30–45.
Короленков, А.В. Законодательство Публия Сульпиция и особенности его социально-политического контекста. *ВДИ* 3, 30–45.

Korolenkov, A.V., Smykov, E.V. 2007: *Sulla* [*Sulla*]. Moscow.
Короленков, А.В., Смыков, Е.В. *Сулла*. (Жизнь замечательных людей, 1045). М.

Kunkel, W., Wittmann, R. 1995: *Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik. Zweiter Abschnitt: Die Magistratur*. München.

Lapyrenok, R.V. 2004: [C. Marius and P. Sulpicius]. *Studia historica* 4, 62–74.
Лапырёнок, Р.В. Гай Марий и Публий Сульпиций. *Studia historica* IV, 62–74.

Levick, B.M. 1982: Sulla's march on Rome in 88 B. C. *Historia* 31/4, 503–508.

Lindskog, C., Ziegler, K. (rec.) 1973: *Plutarchi vitae parallelae*. Vol. 3. Fasc. 2. Lipsiae.

Lintott, A.W. 1971: The tribunate of P. Sulpicius Rufus. *Classical Quarterly*, 21/2, 442–453.

Lovano, M. 2002: *The Age of Cinna: Crucible of Late Republican Rome*. Stuttgart.

Luce, T.J. 1970: Marius and the Mithridatic command. *Historia* 19/2, 161–194.

Magie, D. 1905: *De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis*. Lipsiae.

Mason, H.J. 1974: *Greek Terms for Roman Institutions: A Lexicon and Analysis*. Toronto.

Mitchell, T.N. 1975: The volte-face of P. Sulpicius Rufus in 88 B.C. *Classical Philology* 70/3, 197–204.
Mommsen, Th. 1887: *Römisches Staatsrecht*. Bd. I. 3. Aufl. Leipzig.
Morstein-Marx, R. 2011: Consular appeals to the army in 88 and 87: the locus of legitimacy in late-republican Rome. In: H. Beck, A. Duplá, M. Jehne, F. Pina Polo (eds.), *Consuls and Res Publica. Holding High Office in the Roman Republic.* Cambridge, 259–278.
Niccolini, G. 1934: *I fasti dei tribuni della plebe*. Milano.
Perrin, B. (ed.) 1916: *Plutarch. Lives*. Vol. 4. *Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla*. (Loeb Classical Library, 80). Cambridge (MA).
Powell, J.G.F. 1990: The tribune Sulpicius. *Historia* 39/4, 446–460.
Rotondi, G. 1912: *Leges publicae populi Romani*. Hildesheim.
Santangelo, F. 2018: La marcia su Roma dell'88 a.C. In: M.T. Schettino, G. Zecchini (eds.), *L'età di Silla: atti del convegno, Istituto italiano per la storia antica, Roma, 23–24 marzo 2017.* Roma, 191–204.
Scardigli, B. 1979: *Die Römerbiographien Plutarchs: Ein Forschungsbericht*. München.
Schur, W. 1942: *Das Zeitalter des Marius und Sulla*. Leipzig.
Seager, R. 1994: Sulla. In: J.A. Crook, A. Lintott, E. Rawson (eds.), *Cambridge Ancient History*. Vol. 9. *The Last Age of the Roman Republic, 146–43 B. C.* Cambridge, 165–207.
Steel, C.E.W. 2013: *The End of the Roman Republic 146 to 44 BC: Conquest and Crisis*. Edinburgh.
Stone, A.M. 2002: Pro and anti: the *dignitas* of the senate in 88 BC. In: P. McKechnie (ed.), *Thinking like a Lawyer. Essays on Legal History and General History for J. Crook on his Eightieth Birthday*. (Mnemosyne Supplements, 231). Leiden–Boston–Köln, 191–212.
Valgiglio, E. (ed.) 1954: *Plutarco. Vita di Sulla*. Torino.
Valgiglio, E. 1967: Sulla legislazione di P. Sulpicio Rufo (88 a.C.). *Rivista di studi classici* 15, 163–169.
Valgiglio, E. 1975: L'autobiografia di Silla nelle biografie di Plutarco. In: S. Boldini, S. Lanciotti, C. Questa (eds.), *Atti del Convegno gli storiografi latini tramandati in frammenti (Urbino, 9–11 maggio 1974)*. Urbino, 245–281.
Waterfield, R., Stadter, P.A. (eds.) 1999: *Plutrach. Roman Lives. A Selection of Eight Roman Lives*. Oxford.
Wosnik, B. 1963: *Untersuchungen zur Geschichte Sullas*. Diss. Würzburg.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 135–148
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (1021), 135–148
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013526-1

«ВЕЛИКИЕ ОТЦЫ НАШИ»: ПРЕДПОЛАГАЕМАЯ ИСТОРИЯ ОДНОЙ МОНАШЕСКОЙ ЛИТАНИИ В ПОЗДНЕАНТИЧНОМ ЕГИПТЕ

А. А. Войтенко

Центр египтологических исследований Российской академии наук, Москва, Россия

E-mail: voytenko@yandex.ru

Статья посвящена исследованию одной коптской эпитафии, широко представленной в эпиграфике позднеантичного Египта. Автор статьи приходит к заключению, что эпитафия происходила из известного египетского монастыря Бауит и изначально представляла из себя одну из молитв заупокойной службы. Впоследствии она стала служить средством распространения почитания двух самых известных святых монастыря Бауит – Аполлона и Фиба.

Ключевые слова: эпиграфика, египетское монашество, Бауит, культ святых в поздней античности

OUR GREAT FATHERS: A PROBABLE HISTORY OF ONE MONASTIC LITANY IN LATE ANTIQUE EGYPT

Anton A. Voytenko

Center for Egyptological Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: voytenko@yandex.ru

The article is devoted to the study of a Coptic epitaph, widely represented in the epigraphy of late antique Egypt. The author draws the conclusion that the epitaph came from the famous Egyptian monastery of apa Apollo (Bawit) and its text was originally a prayer of the funeral service in the monastery. Subsequently, it began to serve as a means of spreading the veneration of the two most famous saints of the Bawit monastery, Apollo and Phib.

Keywords: epigraphy, Egyptian monasticism, Bawit, cult of saints in Late Antiquity

---

Данные об авторе. Антон Анатольевич Войтенко – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ЦЕИ РАН.

Мы благодарим Польский комитет по делам ЮНЕСКО за предоставленную возможность работы в октябре–ноябре 2013 г. и в сентябре–октябре 2018 г. в библиотеках Варшавского Университета и Библиотеке патристики (WMSD), где и была подготовлена эта статья.

Впервые тема так называемых монашеских литаний[1] возникла на периферии наших научных интересов, когда мы занимались исследованием культа двух египетских монахов, Аполлона и Фиба[2]. Однако быстро выяснилось, что без подробного исследования этой темы наше дальнейшее продвижение в вопросе почитания двух египетских святых не имеет смысла, поскольку сильно напоминает блуждание в потемках. По этой причине мы решили отдельно исследовать те монашеские литании, которые могли указать на одну из «стратегий» распространения в Египте культа двух главных святых Бауита.

Речь идет о группе эпитафий, написанных по-коптски и начинающихся словами: «Отец, Сын, Дух Святой». Заканчиваются они чаще всего просьбой помянуть усопшего, а затем сообщается день и месяц его кончины[3]. Примеры этого типа надписей были обнаружены не только на погребальных стелах, но и в форме граффити – впрочем, в таком виде они встречаются нечасто[4]. Основными нашими источниками по этой теме стало продолжающееся издание М. Хазицкой «Koptisches Sammelbuch» (самый полный на сегодняшний день свод коптских эпиграфических текстов), публикации надписей из монастырей Саккары и Вади Сарга, а также некоторые другие издания[5].

Литаниями данные тексты были названы по аналогии с практикой латинского богослужения: надписи, помимо святой Троицы, как правило, содержат

---

[1] Т.е. перечисления имен святых с просьбой о поминовении или упокоении кого-либо. В основном надписи такого рода происходят из египетских монастырей или некрополей.

[2] См. Voytenko 2019.

[3] В некоторых случаях встречается упоминание индикта (см., например, *KSB* Nr. 768, 769, 771, 1142, 1208, 1960, 1974, 1994, 2086), и очень редко – год по эре Диоклетиана (см., например, *KSB* Nr. 768, 1994).

[4] Наиболее свежий известный нам пример таких граффити происходит из Оксиринха. В 2010 г. в ходе раскопок было обнаружено и издано 17 коптских надписей (Bosson 2015). Надпись № 10 (начало которой не сохранилось), безусловно, отражает краткую литанию в форме граффити. Надпись № 11 (ibid., 76–77) содержит только монашеский ряд (или ряд монахов и мучеников), окончание надписи («да призрит меня Бог и простит все грехи мои!») напоминает окончание в *KSB* Nr. 793. Ср. также обращение к четырем архангелам (надпись № 4) и надпись № 6, содержащую, вероятнее всего, обращение к святым, монахам и мученикам, см. Bosson 2015, 73–74, 75.

[5] К настоящему моменту вышло 4 тома *KSB*. Поскольку издание имеет сквозную нумерацию, то в ссылках приводится только номер соответствующей надписи; номер тома, страницы и строки будет указан только там, где стоит коптская цитата или ссылка на определенное место в тексте. Надписи из Саккары: Quibell 1909; 1912; надписи из Вади Сарга: Bell, Crum 1922 (= *WS*). При ссылках на эти издания будет также указываться только порядковый номер надписи. Примеры интересующего нас типа эпитафии содержались в докладе Эссама аль-Саеда и Али Сабры о пяти неизданных стелах из района эль-Шейх Абады (E. Elsaeed, A. Sabra. “Five unpublished Coptic stelae from region of Elsheikh Abada”), сделанном на Коптском конгрессе в Риме в 2012 г. Две первые надписи из представленных к докладу материалов содержали данную формулу. К сожалению, в опубликованные материалы конгресса этот доклад не вошел (см. Buzi *et al.* 2016). Последние известные нам публикации этой эпитафии: Calament 2013, 38–39 (стела из коптского Музея в Каире: inv. no. 198); Cappozzo 2013, 56–57 (стела Телеме, Музеи Ватикана: inv. no. D2062 – см. *Приложение*).

упоминание Богородицы, архангелов Михаила и Гавриила, ветхозаветных праведников, новозаветных апостолов и так далее с молитвенным обращением к ним. Всего нам удалось отыскать более 160 таких надписей разной степени сохранности. Бóльшая их часть не имеет четкой локализации и датировки. Те эпитафии, которые можно точно или приблизительно датировать, указывают на VII–IX вв. (основная их часть относится к VIII–IX вв.), а география их распространения охватывает практически весь Египет. В Среднем и Верхнем Египте они обнаружены в районе Гермополя (Бауит), Ликополя (аль-Кария Биль Дуэйр, Манкабад), Куса (Мейр), Антеополя (эль-Шейх Абада, Дейр эль-Балайза, Вади Сарга/Дейр эль-Ганадла). Одна надпись, смешанного типа, происходит из Сохага (*KSB* Nr. 1925)[6], а две имеют широкую локализацию: Средний Египет (*KSB* Nr. 2086) и Верхний Египет (*KSB* Nr. 682). Наконец, большинство надписей типа «Отец, Сын, Дух Святой» (более 90) происходят из Саккары (Нижний Египет), из монастыря аввы Иеремии или соседнего с ним некрополя. Б. Тудор в своей монографии указывает и другие места их находок: Афродитополь (район совр. Атфиха), Завьят эль-Амват, Наг эль-Дейр, Гебель эль-Тейр (район Миньи), Дейр абу Хиннис (район Ашмунейна), Бадари и Кау (район Асьюта) и оазис Харга[7], но у нас нет возможности проверить достоверность ее сведений.

Нельзя сказать, что эти надписи оказались за пределами научных интересов ученых-коптологов. Несколько страниц им посвятил А. Маллон в своей прекрасной и во многом еще не потерявшей актуальности статье о коптской эпиграфике[8]. Уже упомянутая нами Б. Тудор также пишет о них[9]. Однако выводы этой исследовательницы несколько удивляют: ссылаясь на мнение Маллона[10], она заключает, что данная литания была порождением исключительно коптской эпиграфики и не связана с коптским богослужением, развиваясь независимо от него. С этим мнением сложно согласиться.

Тудор посчитала достаточным тот факт, что известные нам коптские литургические тексты не содержат подобной литании, а сама она имеет серьезные региональные различия[11]. Но в ее рассуждениях упущенным оказался один важный аспект: данная литания (при всей ее вариативности) имеет ясную и четкую структуру и логику литургического текста. Смысл подобной литании (в ее наиболее полном варианте) можно понять следующим образом: писавший (или создававший) строки этой молитвы христианин

---

[6] Надпись находилась на дверном косяке. Она датируется VIII–IX вв. и содержит подряд две известные формулы, которыми начинаются эпитафии: «Един Бог, Помогающий» (*KSB* Nr. 1925, 106, стк. 1–2: ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲱ ⲃⲟⲏⲑⲱⲛ (sic!)) и нашу: «Отец, Сын, Дух Святой» (ibid., стк. 2–4: ⲡⲱⲧ ⲡⲱⲛⲣⲉ (sic!) ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ). А. Маллон указывал, что начало ⲉⲓⲥ ⲑⲉⲟⲥ ⲟ ⲃⲟⲏⲑⲱⲛ характерно для района Гермонтиса (Mallon 1914, 2824), находящегося значительно южнее Сохага.

[7] Tudor 2011, 187–188.

[8] Mallon 1914, 2862–2865.

[9] Tudor 2011, 187–193.

[10] Ссылка Тудор на статью Маллона (*DACL* I, col. 2848) ошибочна (см. Tudor 2011, 18). Приведенная ею цитата находится в Mallon 1914, 2849. В данном случае Маллон просто выражает сомнение, что текст, имеющий столь большое разнообразие в вариантах, мог изначально быть литургическим. Как мы покажем ниже, ошибка Маллона (а вслед за ним и Тудор) заключалась в том, что они не увидели общей структуры текста.

[11] Tudor 2011, 187.

обращался ко всей полноте Небесной Церкви с просьбой принять покойного в ее обители. «Таксис», или определенный «порядок последования», пронизывал всю жизнь Византийской империи[12], к которой до времени арабского завоевания принадлежал и Египет. И если повнимательнее приглядеться к текстам эпитафий, то можно без особого труда заметить, что порядок перечисления небесных чинов представляет там не хаос различных вариаций, а варианты внутри одного типа, незначительно менявшие их первоначальную структуру. Просто следует правильно понять, каков был их Urtext и как он сложился. А понять это можно, только если мы будем исследовать этот источник как литургический текст, поскольку в противном случае он будет представлять собой бессмысленное нагромождение разных вариантов (ср. точку зрения Б. Тудор).

По счастью, у нас есть показательный пример того, как текст молитвы, давно и основательно вошедший в чин заупокойной службы, стал хорошо известным типом эпитафии. Мы имеем в виду молитву «Боже духов и всякой плоти»[13]. Самое раннее свидетельство этой молитвы – папирус из Нессаны, который его издатель датирует началом VII в[14]. Эта же молитва содержится в наиболее раннем (VIII в.) византийском Евхологии[15]. Начальные строки молитвы представляют собой эпитет Бога, который мы находим в греческом тексте Ветхого Завета (Числ. 16. 22; 27. 16)[16]. Молитва с аналогичным началом есть в греческом тексте литургии Иакова, причем она также носит поминальный характер и читается во время интерцессии[17]. Наконец, та же молитва, но с небольшим добавлением (об упокоении новопреставленного «в лоне Авраама, Исаака и Иакова») является эпитафией, обнаруженной на погребальных стелах в Нубии[18]. Таким образом, мы можем предположить, что заупокойная молитва (вероятно, сиро-палестинского происхождения), с одной стороны, становится частью заупокойного чина, а с другой (в несколько измененном варианте) – эпитафией[19]. Но еще интереснее,

---

[12] Здесь можно указать два замечания о. Роберта Тафта о том, что пристрастие к «таксису» было свойственно всей византийской культуре, а не только византийскому богослужению (Taft 2010, 109, 181–182).

[13] Данная молитва входит в последования церковнославянского чина погребения и панихиды, где повторяется четыре раза.

[14] См. Kraemer, 1958, 309–310.

[15] См. Velkovska, Parenti 2011, 449 (текст), 222–223 (рус. пер. и прим.), № 264.

[16] См. Rahlfs 1935, I, 244, 266.

[17] См. Brightman 1896, 57.

[18] См., например, Torallas Tovar, Worp 2002 (эпитафия некоему Косьме, Ад-Донга, 1092/1093 г.); Łajtar, van der Vliet 2010, 86–93, no. 22 (эпитафия Мариану, епископу Пахоры, 1036 г.); 56–62, no. 18 (эпитафия епископу Мариану, 992/993? г.), 97–103, no. 24 (эпитафия Мариану, епископу Курте, 1154 г.), 103–105, no. 25 (эпитафия епископу Курте, сер. X – сер. XII в., сохранилась фрагментарно). Все надписи на греческом.

[19] Мы имеем в виду добавление об упокоении в лоне Авраама, Исаака и Иакова (ἐν κόλποις Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ, καὶ Ἰακώβ), которого нет ни в нессанском папирусе, ни в рукописи Барберини. Но эта строчка есть в «мирной (или великой) ектенье» церковнославянской панихиды. Есть еще одна интересная особенность: в тексте нессанского папируса и в рукописи Барберини нет слов об упокоении усопшего в «зеленом месте» (ἐν τόπῳ χλοερῷ), тогда как это выражение встречается и в нубийских эпитафиях, и в славянском тексте молитвы (= «в месте злачне»).

что в коптской эпиграфике мы находим вариации этой молитвы, но в сильно измененном виде[20]. Либо из нее заимствуется первая строка (в том случае, если эпитафия краткая: *KSB* Nr. 1185, 1187, 1234), либо добавляются новые эпитеты[21], либо (помимо первой строки) в просьбу об упокоении в лоне Авраама, Исаака и Иакова (*KSB* Nr. 1088, 1645[22]) добавляется строчка о «воде упокоения» (ⲟⲩⲙⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲧⲟⲛ), которая заимствуется из Пс. 22. 2[23]. При этом, как заметил Б. А. Тураев, молитва, которая начинается со слов «Боже духов» (но отличная от славянской), есть в Евхологии Туки, но она читается только при погребении епископов[24]. Таким образом, молитва, изначально написанная по-гречески и, с одной стороны, вошедшая в чин погребения, а с другой – вошедшая в текст эпитафий, заимствуется коптами в качестве таковой не полностью, а лишь частично. Однако связь этой эпитафии с заупокойной службой представляется несомненной.

А как обстояло дело не с переводными, а с оригинальными текстами коптских молитв? К сожалению, мы мало что знаем о ранних стадиях развития заупокойного богослужения на христианском Востоке. Здесь уместно вспомнить замечание о. Михаила Арранца о том, что древние византийские Евхологии не содержат чина погребения[25]. Уже упомянутый нами Евхологий Барберини (*Barb. Gr. 336*) – ясное тому подтверждение[26]. Отсюда можно предположить, что даже к VIII в. (предполагаемая датировка Евхология) еще не существовало единого заупокойного чина, а различные его варианты могли существенно разниться географически. И, вероятнее всего, эти последования имели свои особенности не только в хорошо известной литургистам дилемме: богослужение монашеское и городское (кафедральное)[27], – но и в разных монастырях они могли иметь свои особенности. Мы в свое время пытались выяснить по агиографическим источникам (главным образом, монашеским), что входило – или могло входить – в коптский чин погребения в позднеантичный и раннеарабский период. К сожалению, можно с точностью утверждать только то, что читались псалмы и, возможно, Плач Иеремии[28]. Однако очевидно, что (помимо чтения библейских текстов) там должны были бы присутствовать

---

[20] То, что мы имеем дело с вариантами изначально греческого текста, следует из того, что в их развернутой формуле в обращении встречается греческий глагол ἀναπαύω, т.е. тот же самый, который стоит и в греческом тексте этой молитвы (см., например, *KSB* Nr. 1088, 152, стк. 2–3, 4–5).

[21] Например, «милостивый и милосердный, кроткий, изобильный милостью (Своей)» (*KSB* Nr. 1995).

[22] *KSB* Nr. 1645 = van der Vliet 2002, 185–191, коптский текст: 186. Это наиболее полный текст коптской эпитафии подобного типа из всех нам известных.

[23] См., например, Budge 1898, 24.

[24] См. Turaev 1912, 47 = *KSB* Nr. 1088.

[25] См. Arrants 1979, 213.

[26] Вместо полноценного чина погребения там содержатся только отдельные молитвы, см. Velkovska, Parenti 2011, 222–225 (перевод), 449–452 (текст), № 264–270.

[27] О различиях кафедрального и монашеского богослужения в ранневизантийский период см., например, статью о. Роберта Тафта (Taft 2010, 220–277).

[28] См. Voytenko 2012, 48–49. О том, что над телом усопшего монаха читался Плач Иеремии, известно из «Жития апы Самуила из Каламуна» (*Vita Samuili*. 44); см. Alcock 1983, 49.

молитвы за покойного, функционально сходные с теми, которые произносятся сейчас в православном богослужении как ектеньи, или теми, которые зафиксированы в эпиграфических памятниках. Нам представляется, что рассматриваемая литания как нельзя лучше могла бы для этого подойти.

Теперь обратимся к анализу ее структуры. Если вспомнить, что наиболее простые богослужебные тексты являются самыми древними, то можно предположить, что данная заупокойная молитва родилась из призывания Святой Троицы (т.е. Отец, Сын и Дух Святой). И действительно, мы находим ее в такой форме среди известных нам эпитафий (*KSB* Nr. 477, 682, 694, 768, 771, 772, 1091, 1097, 1121, 1971, 2104), и, что самое интересное, ряд этих эпитафий может принадлежать мирянам. Так, часть надписей (*KSB* Nr. 477, 682, 694, 768, 769, 771, 1121, 1625, 1971) не содержит формальных признаков (упоминание при имени «брат» или «сестра», «апа» или «ам(м)а»), по которым мы могли бы предположить, что речь идет о монахе или клирике. Самая поздняя из них (№ 682) предположительно датируется X в. Судя по тому, что некоторые из перечисленных надписей указывают помимо дня и месяца еще и индикт, надо полагать, что время введения индиктов (в Египте – с 297 г.)[29] может указывать на более ранние, чем VII в., сроки возникновения этой эпитафии. Однако следует учитывать и замечание А. Маллона, что в IV–VI вв. языком египетских надписей был греческий, а коптский становится языком эпиграфики только после арабского завоевания Египта и разрыва связей с Константинополем[30]. Есть еще одна особенность, которая может отличать эпитафии мирян: большинство упомянутых надписей (*KSB* Nr. 682, 694, 768, 769, 771, 1121, 1625, 1971) использует обращение «смилуйся над душой», а не «помяни».

Далее формула усложнялась (добавлялось, например, упоминание архангелов и Богоматери)[31], пока наконец она не достигла своего законченного вида. В своей развернутой форме эта литания должна была, по нашему мнению, представлять собой упоминание всей Небесной Церкви в порядке иерархического следования ее чинов. Начиналась она с призывания Святой Троицы (Отец, Сын, Дух Святой), затем шел архангельский чин (упоминались имена Михаила и Гавриила), после него – богородичный (упоминалась «наша матерь Мария»), затем шло упоминание ветхозаветных праведников, которое часто открывалось именами прародителей, т.е. Адама и Евы, затем упоминались патриархи[32], пророки (значительно реже – цари и судьи[33]). Чин новозаветной Церкви был представлен упоминанием апостолов, затем начиналась «историческая Церковь»: упоминались мученики

---

[29] Bikerman 1975, 73.

[30] Mallon 1914, 2821.

[31] См., например, *KSB* Nr. 1963 (Саккара, VII в.), где упоминаются Св. Троица, архангелы (Михаил и Гавриил) и Богородица. Возможно, эта надпись зафиксировала определенный этап в постепенно усложнявшейся формуле.

[32] Примечательна *KSB* Nr. 1142 (= Quibell 1909, 36–37, no. 27): здесь в ряду патриархов упомянуты только два имени: Иареда и Мафусаила (пока это единственный известный нам пример такого рода).

[33] См., например, Quibell 1912, no. 203.

(и – значительно реже – исповедники[34]). Этот чин уже мог раскрываться отдельными именами наиболее почитаемых мучеников (иногда он открывается именем апы Виктора[35]). После этого следовал монашеский ряд (т.е. чин преподобных)[36], который также раскрывался именами святых монахов. Завершался данный порядок чинов (там, где он был либо частичный, либо полный), как правило, фразой «святые все» (или реже: «святые все, по именам своим», или: «святые все, исполнившие волю Божию»). Далее следовало собственно призывание – чаще всего оно выражено фразой «помяните (такого-то)» (ⲁⲣⲓ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲛ=). Однако существует и ряд вариантов, которые встречаются реже: «смилуйся над душой (такого-то)» (ⲁⲣⲓ ⲟⲩⲛⲁ ⲙ̄ⲡ̄ⲧⲉⲫⲩⲭⲏ) (*KSB* Nr. 476, 477, 769, 771, 1097, 1958, 1971, 1986 etc.); «смилуйся много над душой (такого-то)» (ⲁⲣⲓ ⲟⲩⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲛⲁ ⲙ̄ⲡ̄ ⲧⲉⲫⲩⲭⲏ) (*KSB* Nr. 1984, 2104); «их[37] сын (дочь) упокоился(-лась) телом» (ⲡⲉⲩϣⲛⲉ ⲁϥⲕⲁ ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲣⲣⲁⲓ) (*KSB* Nr. 1154, 1208, 1606[38], 1623), «призовите Господа на душу (такого-то)» (ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲓ ⲙ̄ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉϧⲛ ⲧⲉⲫⲩⲭⲏ) (*KSB* Nr. 1994), «(пусть) Господь призрит на (такого-то)» (ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲣⲟⲉⲓⲥ ⲉ=) (*KSB* Nr. 793[39]). Таким образом, эпитафия строилась на перечислении чинов Небесной Церкви с последующей просьбой об упокоении усопшего (называлось имя и день его кончины). Первая часть формулы позволяла увеличивать или сокращать число имен (видимо, в зависимости от финансовых возможностей и предпочтений того, кто заказывал эпитафию). Затем помещалась просьба об упокоении – выбирался один из перечисленных вариантов. А. Маллон указывал на их возможную зависимость от географического региона: так, выражение «упокоился телом» более свойственно эпитафиям из Фаюма,

---

[34] См. *KSB* Nr. 792. «Отцы наши исповедники» (ⲛⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲧⲏ) упоминаются в одной из неизданных надписей из эль-Шейх Абады, представленной в докладе Э. аль-Саеда и А. Сабры (handout, no. 2; см. прим. 5), и в стеле Телеме (см. *Приложение*).

[35] Чаще других, помимо Виктора, упоминаются святые Фивамон, Георгий, Мина, Пауле (Павел), Кириак, Филофей. Встречаются также упоминания Максимина, Мелиту (Мелития?), Коллуфа, Сергия, Иоанна, 40 мучеников, Пкьоля, мучеников из Тоне и др.– см., например, *KSB* Nr. 416, 473, 793, 2002; *WS* no. 47; Quibell 1912, № 203. В некоторых случаях используется выражение «и его/их братья» (ⲙ̄ⲛ ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ, ⲙ̄ⲛ ⲛⲉⲩⲥⲛⲏⲩ) (см. *KSB* Nr. 416, 793, 2002), вероятно, для символического обозначения других мучеников.

[36] В начале ряда обычно не указывается, что это монахи или преподобные (лишь в редких случаях употребляется слово «отшельники» ((ⲛ)ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ): см., например, *KSB* Nr. 1165, 179, стк. 7 и надпись из Шейх эль-Абады (см. прим. 32). Но этот вывод неизбежно следует из анализа упомянутых там имен и общей логики надписи. Это обстоятельство не учли ни Маллон, ни Тудор, которая не придает порядку следования чинов никакого значения, указывая лишь, что имена святых, упоминаемые в такого рода литаниях, в разных регионах могли различаться.

[37] Видимо, употребление притяжательного местоимения «их» после перечисления Троицы и Святых призвано было как-то связать покойного с этим рядом. Другой вариант этой формулы, без употребления местоимения «их», см. *KSB* Nr. 1963 («папа Фиб из (П)сопта (ⲡⲣⲉⲙⲡⲥⲟⲡⲧ), упокоился телом»).

[38] Здесь: ⲁⲃⲕⲁ (sic!) ⲥⲱⲙⲁ ⲉⲣⲣⲁⲓ· (*KSB* Nr. 1606, 152, стк. 6).

[39] В последнем случае надпись представляет собой эпитафию нескольким лицам (что встречается нередко). Данное обращение стоит в последней строке (*KSB* Nr. 793, 267, стк. 19), тогда как предыдущие обращения (*KSB* Nr. 793, 267, стк. 13, 16) представляют собой более привычное выражение – «помяните».

Саккары и Дейр эль-Гебрауи, «смилуйся над душой» – Саккаре, «смилуйся много над душой» чаще встречается в Саккаре, Фаюме и Среднем Египте[40].

Безусловно, такая широкая вариативность в пределах одного типа не могла не сделать эту формулу весьма популярной: она могла увеличиваться или сокращаться, позволяла вносить в соответствующие чины имена тех святых, которые были популярны в том или ином регионе. Однако для того, чтобы определить место происхождения этой формулы, нужно, как нам представляется, исходить из аксиомы, что мы имеем дело с неким Urtext и его вариантами. Urtext должен был перечислять чины Небесной Церкви в строго иерархическом порядке, тогда как его варианты могли содержать изменения или же явные ошибки изначального «таксиса». Именно этот первоначальный текст, по нашему мнению, и мог являться одной из молитв заупокойной службы.

Единственная проблема в реконструкции изначального «таксиса» состоит в упоминании «двадцати четырех старцев» (**ⲡϧⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ**). Всего нам удалось найти 10 примеров упоминания этих старцев в числе чинов Небесной Церкви (*KSB* Nr. 792, 793, 1142, 1235, 2004; Quibell 1912, Nr. 203, 204, 250, 324; Cappozzo 2013, 56–57). Упоминание 24 старцев относится к «Откровению Иоанна Богослова» (Откр. 4: 3), но истоки этой идеи восходят, видимо, к ветхозаветным представлениям о Теофании и тем избранным святым, которые в ней участвуют (ср. Числ. 11: 16; Исх. 24: 1, 9)[41]. Скорее всего апокалиптический образ 24 старцев, наряду с 12 патриархами и 12 апостолами, являлся символическим выражением полноты молящейся Небесной Церкви[42]. Исходя из этого становится понятно, почему они появляются в ряду перечисляемых в нашей литании чинов. Однако их позиция разнится столь сильно, что вряд ли возможно хотя бы приблизительно восстановить их изначальное место в структуре эпитафии: старцы поставлены либо после апостолов перед мучениками (*KSB* Nr. 1142), либо после Богородицы[43], либо после Адама и Евы[44]. Таким образом, как мы полагаем, упоминания о 24 апокалиптических старцах отсутствовало в самом раннем варианте текста, а в чины иерархии Небесной Церкви они попали уже позже, чем и можно объяснить такую значительную разницу в их местоположении.

Принципиальным для определения места возникновения изначального текста является, на наш взгляд, последний, монашеский ряд. При анализе сохранившихся эпитафий следует уделять внимание двум вещам: кто открывает этот монашеский ряд и в какой последовательности идет порядок чинов (т.е. является ли он правильным или нет). В совмещении двух этих категорий и будет лежать

---

[40] Mallon 1914, 2824–2825.

[41] Также указывались возможные параллели с 24 классами иудейского священства или с 70 старцами из видения Иезекииля (Иез. 8: 9–16), см., например, Lupieri 1999, 140.

[42] В данном случае мы ссылаемся на комментарий Э. Лупиери (Lupieri 1999, 140–141).

[43] *KSB* Nr. 793; Quibell, 1912, no. 203.

[44] *KSB* Nr. 792; Cappozzo 2013, 56–57. В одной надписи из Саккары, сохранившейся фрагментарно, они следуют после «Сил Духа Святого» (Quibell 1912, no. 324). Скорее всего, такие категории, как «Силы Духа Святого» или «Крест Сына Божия» (ibid.), носили более поздний характер и, по нашему мнению, не входили в первоначальный вариант текста.

разгадка того, откуда берет истоки этот текст. Здесь можно заметить одно важное обстоятельство: там, где монашеский ряд открывается именами триады из Бауита (т.е. именами Аполлона, Фиба и Анупа), иногда с предшествующим их именам эпитетом «великие мужи», порядок следования чинов правильный (за немногими исключениями[45]). Одна из таких надписей (*KSB* Nr. 792)[46], предположительно происходящая из Бауита, принадлежит к тем немногим примерам, которые дают наиболее подробный ряд иерархии чинов: Св. Троица, Богородица, Адам и Ева, 24 старца, патриархи, пророки, апостолы, мученики, исповедники, а далее идет ряд святых монахов, который вводится словами «мужи наши» и начинается с упоминания триады из Бауита. Таким образом, мы предполагаем, что данная эпитафия, где четко и последовательно была представлена вся небесная иерархия, а монашеский ряд открывался именами Аполлона, Фиба и Анупа, происходила из Бауита и изначально являлась заупокойной молитвой того чина погребения, который был принят в этом монастыре.

С другой стороны, очень показательны надписи, которые происходят из монастыря Иеремии возле Саккары и окрестного некрополя (следует заметить, что их число намного превышает число всех остальных[47]). В подавляющем большинстве случаев имена так называемой триады из Саккары (Иеремия, Енох, Сивилла)[48] – все или только первые два – следуют после Св. Троицы: такой порядок нарушает всю иерархию чинов, и поэтому, по нашему мнению, не может быть изначальным. Но есть несколько интересных примеров. Одна из надписей, происходящая из Саккары (*KSB* Nr. 1887), начало которой, к сожалению, утрачено, дает правильный порядок чинов, где монашеский ряд открывается именами триады из Бауита,

---

[45] Всего нами обнаружено около 15 таких надписей. Небольшое изменение порядка наблюдается только в некоторых из них, причем мы знаем, что они происходят не из монастыря Бауит: *KSB* Nr. 304 (из Мейра) – вставлено «мой брат Мина» между Св. Троицей и архангелами; Nr. 1080 (аль-Кария биль Дуэйр) – чин мучеников идет после чина монахов и включает два имени: апа Виктор и «возлюбленный мученик апа Гелло»; Nr. 1142 (Саккара) – имена монахов Иеремии и Еноха вынесены и поставлены после св. Троицы и перед архангелами (об этом феномене речь пойдет ниже); Nr. 1925 (Сохаг) – триада из Бауит стоит перед упоминанием о мучениках. Впрочем, последняя надпись не является эпитафией, а представляет собой memento (т.е. поминовение), поскольку была написана на дверном косяке. Она сохранилась фрагментарно, и порядок следования чинов в ней сложно реконструировать.

[46] Так называемая стела Леонтсе (Леонтия). О второй подробной надписи (стела Телеме) см. в *Приложении*.

[47] Количество найденных надписей в данном случае не является релевантным показателем: монастырь Иеремии был раскопан практически полностью, тогда как в Бауите исследовано примерно 5% от всего комплекса.

[48] Об этой триаде практически ничего не известно: никакой агиографической традиции не сохранилось. Известно только, что апа Иеремия был основателем монастыря. А. Маллон предполагал, что Иеремия и Енох были первыми его игуменами (Mallon 1914, 2842). Реже встречаются случаи, когда Иеремия (один или вместе с Енохом) стоит после архангелов, а ама Сивилла – после Богородицы. Такое перемещение амы Сивиллы, видимо, связано с тем, что составители решили расставить ряды святых по «гендерному» принципу (см., например, *KSB* Nr. 1155, 1160, 1248, 1607, 1612, 1895, 1958).

а Иеремия и Енох следуют за ними[49]. В двух надписях (*KSB* Nr. 1165, 1230) сохранен правильный порядок последования чинов, но монашеский ряд открывается именем Иеремии[50]. Эти два чрезвычайно интересных свидетельства могут говорить о том, что изначально данная формула, пришедшая сюда, как мы предполагаем, из Бауита, была правильной, затем наиболее почитаемых в этой обители монахов, Иеремию и Еноха, переместили в начало монашеского ряда, а после передвинули еще выше и поставили после св. Троицы. Вероятно, общине монастыря Иеремии очень хотелось сделать «своих» святых в буквальном смысле как можно ближе к Богу – пусть и в рамках заимствованной эпитафии[51]. Но ясно одно: местом изначального происхождения данной эпитафии монастырь Иеремии быть не мог.

Не менее интересны могут быть наблюдения над литаниями, происходящими из другого монастыря – Вади Сарга. Раскопки этого небольшого монастыря в районе Антеополя проводила британская экспедиция незадолго до начала первой мировой войны[52]. Среди изданных эпиграфических документов есть несколько надписей с правильным порядком чинов; при этом монашеский ряд в них открывается именами триады из Бауита (*WS* no. 31, 51, 58[53]), причем в двух из них (*WS* no. 31, 51) перед именами стоит эпитет «великие отцы наши», что указывает на возникновение данного текста в Бауите. В некоторых надписях мы наблюдаем монашеский ряд, который открывается другими именами: их возглавляет апа Фома, предположительно основатель монастыря Вади Сарга[54]. Его имя может стоять также после триады из Бауита (см., например, *WS* no. 31, 58), либо – когда триада из Бауита уже исключена (см., например, *WS* no. 50[55]). Наконец, в литании, открывающейся словами «Бог Благой» (ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲅⲁⲑⲟⲥ)[56], перечислены имена монахов, которые, как полагает В. Крам, были местночтимыми святыми:

---

[49] В надписи есть упоминание апостолов, затем мучеников, затем следуют имена Аполлона, Анупа, Фиба, апы Иеремии и апы Еноха. Хотя не все имена сохранились полностью, но конъектуре, приведенной в *KSB*, вполне можно доверять.

[50] Одна из надписей (*KSB* Nr. 1165) датируется VIII в.

[51] Судя по сохранившимся материалам, в монастыре аввы Иеремии из Бауита заимствовали не только эпитафию, но и известный там обряд «проскинесиса», связав его с аввой Иеремией, а не с Фибом (как это было в Бауите), см. Voytenko 2019, 950–951.

[52] См. вступительную статью Р. Кэмбелла Томсона в Bell, Crum 1922, 1–5, а также Coquin, Martin 1991. В. Крам по найденным письменным источникам и монетам датирует активную фазу существования монастыря приблизительно VI – нач. VIII в. и полагает, что он был заброшен во время одного из последующих гонений на христиан (см. Bell, Crum 1922, 6, 9).

[53] Надпись № 51 сохранилась фрагментарно, но имя «Аполлон» в ней читается достаточно ясно. Надпись № 58 содержит только три имени: апа Аполлон, апа Ануб, апа Фома. Но, судя по тому, что Фома, о котором речь пойдет ниже, стоит *после* Аполлона и Фиба, можно полагать, что порядок имен здесь был правильным.

[54] Bell, Crum 1922, 7.

[55] Bell, Crum 1922, 71. В надписи, вероятно, небольшая лакуна, но утраченный фрагмент не мог содержать упоминания о триаде из Бауита (длины лакуны недостаточно, чтобы целиком ее вместить).

[56] А. Маллон указывает, что обращение «Бог Благой» в эпитафиях характерно для Дейр эль-Ганадлы (местность рядом с Вади Сарга) и Бауита (Mallon 1914, 2825).

апа Фома, апа Петре, апа Иосиф, апа Ануп, апа Памун (*WS* no. 35–37, 39–41, ср. 54)[57]. Таким образом, в обители Вади Сарга мы можем наблюдать ту же картину, что и в монастыре аввы Иеремии. Первоначально монашеский ряд эпитафии «Отец, Сын, Дух Святой» открывался именами триады из Бауита, затем, по мере возрастания почитания местных святых, ее либо вытеснили на периферию монашеского ряда, либо вовсе исключили.

Стоит еще раз взглянуть на географию находок исследуемой эпитафии. Если мы исключим монастырь аввы Иеремии (т.е. Саккару), а также находки из Сохага и Оксиринха, то все остальные найденные эпитафии достаточно компактно умещаются в районе между Гермополем с севера и Антеополем с юга, то есть в Гермополе и соседних с ним номах. В этой перспективе наше предположение о том, что эта формула могла происходить из Бауита (расположенного, как известно, в Гермопольском номе) и позднее распространиться на соседние с ним регионы, получает дополнительные основания.

По нашему мнению, историю возникновения исследованной монашеской литании можно представить следующим образом. Первоначально ее текст являлся одной из молитв в составе заупокойной службы монастыря Бауит (смыслом которой было призывание всей Небесной Церкви[58] помянуть[59] усопшего). Впоследствии она превратилась в эпитафию и оказалась средством распространения культа главных святых этой обители. Напомним в этой связи слова А. Маллона,

---

[57] См. Bell, Crum 1922, 8. Иногда к ним добавляются апа Герман и апа Иусте (*WS* no. 36) или просто апа Иусте (*WS* no. 54). В. Крам добавляет сюда еще апу Мину (Bell, Crum 1922, 8). Формула состоит из двух «рядов»: сначала призыв к Богу («Бог Благой»), потом вышеперечисленный ряд святых (безусловно, монахов). По всей видимости, начальная формула состояла только в упоминании Благого Бога, что мы видим в одной из надписей монастыря (*WS* no. 38), а ряд местночтимых монахов был прибавлен уже позже. В одном случае (*WS* no. 54) перед монахами мы видим упоминание Петра и семи мучеников из Тоне.

[58] То, что в Бауите на тот момент существовали символические представления о Церкви, доказывается найденным в нем изображением женщины с подписью «Святая Церковь» (ⲏ ⲁⲅⲓⲁ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ), см. Mallon 1914, 2859.

[59] Мы предполагаем, что молитвенным обращением была именно просьба «помянуть» (ⲣⲡⲙⲉⲉⲩⲉ), а не какие-либо иные варианты. Во-первых, потому что это выражение встречается наиболее часто, во-вторых, потому что оно было важным элементом монашеского «этикета»: это показывают нам ранние агиографические тексты (например, коптская версия «Жития св. Онуфрия», см. Budge 1914, 209, 219, 222). И, как мы полагаем, представление о поминовении играло важную роль в сотериологических представлениях египетских монахов в период до и после арабского завоевания. Правильным (но не дословным) переводом данной фразы могли бы быть известные выражения «со святыми упокой» (если речь идет об эпитафии) или «спаси и сохрани» (если литания фигурирует как граффити). Б. Тудор (Tudor 2011, 194) справедливо указывает, что специфика коптских эпитафий, разрабатывавшихся в коптской монашеской среде Египта и предпочитавших молитвы поминовения для одного или нескольких упокоившихся иноков, коренится в монашеской ментальности и особенностях богослужения, где молитвенное поминовение живых или умерших было регулярной практикой (the prayer ritual). Но при этом она странным образом отказывается признавать прямую связь между коптской эпиграфикой и монашеским чином погребения, на чем настаиваем мы.

что бóльшая часть коптских надписей датируется VIII–IX вв.[60], то есть примерно тем временем, когда Бауит, ставший крупным монашеским центром, переживал свой расцвет и,– как мы предполагаем – пользуясь своими широкими хозяйственными и церковными связями, активно поддерживал и распространял почитание своих святых, а вместе с ними и свое влияние[61]. А ставшая популярной заупокойная молитва в форме литании с упоминанием «великих отцов» из Бауита являлась, вероятно, одним из самых эффективных средств такой пропаганды.

Приложение

СТЕЛА ТЕЛЕМЕ

Стела Телеме, перевод которой предлагается ниже, представляет собой наиболее полный тип той эпитафии, которую мы рассмотрели в нашей статье. Стела представляет собой 5 каменных фрагментов, соединенных при реставрации. Общая ее высота – около 55 см. Стела содержала 24 строки коптского текста (саидский диалект), написанного без пробелов. Последняя строка утрачена.

Памятник был обнаружен в 1913 г.[62] Его точная локализация неизвестна, но предположительно он происходил из Среднего Египта[63]. Стела хранится в музейной коллекции Ватикана (Musei Vaticani, inv. no. D 2062). Перевод сделан по публикации М. Каппоццо[64]. Текст перевода не учитывает разбивку на строки, косая черта отделяет один чин небесной иерархии от другого[65] (а также отделяет заклю-

[60] Mallon 1914, 2821–2822. А. Маллон указывает, что в IV–VI вв. вся эпиграфика в Египте существовала на греческом языке. В другом месте он пишет, что в монашеских литаниях нет упоминаний о св. Антонии. Маллон объясняет это тем, что после непризнания Халкидона египтяне забывают о своей былой славе и в VIII–IX вв. их покровители – региональные святые (Mallon 1914, 2863). Можно вспомнить в этой связи и замечание В. Крама о том, что в литаниях практически не встречаются имена св. Пахомия или Шенуте (Bell, Crum 1922, 58, n. 3). Мы уже писали, что популярность святых монахов в Египте и за его пределами могла значительно разниться, а в случае со св. Антонием даже попытались указать на причины этого явления (см. Voytenko 2013, 162–163). Однако есть один нюанс, который заставляет критически отнестись к мнению А. Маллона: в VI–VII вв. начинается своего рода «ренессанс» почитания св. Антония у египетских нехалкидонитов, но прослеживается он не на материалах эпиграфики, а в коптской агиографии и гомилетике (ibid., 156–159).

[61] Подробнее см. Voytenko 2019.

[62] Cappozzo 2013, 56.

[63] О происхождении стелы из Среднего Египта пишет М. Каппоццо (Cappozzo 2013, 56). С. Тимм на основании имен святых предполагает, что стела происходит из Бауита (Timm 1988, 2037). Однако есть основания думать, что она происходит из Верхнего Египта: например, упоминание в ней Аполлония, предположительно монаха-мученика из Фивейской области, Макария и его сыновей, а также Моисея и его братьев – последние две группы святых фигурируют в литаниях из Эсны (Исны) – и Иосифа странника, который встречается в надписях в Абидосе и Дендере (см. примечания ниже).

[64] Cappozzo 2013, 56–57.

[65] Здесь упомянуты: св. Троица, архангелы, Богородица, прародители (Адам и Ева), ветхозаветная Церковь (патриархи, пророки), новозаветная Церковь (апостолы), чины мучеников, исповедников, архиепископов, епископов и монахов (последний чин развернуто – с именами). После прародителей упоминаются 24 апокалиптических старца.

чительную фразу), конъектура в последней строчке помещена в квадратные скобки. Особенностью данной эпитафии является упоминание чина архиепископов и епископов. В монашеском чине, который открывается именами триады Бауита, упоминается и Аполлоний мученик, что может являться как путаницей (такие примеры встречаются)[66], так и упоминанием монаха и мученика одновременно[67].

Отец, Сын, Дух Святой/ отец наш Михаил, отец наш Гавриил/ наша Госпожа Матерь Мария/ отец наш Адам и матерь наша Ева[68]/ двадцать четыре старца/ отцы наши патриархи, отцы наши пророки/ отцы наши апостолы/ отцы наши мученики, отцы наши исповедники/ отцы наши архиепископы, отцы наши епископы/ отцы наши, мужи великие апа Аполлон, апа Ануп, апа Фиб, апа Макарий и его сыновья[69], апа Моисей и его братья[70], апа Иеремия, апа Енох[71], апа Иосиф странник[72], апа Аммоний из (П)сетешонса[73], апа Аполлоний мученик/ святые все/ помяните апу Телеме из (П)уреха[74], который [упокоился] в четвертый день <...>[75].

Литература / References

Alcock, A. (ed.) 1983: *The Life of Samuel of Kalamun by Isaak the Presbyter*. Warminster.

Arrantz, M. 1979: *Kak molilis' Bogu drevnie vizantiytsy: sutochnyy krug bogosluzheniya po drevnim spiskam vizantiyskogo evkhologiya* [*How the Byzantines Prayed to God: 24 Hour Circle of Divine Service After the Ancient Manuscripts of the Prayer Book*]. Leningrad.

Арранц, М. *Как молились Богу древние византийцы: суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология*. Л.

Bell, H.I., Crum, W.E. (eds.) 1922: *Wadi Sarga. Coptic and Greek Texts*. Copenhagen.

Bikerman, E. 1975: *Khronologiya Drevnego mira* [*Chronology of the Ancient World*]. Moscow.

Бикерман, Э. *Хронология Древнего мира*. Пер. И.М. Стеблин-Каменского. М.

---

[66] Например, в надписях из Эсны (Исны) чин мучеников идет за чином монахов (см. Sauneron, Jacquet 1972, 85–88) либо оба чина перепутаны (ibid., 97–98).

[67] Рассказ о монахе-мученике Аполлонии содержится в «Истории египетских монахов» (*Hist. mon*. 19): Festugière 1961, 115–118; рус. пер.: Kul'kova 2001, 68–70.

[68] В данном случае, как и в других надписях, стоит греческий эквивалент имени «Ева» (Ζωή), встречающийся в Септуагинте (Быт. 3: 20), см. Rahlfs 1935, I, 5.

[69] Выражение «апа Макарий и его сыновья» встречается в монашеском чине в надписях Эсны (Исны), см., например, Sauneron, Jacquet 1972, 92–93, 110–111.

[70] Выражение «апа Моисей и его братья» также встречается в монашеском чине среди надписей Эсны (Исны), см., например, Sauneron, Jacquet 1972, 92–93, 110–111.

[71] Два имени из триады Саккары (отсутствует упоминание амы Сивиллы). Отметим, что они стоят после триады из Бауита, открывающей монашеский ряд.

[72] В. Крам указывает, что святой Иосиф странник упоминается на стеле из некрополя Абидоса и на граффити в Дендере: Crum 1939, 355 (s.v. **ⲥⲣⲙⲉ**).

[73] Копт. **ⲡⲣⲉⲙⲡⲥⲉⲧⲉϣⲱⲛⲥ**. Неясно, как именно называлось место, откуда происходил Аммоний. М. Каппоццо переводит его как «Псетешонс» (Pseteshons), но, возможно, топоним мог звучать как «Сетешонс», а «**ⲡ**», стоящий перед ним, является определенным артиклем, ср. *KSB* Nr. 1963. Тимм также транскрибирует этот топоним как «Псе<...> тешонс» (Pse[...]tešons), предполагая, что в надписи лакуна: Timm 1988, 2036–2037. На фотографии стелы, приведенной у М. Каппоццо (Cappozzo 2013, 57, fig. 7), видно, что название топонима расположено на линии разлома (и последующей склейки), но неясно, есть ли там лакуна. Возможна утрата одной буквы.

[74] Копт. **ⲡⲣⲉⲙⲡⲟⲩⲣⲉϩ**, см. предыдущее примечание. С. Тимм на основании этой надписи понимает топоним как «Пурех» (Pureh): Timm 1988, 2009.

[75] Окончание эпитафии утрачено.

Bosson, N. 2015: Inscriptions d'Oxyrhynque provenant du secteur 19. In: A. Boud'hors, C. Luis (eds.), *Études coptes* XIII. *Quinzième journée d'études (Louvain-la-Neuve, 12–14 mai 2011)*. Paris, 69–89.
Brightman, F.E. (ed.) 1896: *Liturgies Eastern and Western*. Vol. I. *Eastern Liturgies*. Oxford.
Budge, E.A.W. (ed.) 1898: *The Earliest Known Coptic Psalter*. London.
Budge, E.A.W. (ed.) 1914: *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*. London.
Buzi, P., Camplani, A., Contardi, F. (eds.) 2016: *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th–19th, 2008*. Vol. 1–2. Leuven–Paris–Bristol (CT).
Calament, F. 2013: Rive gauche, rive droite: des éclaircissements sur un toponyme de l'Hermopolite. Autour de la stèle Louvre E27221. In: A. Boud'hors, C. Luis (eds.), *Études coptes* XII. *Quatorzième journée d'études (Rome, 11–13 juin 2009)*. Paris, 37–45.
Cappozzo, M. 2013: Matériaux coptes dans les Musées du Vatican. In: A. Boud'hors, C. Luis (eds.), *Études coptes* XII. *Quatorzième journée d'études (Rome, 11–13 juin 2009)*. Paris, 47–60.
Coquin, R.-J., Martin, M. 1991: Wadi Sarjah. In: A.S. Atiya *et al.* (ed.), *Coptic Encyclopedia*. Vol. 7. New York, 2312.
Crum, W.E. (ed.) 1939: *A Coptic Dictionary*. Oxford.
Festugière, A.-J. (ed.) 1961: *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec.* (Subsidia hagiographica, 34). Bruxelles.
Kraemer, C.J. (ed.) 1958: *Excavation at Nessana*. Vol. 3. *Non-Literary Papyri*. Princeton.
Kul'kova, N.A. (ed.) 2001: *Istoriya egipetskikh monakhov* [*History of Egyptian Monks*]. Moscow.
История египетских монахов. Пер. Н.А. Кульковой. М.
Łajtar, A., van der Vliet, J. (ed.) 2010: *Qasr Ibrim. The Greek and Coptic Inscriptions*. Warsaw.
Lupieri, E. (ed.) 1999: *L'Apocalisse di Giovanni*. Roma.
Mallon, A. 1914: Copte (Épigraphie) In: F. Cabrol, H. Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*. Vol. 3. Pt. 2. Paris, 2819–2886.
Quibell, J.E. 1909: *Excavation at Saqqara (1907–1908)*. Cairo.
Quibell, J.E. 1912: *Excavations at Saqqara (1908–9, 1909–10). The Monastery of Apa Jeremias.* Cairo.
Rahlfs, A. (ed.) 1935: *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Vol. I–II. Stuttgart.
Sauneron, S., Jacquet, J. 1972: *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*. Vol. I. *Archéologie et inscriptions*. Le Caire.
Taft, R.F. 2010: *Stat'i* [*Articles*]. Vol. I. Omsk.
Тафт, Р.Ф. *Статьи*. Пер. с англ. С. Голованова. Т. I. Омск.
Timm, S. 1988: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*. Teil 4*: M-P*. Wiesbaden.
Torallas Tovar, S., Worp, K.A. 2002: A Greek epitaph from Nubia rediscovered. *Journal of Juristic Papyrology* 32, 169–174.
Tudor, B. 2011: *Christian Funerary Stelae of Byzantine and Arab Periods from Egypt*. Marburg.
Turaev, B.A. 1912: [Coptic inscriptions from N.P. Likhachev's collection]. *Khristianskiy Vostok* [*Christian East*] 1, 45–49.
Тураев, Б.А. Коптские надписи из собрания Н.П. Лихачева. *Христианский Восток* 1, 45–49.
Velkovska, E., Parenti, S. (eds.) 2011: *Evkhologiy Barberinii gr. 336* [*Euchologium Barberini Gr. 336*]. Omsk.
Велковска, Е., Паренти, С. (ред.). *Евхологий Барберини гр. 336*. Пер. с итал. С. Голованова. Омск.
van der Vliet, J. 2002: Gleanings from Christian northern Nubia. *Journal of Juristic Papyrology* 32, 175–194.
Voytenko, A.A. 2012: [Coptic burial custom after written sources]. In: A.A. Voytenko (ed.), *Aeternitas. Sbornik statey po greko-rimskomu i khristianskomu Egiptu* [*Aeternitas. Collected Articles on Greco-Roman and Christian Egypt*]. Moscow, 38–70.
Войтенко, А.А. Коптский погребальный ритуал по письменным источникам. В сб.: А.А. Войтенко (ред.), *Aeternitas. Сборник статей по греко-римскому и христианскому Египту*. М., 38–70.
Voytenko, A.A. 2013: [The cult of Saint Anthony the Great in Byzantine Egypt]. *Vizantiyskiy Vremennik* [*Byzantine Chronicle*] 72 (97), 147–165.
Войтенко, А.А. Культ св. Антония Великого в византийском Египте. *Византийский Временник* 72 (97), 147–165.
Voytenko, A.A. 2019: [Cult of St. Apollo and Phib in late antique Egypt]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 79/4, 938–957.
Войтенко, А.А. Культ св. Аполлона и Фиба в позднеантичном Египте. *ВДИ* 79/4, 938–957.

ПУБЛИКАЦИИ

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 149–165
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 149–165
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013527-2

ХРОНОЛОГИЯ СКИФОСОВ «БЕГЛОГО» СТИЛЯ И АМФОР ИЗ ПРИКУБАНСКОГО НЕКРОПОЛЯ

Е. В. Кузнецова[1], Н. Ю. Лимберис[2],
И. И. Марченко[3], С. Ю. Монахов[4]

[1, 4] *Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия*
[2, 3] *Кубанский государственный университет, Краснодар, Россия*

[1] *E-mail:* ev_kuznetsova@list.ru [2, 3] *E-mail:* meot@mail.ru
[4] *E-mail:* monachsj@mail.ru

В статье рассматриваются четыре погребения из меотского Прикубанского некрополя (№ 186, 253, 262, 384), относящиеся к первой половине IV в. до н.э. В их погребальный инвентарь, наряду с местной лепной и кружальной керамикой, входили краснофигурные скифосы «беглого» стиля (F. B. Group), остродонные амфоры разных производственных центров, отдельные чернолаковые предметы. Перекрестная датировка различных категорий импорта позволила сузить хронологию столовых и тарных сосудов.

Ключевые слова: Прикубанский некрополь, меотская культура, импорт, амфоры, краснофигурные скифосы, чернолаковая керамика

Данные об авторах. Елена Владимировна Кузнецова – кандидат исторических наук, хранитель фондов Института археологии и культурного наследия СГУ; Наталья Юрьевна Лимберис – старший научный сотрудник НИИ археологии КубГУ; Иван Иванович Марченко – кандидат исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений КубГУ; Сергей Юрьевич Монахов – доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории древнего мира, руководитель Института археологии и культурного наследия СГУ.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00096).

CHRONOLOGY OF THE "FAT BOY GROUP" SKYPHOI AND AMPHORAE FROM THE PRIKUBANSKIY BURIAL GROUND

Elena V. Kuznetsova[1], Natalya Yu. Limberis[2],
Ivan I. Marchenko[3], Sergey Yu. Monakhov[4]

[1, 4] *Saratov State University, Saratov, Russia*
[2, 3] *Kuban State University, Krasnodar, Russia*

[1] *E-mail:* ev_kuznetsova@list.ru [2, 3] *E-mail:* meot@mail.ru
[4] *E-mail:* monachsj@mail.ru

Acknowledgements: Russian Science Foundation, project no. 18-18-00096

The article discusses four graves of the Maeotian burial ground «Prikubanskiy» (№ 186, 253, 262, 384), dating from *ca*. 400–350 BC. Their funeral equipment included, along with local hand-made and fired pottery, red-figure skyphoi of the «fluent» style (*F. B. Group*), amphorae of different production centers, and a few black-glazed vessels. Cross-dating of various categories of ceramic imports has narrowed the chronology of table vessels and ceramic containers.

Keywords: burial ground «Prikubanskiy», Maeotian culture, ceramic imports, amphorae, red-figured skyphoi, black-glazed pottery

В 1998–2001 гг. в ходе новостроечных работ Краснодарской археологической экспедиции Кубанского госуниверситета была раскопана значительная часть меотского некрополя около хутора Прикубанский (Красноармейский р-н Краснодарского края), расположенного в пойменной части правого берега р. Кубань, в нижнем ее течении. Всего за эти четыре года было вскрыто 429 погребений, в которых обнаружено несколько тысяч предметов инвентаря, включающего как меотскую гончарную и лепную керамику, украшения, оружие и т.п., так и большое количество импортной керамической продукции. Монографическая публикация всех материалов – дело ближайшего будущего, в данной же статье мы хотим ввести в оборот небольшой блок из четырех комплексов (погребения № **186, 253, 262** и **384**), который включает набор аттических краснофигурных скифосов и остродонных амфор разных центров производства. Перекрестные датировки этих категорий материала значительно продвигают наши представления о динамике поступления античного импорта в меотскую среду. Анализ показывает, что аттические краснофигурные скифосы поступали в Прикубанье к меотам в короткий промежуток времени в пределах первой половины IV в. до н.э.

В указанных погребениях было обнаружено 4 краснофигурных скифоса аттического типа (тип А) с «беглой» росписью. По стилю роспись этих сосудов сопоставима с позднейшей группой аттической краснофигурной керамики (F. B. Group – группа «толстого мальчика» Дж. Бизли). Фрагменты с деталями росписи и единственный археологически целый скифос этой группы из Афинской агоры относятся ко второй – третьей четвертям IV в. до н.э.[1] Такие скифо-

[1] Moore 1997, 63, no. 1303–1305.

сы принадлежат к числу массовых изделий, в большом числе расходившихся по античному миру вплоть до середины IV в. до н.э.[2]

Все рассматриваемые нами скифосы изготовлены из светло-коричневой тонкой глины без видимых примесей, что указывает на их происхождение из Аттики. По форме они имеют прогнутые в придонной части стенки и отогнутый наружу заостренный венчик. Ручки круглые в сечении, в плане трапециевидные, слегка приподняты. Валикообразный поддон с приподнятой закраиной. Краснофигурная роспись в «беглом» стиле, небрежная, на всех экземплярах близка по сюжету и манере изображений: под ручками пальметты, по сторонам ручек – волюты. Между ними изображены стоящие напротив друг друга парные фигуры юношей в гиматиях с закутанными руками. Лаком покрыты внутренняя и придонная части сосудов, а также ручки. Лак черный, с коричневыми пятнами.

Всего в меотских памятниках правобережья Кубани в настоящее время известно 24 краснофигурных скифоса «беглого» стиля (вместе с фрагментированными и вторично использованными придонными частями), из которых только 9 экземпляров – археологически целые формы. Целый скифос прекрасной сохранности из Закубанья, найденный в погребении 46 кургана 2 Серегинского могильника, относится ко второй четверти IV в. до н.э.[3] В целом, период бытования у меотов скифосов с «беглой» росписью, как показывают комплексы Прикубанского некрополя, ограничивается первой – началом третьей четверти IV в. до н.э.[4], что вполне соответствует хронологической ситуации с аналогичными сосудами в Северном Причерноморье[5] и на Нижнем Дону[6].

Для более полного представления о рассматриваемых нами меотских комплексах приведем краткое описание погребений (в порядке хронологии) и проанализируем отдельно краснофигурные скифосы, другие чернолаковые сосуды и встреченные совместно с ними амфоры разных центров производства.

ПОГРЕБЕНИЕ № 253

Было ограблено в древности, костей человека не обнаружено[7]. Инвентарь: краснофигурный скифос, две фасосские амфоры, сетчатый лекиф, лепные и сероглиняные сосуды, бронзовое зеркало и несколько мелких предметов (пряслице, бусы, нож).

Из четырех **скифосов** сосуд из погребения № 253 (рис. 1, *2*) отличается более приземистой формой (со слегка суженной нижней частью) и, по эталонам из Афинской агоры, может быть датирован чуть более ранним временем, чем сосуды

---

[2] Ivanov 1963, 199–201, табл. 106–108, № 485–488; Trias de Arribas 1967, I, 272, 298, 399, 506–507, lám. CLXIV, 1, 7; CLXVI, 13; CLXXXI, 1; CLXXXV, 5; CCLVI; CCLVII; Picazo 1977, 73, lám. XX; Stoyanov, Erim-Ozdogan 2014, 174–175, рис. 3, 8a-8b, кат. № 25.

[3] Leskov, Lapushnian 1987, 149, кат. № 206, фото XXV; ошибочно датирован концом IV в. до н.э.

[4] Limberis, Marchenko 2015, 234–239.

[5] Rogov, Tunkina 1998, 165; Maslennikov 2012, 70, 72, № 12, 13, рис. 2, *4–5a*; Vdovichenko *et al.* 2019, 49, № 290–326.

[6] Brashinskiy 1980, 55.

[7] Обнаруженные здесь железные гвозди, возможно, указывают на наличие деревянных носилок или гроба.

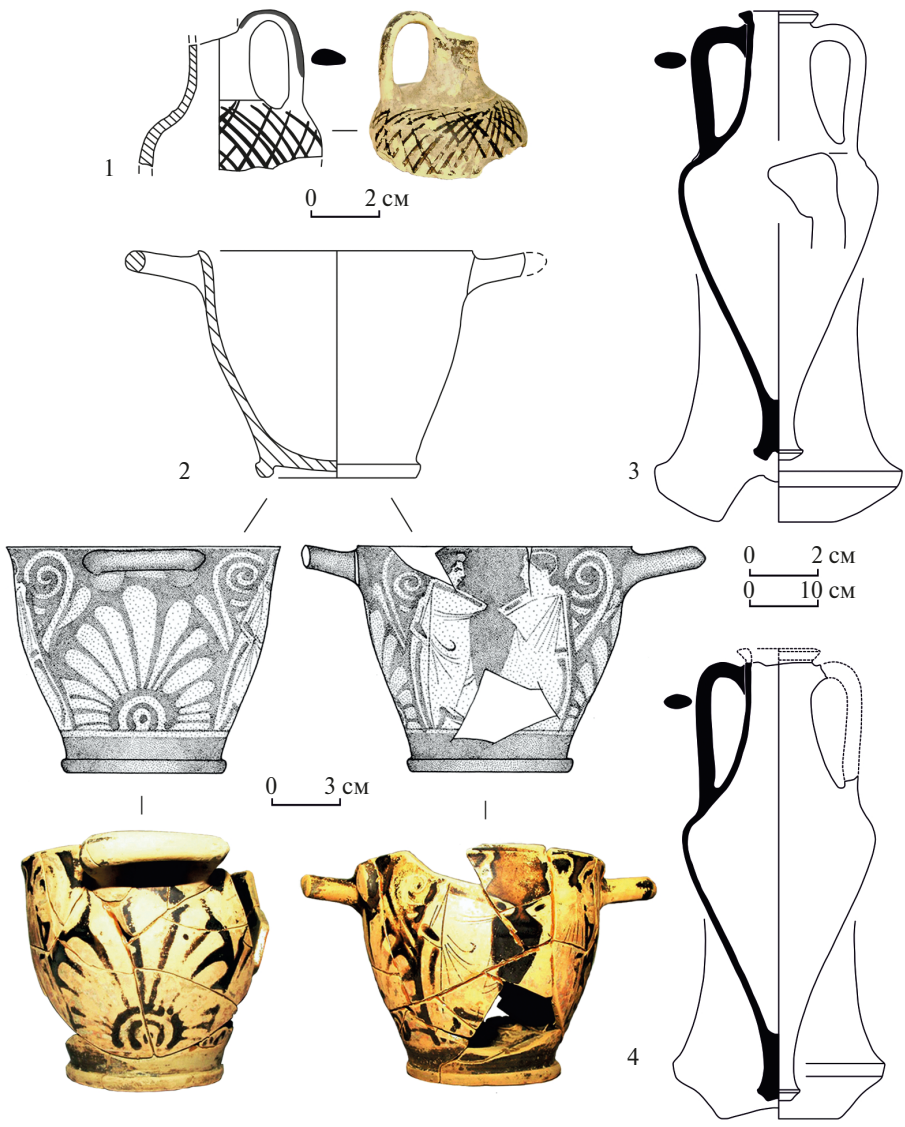

Рис. 1. Импорт из погребения № 253 Прикубанского могильника: *1* – сетчатый лекиф (КМ 11600/1126); *2* – краснофигурный скифос (КМ 11600/1128); *3, 4* – амфоры Фасоса (КМ 11600/1120 и КМ 11600/1121). *Фото и чертежи авторов © Краснодар, ГБУК КК «КГИАМЗ им. Е.Д. Фелицына»*

из других погребений, – в пределах 400–375 гг. до н.э.[8], что уже отмечалось[9]. Что касается росписи, то на данном сосуде также изображены фигуры двух юношей в гиматиях, обращенные лицами друг к другу. Близкий по стилю росписи

[8] Sparkes, Talcott 1970, 260, no. 349; Moore 1997, 304, no. 1294.
[9] Limberis, Marchenko 2010, 323; 2015, 237.

фрагмент скифоса из Афинской агоры относится к началу IV в. до н.э.[10] Поэтому не исключено, что скифос из погребения № 253 следует рассматривать как предшествующий группе «толстого мальчика» (F. B. Group).

Из этого же погребения происходит **сетчатый лекиф** (рис. 1, *1*), от которого сохранилась только верхняя часть, но очевидно, что этот туалетный флакон принадлежит к группе Буласа[11]. Начало производства таких лекифов в Средиземноморском регионе относится к первой четверти IV в. до н.э., а их массовый выпуск и повсеместное применение в погребальном обряде приходится на вторую – третью четверти столетия[12], что совпадает по времени с регулярным использованием таких лекифов в некрополях Северного Причерноморья[13]. Сетчатые лекифы – довольно редкая находка для меотских некрополей. Так, три целых найдены в Марьянском (Марьинском) кургане[14], и еще один – в ритуальном комплексе Тенгинского могильника в Закубанье[15]. Несколько фрагментированных экземпляров происходят из могильника Лебеди III[16]. Все они разных выпусков и широко датируются первой половиной IV в. до н. э. Что касается лекифа из погребения № 253, то он производит впечатление принадлежности к одной из ранних серий, и скорее всего его датировка укладывается в пределы первой четверти IV в. до н.э. По крайней мере лекиф с именно таким тщательным клетчатым рисунком по тулову и с вертикальными белыми пятнами и полосами по горлу происходит из погребения М.04 некрополя Панское 1, где вместе с ним найдена амфора типа Муригиоль начала IV века до н.э.[17]

Практически одинаковые **фасосские амфоры** из погребения № 253 (табл. 1), у одной из которых утрачены венец и ручка (рис. 1, *3, 4*), относятся к «раннебиконической» серии (II-B-1). Клейма на ручках или горлах отсутствуют, что заставляет искать аналогии среди надежно датируемых комплексов.

Самые близкие из этих аналогий – амфора из кургана «Южный» 1913 г. из станицы Елизаветинской на Кубани, вместе с которой найдена гераклейская амфора с клеймом раннего фабриканта Аристиппа[18], а также две такие же неклейменые фасосские амфоры из кургана Двугорбая Могила в Приазовье, где они обнаружены в контексте с гераклейскими амфорами с клеймами ранних фабрикантов Архелы и Евклеона[19]. В обоих случаях сосуды датируются самым началом IV столетия. Есть и аналогичные фасосские амфоры с клеймами ранних магистратов Кира и Сатира, в первом случае – из погребения № 254 Прикубанского некрополя, а во втором – из помещения № 32 в Горгиппии, которые, в свою очередь,

---

[10] Moore 1997, 304, no. 1294.
[11] Vdovichenko, Turova 2006, 42, 116–117, рис. 21, № 134, 135.
[12] Robinson 1950, 148–150, 160–162, pl. 105–108.
[13] Rogov, Tunkina 1998, 173–174; Rogov 2011, 120–121.
[14] *OAK* за 1912 г., 54, рис. 73, вверху, в центре; Monakhov *et al.* 2019, 61, рис. 46.
[15] Erlikh 2011, 26, 50, рис. 68, *5*.
[16] Limberis, Marchenko 2016a, 67–68.
[17] Monakhov, Rogov 1990, 127–128, табл. 4; Rogov, Tunkina 1998, 173, рис. 7, № 19; Monakhov 2003, 80, табл. 55, *4*.
[18] Monakhov 1999, 177–178, табл. 65; 2003, 66, табл. 42, *1–4*; Monakhov *et al.* 2019, 124, Th.9.
[19] Monakhov 1999, 162–163, табл. 55.

надежно синхронизируются в пределах 390-х годов[20]. В данном случае аналогии амфорам из погребения № 253 хорошо коррелируют с датой скифоса ранней формы из этого погребения, хронологию которого можно определить в пределах 390-х – начала 380-х годов до н.э.

ПОГРЕБЕНИЕ № 384

Представляло собой захоронение мужчины (?) 45–50 лет с массой инвентаря: краснофигурный скифос, амфоры Менды и неустановленного центра производства, сероглиняные и лепные сосуды меотского производства, украшения и различные мелкие предметы.

Краснофигурный **скифос** из этого погребения имеет несколько иную профилировку – высота становится немного больше при сохранении диаметра венца и уменьшении диаметра поддона (табл. 2); стенки в придонной части заметно сдавлены. Подобные формы чернолаковых скифосов характерны для второй четверти IV в. до н.э.[21] Характер росписи также несколько иной: полоса черного лака в нижней части тулова шире, чем у экземпляра из погребения № 253; по обеим сторонам изображены фигуры юношей в гиматиях, стоящие на расстоянии, лицом друг к другу. Между ними на уровне лица изображен округлый предмет, возможно, тимпан (рис. 2).

Первая амфора (рис. 3, *1*) из этого погребения принадлежит продукции **Менды** варианта «портичелло» (II-B) и имеет остроребердный венец, выделенный небольшой подрезкой снизу, высокое горло, которое сужается под верхними прилепами ручек, плавный переход к широким, почти горизонтальным плечам; тулово, близкое к конической форме, и расширенную профилированную ножку с полусферической выемкой. На ручке рельефное клеймо в виде буквы «Δ» в треугольной рамке. Такие амфоры во множестве зафиксированы в ряде представительных комплексов, в частности в эпонимном кораблекрушении у Портичелло, в кургане № 2 (1909 г.) Елизаветовского некрополя, в кургане № 28 могильника «Плавни», в херсонесском колодце 1992 г., в помещении № 32 в Горгиппии и др.[22] По гераклейским и фасосским клеймам в этих комплексах они довольно надежно датируются первыми двумя десятилетиями IV в. Такие мендейские амфоры есть и в двух других погребениях Прикубанского некрополя (№ 32 и 157), причем в первом из них вместе с мендейской обнаружена гераклейская амфора с клеймом раннего фабриканта Дионисия. Амфора из упомянутого погребения № 157 практически идентична рассматриваемой, при этом она встречена в сопровождении сосуда следующего «мелитопольского» варианта, что дает основания датировать амфору из погребения № 384 в пределах 370-х – начала 360-х годов.

Вторая амфора из погребения № 384 – **неустановленного центра производства** (рис. 3, *2*), не имеет аналогов на сегодняшний день. У нее небольшой клювовидный венец, высокое, расширяющееся книзу горло, овоидное тулово и невысокая

---

[20] Monakhov 1999, 234, табл. 96; 2003, 66–67, табл. 42, *4, 5*; Kats 2015, кат. 32.

[21] Sparkes, Talcott 1970, pl. 16, no. 350.

[22] Monakhov 1999, 165, 176, 183, 188, 223, 233, 243, табл. 57, 64, 68, 72, 93, 96, 99; 2003, 91, табл. 63, *2*; Monakhov *et al.* 2017, 31, рис. 7; 2019, 46–47, рис. 26.

Рис. 2. Краснофигурный скифос из погребения № 384 Прикубанского могильника (КМ 11600/2186). *Фото и чертежи авторов © Краснодар, ГБУК КК «КГИАМЗ им. Е.Д. Фелицына»*

остроребериая ножка с глубокой трапециевидной выемкой. Глина снаружи темно-коричневая, с массой черных включений и большим количеством слюды, внутри – красная. Подобная глина иногда встречается у фасосских сосудов, однако

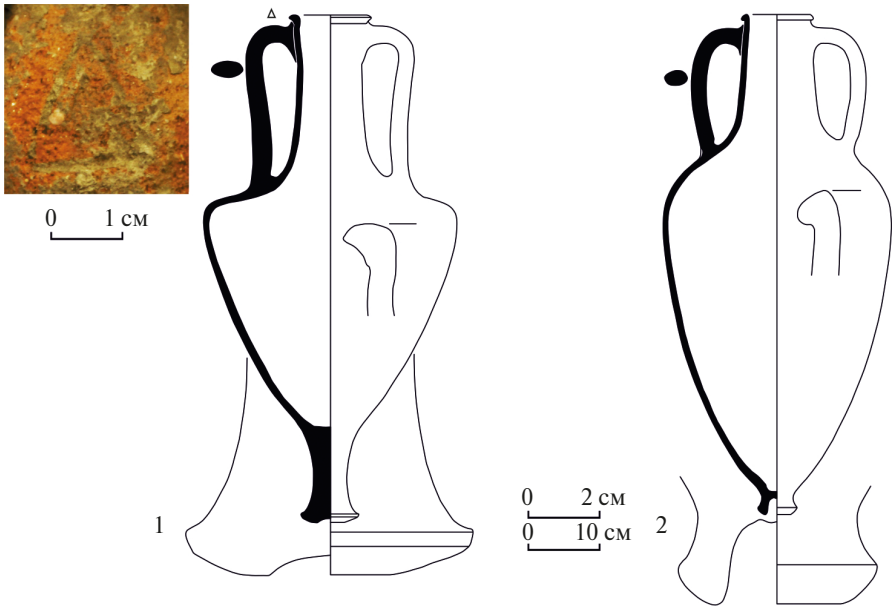

Рис. 3. Амфоры из погребения № 384 Прикубанского могильника: *1* – Менда (КМ 11600/2183); *2* – неустановленный центр производства (КМ 11600/2188). *Фото и чертежи авторов © Краснодар, ГБУК КК «КГИАМЗ им. Е.Д. Фелицына»*

общие морфологические особенности не позволяют соотнести данный экземпляр с продукцией мастерских Фасоса. Отталкиваясь от даты мендейской амфоры и скифоса из этого погребения, данный сосуд (и само погребение № 384) можно отнести к началу второй четверти IV в. до н.э.[23]

ПОГРЕБЕНИЕ № 186

Представляло собой захоронение мужчины (?) в деревянном гробовище. Инвентарь: краснофигурный скифос, амфоры Менды и Книда, поддон чернолакового скифоса, желтоглиняный мортар, бронзовая чашечка, лепные и кружальные сероглиняные сосуды (в том числе рыбное блюдо и аск), пряслице, нож с костяной рукоятью, фрагмент бусины с личиной, галька, различные украшения и бронзовое зеркало.

Форма краснофигурного **скифоса** аналогична предыдущему. Сюжет росписи такой же: изображение двух юношей в гиматиях лицом друг к другу, между их головами помещен тимпан (рис. 4, *1*). Манера более аккуратная, фигуры соприкасаются локтями.

Кроме того, из этого погребения происходит **поддон чашевидного скифоса** (рис. 4, *2*) во вторичном использовании (как чашечка или солонка), что весьма характерно для меотского мира. Только из Прикубанского некрополя известно 5

[23] Limberis, Marchenko 2010, 323; Monakhov *et al.* 2018, 163, 164, рис. 1, *1*.

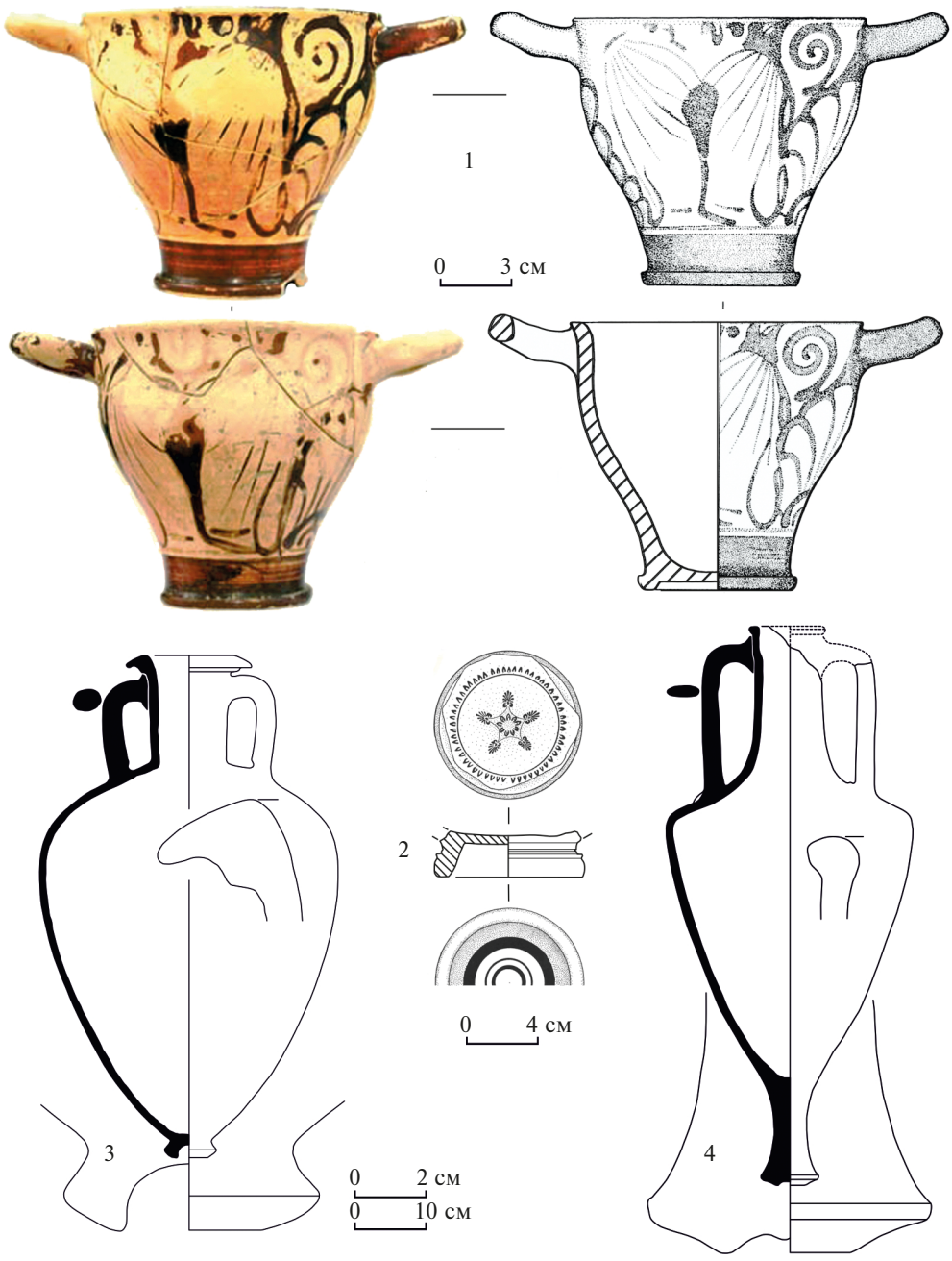

Рис. 4. Импорт из погребения № 186 Прикубанского могильника: *1* – краснофигурный скифос (КМ 11600/415); *2* – поддон чернолакового чашевидного скифоса (КМ 11600/439); *3* – амфора Книда (КМ 11600/440); *4* – амфора Менды (КМ 11600/438). *Фото и чертежи авторов © Краснодар, ГБУК КК «КГИАМЗ им. Е.Д. Фелицына»*

поддонов от таких сосудов[24]. Наличие на внутренней стороне дна этого поддона орнамента, сочетающего штампованные и резные элементы, позволяет относить его к началу IV века до н.э.[25]

Первая амфора из погребения № 186 – **книдского** производства – имеет грибовидный нависающий венец, относительно невысокое, слегка сужающееся книзу (воронковидное) горло с четким переходом к плечам. Тулово пифоидное, ножка широкая, остроребериая, с глубокой полусферической выемкой. Глина светло-коричневая, мягкая и плотная, с редкой ракушкой. Такие амфоры в свое время были выделены в особый «елизаветовский» вариант книдской тары[26] (рис. 4, *3*).

Аналогий имеется множество. Прежде всего подобная амфора происходит из центрального погребения кургана № 5 группы «Пять братьев» Елизаветовского некрополя, а в тризне к этому погребению было найдено три гераклейские амфоры с клеймами ранних фабрикантов Эвридама и Дионисия 1, а также еще одна гераклейская же амфора с клеймом раннего магистрата Кромния[27]. Это дает нам хронологическую привязку к концу 380-х – началу 370-х годов до н.э.

Целый ряд аналогичных книдских сосудов происходит из нескольких погребений того же Прикубанского некрополя. Так, в погребении № **159** такая амфора встречена вместе с биконической фасосской и синопской (типа I-A) амфорами, которые по всем аналогиям должны датироваться в пределах конца первой – начала второй четвертей IV столетия до н.э.[28] Более того, на фасосской амфоре имеется клеймо Ἀριστείδ(ης) |Θασ|ι Ἀριστα(γόρης)[29], где магистратом является Аристид, деятельность которого приходится на 350-е годы до н.э.[30] В погребении № **202** Прикубанского некрополя такая книдская амфора найдена в контексте с другой крупной амфорой с грибовидным венцом неустановленного центра производства[31]. В погребении № **224** этого же некрополя контекст книдской амфоре «елизаветовского» варианта составляют фасосская неклейменая амфора развитой биконической серии и аттический чернолаковый болсал[32]. Подобные болсалы были особенно распространены во второй половине V в. до н.э., в следующем столетии они начинают терять популярность в связи с появлением канфаров, но их производство продолжается до конца IV в. до н.э.[33] Самый близкий аналог из материалов Афинской агоры датируется 380–350 гг. до н.э., однако у него ручки приподняты вверх, что характерно для более поздних сосудов[34]. Болсал из погребения № 224 скорее всего относится к началу второй четверти, а датировка амфор из погребения не выходит за середину столетия.

---

[24] Limberis, Marchenko 2010, 342, № 21–25.
[25] Sparkes, Talcott 1970, 112, no. 618.
[26] Monakhov 2003, 102, табл. 71, *1–4*.
[27] Monakhov 1999, 251–253, табл. 100.
[28] Limberis, Marchenko 2018, 101, рис. 3.
[29] Чтение А.Б. Колесникова.
[30] Kats 2007, 415, прил. II.
[31] Limberis, Marchenko 2018, 101, рис. 4.
[32] Limberis, Marchenko 2018, 101, рис. 5.
[33] Sparkes, Talcott, 1970, 108.
[34] Sparkes, Talcott, 1970, 108, no. 558.

Наконец, в погребении № **294з** некрополя Старокорсунского городища № 2 мы имеем вместе с книдской амфорой все того же «елизаветовского» варианта еще одну книдскую амфору «чередникового» варианта, а также чернолаковые скифос и канфар второй четверти столетия[35].

Таким образом, весь круг надежно датирующихся аналогий указывает на вторую четверть IV столетия для книдской амфоры «елизаветовского» варианта из погребения № 186.

Вторая амфора из погребения относится к продукции **Менды** «мелитопольского» варианта (рис. 4, *4*). Ранее предполагалось, что этот вариант несколько более поздний, но находка в погребении № 157 Прикубанского некрополя сразу двух амфор: вариантов «портичелло» и «мелитопольского» – заставляет предполагать, что какое-то время они производились одновременно. Тем не менее по ряду представительных комплексов с «мелитопольскими» амфорами (курган № 1 у с. Ольгино, курган № 4s у с. Петуховка, курган № 14 у с. Гюновка, курган № 16 у с. В. Рогачик[36]) создается впечатление, что амфора из погребения № 186 должна датироваться в пределах второй четверти IV столетия до н.э.

С учетом датировок всех категорий импорта хронологию погребения № 186 можно определить в пределах второй четверти IV в. до н.э.

ПОГРЕБЕНИЕ № 262

Представляло собой захоронение женщины (?) 30–40 лет и содержало довольно разнообразный инвентарь: краснофигурный скифос, амфоры Книда и Менды, чернолаковую солонку, меотскую лепную и сероглиняную керамику, различные украшения и множество мелких предметов.

Краснофигурный скифос морфологически идентичен предыдущему из погребения № 186 (табл. 2). По обеим сторонам изображены два юноши в гиматиях лицом друг к другу: один – с посохом в правой руке, другой – со стригилем в левой (рис. 5, *1*).

Солонка с вогнутыми стенками (saltcellar: concave wall) относится к варианту с углубленным снизу дном (recessed underside), напоминающим скрытый кольцевой поддон. Эта форма солонок появилась в Аттике во второй половине V в. до н.э. и достигла наибольшей популярности во второй и третьей четвертях IV в. до н.э. Около 315 г. их производство в Аттике прекратилось[37]. Некоторые исследователи предполагали, что поступление таких солонок в Северное Причерноморье заканчивается до середины IV в. до н.э.[38], однако анализ массового материала из Северо-Западного Крыма и Крымского Приазовья показал, что все-таки основная их масса происходит из культурных слоев третьей четверти IV в. до н.э.[39] Такие солонки были найдены также в погребениях № 230 и 346 Прикубанского некрополя второй

[35] Limberis, Marchenko 1997, 83, рис. 2; Monakhov 2003, 102, табл. 71, *3*; 72, *7*.
[36] Monakhov 1999, 220, 276, 379, 381.
[37] Sparkes, Talcott 1970, 137–138, no. 921–938.
[38] Rogov, Tunkina 1998, 171.
[39] Egorova 2009, 38, № 359–371; Maslennikov 2012, 180, 182.

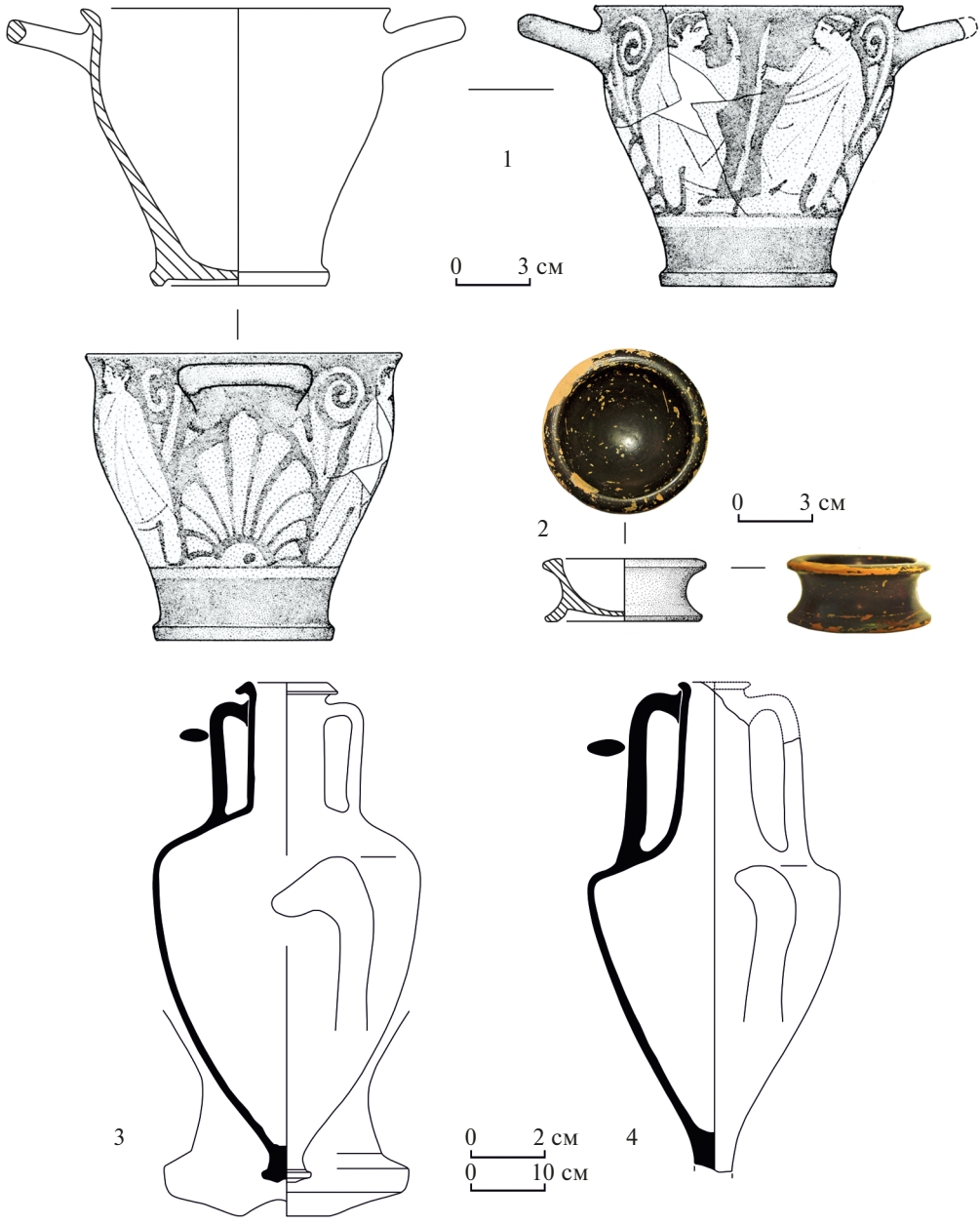

Рис. 5. Импорт из погребения № 262 Прикубанского могильника: *1* – краснофигурный скифос (КМ 11600/1257); *2* – чернолаковая солонка (КМ 11600/1223); *3* – амфора Книда (КМ 11600/1217); *4* – амфора Менды (КМ 11600/1219). *Фото и чертежи авторов © Краснодар, ГБУК КК «КГИАМЗ им. Е.Д. Фелицына»*

четверти IV века до н.э.[40] Известны они и в керамических комплексах Марьянского[41] и Елизаветинского № 7/1917 г.[42] курганов. Самой близкой аналогией из материалов Афинской агоры является экземпляр второй четверти IV в. до н.э.[43], что полностью соответствует датировке скифоса из погребения № 262.

Книдская амфора из погребения № 262 по своим морфологическим параметрам (табл. 1) относится к типу «с высоким горлом и грибовидным венцом», но не к «елизаветовскому», а к «геленджикскому» либо «чередниковому» варианту (I-B или I-D), у которых уплощенные плечи, не столь массивный грибовидный венец и иная, совершенно необычная, профилировка ножки (рис. 5, *3*). Выделение «геленджикского» варианта сейчас кажется не очень надежным, тем более что известны пока единичные экземпляры. Лишь одна амфора такого варианта встречена в комплексе погребения № 13 некрополя городища № 2 у хут. Ленина[44], причем в контексте с амфорой производства Эрифр. Последняя не вошла в сводку эрифрских амфор, но, очевидно, имеет несколько аналогий среди образцов условного типа III, которые датируются очень широко – серединой, может быть, третьей четвертью IV столетия[45]. Самые близкие аналогии происходят из погребения № 652з некрополя Старокорсунского городища № 2, в котором обнаружены два подобных сосуда, фрагментированная амфора Пепарета и чернолаковая керамика, в совокупности датирующиеся второй четвертью IV в. до н.э.[46] Большую высоту и немного меньший диаметр имеет упоминавшаяся выше амфора из погребения № 294з некрополя Старокорсунского городища № 2.

Из сказанного следует, что амфора из погребения № 262 может быть отнесена ко второй четверти IV века.

Амфора Менды (рис. 5, *4*) аналогична сосуду из погребения № 186, описанному выше, и также датируется в пределах второй четверти IV в. до н.э.

В целом, погребения с амфорами и краснофигурными скифосами «беглого» стиля укладываются в довольно узкий отрезок 380–350-х годов до н.э. Сопоставление датировок этих двух категорий инвентаря, наряду с привлечением известных аналогий для остального немногочисленного импорта, позволило несколько сузить установленные ранее даты амфор, конкретизировать хронологию скифосов и определить датировку комплексов в целом. В свою очередь, это дает возможность уточнить время изготовления и бытования различных предметов меотского производства, в основном керамики.

---

[40] Limberis, Marchenko 2010, 335, № 37–39; 2017, 208, № 1–3.
[41] *OAK* за 1912 г., 54 рис. 73, вверху справа; Monakhov *et al*. 2019, 61, рис. 46.
[42] Galanina 2009, 89, рис. 4.
[43] Sparkes, Talcott 1970, 137–138, no. 936.
[44] Monakhov 2003, 102–103, табл. 71.
[45] Monakhov 2013, 40–41, табл. V.
[46] Limberis, Marchenko 2016b, 80, рис. 3.

Таблица 1

Метрические параметры амфор из Прикубанского некрополя[47]

№ погр.	Центр пр-ва	Линейные размеры, мм						Дата, до н.э.	Рис.
		H	H_0	H_1	H_3	D	d_1		
253	Фасос	660	572	260	155	290	115	390-е гг.	1, *4*
253	Фасос	-	567	281	187	280	-		1, *3*
384	Менда	710	576	290	213	358	116	370-е – нач. 360-х гг.	3, *1*
384	Неуст. центр.	700	668	300	160	315	100	370-е – нач. 360-х гг.	3, *2*
186	Книд	706	675	310	150	420	176	Вторая четверть IV в.	4, *3*
186	Менда	786	635	290	202	344	110	Вторая четверть IV в.	4, *4*
262	Книд	678	630	270	170	366	140	Вторая четверть IV в.	5, *3*
262	Менда	-	612	280	209	340	96	Вторая четверть IV в.	5, *4*

Таблица 2

Метрические параметры скифосов из Прикубанского некрополя

№ погр.	Центр пр-ва	Линейные размеры, мм			Дата, до н.э.	Рис.
		H	d устья	d поддона		
253	Аттика	100	121	73	390-е – нач. 380-х гг.	1, *2*
384	Аттика	109	123	61	370-е – нач. 360-х гг.	2
186	Аттика	113	122	67	Вторая четверть IV в.	4, *1*
262	Аттика	113	126	73	Вторая четверть IV в.	5, *1*

Литература / References

Brashinskiy, I.B. 1980: *Grecheskiy keramicheskiy import na Nizhnem Donu v V–III vv. do n.e.* [*Greek Ceramic Imports on the Lower Don in 5th–3rd cent. BC*]. Leningrad.
Брашинский, И.Б. *Греческий керамический импорт на Нижнем Дону в V–III вв. до н.э.* Л.

Egorova, T.V. 2009: *Chernolakovaya keramika IV–II vv. do n.e. s pamyatnikov Severo-Zapadnogo Kryma* [*Black-Glazed Pottery of the 4th–2nd cent. BC from the North-Western Crimea Settlements*]. Moscow.
Егорова, Т.В. *Чернолаковая керамика IV–II вв. до н.э. с памятников Северо-Западного Крыма*. М.

Erlikh, V.R. 2011: *Svyatilishcha nekropolya II Tenginskogo gorodishcha (IV v. do n.e.)* [*The Sanctuaries of the Necropolis II Tenginsky Settlement (4th cent. BC)*]. Moscow.
Эрлих, В.Р. *Святилища некрополя II Тенгинского городища (IV в. до н.э.)*. М.

Galanina, L.K. 2009: [Contacts of Prikuban' Region with the ancient world (based on the materials of the Elizavethian burial mounds)]. In: *Epokha rannego zheleza. Sbornik nauchnykh trudov k 60-letiyu S.A. Skorogo* [*The Early Iron Age. Proceeding by the 60th Anniversary of Sergey Skory, Doctor of Archaeology*]. Kiev–Poltava, 86–90.
Галанина, Л.К. Контакты Прикубанья с античным миром (по материалам Елизаветинских курганов). В сб.: *Эпоха раннего железа. Сборник научных трудов к 60-летию С.А. Скорого*. Киев–Полтава, 86–90.

Ivanov, T. 1963: [Ancient pottery from necropolis of Apollonia]. In: *Apoloniya, Razkopkite v nekropole na Apoloniya prez 1947–1949* [*Apollonia. Excavations of the Necropolis of Apollonia in 1947–1949*]. Sofia, 65–273.
Иванов, Т. Антична керамика от некрополя на Аполония. В сб.: *Аполония. Разкопките в некропола на Аполония през 1947–1949*. София, 65–273.

[47] H – высота; H_0 – глубина; H_1 – высота верхней части; H_3 – высота горла; D – диаметр тулова; d_1 – диаметр венца.

Kats, V.I. 2007: *Grecheskie keramicheskie kleyma epokhi klassiki i ellinizma (opyt kompleksnogo izucheniya)* [*Greek Ceramic Stamps of the Classical and Hellenistic Epoch (Complex Research Result)*]. Simferopol–Kerch.
Кац, В.И. *Греческие керамические клейма эпохи классики и эллинизма (опыт комплексного изучения)*. (БИ, XVIII). Симферополь–Керчь.

Kats, V.I. 2015: *Keramicheskie kleyma Aziatskogo Bospora. Gorgippiya i ee khora, Semibratnee gorodishche. Katalog* [*Ceramic Stamps of Asiatic Bosporus. Gorgippia and its Chora, Semibratnee Settlement. Catalogue*]. Saratov.
Кац, В.И. *Керамические клейма Азиатского Боспора. Горгиппия и ее хора, Семибратнее городище. Каталог*. Саратов.

Leskov, A.M., Lapushnian, V.L. (eds.) 1987: *Shedevry drevnego iskusstva Kubani. Katalog vystavki* [*Art Treasures of Ancient Kuban. Catalogue of Exhibition*]. Moscow.
Лесков, А.М., Лапушнян, В.Л. (ред.). *Шедевры древнего искусства Кубани. Каталог выставки*. М.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 1997: [Burials with the Heraklean amphorae from the excavations of the Necropolis of settlement Starokorsunskoe no. 2]. In: M.Yu. Vakhtina, Yu.A. Vinogradov (eds.), *Stratum Plus. Peterburgskiy arkheologicheskiy vestnik* [*Stratum Plus. Archaeological Bulletin of Saint Petersburg*]. Saint Petersburg–Chişinău, 81–93.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Погребения с гераклейскими амфорами из раскопок могильника Старокорсунского городища № 2. В сб.: М.Ю. Вахтина, Ю.А. Виноградов (ред.), *Стратум плюс. Петербургский археологический вестник*. Санкт-Петербург–Кишинев, 81–93.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2010: [Painted and black-glazed pottery from the cemetery of Prikubanskiy (attribution and chronology)]. *Drevnosti Bospora* [*Antiquities of Bosporus*] 14, 322–356.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Расписные и чернолаковые сосуды из Прикубанского могильника (атрибуция и хронология). *Древности Боспора* 14, 322–356.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2015: [Black-glazed skythos from Meotian settlements of the right bank of the Kuban River]. *Drevnosti Bospora* [*Antiquities of Bosporus*] 19, 227–255.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Чернолаковые скифосы из меотских памятников правобережья Кубани. *Древности Боспора* 19, 227–255.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2016a: [Lekythos in Meotian funeral rites on the Kuban right bank]. In: *Aziatskiy Bospor i Prikuban'e v dorimskoe vremya* [*Asian Bosporus and Kuban Region in Pre-Roman Time*]. Moscow, 64–70.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Лекифы в погребальном обряде меотов Правобережья Кубани. *Азиатский Боспор и Прикубанье в доримское время*. М., 64–70.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2016b: [A burial with a glass cup from the cemetery of Stary-Korsun city-site no. 2]. *Arkheologicheskie vesti* [*Archaeological News*] 22, 76–85.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Погребение со стеклянной чашей из могильника Старокорсунского городища № 2. *Археологические вести* 22, 76–85.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2017: [Small black-glazed vessels for food service from Meotian burial grounds at the Right Banks of the Kuban River]. *Antichnyi mir i arkheologiya* [*Ancient World and Archaeology*] 18, 206–223.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Миниатюрные чернолаковые сосуды для сервировки стола из меотских могильников правобережья Кубани. *Античный мир и археология* 18, 206–223.

Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2018: [Chronology of the burials with animal-style horse harness from the Prikubansky burial ground]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4, Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [*Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations*] 23(3), 99–133.
Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Хронология погребений с конской упряжью в зверином стиле из Прикубанского могильника. *Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения* 23(3), 99–113.

Maslennikov, A.A. 2012: [Painted pottery from the settlements of the "Royal" chora of the Azov Region]. In: A.A. Maslennikov, *Tzarskaya khora Bospora (po materialam raskopok v Krymskom Priazov'e)*. T. 2. *Individual'nye nakhodki i massovyy arkheologicheskiy material* [*Royal Chora of Bospor (Based on Archaeological Materials from the Crimean Azov Region)*. Vol. 2. *Individual Finds and Mass Archaeological Material*]. Moscow.

Масленников, А.А. Расписная керамика с памятников «царской» хоры Приазовья. В кн.: А.А. Масленников, *Царская хора Боспора (по материалам раскопок в Крымском Приазовье)*. Т. 2. *Индивидуальные находки и массовый археологический материал*. (ДБ, Suppl. III). М.

Monakhov, S.Yu. 1999: *Grecheskie amfory v Prichernomor'e: kompleksy keramicheskoy tary VII–II vv. do n.e.* [*Greek Amphorae in Black Sea Area: Complexes of Ceramic Containers of the 7th–2nd cent. B.C.*]. Saratov.
Монахов, С.Ю. *Греческие амфоры в Причерноморье: комплексы керамической тары VII–II вв. до н.э.* Саратов.

Monakhov, S.Yu. 2003: *Grecheskie amfory v Prichernomor'e: tipologiya amfor vedushchikh tsentrov-eksporterov tovarov v keramicheskoy tare. Katalog-opredelitel'* [*Greek Amphorae in Black Sea Area: The Typology of Amphorae of the Leading Centers-Exporters of Goods in Ceramic Containers. Catalogue*]. Moscow–Saratov.
Монахов, С.Ю. *Греческие амфоры в Причерноморье: типология амфор ведущих центров-экспортеров товаров в керамической таре. Каталог-определитель.* Москва–Саратов.

Monakhov, S.Yu. 2013: [Notes on localization of ceramic ware. III. Amphorae of Erythrai (Asia Minor) and their stamps]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 3, 28–51.
Монахов, С.Ю. Заметки по локализации керамической тары. III. Амфоры и амфорные клейма малоазийских Эрифр. *ВДИ* 3, 28–51.

Monakhov, S.Yu., Rogov, E.Ya. 1990: [Ceramic complexes of the Necropolis Panskoe I]. *Antichnyy mir i arkheologiya* [*Ancient World and Archaeology*] 8, 122–151.
Монахов, С.Ю., Рогов, Е.Я. Керамические комплексы некрополя Панское I. *Античный мир и археология* 8, 122–151.

Monakhov, S.Yu., Kuznetsova, E.V., Churekova, N.B. 2017: *Amfory V–II vv. do n.e. iz sobraniya gosudarstvennogo istoriko-arkheologicheskogo muzeya-zapovednika «Khersones Tavricheskiy». Katalog* [*Amphorae of the 5th–2nd cent. BC from the Collection of the State Museum-Preserve "Tauric Chersonese". Catalogue*]. Saratov.
Монахов, С.Ю., Кузнецова, Е.В., Чурекова, Н.Б. *Амфоры V–II вв. до н.э. из собрания государственного историко-археологического музея-заповедника «Херсонес Таврический». Каталог.* Саратов.

Monakhov, S.Yu., Kuznetsova, E.V., Limberis, N.Yu., Marchenko, I.I. 2018: [Rare forms of amphorae from the Prikubansky necropolis]. In: V.V. Mayko (ed.), *Arkheologiya antichnogo i srednevekovogo goroda* [*Archaeology of the Ancient and Medieval City*]. Sevastopol–Kaliningrad, 163–170.
Монахов, С.Ю., Кузнецова, Е.В., Лимберис, Н.Ю., Марченко, И.И. Редкие формы амфор из Прикубанского некрополя. В сб.: В.В. Майко (ред.), *Археология античного и средневекового города.* Севастополь–Калининград, 163–170.

Monakhov, S.Yu., Kuznetsova, E.V., Chistov, D.E., Churekova, N.B. 2019: *Antichnaya amfornaya kollektsiya Gosudarstvennogo Ermitazha VI–II vv. do n.e. Katalog* [*The Ancient Amphorae Collection of The State Hermitage Museum 6th–2nd cent. BC. Catalogue*]. Saratov.
Монахов, С.Ю., Кузнецова, Е.В., Чистов, Д.Е., Чурекова, Н.Б. *Античная амфорная коллекция Государственного Эрмитажа VI–II вв. до н.э. Каталог.* Саратов.

Moore, M.B. 1997: *Attic Red-Figured and White-Ground Pottery*. (The Athenian Agora, 30). Princeton (NJ).

Picazo, M. 1977: *Las Cerámicas Áticas de Ullastret*. Barcelona.

Rogov, E.Ya., Tunkina, I.V. 1998: [Painted and black-glazed pottery from the necropolis Panskoe I]. *Arkheologicheskie vesti* [*Archaeological News*] 5, 159–175.
Рогов, Е.Я., Тункина, И.В. Расписная и чернолаковая керамика из некрополя Панское I. *Археологические вести* 5, 159–175.

Rogov, E.Ya. 2011: *Nekropol' Panskoe 1 v Severo-Zapadnom Krymu* [*Necropolis Panskoye 1 in the North-Western Crimea*]. Simferopol.
Рогов, Е.Я. *Некрополь Панское 1 в Северо-Западном Крыму*. (МАИЭТ, Suppl. 10). Симферополь.

Robinson, D.M. 1950: *Excavaition at Olinthus*. Pt. XIII. *Vases Found in 1934 and 1938.* (The Johns Hopkins University Studies in Archaeology, 38). Baltimore.

Sparkes, B.A., Talcott, L. 1970: *Black and Plain Pottery of 6th–5th and 4th Centuries BC.* Pt. I. *Text.* Pt. II. *Indexes and Illustrations.* (The Athenian Agora, XII). Princeton (NJ).

Stoyanov, R.V., Erim-Ozdogan, A. 2014: [Collection of black-figured and red-figured pottery from the excavations of the Menekse Çatağı settlement in Propontis]. *Zapiski Instituta istorii material'noy kul'tury* [*Transactions of the Institute for the History of Material Culture*] 10, 166–179.

Стоянов, Р.В., Ерим-Оздоган, А. Коллекция черно- и краснофигурной керамики из раскопок поселения Менекше Чатай в Пропонтиде. *Записки ИИМК РАН* 10, 166–179.

Trias de Arribas, G. 1967–1968: *Ceramicas griegas de la Peninsula Iberica*. Vol. I–II. (Publicaciones de Arqueologia Hispanica, II). Valencia.

Vdovichenko, I.I., Turova, N.P. 2006: *Antichnye raspisnye vazy iz sobraniya Yaltinskogo istoriko-literaturnogo muzeya* [*Antique Painted Vases of the Yalta Museum of History and Literature Collection*]. Simferopol–Kerch.

Вдовиченко, И.И., Турова, Н.П. *Античные расписные вазы из собрания Ялтинского историко-литературного музея*. (БИ, XIV). Симферополь–Керчь.

Vdovichenko, I.I., Ryzhov, S.G., Zhestkova, G.I. 2019: *Antichnaya raspisnaya keramika Khersonesa Tavricheskogo. Iz raskopok S.G. Ryzhova v 1976–2011 godakh* [*Ancient Painted Pottery of Tauric Chersonesos. From the Excavations of S.G. Ryzhov in 1976–2011*]. Sevastopol.

Вдовиченко, И.И., Рыжов, С.Г., Жесткова, Г.И. *Античная расписная керамика Херсонеса Таврического. Из раскопок С.Г. Рыжова в 1976–2011 годах*. Севастополь.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 166–197
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 166–197
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013528-3

АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА БОГИНИ ИСИДЫ В ГРЕКО-РИМСКОМ ЕГИПТЕ НА ПРИМЕРЕ ТЕРРАКОТОВОЙ ПЛАСТИКИ ИЗ СОБРАНИЯ ГМИИ им. А.С. ПУШКИНА

О. А. Васильева[1], С. Е. Малых[2]

[1] *Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина, Москва, Россия*
[2] *Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия*

[1] *E-mail:* vassilievagmii@gmail.com [2] *E-mail:* malyh2002@mail.ru

В статье публикуются и анализируются десять египетских терракотовых статуэток с изображением Исиды греко-римского времени из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина. Они происходят из коллекций В. С. Голенищева, Н. Г. Тер-Микаэляна и О. В. Ковтуновича и по аналогиям из других музеев датируются как раннеэллинистическим временем (IV–III вв. до н.э.), так и позднептолемеевским (I в. до н.э.) и римским периодами (I–III вв. н.э.), свидетельствуя о популярности культа Исиды в греко-римском Египте. Рассматриваемые изображения богини имеют дополнительные атрибуты, присущие женским божествам греческого (Афродиты, Деметры, Селены) и восточного пантеонов. Они позволяют рассматривать особенности восприятия Исиды как синкретического божества, воплотившего в себе собирательный образ покровительницы материнства и женской привлекательности.

Ключевые слова: греко-римский Египет, египетские терракоты, Исида, синкретизм, древнеегипетская религия, ГМИИ им. А. С. Пушкина

Данные об авторах. Ольга Александровна Васильева – кандидат исторических наук, участник научного коллектива по проекту РНФ 19-18-00369 исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; зав. отделом Древнего Востока ГМИИ им. А. С. Пушкина; Светлана Евгеньевна Малых – кандидат исторических наук, участник научного коллектива по проекту РНФ 19-18-00369 исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова; старший научный сотрудник ИВ РАН.

Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда № 19-18-00369 «Классический Восток: культура, мировоззрение, традиция изучения в России (на материале памятников коллекции ГМИИ имени А. С. Пушкина и архивных источников)».

ASPECTS OF RELIGIOUS SYNCRETISM OF THE GODDESS ISIS IN GRAECO-ROMAN EGYPT: A CASE-STUDY OF THE TERRACOTTA FIGURINES FROM THE COLLECTION OF THE PUSHKIN STATE MUSEUM OF FINE ARTS

Olga A. Vassilieva[1], Svetlana E. Malykh[2]

[1] *Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;*
Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow, Russia
[2] *Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;*
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

[1] *E-mail:* vassilievagmii@gmail.com [2] *E-mail:* malyh2002@mail.ru

The article provides a publication and analysis of ten Egyptian terracotta figurines of Isis from the Graeco-Roman period (collection of the Department of Ancient Orient, Pushkin State Museum of Fine Arts in Moscow). They come from the collections of V. S. Golenischev, N. G. Ter-Mikaelian and O. V. Kovtunovich and are dated to the broad period – from the early Hellenistic age (4th–3rd cent. B.C.), to the Late Ptolemaic (1st cent. B.C.) and Roman periods (1st–3rd cent. A.D.), giving evidence of the popularity of Isis' cult in Graeco-Roman Egypt. The images of the goddess studied in this paper have additional attributes adopted from the female deities of the Greek (Aphrodite, Demeter, Selene) and eastern pantheons. These features allow to consider the aspects of Isis' image as a syncretic deity, embodying both of a patroness of motherhood and female attractiveness.

Keywords: Graeco-Roman Egypt, Egyptian terracottas, Isis, religious syncretism, ancient Egyptian religion, Pushkin State Museum of Fine Arts

В данной публикации рассматриваются десять египетских терракотовых статуэток с изображением богини Исиды из ГМИИ им. А. С. Пушкина: восемь происходят из коллекции В. С. Голенищева, одна (1,1а 7924) приобретена у Н. Г. Тер-Микаэляна в 1981 г., еще одна (1,1а 7973) куплена в 1986 г. у О. В. Ковтуновича.

По численности египетской терракотовой пластики, находящейся в музейных собраниях и частных коллекциях, на первом месте находятся изображения Харпократа, затем – Исиды и связанных с ней служительниц и богинь[1]. Между тем популярность Исиды в греко-римскую эпоху в народных и официальных верованиях не только в Египте, но и за его пределами, далеко превосходила славу Харпократа. Исида становится «многоименной» богиней[2], впитывая в себя функции множества египетских и некоторых греческих богинь; она также является богиней мистерий, о чем красноречиво свидетельствует, в частности, Апулей в «Метаморфозах», называя Исиду «избавительницей рода человеческого» (Apul. *Met*. XI. 25).

[1] Dunand 1979, 73.
[2] Bricault 1994.

КАТАЛОГ

1. Статуэтка Исиды-Фермуфис (рис. 1)

Инв. №: 1,1а 2740 (ИГ 3079). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: римский период, правление династии Северов.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: целая, небольшой скол у колосьев слева.

Размеры: высота 27,2 см; ширина 12,0 см; толщина 5,6 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и заглажены; оттиск лицевой стороны высокого качества, с отличной детализацией; задняя сторона простая, заглажена, с технологическим отверстием диаметром 1,3 см.

Материал: глина аллювиальная тонкая плотная темно-красно-коричневая (2.5YR 4/3), с большим количеством слюды, средним количеством известняка, небольшой примесью растительных частиц.

Способ отделки внешней поверхности: нет.

Обжиг: равномерный (т.е. качественный) окислительный.

Примечание: следы молочно-белой гипсоподобной субстанции на лицевой стороне.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 670; Vassilieva 2013, кат. 8.

Аналогии: Kaufmann 1913, 45, Abb. 26; Breccia 1934, pl. VIII, *28–30*; Bayer-Niemeier 1988, no. 230–233; Dunand 1990, no. 387; Fjeldhagen 1995, cat. 44–45; Bailey 2008, no. 3017–3019; cf. Weber 1914, Taf. 3, 30, cf. 33–34; Perdrizet 1921, pl. XV, *4*; Ewigleben, Grumbkow 1991, Kat. 39.

2. Статуэтка Исиды, кормящей Аписа (рис. 2)

Инв. №: 1,1а 2902 (ИГ 3078). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: II–III вв. н.э.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: утрачены нижняя часть статуэтки сзади и правый угол постамента; сколы; следы красной краски и белой обмазки; трещины; поверхностное загрязнение.

Размеры: высота 26,7 см, ширина 14,7 см, толщина 7,0 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам заглажены; оттиск лицевой стороны среднего качества, местами, вероятно, с дополнительной доработкой деталей; задняя сторона ровная, заглажена, с технологическим отверстием диаметром 1,6 см.

Материал: глина аллювиальная средне-тонкая плотная красно-коричневая (2.5YR 4/3, внешняя поверхность местами 5YR5/4), со значительной примесью слюды, средним количеством известняка и растительных частиц, небольшим количеством белых частиц (измельченные речные раковины?).

Способ отделки внешней поверхности: нет.

Обжиг: равномерный окислительный.

Примечание: следы белой гипсоподобной субстанции на лицевой стороне, местами покрытой поверх красной охрой.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 677; Vassilieva 2013, кат. 9.

Рис. 1. Статуэтка Исиды-Фермуфис © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2740*

Рис. 2. Статуэтка Исиды, кормящей Аписа © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2902*

Рис. 3. Ручка светильника в виде Исиды, кормящей Харпократа © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 7924*

Аналогии: Breccia 1934, pl. X, *37*; Dunand 1979, no. 17–18; Ewigleben, Grumbkow 1991, Kat. 34; Fjeldhagen 1995, cat. 39; Török 1995, pl. LVI, *106*; Ashton 2003, 86 (UC 33564); Boutantin 2006, 320, fig. 3.

3. Ручка светильника в виде Исиды, кормящей Харпократа (рис. 3)

Инв. №: 1,1а 7924 (КП 358058). Из собрания Н. Г. Тер-Микаэляна (1981).

Датировка: I в. до н.э.– римский период.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: утрачены голова, ствол колонны, тулово лампы; потертость поверхности.

Размеры: высота 6,5 см, ширина 3,9 см, толщина 2,9 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; оттиск лицевой стороны среднего качества; задняя сторона рельефная, оттиск среднего качества; с двумя технологическими отверстиями на задней стороне диаметром 0,3 см и 0,35 см.

Материал: глина мергельная тонкая среднеплотная желтовато-бежевая (10YR 7/4), со средним количеством белых частиц (измельченные речные раковины?), небольшим количеством слюды и растительных частиц.

Способ отделки внешней поверхности: нет.

Обжиг: равномерный окислительный.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 680; Vassilieva 2013, кат. 14.

Аналогии: Weber 1914, Taf. 2, *19–20*; Perdrizet 1921, pl. XVI, *2*; Breccia 1926, tav. XXXVI, *7*; Breccia 1934, II.1, pl. XXIV, *5–8*, cf. pl. XLV, *8*; Tran Tam Tinh 1973, pl. LX–LXIX; Dunand 1979, cat. 6, pl. VI; Bayer-Niemeier 1988, no. 28; Schürmann 1989, Taf. 170, Kat. 1023; Fjeldhagen 1995, cat. 36–37; Zych 2004, 83–84, fig. 5. Cf. Philipp 1972, Kat. 28.

4. Статуэтка Исиды-Деметры-Селены (рис. 4)

Инв. №: 1,1а 2916 (ИГ 2966). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: вторая половина II – начало III в. н.э.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: целая; сколы и значительные потертости поверхности.

Размеры: высота 19,2 см, ширина 9,6 см, толщина 3,9 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и заглажены; оттиск лицевой стороны хорошего качества, задней – рельефный, среднего качества.

Материал: глина аллювиальная тонкая плотная коричневая (7.5YR 4/3), со средним количеством слюды и измельченных раковин, с небольшим количеством растительных включений и незначительной примесью известняка.

Способ отделки внешней поверхности: лицевая и задняя стороны частично подлощены; дополнительно доработаны рельефные детали на лицевой поверхности; прочерчены изображения на задней поверхности (подрезка по сырой глине).

Обжиг: равномерный окислительный.

Примечание: возможно, из одной мастерской и гончарной партии с нижней частью статуэтки I, 1а 2920.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 672; Vassilieva 2013, кат. 11.

Аналогии: Schürmann 1989, Taf. 171, Kat. 1029; cf. Mollard-Besques 1963, pl. 32a, 34c, 36b, 37a–f; Philipp 1972, Kat. 35.

5. Статуэтка Исиды-Деметры-Селены (рис. 5)

Инв. №: 1,1а 2920 (ИГ 2965). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: вторая половина II – начало III в. н.э.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: соединена из двух фрагментов, повреждения поверхности; поверхностное загрязнение.

Размеры: высота 19,0 см, ширина 9,7 см, толщина 3,9 см.

Способ изготовления: (для головы) оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и заглажены; оттиск лицевой стороны хорошего качества, задней – среднего качества; (для тела) оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и заглажены; оттиск лицевой стороны высокого качества, задней – рельефный, среднего качества.

Материал: у тела глина аллювиальная тонкая плотная коричневая (7.5YR 4/3), со средним количеством слюды, с небольшим количеством измельченных раковин и растительных включений; у головы глина визуально близка глине тела (7.5YR 4/3 снаружи, 7.5YR 5/4 на потертостях).

Способ отделки внешней поверхности: у головы дополнительной доработки деталей нет; у тела дополнительно доработаны рельефные детали на лицевой поверхности (подрезка по сырой глине), задняя поверхность местами заглажена, по сырой глине прочерчены дополнительные изображения.

Обжиг: равномерный окислительный.

Примечание: поздняя реставрация – соединена из двух разных статуэток (голова типа статуэток «оранта», туловище – аналог I, 1а 2916), соединение головы

Рис. 4. Статуэтка Исиды-Деметры-Селены © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2916*

Рис. 5. Статуэтка Исиды-Деметры-Селены © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2920*

Рис. 6. Фрагмент статуэтки Исиды-Афродиты-Анасиромене © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2929*

и тела с помощью серовато-белой гипсоподобной субстанции; нижняя часть статуэтки, возможно, из одной мастерской и гончарной партии с I, 1а 2920.

Публикации: Vassilieva 2013, кат. 12.

Аналогии: (для головы) Breccia 1934, pl. LVII, *280*; Eisenberg 2014, 37, no. 71; (для тела) Schürmann 1989, Taf. 171, Kat. 1029.

6. Фрагмент статуэтки Исиды-Афродиты-Анасиромене (рис. 6)

Инв. №: 1,1а 2929 (ИГ 3051). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: конец III в. до н.э.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: утрачена часть статуэтки ниже талии с руками ниже локтя; головной убор склеен; красочный слой почти полностью утрачен.

Размеры: высота 7,1 см, ширина 4,0 см, толщина 2,6 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и заглажены; оттиск лицевой стороны хорошего качества, задней – рельефный, среднего качества, с технологическим отверстием диаметром около 1 см.

Материал: глина аллювиальная тонкая плотная палево-коричневая (5YR 5/2 и 5YR 4/2), со средним количеством слюды, небольшим количеством белых частиц (измельченные речные раковины?) и растительных включений.

Способ отделки внешней поверхности: нет.

Обжиг: равномерный окислительный.

Примечание: следы розовато-белой гипсоподобной субстанции и синего пигмента на лицевой стороне; следы красного пигмента на задней стороне.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 676; Vassilieva 2013, кат. 3.

Аналогии: Szymańska 2005, pl. V, cat. 46; cf. Ewigleben, Grumbkow 1991, Kat. 44; Szymańska 2000, 81, fig. 3.

7. Фрагмент статуэтки Исиды-Афродиты (рис. 7)

Инв. №: 1,1а 2848 (ИГ 3089). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: Птолемеевский период.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: утрачены ноги; глубокий скол на левой руке; повреждение поверхности, царапины; поверхностное загрязнение.

Размеры: высота 19,9 см, ширина 6,2 см, толщина 3,9 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и тщательно заглажены; оттиск лицевой стороны хорошего качества; задняя сторона рельефная, оттиск хорошего качества.

Материал: глина аллювиальная тонкая плотная темно-красно-коричневая (2.5YR 4/4), со средним количеством слюды, небольшой примесью белых частиц (измельченные речные раковины?) и растительных включений.

Способ отделки внешней поверхности: заглаживание местами.

Обжиг: равномерный окислительный.

Примечание: незначительные следы белой гипсоподобной субстанции на лицевой стороне.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 673; Vassilieva 2013, кат. 1.

Аналогии: Bayer-Niemeier 1988, Nr. 244; Dunand 1990, no. 328; cf. Weber 1914, Taf. 20, 201; Perdrizet 1921, pl. IV, *1*; Szymańska 2005, pl. IV, cat. 28; Bailey 2008, no. 2995, 2997.

8. Статуэтка Исиды-Афродиты (рис. 8)

Инв. №: 1,1а 6889 (ИГ 3310). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: I в. н.э.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: склеена из нескольких фрагментов; утрачены части головного убора, левой руки, четыре пальца правой ноги; повреждение поверхности носа, груди, листьев на плечах; трещины; сколы.

Размеры: высота 43,4 см, ширина 12,3 см, толщина 6,2 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; соединительные швы по бокам подрезаны и заглажены; оттиск лицевой стороны высококачественный; оттиск задней стороны хорошего качества; с технологическим отверстием сзади на голове (за головным убором) в форме неправильного овала 4,2 × 4,8 см, края отверстия подрезаны.

Материал: глина аллювиальная тонкая плотная коричневая (5YR 4/3), с небольшим количеством слюды и растительных частиц, редкими включениями известняка.

Способ отделки внешней поверхности: лицевая сторона заглажена и частично подлощена, задняя сторона подлощена.

Обжиг: равномерный окислительный.

Рис. 7. Фрагмент статуэтки Исиды-Афродиты © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2848*

Примечание: незначительные следы желтовато-белой гипсоподобной субстанции на лицевой стороне.

Публикации: Pavlov, Hodjash 1985, 17, табл. 21; Berlev *et. al.* 2002, кат. 668; Vassilieva 2013, кат. 2; Penna 2016, cat. 4.

Аналогии: Weber 1914, Taf. 21, *200, 206*; Breccia 1934, pl. IV, *10–11*; Philipp 1972, Kat. 12, 18; Dunand 1990, no. 328–338; Ewigleben, Grumbkow 1991, Kat. 43; Fjeldhagen 1995, cat. 50–52; Bailey 2008, no. 3000.

9. Фрагмент статуэтки Исиды-Афродиты (рис. 9)

Инв. №: 1,1а 2803 (ИГ 3116). Из собрания В. С. Голенищева (1911).

Датировка: римский период.

Место находки: неизвестно; куплена в Египте.

Сохранность: сохранилась лицевая часть головы; утрачены верхняя часть головного убора и фрагмент локонов слева, тело; трещина на лице справа; сколы, царапины.

Размеры: высота 6,2 см, ширина 4,3 см, толщина 2,3 см.

Способ изготовления: оттиск в двусторонней форме; оттиск лицевой стороны высокого качества.

Материал: глина аллювиальная тонкая плотная палево-красно-коричневая (5YR 6/4), со средним количеством белых частиц (измельченные речные раковины?), небольшой примесью кварцевого песка, слюды и растительных частиц, редкими включениями черного камня.

Способ отделки внешней поверхности: нет.

Обжиг: равномерный окислительный.

Примечание: незначительные следы белой гипсоподобной субстанции на лицевой стороне.

Публикации: Berlev *et. al.* 2002, кат. 672; Vassilieva 2013, кат. 4.

Аналогии: Szymańska 2005, pl. V, cat. 37.

10. Статуэтка обнаженной богини в наосе (рис. 10)

Инв. №: I, 1а 7973 (КП 374819). Из собрания О. В. Ковтуновича (1986).

Датировка: IV–III вв. до н.э.

Место находки: Фаюм.

Сохранность: предмет склеен из нескольких частей; сколы и потертости на лицевой стороне, ступни фигуры утрачены.

Размеры: 12,3 × 8,5 см.

Способ изготовления: оттиск в односторонней форме; оттиск лицевой стороны среднего качества, лицо плохо проработано; оборотная сторона плоская, с многочисленными отпечатками растительных частиц (вероятно, сырое изделие укладывалось для просушки на подсыпку из измельченной соломы).

Материал: глина аллювиальная средне-тонкая плотная красно-коричневая (10R 5/6), снаружи немного темнее (10R 5/4), со значительной примесью слюды, небольшой примесью белых частиц (речные раковины?) и растительных включений, редкими включениями кварцевого песка.

Способ отделки внешней поверхности: заглаживание.

Обжиг: равномерный окислительный.

Рис. 8. Статуэтка Исиды-Афродиты © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 6889*

Рис. 9. Фрагмент статуэтки Исиды-Афродиты © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 2803*

Примечание: следы молочно-белой гипсоподобной субстанции на лицевой стороне, следы копоти на лицевой и оборотной сторонах в верхней части.

Публикации: Berlev, Hodjash 2004, 476, кат. 198.

Аналогии: Redford 1988, pl. XXIId; cf. Ashton 2003 (UC30186); Bailey 2008, no. 3108; Kaufmann 1913, Abb. 69–70; Perdrizet 1921, pl. LXXIX; Török 1995, pl. CVIII–CIX; Weber 1914, Taf. 20.198–199.

ИСИДА-ФЕРМУФИС

Статуэтка 1,1а 2740 (см. рис. 1) является миксаморфом: верхняя часть представляет собой изображение женского торса, нижняя (вместо ног) – змеиного хвоста,

Рис. 10. Статуэтка обнаженной богини в наосе © *ГМИИ им. А. С. Пушкина. Инв. № 1,1а 7973*

закрученного восьмеркой. Женщина со змеевидным телом одета в длинный хитон и нижнюю тунику с бахромой, на плечи наброшен плащ, концы которого завязаны под грудью характерным «узлом Исиды», который в римское время становится одним из атрибутов богини[3]. Ворот туники небрежно распахнут на груди. Голова увенчана характерной короной Исиды *басилейон* – с рогами, солнечным диском и двумя перьями. Прическа аккуратная: волосы разделены на прямой пробор, гладкие наверху и завитые на лбу, они лежат на плечах завитыми локонами. Такая прическа, по мнению Ю. Фишер, характерна для эпохи ранних Северов[4]. Вокруг головы женщины уложен своеобразный венок из плодов, листьев и колосьев. Колосья пшеницы присутствуют и внизу, под змеиным хвостом. В правой руке богиня держит длинный факел, в левой – пучок колосьев. На левой руке подвешена ситула – небольшой ритуальный сосуд, атрибут богини Исиды.

Обращает на себя внимание превосходное качество исполнения статуэтки, которому нет точных параллелей: тонкая моделировка лица, пухлых щек, миндалевидных глаз, дородного тела с пышной грудью, тщательная проработка прически, складок одежды, змеиной чешуи, перьев и колосьев. Все известные аналогии такого же иконографического типа[5] гораздо более условные и плоскостные.

Описываемый иконографический тип сочетает в себе элементы образов двух богинь – Исиды и Рененутет[6]. Последняя считалась богиней плодородия, урожая и матерью бога-зерна Непри (отсюда ее сближение с Исидой как

[3] Дискуссию см. в Bailey 2008, 9.

[4] Fischer 1994, 96.

[5] См., например, терракотовую статуэтку из Британского музея № 1987, 0402.29 (URL: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1987–0402–29; дата обращения: 22.01.2021).

[6] Dunand 1967, 9.

богиней-матерью Хора)[7]. В эллинистическую эпоху Ренenутет стала называться греками Фермуфис, как о том свидетельствуют четыре гимна Исидора из Мединет-Мади (фаюмского города Нармутиса), написанные в честь богини Исиды (III–II вв. до н.э.)[8]. В гимнах Исида отождествляется со многими богинями, в том числе – с Фермуфис; в некоторых фаюмских надписях она называется «Исида-Термутис», или «Исермутис»[9]. В Нармутисе существовал большой храм Исиды-Фермуфис, в честь этой богини в Фаюме были построены также и небольшие святилища, например в Тебтюнисе (время расцвета: I в. до н.э. – I в. н.э.)[10]. Многочисленные терракоты, найденные в Египте, показывают популярность культа Исиды-Фермуфис не только в Фаюме, но и в других регионах страны.

Несмотря на то что идеи, отраженные в гимнах Исидора, показывают нам фактически крестьянский мир, здесь очевидно влияние официальной храмовой религии, создающей различные образы богини Исиды[11]. Сложение иконографии Исиды-Фермуфис приходится, по-видимому, на период расцвета эллинизма. Богиня прежде всего гарантировала богатый урожай[12], из этой функции проистекает использование различных иконографических атрибутов – факела, систра, рога изобилия, колосьев. Факел является атрибутом нескольких богинь, с которыми могла сближаться Исида. Во-первых, это один из символов богини Деметры – наряду с пшеничными колосьями, цветами и плодами – как богини плодородия, с которой Исида традиционно отождествлялась[13]. В то же время факел, который очевидно указывает на хтоническую природу Исиды, относится также к атрибутам подземной богини Гекаты[14], но может быть и символом Афины[15].

Символика Исиды-Фермуфис подчеркивает хтоническую природу богини – черты, также свойственные, как мы уже сказали, греческой Деметре. Однако в данном случае речь не идет о синкретизме с Деметрой, а о культе своеобразной аграрной Исиды. Иногда близкие по своим функциям богини могли изображаться рядом: так, на одном александрийском рельефе греческая Деметра стоит вместе со змееногой Исидой-Фермуфис и Агатодаймоном[16]. Упомянутое божество – добрый демон Александрии, который стал воплощением египетского бога Шаи, заимствовавший змеиную форму от своей женской ипостаси – Ренenутет (как богини судьбы)[17]. Отметим, что различные изображения змеено-

---

[7] Vanderlip 1972, 20; Bergmann 1970, 86–85.

[8] Vanderlip 1972.

[9] Vanderlip 1972, 17. Hymn I.1. См. прим. 1–3 на с. 19: о двух вариантах греческой транслитерации (Hermouthis/Thermuthis) имени египетской богини Ренenутет (*Rnn. wt.t*/*Rnn.t*). См. также: Bricault 2013, 480.

[10] Gallazzi, Hadji-Minaglou 2000.

[11] Dunand 1979, 132–133.

[12] Dunand 1979, 128–130.

[13] У многих античных авторов, например: Hdt. II. 59. 156; Diod. I. 13–14, 96; во многих ареталогиях, например: Isidoros. I. 3. 21 (Vanderlip 1972); Chalkis. 2 (Totti 1985, 15–16, Nr. 6).

[14] Kaufmann 1913, 86, Abb. 52–53.

[15] Bailey 2008, no. 3332.

[16] Dunand 1967, pl. IIIA (Alexandria. Inv. no. 3180).

[17] Dunand 1967, 9–10; См. Quaegebeur 1975.

гих существ, связанные с хтонической и аграрной символикой, существовали на протяжении столетий и вне Египта – достаточно вспомнить афинского бога плодородия Эрихтония[18]. На рельефах и в мелкой пластике Исида-Фермуфис иногда изображалась близко к традиционно египетской иконографии – со змеиным телом и женской головой, при этом с почти невыраженным женским торсом[19]. Однако основная масса терракот представляют ее с женским торсом и змеиными ногами. Стандартный набор атрибутов (которые могли варьироваться) таков: рог изобилия, факел и систр; на голове, как правило, – корона-*басилейон*, иногда с колосьями по бокам[20].

Статуэтка Исиды-Фермуфис из коллекции ГМИИ является прекрасным примером смешения египетской и греческой религиозной иконографии; перед нами уже классическая, зрелая синкретическая форма римского периода, в изготовлении которой видна рука искусного мастера.

ИСИДА КОРМЯЩАЯ

Терракотовая статуэтка 1,1а 2902 (см. рис. 2) относится одновременно к типам Исиды, восседающей на троне и так называемой Исиды кормящей, или Isis lactans. Но только вместо младенца Харпократа, обычно присутствующего на коленях матери, здесь рядом с богиней показан бычок Апис.

Исида сидит на троне, высокая спинка которого украшена фризом из кобр-уреев. На голове цветочный венок с лентой и корона-*басилейон*; из-под головного убора ниспадают на плечи длинные локоны. Плащ с бахромой завязан на груди характерным «узлом Исиды». Длинный хитон ниспадает до пят; при этом он оставляет открытыми груди богини. Левой она кормит теленка – молодого Аписа, стоящего слева от нее на алтаре, стенка которого украшена изображением стеблей лотоса. Отдельные части статуэтки (хитон, детали головного убора, фриз с уреями, фон за Аписом) сохранили окраску красной охрой, наложенной поверх белой штукатурки. Следы белого пигмента видны на многих греко-римских терракотах, который, по-видимому, мог являться своеобразной основой, грунтом для нанесения красочного слоя. Это также заметно и на некоторых терракотовых статуэтках, найденных в ходе раскопок в фаюмском городе Тебтюнисе[21].

В египетской терракотовой пластике часто встречаются изображения Исиды на троне, кормящей младенца Харпократа[22]. Исида, кормящая младенца, является одним из самых распространенных образов богини, восходящим к глубокой древности[23].

---

[18] Dunand 1979, 106, 112; Graves 2001, 25.2, 50.6.

[19] Gallazzi, Hadji-Minaglou 2019, 121, cat. 64 (рельеф из Тебтюниса); Dunand 1967, pl. IA (рельеф: Alexandria Inv. 3171); Perdrizet 1921, pl. XV, *2* (терракота).

[20] Perdrizet 1921, pl. XV, *4–5*.

[21] Gallazzi, Hadji-Minaglou 2019, 137, 139, 143.

[22] Philipp 1972, 26, Kat. 27; Tran Tam Tinh 1973, pl. XXXVI–XLVIII; Bailey 2008, 3013–3014.

[23] Изображение Исиды (наряду с Хатхор), кормящей Хора, особенно часто встречается в «маммиси» египетских храмов греко-римского времени (см., например: Tran Tam Tinh 1973, pl. II–IV).

Известно, что в Мемфисе Исида почиталась матерью быка Аписа в обличье коровы; каждой корове при жизни давали определенное имя, в число которого входил компонент «Исида»[24]. Подтверждение этому можно найти в эпиграфическом материале погребений священных быков в северной части саккарского некрополя[25]. Согласно интерпретации Ф. Дюнан, изображение Исиды, дающей грудь Апису, является зримым утверждением законных прав на трон нового быка Аписа, наследника недавно умершего[26]. Соответственно такие статуэтки могли быть связаны с интронизацией Аписа, включающей в себя также и царскую символику[27]. Но следует иметь в виду, что терракотовая пластика отражает популярность иконографического образа прежде всего в сфере частного культа[28].

Датировать московскую статуэтку можно по прическе: аналогичная фигурка (Исида на троне, кормящая Харпократа) датируется временем конца II – начала III в. н.э.[29] Ю. Фишер относит тип кормящей Исиды, сидящей на моделированном троне, ко II в. н.э.[30] По мнению С.-А. Эштон, если судить по изображениям на масляных лампах, такой тип согласуется с установившейся в конце I в. до н.э. иконографией богини[31].

Существует определенное разнообразие типов внутри данной иконографии: например, Исида сидит на троне и кормит Аписа, стоящего на колонне (UC 33564)[32]. Эта статуэтка является хорошей аналогией московской, но, в отличие от последней, сохранность ее хуже – отбит головной убор и нижняя часть скульптуры. Еще одна морфологическая вариация – Исида, кормящая Аписа стоя, при этом бык также находится на небольшом возвышении – алтарике[33].

К типу изображений Isis lactans относится и ручка светильника 1,1а 7924 (см. рис. 3), представляющая собой поясное изображение богини Исиды (голова не сохранилась), кормящей грудью ребенка. Бюст Исиды возвышается из листьев аканфа. Изображения полубюстов на цветке аканфа – довольно распространенный в античной малой пластике изобразительный мотив[34]. Он же используется и в оформлении двух терракотовых ручек светильников из берлинского собрания, которые происходят из Александрии и датируются серединой II в. н.э.[35] Материал московского предмета – светложгущаяся мергельная глина – также указывает на александрийское производство данной терракоты. Подтверждением этому служит и археологический материал из раскопок в Марина эль-Аламейне. Обнаруженные ручки от светильников были изготовлены в виде терракотовых фигурок

[24] Smith 1972, 177.
[25] Smith 1971, 11–12.
[26] Dunand 1979, 61.
[27] Ladynin 2018, 35–55.
[28] Dunand 1979, 61, no. 105; Török 1995, 88.
[29] Bailey 2008, no. 3014.
[30] Fischer 1994, 341, Nr. 844.
[31] Ashton 2003, 86.
[32] Ashton 2003, 86.
[33] Perdrizet 1921, 53, pl. XVI, *6*; Kaufmann 1913, 68, Abb. 38.
[34] Jucker 1961, Bd. II, Taf. 13–21.
[35] Philipp 1972, 26–27. Kat. 28–29.

божеств – Исиды на троне, кормящей Исиды и Сараписа. При этом только один набор (E 253)[36] – ручка и сам светильник – сохранились полностью, что встречается довольно редко. Найденное изображение Исиды, кормящей Хора, является полной аналогией московской терракоте[37]. На происхождение терракоты из региона Александрии указывают и другие аналогии – из Канопа[38].

Известно, что материнские функции Исиды превалировали в ее образе и способствовали тому, что большинство богинь-матерей в Египте в поздний период стали отождествляться с ней. Тем не менее Исида в эпоху расцвета религиозного синкретизма заимствовала функции не только плодородия (у греческой богини Деметры и египетской Ренененутет), но и покровительства чувственной любви и женской плодовитости (у греческой Афродиты и египетской Хатхор)[39].

ИСИДА-ДЕМЕТРА-СЕЛЕНА

Две статуэтки 1,1а 2916 и 1,1а 2920 (см. рис. 4–5) изображают богиню Исиду с атрибутами греческих богинь Селены и Деметры. Обе статуэтки хорошего качества и довольно интересны, и обе отличаются своеобразной иконографией.

Статуэтка 1,1а 2916 (см. рис. 4) представляет собой женскую фигуру в плаще и длинном хитоне, стоящую на снопах колосьев. Колосья, в свою очередь, покоятся на полуобнаженной женской фигурке, которая держит плетеную корзину, наполненную плодами. Это – олицетворение Эутении – плодородной земли[40]. На обратной стороне терракоты по еще влажной глине были начертаны складки, а позади фигуры Эутении – колосья. Колосья и длинный плащ принадлежат символике Деметры. В данном случае перед нами пример полного отождествления богинь Исиды и Деметры, о котором упоминал еще Геродот (Hdt. II. 59, 156).

Фигура богини показана как будто летящей; это ощущение создается изображением складок длинного хитона, словно раздуваемого порывом ветра. Наверху, над головой, как парус, парит покрывало. Лицо обрамлено короткими локонами. На голове богини небольшой модий и полумесяц. Именно этот атрибут дает возможность отождествить фигуру с Селеной – греческой богиней Луны, в то время как модий является принадлежностью скорее Деметры[41]. Впрочем, и у таких богинь, как Деметра, иногда может присутствовать лунный полумесяц[42]. В римское время в малой пластике был распространен тип так называемой Дианы Люцифе-ры, т.е. «несущей свет»; эта лунная богиня изображалась стоящей (на подставке, или чаще – на круглой сфере), одетой в длинный хитон и держащей один или

---

[36] Zych 2004, 84, fig. 5.
[37] Zych 2004, 83–84, fig. 4–5.
[38] Breccia 1926, 77, tav. XXXVI, *7* (cf. tav. XXXVI, *2*).
[39] Dunand 1979, 32.
[40] *LIMC* IV, 120.
[41] Специфический головной убор в виде корзины с зерном – *modius* (*LIMC* V.2, 518) – первоначально являлся принадлежностью богинь азиатского происхождения, например Артемиды Эфесской или Астарты. Затем модий перешел к Исиде и Сарапису как символ плодородия, поскольку эти божества считались связанными с произрастанием зерна (Diod. I. 14; Macr. *Sat*. I. 20.18).
[42] Dunand 1990, 52–53, 75–76.

два факела в руках, на голове у нее располагался полумесяц, а над головой раздувалась полукругом вуаль, которая спускалась на плечи и закутывала полусогнутые локти рук[43]. Однако полностью сохранившиеся статуэтки нам неизвестны; все бронзовые фигурки представляют богиню Луны с обломанными кистями рук[44]. Итак, общим в иконографии является длинное одеяние и раздувающийся от ветра плащ, который вздымается полукругом над головой и окутывает руки; на голове – полумесяц.

Довольно близкая аналогия из музея в Карлсруэ, датированная первой половиной III в. н.э., называется Исидой (Деметрой)-Селеной[45]; точное происхождение ее не указано («из Египта»). Цвет глины заметно краснее (2,5YR 4/6), чем у московской статуэтки, для которой характерен коричневый цвет поверхности (7.5YR 4/3). Фрагмент терракоты из музея в Ростоке, изображающий женщину с полумесяцем на лбу, назван так: «Исида (Деметра/Фортуна/Селена/Немесида)»[46].

Известен тип терракот, изображающих Афродиту-Селену: стоящая обнаженная женская фигура, на голове полумесяц, над ней – развевающиеся одежды[47]. Мотив развевающегося над головой плаща встречается в эллинистических терракотах, изображающих Афродиту, например из греческого некрополя Мирина в Малой Азии[48]. Однако в московском памятнике на символику, связанную с Афродитой, указывают только два крупных цветка розы возле лица. Главный атрибут богини Афродиты – обнаженность – отсутствует.

По своей иконографии нижняя часть статуэтки 1,1а 2920 (см. рис. 5) полностью аналогична статуэтке 1,1а 2916: пышные складки хитона, словно раздуваемые ветром; большой плащ-покрывало; внизу – аллегорическая фигурка Эутении, лежащая на снопах колосьев. Идентична и прорисовка по влажной глине колосьев и складок одеяния на задней стороне предмета. Более того, близка и глина обоих предметов, что заставляет нас предположить, что они были сделаны в одной мастерской и в одной гончарной партии. Однако голова у статуэтки 1,1а 2920 совершенно другая, круглолицая, с пышной прической, уложенной в косы, с цветочным венком. В старом инвентаре справедливо указано, что голова от другой статуэтки.

Действительно, хорошо видно, что голова и тело терракоты 1,1а 2920 довольно грубо соединены с помощью серовато-белой гипсоподобной субстанции. Сейчас невозможно сказать, была ли эта реставрация предпринята в римское время или уже в XIX в. по заказу торговца египетскими древностями, чтобы повысить стоимость вещи. Ведь для многих терракот характерны следы белой гипсовой обмазки, наличие которой могло ввести в заблуждение покупателя. Хотя вряд ли В. С. Голенищев обманулся в своей покупке, учитывая, что в его коллекции оказалась

---

[43] Подробнее см. Aponasenko 2019, 160.

[44] Например, Aponasenko 2019, 111, кат. 5: статуэтка I в. н.э., происходящая из Рима (Berlin Antikelsammlung. Nr. Fr. 1845). Ср. Aponasenko 2019, 110, кат. 4.

[45] Schürmann 1989, 270.

[46] Attula 2001, 134, Kat. 50.

[47] Philipp 1972, 27, 29, Kat. 30, 35 (датировки: середина II в. н.э. и ок. 200 г. н.э.); Weber 1914, 177, Taf. 18.

[48] Mollard-Besques 1963, pl. 32a (LY1557), 34c (MYR49), 36b (MYR39), 36d (MYR38), 37a–f.

и целая статуэтка этого же типа. Этот предмет являет собой интересный пример людской предприимчивости.

Полный аналог головы терракоты 1,1a 2920 удалось найти в торговом каталоге 2014 г. нью-йоркской Royal-Athena Galleries: в 1993 г. предмет был продан в Великобритании на аукционе Christie's, с указанием происхождения из Александрии и датировки ок. I в. н.э.[49] Сейчас можно с уверенностью сказать, что голова для 1,1a 2920 была позаимствована у статуэтки совершенно иного типа – так называемой оранты с воздетыми руками.

ИСИДА-АФРОДИТА-АНАСИРОМЕНЕ

Статуэтка 1,1a 2929 (см. рис. 6) изображает женщину в хитоне с характерным для Исиды узлом на груди. К сожалению, вся нижняя часть статуэтки утрачена. Тем не менее по аналогиям мы относим это изображение к типу так называемой Исиды-Афродиты-Анасиромене (Анасирмене) – стоящей богини Афродиты, приподнимающей подол своего платья и обнажающей интимные части тела. Такие статуэтки были обнаружены при раскопках Атрибиса в домашнем контексте[50]. В гробницах александрийского некрополя Мустафа Паша найдено множество фрагментов подобных статуэток Афродит (конец III – первая половина II в. до н.э.)[51].

Статуэтка 1,1a 2929 относится, судя по аналогиям, к эллинистическому времени. Она показывает Афродиту-Анасиромене, отождествленную с Исидой, о чем свидетельствуют, во-первых, чисто греческая иконография, во-вторых, головной убор, представляющий одновременно атрибуты Афродиты (два цветочных венка в виде валиков, третий – из листьев) и Исиды (царская корона из двух перьев с солнечным диском). Один из венков пересекает широкая лента; басилейон Исиды находится наверху цветочного венка. Завитые спиралями локоны распущены по плечам. На статуэтке видны следы розовато-белой обмазки, синей и красной краски.

Мотив, связанный с подниманием подола платья и обнажением интимных частей тела, хорошо известен по тексту новоегипетской «Тяжбы Хора и Сета»: богиня Хатхор поднимает перед своим отцом Ра, чтобы развеселить его, край одежды, обнажая гениталии[52]. Геродот сообщает, что во время празднества в Бубастисе «некоторые из женщин трещат в трещотки, другие пляшут, третьи задирают подолы своего платья» (Hdt. II. 60). Диодор пишет о ритуальных действиях во время похорон быка Аписа, отмечая, что только женщины могут стоять в его присутствии и при этом они поднимают свои одеяния и обнажают гениталии (Diod. I. 85. 3). Оба описанных празднества связаны с культом плодородия; участвующие в нем женщины очевидно исполняют ритуальные танцы и демонстрируют ритуальные жесты – такие же, как показаны на терракотовых статуэтках. Х. Шиманьска напрямую связывала такой тип изображения с сообщением Диодора о ритуалах в честь Аписа[53].

---

[49] Eisenberg 2014, 37, no. 71 (в каталоге статуэтка ошибочно атрибутирована как тип «баубо»).
[50] Szymańska 2000, 81, fig. 3.
[51] Fischer 1994, 81, Anm. 73.
[52] Livshits 1979, 112.
[53] Szymańska 2000, 81.

«ОБНАЖЕННАЯ БОГИНЯ» ИЛИ ИСИДА-АФРОДИТА?

Статуэтка 1,1а 2848 (см. рис. 7) представляет собой стоящую обнаженную женщину, руки которой вытянуты вдоль тела и плотно прижаты к нему. Ноги плотно сомкнуты (нижняя их часть не сохранилась). Подчеркнуты грудь и живот. На калафе помещен *басилейон* – царская корона Исиды.

По стилю эта статуэтка близка раннептолемеевской коропластике из мастерских города Атрибиса в восточной Дельте, для изделий которых исследователи отметили присутствие архаизированных черт[54].

Статуэтка 1,1а 6889 (см. рис. 8) изображает молодую обнаженную женщину с прижатыми к бедрам руками. У женщины длинные ноги, тонкая талия, слегка выступающий живот и хорошо оформленная грудь. Поверхность тела слабо моделирована, намечены складки внизу живота и на шее. Хорошо проработаны черты лица: большие миндалевидные глаза, длинный нос, пухлые губы. Поверхность носа немного повреждена. Надо лбом волосы разделены на прямой пробор и уложены в богатую прическу с короткой челкой; тщательно завитые кудри ниспадают на плечи. Прическа напоминает завитые штопором локоны в портретах эллинистических цариц II–I вв. до н.э.[55] Голову богини венчает сложный и высокий головной убор, состоящий из четырех пышных цветочных венков, поставленных друг на друга. Нижний венок перевязан лентами, украшен листьями и цветами. На плечи женщины вплоть до локтей спускаются две ленты с гирляндами листьев плюща, которые, как и головной убор, по стилю напоминают ленты на керамических алабастронах ГМИИ I, 1а 2845, I, 1а 2863 и I, 1а 7991 позднего птолемеевского – римского времени[56].

Примечательная особенность данной статуэтки – это выдвинутая вперед правая нога. Между тем, аналогичные терракотовые статуэтки изображают, как правило, стоящую фигуру с плотно сомкнутыми ногами[57]. Недавняя реставрация и визуальный анализ глины показали, что нижняя часть ног не является позднейшим добавлением (как предполагалось ранее), а вполне аутентична. Таким образом, перед нами образец уникального иконографического типа шагающей обнаженной богини.

По аналогиям в других собраниях можно представить, как могла быть раскрашена подобная статуэтка: ленты венков – желтые, синие, красные; бутоны цветов – ярко-розовые; гирлянды листьев плюща – изумрудно-зеленые; локоны волос и глаза – черные[58].

Аналогичные статуэтки «обнаженной богини» могут быть датированы раннеримским временем (I–II вв. н.э.)[59]. Имеется в виду, конечно, стандартный тип богини с руками, вытянутыми по швам, и сомкнутыми ногами; при этом венки-*стефанэ* могут быть расположены на голове не только горизонтально, но

---

[54] Myśliwiec, Bakr Said 1999, 210, fig. 22; Szymańska 2005, 272, pl. IV, cat. 28.
[55] Stanwick 2002, 188, pl. C19.
[56] Vassilieva, Malykh 2016, 988–993.
[57] Например, Bailey 2008, no. 2993–2995, 3000; Weber 1914, Taf. 20, *202–205*; 21, *200, 206.*
[58] Philipp 1972, Farbtaf. V.
[59] Fjeldhagen 1995, 71–73, cat. 50–52, Attula 2001, 40, Kat. 3.

и вертикально, в виде кругов-«нимбов», наложенных один на другой. Некоторые из них имеют археологический контекст и происходят из Дельты, как, например, терракота, найденная в Танисе (в жилом доме к востоку от «великого храма»)[60].

Головка женской статуэтки 1,1а 2803 (см. рис. 9) украшена прической с завитыми локонами и небольшим цветочным венком Афродиты. На венке широкая лента. Верхняя часть головного убора не сохранилась, но фрагмент указывает на то, что когда-то здесь присутствовали калаф и корона Исиды; аналогичные головки были найдены в Атрибисе[61]. На основании этих гипотетически восстанавливаемых элементов можно считать головку из московского собрания изображением Исиды-Афродиты.

Подобный тип терракотовых статуэток был распространен в Египте с конца IV в. до н.э. вплоть до III в. н.э. Относительно их интерпретации в историографии существует несколько точек зрения. Иногда такой тип фигурок называли «конкубинами» или «невестами» умерших[62], реже – «идолом» или «куклой»[63]. Однако подобные фигурки находят не только в мужских погребениях, они происходят также из домов, общественных зданий (терм) и святилищ[64]. Эротический аспект таких изображений подчеркивался обнаженностью и выделением чисто женских форм, особенно живота и бедер.

Более распространено наименование подобных статуэток «Исидой-Афродитой»[65]. Богиня Афродита, которая в греко-римскую эпоху отождествлялась с Хатхор, была чрезвычайно популярна в эллинистическом Египте; ее культ был основан царицей Арсиноей, супругой Птолемея Филадельфа[66]. Отождествление Исиды и Афродиты, зафиксированное в многочисленных памятниках малой пластики начиная с III в. до н.э., обусловлено некоторыми общими функциями обеих богинь, связанных с любовью, красотой и женственностью[67]. При этом зачастую термин «Исида-Афродита» используется (как синоним) наряду с такими, как «Хатхор-Афродита»[68] или просто – «Хатхор»[69].

В некоторых публикациях можно встретить такое наименование: «статуэтка плодородия или обнаженная Исида-Афродита (?)»[70]; тем самым предлагается на выбор сразу два варианта интерпретации. Строго говоря, в большинстве случаев у статуэток нет никаких исических атрибутов и отождествление Исиды

---

[60] Petrie 1885, 42, frontispiece, no. 11; Favard-Meeks 1998, 126, pl. XXII, *11* (Британский музей, EA 22153).

[61] Szymańska 2005, 273, pl. V, cat. 37

[62] Philipp 1972, 21, Kat. 1; Ewigleben, Grumbkow 1991, 61, Kat. 43–44; Myśliwiec, Bakr Said 1999, 210; ср. Szymańska 2000, 81.

[63] Kaufmann 1913, 102–103, Abb. 70.

[64] Griesbach 2013, 24–30.

[65] Dunand 1990, 125.

[66] Fraser 1972, I, 197.

[67] Bricault 2013, 484.

[68] Ashton 2003, 84 (UC48077).

[69] Bailey 2008, no. 2995, 2997, 3000; Walker, Higgs 2001, 108–109, cat. 133; Weber 1914, Taf. 21, *200, 206*.

[70] Lintz, Coudert 2013, 385, cat. 286.

с «богинями плодородия» остается проблематичным[71], хотя оно и возможно, если принимать во внимание специфику образа многоименной богини.

Все большее число исследователей склоняется к тому, чтобы именовать вышеназванный тип терракот «обнаженной богиней»[72], поскольку нагота и специфический головной убор (цветочный венок и/или калаф) являются принадлежностью разных богинь любви и плодородия – от Афродиты до Деметры и Исиды; при этом обнаженность является скорее чертой ближневосточных богинь плодородия и чувственной любви – таких как Иштар или Хатхор. Формирование типа обнаженной богини относится к периоду раннего эллинизма[73].

Археологический контекст бытования данных статуэток разнообразен, преобладают находки в домах и погребениях. Большое количество массовой продукции было обнаружено на вилле в Атрибисе (II–III вв. н.э.)[74], там же находки терракот с Исидой-Афродитой происходят из контекста общественных сооружений (терм)[75]. Многочисленные статуэтки «обнаженной богини» из различных материалов (в том числе и терракоты) были найдены в домашнем контексте в Танисе (I–II вв. н.э.)[76], Гераклеополе Магна[77], Каранисе (в подземных помещениях зернохранилищ)[78]. Возможно, это были закладные приношения при основании здания[79]. Использование в жилых помещениях легко объяснить символикой плодородия, с которой была связана иконография такого рода статуэток. В погребальном инвентаре изображения «обнаженных богинь» были также распространены, причем как в захоронениях взрослых, так и детей[80]. Преобладание статуэток Исиды-Афродиты может быть связано с представлением о магической силе Исиды, возродившей Осириса[81]. Таким образом, статуэтки «обнаженной богини» были востребованы и для этой – посмертной – стороны жизни. Роль таких фигурок не совсем ясна, они могли служить ex voto в качестве покровительниц супружеской жизни и гарантии плодовитости женщины; в качестве вотивных приношений они также могли быть погребальными статуэтками и способствовать возрождению в ином мире.

«БЕЗЫМЯННАЯ ОБНАЖЕННАЯ БОГИНЯ»

Статуэтка-плакетка 1,1а 7973 (см. рис. 10) изображает стоящую обнаженную женщину внутри наоса. Женщина показана в коротком круглом парике, стоящей навытяжку, руки лежат вдоль тела. Подчеркнуты живот и грудь. Возможно,

---

[71] Dunand 1990, 16.
[72] Fischer 1994, 75; Philipp 1972, 21, 23; Fjeldhagen 1995, 71–73.
[73] Fischer 1994, 73–75.
[74] Szymańska 2005, 41–42.
[75] Szymańska 2005, 37–41.
[76] Petrie 1885, 41–50.
[77] Petrie 1905, 27–29.
[78] Gazda *et al.* 1978, 67.
[79] Griesbach 2013, 29.
[80] Weber 1914, 129–134, Nr. 202; Griesbach 2013, 31.
[81] Bayer-Niemeier 1988, 43; Fischer 1994, 75, Anm. 16; Griesbach 2013, 30.

статуэтка была раскрашена, так как гипсоподобный грунт на лицевой стороне местами присутствует. То, что фигура стоит в небольшом святилище, указывает на ее божественный статус. Портик небольшого храма – прямоугольный, с горизонтальной балкой, лежащей на двух колоннах в виде папирусных стеблей. К этим высоким колоннам примыкают две другие, пониже, с лотосовидными (?; на правой капители скол) капителями. В основании двух колонн находятся две симметричные фигуры лежащих львов: фигуры сохранились крайне плохо, но, судя по аналогиям, можно с уверенностью сказать, что это именно львы[82].

Изображения богинь внутри храмов нередко встречаются в малой пластике, но, как правило, фигура дана в эллинизированной позе[83], часто внутри храма греческого типа с треугольным фронтоном, но иногда в египетском наосе с кобрами-*уреями*.

Точная атрибуция такого рода статуэток не представляется возможной. Д. Бэйли удачно определил эту группу изображений как «безымянная богиня»[84], называя при этом каждый памятник так: «святилище с обнаженной богиней»[85]. Эта интересная группа включает изображения богини без каких-либо атрибутов. Аналогии такому типу изображений восходят к периоду XXX династии и охватывают ареал от Таниса, Мендеса, Навкратиса и Мемфиса до Гераклеополя. Поза богинь аналогична фигурам Хатхор птолемеевского и римского времени, но отождествление с ними необязательно. Интересно, что Р. Хиггинс, опубликовавший материал греческих терракот из коллекции Британского музея, назвал похожую фигурку из Навкратиса «греческой Афродитой» и датировал ее концом VII в. до н.э.[86] Подобные же плакетки известны и из Фаюмского оазиса: обнаженные женщины стоят в помещении наподобие наоса или эдикулы, часто с маленькой девочкой рядом[87]. К. Кауфман называет их вотивными палетками, статуэтками для дарования потомства, амулетами плодородия – своего рода прошение и благодарность для помощи в родах и рождении здорового ребенка. К. Кауфман сравнивает эти вотивные плакетки с «Афродитой» и так называемой обнаженной богиней, изображения которых найдены в теменосе храма Афродиты в Навкратисе[88]. Д. Бэйли также предполагает, что подобные изображения использовались как ex voto в храмы[89].

Изображения двух женских фигур – одна побольше, другая – поменьше (девочка?), стоящих внутри наоса с лотосовидными колоннами[90], Э. Байер-Нимайер относит к типу «вотивных приношений, связанных с плодородием и сексуальностью»[91]. Аналогичные статуэтки женщин Л. Тёрек определяет как «fertility

---

[82] Bailey 2008, 41, no. 3108.

[83] Schürmann 1989, Taf. 173, 1042; Breccia 1934, pl. V, *13–14*. Török 1995, pl. V, no. 4; *LIMC* V.2, 259 (Turin, Museo Egizio cat. 1668).

[84] Bailey 2008, 19–20.

[85] Bailey 2008, 41–42, no. 3108–3110.

[86] Higgins 1954, 404, no. 1542.

[87] Kaufmann 1913, 102, Abb. 69–70.

[88] Kaufmann 1913, 103, Abb. 70.

[89] Bailey 2008, 19.

[90] Weber 1914, 198–199, Taf. 20.

[91] Bayer-Niemeier 1988, 148, Kat. 266–267.

ex-voto»[92]. Еще одна вариация этого типа представляет собой изображение обнаженных женщин, стоящих не внутри наоса, а как бы прислоненных к стеле с овальным верхом[93]. Схожий тип статуэток на плакетках из камня встречается в собрании В. С. Голенищева (ГМИИ 1,1а 5887 и 5914) и датируется Птолемеевским периодом; женщины стоят на фоне прямоугольной ниши[94].

Действительно, эти изображения с большой долей вероятности являлись вотивными приношениями в храмы. Многочисленные изображения богини такого типа были найдены в Мемфисе в тайнике, где хранились культовые предметы, некогда использованные в храме, но спрятанные за ненадобностью. В другом тайнике, возле священного озера в Мендесе, были найдены плакетки с изображением «обнаженной богини» (или Исиды-Афродиты): глиняные пластинки показывают обнаженных женщин внутри наоса, с сомкнутыми ногами и руками по швам[95].

Различные аналогии указывают на то, что богиню можно именовать Афродитой и Кибелой (ср. стела ГМИИ с изображением азиатской богини Кедшет, стоящей на льве[96]), происходящей из Леванта, а ее прототипом вполне могла послужить Астарта – богиня эпохи бронзового века; на это указывают такие детали, как фигуры львов на базе колонны, капители в виде головы Хатхор либо изображения Бэса на стволе колонны,– детали, встречающиеся в других вариациях данного типа[97]. По сути, это различные образы так называемой восточной богини, к которой можно отнести и «обнаженную богиню» или «восточную Афродиту» (Исиду-Афродиту), о которой речь шла выше.

Датировка данного типа статуэток в основном охватывает время от позднеегипетского (Саисского) до раннеэллинистического периода, если учитывать различные вариации[98].

Таким образом, тип «безымянной богини» следует отнести к тому же кругу богинь плодородия, что и «обнаженная богиня», и Исида-Афродита, но без каких-либо атрибутов.

Московская коллекция терракот, изображающих греко-римскую Исиду в различных ипостасях и с различными атрибутами, свидетельствует о многообразии иконографических образов богини, призванных воплотить в небольшой статуэтке несколько функций, связанных с наиболее важными сторонами жизни в птолемеевский и римский периоды. Учитывая отсутствие данных о месте обнаружения терракот, сложно сказать, распространялись ли взгляды на синкретический образ Исиды по всему Египту или они были привязаны к важнейшим городским

---

[92] Török 1995, pl. CVIII–CIX, no. 202–209.

[93] Bayer-Niemeier 1988, 148, Kat. 263–265.

[94] Berlev, Hodjash 2004, 477, 479, кат. 199, 201. Ср. Schürmann 1989, Taf. 172, no. 1037 – плакетка с женщиной, правая рука согнута в локте.

[95] Redford 1988, 67, pl. XXIId. Автор сообщает, что многочисленные статуэтки могли быть из так называемой favissa – места специального захоронения переставших быть нужными культовых предметов во избежание осквернения их руками непосвященных.

[96] Hodjash, Berlev 1982, 131, cat. 74 (1,1a 5614).

[97] Ссылки на аналогии см. Bailey 2008, 20.

[98] Bailey 2008, 40–42.

центрам греко-римского Египта, сконцентрированным на берегу Средиземного моря, в Дельте и Фаюмском оазисе – именно таков ареал большинства находок керамических статуэток Исиды. Визуальный анализ глин московских статуэток не позволяет установить место их происхождения, хотя по фактуре и примесям глина больше похожа на фаюмскую и среднеегипетскую, нежели на глину Дельты. Также на имеющемся материале пока не удается выявить принадлежность отдельных иконографических вариаций образа Исиды к определенным географическим местностям или производственным центрам, что обусловлено в первую очередь широкой вариативностью образа богини в греко-римское время.

Статуэтки с изображением богини Исиды в той или иной степени отражают явление, обычное для ее синкретического образа – эта многоименная богиня в греко-римский период отождествлялась с целым рядом богинь египетского и греческого пантеона. Лучшей иллюстрацией такого синкретизма являются иконографические типы Исиды-Фермуфис и Исиды-Деметры-Селены. Такие гибриды типичны для римского времени, когда богиня появляется в различных образах, иллюстрирующих ее различные ипостаси: мастера-коропласты использовали иконографию различных божеств для отображения многочисленных функций Исиды. Большинство традиционных изображений богини Исиды представляют ее в виде женщины с младенцем Хором на руках, что указывает на превалирование материнских функций в ее образе[99]. В московском собрании изображения с таким мотивом единичны – это фрагмент ручки светильника с фигурой Isis lactans.

Среди вариантов иконографии так называемой обнаженной богини исследователи насчитывают 64 (!) разновидности[100]. Наибольшая вариативность наблюдается в головном уборе. Он обычно трактовался коропластами как цветочная корона, которая могла восприниматься и как греческий калаф. Иногда цветочный мотив могли выполнить в виде аппликации. Цветочная корона или калаф может лежать на одном, двух, редко на трех венках, которые наискось перевязаны лентой или тонкой гирляндой, иногда возле лица можно увидеть листья. Украшения на шее редко присутствуют, еще реже – подвески.

Как становится ясно из вышеприведенных примеров, бытовало два варианта изображений так называемых обнаженных богинь: первый – это женские фигуры с цветочным венком/венками и гирляндами на голове; второй – женщины с венком и/или калафом/басилейоном на голове. Первый вариант можно считать просто «обнаженной богиней», второй – из-за атрибутов богини Исиды – Исидой-Афродитой. Так, статуэтка ГМИИ 1,1а 6889 относится к первому варианту, статуэтка 1,1а 2848 – ко второму. Положение рук и ног у подобных статуэток (сомкнутые ноги и руки, лежащие вдоль бедер, по швам) характерно для египетского изобразительного канона; но в целом этот тип демонстрирует интересный пример заимствования из греческой традиции в плане иконографии. Стоит отметить, что московская статуэтка 1,1а 6889 как раз является образцом отступления от такого изобразительного правила, но при этом выдвинутая вперед

[99] См. например мелкую пластику в собрании ГМИИ им. А. С. Пушкина: Berlev *et. al.* 2002, 174–179, кат. 623–650.

[100] Fink 2008, 290.

нога – элемент именно египетской пластики[101] (для греков характерен прием контрапоста). Изображения так называемой безымянной богини также выполнены в рамках египетского канона и связаны с символикой плодородия.

Существует также несколько вариантов изображения Афродиты-Анасиромене[102]; ее головной убор похож на головной убор «обнаженной богини», но корона обычно покоится на большем количестве венков и присутствуют украшения – гирлянды, цветы и листья[103]. В позе также наблюдается вариативность – например, в положении ног заметен легкий контрапост[104], иногда руки статуэтки держатся не за край платья, а опущены на бедра[105].

Тип Афродиты-Анасиромене, к которому относится статуэтка 1,1а 2929, по своему смысловому наполнению примыкает к так называемым обнаженным богиням. Оба типа тесно связаны не просто с идеей плодородия, но и делают акцент на сексуальной привлекательности[106]. Проводя разделение на Афродиту и Афродиту-Анасиромене, необходимо учитывать атмосферу религиозного синкретизма греко-римской эпохи, когда греческие, египетские и ближневосточные богини сближались и заимствовали друг у друга различные функции. Поэтому статуэтка «обнаженной богини» с определенным набором атрибутов могла расцениваться в соответствующем окружении и как Исида, и как Афродита, и даже как Астарта, т.е. как богиня, связанная не только с материнством и плодородием, но и с любовью и эротикой. Афродита-Анасиромене и «обнаженная богиня» в особенности были связаны с образом восточной богини[107]. Сравнительно небольшой размер подобных фигурок (высотой максимум около 40 см, а чаще – значительно меньше) может указывать на их вотивное назначение, что свидетельствует о народной популярности изображений такого рода[108].

В московском собрании тип статуэток с иконографией Исиды-Афродиты либо так называемой обнаженной богини – самый многочисленный. Изображения Исиды-Афродиты-Анасиромене и «безымянной богини», по сути, являются разновидностью типов Исиды, отождествленной с Афродитой и с «обнаженной богиней». Отождествление терракот Римского периода с Исидой становится особенно проблематичным, поскольку статуэтки показывают богиню в разнообразных формах; датировка их также порой плавает в пределах полстолетия или даже столетия (середина I–II вв. н.э.)[109].

Процесс религиозного синкретизма сформировал образ женского божества с различными атрибутами, характерными для многих богинь (Исиды, Деметры, Афродиты, Селены, Фермуфис); это позволило мастерам-коропластам создавать

---

[101] Например, статуя шагающей женщины птолемеевского времени из ГМИИ 1, 1а 6791(б) (Berlev, Hodjash 2004, 380, кат. 124).
[102] Fink 2008, 295.
[103] Fink 2008, 294.
[104] Fink 2008, 291, Abb. 4.
[105] Fink 2008, 296, Abb. 5.
[106] Fischer 1994, 125.
[107] Fischer 1994, 85, Anm. 130.
[108] Bricault 2013, 485.
[109] Ashton 2003, 86; Fischer 1994, 349–351, Nr. 871–873.

различные варианты произведений мелкой пластики, предназначенных как для культовых действий в храмах, так и для домашних святилищ. Фактически в терракотах греко-римского Египта получил изобразительное воплощение собирательный образ богини Исиды, сформированный на основе египетской традиции, но с добавлением черт богинь греческого и восточного пантеонов, выделяющих аспекты, связанные с материнством и женской сущностью.

Литература / References

Aponasenko, A.N. (ed.) 2019: *Viktoria Kal'vatone: sud'ba odnogo shedevra. Katalog vystavki* [*The Calvatone Victory: The Fate of a Masterpiece. Exhibition Catalog*]. Saint Petersburg.
Апонасенко, А.Н. (ред.). *Виктория Кальватоне: судьба одного шедевра. Каталог выставки*. СПб.

Ashton, S.-A. 2003: *Petrie's Ptolemaic and Roman Memphis*. London.

Attula, R. 2001: *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Bestandskatalog der figürlichen Terrakotten*. Rostock.

Bailey, D. 2008: *Catalogue of the Terracottas in the British Museum*. Vol. IV. *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*. London.

Bayer-Niemeier, E. 1988: *Liebieghaus – Museum alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann*. Bd. I. *Griechisch-römische Terrakotten*. Frankfurt.

Bergmann, J. 1970: *Isis-Seele und Osiris-Ei. Zwei ägyptologische Studien zu Diodorud Siculus I. 27. 4–5*. Uppsala.

Berlev, O.D., Hodjash, S.I. 2004: *Skulptura drevnego Egipta v sobranii GMII im. A. S. Pushkina* [*Sculpture of ancient Egypt in the collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts*. Moscow].
Берлев, О.Д., Ходжаш, С.И. *Скульптура древнего Египта в собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина*. М.

Berlev, O.D., Vassilieva, O.A., Dyuzheva, O.P. *et al*. (eds.) 2002: *Put' k bessmertiyu. Pamyatniki drevneegipetskogo iskusstva v sobranii GMII im. A. S. Pushkina. Katalog vystavki* [*The Path to Immortality. The Monuments of Ancient Egyptian Art in the collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts. Catalogue of the Exhibition*]. Moscow.
Берлев, О.Д., Васильева, О.А., Дюжева, О.П. и др. (сост.). *Путь к бессмертию. Памятники древнеегипетского искусства в собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина. Каталог выставки*. М.

Boutantin, C. 2006: Production de terres cuites et cultes domestiques de Memphis à l'époque impériale. *Chronique d'Égypte* 81/161–162, 311–334.

Breccia, E. 1926: *Le rovine e i monumenti di Canopo: Teadelfia e il Tempio Pneferôs*. Bergamo.

Breccia, E. 1934: *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del museo di Alessandria*. (Monuments de l'Égypte gréco-romaine, II.2). Bergamo.

Bricault, L. 1994: Isis-Myrionyme. In: C. Berger, G. Clerc, N.-Ch. Grimal (eds.), *Hommages a Jean Leclant*. Vol. III. *Études isiaques*. Le Caire, 67–86.

Bricault, L. 2013: *Les cultes isiaques dans le Monde Gréco-Romain*. Documents réunis, traduits et commentés par L. Bricault. Paris.

Dunand, Fr. 1967: Les représentations de l'Agathodémon. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 67, 9–48.

Dunand, Fr. 1979: *Religion populaire en Égypte Romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*. Leiden.

Dunand, Fr. 1990: *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*. Paris.

Eisenberg, J.M. (ed.) 2014: *Art of the Ancient World. Greek, Etruscan, Roman, Byzantine, Egyptian, and Near Eastern Antiquities. Royal-Athena Galleries*. Vol. XXV. New York–London.

Ewigleben, C., Grumbkow, J. von. (Hrsg.) 1991: *Götter, Gräber und Grotesken. Tonfiguren aus dem Alltagsleben im römischen Ägypten*. Hamburg.

Favard-Meeks, C. 1998: Mise à jour des ouvrages de Flinders Petrie sur les fouilles de Tanis. In: P. Brissaud, Ch. Zivie-Coche (eds.), *Tanis: Travaux récents sur le Tell Sân el-Hagar. Mission française des fouilles de Tanis 1987–1997*. Paris, 101–178.

Fink, M. 2008: 'Näckte Göttin' und Anasyroméne. Zwei Motive – eine Deutung? (I. Teil). *Chronique d'Égypte* 83/165–166, 289–317.

Fischer, J. 1994: *Griechisch-Römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber. Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*. Tübingen.
Fjeldhagen, M. 1995: *Catalogue Graeco-Roman Terracottas from Egypt. Ny Carlsberg Glyptotek*. Copenhagen.
Fraser, P.M. 1972: *Ptolemaic Alexandria*. Vol. I–III. New York.
Gallazzi, C., Hadji-Minaglou, G. 2019: *Trésors inattendus. 30 ans de fouilles et de coopération à Tebtynis (Fayoum)*. Le Caire.
Gallazzi, C., Hadji-Minaglou, G. 2000: *Tebtynis I. La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-Thermouthis.* (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale, 42). Le Caire.
Gazda, E.K., Hessenbruch, C., Allen M.L., Hutchinson, V. 1978: *Guardians of the Nile. Sculptures from Karanis in the Fayoum (c. 250 BC–AD450)*. Ann Arbor.
Graves, R. 2001: *Mify drevney Gretsii* [*The Greek Myths*]. Moscow.
Грейвс, Р. *Мифы древней Греции*. Пер. К.П. Лукьяненко под ред. А.А. Тахо-Годи. М.
Griesbach, J. (Hrsg.). 2013: *GRYPTISCH. Griechisch–Ägyptisch. Tonfiguren vom Nil*. Würzburg.
Higgins, R.A. 1954: *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum*. Vol. I. *Greek, 730–330 B.* C. London.
Hodjash, S., Berlev, O. 1982: *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow.* Leningrad.
Jucker, H. 1961: *Das Bildnis im Blätterkelch. Geschichte und Bedeutung einer römischen Porträtform*. Bd. I–II. Olten.
Kaufmann, C.M. 1913: *Ägyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche*. Cairo.
Ladynin, I.A. 2018: [Life and death of one Apis: from the second Persian rule to the satrapy of Ptolemy]. In: *Drevniy Vostok i Antichnyy mir. Sbornik nauchnykh trudov kafedry istorii drevnego mira istoricheskogo fakul'teta MGU.* Vyp. 9 [*Ancient East and Ancient World. Collection of Scientific Works of the Department of the History of the Ancient World of the Historical Faculty of the Lomonossov Moscow State University*. Issue 9]. Moscow, 35–55.
Ладынин, И.А. Жизнь и смерть одного Аписа: от второго персидского владычества до сатрапии Птолемея. *Древний Восток и Античный мир. Сборник научных трудов кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ*. Вып. 9. М., 35–55.
Lintz, Y., Coudert, M. (dir.) 2013: *Antinoé. Momies, textiles, céramiques et autres antiques*. Paris.
Livshits, I.G. (ed.) 1979: *Skazki i povesti drevnego Egipta* [*Tales and Stories of Ancient Egypt*]. Leningrad.
Сказки и повести древнего Египта. Пер. И.Г. Лившица. Л.
Mollard-Besques, S. 1963: *Musée Nationale du Louvre. Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains*. II. *Myrina. Illustrations*. Paris.
Myśliwiec, K., Bakr Said, M. 1999: Polish-Egyptian excavations at Tell Atrib in 1994–1995. *Études et Travaux* 18, 180–219.
Pavlov, V.V., Hodjash, S.I., 1985: *Egipetskaya plastika malykh form* [*Egyptian Plastic of Small Forms*]. Moscow.
Павлов, В.В., Ходжаш, С.И. *Египетская пластика малых форм*. М.
Penna, V. (ed.) 2016: *Heads and Tails. Tales and Bodies. Engraving the Human Figure from Antiquity to the Early Modern Period*. Ghent.
Perdrizet, P. 1921: *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*. Paris.
Petrie, W.M.F. 1885: *Tanis.* Bd. I. *1883–1884.* London.
Petrie, W.M.F. 1905: *Roman Ehnasya (Herakleopolis Magna) 1904.* London.
Philipp, H. 1972: *Terrakotten aus Ägypten im Ägyptischen Museum Berlin*. Berlin.
Quaegebeur, J. 1975: *Le Dieu ügyptien Shai dans la religion et l'onomastique*. Leuven.
Redford, S. 1988: The first season of excavations at Mendes (1991). *Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities* 18, 49–79.
Schürmann, W. 1989: *Katalog der antiken Terrakotten im Badischen Landesmuseum Karlsruhe*. Göteborg.
Smith, H. 1971: Preliminary report on the excavations at North Saqqâra, 1969–1970. *Journal of Egyptian Archaeology* 57/1, 3–13.
Smith, H. 1972: Dates of the obsequies of the Mothers of Apis. *Revue d'égyptologie* 24, 176–187.
Stanwick, P.E. *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*. Austin, 2002.
Szymańska, H. 2000: Tell Atrib excavations 1999. In: M. Gawlikowski, W. A. Daszewski (eds.), *Polish Archaeology in the Mediterranean XI. Reports 1999*. Warsaw, 77–82.
Szymańska, H. 2005: *Terres cuites d'Athribis*. Turnhout.

Török, L. 1995: *Hellenistic and Roman Terracottas in Egypt*. Roma.
Totti, M. 1985: *Ausgewahlte Texte der Isis-Serapis-Religion*. (Subsidia Epigrapha, 12). Hildesheim–New York.
Tran Tam Tinh, V. 1973: *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. (EPRO, 37). Leiden.
Vanderlip, V.F. 1972: *The Four Hymns of Isidoros and the Cult of Isis*. (American Studies in Papyrology, 12). Toronto.
Vassilieva, O.A. 2013: [Terracottas from the collection of the State Pushkin Museum of Fine Arts: Representations of the Isis]. *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha*. T. LXVI. *Peterburgskie egiptologicheskie chteniya 2011–2012* [*Transactions of the State Hermitage Museum*. Vol. 66. *St. Petersburg Egyptological Readings 2011–2012*]. Saint Petersburg, 55–67.
Васильева, О.А. Терракоты из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина: изображения богини Исиды. *Труды Государственного Эрмитажа*. Т. LXVI. *Петербургские египтологические чтения 2011–2012*. СПб., 55–67.
Vassilieva, O.A., Malykh, S.E. 2016: [Ancient Egyptian relief ceramics of Greek-Roman times from the collection of Pushkin State Museum of Fine Arts]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 76/4, 981–1010.
Васильева, О.А., Малых, С.Е. Древнеегипетские рельефные керамические сосуды греко-римского времени из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина. *ВДИ* 76/4, 981–1010.
Walker, S., Higgs, P. (eds.). 2001: *Cleopatra of Egypt. From History to Myth*. London.
Weber, W. 1914: *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*. (Königliche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung, II). Berlin.
Zych, I. 2004: Marina El-Alamein. Some ancient terracotta lamps from Marina. In: M. Gawlikowski, W.A. Daszewski (eds.), *Polish Archaeology in the Mediterranean XV. Reports 2003*. Warsaw, 77–90.

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 198–210
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2020), 198–210
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013529-4

С. А. ЖЕБЕЛЁВ В СИСТЕМЕ СОВЕТСКОЙ НАУКИ

(*по материалам новых архивных документов*)

Часть III. 1932–1940

В. Г. Ананьев[1], М. Д. Бухарин[2]

[1] *Институт всеобщей истории Российской академии наук, Москва, Россия; Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия*
[2] *Институт всеобщей истории Российской академии наук, Москва, Россия*

[1] *E-mail:* v.ananev@spbu.ru [2] *E-mail:* michabucha@gmail.com

К началу 1930-х годов отношения С. А. Жебелёва с советским государством пережили тяжелый кризис в ходе «большого академического дела». Академик Жебелёв, не принявший ни марксистское историческое учение, ни новое учение о языке, отдалился и от своих коллег, и от руководителей АН СССР и ГАИМК С. Ф. Ольденбурга и Н. Я. Марра. Работы С. А. Жебелёва начала 1930-х годов по интерпретации херсонесского декрета в честь Диофанта (*IOSPE* I[2] 352) неожиданно оказались востребованными советской исторической наукой, что в корне изменило место Жебелёва в советской науке. В статье на основании значительного массива архивных источников анализируются обстоятельства постепенного вхождения историка в ряд классиков советского антиковедения.

Ключевые слова: древняя история, антиковедение, история науки, архивы, С. А. Жебелёв, С. Я. Лурье, А. И. Болтунова, М. И. Максимова, научные институты, АН СССР

S. A. ZHEBELEV IN THE SYSTEM OF SOVIET SCIENCE

(*Based on New Archival Findings*)

Part III. 1932–1940

Vitaliy G. Ananiev[1], Mikhail D. Bukharin[2]

[1] *Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia*
[2] *Institute of World History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

[1]*E-mail:* v.ananev@spbu.ru [2]*E-mail:* michabucha@gmail.com

Acknowledgements: Russian Science Foundation, project no. 18-18-00367

Данные об авторах. Виталий Геннадьевич Ананьев – доктор культурологии, доцент кафедры музейного дела и охраны памятников Института философии СПбГУ; Михаил Дмитриевич Бухарин – доктор исторических наук, академик РАН, главный научный сотрудник отдела сравнительного изучения древних цивилизаций ИВИ РАН.

Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 18-18-00367 «Всеобщая история в системе советской науки, культуры и образования в 1917–1947 гг.». Первую и вторую части см. в ВДИ 80/2, 2020, с. 497–512; 80/3, 2020, с. 753–774.

By the beginning of the 1930s the relations of S. A. Zhebelev with the Soviet State had endured a serious crisis during the so-called "case of the academicians". Zhebelev, not having accepted either Marxist historical doctrine, or the "new linguistic teaching", thus became distant from both his colleagues and from the heads of the Academy of Sciences of the USSR and GAIMK, S. F. Oldenburg and N. Ya. Marr. S. A. Zhebelev's works at the beginning of the 1930s on the interpretation of the Chersonesitan decree in honour of Diophantus (*IOSPE* I^2 352), however, unexpectedly answered the needs of the Soviet historical research and radically changed Zhebelev's position. The article based on a significant range of archival sources analyzes the circumstances of the historian's gradual entry into the circle of classics of the Soviet ancient historical studies.

Keywords: ancient history, Classical studies, science history, archives, S. A. Zhebelev, S. Ya. Luria, A. I. Boltunova, M. I. Maximova, scientific institutes, Academy of Sciences of the USSR

...Исключительно много и продуктивно работает.
Испрашиваемый оклад – 650 р.

Из личного дела С. А. Жебелёва в ГАИМК. Не ранее 1933 г.[1]

Новый период научной биографии С. А. Жебелёва начинается в 1933 г. Он был отчасти связан с тем, что его работы volens-nolens удачно легли на тезисы марксистской исторической теории, восходящие еще к «Капиталу» К. Маркса и воспринятые Лениным в интерпретации Ф. Энгельса в «Государстве и революции»[2], которые были призваны обосновать пятиформационную схему, в структуре которой был выделен переход от рабовладения к феодализму через классовую революцию, в частности в виде восстания рабов.

В середине 1930-х годов этот тезис уже стал совершенно привычным. Так, А. В. Мишулин в ведущем печатном органе историков-марксистов «Борьба классов. На фронте исторической науки» писал в «Очерке о Китае в античную эпоху»: «Массовые восстания китайских рабов и крестьян в этот период навсегда вошли в историю борьбы угнетенных со своими поработителями... угнетенные массы продолжали борьбу... Победа "краснобровых" послужила сигналом ко всеобщему восстанию. В результате пятилетней борьбы "краснобровые" свергли Ван-Мана и казнили его в 23 г. нашей эры»[3].

Заслуга Жебелёва перед советской марксистской наукой заключалась в том, что он первым обнаружил подтверждение данного тезиса на территории СССР и обнаружил его в древности, а не в период Нового времени, т.е. придал марксистской схеме хронологическую логичность. С некоторой вульгаризацией о «вкладе» С. А. Жебелёва в обоснование тезиса о восстании рабов как факторе смены общественно-экономической формации говорится в научно-мемуарной прозе:

Едва ли можно сомневаться в научной добросовестности этого толкования, но, конечно, С. А. очень хорошо понимал, как оно будет звучать в тогдашней обстановке. Уже

---

[1] Отдел рукописей Научного архива Института истории материальной культуры РАН (далее – ОР НА ИИМК РАН). Ф. 35. Оп. 5. Д. 108. Л. 4.

[2] Например, В. И. Ленин (Lenin 1969, 20) цитирует высказывание Ф. Энгельса из работы «Анти-Дюринг», который, в свою очередь, цитирует «Капитал» К. Маркса: «Насилие... является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым» (Marx 1960, 761).

[3] Mishulin 1936, 98–99.

создана была схема общественных формаций,– античность была признана рабовладельческой формацией; в феврале 1933 г. было объявлено о «революции рабов», свергнувшей рабовладельческий строй. И в этой-то обстановке происходит открытие рабского восстания на территории нашего отечества – открытие, сделанное почтенным, заслуживающим полного доверия ученым! Жебелёв даже острил: «Теперь мне большевики вот такую медаль выдадут!» – и показывал руками колесо. Медаль ему не выдали, но со всеми разговорами о «махровом черносотенце» было покончено[4].

Речь в воспоминаниях Я. С. Лурье (сына С. Я. Лурье), опубликованных впервые в Париже в 1987 г. под именем его тетки Б. Я. Копржива-Лурье, идет о работах Жебелёва «Первое революционное восстание на территории СССР (историческая справка)», вышедшей в «Сообщениях ГАИМК» за 1932 г. (№ 9–10, с. 35–37), и «Последний Перисад и скифское восстание на Боспоре», изданной в 70-м выпуске «Известий ГАИМК» в 1933 г. Вторая статья основана на положениях первой, т.е., конечно, она не писалась на заказ, однако, по стечению обстоятельств, ее положения удачно сочетались с тезисами речи Сталина, произнесенной 19 февраля 1933 г. на съезде колхозников-ударников, о ликвидации рабовладельческого строя революцией рабов. Из работ Жебелёва можно было сделать следующий вывод: восставшие рабы, причем восставшие на территории СССР, попытались осуществить классовую революцию. Такой идеологический подарок был оценен по достоинству, и эта оценка в корне изменила положение Жебелёва в системе советской науки.

Этот же сюжет С. А. Жебелёв поясняет в частном письме к А. В. Орешникову:

С. А. Жебелёв – А. В. Орешникову
2 декабря 1932 г.
Васильевский остров, 4 линия, 7, кв. 13

Глубокоуважаемый Алексей Васильевич,

занятия Боспором привели меня к загадочному царю Аку или Аке. Не нравилось и не нравится мне его имя. Сопоставление Шкорпила с Ἀκίς ничего в этом случае не разъясняет. Ἀκίς – греческое слово, значит «острие» (копья, стрелы, в переносном смысле острие стрелы Эрота). И слово ἄκος имеется в греческом, но значит оно «врачебное средство». И от этого значения едва ли могло возникнуть имя собственное. Остается предположить, что собственное имя Ἄκις или Ἄκης – туземное, скифское имя, и один из Спартокидов носил скифское имя. Но и это маловероятно, так как Спартокиды носят либо фракийские имена (Спарток, Перисад), либо греческие (Сатир, Левкон, Митрадор, Горгипп, Аполлоний, Притан, Евмел). В туземных скифских именах собственных ακος (ακης) всегда является составной частью имени, например, Ἀρδάρακος, Φηδάνακος, Κουρθάκης и т.д. Таких примеров я могу привести из южно-русских греческих надписей более полусотни. И вот у меня явилась мысль, *не является ли на золотом статере AKOY не полным именем царя, но составной частью его имени*, его, так сказать, второй, конечной частью. Я нашел и первую часть имени и склонен предположить, что на монете стояло [ΣAYM]AKOY, т.е. тот самый Савмак, который известен из надписи Диофанта, и с именем которого дошли три монетки, причем на них он квалифицируется как царь[5]. Все эти соображения явились у меня в связи с разбором надписи Диофанта, той ее части, которая говорит о делах Боспорских.

---

[4] Lurie 2004, 201. См. также письмо к А. И. Болтуновой (Амиранашвили) от 28 ноября 1932 г. (Ananiev, Bukharin 2020, 761–762).

[5] Царствовал он в бурные времена, год-два maximum (прим. С. А. Жебелёва).

Разбор этот привел меня к ряду новых соображений, в правильности которых я почти убежден и из которых могу поделиться с Вами только одним, [нрзб.]: «воспитанник» последнего Перисада, Савмак, не был каким-либо скифским принцем или вообще высокопоставленным особо. Савмак был *царский раб*, οἰκογενής, θρεπτός. Скифы, во главе которых он встал, и которые произвели на Боспоре государственный переворот, были рабы, и все движение было *рабским восстанием*. Обо всем этом я излагаю подробно в своей работе, с доказательствами, которые долго было бы приводить в письме... я же лишь в одном убежден, что с самим именем AKOY что-то неладно.

Отдел письменных источников Государственного исторического музея (далее – ОПИ ГИМ). *Ф. 136. Оп. 2. Д. 17. Л. 30–31 об.*

Положения работ Жебелёва 1932–1933 гг. по истории восстания Савмака многократно обсуждались по частным источниковедческим вопросам (в том числе по проблеме о времени появления первых их версий – в 1932 г., а то и ранее, во всяком случае, до выступления Сталина на съезде колхозников-ударников 19 февраля 1933 г.) специалистами по истории Северного Причерноморья, и останавливаться на анализе дискуссии в работе по истории науки нет необходимости[6]. Однако удивление вызывает факт отсутствия анализа данных работ Жебелёва в публикациях специалистов по истории советской науки о древности[7].

Источники сведений Сталина по античной истории, которыми он оперировал в своем докладе перед колхозниками-ударниками, неизвестны, однако нельзя исключить того, что он получил упрощенные сведения о восстании Савмака от Н. Я. Марра – директора главного научного учреждения исторического профиля и относительно близкого ему человека[8]. Марр же мог почерпнуть эти сведения из статьи Жебелёва за 1932 г., вышедшей в «Сообщениях ГАИМК».

Как бы то ни было, открытие было замечено, одобрено и использовано в контексте властного дискурса. Это существенно увеличило социальный капитал Жебелёва. Ученый, которого всего несколько лет назад чуть было не исключили из АН СССР и имя которого стало практически нарицательным – так, например, А. И. Анисимову, историку древнерусского искусства, попавшему в число обвиняемых в ходе кампании 1928 г. и, судя по всему, даже не знакомому с Жебелёвым, инкриминировалась именно «жебелёвщина в науке», – теперь получал от своего начальства поощрение за поощрением. Так, уже 28 декабря 1932 г.

---

[6] См., в частности, Gavrilov 1992, 53–73; 1996, 151–168; 2016, 276–287.

[7] Ограничимся двумя ссылками: Krikh 2006, 224–236; Krikh, Metel 2018.

[8] Прямых данных об отношениях Сталина и Марра в 1930-е годы нет, однако косвенные свидетельствуют, что эти отношения были теплыми. Так, на XVI съезде ВКП(б) в 1930 г. Сталин в отчетном докладе дважды оперировал тезисами Марра. Сразу же после отчетного доклада Сталина состоялось выступление Марра, незадолго до этого назначенного вице-президентом АН СССР. По документально не подтвержденным сведениям, часть своей речи Марр произнес по-грузински (Alpatov 2004, 93–94).

См. также вывод: «...Учение Марра получило высочайшую поддержку... Сталин в те годы больше не высказывался по вопросам языкознания, но несомненно, что Марр тогда пользовался его поддержкой. Вскоре после съезда Марр был принят в члены партии без кандидатского стажа, в 1933 году он был одним из первых в стране награжден орденом Ленина, а выросший из Яфетического института Институт языка и мышления еще при жизни получил его имя» (Alpatov 1990, 69).

Жебелёв в ГАИМК получил премию первой категории в размере 500 р. за «перевыполнение плана», причем отмечались его «активное участие и большая работа, проведенная по составлению и редактированию сборника источников об античном способе производства[9]; глубокое исследование Херсонесской надписи Диофанта, давшее новые научные выводы; внимательная работа с аспирантами; безукоризненная трудовая дисциплина»[10].

Разительные изменения места С. А. Жебелёва в советской науке видны уже из письма к А. И. Болтуновой (Амиранашвили) от 31 июля 1933 г.: «Вторую статью в ГАИМК испортили, предпослав ей ненужное и глупое предисловие[11]. Теперь я уже ничего в ГАИМК печатать не буду и вообще хочу... в Европу со своими статьями, хотя это и против моего принципа... учить меня, что я должен писать и как писать, я не позволю – я не мальчик и издал свыше 200 работ своих без всяких предисловий»[12].

В данном письме обращает на себя внимание тональность, ранее не свойственная высказываниям Жебелёва: резко-критический отзыв о ГАИМК, осознание своего места в науке, определенно изменившегося в сравнении с предшествующим периодом: Жебелёв обижен на ГАИМК за то, что без его санкции статье было предпослано некое предисловие, и не стесняется открыто говорить об этом.

9 января 1934 г. «за участие в разработке актуальных вопросов, за высокую производственную активность, за высокую трудовую дисциплину и за работу по повышению квалификации научных сотрудников и аспирантов» он был удостоен первой премии в 400 р. деньгами и на 100 р. книгами со склада ГАИМК[13].

Изменения в этот период коснулись не только судьбы ученого, но и самих организационных условий научной жизни. Обстоятельства этих изменений более очевидны из нижеследующего письма Жебелёва к Лурье, написанного в конце 1933 г. Очевидно, что тональность письма к Лурье и лоббистские возможности, о которых пишет

---

[9] Zhebelev, Kovalev 1933.

[10] ОР НА ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 5. Д. 108. Л. 13.

[11] Имеется в виду предисловие Абрама Григорьевича Пригожина (1896–1937), активного участника дискуссий о формационном подходе, с 1932 г. заведовавшего сектором капиталистических и социалистических формаций и бывшего заместителем председателя ГАИМК. Подготовленный С.А. Жебелёвым и С.И. Ковалёвым том «Античный способ производства: литературные, эпиграфические и папирологические свидетельства о социально-экономической истории Древней Греции, эллинистического Востока и Рима» также был опубликован ГАИМК в 1933 г. с его предисловием. А.К. Гаврилов, анализируя обстоятельства публикации статьи, отмечает, что «нравственно спорная сторона действий Жебелёва» состояла в следующем: «сочетание подходящего результата и старорежимных экивоков насчет рабов, “понесших заслуженное наказание”, бравада с цитированием М.И. Ростовцева после вынужденного отречения от последнего и данное в конечном счете согласие напечатать свою статью рядом с предисловием молодого партийного наглеца А.Г. Пригожина». См. Gavrilov 1992, 55. Представляется, что цитируемое письмо Жебелёва позволяет отвести последнее обвинение. Согласия на предисловие он не давал и был чрезвычайно раздражен таким соседством.

[12] Санкт-Петербургский филиал Архива РАН (далее – СПбФ АРАН). Ф. 729. Оп. 2. Д. 171. Л. 135 об.

[13] ОР НА ИИМК РАН. Ф. 35. Оп. 5. Д. 108. Л. 14.

Жебелёв, объясняются его новым положением – фактического «первооткрывателя» революции рабов на территории СССР. Это письмо – важный документ для выяснения деталей развития новых исторических концепций и прямой связи с данным процессом институализации изучения всеобщей истории в целом и древней (конкретно – античной) истории в частности. Кроме того, оно является важным документом для реконструкции биографии самого Лурье. Частный смысл письма состоит, очевидно, в попытках Жебелёва содействовать трудоустройству С. Я. Лурье – на момент написания письма сотрудника Института истории науки и техники, созданного Н. И. Бухариным в 1932 г. в Ленинграде. В 1930 г. Лурье остался без работы, в 1931 г. он получил отказ в трудоустройстве в ЛИФЛИ[14], и лишь в 1933 г. Лурье поступил на работу в ИИНТ и занимался в нем переводами сочинений средневековых авторов[15]. Однако в реконструкциях научной биографии С. Я. Лурье ничего не говорится о его стремлении покинуть этот институт менее чем через год после зачисления, вероятно небеспроблемного, и перевестись в другое учреждение[16].

Сложности в трудоустройстве специалиста по древней истории и литературе в начале 1930-х годов были связаны не только с организационной неразберихой – трансформацией одних институтов и академий в другие, созданием и их скорым упразднением, и не только с личностным фактором. После структурных реформ в ходе «академического дела» в целом и «дела Жебелёва» в частности, когда новоизбранный академик был подвергнут жесткой проработке из-за участия в сборнике «Seminarium Kondakovianum», сменился общий взгляд на древнюю историю, ее место в ряду научных дисциплин.

Показательна в этом отношении речь академика С. Ф. Ольденбурга на I Всесоюзной конференции по планированию научно-исследовательской работы, проходившей с 6 по 11 апреля 1931 г. Эта речь не имеет заглавия и, возможно, по этой причине ускользнула от внимания составителей полного списка публикаций Ольденбурга[17]. Тем интереснее обращение к этому источнику. Так, выступая сразу после Н. И. Бухарина, С. Ф. Ольденбург подчеркивает: «Очень важно было бы, чтобы наша конференция по отношению к работникам в области гуманитарных наук, к которым принадлежу и я, подчеркнула тот момент, что *уже настало решительное время для переключения их на новую методологию* (курсив наш. – *В. А.*, *М. Б.*). Особенно важно для них всех осознать то, что многие уже осознали: что научно можно и должно изучать именно современность. Старая точка зрения в этом отношении была глубоко неправильной. Считалось, что изучать надо с древних времен, идя к современности. Мы теперь хорошо понимаем, что это была ошибочная установка и что изучение современности приводит нас к гораздо большим результатам, чем старые методы, что научность – именно в изучении современности»[18]. С. Ф. Ольденбург, в течение четверти века руководивший всей академической наукой на посту непременного секретаря АН,

---

[14] Lurie 2004, 137–138.

[15] Mirovshchikova 2017, 919.

[16] Mirovshchikova 2017, 910–924.

[17] Skachkov, Chizhikova 1986, 122–153.

[18] *I Всесоюзная конференция по планированию научно-исследовательской работы. 6–11 апреля 1931 г.* Стенографический отчет. М.– Л., 1931. С. 70.

сам – непререкаемый авторитет именно в области изучения древней литературы – признает вторичность древней истории по отношению к иным направлениям исторических исследований.

Возможно, именно такими настроениями объясняется отношение Жебелёва к всесильному администратору Марру и деятельности Ольденбурга на посту непременного секретаря АН, сформировавшееся уже в 1930-х годах, о чем свидетельствуют выдержки из писем А. В. Орешникову от 30 мая 1930 г. и Д. М. Петрушевскому от 16 июля 1932 г.:

> Пока Ольденбург был непременным секретарем, он был вершителем издательского дела. Но и слетев, он, как член Редакционного совета, продолжает свою губительную работу в области гуманитарных знаний, поскольку оно не соперник с востоковедением. При всем этом лицемерию нет конца...[19]
>
> ...На ближайшей сессии, как мне сказал тот же Самойлович, будет чествоваться 50-летие ученой (?) деятельности Ольденбурга, которому из Института востоковедения, повидимому, предстоит уходить, ибо чужие его угнетают, а свои уже не поддерживают. Кто будет преемником, неизвестно. Говорят, все тот же вездесущий и [нрзб.] Марр. Ну, тогда и востоковедению капут. А как Ольденбург с ним все время гарцевал и в угоду ему истреблял все другие гуманитарные науки. Будьте здоровы, боритесь с «бесами» и пока их не одолеете совершенно! Мои Вам кланяются.
>
> Ваш С. Жебелёв[20].

Жебелёв в письме к Лурье проясняет возможности его перевода из одного исследовательского учреждения в другое, а именно – в Историко-археографический институт. В более широкой перспективе перед читателем предстает череда учреждений исторического профиля в тот период, когда начинают предприниматься очередные попытки изжить учрежденческий беспорядок 1920-х годов, конец которому был в определенной степени положен созданием Института истории АН СССР.

Жебелёв пишет Лурье о слухах, согласно которым Историко-археографический институт будет заниматься с определенного периода проблемами всеобщей истории. Первые попытки создания Института всеобщей истории, в котором бы исследовалась история зарубежных стран на всем ее протяжении, относятся к концу 1930-х годов[21]. До того научное подразделение, отвечавшее за древнюю историю, существовало в рамках Исторического института при факультете общественных наук МГУ, созданном в августе 1921 г. Аналогичный институт был сформирован при Петроградском университете. В 1924 г. на базе всех НИИ социально-экономической направленности при ФОН МГУ была создана Ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук (АНИИ). В нее помимо учреждений, находившихся в Москве, были включены также Институт сравнительной истории, литературы и языков Запада и Востока при ФОН Ленинградского университета и кабинет по изучению марксизма при Восточном педагогическом университете (Казань). В сентябре 1926 г. на основе АНИИ была создана Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН). К 1930 г. РАНИОН была фактически ликвидирована, ее место

---

[19] ОПИ ГИМ. Ф. 136. Оп. 2. Д. 17. Л. 22.

[20] Архив РАН. Ф. 493. Оп. 3. Д. 78. Л. 4–4 об.

[21] Подробнее см. Bukharin, Karpyuk 2019, 1162–1169.

заняла Коммунистическая академия. Все эти учреждения не входили в систему Академии наук СССР. Таким образом, в области институализации исторических исследований к началу 1930-х годов хаос еще не был преодолен.

Историко-археографический институт, основанный в 1931 г. в системе АН СССР, явился преемником Археографической комиссии, основанной в 1834 г. для собирания, описания и издания источников по отечественной истории. В 1926 г. Археографическая комиссия была объединена с Постоянной исторической комиссией и получила название Историко-археографической комиссии (ИАК)[22]. Комиссия была переименована в институт (ИАИ) в октябре 1931 г. Работал ИАИ в Ленинграде, по этой причине интерес Жебелёва к его структуре и тематике исследований вполне объясним. В качестве филиала ИАИ в Москве работала отдельная Археографическая группа.

В «Положении» отмечалось, что «институт имеет своей задачей собирание, систематизирование, обработку на основе марксистско-ленинской методологии и научное издание материалов по истории народов СССР». Кроме того, институту вменялась в обязанность «разработка вспомогательных исторических дисциплин» и подготовка специалистов в указанной области[23].

В перспективном плане развития института, составленном еще до того, как ИАИ был формально основан, не было пунктов, специально трактовавших древнюю историю, однако некоторые из них (история народов СССР, история торговли, работа по заданиям Международного комитета исторических наук, историческая география) могли подразумевать включение исследований по античной истории в том или ином виде.

Однако на дворе уже 1933 год: Сталин привлек данные по античной и древневосточной истории в своей речи, что обозначило новый этап в развитии всеобщей истории в СССР в целом. Вполне вероятно, что «слухи», о которых Жебелёв запрашивает Лурье, связаны с тем, что ИАИ на рубеже 1933/1934 годов намеревался значительно расширить тематику исследований. Это расширение планировалось осуществить, в частности, за счет работ по истории раннего феодализма[24].

Жебелёв также запрашивает Лурье о проекте Исторической комиссии Академии наук. Эта структура была создана в ноябре 1933 г. для координации исторических исследований на межинститутском уровне. Государство явно ставило перед научной сферой новые задачи, для выполнения которых нужны были новые институты. В 1935 г. Историческая комиссия была ликвидирована, а ее функции переданы ИАИ. Таким образом, с 1935 г. ИАИ фактически был уполномочен выполнять функции научно-исследовательского института, в тематику исследований которого входили, в частности, и вопросы античной и восточной истории. Так, в структуре ИАИ был создан сектор истории древнего мира под началом В. В. Струве. Через год, в 1936 г., на базе ИАИ и Исторического института Коммунистической академии был создан Институт истории АН СССР.

---

[22] Подробнее см. Serova 1979, 361.
[23] Подробнее см. Serova 1979, 363.
[24] Serova 1979, 377.

С. А. Жебелёв – С. Я. Лурье
В.О. 4 линия 7, кв. 13
16. XII. 33

Дорогой Соломон Яковлевич,

от кого Вы слышали, что Историко-археографический институт развертывает свою деятельность и будет работать не только над русской, но и над всеобщей, в частности античной, историей? Не основаны ли эти слухи на некотором недоразумении, источник которого заключается в следующем: на последнем заседании (во время ноябрьской сессии) и исторической группы и отделения ничего не говорилось о расширении деятельности Историко-археографического института, но обсуждали проект создания при группе историков, восточников и экономистов особой *Исторической комиссии*, в круг деятельности которой будет входить и русская и всеобщая история. Проект был принят группой и был затем утвержден отделением. Группа наметила и бюро комиссии, и оно отделением было тоже утверждено. Состав бюро следующий: председатель Волгин[25], заместители председателя Лукин[26] и Деборин[27], члены: Греков[28], Зейдель (от Коммунистической академии)[29], Быковский (от ГАИМК)[30] и еще кто-то седьмой, фамилию которого забыл. Членами комиссии являются ex officio[31] все члены группы, т.е. действительные члены и члены-корреспонденты по гуманитарным наукам Академии наук. В работе могут принимать участие и ученые со стороны, с разрешения бюро. Работа комиссии, как и всех комиссий, будет состоять из заслушивания и обсуждения докладов и пр. Предполагается устройство пленарных заседаний и заседаний по секциям (они пока не намечены). Вот все, что мне известно. Пока заседаний комиссии не было; было ли заседание или заседания бюро, не знаю. Самое главное в отношении Вашего дела – это то, что комиссия состоит не при Историко-археографическом институте, а при группе. Поэтому и перевод из Института истории науки и техники в Историко-археографический институт будет зависеть не от группы, а от института, если он к этому переходу отнесется благосклонно. Институт же теперь, как Вы знаете, без главы (после смерти М. Н. Покровского[32] его пост директора пока остается не замещенным). О том, будут ли в комиссии т.н. штатные сотрудники или

---

[25] Волгин, Вячеслав Петрович (1879–1962) – историк, действительный член АН СССР (1930), вице-президент АН СССР (1942–1953).

[26] Лукин, Николай Михайлович (1885–1940) – историк, действительный член АН СССР (1929), первый директор Института истории АН СССР.

[27] Деборин (Иоффе), Абрам Моисеевич (1881–1963) – философ, действительный член АН СССР (1929).

[28] Греков, Борис Дмитриевич (1882–1953) – историк, археолог, член-корреспондент (1934), действительный член АН СССР (1935).

[29] Зейдель, Григорий Соломонович (1893–1937) – историк, директор Института истории Ленинградского отделения Коммунистической академии (1930), первый декан исторического факультета ЛГУ (1934–1935).

[30] Быковский, Сергей Николаевич (1896–1936) – историк, этнограф, сторонник «нового учения о языке» Н. Я. Марра. На момент написания письма – заместитель председателя ГАИМК по научной части.

[31] По занимаемой должности (*лат.*).

[32] Покровский, Михаил Николаевич (1868–1932) – общественный, государственный деятель, историк, действительный член АН СССР (1929), в 1918–1932 – заместитель наркома просвещения, один из основателей следующих научно-исследовательских учреждений, в том числе исторического профиля: Социалистической академии (1919; с 1924 – Коммунистической), Государственного ученого совета (1919), Института истории РАНИОН (1921), Института красной профессуры (1921), один из инициаторов «академического дела».

не будут, ничего не было говорено. О том, как развернется деятельность комиссии, пока можно только гадать. Состав бюро показывает, что для древней истории в комиссии вряд ли что [нрзб.]. Конечно, доклад на «подходящие темы» вряд ли будет отвергнут.

Нечего и говорить, что я был бы очень рад, если бы Вы были причастны к работам комиссии, ведь я теперь представляю античную историю в singulari[33], если не считать Тюменева, который, впрочем, специалист и по античности, и по другим отделам истории.

Наведите точные справки, как обстоят дела с Исторической комиссией. Если нужно будет в том или ином отношении воздействовать на Волгина, смело можете на меня рассчитывать. Не знаю, насколько я пользуюсь авторитетом в его глазах, но зато знаю, что я – не марксист. А это теперь много значит[34]. Но, повторяю, содействие мое в Вашу пользу считайте обеспеченным. Только пока я не знаю, в каком направлении я должен действовать.

Ваш С. Жебелёв.

СПбФ АРАН. Ф. 976. Оп. 3. Д. 198. Л. 34–35.

© Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

Вновь, как и до начала травли конца 1920-х годов, ученый активно участвует в организации научной жизни и административной работе, но теперь это работа в учреждениях, советский характер которых ни у кого не вызывает никаких сомнений. 10 ноября 1934 г. он пишет Максимовой: «Я работать люблю, от нее не бегаю, но когда все и всюду торопят, впадаю в уныние. Если буду жив в 1935 г., постараюсь во что бы то ни стало урегулировать свою жизнь, которой, увы! пользовался и пользуюсь для себя слишком мало»[35]. Эта востребованность давала Жебелёву возможность поддерживать коллег и пытаться оказать им определенную протекцию. Он, например, уже может ходатайствовать перед новым председателем ГАИМК Ф. В. Кипарисовым[36] о публикации в изданиях академии статьи опальной Максимовой, пытаться устроить публикацию ее переводов или

---

[33] В единственном числе (*лат.*).

[34] Эту мысль С. А. Жебелёв осмеливался высказывать и ранее. Так, обсуждая с академиком Д. М. Петрушевским кандидатуру А. И. Тюменева на выборах в действительные члены АН СССР в 1932 г., в письме от 4 марта 1932 г. он пишет: «На заседании Волгин предложил мне высказаться о кандидатуре Тюменева. Я сказал, что кандидатура Тюменева является для меня приемлемой, главным образом потому, что он убежденный марксист и, прибавил я, марксист не из вчерашнего дня. Из его ученых трудов в мою компетенцию входят лишь три (всего 15), так как они касаются греческой истории. Эти труды обнаруживают хорошее знакомство с литературой предмета и выдержаны в строго марксистском духе, так мне кажется, потому что, заявил я определенно, сам я не марксист, и с этой стороны желательно, чтобы они получили надлежащую оценку лиц, владеющих марксистской идеологией. Вот вкратце все, что я сказал, добавил лишь, что в случае избрания Тюменева он, как марксист, может быть полезен при обучении аспирантов марксизму» (Архив РАН. Ф. 493. Оп. 3. Д. 78. Л. 2).

[35] СПбФ АРАН. Ф. 729. Оп. 2. Д. 151. Л. 44.

[36] Кипарисов, Федор Васильевич (1886–1936) – археолог, филолог-антиковед, ученик С. А. Жебелёва; в 1920–1929 гг. – член президиума, зам. председателя Главного политического управления ЦК Союза работников просвещения, ответственный секретарь секции научных работников, профессор Историко-лингвистического института; в 1929–1934 гг. – первый заместитель председателя ГАИМК; с 1934 г. – председатель; в 1936 г. арестован, расстрелян.

рекомендовать ее для участия в проекте издания серии научно-популярных работ по всемирной истории[37]. Роль и место ученого в институциональной системе науки явно изменились. Но вот отношение и к этой системе, и ко всему происходящему вокруг оставалось далеким от приятия.

Некоторое укрепление положения Жебелёва в обеих столицах явственно видно из письма В. И. Вернадскому от 12 июля 1935 г.: «Без академической и университетской библиотек работать не могу, московские же библиотеки по моей части и в сравнение не могут идти с нашими. Но когда академическая библиотека переведена будет в Москву, передо мной встанет вопрос о моем переезде туда. Пока что буду наезжать в Москву на сессии, что в минувшем сезоне делал не без удовольствия. На сессиях и будем встречаться с Вами»[38]. Далее Жебелёв просит «вспомнить о нем», когда Вернадский окажется в Риме и Неаполе.

Общее настроение его в этот период очень хорошо передает и следующий фрагмент из письма Максимовой от 19 августа 1935 г., отчасти перекликающийся с письмом к В. И. Вернадскому:

> Все утро сегодня я, вместо того, чтобы писать статью на тему «Возрождение и вырождение ученых степеней» (конечно, статья предназначается не для печати, да и не может быть напечатана[39]), провел за Бедекером[40], чтобы хоть мысленно, перелистывая его, совершить экскурсию по Риму. И в конце этой экскурсии я подумал: жить и знать, что никогда в Рим не попадешь – c'est affreux[41] (как сказал бы А. А. Васильев). Вместе с тем мне пришла в голову мысль: выписать из Рима новейший Бедекер. Попробую сделать это через КСУ[42], но надежды мало, что выпишут: сочтут, что Бедекер – не научная литература; мне уже раз отказали на этом основании, когда я хотел выписать итальянскую книгу о Дузе[43]. Но приходится жить не прошлым, а настоящим и ближайшим будущим.
>
> В ближайший же выходной день, т.е. 24 августа, я собираюсь идти обедать в столовую "Zum schoenen Aussicht". Вы доставили бы мне большое удовольствие, согласившись разделить со мной компанию. Если не имеете ничего против, пожалуйте в Дом ученых 24го, так к 3 $^{1}/_{2}$ часа дня. В это время я буду ждать Вас, сидя на одном из диванов в том широком коридоре, который идет параллельно с залом и ведет в обычную столовую. Там мы встретимся и пойдем в столовую для "высококвалифицированных ученых". Сядем за стол и будем любоваться видом если не на S. Pietro, то на Петропавловскую крепость, что, пожалуй, к нашему status'у и более подходит.
>
> *СПбФ АРАН. Ф. 729. Оп. 2. Д. 151. Л. 49–49 об.*
>
> © Санкт-Петербургский филиал Архива РАН

Середина 1930-х годов прошла для академика С. А. Жебелёва под знаком восстановления его позиций в советской науке. На основе выводов Жебелёва, представленных в работах о херсонесском декрете в честь Диофанта, была сформулирована идея о победе классовой революции рабов, причем особую значимость

---

[37] СПбФ АРАН. Ф. 729. Оп. 2. Д. 151. Л. 47 об., 55 об., 56 об., 58–59, 62–62 об. и др.

[38] Архив РАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 582. Л. 3.

[39] Статья была издана И. В. Тункиной; см. Zhebelev 2002, 142–195.

[40] Имеется в виду путеводитель, названный по имени издательства путеводителей, основанного Карлом Бедекером (Baedeker, Karl; 1801–1859) в Кобленце в 1827 г.

[41] Это отвратительно (*фр.*).

[42] Комиссия содействия ученым при Совете народных комиссаров СССР.

[43] Имеется в виду итальянская актриса Э. Дузе (1858–1924).

этому тезису придавало то, что древнейшее такое восстание состоялось на территории СССР. Жебелёв в середине 1930-х годов обладает значительным административным влиянием, однако его личное отношение к советскому государству и научной политике СССР остается негативным.

Литература / References

Alpatov, V.M. 1990: [History of one myth: Marr and Marrism (the Beginning)]. *Znanie – sila* [*Knowledge is Strength*] 11, 65–69.

Алпатов, В.М. История одного мифа: Марр и марризм (начало). *Знание – сила* 11, 65–69.

Alpatov, V.M. 2004: *Istoriya odnogo mifa. Marr i marrizm* [*History of One Myth. Marr and Marrism*]. 2nd ed. Moscow.

Алпатов, В.М. *История одного мифа. Марр и марризм*. 2-е изд. М.

Ananiev, V.G., Bukharin, M.D. 2020: [S. A. Zhebelev in the system of soviet science (Based on new archival findings) Part II. 1927–1932]. *Vestnik drevney istorii* [*Journal of Ancient History*] 80/3, 753–774.

Ананьев, В.Г., Бухарин, М.Д. С.А. Жебелёв в системе советской науки (по материалам новых архивных документов). Часть II. 1927–1932. *ВДИ* 80/3, 753–774.

Bukharin, M.D., Karpyuk, S.G. 2019: [How the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences was Created]. *Vestnik RAN* [*Herald of the Russian Academy of Sciences*] 11 (89), 1162–1169.

Бухарин, М.Д., Карпюк, С.Г. Как создавался Институт всеобщей истории РАН. *Вестник РАН* 11 (89), 1162–1169.

Gavrilov, A.K. 1992: [Scythians of Saumakos – revolt or invasion? (IPE I^2 352–Syll.^{3} 709)]. In: A. K. Gavrilov (ed.), *Etyudy po antichnoy istorii i kul'ture Severnogo Prichernomor'ya* [*Essays on Classical History and Culture of Northern Black Sea Region*]. Saint Petersburg, 53–73.

Гаврилов, А.К. Скифы Савмака – восстание или вторжение? (IPE I^2 352–Syll.^{3} 709). В сб.: А.К. Гаврилов (ред.), *Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья*. СПб., 53–73.

Gavrilov, A.K. 1996: Das Diophantosdekret und Strabon. *Hyperboreus* 2/1, 151–168.

Gavrilov, A.K. 2016: Noch ein epigraphischer Beleg für den Skythen Saumakos (IosPE I^2 353)? *Hyperboreus* 22/2, 276–287.

Krikh, S.B. 2006: ["The Slaves' Revolution" in the Soviet historiography of the 1930s]. *Dialog so vremenem: al'manakh intellektual'noy istorii* [*Dialogue with Time. Almanac of Intellectual History*] 17, 224–236.

Крих, С.Б. «Революция рабов» в отечественной историографии 30-х гг. XX века. *Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории* 17, 224–236.

Krikh, S.B., Metel, O.V. 2018: *Istoriografiya drevnosti v sovetskiy period: uchebnoe posobie* [*Historiography of Antiquity in Soviet Era: Textbook*]. Omsk.

Крих, С.Б., Метель, О.В. *Историография древности в советский период: учебное пособие*. Омск.

Lenin, V.I. 1969: *Gosudarstvo i revolyutsiya. Uchenie marksizma o gosudarstve i zadachi proletariata v revolyutsii* [*State and Revolution. Teaching of Marxism on State and Tasks of Proletariat in Revolution*. (Complete Works. Vol. 33. 5th ed.)] Moscow.

Ленин, В.И. *Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции*. (Полное собрание сочинений. Т. 33). 5-е изд. М.

Lurie, Ya.S. 2004: *Istoriya odnoy zhizni* [*History of One Life*]. Saint Petersburg.

Лурье, Я.С. *История одной жизни*. СПб.

Marx, K. 1960: *Kapital. Kritika politicheskoi ekonomii*. T. I. *Prozess proizvodstva kapitala* [*Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. I. *The Process of Capitalist Production*]. Moscow.

Маркс, К. *Капитал. Критика политической экономии*. Т. I. *Процесс производства капитала*. М.

Mirovshchikova, A.A. 2017: [Between "old" and "new" science: S.Ya. Lurie's life in the crucial time for Russia (late 1910s – early 1930s)]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya "Gumanitarnye nauki"* [*Proceedings of Kazan University. Humanities Series*] 159/4, 910–924.

Мировщикова, А.А. Между «старой» и «новой» наукой: путь С.Я. Лурье в переломное для России время (вторая половина 10-х – начало 30-х годов XX века). *Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки»* 159/4, 910–924.

Mishulin, A.V. 1936: [Outline of China in Classical period]. *Bor'ba klassov. Na fronte istoricheskoy nauki* [*Class Conflict. On the Front of Historical Science*] 2, 95–105.
Мишулин, А.В. Очерк о Китае в античную эпоху. *Борьба классов. На фронте исторической науки* 2, 95–105.

Serova, E.A. 1979: [Historical-Archaeographic Institute of the Academy of Sciences of the USSR (1931–1936)]. In: M.V. Nechkina (ed.), *Istoriya i istoriki. Istoriograficheskiy ezhegodnik. 1976* [*History and Historians. Annual of Historiography. 1976*]. Moscow, 361–378.
Серова, Е.А. Историко-археографический институт Академии наук СССР (1931–1936). В сб.: М.В. Нечкина (ред.), *История и историки. Историографический ежегодник. 1976.* М., 361–378.

Skachkov, P.E., Chizhikova, K.L. 1986: [Bibliography of the publications of S.F. Oldenburg]. In: G.K. Skryabin, E.M. Primakov (eds.), *Sergey Fedorovich Oldenburg.* Moscow, 122–153.
Скачков, П.Е., Чижикова, К.Л. Библиография трудов С.Ф. Ольденбурга. В сб.: Г.К. Скрябин, Е.М. Примаков (ред.), *Сергей Федорович Ольденбург*. М., 122–153.

Zhebelev, S.A. 2002: [Scientific degrees in their past, their renaissance in present and threatening danger of their disappearance in the future (Publication and comments by I.V. Tunkina: from the scientific heritage: a note on deliverance of scientific degrees by S.A. Zhebelev]. *Ocherki istorii otechestvennoy arkheologii* [*Outlines of the History of Russian Archaeology*] III, 142–195.
Жебелёв, С.А. Ученые степени в их прошлом, возрождение их в настоящем и грозящая опасность их вырождения в будущем (Публикация и примечания И.В. Тункиной. Из научного наследия: записка о присуждении ученых степеней С.А. Жебелёва). *Очерки истории отечественной археологии* III, 142–195.

Zhebelev, S.A., Kovalev, S.I. (eds.) 1933: *Antichnyy sposob proizvodstva v istochnikakh. Literaturnye, epigraficheskie i papirologicheskie svidetel'stva o sotsial'no-ekonomicheskoy istorii drevney Gretsii, ellinisticheskogo Vostoka i Rima* [*Classical Production Mode in Sources. Narrative, Epigraphical and Papyrological Attestations on Social and Economic History of Ancient Greece, Hellenistic Orient and Rome*]. Leningrad.
Жебелёв, С.А., Ковалев, С.И. *Античный способ производства в источниках. Литературные, эпиграфические и папирологические свидетельства о социально-экономической истории древней Греции, эллинистического Востока и Рима*. Л.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 211–215
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 211–215
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013530-6

E.D. CARNEY. Eurydice and the Birth of Macedonian Power. New York: Oxford University Press, 2019. XVII, 178 p. ISBN 978-0-19-028053-6

Элизабет Карни является одним из самых авторитетных в мире специалистов по истории древней Македонии; главная сфера ее интересов – изучение роли женщин, преимущественно представительниц царских династий[1]. Наиболее важная работа Карни – это монография «Женщины и монархия в Македонии» (2000), также ей принадлежат книги об Олимпиаде (2006) и Арсиное II (2013)[2]. Недавно под заголовком «Царь и двор в древней Македонии» увидело свет собрание статей Карни, выходивших с 1980 по 2009 г. Во введении к данному изданию Карни отметила, что, начиная карьеру в антиковедении в качестве «историка Александра» (ее диссертация, защищенная в 1975 г., была посвящена отношениям Александра Великого с македонской аристократией), к концу 1970-х годов она стала воспринимать себя как историка Македонии[3].

Новая монография Карни посвящена Эвридике – жене македонского царя из династии Аргеадов Аминты III (394/393–370/369 гг.[4]), а также матери трех его последовательно правивших преемников – Александра II (370/369–368/367 гг.), Пердикки III (368/367–360/359 гг. до н.э.) и Филиппа II (360/359–336 гг.)[5]. По сути, это работа об истории Македонии в первой половине IV в.– периоде, плохо освещенном в источниках и неудовлетворительно изученном, а не биография Эвридики, жизнь которой известна только на основе нескольких эпизодов.

При этом Эвридика является первой македонской царицей, для которой засвидетельствована важная, в том числе и самостоятельная, роль в политике[6]. Можно, конечно, упомянуть, что где-то в конце VI в. Гигея, дочь Аминты I и сестра Александра I, стала супругой знатного перса Бубара (Hdt. V. 21; VIII. 136), а дочь Александра I и сестра Пердикки II Стратоника в 429 г. была выдана братом замуж за Севта, племянника и наследника фракийского правителя Ситалка (Thuc. II. 101. 6)[7]. Женитьба Бубара на Гигее стала следствием подчинения царства Аргеадов Ахеменидской державе, а брак Севта и Стратоники был частью дипломатии Пердикки II после вторжения армии Ситалка в Македонию[8]. Однако это

---

[1] В настоящее время Элизабет Доннелли Карни – почетный профессор университета в Клемсоне (Южная Каролина, США).

[2] Carney 2000; 2006; 2013.

[3] Carney 2015, XIII.

[4] Здесь и далее все даты, относящиеся к древней истории, – до н.э.

[5] См. также рецензию А. Молина Морина на книгу Карни: Molina Marín 2019, 119–122.

[6] Ср. Macurdy 1927, 202, 207.

[7] Сейчас для рассмотрения ранней истории дома Аргеадов и его женских представительниц имеются и археологические материалы. В Вергине – районе древних Эг, первой резиденции царей Нижней Македонии и месте их погребений, был открыт участок с элитными женскими захоронениями разных типов (так называемый сектор цариц), попадающих в отрезок времени примерно с середины VI до начала III в. Некоторые из них, вероятно, действительно принадлежали членам царской семьи. Особо следует отметить богатое погребение, датируемое примерно рубежом VI–V вв. (Kottaridi 2004, 139–147); возможно, в нем была похоронена родственница Аминты I и Александра I. Одну из поздних монументальных гробниц на этом участке приписывают Эвридике (см. далее).

[8] В папирусном тексте птолемеевского времени (*P. Oxy*. 27 [1962] 2465 Fr. 1. Coll. II. 121) сохранились имена и более ранних представительниц династии Аргеадов (Клеоника, Клеопатра, Эвриноя и др.), но достоверность данной традиции остается под вопросом (см. Greenwalt 1996, 47–50).

были браки царской дочери и сестры, осуществленные по воле монарха, а не их самостоятельные действия[9].

Эвридика, героиня книги Карни, родилась приблизительно в последнем десятилетии V в. и умерла, возможно, ок. 343 г. (последнее точно датируемое свидетельство о ней приходится примерно на 368 г.– Aesch. II. 26–29). Помимо упоминаний в литературных источниках, как относящихся ко времени ее жизни (Эсхин), так и более поздних (Непот, Плутарх, Юстин, Либаний, «Суда»), имеются три надписи из Вергины и ее окрестностей с именем Эвридики и ее патронимиком («дочь Сирры»)[10]. Две из них были посвятительными с идентичными текстами[11], но третья была начертана на постаменте статуи[12], которая, возможно, являлась частью скульптурной группы (см. далее). В античной литературной традиции присутствуют два образа Эвридики, которые можно обозначить как: *1)* нейтрально-положительный; *2)* резко негативный.

Рецензируемая монография включает шесть глав, обширные примечания[13], список литературы, указатель имен и названий, список царей из династии Аргеадов с генеалогической таблицей, а также карту.

Первая глава, «Введение» (с. 1–13), начинается с формулировки темы и постановки проблем, обзора источников и очерка истории Македонии до начала IV в. Затем Карни кратко излагает свое видение македонской государственности рассматриваемого периода. По ее мнению, монархия Аргеадов была «персональной» и не существовало каких-либо структур (собрания македонян и/или совета аристократов), ее формально ограничивавших, в том числе при решении вопросов престолонаследия. Четкой системы наследования трона не было, но обычно на престол восходил старший сын. Полигамия, характерная для некоторых представителей династии Аргеадов, была связана с необходимостью рождения наследников. Но ее следствием были «амфиметрические» (терминология Д. Огдена[14]) конфликты по поводу престолонаследия между разными женами монарха и их детьми. До времени Александра Великого македонские правители и их жены не использовали никаких титулов.

Во второй главе «Замужество Эвридики и царствование ее супруга» (с. 14–31) рассмотрена история Македонии в первые три десятилетия IV в. Захватив власть ок. 393 г. на исходе «смутного времени», последовавшего за гибелью царя Архелая (399 г.), Аминта III, представитель одной из боковых линий династии Аргеадов, в первое десятилетие правления столкнулся с рядом серьезных трудностей. Первой из них стало иллирийское вторжение (по мнению Карни, было одно нападение, а не два, как говорится у Диодора – XIV. 92. 3; XV. 19. 2[15]), а позже война с Халкидским союзом. В обоях случаях Аминта едва не лишился власти. Позднее, в 370-х годах, ситуация в Македонии и ее международное положение были достаточно стабильными.

Согласно Страбону (VII. 7. 8) Эвридика, супруга Аминты III, была внучкой Аррабея – правителя Линкестиды в Верхней Македонии (соперника Пердикки II, воевавшего против него вместе с иллирийцами во второй половине 420-х годов) и дочерью некоего Сирры[16]. Имя отца Эвридики присутствует и в упомянутых выше надписях из Вергины (*EKM* II.1 8–9; 14). По мнению Карни, Сирра мог быть иллирийцем, так как Эвридика именуется иллирийкой и τριβάρβαρος в трактате «О воспитании детей», сохранившемся в корпусе произведений Плутарха (*Moral*. 14b). О ее иллирийском происхождении говорится и в ряде других поздних источников (Lib. *Hypoth. in Demosth*. 18; *Suda* s.v. Κάρανος)[17]. Однако в негативных характеристиках

---

[9] Ср. Macurdy 1927, 204.

[10] Saatsoglou-Paliadeli 2000, 392–401.

[11] *EKM* II.1 8–9: Εὐρυδίκα Σίρρα Εὐκλείαι.

[12] *EKM* II.1 14: Ἐὐρῠδίκα Σίρ[ρ]ᾳ.

[13] Представляется неудобным, что примечания, в которых затронуты или даже обстоятельно рассмотрены многие важные сюжеты, выделены в отдельный блок в конце книги (с. 119–153).

[14] Ogden 1999, IX–XXIV.

[15] Некоторые исследователи принимают информацию Диодора (например: Hammond, Griffith 1979, 174).

[16] Присутствующее в рукописях Страбона выражение «Ἴρρα δὲ θυγάτηρ» было исправлено в XIX в. А. Майнеке на «Σίρρα δὲ θυγάτηρ» (корректность эмендации впоследствии показали эпиграфические находки). Именно Сирра и Аррабей упоминаются Аристотелем в качестве соперников царя Архелая (Arist. *Pol*. V. 1311b).

[17] Подробные аргументы в пользу линкестийского происхождения Сирры и Эвридики: Kapetanopoulos 1994, 8–14. Необходимо отметить, что имя Σίρρας было очень редким. Помимо

Эвридики, и особенно в ее «варваризации», Карни видит и пропагандистские мотивы, возможно восходящие к Гигее, еще одной супруге Аминты III, и ее сыновьям. В связи с этим Карни поднимает и вопрос о «варварстве» македонян как пропагандистском топосе.

По мнению Карни, брак Аминты III и Эвридики, заключенный, возможно, ок. 393/392–390 гг., мог быть связан с урегулированием последствий иллирийского вторжения в Македонию. Помимо троих сыновей (Александра, Пердикки и Филиппа) Эвридика родила Аминте дочь Эвриною.

Гигея, вероятно, стала супругой Аминты III позже, а не раньше Эвридики, как нередко считается[18]. Имя Гигеи может указывать на ее происхождение из рода Аргеадов. Сыновья Гигеи (Архелай, Арридей и Менелай), вероятно, были младше сыновей Эвридики, поэтому появились на политической арене только в царствование Филиппа II в качестве его соперников.

Третья глава «Правление сыновей Эвридики: Александр II, Пердикка III и Филипп II» (с. 33–52) посвящена неудовлетворительно освещенному в источниках десятилетнему периоду македонской истории (368/367–357 гг.)[19]. На краткое царствование Александра II пришлись: неудачная в итоге военная кампания в Фессалии, конфликт царя с влиятельным придворным Птолемеем, а также ставшее следствием обоих этих событий вмешательство в македонские дела Беотийского союза в лице Пелопида. После гибели Александра в результате заговора в Македонию совершил вторжение претендент Павсаний, за помощью против которого Эвридика обратилась к действовавшему во Фракии афинскому стратегу Ификрату. В это же время Птолемей, один из убийц Александра, видимо, попытался узурпировать власть, что привело ко второму появлению Пелопида в Македонии. В результате достигнутого компромисса Птолемей был признан регентом при юном Пердикке III. В 365 г. после убийства Птолемея Пердиккой началось его самостоятельное царствование, завершившееся гибелью в сражении с иллирийцами в 360/359 г. В этом же году с приходом к власти Филиппа II, младшего из сыновей Аминты III и Эвридики, была открыта новая страница в истории древней Македонии, которая в силу достаточной изученности рассмотрена в монографии Карни весьма кратко.

Многие дискуссионные сюжеты, в том числе генеалогические и хронологические проблемы, затронутые во второй и третьей главах, обстоятельно разобраны Карни в четвертой главе «Эвридика и ее сыновья» (с. 53–75). Так, она выступила с критикой традиции, сохранившейся у Юстина (VII. 4–5), о супружеской измене Эвридики Аминте III и ее заговорах против мужа и сыновей – Александра II и Пердикки III[20]. По мнению Карни, реальный заговор против Александра II и его убийство, возможно, были следствием неудачной интервенции молодого царя в Фессалии. Птолемей из Алора, глава заговорщиков, видимо, был представителем дома Аргеадов, но не сыном Аминты III от какой-то другой женщины (помимо Эвридики и Гигеи). Вторжение изгнанника Павсания, видимо, еще одного родственника царской семьи, в Македонию вслед за убийством Александра, отраженное после личного обращения Эвридики Ификратом, предшествовало второй интервенции фиванцев. Возможный брак Эвридики с Птолемеем (*Schol. in Aesch.* II. 29), признанным регентом после урегулирования македонских дел Пелопидом, очевидно был политическим компромиссом и вынужденным шагом для защиты ее младших сыновей, а не женитьбой на любовнике, с которым она якобы ранее изменяла Аминте и который был ответствен за убийство ее старшего сына. Негативная традиция об Эвридике (сохранившаяся у Юстина), возможно, восходит к труду Феопомпа и базируется на пропаганде Гигеи, ее сыновей, а также их сторонников[21].

Пятая глава «Публичный образ Эвридики при ее жизни» (с. 76–95) посвящена нескольким сюжетам. В ее начале разбирается эпиграмма, сохранившаяся в «Моралиях» Плутарха (14b), в которой говорится, что Эвридика сама поздно обучилась грамоте, сделав это, чтобы учить

отца Эвридики, происхождение которого остается спорным, в Македонии оно эпиграфически зафиксировано еще только дважды или трижды (*LGPN* IV s.v. Σίρρας; ср. Saatsoglou-Paliadeli 2000, 402, n. 103).

[18] Например: Heckel 1978, 155; Mortensen 1992, 161, 167–169.

[19] В недавней монографии о династии Аргеадов С. Мюллер остроумно охарактеризовала правления двух старших сыновей Аминты III и Эвридики выражением «Живи быстро, умри молодым» (Müller 2016, 217, 229), связанным со сферой, далекой от антиковедения, но вполне подходящим в случаях Александра II и Пердикки III.

[20] Ранее этот сюжет был подробно разобран К. Мортенсен (Mortensen 1992, 156–171).

[21] Ср. Mortensen 1992, 161–163 (по мнению Мортенсен, Феопомп мог передавать как негативную, так и положительную традицию об Эвридике).

своих детей. Далее Карни обращается к интерпретации и датировке двух постаментов статуй из святилища Эвклеи на агоре в Эгах, посвященных Эвридикой этой богине. По мнению автора, это произошло в 350-х годах и было связано с необходимостью поддержания положительного имиджа Эвридики в ответ на нападки со стороны Гигеи и ее сыновей.

В этой же главе рассмотрен постамент статуи Эвридики из района соседней с Вергиной деревни Палатиция, который был частью какой-то скульптурной группы. По мнению Х. Саацоглу-Палиадели, одного из руководителей раскопок в Вергине, в древних Эгах могла находиться композиция, похожая на группу из Филиппейона в Олимпии (Филипп II, Александр III, Аминта III, Эвридика и Олимпиада – Paus. V. 17. 4; V. 20. 9–10), или даже ее копия[22]. Со своей стороны, Карни осторожно допустила, что композиция могла быть иной – например: Филипп II, его родители и братья.

На территории агоры Эг рядом со святилищем Эвклеи вместе с одним из упомянутых выше постаментов была найдена и поврежденная статуя женщины. Это могло быть как изображение божества, так и Эвридики. Но даже если это была статуя Эвридики, вопрос о ее связи с найденными в районе Вергины и Палатиции постаментами остается открытым (в настоящее время Саацоглу-Палиадели, ранее считавшая, что статуя была установлена именно на найденном рядом с ней постаменте, занимает значительно более осторожную позицию[23]).

Заключительную, шестую главу «Публичный образ Эвридики после ее смерти» (с. 96–117) Карни начинает с рассмотрения возможности принадлежности Эвридике разграбленной монументальной гробницы «македонского типа», открытой в 1987 г. М. Андроникосом в Вергине в так называемом секторе цариц[24]. Выводы Карни по данному вопросу обстоятельны, предельно осторожны и в целом скептичны. Далее идет критика предположения[25] о том, что в скульптурную композицию, установленную в Филиппейоне, была включена статуя последней супруги Филиппа II Клеопатры, которая однажды именуется Аррианом Эвридикой[26], а не матери царя, как традиционно считается.

Обращаясь к рассмотрению роли Эвридики в македонской истории и памяти о ней, Карни критически разобрала мнение, что имя Εὐρυδίκα стало в конце правления Аргеадов своеобразным женским династическим именем-титулом[27]. Теория о смене имени последней супругой Филиппа II с Клеопатры на Эвридику сомнительна. Пример же внучки Филиппа II и правнучки Эвридики Адеи (или Гадеи), ставшей Эвридикой в 322 г. в связи с ее браком с Арридеем, самим ранее поменявшим имя на Филипп (III), свидетельствует только о том, что на тот момент имидж Эвридики, дочери Сирры, в глазах македонян был положительным.

Книгу Карни характеризует доскональный разбор скудных и при этом часто противоречивых сведений источников, а также имеющихся научных гипотез. Но при этом автору не хватает лаконичности, а иногда и четкости выводов. Впрочем, последнее является по большей части следствием состояния источников, которые не дают возможности решить многих проблем, связанных с Эвридикой и историей Македонии в первой половине IV в.[28]

Монография Элизабет Карни об Эвридике является важным вкладом в изучение сложного и плохо отраженного в источниках периода истории древней Македонии, в течение которого она находилась в тени более мощных сил (иллирийское царство Бардила, Халкидский союз, Беотийский союз), несколько раз была на грани гибели, но в итоге в царствование Филиппа II стала ведущим государством греческого мира.

---

[22] Saatsoglou-Paliadeli 2000, 393–401. О статуях из Филиппейона см., например: Schultz 2007, 205–233.

[23] Saatsoglou-Paliadeli 2011, 280–281.

[24] Мнение Андроникоса о том, что это погребение Эвридики, получило широкое признание (например: Hammond 1991, 70–71).

[25] Наиболее подробно обосновано О. Палагией: Palagia 2010, 33–41; ср. Lane Fox 1973, 504.

[26] Arr. *Anab*. III. 6. 5. Во всех других источниках последняя жена Филиппа II названа Клеопатрой (например: Satyr. ap. Athen. XIII. 5; Diod. XVI. 93. 9; XVII. 2. 3; Plut. *Alex*. 9. 6–7; Paus. VIII. 7. 7; Iust. IX. 5. 8–9).

[27] Например: Heckel 1978, 155–158.

[28] Во многом иные подходы продемонстрированы, например, во втором томе «Истории Македонии» Н. Хаммонда и Г. Гриффита (Hammond, Griffith 1979, 172–188), книге Мюллер о династии Аргеадов (Müller 2016, 200–235) или работах Р. Лэйн Фокса, посвященных истории Македонии в 390–360-е годы (Lane Fox 2011a, 209–234; 2011b, 257–269).

Литература / References

Carney, E.D. 2000: *Women and Monarchy in Macedonia*. Norman (Okla.).
Carney, E.D. 2006: *Olympias. Mother of Alexander the Great*. London.
Carney, E.D. 2013: *Arsinoë of Egypt and Macedon. A Royal Life*. Oxford.
Carney, E.D. 2015: *King and Court in Ancient Macedonia. Rivalry, Treason and Conspiracy*. Swansea.
Greenwalt, W.S. 1996: «Proto-historical» Argead women: Lan(ice?), Cleonice, Cleopatra, Prothoe, Niconoe. *Ancient History Bulletin* 10/2, 47–50.
Hammond, N.G.L. 1991: The royal tombs at Vergina: evolution and identities. *Annual of the British School at Athens* 86, 69–82.
Hammond, N.G.L., Griffith, G.T. 1979: *A History of Macedonia*. Vol. II. *550–336 B. C*. Oxford.
Heckel, W. 1978: Kleopatra or Eurydike? *Phoenix* 32/2, 155–158.
Kapetanopoulos, E. 1994: Sirras. *Ancient World* 25, 8–14.
Kottaridi, A. 2004: The Lady of Aegae. In: D. Pandermalis (ed.), *Alexander the Great: Treasures from an Epic Era of Hellenism*. New York, 139–147.
Lane Fox, R. 1973: *Alexander the Great*. London.
Lane Fox, R. 2011a: 399–369. In: R. J. Lane Fox (ed.), *Brill's Companion to Ancient Macedon: Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC – 300 AD*. Leiden–Boston, 209–234.
Lane Fox, R. 2011b: The 360's. In: R. J. Lane Fox (ed.), *Brill's Companion to Ancient Macedon: Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC – 300 AD*. Leiden–Boston, 257–269.
Macurdy, G. 1927: Queen Eurydice and the evidence for the woman power in early Macedonia. *American Journal of Philology* 48/3, 201–214.
Molina Marín, A.I. 2019: (Rev.) E. Carney, Eurydice and the Birth of Macedonian Power. New York, 2019. *Karanos* 2, 119–122.
Mortensen, K. 1992: Eurydice: demonic or devoted mother? *Ancient History Bulletin* 6/4, 156–171.
Müller, S. 2016: *Die Argeaden: Geschichte Makedoniens bis zum Zeitalter Alexanders des Großen*. Paderborn.
Ogden, D. 1999: *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*. London–Swansea.
Palagia, O. 2010: Philip's Eudydice in the Philippeum at Olympia. In: E.D. Carney, D. Ogden (eds.), *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*. Oxford–New York, 33–41.
Saatsoglou-Paliadeli, Ch. 2000: Queenly appearances at Vergina-Aegae: Old and new epigraphic and literary evidence. *Archäologischer Anzeiger* 3, 387–403.
Saatsoglou-Paliadeli, Ch. 2011: The arts at Vergina-Aegae, the cradle of the Macedonian kingdom. In: R.J. Lane Fox (ed.), *Brill's Companion to Ancient Macedon: Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC – 300 AD*. Leiden–Boston, 271–295.
Schultz, P. 2007: Leochares' Argead portraits in the Philippeion. In: P. Schultz, R. von den Hoff (eds.), *Early Hellenistic Portraiture. Image, Style, Context*. Cambridge, 205–233.

Yuri N. Kuzmin,
Moscow City University, Samara Branch,
Samara, Russia

E-mail: yurimac@yandex.ru

Ю. Н. Кузьмин,
к.и.н., доцент Самарского филиала
ГАОУ ВО «Московский городской
педагогический университет»,
Самара, Россия

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 216–220
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2020), 216–220
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910012259-7

L.I. HAU, A. MEEUS, B. SHERIDAN (eds.). Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the *Bibliotheke*. (Studia Hellenistica, 58). Leuven: Peeters, 2018. X, 612 p. ISBN 978-90-429-3498-6

Сборник статей «Диодор Сицилийский: теория и практика историописания в “Библиотеке”» включает материалы конференции «Диодор Сицилийский: общепринятые заблуждения, мировое сообщество и всеобщая история» (“Diodorus Siculus: Shared Myths, World Community, and Universal History”), прошедшей в университете Глазго в 2011 году. На это издание уже вышла положительная рецензия, автор которой У. П. Ричардсон дает обзор «наиболее заслуживающих внимания» статей (the most noteworthy entries)[1]; предлагаемая же рецензия имеет целью представить сборник как итог многолетних исследований произведения Диодора Сицилийского в контексте изучения древнегреческих исторических сочинений как произведений художественной литературы.

Сборник состоит из двадцати пяти статей, сгруппированных вместе с вводной статьей в девять тематических разделов.

Во введении (с. 3–12), открывающем первый раздел «Место действия», Л. И. Хау, А. Меус и Б. Шеридан не только представляют резюме статей, входящих в сборник (с. 9–12), но и дают обзор исследований «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского с конца XVIII до начала XXI века (с. 3–9), отмечая, что если раньше его сочинение рассматривалось в основном как набор цитат из источников, то в последние десятилетия «Историческая библиотека» изучается как целостное произведение. Эту тему продолжает К. Рабинкам в статье «Новые и старые подходы к Диодору: можно ли их примирить?» (с. 13–39). На примере трех своих исследований 1970–1990-х годов, одно из которых посвящено сравнению текстов Эфора (*P. Oxy*. 1610) и Диодора Сицилийского (XI. 59–62) (с. 20–23)[2], другое – перекрестным ссылкам в «Исторической библиотеке» (с. 23–26)[3], третье – повторам в произведении Диодора Сицилийского, в частности описанию Мертвого моря во второй и девятнадцатой книгах (с. 26–33)[4], она показывает, что тщательный анализ текста «Исторической библиотеки», в том числе с применением реляционных баз данных, позволяет понять, каким образом Диодор Сицилийский использовал свои источники и работал над произведением.

В статье К. Рабинкам затронуты темы, которые далее подробно рассматриваются в соответствующих разделах сборника и связаны с анализом «Исторической библиотеки» в контексте эпохи (I в. до н.э.) и изучением места произведения Диодора Сицилийского в древнегреческой историографии. Среди этих тем – специфика отбора материала источников для создания энциклопедического сочинения, особенности композиции в целом и ее отдельных элементов. Следует также отметить, что некоторые статьи, включенные в сборник, созданы на материале недавно опубликованных работ и, таким образом, представляют обзор современных исследований «Исторической библиотеки».

---

[1] Richardson 2018.
[2] Rubincam 1976.
[3] Rubincam 1987; 1989; 1998.
[4] Rubincam 1987. К статье приложены таблицы с дополнительным иллюстративным материалом и библиография к каждой из трех тем (с. 35–39).

Так, название второго раздела – «Диодор Сицилийский в первом веке» – отсылает читателей к заглавию известной книги К. С. Сакса «Диодор Сицилийский и первый век»[5]. Его статья «Диодор Сицилийский и эллинистическая философская мысль» (с. 43–63) и открывает данный раздел. Сакс отмечает, что Диодор Сицилийский критикует современную ему философию и одновременно использует ее идеи в произведении, и заключает, что в историческом сочинении свободная речь (ἱστορικὴ παῤῥησία) – это объективность историка, дающего моральную оценку, обращенное в будущее суждение о прошлом, непосредственно не связанное с описываемым событием; таким образом, по Диодору Сицилийскому, морали учит именно история, а не философия, лишенная «свободы речи».

Две другие статьи этого раздела посвящены истории Рима в произведении Диодора Сицилийского: ранней – «Начало Рима в “Библиотеке” Диодора» (с. 65–90) О. Коэн-Скалли – и современной – «Во славу Помпея: перечитывая “Историческую библиотеку”» (с. 91–127) Р. Уэстолла. Коэн-Скалли исследует вопрос о том, как пассажи, относящиеся к истории основания Рима во фрагментарно сохранившихся книгах VII и VIII, включены в структуру произведения и соответствуют тематическому принципу изложения материала, делая вывод, что история архаического Рима не играет центральной роли в повествовании и лишь после описания Первой Пунической войны Рим занимает больше места в тексте Диодора[6]. Уэстолл отмечает, что Диодор Сицилийский уделяет исключительное внимание карьере и успехам Помпея и, возможно, «Историческая библиотека» заканчивается изложением событий в Египте – как и первая книга произведения, посвященная египетской мифологии, религии, истории и географии.

Авторы статей, включенных в третий раздел «Жанр и замысел», анализируют «Историческую библиотеку» как литературное произведение I в. до н.э., сочетающее энциклопедизм с морализаторскими и дидактическими целями. Статья Й. Энгельса «От “историй” к “библиотеке” и “историческим комментариям”» (“From Ἱστορίαι to Βιβλιοθήκη and Ἱστορικὰ Ὑπομνήματα”, с. 131–147) посвящена названиям произведений Диодора Сицилийского и Страбона – «Библиотека» и «Исторические комментарии» соответственно. Перечисляя метафоры, которыми историк описывает свое сочинение (сокровищница и источник поучительных примеров, рассчитанных на широкую аудиторию), Энгельс отмечает, что название «Библиотека» отражает одну из характерных черт литературы I в. до н.э. – энциклопедизм: как и Страбон, Диодор Сицилийский собирает огромный материал и тщательно продумывает композицию произведения, чтобы представить читателю всеобъемлющий мир знаний в удобном формате. А. Меус в статье «Цель историка и круг его читателей во введении к “Библиотеке” Диодора» (с. 149–174) анализирует общее введение к «Исторической библиотеке» (Diod. I. 1–5), следуя определению истории в трактате Цицерона «Об ораторе» (Cic. *De orat.* II. 36), указывает на две важнейшие функции истории по Диодору Сицилийскому (сохранение памяти о прошлом и нравоучение) и заключает, что «Историческая библиотека» предлагает читателям именно то, что они хотят найти в историческом сочинении. Статья Л. Пранди «Монография об Александре Великом внутри всеобщей истории: книга XVII Диодора» (с. 175–185), основанная на материалах комментированного издания этой книги[7], посвящена биографическим элементам в «Исторической библиотеке». Следует уточнить, что Диодор Сицилийский неоднократно включает биографические элементы в изложение событий, делая таким образом биографию составной частью истории, например в книгах XI, XV и XVI, но в книге XVII он скорее представляет историю частью биографии. Пранди справедливо отмечает, что особенности композиции семнадцатой книги, в которой всеобщая история излагается через биографию одного человека – Александра Македонского, в частности множество географических и этнографических отступлений, делают эту книгу центром композиции всего произведения.

В четвертом разделе «Новая критика источников (Quellenforschung)» «Историческая библиотека» исследуется, с одной стороны, как результат продуманного отбора материала из сочинений предшественников Диодора Сицилийского, с другой – как источник сведений о несохранившихся произведениях. Л. М. Йарроу в статье «Как читать фрагмент сочинения Диодора» (с. 247–274) рассматривает «Историческую библиотеку» одновременно как произведение, часть которого сохрани-

[5] Sacks 1990.

[6] В конце статьи дан перечень и перевод на английский язык фрагментов из книг VII и VIII, повествующих об основании Рима (с. 88–90).

[7] Prandi 2013.

лась фрагментарно, и как источник фрагментов произведений других авторов. Исходя из способов цитирования в «Исторической библиотеке», она предлагает типологию фрагментов в произведении, основанную на критерии точности воспроизводимого Диодором Сицилийским текста источников: от аллюзий без указания авторства и пересказов до комментирующих ссылок и буквальных цитат[8] – и рассматривает «Историческую библиотеку» в контексте «культуры изъятия» (culture of spoliation): Диодор Сицилийский составляет новое произведение, помещая уже имеющиеся в сочинениях предшественников фрагменты описания прошлого в новый контекст.

Три другие статьи раздела посвящены анализу отдельных пассажей «Исторической библиотеки», их сравнению с текстом источников Диодора Сицилийского. В. Паркер в статье «Ошибки и повторы: реконструкция текста Эфора и оценка Диодора по заслугам» (с. 189–206), основанной на материалах публикации фрагментов Эфора в новом издании фрагментов древнегреческих историков[9], рассматривает ошибки Диодора Сицилийского (Diod. XI–XVI. 76) в сопоставлении с его источником – Эфором – и делает вывод, что последний может быть источником ошибок и повторов в «Исторической библиотеке» и, таким образом, анализ повторов и ошибок у Диодора позволяет яснее представить структуру «Истории» Эфора. Дж. Пристли в статье «Вопрос об источниках: Диодор и Геродот о реке Нил» (с. 207–219) пишет о «риторике предосторожности» (rhetoric of caution) на материале пассажа «Исторической библиотеки» (Diod. I. 37. 11), в котором Диодор Сицилийский представляет описание Геродота (Hdt. II. 32) менее точным. П. Возничка в статье «Рассказ Диодора о первом восстании рабов на Сицилии (ок. 140/135–132 гг. до н.э.) как отражение концепции и стиля Посидония?» (с. 221–246) рассматривает пассаж из «Исторической библиотеки» (Diod. XXXIV/XXXV. 2. 34) в сопоставлении с отрывком из «Пирующих софистов» Афинея (Athen. XII. 542b) и делает вывод о том, что Диодор Сицилийский аккуратно воспроизводит содержание произведения Посидония (*FGrHist*. 87. F7), но излагает его своим стилем и делает акцент на важные для него моральные аспекты.

Пятый раздел «Структура и повествование» посвящен композиции и стилю «Исторической библиотеки». В статье Л. И. Хау «Рассказчик и личность повествователя в “Библиотеке” Диодора и их связь с традицией древнегреческой историографии» (с. 277–301) показано применение категорий нарратологии при анализе повествовательной техники историка. Анализируя отрывки из «Исторической библиотеки», основанные на материале различных источников, Хау выделяет в произведении четыре образа повествователя в зависимости от содержания конкретной части и типа авторских комментариев[10]: «компилятор», сообщающий сведения, но не анализирующий их (Diod. I. 10–29), «путешественник-исследователь», как Геродот (Diod. III. 2–55), «скрытый повествователь», лишь указывающий на переходы от одного эпизода к другому (Diod. XII. 41–74), и «моралист», размышляющий о неожиданном повороте судьбы и вмешательстве божества в события (Diod. XIX. 102–XXI. 16.5). Выводы статьи заключаются в том, что разные образы повествователя в «Исторической библиотеке» соответствуют типам повествования в разных направлениях древнегреческой историографии, которые Диодор Сицилийский объединяет в своем произведении.

Структуре произведения посвящена статья Дж. Уолша «Кольцевая композиция в рассказе Диодора Сицилийского о Ламийской войне (XVIII. 8–18)» (с. 303–327). Анализируя кольцевую композицию – повтор начального фрагмента текста в его конце – в описании Ламийской войны 323–322 гг. до н.э., Дж. Уолш отмечает, что элементы кольцевой композиции служат средством создания единства текста произведения, а также способом его структурирования, выделяющим центральную часть эпизода. Ч. Беарзот в статье «Терминология политического сотрудничества и противостояния в книгах XI–XX Диодора» (с. 329–344), основанной на исследовании автором соответствующей лексики у Полибия[11], приходит к ожидаемому выводу об относительной независимости Диодора Сицилийского от языка его источников. Как известно, Диодор Сицилийский не сохраняет особенностей языка и стиля произведений, материал которых он использует в «Исторической библиотеке», а язык его

---

[8] Принципы цитирования источников в «Исторической библиотеке», как анонимного, так и с указанием имени автора, анализирует также А. Сулимани (Sulimani 2008): по ее словам, кажется, будто Диодор Сицилийский предполагал, что кто-то проверит его библиографию (ibid., 564).

[9] Parker 2016.

[10] Оценочные замечания и морализаторские отступления в «Исторической библиотеке» Л. И. Хау анализирует в книге: Hau 2016, 80–88.

[11] Bearzot 2013.

сочинения, отличающийся использованием ограниченного набора лексики и формул (стереотипных фраз), можно назвать шаблонным[12].

Шестой раздел «Боги и мифы» посвящен мифологии и религии в «Исторической библиотеке». С. Дюрви в статье «Роль богов во всеобщей истории Диодора: религиозное мышление и история в “Исторической библиотеке”» (с. 347–364) отмечает вспомогательную роль культов и верований в произведении, рассматривая рассказы об обожествлении правителей-благодетелей в исторической части труда и сочетание евгемеризма с рационализацией в мифологической. Она также анализирует соотношение между памятью, религией и историей и приходит к выводу, что и религия, и история – это инструменты памяти, а историк, дающий оценку поступкам людей, до некоторой степени заменяет богов (с. 363); таким образом, вопрос о месте религии в «Исторической библиотеке» связан с морализаторской функцией истории. Ч. Мунц в статье «Диодор, мифология и историография» (с. 365–387), основанной на материалах его книги[13], рассматривает место мифологии в исторических сочинениях до Диодора Сицилийского и отмечает, что автор «Исторической библиотеки» связывает отделение мифологии от истории с развитием историописания. В статье А. Ринга «Диодор и понимание мифа как истории» (с. 389–403) роль мифологии в «Исторической библиотеке» и необходимость мифа для исторических сочинений анализируется в контексте исторической теории У. Х. Макнилла (1917–2016).

Седьмой раздел «Этнография, языки и письменность» открывает статья С. Бьянкетти «Этногеография как ключ к пониманию действий исторических деятелей и их захватнической политики в произведении Диодора» (с. 407–427), автор которой отмечает, что обожествление Цезаря – это тема, объединяющая этногеографические описания мифологической части «Исторической библиотеки» и заключительные книги произведения и придающая композиции симметричную структуру. Высказывания Диодора Сицилийского о греческом и других языках рассматривает Д. Джеймс в статье «Двуязычный провинциал Диодор: греческий язык и многоязычность в книге XVII “Библиотеки”» (с. 429–446) и приходит к выводу, что историк, связывая греческий язык с греческой идентичностью, тем не менее указывает на необходимость греко-латинского двуязычия в современном ему многоязычном римском мире. В статье «Надписи и письменность в “Библиотеке” Диодора» (с. 447–469) П. Лиддел анализирует использование эпиграфических памятников в произведении. Он классифицирует надписи по содержанию и способу их цитирования (краткое сообщение, пересказ, буквальная цитата), помещая в приложении перечень надписей в «Исторической библиотеке» (с. 467–469), отмечает интерес Диодора Сицилийского к языку и письменности и заключает, что интерпретация историком содержания надписей связана с морализаторскими целями произведения – поиском поучительных примеров для читателей.

Восьмой раздел «Риторика и речи» состоит из двух статей, в первой из которых рассматриваются речи в «Исторической библиотеке» в целом, во второй – одна из немногочисленных прямых речей в произведении. Д. Пауш в статье «Диодор, речи и читатель» (с. 473–489) после обзора рассуждений Фукидида, Полибия и Дионисия Галикарнасского о роли и месте речей в исторических сочинениях и анализа вступления к книге XX «Исторической библиотеки» (Diod. XX. 1–2)[14] отмечает, что использование кратких косвенных речей, диалогов и афоризмов объясняется стремлением Диодора Сицилийского представить всеобщую историю в удобном для читателей виде. Присутствие немногочисленных прямых речей большого объема[15] объясняется их ролью в композиции произведения (нарушение временной последовательности), что, в свою очередь, служит морализаторским целям «Исторической библиотеки» – представлению читателям поучительных примеров правильного и неправильного поведения (с. 485–488). Речь сиракузянина Феодора (XIV. 65–69) анализирует К. Барон в статье «Непроторенный путь: почему Диодор включил в произведение речь Феодора» (с. 491–504), отмечая, что эта речь, как и другие, указывает на важнейшие, поворотные моменты в изложении событий.

---

[12] См., например: Chamoux 1993, LXIX–LXXV.

[13] Главы о мифологической истории (Muntz 2017, 89–131) и обожествленных культурных героях (ibid., 133–189).

[14] Подробный анализ содержания вступления к книге XX, посвященного роли речей в исторических сочинениях в целом и в «Исторической библиотеке» в частности, дан в книге И. Акилли: Achilli 2012, 95–104, 115–144.

[15] Пространных прямых речей в «Исторической библиотеке» всего девять: четыре речи в дошедших полностью книгах (Diod. XIII. 20–27; 28. 2–32, 52–53; XIV. 65–69) и пять в сохранившихся фрагментарно (Diod. VIII. 12; X. 34; XXI. 21; XXVII. 13–18; XXXI. 3).

Заключительный, девятый, раздел «Военная история» посвящен описаниям сражений в «Исторической библиотеке». Дж. Ройзман в статье «Случай и доблесть в трех описаниях сражений у Диодора» (с. 507–517) на материале описания битв при Иссе (Diod. XVII. 32. 4–36. 6), Паретакене (Diod. XIX. 27. 1–32. 2) и Габиене (Diod. XIX. 26) указывает, что Диодор Сицилийский в своем повествовании делает акцент на роли случая (τύχη) и проявлении доблести (ἀρετή), а не на исторической точности. Н. Уильямс в статье «Нравственное измерение военной истории у Диодора Сицилийского» (с. 519–540) отмечает, что Диодор хотя и включает в произведение описание крупных сражений, тем не менее уделяет основное внимание ужасам военного времени, и изложение малоизвестных военных событий дает ему возможность показать читателям поучительный пример того, что такое война.

Следует отметить, что распределение статей по разделам в основном соответствует программе конференции, материалы которой включает эта публикация, как было сказано ранее, однако в некоторых случаях вызывает недоумение: так, сходные по тематике статьи – о языке и стиле и о композиции «Исторической библиотеки» – находятся в разных частях сборника. Впрочем, это, пожалуй, единственный недочет рецензируемой публикации.

Таким образом, тематика статей, включенных в сборник «Диодор Сицилийский: теория и практика историописания в “Библиотеке”», демонстрирует разнообразие подходов к изучению «Исторической библиотеки» как исторического источника и литературного произведения, подводя итоги рассмотрения традиционных тем и намечая направления дальнейших исследований, и представляет интерес для широкого круга антиковедов.

Литература / References

Achilli, I. 2012: *Il Proemio del Libro 20 della* Bibliotheca Storica *di Diodoro Siculo*. (Koinos Logos, 5). Lanciano.

Bearzot, C. 2013: Il lessico dell'opposizione politica in Polibio. In: M. Mari, J. Thornton (eds.), *Parole in movimento: Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico. Atti del Convegno Internazionale Roma, 21–23 febbraio 2011*. (Studi Ellenistici, 27). Pisa, 176–183.

Chamoux, F. 1993: Introduction générale. In: F. Chamoux, P. Bertrac (eds.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre I*. Paris, VII–LXXVI.

Hau, L.I. 2016: *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*. Edinburgh.

Muntz, C.E. 2017: *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*. Oxford.

Parker, V. 2016: Ephoros (70). In: I. Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby. Brill Online*. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1873–5363_bnj_a70; дата обращения: 16.10.2020

Prandi, L. 2013: *Diodoro Siculo, Biblioteca storica, Libro XVII. Commento storico*. Milano.

Richardson, W.P. 2018: (Rev.) L.I. Hau, A. Meeus, B. Sheridan (eds.), Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the «Bibliotheke». Leuven, 2018. *Bryn Mawr Classical Review* 2018.11.56. URL: http://bmcr.brynmawr.edu/2018/2018–11–56.html; дата обращения: 16.10.2020

Rubincam, C. 1976: A note on Oxyrhynchus Papyrus 1610. *Phoenix* 30/4, 357–366.

Rubincam, C. 1987: The organisation and composition of Diodoros' *Bibliotheke. Échos du monde classique / Classical Views* 31, 313–328.

Rubincam, C. 1989: Cross-references in the *Bibliotheke Historike* of Diodoros. *Phoenix* 43/1, 39–61.

Rubincam, C. 1998: Did Diodorus Siculus take over cross-references from his sources? *American Journal of Philology* 119, 67–87.

Sacks, K.S. 1990: *Diodorus Siculus and the First Century*. Princeton.

Sulimani, I. 2008: Diodoros' source-citations: a turn in the attitude of ancient authors towards their predecessors? *Athenaeum* 96, 535–567.

Olga V. Osipova,

Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia

E-mail: ospv@mail.ru

О. В. Осипова,

к. филол. н., доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова,

Москва, Россия

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 221–228
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 221–228
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013866-5

XX ЖЕБЕЛЁВСКИЕ ЧТЕНИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

(Санкт-Петербург, 24–26 октября 2018 г.)

24–26 октября 2018 г. в Институте истории Санкт-Петербургского государственного университета состоялись ежегодные «Жебелёвские чтения», которые в этом году были посвящены памяти Эдуарда Давидовича Фролова (1933–2018). В течение 19 лет Э. Д. Фролов руководил подготовкой «Жебелёвских чтений», которые заняли свое прочное место в числе конференций, посвященных истории античного мира. В конференции 2018 г. приняли участие антиковеды из университетских и академических центров Санкт-Петербурга, Москвы, Волгограда, Вологды, Казани, Нижнего Новгорода, Петрозаводска, Пскова, Самары, Саратова, Челябинска, Ярославля и других российских городов, а также зарубежные коллеги из Граца (Австрия), Никосии (Кипр), Риги (Латвия) и Хельсинки (Финляндия). В рамках конференции, кроме двух пленарных заседаний, была организована работа восьми секций: истории древней Греции, истории эллинизма, истории Рима, культуры и религии античного мира, источниковедения античной истории, историографии и рецепции античности, истории античного христианства, периферии античного мира. За три дня работы участники представили и обсудили 74 доклада.

Конференция открылась 24 октября 2018 г. С приветствием к ее участникам обратился директор Института истории СПбГУ проф. А. Х. Даудов. На первом пленарном заседании было представлено пять докладов. *О. Ю. Климов* (Санкт-Петербург) сделал доклад на тему «Санкт-Петербургская школа антиковедения и научное творчество Эдуарда Давидовича Фролова», в котором охарактеризовал деятельность Э. Д. Фролова как продолжение и развитие давней петербургской научной традиции, восходящей к М. С. Куторге, Ф. Ф. Соколову, В. В. Латышеву, М. И. Ростовцеву, С. А. Жебелёву и другим выдающимся ученым. В докладе был проанализирован вклад Э. Д. Фролова в изучение политической истории Греции, особенно архаического и позднеклассического периода. О. Ю. Климов отметил особый интерес ученого к критическим, переломным эпохам и явлениям, в частности к феномену полиса, к поздней греческой тирании. Важную часть научного наследия Э. Д. Фролова составили труды, посвященные общественной мысли древней Греции, русской историографии античности, культуре античного мира. Автор доклада также подчеркнул значение деятельности Э. Д. Фролова как организатора и руководителя кафедры: под его руководством кафедра истории древней Греции и Рима Института истории СПбГУ стала играть роль одного из важных в России центров научных исследований и подготовки антиковедов. Наконец, докладчик отметил огромную роль Э. Д. Фролова в подготовке серии коллективных монографий, посвященных актуальным темам – феномену досуга, альтернативным социальным сообществам, проблемам демократии в античном мире – и также в учреждении периодического издания «Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира», которое заняло важное место в числе журналов по антиковедению.

Доклад *С. К. Сизова* (Нижний Новгород) был посвящен теме «Э. Д. Фролов о греческих союзах времен предэллинизма и эллинизма». Докладчик обратил внимание на то, что в нескольких работах Э. Д. Фролова дается характеристика таким союзам греческих государств, как Коринфская лига, федерации IV в. до н.э. и некоторым другим. По его мнению, итоговые оценки этих попыток объединения эллинов, содержащиеся в трудах Э. Д. Фролова, заслужива-

ют пристального внимания и представляются вполне обоснованными. Особенно важен вывод о типологической принадлежности Коринфской лиги к симмахиям гегемонистского типа, хотя союз, созданный Филиппом II, отличался от симмахий прежнего времени более сложными организационными формами. С. К. Сизов также поддержал мнение Э. Д. Фролова о непрочности региональных федераций предэллинистического времени, которые раздирались внутренними противоречиями, вызванными прежде всего великодержавными амбициями ведущих полисов. *И. Л. Тихонов* (Санкт-Петербург) предложил вниманию участников конференции доклад на тему «Классическое отделение Русского археологического общества». Автор отметил, что деятельность классического отделения РАО стала особенно активной, когда с 1874 по 1893 г. пост управляющего занимал член Государственного совета Н. И. Стояновский, а должность секретаря последовательно занимали И. В. Помяловский, В. В. Латышев и В. К. Ернштедт. В 1893 г. управление перешло к профессору Петербургского университета И. В. Помяловскому, и с этого же времени стали издаваться труды отделения, сначала в виде специальных томов в серии общих «Записок» РАО, а с 1904 г. отдельным изданием под названием «Записки Классического отделения РАО». С 1885 г. началось осуществлявшееся В. В. Латышевым издание греческих и латинских надписей, найденных в Северном Причерноморье. Работа еще более оживилась, когда в 1906–1916 гг. управляющим стал вице-президент Академии наук П. В. Никитин, а в последние годы существования отделение возглавляли М. И. Ростовцев и Б. В. Фармаковский, обязанности секретаря с 1894 г. исполнял С. А. Жебелёв.

О. В. Кулишова (Санкт-Петербург) в докладе «Некролог Э. Шварца, составленный С. А. Жебелёвым в 1940 г.» подчеркнула значение историографических занятий Сергея Александровича, который, по словам Э. Д. Фролова, «был мастером биобиблиографических очерков, публиковавшихся из года в год в виде некрологов», отличавшихся содержательностью и объективностью оценок. В докладе рассматривается некролог Эдуарда Шварца, который остался неопубликованным и сохранился в стенограммах Отделения истории и философии АН СССР за 1940 г. Труды Э. Шварца, который, согласно оценке С. А. Жебелёва, «после смерти Виламовица-Мёллендорфа бесспорно стоял во главе германских филологов-эллинистов», сохраняют актуальность и в настоящее время, о чем свидетельствует появление в конце XX – начале XXI в. множества посвященных ему новых исследований. *Н. С. Алмазова* и *И. А. Ладынин* (Москва) в докладе «А. С. Шофман, В. Д. Жигунин и вопросы периодизации всемирной и древней истории» обратились к истории издания учебного пособия «Периодизация всемирной истории» (1984), предпринятого кафедрой всеобщей истории Казанского государственного университета. Авторы доклада сделали вывод, что в пособии отразились сложные процессы развития советской гуманитарной мысли 1970–1980-х годов, когда следование (во многих случаях вполне искреннее) постулатам марксизма сочеталось со стремлением интегрировать в методологию исследований достижения новейших западных концепций.

Работа секции истории древней Греции включала два заседания, во время которых было обсуждено 11 докладов. *С. М. Жестоканов* (Санкт-Петербург) в докладе «Законодательство Фидона Коринфского» отметил, что сведения об этом правителе и его законодательстве мы встречаем только в «Политике» Аристотеля (*Pol.* II. 3. 7.– 1265b), к тому же их интерпретация является предметом научной дискуссии. Большинство исследователей вслед за М. Ньюмэном считает, что закон Фидона был направлен на сохранение постоянного количества наделов и соответственно числа граждан. Однако автору доклада более верным представляется предположение Э. Баркера и Дж. Сэлмона, полагающих, что в сообщении Аристотеля идет речь об уравнении численности граждан с количеством наделов, т.е. закон Фидона устанавливал зависимость гражданского статуса от наличия недвижимого имущества. Доклад *В. М. Строгецкого* (Нижний Новгород) был посвящен теме «Интерпретация и понимание истории греко-персидских войн у Геродота и Фукидида». Автор доклада подчеркнул, что в середине V в. до н.э. традиция о греко-персидских войнах, из которой черпали материал Геродот и Фукидид, была достаточно сложной и многоплановой и состояла из четырех больших категорий свидетельств: устная традиция, поэзия, риторика, памятники, искусство и религиозные обряды. По мнению автора доклада, Геродот прежде всего следовал устной традиции, которая сохранила память о роли знатных фамилий в войне с персами, а Фукидид широко обращался ко многим другим свидетельствам и дал собственное понимание исторических событий.

В докладе «О неправовой легитимации старшей тирании» *Х. Туманс* (Рига) указал, что, как известно, тираны архаической эпохи зачастую не имели никаких титулов и не оформляли свой

статус юридически, осуществляя единоличную власть без обеспечения правовой легитимации. Для лучшего понимания этого феномена автор доклада предложил отказаться от взгляда на архаическую тиранию как на сугубо нелегитимную узурпацию и подчеркнул, что в архаическом обществе, по его мнению, политической системе, основанной на законах и легитимных процедурах, противостояла традиционная концепция харизматической власти, основанной на божественной поддержке и согласии большинства. Х. Туманс заключил, что власть тиранов опиралась на неформализованную и не отраженную в праве традицию, которая в глазах современников обладала самодостаточностью и моральной легитимностью. *Т. Б. Гвоздева* (Москва) представила вниманию слушателей доклад на тему «Особенности спортивной программы Панафинейских и Олимпийских игр». Обратившись к истории Панафиней, она указала, что в 566 г. до н.э. этот праздник в Афинах был реорганизован по образцу Олимпийских игр и Великие Панафинеи становятся пентетридой, успешно объединив в себе элементы панэллинского и местного фестиваля. Автор доклада последовательно рассмотрела изменения, которые произошли в агональной программе Панафинейских игр до конца VI до н.э., и подчеркнула, что, в свою очередь, эти изменения оказали влияние на панэллинскую атлетическую программу.

Секция истории эллинизма провела два заседания, на которых было рассмотрено 11 докладов. *Д. В. Бубнов* (Пермь) сделал доклад на тему «Александр Молосский и Гераклея», в котором рассмотрел вопрос о времени и обстоятельствах захвата Александром Молосским в ходе его экспедиции в Италию полиса Гераклеи. Исследователи, обращавшиеся к этому вопросу, разделились на два лагеря: одни полагают, что город был отнят эпирским царем у луканов, другие – что у тарентинцев. По мнению автора доклада, обе эти точки зрения не являются убедительными, он подчеркнул, что захват Гераклеи, вероятно, имел место уже после прибытия Александра в Италию, где он первоначально действовал против мессапов. Однако нападение италиков на Гераклею дало ему возможность расширить пределы своей военно-политической деятельности, что в конечном счете привело царя к конфликту с Тарентом. *Д. А. Щеглов* (Санкт-Петербург) посвятил свой докладе теме «Среднеазиатский поход Александра: географические заблуждения и стратегические планы». Автор отметил, что, по мнению Александра и его спутников, Дон и Сырдарья являлись разными частями одной и той же реки Танаис: соответственно, перейдя Сырдарью, армия Александра должна была попасть в Северное Причерноморье, а оттуда могла бы вернуться в Македонию. Д. А. Щеглов в своем докладе предпринял попытку показать, что Александр рассматривал свою среднеазиатскую кампанию как пролог для полномасштабного вторжения в Европейскую Скифию с возможной перспективой возвращения в Македонию через северный степной коридор.

В докладе *М. М. Холода* (Санкт-Петербург) «Титул “басилей” у македонских правителей» акцент был сделан на времени правления Александра Великого. Было показано, что Александр использовал официальный титул «басилей» по крайней мере с 332 г. до н.э., а в последующее время этот титул применялся им все чаще и чаще, хотя он так до конца и не вытеснил обозначение правителя только по имени. *С. В. Смирнов* (Москва) предложил вниманию участников секции доклад на тему «Селевкидские монеты из российских музейных собраний: промежуточные итоги и дальнейшие перспективы», в котором рассказал о начатом в 2016 г. Государственным историческим музеем и Институтом всеобщей истории Российской академии наук проекте публикации селевкидских монет, хранящихся в музейных собраниях Российской Федерации. Актуальность этого проекта определяется не только «археологическим голодом», возникшим в результате острой политической обстановки на Ближнем Востоке, но и слабой изученностью нумизматических собраний музеев России (прежде всего региональных). В рамках проекта к 2018 г. уже исследованы коллекции музеев Астрахани, Иванова, Владимира, Екатеринбурга, Ростова Великого, Саратова, а также коллекция ГИМа и музея Востока в Москве. *Ю. Н. Кузьмин* (Самара) представил доклад на тему «Международный симпозиум “Древняя Македония” в Салониках: 1968–2017». Автор сообщил о том, что проведенные в Салониках с 1968 г. по настоящий момент восемь симпозиумов (последний из них работал в ноябре 2017 г.) сыграли важную роль в развитии изучения древней Македонии, до этого занимавшего периферийное место в антиковедении. Возрождение симпозиума «Древняя Македония» в 2017 г. после 15-летнего перерыва стало важным событием, а его продолжение видится необходимым условием для развития международного сотрудничества специалистов в области истории античной Македонии.

О. Л. Габелко (Москва) в докладе «Кидары и камары: незамеченные свидетельства о рыболовстве и мореплавании в Византии» рассмотрел малоизвестные данные Дионисия Византийского, Страбона и авторов новой комедии, позволяющие пролить новый свет на употребление гражданами Византия специфических видов лодок, которые применялись в основном в заливе Золотой Рог. *А. Г. Грушевой* (Санкт-Петербург) предложил вниманию слушателей доклад на тему «Приена на рубеже II–I вв. до н.э (по материалам почетных декретов в честь Авла Эмилия Зосима)». Серия декретов в честь Авла Эмилия Зосима показывает, что этот богатый житель Приены обладал статусом римского гражданина, вероятно, происходил из среды торговцев, переселившихся в провинцию Азия после поглощения Пергамского царства Римом. Авл Эмилий сделал в Приене успешную карьеру: он избирался стефанофором, гимнасиархом, грамматевсом, педономом, входя, таким образом, в число городской элиты. Анализируемые документы раскрывают состав городской элиты и показывают ее проримскую ориентацию.

Программа секции истории Рима также предполагала два заседания, на которых заслушали 10 докладов. *В. А. Квашнин* (Вологда) в докладе «Проблемы римской колонизации Италии в современной историографии» рассмотрел современные тенденции в изучении Римской республики. На примере работ П. Эрдкампа автор продемонстрировал эволюцию взглядов исследователей на социальный состав римской общины и проблемы аграрной истории III–II вв. до н.э. Особое внимание В. А. Квашнин уделил вопросам о целях и направлениях римской колонизации Италии, о социальном и этническом составе колонистов, а также проблемам мобильности и юридического статуса населения колоний. *А. В. Коптев* (Хельсинки) в докладе «Борьба за консулат 88 г. до н.э.» указал, что, согласно традиционному мнению, начало гражданской войны в 88 г. спровоцировала попытка народного трибуна П. Сульпиция отобрать восточное командование у консула Л. Корнелия Суллы в пользу Г. Мария. Докладчик привел аргументы в пользу мнения о том, что конфликт Цезаря и Мария был делом кандидатов, принадлежавших к одной группировке, и касался предварительного распределения провинций между будущими консулами. Неуступчивость Цезаря привела к проигрышу ими консульских выборов ставленникам нобилей Сулле и Помпею Руфу. Проигравшими оказались и новые граждане-италики, связывавшие свои надежды с восточным командованием Мария и законопроектом Сульпиция, которого использовали и обманули Сулла и Помпей. Поэтому беспорядки в Риме, которые привели к изгнанию консула Помпея и вынужденному договору Суллы с Марием и Сульпицием, выглядят заранее спланированной акцией, имевшей целью отстранение Помпея Руфа и замену его Марием в должности консула.

А. В. Короленков (Москва) в докладе «Африка в годы гражданской войны 80-х годов до н.э.» высказал мнение, что Метелл Пий не завладел этой провинцией после высадки там в 87 г., находясь в тех краях, видимо, по негласной договоренности с циннанцами, и покинул ее лишь после гибели Цинны под давлением наместника Фабия Адриана. Сам же Фабий был убит, вероятно, за свои чрезмерные, с точки зрения местной верхушки, требования к ней во время подготовки к войне с сулланцами. Доклад *В. О. Никишина* (Москва) был посвящен теме «Феномен латентного варварства в контексте греко-римской цивилизации I в. до н.э. (по произведениям Цицерона)». Автор доклада, основываясь на анализе терминологии Цицерона, сделал вывод о том, что оратор делил все человечество на греков, римлян и варваров, а также отмечал еще одну промежуточную категорию так называемых полуварваров (примеры: галлогреки и боспораны). В. О. Никишин привел примеры того, как в произведениях Цицерона греки (Graeculi), римляне (Пизон, Антоний, Долабелла) или эллинизированные «полуварвары» (Брогитар I, Кастор II) проявляют «варварские» свойства натуры, т.е. черты, чуждые «культурному образу жизни» (vita perpolita humanitate). Наконец, автор подчеркнул, что практически во всех случаях характеристики и оценки, которые Цицерон давал тем или иным лицам, в значительной степени зависели от его личного отношения к этим людям.

В докладе *К. В. Маркова* (Нижний Новгород) «Деятельность римского сената как фактор политической нестабильности в “Римской истории” Диона Кассия» было показано, что трактовка Дионом роли сената в таких событиях, как политическая борьба 50-х годов до н.э., диктатура Цезаря и гражданские войны 40-х годов, приход к власти Гальбы и Отона, имеет заметную специфику в сравнении с предшествующей античной историографией. По мнению докладчика, авторская интерпретация перечисленных событий проявляется прежде всего в применении определенного набора объяснительных моделей, сформированных под влиянием проблематики взаимоотношений императоров и сената в эпоху Северов и отражающих

стремление автора придать повествованию определенную парадигматичность. *А. В. Махлаюк* (Нижний Новгород) посвятил свое выступление теме «Miles otiosus: досуги и празднества в римской императорской армии». На основе литературных, документальных и археологических источников в докладе были рассмотрены различные формы проведения свободного времени римскими военнослужащими, состав и содержание официальных и неофициальных празднеств, отмечавшихся в воинских частях, а также тех зрелищ и состязаний, в которых в качестве зрителей и участников были задействованы воины. Докладчик заключил, что многие стереотипы восприятия армии, выраженные в литературе императорского времени, отчасти опровергаются документальными свидетельствами, в свете которых солдаты предстают людьми, которые разделяли обычные житейские ценности своего времени и отнюдь не являлись теми безбожными, грубыми вояками, какими их часто изображают греческие и римские писатели.

На секции культуры и религии античного мира было представлено 8 докладов. В докладе *О. А. Золотниковой* (Никосия) «Святилище и оракул Зевса в Додоне» была сделана попытка уточнить эволюцию религиозной концепции, на основе которой Додонское святилище действовало со времени своего возникновения (в конце эпохи ранней бронзы) вплоть до позднеантичного периода. В докладе также были систематизированы имеющиеся сведения о деятельности Додонского оракула с конца VI до конца IV – начала III в. до н.э. Особое внимание автор доклада уделила надписям – вопросам к божествам Додоны и их «ответам», сделанным на свинцовых пластинках, собранных в недавно опубликованном греческими специалистами корпусе. В своем выступлении «Диоген и Зороастр: персидские мотивы смерти киника» *Р. В. Светлов* (Санкт-Петербург) проанализировал версии смерти и захоронения Диогена Синопского. По замечанию докладчика, известно, что собака играла особую роль в обрядовой и обиходной жизни зороастрийцев, ее исключительное положение зафиксировано, например, в Авесте (Видевдат. Фрагард тринадцатый). Указание на то, что Диогена Синопского покусали собаки или же что он просил отдать им как друзьям свой труп, как подчеркнул Р. В. Светлов, могут свидетельствовать о гиперболическом подражании одной из сторон зороастрийского благочестия. Автор рассмотрел возможные сюжеты, где зороастризм и кинические практики оказываются взаимно комплементарными. Доклад *А. С. Горского* (Санкт-Петербург) был посвящен теме «К кому пришел Дионис? (Зарождение средиземноморского виноделия в свете находок последнего десятилетия)». Как отметил докладчик, распространенное мнение о решающей роли финикийцев в распространении вина и виноделия в Средиземноморском регионе имеет античные корни, однако археологических данных касательно возникновения доантичного виноделия долгое время было недостаточно для определенных выводов. Сделанные в последние годы открытия, среди которых – винный подвал в Тель-Кабри (Западная Галилея), пифосы из пещеры горы Монте Кронио (Сицилия), следы прессования винограда в Дикили Таш (Северная Греция) – опровергают, по заключению докладчика, древний миф, демонстрируя нелинейность и самобытность древнейших средиземноморских винодельческих традиций.

На заседании секции истории античного христианства было прослушано и обсуждено 7 докладов. *В. Н. Парфенов* (Саратов) представил доклад на тему «Апостолы Петр и Павел в Риме. Новый взгляд на старую проблему». Докладчик подчеркнул, что дискуссия, касающаяся одного из важнейших сюжетов церковной традиции и заметно оживившаяся после выхода в свет монографии германского исследователя Отто Цвирляйна (2009), продолжается до сих пор, хотя и позволяет уже сделать некоторые предварительные выводы. В частности, можно считать доказанным, что смерть Петра и Павла не имеет отношения к гонению Нерона на христиан; с научной точки зрения бесспорных доказательств присутствия Петра в Риме и его гибели там не существует, более вероятна казнь Павла в имперской столице по приговору суда, однако этот вопрос тоже остается дискуссионным; на протяжении примерно столетия после завершения земного пути апостолов об их участи письменные источники хранят молчание, которое можно объяснять по-разному.

Доклад *А. Д. Пантелеева* (Санкт-Петербург) был посвящен теме «“Акты Акакия” в контексте истории межрелигиозной полемики конца III – начала IV в.». По замечанию докладчика, это агиографическое сочинение (*BHL* 25; *BHG* 2005) формально представляется собой протокол допроса христианина Акакия римским магистратом Марцианом, оно возникло в первой половине IV в. и носит явно фиктивный характер. Обращаясь к вопросу о цели его создания, А. Д. Пантелеев отметил, что современные западные ученые указывают на сатирический характер «Актов...», позволявший читателям с юмором относиться к недавним гонениям

(П. Кицлер, Х. Зелигер). Однако, по мнению докладчика, не меньшую роль «Акты...» играли в полемике с языческой антихристианской литературой, происходившей на рубеже III–IV вв.; сюжеты, к которым обращаются мученик и магистрат, оказываются ключевыми в дискуссии между язычниками и христианами, ведущейся в то время. *Е. М. Розенблюм* (Москва) в докладе «Страсти св. Винценция: проблемы датировки редакции *BHL*» отметил, что существует несколько редакций «Страстей св. Винценция», из которых особенного интереса заслуживает редакция D: согласно более поздней датировке Виктора Заксера, она составлена в начале VI в. и передает утраченный оригинал, составленный в середине IV в. Более ранняя датировка, на возможность которой указывает Манлио Симонетти, предполагает, что эта редакция и есть тот самый оригинал. По заключению автора доклада, составленная в середине IV в. версия несет в себе как черты более поздних легендарных рассказов, так и черты аутентичных «Страстей...», являясь своего рода промежуточной формой между двумя жанрами.

Во время работы секции периферии античного мира было представлено 7 докладов. *Н. С. Широкова* (Санкт-Петербург) в докладе «Кельтская (галльская) Минерва Цезаря» отметила, что кельтская Минерва упомянута Цезарем в его свидетельстве о галльских богах (Caes. *BG*. VI. 17) – согласно Цезарю, Минерва учит началам ремесел и искусств. Однако для исследователей, пытающихся обнаружить кельтскую богиню Цезаря в Галлии, она во многом остается загадкой: в римской Галлии культ Минервы был широко распространен, но памятники изобразительного искусства всегда представляют Минерву как богиню войны, а не как покровительницу ремесел и искусств. Н. С. Широкова поддержала суждение о том, что функция покровительницы ремесел и искусств могла принадлежать одной из Богинь-Матерей, культ которых был популярен во всем кельтском мире. Согласно мнению автора доклада, Цезарь мог натолкнуться на эту неизвестную нам богиню или мог встретить подобную функцию у богинь, которые известны в каком-то другом качестве. *П. В. Шувалов* (Санкт-Петербург) в докладе «Скифия и скифы в географическом и риторическом пространстве авторов I–II вв. (Strab., Mela, Plin., Ptol.)» подчеркнул, что синтаксические отношения между топонимами и этнонимами в текстах древних географов следует иллюстрировать специальными схемами, называемыми синтаксиграммами. Автор показал это в своем докладе на примере четырех авторов: Страбона, Помпония Мелы, Плиния Старшего и Птолемея. Этот метод представления географического текста позволяет более точно определить пространственные пределы возможного расположения современным историком каждого народа, описанного в этом тексте.

На секции источниковедения античной истории заслушали и обсудили 5 докладов. В докладе *М. Н. Казанской* (Санкт-Петербург) «О “Смирнеиде” Мимнерма» были разобраны античные свидетельства об элегической поэме Мимнерма (VII в. до н.э.), от которой сохранился один небольшой, но точно атрибутированный фрагмент (Mimn. fr. 13 West), а также одно упоминание у Павсания (Mimn. fr. 10 West). По мнению автора доклада, несмотря на столь незначительное количество прямых свидетельств, оказывается возможным восстановить целый ряд деталей, отличавших содержание и композицию «Смирнеиды»: так, например, поэма описывала сопротивление смирнян поколения отца Мимнерма лидийской экспансии под предводительством Гигеса, т.е. принадлежала к жанру исторической элегии. *С. А. Тахтаджян* (Санкт-Петербург) посвятил свой доклад теме «Боги и герои в первой речи Антифонта». По мнению автора доклада, М. Гагарин недооценивает роль религии в первой речи Антифонта. Заключительную ремарку оратора в речи Антифонта «Против мачехи» (§ 31) он расценивал как чуть ли не формальную, а упоминание подземных богов в этой фразе считал неясным. Вслед за Виламовицем и другими учеными автор доклада подчеркнул, что, напротив, это упоминание вполне ясно (судебное дело, для которого была написана данная речь, разбирал суд Ареопага, и оратор напоминает судьям, что Эринии / Почтенные богини поддерживают обвинение) и заключительная фраза является подлинной кульминацией этой речи, в которой Антифонт стремится показать, что боги и герои выступают на стороне обвинения.

Основная задача доклада *А. Е. Терещенко* и *И. Ю. Шауба* (Санкт-Петербург) «Муравей в Пантикапейской монетной типологии» заключалась в том, чтобы попытаться выяснить семантику образа муравья, который с VI по конец V в. до н.э. являлся основным монетным типом для самых мелких подразделений пантикапейской монетной стопы – тетартемориев. Авторы доклада аргументировали наиболее убедительную, на их взгляд, версию – связь образа муравья с культом Ахилла, существовавшем на Боспоре. В докладе также сделана попытка объяснить длительное существование связки «муравей» (на тетартемориях) и «голова льва» (на всех

остальных номиналах): Ахилл в своих истоках является типичным для религий восточного Средиземноморья и Ближнего Востока умирающим и воскресающим божеством – спутником Великой богини, священным животным которой являлся лев.

Работа секции историографии и рецепции античности предполагала обсуждение 4 докладов. *Е. С. Данилов* (Ярославль) в докладе «Николай Николаевич Пикус: становление историка» обратился к истории отечественного антиковедения в советскую эпоху – в центре его внимания оказалась фигура Н. Н. Пикуса (1907–1971), специалиста по истории эллинистического Египта, который с 1944 г. до самой кончины работал на историческом факультете МГУ имени М. В. Ломоносова, читая общие и специальные курсы по древней истории. Автор обратил внимание на первые шаги Николая Николаевича на научно-педагогическом поприще, а также представил архивные материалы, которые позволяют говорить о связях Пикуса с Черниговом, Киевом, Ивановом и Ярославлем. *В. А. Дмитриев* (Псков) в докладе «Античные мотивы в творчестве Oxxxymiron'a: "русская античность" в рэп-формате?» обратился к рецепции античности в современной массовой культуре. Автор доклада указал, что современный российский рэпер Мирон Федоров, более известный под сценическим псевдонимом Oxxxymiron, является одним из наиболее известных исполнителей, работающих в стиле хип-хоп, одной из особенностей творчества которого является довольно частое использование в текстах композиций античных образов и сюжетов. По мнению докладчика, этот пример можно интерпретировать как специфический (постмодернистский) вариант феномена «русской античности».

На заключительном пленарном заседании во второй половине дня 27 октября было прочитано четыре доклада. *Фолькер Гриб* (Грац) посвятил свое выступление теме «A new Argive decree concerning the *theorodokía* for the Nemean Games and the Heraia of Argos». В нем автор представил слушателям найденный на территории Аркадии неопубликованный аргосский декрет в честь лиц, принимавших феоров, прибывших в связи с Немейскими играми и с празднествами в честь Геры. Несмотря на то что несколько подобных декретов из Аргоса уже известны, новая надпись, датируемая третьей четвертью IV в. до н.э., является наиболее ранней в этой группе документов. Надпись важна, поскольку связана с вопросом об организации Немейских игр в позднеклассический период. Кроме того, документ раскрывает некоторые аспекты жизни городка Фисоа (Thisoa) – одного из полисов, основавших Мегалополь за несколько десятилетий до появления данного документа. *С. Ю. Сапрыкин* (Москва) в докладе «Митридат Пергамский» обратился к анализу событий из жизни и деятельности Митридата Пергамского, друга Цезаря и Рима, возвышение которого пришлось на годы между Александрийской войной и битвой при Зеле. По мнению С. Ю. Сапрыкина, к Митридату Пергамскому относится золотой статер, найденный при раскопках поселения Артезиан в Восточном Крыму. Эта находка дает возможность вместе с другими источниками проследить характер взаимоотношений этого властителя и Гая Юлия Цезаря, его покровителя, так как 46 г. до н.э. – год третьего консульства Цезаря – также отмечен на монете. Уникальная монета Митридата 46 г. до н.э. уточняет время его похода на Боспор против Асандра, в ходе которого он потерпел поражение и погиб: это произошло не ранее конца 46 – начала 45 г. до н.э., после чего Асандр начал чекан собственных монет с символикой морской победы над Митридатом Пергамским.

Ю. Б. Циркин (Санкт-Петербург) предложил вниманию слушателей доклад на тему «Галльская катастрофа. Варианты традиции». Автор доклада отметил, что поражение римской армии на Аллии, последующее разрушение Рима и позорный мир производили на римлян тягостное впечатление: для Рима с господством в нем военной идеологии всякая война должна закончиться только победой, а потому и галлы должны были быть разбиты, а золото возвращено. Но сделать это мог, по мнению римских историков, только Камилл. Греческие авторы, не стремившиеся изобразить эти события как победу Рима, приводили иные версии, в которых Камилл отсутствовал. При империи сага о героизме римлян и победах Камилла приобрела окончательную форму и стала неотъемлемой частью римской истории и идеологии. Только христианин Орозий возвратился к отрицанию роли Камилла, что свидетельствует об изменении отношения к истории с ее воспеванием побед. *Е. А. Чиглинцев* (Казань) в своем выступлении на тему «Античность в культурном ландшафте современного города (постановка проблемы)» констатировал, что античный субстрат в культурном ландшафте современных городов представлен в виде архитектурных памятников античности; археологического наследия (комплексы или отдельные артефакты); архитектурных сооружений последующих эпох, осуществивших рецепцию античного наследия (Возрождение, (нео)классицизм, итальянская и германская

архитектура 20–30-х годов XX в.); новейшей городской скульптуры и архитектуры малых форм, отражающей античную тематику. На современном этапе исследования, по мнению докладчика, новые возможности откроет применение историко-культурного или социокультурного подходов, которые позволяют комплексно исследовать взаимодействие культурной, природной и социально-политической составляющей в различные периоды истории города от античности до современности.

Пленарное заседание завершилось выступлением председателя программного комитета О. Ю. Климова, который подвел итоги форума, отметил актуальность и высокий уровень представленных докладов.

Oleg Yu. Klimov,

E-mail: o.klimov@spbu.ru

О. Ю. Климов,

д.и.н., профессор кафедры истории древней Греции и Рима

Oksana V. Kulishova,

E-mail: o.kulishova@spbu.ru

О. В. Кулишова,

д.и.н., профессор кафедры истории древней Греции и Рима, Санкт-Петербургский государственный университет,

St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Санкт-Петербург, Россия

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 229–240
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 229–240
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910012260-9

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ИСТОРИК И ТЕКСТ»

(Москва, 19–20 декабря 2019 г.)

19–20 декабря 2019 г. в Москве состоялась вторая научная конференция, проводимая на базе ежегодного симпозиума «Историк и текст», организованная, как и в 2017 г., отделом сравнительного изучения древних цивилизаций Института всеобщей истории РАН под эгидой Российской ассоциации антиковедов. В работе конференции приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Ярославля, Петрозаводска, Магнитогорска, Тулы, Смоленска, Вологды, Самары, Саратова, Краснодара, а также Братиславы и Никосии. Работа конференции проходила в шести тематических секциях, всего было проведено восемь заседаний, каждое из которых завершалось общим обсуждением.

Открывшее конференцию пленарное заседание (председатель – А. И. Иванчик) состоялось 19 декабря. Первым с докладом «Солдаты и таможенники в Апамее Фригийской: к вопросу о границе провинции Азия» выступил *А. И. Иванчик* (Москва), предложив анализ эпиграфических памятников, происходящих из окрестностей Апамеи Фригийской, как уже известных, так и обнаруженных в ходе разведок 2008–2012 гг. Этот анализ, а также топографические наблюдения позволили уточнить границу между провинциями Азией и Ликией–Писидией: она проходила между современной деревней Инджесу и южным берегом озера Авлотрене, где к нему выходит долина деревни Чапалы. В Инджесу находился римский таможенный пост, а в Эльдере, на берегу того же озера – таможенный пост, совмещенный с военным гарнизоном, контролировавший сообщение между провинциями Азией и Галатией.

В. В. Дементьева (Ярославль) выступила с докладом «Родосская надпись (*SIG*^{3} 745): что связывало грека Поликла с римскими должностными лицами?». Автор не поддержала датировку надписи, предложенную Ж.-Л. Феррари (96–94 гг. до н.э.), относя ее к 80-м годам до н.э., и согласилась с тем, что сам памятник, на постаменте которого была вырезана рассматриваемая надпись, был создан в честь грека Поликла. В докладе обращается внимание на другую родосскую надпись (*NSER I*8), в которой говорится о том, что Поликл был советником наварха Дамагора, являвшегося родосским морским военачальником в Первую Митридатову войну (App. *Mithr.* 25). Именно вместе с Дамагором Лукулл победил эскадру понтийского царя под командованием Неоптолема у Тенедоса (Plut. *Luc.* III. 8–10; Cic. *Arch*. IX. 21). Таким образом, Дамагор выступает связующим звеном между Поликлом и Лукуллом, а следовательно, протягивает нить между Поликлом и римскими должностными лицами, упоминаемыми в надписи *SIG*^{3} 745. Прослеженная связь свидетельствует не просто о дипломатических контактах, как предполагали исследователи в период, когда еще не было установлено имя Поликла в качестве адресата посвящения, а о совместных военных действиях в борьбе с Митридатом.

В докладе *Г. А. Беловой* (Москва) «Белая крепость Геродота» речь шла об идентификации описываемой греческим историком крепости. Согласно Геродоту, после завоевания Египта персидская администрация и греческие наемники размещались в «Белой крепости Мемфиса». В ходе археологического изучения памятника, расположенного в северо-восточной части Мемфиса и обычно называемого в научной литературе «дворец Априя» или «военный лагерь», была открыта крупная структура казарменного типа, защищенная массивной оборонительной стеной. Величина здания, его планировка и наличие сооружений, обеспечивающих нормальные условия жизни для значительного контингента, а также присутствие оборонительных стен указывают на военно-админи-

стративный характер здания, которое, как показали исследования, было построено и функционировало во времена персидского господства. Персы продолжали использовать египетский термин «Белая стена/Белый форт», следовательно, есть все основания полагать, что обнаруженные постройки и были «Белой крепостью» Геродота.

В. И. Мордвинцева (Москва) представила доклад «Инокультурные, внутрикультурные и кросскультурные артефакты как источник определения культурной самоидентичности (на примере варварских контекстов Крыма римского времени)». По ее мнению, украшения костюма, обнаруженные на горных святилищах Крыма, по частоте встречаемости можно разделить на единичные, особенные и массовые, а по культурной принадлежности – на «инокультурные», «внутрикультурные» и «кросскультурные». «Внутрикультурное» происхождение артефактов предполагает центр производства и распространения в среде самой потребляющей их культуры, а «инокультурное» – за ее пределами. «Кросскультурные» вещи в разной степени имитируют или модифицируют «инокультурные» оригиналы: так, реплика представляет собой копию оригинального продукта, дериват – предмет, возникающий на основе другого, а гибрид сочетает в себе свойства двух и более объектов, по крайней мере один из которых «инокультурный». Для характеристики особенностей культурной идентичности адептов крымских горных святилищ смысловую нагрузку несут особенные «внутрикультурные», единичные и особенные «инокультурные», а также все виды «кросскультурных» предметов.

В докладе *Л. Л. Кофанова* (Москва) «Об эволюции компетенций суда сената и суда народа в Риме V–III вв. до н.э.: несколько казусов из практики международного правосудия» рассматривалась проблема юрисдикций двух основных судов, разрешавших международные споры в Риме V–III вв. до н.э.,– суда сената и суда народа. Отталкиваясь от характеристики судебных функций сената и народа, данной Полибием, а также от сведений Тита Ливия и Дионисия Галикарнасского, автор доклада выделил три периода противостояния судов сената и народа в указанное время. Первый период, с начала и до середины V в. до н.э., характеризовался тем, что патрицианский сенат не признавал правомочий суда народа, однако дело 446–442 гг. до н.э. показало, что суд сената все же признал верховенство суда народа. Для второго периода, с середины V до начала III в. до н.э., представленного казусами 446 и 391 гг. до н.э., характерно доминирование суда народа, который, однако, в сравнении с сенаторским судом проявил низкие профессиональные качества. Третий период, с середины III в. до н.э. до последней четверти II в. до н.э., представленный казусом 204 г. до н.э., показывает, что суд народа признал авторитет и профессионализм сенаторской юрисдикции в международном праве, что и позволило Полибию говорить о невмешательстве народа в судебные дела сената.

В первый же день конференции состоялись заседания трех тематических секций. Заседание секции «Эпиграфика и археология» (сопредседатели – И. А. Макаров, С. Ю. Сапрыкин) открылось докладом *А. П. Бехтер* (Санкт-Петербург) «Материалы из раскопок Е. И. Леви и А. Н. Карасева 1960–1970-х гг.: граффити и дипинти с Ольвийской агоры», который был посвящен характеристике материалов из раскопок Е. И. Леви и А. Н. Карасева за период с 1960 по 1974 г. Часть этих материалов была передана для изучения Ю. Г. Виноградову, а затем С. Р. Тохтасьеву, однако ни один из этих выдающихся исследователей не успел полноценно опубликовать их. В коллекцию входит 98 объектов с граффити или дипинти: три фрагмента происходят с Восточного теменоса, все остальные – с агоры. Материалы общественного характера, найденные на территории гимнасия и дикастерия, несмотря на отсутствие полноценной публикации, все же отчасти известны научной общественности по изображениям и кратким упоминаниям в работах Ю. Г. Виноградова, Е. И. Леви и А. Н. Карасева. Некоторые из текстов частного характера (владельческие, магические, посвятительные, застольные) были представлены С. Р. Тохтасьевым в докладе на чтениях памяти И. М. Тронского, который, однако, не был опубликован. По словам докладчицы, в настоящее время ведется активная работа по разбору материалов, хранящихся в античном секторе и камеральных помещениях ИИМК РАН СПб, так что представленный список, несомненно, будет пополнен.

Р. В. Стоянов (Москва) выступил с докладом «О культе Артемиды и Диониса в Северном Причерноморье: нашивные пластины из Херсонеса и Куль-Обы», в котором рассмотрел образ крылатого женского божества, так называемой змееногой богини – Rankenfrau, или «прорастающей девы». Этот образ восходит к широко распространенному в античном мире иконографическому типу πότνια θηρῶν («владычица зверей»), заимствованному в измененном виде в декоративную скульптуру и торевтику. Один из вариантов этого образа встречается только на нашивных пластинах: богиня в калафе и пеплосе с маской, изображающей бородатую голову, в левой руке. Подобные

изображения происходят из склепа № 1012 в Херсонесе Таврическом, из кургана Куль-Оба и из ст. Ивановская. В этой связи следует обратить внимание на использование масок в культе Артемиды Орфии, в святилище которой были найдены обломки нескольких сотен масок (в том числе и масок силенов). Этими масками невозможно было закрыть лицо из-за малых размеров, скорее всего их можно было лишь нести в руке. В том же храме были найдены многочисленные свинцовые фигурки с округлым предметом в левой руке, образ которых восходит к иконографии πότνια θηρῶν.

П. В. Ковалев (Москва) выступил с докладом «По поводу так называемых “плохих сосен”: из “письма жреца”». В нем автор полемизировал с переводом 10–12-й строк граффито из Ольвии (*SEG* XLII. 710), предложенным В. П. Яйленко. По мнению докладчика, текст граффито представляет собой послание младшего жреца старшему, а не гимн Ахиллу, как предполагал Яйленко. Упоминание в тексте о качестве сосен позволяет думать, что речь идет не о строевом лесе, а о материале для факелов, использовавшихся в конной процессии или агоне.

Доклад *И. А. Макарова* (Москва) «К интерпретации нескольких надписей из Херсонеса и его округи» был посвящен проблемам реконструкции и жанровой принадлежности ряда эпиграфических памятников, а также отражению в них религиозных представлений, бытовавших в Северном Причерноморье в эллинистическое и римское время.

С. Ю. Сапрыкин (Москва) выступил с докладом «Черепичные клейма архонта Гигиенонта». О правлении архонта Гигиенонта на Боспоре свидетельствует ряд монет, а также клейма на черепице ΑΡΧΟΝΤΟΣ ΥΓΙΑΙΝΟΝΤΟΣ из Пантикапея, Мирмекия, «Загородной усадьбы», Тиритаки, Порфмия, Нимфея. Возвышение Гигиенонта относится к началу II в. до н.э., когда были предприняты попытки защитить Пантикапей и его окрестности от сарматской угрозы, вызванной участившимися нападениями роксоланов и сирако-меотов. Его деятельность проходила исключительно на европейском Боспоре, где под его руководством возводились и восстанавливались укрепления, дома, стены, храмы, для чего осуществлялись активные поставки черепицы. Для набора войска тратились дополнительные средства, что привело к чекану монет с именем и титулом Гигиенонта. Победная символика на его монетах свидетельствует о военном успехе боспорцев, а тетрахалк Гигиенонта с изображением шапок Диоскуров со звездами, между которыми ветвь или рог изобилия, говорит о союзных отношениях Боспора и Скифского царства в Таврике, основанных на общих военно-политических интересах против сарматской угрозы. Стратегические и политические взаимоотношения Боспора и поздних скифов помогли Гигиенонту отстоять независимость Боспора от сарматов, вероятно, в результате участия боспорского войска в победоносной войне с сираками и другими племенами, включая сатархов.

О. В. Кулишова (Санкт-Петербург) представила доклад «Из истории отечественной эпиграфики: переписка Ф. Ф. Соколова с А. В. Никитским». Ф. Ф. Соколов (1841–1909) по праву считается основателем русской эпиграфической школы, воспитавшим целую плеяду всемирно известных эпиграфистов, к которой принадлежал и А. В. Никитский (1859–1921). Среди материалов фонда Никитского в Санкт-Петербургском филиале архива Российской академии наук сохранились письма Соколова, адресованные Никитскому (СПбФ АРАН. Ф. 84. Оп. 1. Д. 55. 34 л.). Важным дополнением к этому источнику являются другие материалы фонда, прежде всего черновики писем Никитского к Соколову. Основным предметом переписки являлись обсуждение и анализ разнообразного эпиграфического материала, с которым Никитский работал в Греции. В то же время письма содержат ценные сведения о подготовке специалистов-антиковедов в России и жизни Петербургского университета в конце XIX в. Кроме того, переписка позволяет судить об отношениях учителя и ученика, в ней имеется множество указаний на события из их личной жизни.

Работу секции «Древний Рим: история и культура» (сопредседатели – А. В. Короленков, Е. Ю. Чепель) открыл доклад *А. В. Короленкова* (Москва) «О начале сулланских проскрипций». Докладчик обратил внимание на существование в историографии двух точек зрения на время начала проскрипций: *1)* сразу после битвы у Коллинских ворот или *2)* спустя какое-то время после беспорядочных убийств, творившихся победителями. Было отмечено также, что учеными не ставился вопрос, почему террор не начался после перехода Рима под контроль Суллы еще весной 82 г. до н.э. и почему в Риме более чем через полгода оставались его враги. Вполне вероятно, что некоторые из расправ, упомянутых у Плутарха и Орозия как имевшие место до введения проскрипций, произошли еще до битвы у Коллинских ворот, но спустя два столетия смешались в сознании некоторых античных авторов с проскрипциями. Что же касается Суллы, то он, судя по всему, выступил с инициативой проскрипций, как считает Ф. Инар, сразу, а не спустя несколько недель – если он хотел узаконить террор, то нуждался в этом именно в первые дни после победы,

а не позже, когда уже стал диктатором и мог чинить расправы без всякого одобрения комиций, о котором сообщает Аппиан.

В докладе *Н. В. Бугаевой* (Москва) «Где погиб Катилина? В поисках места битвы при Пистории» рассмотрены попытки отыскать место гибели знаменитого противника Цицерона – Катилины. Античная традиция о заговоре Катилины по понятным причинам значительно более подробно освещает события в Риме, чем действия войска восставших в Этрурии. Наиболее информативными являются произнесенная Цицероном в 56 г. до н.э. речь «В защиту Сестия» и сочинение Саллюстия, однако даже у Саллюстия, где содержится описание передвижения мятежников в сторону Галлии и последнего сражения Катилины, не совсем понятно, где все-таки произошла битва. Тем не менее личность Катилины прочно вошла в местную традицию и даже стала обоснованием вражды средневековой и ренессансной Флоренции с Фьезоле и Пистоей. Тосканские эрудиты Нового времени предпринимали попытки установить место гибели Катилины с опорой на топонимику и старинные предания, однако современные исследователи относятся к этому скептически, отдавая предпочтение сведениям о ландшафте и дорожной сети ager Pistoriensis.

А. Г. Арлианский (Москва) выступил с докладом «Потомки триумвира Марка Антония – правители античных государств», в котором представил результаты предпринятой им реконструкции нисходящего родословия потомков консула и триумвира Римской республики Марка Антония на протяжении I–IV вв. Реконструкция опирается на просопографическую информацию эпиграфических, нумизматических и нарративных источников. Представленный генеалогический обзор показывает, что потомками Марка Антония являлись представители фамилий римской аристократии и императоры Римской империи, представители династий Востока и правители постэллинистических государств. В качестве общего итога докладчик отметил значимость генеалогических исследований при изучении политической истории стран античного мира и, в частности, для прояснения ряда вопросов становления и развития римского принципата, межгосударственных отношений периода Республики и Империи.

Доклад *А. Ю. Маркелова* (Самара) «Римский сенат в “Деяниях” Августа» посвящен малоизученному вопросу о том, как представлен римский сенат в данном произведении. Несмотря на то что *Res gestae Divi Augusti* находятся в поле зрения антиковедов уже не одно столетие, по словам докладчика, репрезентации римского сената в нем до сих пор не было уделено специального внимания. Сенат предстает в качестве политического органа, принимающего участие в управлении res publica и поручающего дела принцепсу. Однако в основном курия присуждает Августу различного рода почести за его деятельность, император же предстает не только выразителем желаний сената, но и его главой и устроителем.

В докладе *Е. А. Гуськова* (Самара) «Новый источник о старой проблеме: Метилий Пудент и гвардия Флавиев» был предложен вариант реконструкции профессиональной карьеры воина преторианской когорты на основе анализа эпиграфического источника – случайной находки в 1970-х годах посвятительной стелы некоего Метилия Пудента, названного в надписи воином XIX преторианской когорты. По палеографическим признакам она датирована второй половиной I в.н.э. Надпись была опубликована только в 1995 г., но до сих пор не привлекла широкого внимания исследователей. Роль Пудента в событиях 69 г. неизвестна из-за скудного содержания стелы. Докладчик доказывает, что Пудент мог служить только в гвардии Юлиев–Клавдиев и во время гражданской войны воевал сначала на стороне Отона, а затем поддержал, как и многие бывшие отонианцы, партию Веспасиана и был в итоге зачислен в его преторий. В докладе были раскрыты условия службы и отставки Метилия Пудента, а также вопросы организации новой гвардии, состоявшей из воинов флавианских легионов, бывших преторианцев Отона и легионеров Вителлия, а также уточнены обстоятельства демобилизации преторианских когорт, проведенной весной 69 г. Вителлием.

Е. Ю. Чепель (Москва) выступила с докладом «К вопросу о диойкете в римском Египте: новые данные папирусных документов из Мемфиса». Должность диойкета, заведовавшего финансами страны, появилась в Египте при Птолемее II, а ведомство диойкета (диойкесис) занималось в первую очередь взиманием налогов с царских и частных земель. С приходом римлян эта структура претерпела некоторые изменения: должности диойкета, стоящего во главе диойкесис, по-видимому, в течение первых 150 лет римского правления не существовало, в то же время в папирусах упоминаются диойкеты местного уровня. Центральная должность диойкета в Александрии появилась снова лишь при Адриане и продержалась в системе римского управления до конца III века, когда ее упразднил Диоклетиан. В докладе были рассмотрены свидетельства папирусных документов

римского времени о том, как происходило взаимодействие диойкета в Александрии с чиновниками местного уровня в столицах номов, и была выдвинута гипотеза, согласно которой группа документов из Мемфиса III в.н.э., известная в научной литературе как «архив мемфисского чиновника», происходит из бюро как раз такого местного чиновника, который обеспечивал посредничество между диойкетом в Александрии и администрацией Мемфисского нома, контролируя таким образом сбор налогов в римскую казну.

Цель доклада *К. С. Данилочкиной* (Москва) «Границы Римской Британии сквозь века: мифологизация образа» заключалась в рассмотрении изменений восприятия границ империи в античные времена и после и процесса создания образа Вала Адриана, каким мы знаем его сейчас. В докладе предпринята попытка проследить, как он менялся из века век и что оказывало на это наибольшее влияние. Докладчица акцентировала внимание на одном из наиболее насущных вопросов, а именно на существовании традиции различного наименования монумента – Вал Адриана и Стена Адриана, ведь на деле эти два понятия отличаются друг от друга не только по форме, но и по функции. Также были освещены вопросы о том, какая роль отводилась второй стене (валу), которая кажется менее знаменитой, почему так сложилось и важно ли такое разделение для современных исследований.

В докладе *А. М. Сморчкова* (Москва) «Общественные ауспиции в мифологическом пространстве древнего Рима» на основе анализа ритуалов, обязательных при вступлении в должность римских магистратов, предложена гипотеза о пространственном переносе права ауспиций, краеугольного в римской религиозно-политической организации. Изначальным местом их бытования традиция называет Лавиний, которому наследовала Альба Лонга, а последней – Рим. Таким образом, ритуалы вне Рима в начале административного года представляли собой движение и в мифологическом, и в реальном пространстве к сакральным истокам римского государства (из Рима через Альба Лонгу в Лавиний). Тем самым древний миф закреплялся в религиозно-политическом ритуале, в свою очередь, обеспечив его удивительную живучесть даже тогда, когда его политическое значение потеряло свою актуальность. При таком взгляде италийская основа римской государственности выявляется в новом свете и гораздо полнее.

В. А. Квашнин (Вологда) выступил с докладом «Об одной “ошибке” Валерия Максима», который был посвящен локальному сюжету, связанному с сообщением Валерия Максима о посольстве Сципиона Эмилиана в Александрию, в частности о количестве рабов, которые его сопровождали. Хотя большинство древних авторов говорят о пяти рабах, Валерий Максим пишет, что их было семь. Можно было бы счесть его сообщение ошибкой, тем более что раздел четвертой книги, посвященный Сципиону Эмилиану, содержит и другие неточности. В связи с этим возникает соблазн счесть ошибки и неточности Валерия Максима прямым следствием несовершенства методов, используемых античными авторами при работе с источниками. Тем не менее, как неоднократно отмечалось в литературе, специфика античной историографии, сохранявшей свою связь с риторикой, объясняется не ее некритичным отношением к источникам, но иным представлением о смысле и задачах истории. В этой связи докладчик уделил внимание различным цифрам, которые приводят античные авторы, и пришел к выводу, что исходным пунктом следует считать биографию Катона Старшего, в которой сообщается о пяти рабах, ведь она опирается на первоисточник в виде несохранившейся речи Цензора.

Основной проблемой, рассмотренной в докладе *А. Н. Грешных* (Москва) «Легенда о первых царях как компонент позднеримского текста (IV–V вв.): черты и признаки», были характер и специфика присутствия в позднем латинском историческом (и вообще «ученом») нарративе предания о ранних римских царях в качестве компонента этого нарратива. В понятие «легенды о первых царях» в докладе были включены все упоминания о событиях, однозначно относимых самими позднеримскими авторами к правлению одного из трех первых царей. В IV–V вв. «предание» о правлении ранних царей как таковое уже не представляет органического элемента исторически связного нарратива внутри «большого текста», а приобретает характер либо мифологемы о «золотом веке», либо некоторого исторического анекдота, функция которого внутри основного текста иллюстративна. Некоторое исключение представляет текст Сервия Гонората, который, при наличии фрагментарности, дискретности изложения в сочетании с мифологизацией материала, тем не менее склонен к выстраиванию для читателя причинно-следственных связей между словами и историко-культурными реалиями, то есть внутри его текста предания о первых царях предстают значительно более целостным в структурном отношении элементом исторического повествования.

Докладом *О. В. Осиповой* (Москва) «Новейшие исследования композиции “Исторической библиотеки” Диодора Сицилийского» открылось заседание секции «Тексты и интерпретации»

(сопредседатели – О. Л. Габелко, И. В. Хорькова). Автор доклада ознакомила аудиторию с результатами исследований, посвященных особенностям композиции произведения, которые опубликованы в сборнике статей «Диодор Сицилийский: теория и практика историописания в “Библиотеке”» (Leuven, 2018). «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского относится к сочинениям энциклопедического характера и предполагает использование различных способов организации огромного разнообразного материала. Авторы статей, рассматривая частные вопросы (например, кольцевую композицию отдельных эпизодов или роль речей в композиции всего произведения), независимо друг от друга приходят к выводу о том, что Диодор создает симметричную структуру «Исторической библиотеки» со своей системой параллелизмов, пропорций и перекличек.

О. Л. Габелко (Москва) предложил вниманию слушателей доклад «Автор, текст, город и время: попытка альтернативной датировки “Плавания по Боспору” Дионисия Византийского». Докладчик поставил под сомнение проистекающее из традиционно постулируемого в научной литературе terminus ante quem (196 г. н.э., захват и разрушение Византия Септимием Севером) отнесение жизни и творчества Дионисия ко II в. н.э. Обращает на себя внимание одно-единственное упоминание греческим автором римлян, причем вне связи с самим Византием (86); указание на наварха (75) – видимо, реального командира флота, а не просто полисного магистрата римского времени; характеристика утесов в проливе как «ключей» и «замков» Понта (69), коррелирующая с фразой Аппиана (*Mithr.* 19) относительно начала Первой Митридатовой войны, а также ряд других деталей косвенного характера. Самым же главным докладчик считает полное несоответствие описания Дионисием гаваней Византия на заливе Рог и их укреплений (11–12) таковому же у Диона Кассия (LXXV. 10. 1–5 – II в. н.э., до северовского погрома): создается впечатление, что во время Дионисия бóльшая часть этих сооружений просто еще не была построена. Все это, по мнению автора, позволяет осторожно поставить вопрос о датировке «Плавания...» примерно рубежом эр.

П. Н. Лебедев (Москва) в докладе «Частные книжные коллекции и книгообмен в Римской империи во II в. н.э.» рассмотрел проблему появления в Римской империи в I–II вв. н.э. первых публичных библиотек и распространения практики создания частных книжных коллекций. Докладчик пришел к выводу, что владение книгами в условиях ограниченного спроса и предложения на книжном рынке позволяло демонстрировать свою принадлежность к более престижному слою общества, а также устанавливать важные социальные связи посредством участия в обмене книгами, их совместном чтении и обсуждении. Ценную информацию о коллекционировании книг и сообществах книголюбов дают сочинения Лукиана из Самосаты «Неучу, который покупал много книг» и Авла Геллия «Аттические ночи». Как показывают эти и другие источники, попытка составить книжную коллекцию только с помощью покупок в книжных лавках и у странствующих книготорговцев не позволяла попасть в элитарный круг ценителей книг. Узнавать о наличии книг, одалживать их и копировать можно было только лицам, разделяющим определенные ценности и владеющим навыками чтения и комментирования литературных произведений.

Доклад *И. А. Миролюбова* (Москва) «Жизнеописание узурпатора Сатурнина (*SHA Tyr. trig.* 23) – правда и вымысел» был посвящен рассмотрению на конкретном примере одной биографии более общей и сложной проблемы источника – выдуманных персонажей. Изучение императорских биографий *SHA* давно стало отдельным направлением в источниковедении древнего Рима. Наряду с анахронизмами и спорными эпизодами в ряде биографий существует и другая проблема: исторические персонажи, чье существование может быть выдумано автором (или авторами) сочинения. К таким проблемным персонажам относится и император-узурпатор Сатурнин, деятельность которого датируется автором эпохой правления Галлиена. Ни одним другим источником он не фиксируется. Словно предвосхищая стремление исследователей отождествить его с узурпатором Сатурнином, действовавшим в IV веке, автор подчеркивает, что это два разных человека (*SHA Firm.* 11.1). При более детальном изучении биографии узурпатора Сатурнина I несложно увидеть, что некоторые элементы жизнеописания являются адаптациями эпизодов биографий других императоров и узурпаторов. При этом автор (или авторы) использует как свои наработки, так и тексты других источников. Докладчик сосредоточил свое внимание на выявлении этих параллелей и реконструкции источникового базиса жизнеописания Сатурнина I.

И. Е. Ермолова (Москва) в своем выступлении «Что может текст рассказать о своем авторе (на примере Аммиана Марцеллина)» показала, как сочетается в труде Аммиана Марцеллина провозглашаемая им цель и ее реальное воплощение в изображении исторических персонажей. Известно, что Аммиан Марцеллин считал девизом своего исторического труда истину; однако полная беспристрастность его повествования осталась иллюзией – видимо, против воли автора личные

мотивы и пристрастия проникали в текст. В научной литературе неоднократно указывалось на предвзятое отношение писателя к императорам, прежде всего Юлиану и Констанцию II. Меньшего внимания исследователей удостоились фигуры, не столь значимые для истории, но гораздо более тесно связанные с автором. Так, Аммиан Марцеллин не менее семи лет служил под началом магистра конницы на Востоке Урзицина и был ему чрезвычайно предан. Анализ текста «Деяний» позволяет утверждать, что во всех случаях, когда Аммиан Марцеллин касается судьбы Урзицина, следует чрезвычайно осторожно относиться к его сведениям, и историка можно заподозрить либо в преувеличении роли магистра, либо в искажении положения вещей, либо в умолчании.

Доклад *И. В. Хорьковой* (Москва) «Новое название старой болезни: к вопросу о медицинской терминологии Галена» был посвящен исследованию одного медицинского термина. В философско-медицинском трактате «Об учениях Гиппократа и Платона», принадлежащем перу врача и натурфилософа Галена, встречается название заболевания ἡ καρδιαλγία вместе с описанием симптомов и способов лечения. На основе анализа текста Галена и цитируемых им в связи с этим заболеванием античных авторов, а также в результате сравнения описываемых Галеном симптомов с известными современной медицине делается предположение, что под названием ἡ καρδιαλγία скрывается заболевание, известное современной медицине как гастрокардиальный, или холицистокардиальный, синдром.

А. В. Зибаев (Саратов) в докладе «Обитатели Ливийской пустыни в географических описаниях позднеантичных авторов: γαράμας у Филосторгия (*Hist. eccl.* III. 11) и Исидора Севильского (*Etym*. XII. 7. 1)» предложил соотнести термин γαράμας (лат. garamas) с птицами родов Alectoris (Kaup, 1829) (нем. Steinhühner) и Pterocles (Temminck, 1815), обитающими в Ливийской пустыне, обращая внимание на метонимию: перенос названия народа гарамантов (γαράμαντες) на вид птиц. По мнению докладчика, применение методов естественнонаучных дисциплин в антиковедении и византинистике позволит глубже и шире изучить картину мира древних авторов (как части интеллектуального наследия античности). До настоящего времени традиция комментирования Филосторгия и Исидора Севильского не замечала специальных орнитологических исследований о животном мире Сахары и понимала под этим термином Numidameleagris (Linnaeus, 1764). Привлечение этих материалов позволило докладчику продемонстрировать, что соотнесение гарамантов с Numidameleagris неточно и возникло в результате осмысления географического окружения, в котором жил Исидор Севильский.

Е. Л. Смирнова (Петрозаводск) посвятила свой доклад «“Nero (артист)” в рабочей тетради Достоевского и проблема атрибуции наброска “Ростовщик”» исследованию одного наброска Ф. М. Достоевского 1866–1867 гг. (РГАЛИ. Ф. 212.1.5. С. 10). В академических изданиях полного собрания сочинений этому наброску, который датируется началом 1866 г., присвоено название «Ростовщик», и он трактуется как подготовительные наработки к не осуществленному писателем замыслу. Докладчик приводит аргументы, сформулированные на основе анализа образов и мотивов из античной истории, имеющихся в наброске, которые дают основание поддержать гипотезу о принадлежности записей на этой странице к подготовительным материалам ранней редакции романа «Идиот», датируемым осенью 1867 г. Критический анализ доказательства публикаторов полных собраний сочинений Достоевского, оценка записей рабочей тетради, окружающих набросок, а также его содержания позволили докладчику выявить тесную взаимосвязь с черновыми записями «Идиота».

Во второй день работы конференции 20 декабря 2019 г. было проведено три заседания тематических секций. Первым на секции «Древний Восток и Мезоамерика: история, культура, право» (сопредседатели – В. А. Головина, А. А. Немировский) выступил *С. В. Иванов* (Москва) с докладом «Керамические жертвенники из Мемфиса», посвященным одной группе находок из раскопок Мемфисского городища. Начиная с 2001 г. Центр египтологических исследований РАН проводит археологические исследования в северной части Мемфисского городища (памятники Ком-Туман, Ком-Дафбаби, Азизия). В результате раскопок были обнаружены кварталы, где располагались жилые дома, административные и складские постройки, ремесленные производства и фортификационные сооружения, которые относятся преимущественно к VI–IV вв. до н.э. Среди находок можно выделить группу фрагментов керамических изделий необычной формы, датируемых Поздним периодом. По мнению автора доклада, эти предметы были частями жертвенников (преимущественно сиро-палестинского типа), которые изготавливали мемфисские мастера по заказу проживавших в городе иноземцев.

Доклад *В. А. Головиной* (Москва) «Система фортификации на Ниле в эпоху позднего Среднего царства: необходимая оборона или демонстрация силы?» был посвящен реконструкции сложной системы крепостных сооружений, возведенных на берегах и островах Нила в период правления XII династии (преимущественно при Сенусерте III, 1870–1831 гг. до н.э.). Автор рассмотрела некоторые особенности ее расположения, детали конструктивного устройства и функционирования, а также проблему изначального предназначения.

В. И. Ярмолович (Москва) в докладе «Гончарные технологии в Египте VI–III вв. до н.э. по данным археологии и эпиграфики» исследовала вопрос о появлении ножного гончарного круга в Египте, предположительно, в эпоху XXVII династии (525–401 гг. до н.э.). Хотя находки самих гончарных кругов пока неизвестны, до наших дней дошли эпиграфические и изобразительные свидетельства, определенно демонстрирующие знакомство египтян с этим устройством. Эти данные дополняются другой категорией материальных памятников – археологической керамикой. Комплексный анализ морфологических и технологических признаков глиняных сосудов из археологических раскопок Центра египтологических исследований РАН в Мемфисе и сопоставление его результатов с данными эпиграфики и изображений позволяют выдвинуть предположение об уровне развития гончарства в эпоху Позднего периода и возможных путях появления этой технологии в Египте.

В докладе *Р. А. Орехова* (Москва) «О конспирологии в египтологии, или Действительно ли Е. С. Богословский утаил от науки выводы Ю. Я. Перепелкина (по материалам архива Т. Н. Савельевой)» были представлены результаты изучения архива московского египтолога Т. Н. Савельевой, который после ее смерти в 1999 г. был передан в Центр египтологических исследований РАН. Анализ эпистолярной части архива позволил по-иному взглянуть на научное наследие крупнейшего отечественного египтолога Ю. Я. Перепелкина и внести ясность относительно выдвинутых против Е. С. Богословского обвинений. Их суть сводилось приблизительно к следующему: Богословский, движимый неким тайным побуждением, изъял из монографии «Хозяйство староегипетских вельмож» выводы Перепелкина, которые могли пошатнуть здание всей исторической науки, и тем самым лишил научную общественность возможности узнать некую истину об общественном строе времени строителей пирамид. Исследуя материалы архива Савельевой, докладчик приходит к совершенно противоположным выводам. Прежде всего об открытиях Перепелкина его коллеги хорошо знали еще с середины 1950-х годов, так что никакого смысла скрывать их не было. Более того, сам Перепелкин в своих работах избегал делать выводы, касающиеся вопросов формационного характера, поэтому за него эти выводы формулировали ответственные и научные редакторы изданий, в которых публиковались его труды.

А. А. Немировский (Москва) в докладе «Ужасная судьба “отца” и “сына”: терминология родства в письме Апопи Ааусерра к царю Куша» привел дополнительные аргументы в пользу того, что именование царя Куша «сыном» гиксосского царя отражает формальную зависимость Куша от Авариса и находит соответствия в азиатской международной практике эпохи.

Доклад *А. В. Логинова* (Москва) и В. Ю. Шелестина (Москва) «Происхождение принципа талиона в ближневосточном праве» был посвящен условиям, которые сделали возможным появление принципа талиона в праве древнего Ближнего Востока. Докладчики считают, что появление принципа талиона связано с изменениями в социально-экономических отношениях в Месопотамии после падения III династии Ура и прихода аморреев. Талион возник в эпоху крушения экономической системы государства III династии Ура. Этот принцип нельзя считать более прогрессивным, чем композиции, которые были распространены в Шумере. Возникновение принципа талиона, по мнению докладчиков, обуславливается увеличением сферы частной экономической деятельности и уменьшением доли государственного хозяйства в экономике в старовавилонский период. Позднее талион закрепился в праве как традиционный способ наказания.

Е. М. Берзон (Москва) в докладе «Поздневавилонские исторические тексты и их место в древней историографии эпохи эллинизма» остановилась на проблемах источниковой базы, с которыми приходится сталкиваться исследователям эпохи эллинизма, а именно на различном отношении исследователей к греческим и восточным эпиграфическим памятникам: использование первых является неотъемлемой частью почти любого исторического исследования по эллинизму, клинописные же тексты из эллинистической Вавилонии вынужденно или сознательно игнорируются даже в новейших работах уважаемых исследователей. В связи с этим автором доклада были намечены следующие цели: *1)* в общих чертах обрисовать современное состояние и степень изученности поздневавилонских текстов; *2)* более детально обозначить суть проблемы игнорирования или недооценки эллинистических клинописных текстов; *3)* продемонстрировать на конкретных примерах,

почему вавилонская эпиграфика не должна рассматриваться лишь как источник по локальной истории или социально-экономическим отношениям в пределах одной сатрапии; *4)* предложить способы заполнения данной лакуны в отечественном источниковедении.

Д. Д. Беляев, *А. В. Сафронов* (Москва) и *М. Ковач* (Братислава) выступили с докладом «Корпус монументальных иероглифических надписей Вашактуна (Петен, Гватемала): результаты исследований 2014–2019 гг.», в котором представили новые достижения в области майянистики. Вашактун – один из ключевых центров древних майя, расположенный на севере департамента Петен (Гватемала). С 2009 г. масштабный археологический проект, включающий раскопки, региональное обследование, изучение поселенческой организации и реставрацию, реализуют словацкие археологи из Университета имени Коменского (Братислава) во главе с профессором Миланом Ковачем и их гватемальские коллеги. Важность Вашактуна для истории и археологии майя определяется тем фактом, что на его материалах базируется типология керамики области майя, лежащая в основе археологической периодизации. В то же время эпиграфика этого города долгое время оставалась недостаточно исследованной. Новая документация монументальной скульптуры, предпринятая словацкими археологами, дополненная полевой работой с иероглифическими текстами А. В. Сафронова и Д. Д. Беляева, позволила подготовить к новой публикации корпус монументальных иероглифических надписей, а также реконструировать политическую историю Вашактуна начиная с конца IV до конца IX в.

20 декабря также состоялось заседание секции «Древняя Греция: история и культура» (сопредседатели – Е. И. Соломатина, И. Е. Суриков), которое *А. В. Безруков* (Магнитогорск) и *В. В. Улитин* (Краснодар) открыли докладом «Влияние военно-политических конфликтов на античную торговлю: проблемы изучения (на примере античных государств Восточного Средиземноморья и Причерноморья и варварских племен ближней и дальней северо-восточной периферии античного мира)». Авторы рассмотрели некоторые общетеоретические аспекты влияния конфликтов на торговые связи греков и варварских племен и обратили внимание на особенности источниковой базы по данной тематике, т.е. на отражение в письменных источниках, археологическом и нумизматическом материале влияния военных конфликтов и миграций варварских племен на развитие торговли, а также на механизмы и степень воздействия (как негативного, так и позитивного) войн и миграций на различные ее сферы. Авторы пришли к выводу, что степень этого воздействия в конкретных регионах и полисах могла быть различной (от незначительной до высокой), при том что реальное влияние на торговлю официальных постановлений, тесно связанных с военными конфликтами, было невелико.

Тема доклада *Я. М. Паромова* (Москва) «О времени возникновения виноделия на Азиатском Боспоре», по словам докладчика, ранее практически не изучалась, однако некоторые связанные с ней аспекты все же были затронуты исследователями, которые рассматривали развитие виноделия как общий для Европейского и Азиатского Боспора процесс. Появление виноградарства и виноделия по обе стороны пролива в этих работах отнесено по косвенным признакам к VI–V вв. до н.э. при отсутствии прямых свидетельств. Главным и наиболее достоверным источником наших знаний о винодельческом хозяйстве Боспора являются открытые и исследованные на его территории винодельни. На основе их датировок в статье Я. М. Паромова (1997) было показано, что все известные в то время винодельни Азиатского Боспора были построены и эксплуатировались лишь в римское время (I–V вв. н.э.), в отличие от Европейского Боспора, где первые винодельни появились ранее, в период IV–II вв. до н.э. Этот феномен, по мнению докладчика, требует пересмотра затверженных многими публикациями представлений о виноградарстве и виноделии на Европейском и Азиатском Боспоре.

В докладе *С. А. Степанцова* (Москва) «Предмет описания и место исполнения фрагмента Алкея 140 Voigt» были рассмотрены две основные версии интерпретации Alc. fr. 140: согласно одной из них, стихотворение описывает оружие в доме, согласно другой – в храме или святилище. Докладчику более аргументированной представляется первая линия, которая легче увязывается с симпосиальным исполнением песни, но для ее развития необходимо более четкое представление о типологии архаических жилищ на Лесбосе. Однако нет решительных аргументов и против второй версии, которая тоже может быть увязана с симпосиальным исполнением. Для ее развития нужны более точная систематизация наблюдений над авторским временем в архаической поэзии и более убедительные предположения о ситуации создания и исполнения песни, чем предлагал Б. Марцулло.

Тему трактовки фрагментов поэтического наследия Алкея продолжил доклад *Е. И. Соломатиной* (Москва) «Интерпретация и реконструкция событий во фр. 69 Алкея». Стихотворение Алкея

(fr. 69 Voigt), упоминающее о щедром даре лидийцев, расценивается современными исследователями как загадочное и представляет собой широкое поле для всевозможных реконструкций событий, нашедших в нем свое отражение. Предложенные реконструкции зависят от понимания и интерпретации авторами ключевых моментов стихотворения: идентификации города, о котором идет речь; датировки события; смысла щедрого дара лидийцев; определения того, кто скрывался под личиной «хитрой лисы». Ни одна из имеющихся на сегодняшний день реконструкций не получила широкого одобрения, так как в каждой имеются свои недостатки, которые были подвергнуты обоснованной критике. Рассмотрев предшествующие реконструкции, докладчик предлагает свою версию реконструкции событий и ее обоснование с опорой на ранее предложенную идентификацию упоминаемого Алкеем города как Сигея.

И. Е. Суриков (Москва) представил доклад «Ферекид и Геродот: два историка из “кружка Кимона”». Известно, что Ферекид Афинский, один из древнейших греческих историков, работавший в 470–450-х годах до н.э., принадлежал к окружению аристократического рода Филаидов, возглавлявшегося в те времена выдающимся политиком и полководцем Кимоном. Один из самых важных (но в то же время и самых проблемных) фрагментов Ферекида содержит родословную Филаидов, охватывающую несколько веков и явно составленную по личному заказу Кимона. В труде Ферекида значительное место занимает образ Тесея, интерес к которому в Афинах сильно актуализовался в период лидерства Кимона. С другой стороны, чем дальше, тем больше становится ясным, что аттическим родом, с которым Геродот поддерживал наиболее тесные и дружественные связи в ходе своих визитов в «город Паллады», являлись, вопреки когда-то господствовавшему мнению, не Алкмеониды, а Филаиды. По мнению докладчика, молодого Геродота тоже вполне можно назвать членом «кружка Кимона», в рамках которого он мог и должен был общаться с Ферекидом. Судя по всему, с сочинением последнего галикарнасец тоже был знаком.

В докладе *Е. В. Захарова* (Москва) «О соотношении стоимости дариков и кизикинов в “Анабасисе” Ксенофонта» была рассмотрена гипотеза о паритетном курсе дариков и кизикинов, основанная на контексте упоминания этих монет в «Анабасисе», в свете новейших результатов естественнонаучных исследований. Содержание золота в кизикинах, по данным рентгено-флуоресцентного анализа, колеблется в пределах 55,6–66,8% и соответствует стоимости дарика, что согласуется со сведениями Ксенофонта.

К. А. Анисимов (Тула) выступил с докладом «Одрисский царь Котис I: литературный образ и биография». Успешная борьба Котиса с Афинским государством за контроль над черноморскими проливами в 363–360 гг. до н.э. привлекала к нему особое внимание античных авторов. Эти сведения дополняет богатый нумизматический и эпиграфический материал, что, по мнению автора, дает нам беспрецедентную возможность для восстановления биографии фракийского царя и для сравнения ее с тем образом Котиса I, который сформировался в античной литературе. Интерес представляет также сравнение образов Котиса I и македонского царя Филиппа II в письменных источниках. Котис был старшим современником Филиппа и не мог не оказывать влияния на будущего царя Македонии. Во многом деятельность Котиса предвосхитила аналогичные действия Филиппа и ознаменовала рождение северобалканской державы нового типа, что позволяет рассматривать Котиса как непосредственного предшественника эллинистических монархов, а его правление – как явление, которое определило тенденции будущего развития античного мира.

Л. Л. Селиванова (Москва) посвятила доклад «Эволюция образа богини-покровительницы на монетах Кирены» визуальному представлению богини Кирены – мифической основательницы одноименного города в Северной Африке, на востоке современной Ливии. На основе письменных и нумизматических источников автор определила время и причины появления, а также проследила эволюцию и исчезновение этого образа. Анализируя иконографию богини на киренских монетах и выделяя типы изображений и особенности их трансформации с VI в. до н.э. докладчица пришла к заключению, что с начала эллинизма Кирена как локальное божество-эпоним вытесняется богиней победителей македонцев Афиной, а уже в римский период полностью заменяется образом мифологической Ливии, эпонима страны Ливии.

В докладе *С. В. Смирнова* (Москва) «Львиный тип в “Физиогномике” псевдо-Аристотеля и царский монетный портрет эпохи эллинизма: проблемы интерпретации» в качестве главного подхода для идентификации монетного портрета было предложено рассматривать изображение в контексте раннеэллинистической эстетики и физиогномики. В эпоху раннего эллинизма физиогномический канон базировался на учении перипатетиков и был сформулирован в трактате неизвестного продолжателя Аристотеля «Физиогномика». Для художников того времени, в том числе

и для резчиков монетных штемпелей, он стал образцом портретного жанра. Одним из наиболее ярких физиогномических типов, представленных в этом труде, является так называемый львиный тип, обладающий, как и все остальные, определенным набором портретных характеристик. Сопоставление «львиного типа» «Физиогномики» с описаниями внешности Александра Македонского указывает на использование портретных черт, относимых к «львиному типу», при создании художественного образа Александра, в том числе и на монетах. Ввиду специфики жанра монетного портрета, а также самого носителя изображения, художник-резчик использовал уникальные средства художественного нарратива, дополняя портрет различными атрибутами.

О. А. Золотникова (Никосия) представила доклад «"...in dodone iovis fons..." (Plin. *NH* 2.106 (101)). Так называемый "источник Зевса в Додоне" в античной и современной научной литературе». Ряд латинских авторов начиная с I в. до н.э. упоминают необычный источник с ледяной водой, находившийся в Додоне: воде этого источника приписывалась способность возжигать факелы, при этом она не текла постоянно: источник каждый день пересыхал к полудню и заново наполнялся водой к полуночи. Источник не упоминался греческими авторами, описывавшими Додону, и не связывался римскими авторами, писавшими до Плиния, с оракулом Зевса, действовавшим в Додоне. Однако короткая фраза Плиния «...in dodone iovis fons...» была интерпретирована уже в античности как указание на то, что необычный источник Додоны принадлежал Зевсу; постепенно возникло представление, ярче всего отраженное позднеримским автором Сервием, о том, что вода обладала пророческой силой и что Зевс прорицал в Додоне через этот источник. В современной научной литературе идея «пророческого источника Зевса в Додоне», как правило, принимается как факт и используется для интерпретации характера оракула Зевса в Додоне. Однако, по мнению автора, в действительности латинские тексты не содержат указания на связь додонского источника с оракулом Зевса и фраза Плиния должна пониматься лишь как информация о существовании в Додоне источника с необычной водой, не связанного с оракулом.

Заседание секции «Древний Рим и поздняя античность» (сопредседатели – Д. Е. Афиногенов, М. Н. Кириллова) было открыто докладом *И. А. Гвоздевой* (Москва) «Типы полей у римлян по трактатам Сикула Флакка». Сикула Флакка обычно называют лишь практиком межевания полей, хотя именно этот римский ученый-землемер, деятельность которого относится к рубежу правления императоров Траяна и Адриана, не только сообщил сведения о способах обозначения границ полей и межевых знаков, но и сформулировал свою концепцию генезиса наиболее раннего типа поля у римлян – arcifinius. Принципиально важным положением Сикула Флакка, по мнению автора доклада, является утверждение, что отсутствие плана для arcifinius является признаком сохранения архаического locus-принципа. Именно эти сведения Сикула Флакка в настоящее время и привлекают внимание специалистов по римской экономике.

В докладе *М. Н. Кирилловой* (Москва) «Римские землемеры о происхождении межевания» рассматривались римские землемерные сочинения, весь корпус которых датируется эпохой Империи. Их авторы в основном стремились осветить современное им положение дел. Эта особенность не в последнюю очередь связана с практическим характером самого объекта сочинений – межевания. Однако авторы трактатов все же не могли обойти стороной вопрос о происхождении межевания и отдельных его институтов. Цель доклада состояла в анализе того, что именно и каким образом римские землемеры сообщают об истории межевания, а также в выявлении источников, которыми пользовались землемеры для освещения этой темы.

В свете новых подходов к теме противостояния язычества и христианства в поздней античности возникает необходимость заново проанализировать источники, относящиеся к резонансным событиям этого противостояния, в частности узурпации Евгения и последующей войне с ним императора Феодосия (392–394 гг.), чему и был посвящен доклад *М. М. Казакова* (Смоленск) «"Последнее языческое возрождение" и его интерпретация в источниках V века». Анализ текстов V в. позволяет сделать вывод о том, что узурпация Евгения не имела целью реставрацию язычества и не сопровождалась «языческим возрождением», но режим следовал принципу веротерпимости, который в прежнем виде уже не устраивал христианскую Церковь. Религиозный фактор не был причиной конфликта Феодосия с Евгением, являвшегося обычной для поздней Римской империи гражданской войной, но церковная иерархия посчитала удобным использовать эту войну в качестве события, завершающего борьбу христианства с язычеством. Именно поэтому, по мнению докладчика, победа Феодосия была истолкована как триумф христианства над язычеством.

М. А. Ведешкин (Москва) выступил с докладом «Языческие учителя и христианские проповедники: конкуренция и сотрудничество», в котором отметил, что на протяжении всего позднеантич-

ного периода представители свободных профессий выступали в роли охранителей классической культуры, отеческой религии, политических традиций и общественных ценностей. В докладе были рассмотрены взаимоотношения языческой интеллектуальной элиты с постепенно встраивавшимся в социальную структуру империи христианским клиром. На фоне разложения полисного строя, культурной и духовной трансформации позднеантичная интеллигенция оказывалась перед сложным выбором: признать новые формы социальной жизни или вступить в заведомо обреченную на провал борьбу за сохранение старых порядков. Особенно сложным было отношение этой части образованного слоя общества к христианской церкви, укрепление которой подрывало сами основы традиционного уклада.

С. А. Сахаров (Смоленск) выступил с докладом «“Кодекс Феодосия” как источник изучения позднеримской коррупции». По мнению автора, рассматривая вопросы организации римского государства периода поздней античности, особое внимание следует уделять проблеме коррупции. Признававшаяся злом самой позднеримской властью, она подтачивала административную систему империи изнутри, делая ее неспособной давать эффективные ответы на вызовы времени. Ценные сведения для изучения коррупции в Римской империи эпохи Домината дают материалы позднеримского законодательства, представленные в «Кодексе Феодосия». Этот источник позволяет выявить основные мотивы совершения преступлений коррупционной направленности, формы проявления коррупции и механизмы противодействия ей, использовавшиеся позднеримским государством. При этом повторяемость в Кодексе антикоррупционных норм схожего содержания позволяет ставить вопрос о неэффективности как системы противодействия коррупции в частности, так и государственной системы империи в целом.

Сочинение, указанное в заглавии доклада *Д. Е. Афиногенова* (Москва) «Как спрятать исторические сведения в кустистой риторике? Пример “Перенесения мощей патриарха Никифора”», состоит из двух гомилий, по всей вероятности, реально произнесенных в Константинополе между 13 марта и 14 июня 847 г. В соответствии с требованиями жанра произведение переполнено риторическими украшениями, которые на первый взгляд создают впечатление малосодержательного, неинформативного текста. Однако, по мнению докладчика, среди общих фраз и упражнений в красноречии встречаются фрагменты, в которых сообщаются весьма ценные сведения по второму периоду иконоборчества в Византии, в особенности по времени между восшествием на престол Феодоры (20 января 842 г.) и восстановлением иконопочитания (11 марта 843 г.).

В завершение конференции было проведено заседание круглого стола Российской ассоциации антиковедов, в рамках которого с подведением итогов двухлетнего периода выступил председатель ассоциации член-корреспондент РАН *А. И. Иванчик*. После этого *Е. В. Ляпустина* (Москва) в докладе «Publish or perish, или Кому суждено быть повешенным, тот не утонет» поделилась своими соображениями о необходимости координации усилий периодических изданий по древней истории, филологии и археологии в то время, когда усиливается давление бюрократии и растут требования к количеству публикаций результатов научных исследований. Все системы индексирования работают только с метаданными, само же тело статьи остается полем полной свободы автора. Опыт работы редакции «Вестника древней истории» показывает, что следование некоторым общим принципам при выборе вариантов транслитерации фамилий, оформлении списков литературы и т.п. способно дать дополнительный положительный эффект. Заседание завершилось общей дискуссией.

Evgeniia N. Andreeva,
E-mail: aenik@ya.ru

Е. Н. Андреева,
н.с. отдела сравнительного изучения древних цивилизаций ИВИ РАН

Elena I. Solomatina,
E-mail: Solomatina_elena@yahoo.com
Institute of World History,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia

Е. И. Соломатина,
н.с. отдела сравнительного изучения древних цивилизаций ИВИ РАН,
Москва, Россия

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 241–242
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 241–242
© Автор(ы) 2021

ПАМЯТИ АРТУРА КИВНИ
(8.VII.1951–23.VI.2020)

23 июня 2020 г. в возрасте 68 лет скончался известный ирландский антиковед Артур Кивни. Главными сферами его научных интересов являлись римская история периода Поздней республики, греко-персидские отношения, а также история державы Ахеменидов.

Артур Питер Кивни родился 8 июля 1951 г. в ирландском городе Голуэй. В местном университете он получил высшее образование (степень бакалавра в 1972 г. и степень магистра в 1975 г.). В 1978 г. в университете г. Халл (Кингстон-на-Халле) в Великобритании А. Кивни защитил диссертацию, посвященную Луцию Корнелию Сулле (через несколько лет на ее основе им была издана первая монография; см. далее). С 1979 г. началась долгая преподавательская карьера А. Кивни в Кентском университете в Кентербери, продолжавшаяся до его выхода в отставку и получения статуса *emeritus* тридцать пять лет спустя.

В области истории Рима интересы А. Кивни были сконцентрированы преимущественно на эпохе Поздней республики (с акцентом на первой половине I в. до н.э.). Именно этому периоду посвящены его монографические исследования – своеобразная тетралогия, которую в хронологическом плане открывает книга «Рим и объединение Италии» (1987; 2005[2]), продолжают биографии Суллы (1982; 2005[2]) и Лукулла (1992) и завершает «Армия времени римской революции» (2007). Данные работы были результатом длительных размышлений автора, в результате которых сформировались его взгляды, в своей основе остававшиеся незыблемыми. Неслучайно, что при переиздании первых двух монографий А. Кивни, аргументированно отвечая на высказанные по их поводу критические замечания, специально подчеркнул, что не видит оснований для пересмотра своей концепции. На момент публикации эти работы являлись поистине новаторскими – об «италийском вопросе» имелся ряд частных исследований, но обобщающего труда не было, последняя полная биография Суллы (написанная Ж. Каркопино) вышла более чем за полстолетия до книги А. Кивни, фигура Лукулла тоже не привлекала внимания антиковедов.

Если говорить о монографии А. Кивни, посвященной Сулле, то вызов устоявшейся оценке был уже в заглавии: «Сулла. Последний республиканец». Это шло вразрез с традиционным рассмотрением Суллы и его политики исключительно в контексте становления римского единовластия. В биографии Лукулла данная концепция получила развитие: если в книге о Сулле А. Кивни показал человека, который предпринял отчаянную попытку спасти республику, то в Лукулле он увидел политика, который, по его словам, «перенес сулланский республиканский идеал в следующее поколение», «неудача которого означала неудачу целого класса».

Завершает тетралогию книга «Армия времени римской революции». В ней взгляды А. Кивни вновь далеки от традиционных: он считает, что не Марий, а Сулла сделал римскую армию революционной, и эта мысль подтверждается глубоким анализом роли армии от времени Суллы до победы Октавиана в гражданских войнах.

Среди других работ А. Кивни в области римской истории особо хотелось бы отметить вышедшие в 1981–1982 гг. две статьи о римско-парфянских отношениях в первой половине I в. до н.э.– неудовлетворительно освещенных в источниках и не привлекавших значительного внимания исследователей. И сейчас, когда появился ряд новых интересных и важных работ, посвященных раннему этапу развития отношений между Римом и Парфией, статьи А. Кивни остаются незаменимым введением в тему.

Конечно, в работах А. Кивни, посвященных римской истории, написанных блестяще с точки зрения методики исследования и манеры изложения, очень много дискуссионных утверждений. Иногда создается впечатление, что он специально провоцирует читателей на дискуссию, – но не является ли это достоинством для крупного исследователя, уверенного в своих взглядах?

Другим важнейшим направлением научной деятельности А. Кивни, нашедшим выражение как в статьях, так и в книгах, было изучение истории греко-персидских отношений и державы Ахеменидов.

Среди его работ в данной области следует особо выделить опубликованную в 2003 г. книгу о жизни Фемистокла в Персии, куда знаменитый афинский политик был вынужден бежать через несколько лет после его остракизма в 471/470 г. до н.э. и последовавшего позднее заочного осуждения на родине. В этой работе А. Кивни, помимо рассмотрения античной традиции и нумизматических данных о пребывании Фемистокла в Персидской державе, обратился также к анализу ее институтов и царского двора Ахеменидов.

В 2011 г. А. Кивни издал научно-популярную книгу о греко-персидских войнах. Можно лишь сожалеть о том, что осталась незавершенной его монография про ахеменидский двор.

Научные интересы А. Кивни не ограничивались историей древности. Так, он вместе с Дж. Мадденом (одним из своих учителей в университете в Голуэе и частым соавтором) подготовил к публикации два трактата, написанных на латинском языке У. Гербертом – жившим во второй половине XVI в. протестантским деятелем из Уэльса. Первый был посвящен положению Ирландии и ее истории, а также рекомендациям по устройству дел в ней в интересах британской короны («Croftus sive de Hebernia Liber»); второй являлся ответом на «10 причин» иезуита Э. Кэмпиона («Ad Campianum Iesuitam eiusque Rationes Decem Responsio»). В 2013 г., когда А. Кивни на год стал почетным президентом Ирландской классической ассоциации, он подготовил и произнес речь «Сэр Уильям Герберт и его книга на латыни об Ирландии».

А. Кивни много путешествовал как с рабочими целями, связанными с преподаванием, исследованиями и участием в конференциях, так и с туристическими.

В сентябре 2011 г. А. Кивни вместе со своей супругой Дженнифер посетил Россию, приняв участие в проходившей в Казани конференции «Иран и античный мир». Он прочитал доклад «Чужие как свои. Евнухи при ахеменидском дворе», опубликованный впоследствии в сборнике материалов симпозиума. Одним из следствий этого визита стало установление сохранявшихся до последнего контактов между А. Кивни и рядом российских антиковедов. Он помогал готовить к публикации их англоязычные работы, присылал свои, приглашал на конференции, да и просто комментировал посты и фотографии в «Facebook».

Добрая память Артуру Кивни!

Yuri N. Kuzmin,

Moscow City University, Samara Branch,
Samara, Russia

E-mail: yurimac@yandex.ru

Ю. Н. Кузьмин,

к.и.н., доцент Самарского филиала
ГАОУ ВО «Московский городской
педагогический университет»,
Самара, Россия

Evgeniy V. Smykov,

Saratov State University,
Saratov, Russia

E-mail: smykov61@list.ru

Е. В. Смыков,

к.и.н., доцент Саратовского национального
исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского,
Саратов, Россия

ПРИЛОЖЕНИЕ

Vestnik drevney istorii
81/1 (2021), 243–261
© The Author(s) 2021

Вестник древней истории
81/1 (2021), 243–261
© Автор(ы) 2021

DOI: 10.31857/S032103910013533-9

КОПТСКИЙ ЭНКОМИЙ ЧЕТЫРЕМ ЖИВОТНЫМ АПОКАЛИПСИСА

Вступительная статья,
перевод с коптского и комментарий Е. Б. Смагиной

Культ четырех животных Апокалипсиса распространен и популярен в египетской церкви как ни в какой более. Можно предположить, что он принадлежит к тем особенностям, которые египетское христианство унаследовало от древней религии и культуры. Во всяком случае, обожествление всего живого и поклонение живым существам – очень характерная египетская черта.

Египтяне, судя по всему, не считали животных существами низшими, безусловно уступающими и подчиненными человеку. Ни в древнеегипетской иконографии, ни в письменных источниках нет и следа такого отношения к животным, как в других культурах, в том числе христианских – противопоставления человека, созданного по образу Божию, и животного, несовершенного и нечистого, лишенного всякого разума[1].

В коптской культуре тетрада зооморфных небесных сил с самого раннего периода была предметом культа, о чем свидетельствуют и иконография[2], и литургические тексты[3]. Кроме того, обращения к четырем животным не раз встречаются в коптских магических текстах – заклинатель обращается к ним как к заступникам[4].

Образ этот основан на библейских представлениях – прежде всего на описании четырех небесных животных в Откр. 4–6. Кроме того, в основу культа, как и в основу

[1] Dunand, Lichtenberg 2005, 219. Вообще в книге говорится о сакрализации животных в египетской культуре. В частности, упоминается сакрализация и символика льва, быка и орла – животных, представляющих зооморфные небесные силы в перечисленных ниже библейских источниках.

[2] О четырех животных в коптской иконографии см. de Grooth, van Moorsel 2000, 115–138; Kupelian 2013, 97–109. О них же в изобразительном искусстве дочерних церквей, эфиопской и нубийской см. Chojnacki 1981, 159–181; Kühnel 1992, 186–226.

[3] О них же в литургике см. Cramer, Krause 2008, 100, 130, 136; Khs-Burmester 1967, 80, 266, 340.

[4] Stegemann 1934, 31–34.

новозаветного описания, легли образы пророческих книг Библии – шестикрылые херувимы (Ис. 6) и четырехликие зооморфные колеса престола-колесницы (Иез. 1).

Самое пространное дошедшее до нас письменное свидетельство этого культа и представлений коптов о роли четырех животных в иерархии небесных сил – энкомий (хвалебное слово), приписываемый Иоанну Златоусту. Текст составлен на коптском, диалект саидский, с отклонениями в сторону файюмского диалекта. Судя по некоторым особенностям языка, это не перевод с греческого, а оригинальный текст. Рукопись, выполненная, как явствует из подписи под иллюстрацией на листе 2v, пресвитером Исааком и датированная 893 г., найдена в монастыре архангела Михаила в Хамули (Файюм). В настоящее время 17 листов кодекса хранятся в библиотеке Пирпонта Моргана (инв. № M 612)[5], последние 6 листов — в Новом музее в Берлине (инв. № P. 11965)[6].

ЭНКОМИЙ ЧЕТЫРЕМ БЕСТЕЛЕСНЫМ ТВОРЕНИЯМ

(*лист 2ra*) Энкомий, что произнес авва Иоанн, архиепископ Константинопольский, о четырех творениях бестелесных, честны́х, когда усердные и достойные молили его, говоря: «Напои нас из источника своего благословения». А он, архиепископ, возрадовался во Святом Духе и произнес сей энкомий в честь святых бестелесных – восьмого числа месяца хатхор[7]. В мире Божием, аминь.

(*л. 2rb*) – Возлюбленные мои! Праведно, подобает и надлежит нам воспеть славословиями и воздать всяческие почести, всяческие благословения и всяческую славу Богу Вседержителю и Его единородному Сыну Иисусу Христу, Господу нашему, и Святому Духу, во веки веков, аминь.

Правильно вы пришли к нам, о народ христолюбивый (*л. 2va*) и усердный к учению, чтобы побудить меня поведать вам о сущности четырех честны́х животных. А я в затруднении.

Ибо какой человек не возрадуется во всем творении Божьем? Ангелы и архангелы, престолы и господства радуются и веселятся сегодня. Солнце, Луна и звезды, звезда Вечерняя, Плеяды и Утренняя звезда пляшут сегодня от радости. Как буду говорить о небесных, что на небе и пребывают (*л. 2vb*) на празднестве Отца Вседержителя во всякое время? Но те, что по всей земле, еще больше радуются, ибо Бог поставил сих бестелесных, они же четыре животных, чтобы они представляли[8] всё творение перед Богом. Не только люди радуются, но также и скоты скачут. Не только скоты, но и звери ликуют. Не только звери, но и птицы (*л. 3ra*) плещут крылами[9], ибо Бог Творец установил их облик, чтобы они представляли каждого, чье у них лицо.

О глубина Его богатства, Его мудрости и Его мастерства! Своим богатством, милостью и милосердием к роду людскому Он так устроил и поставил их, что они близки к Нему во всякое время и молят Его обо всем Его творении, которое Он (*л. 3rb*) создал. У каждого из четырех животных – четыре облика: одно, с лицом человеческим – чтобы молить о роде человеческом, чье лицо у него; другое животное, чье лицо бычье – чтобы молить обо всех скотах, чье лицо у него; еще одному животному

---

[5] Pierpont Morgan, Hyvernat 1919, 7; Depuydt 1993, II, 28. Факсимильное издание рукописи библиотеки Дж. Пирпонта Моргана см. Hyvernat 1922, XLV.

[6] Издание текста, включая листы берлинского собрания: Homiletica I, 27–46. Английский перевод и комментарии: Homiletica II, 27–47.

[7] В коптской церкви существует особый праздник, посвященный четырем животным. Он приходится на 8-е число месяца Хатхор по коптскому календарю, т.е. 18 ноября (Müller 1959, 83).

[8] Варианты перевода: «главенствовали, были посредниками».

[9] Хочется отметить, что эта деталь обнаруживает параллель с пространной редакцией 2-й книги Еноха, о которой еще будет сказано ниже: когда ангел на небесах венчает Бога, птицы-духи, влекущие престол-колесницу, от радости «вострепещут крылами» (Vaillant 1952, 90).

Он положил (лицо) орла, чтобы оно молило обо всех птицах небесных, чье лицо у него; еще одно животное, с лицом львиным – чтобы молить обо всех зверях (*л. 3va*) земных, чье лицо у него.

О возлюбленные мои! Кто сравнится с этими бестелесными честны́ми на небе и на земле? О возлюбленные мои! Это херувимы, которые влекут колесницу Творца[10]; это серафимы, которые смотрят в лицо Вечно живущего. О служители благословенные и священнослужители огнезарные, о прислужники верные, бестелесные честны́е! О полководцы славные и псалмопевцы небесного Иерусалима! (*л. 3vb*) О певцы неустанные! Кто из всех творений Божьих сравнится с вами? Вы чтимы, как Михаил и Гавриил. У Михаила есть свобода входить за завесу без доклада. А у этих четырех полководцев честны́х есть власть входить за завесу Бога Вседержителя без доклада во всякое время[11]. Превознесены как старейшины эти четверо животных. Ибо они (*л. 4ra*) – первые, кто хвалит Бога Вседержителя.

Давайте исследуем вопрос, надлежащий нам, чтобы узнать, чей это пир и кто созывает всё творение на этот пир, что перед нами[12]. Это Христос, Его же святое тело и истинная кровь[13]. Узнаем же, кто зван на этот праздник, объемлющий всю вселенную.

О Михаил архангел и могучий архистратиг (*л. 4rb*) Господень! Приди к нам сегодня на этот духовный пир. О избранник и гордость всего человечества! Не замедли

---

[10] Эта функция четырех животных восходит к одному из их прототипов – зооморфным четырехликим колесам Престола-колесницы в Иез. 1. Объединение их в один разряд с серафимами и херувимами заставляет вспомнить иерархию небесных сил в книге Еноха, где наряду с серафимами и херувимами названы «офанимы» – множественное число от אופן ‘колесо’. Именно это слово употребляется в видении Иезекииля, 1:15–16; 19–21 и далее. Оно же обозначает один из элементов утвари Соломонова храма (3 Цар. 7:30–33).

[11] Здесь отражено представление о том, что Бога в Его чертоге скрывает завеса, за которую допускаются далеко не все небесные силы. Наглядное выражение этой детали мы видим в 3-й книге Еноха, где завеса подробно описывается. Почти полная недоступность внутреннего пространства за ней и, соответственно, невозможность лицезрения Бога отражена в титулатуре высших небесных сил. Так, в 3-й книге Еноха верховный ангел Метатрон (преображенный Енох) носит титул «ангел Лика», или «ангел присутствия», что означает, очевидно, именно возможность входить в это пространство и лицезреть Бога. «Ангел Лика» диктует Моисею Божью волю в книге Юбилеев, 2.1. Здесь отразилась одна из тенденций, проявляющихся в поздних книгах Танаха и в писаниях так называемого межзаветного периода: Бог представляется все более трансцендентным и недоступным. Можно возводить эти детали к церемониалу персидского двора, как считают исследователи 3-й книги Еноха; ср. титул высших придворных чинов в книге Эсфири – «видящие лицо царя» (Эсф. 1:14). Но незачем так далеко заходить в поисках прототипа: образ скорее восходит к завесе Храма, скрывающей наиболее сакральное пространство, запретное почти для всех.

[12] Тема небесного пира, сопровождающегося вопросами о его причинах, не уникальна в коптской литературе. Ср., например, пир в честь архангела Михаила в посвященном ему энкомии, где библейские патриархи, христианские святые и ангелы отвечают на такой же вопрос – почему они радуются на этом пиру, какую роль в их жизни сыграл Михаил (Budge 1915, 330–356). Цель этого эпизода – показать роль данного персонажа в священной истории и небесной иерархии. Архангел Михаил в упомянутом энкомии отождествляется чуть ли не с каждым безымянным ангелом, фигурирующим в Библии. По отношению к четырем животным подобное прямое отождествление гораздо труднее обосновать, но все же составитель проводит ряд параллелей, иногда довольно неожиданных.

Можно предположить, что сюжет небесного пира восходит к древнегреческой литературе: известна форма философского диалога, помещенного в рамки беседы на пиру – в первую очередь вспоминается платоновский «Пир», который, кстати, начинается похвальным словом Эросу как первому творению богов и подателю всевозможных благ. Подобно тому, как в раннехристианской литературе античный философский диалог упростился до катехизиса и «эротапокрисиса» (Rudolph 1968, 90–102), пир-диалог мог трансформироваться в пир-катехизис.

[13] Очевидно, небесный пир здесь представляется аналогом Евхаристии. Не совсем понятно, то ли это небесный прототип Евхаристии, по образцу которого проведен земной обряд, то ли, наоборот, событие земной истории послужило прототипом небесному празднеству.

прийти к нам сегодня на этот святой пир. Ибо я вижу, что ты радуешься и ликуешь сегодня о предстоянии сих бестелесных, они же четверо животных.

Сказал архангел Михаил: «Радость у меня сегодня, ибо когда Бог повелел свергнуть Первосотворенного[14] на землю, Бог повелел одному из четырех животных, и оно (*л. 4va*) сорвало с него вооружение. Другое животное поразило его и ослабило. Третье животное связало его. Четвертое животное бросило его в озеро огненное, полное огня и серы[15]. Затем первое повязало меня платами нетленными, другое препоясало меня поясом сапфировым, третье вручило мне оружие победы и жезл силы, четвертое возложило венец радости (*л. 4vb*) мне на голову[16]. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Гавриил, что назван божественным и человеческим, и пальмовой ветвью благословения жизни, радуешься ли и ты сегодня?

Сказал великий: «Радость у меня, потому что Бог, знающий всякое дело прежде, чем оно произошло, устроил в Своем человеколюбии так, чтобы каждое из четырех животных стало и уподобилось четырем разрядам живых. И послал меня Бог к Деве святой и благословенной ради (*л. 5ra*) рождения непостижимого[17]. Поэтому я радуюсь сегодня – потому что обрел старших, (что) со мной над всем человечеством, и даже более, чем я, ибо они пребывают во всякое время перед Царем бессмертным».

О архангел Рафаил, радуешься ли и ты сегодня? «Да, весьма, – сказал он, – потому что когда Бог послал меня к Товиту, человеку милостивому – к Товиту, чтобы я даровал ему свет глаз его, а к Товии, чтобы он взял Сару, дочь Рагуила[18], в жены себе, и (чтобы) исцелить Сару (*л. 5rb*) в ее бесплодии[19] и помиловать ее, (освободив) от злого демона[20], – все это я сделал при содействии четырех животных».

О первый человек Адам, радуешься ли ты сегодня? «Да, – сказал он, – велика моя радость сегодня. Ибо в то время, как я был создан, поклонились мне все ангелы по велению Творца – кроме одного того гордеца[21]. И тогда великий херувим, он же один

---

[14] Греч. ⲁⲣⲭⲏⲡⲗⲁⲥⲙⲁ «первотворение». Представление о том, что Сатана (Сатанаил) первоначально был не только верховным ангелом, но и первым творением Бога («первым из ангелов»), берет начало в библейских апокрифах древности и распространено в апокрифических писаниях последующих периодов (Loos 1974, VII, 84, n. 7). Оно засвидетельствовано, помимо прочего, в целом ряде коптских текстов (Rosenstiehl 1983, 39, n. 18).

Слово ⲁⲣⲭⲏⲡⲗⲁⲥⲙⲁ применяется к Сатане, в частности, еще в одном коптском тексте, где изложена эта легенда: van Lantschoot 1947, 266. См. также название верховного демона в магическом тексте: «Первотворение и все его силы» (Kropp 1931, 67).

[15] Коптские тексты излагают легенду о падении ангела-Сатаны в разных вариантах. Так, в уже упомянутом палимпсесте исполнителем кары представлено, по-видимому, одно из четырех животных: «Тотчас Господь повелел херувиму облика львиного, и он ударил его (Сатану) крылом в бок и ослабил, и сокрушил, и низверг на землю с великим позором» (van Lantschoot 1947, 263–264).

[16] Это одна из типичных деталей небесного пира: главная роль в эпизоде священной истории, каноническом или апокрифическом, приписывается центральному персонажу. Сцена интронизации архангела Михаила, особенно почитаемого коптской церковью, с перечислением его регалий, также представлена в коптской литературе с различными вариациями. Из цитируемого выше палимпсеста явствует, что Михаила облачил и венчал сам Господь: «Венец и гордость Моего царства на голове Михаила изначально. Вот пояс сапфировый, которым Я никогда не препоясывал никого; Я препоясал им Михаила изначально. Вот жезл победы и также доспехи света, которые Я надел на Михаила изначально» (van Lantschoot 1947, 263–264).

[17] Лк. 1:28–33.

[18] В английском переводе daughter of Rachel (Homiletica II, 30). Но здесь стоит имя Hrakouhl и речь идет о книге Товита, героиня которой, Сарра, названа дочерью Рагуила (Товит. 3:7).

[19] Упоминание о «бесплодии» не совсем точно: по книге Товита, демон убивал всех мужей Сарры в первую же брачную ночь (Товит. 3:8). Возможно, здесь составитель допустил аллюзию на Сарру, жену Авраама, которая долгое время была неплодна (Быт. 16:1–2).

[20] Товит. 3:16–17.

[21] Легенды в апокрифической традиции называют причиной падения Сатанаила-Сатаны гордыню, но расходятся в подробностях. Есть два варианта: *1)* он решил сравняться с Богом и вознести свой престол; *2)* он отказался поклониться Адаму (Rosenstiehl 1983, 38, 44). В энкомии,

из четырех животных, поразил его и сбросил на землю, потому что тот не поклонился (*л. 5va*) мне[22]. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Енох, писец праведности, тот, что стал угоден Богу во всем том поколении, радуешься ли ты сегодня, стоя перед этими четырьмя животными? «Да,– сказал он,– я радуюсь сегодня, потому что Бог вознес[23] меня, передал мне калам спасения и хартии через Мефриэля ангела, древнего писца[24], и я переписывал их шестьдесят дней и шестьдесят ночей в эонах света[25]. После этого Господь (*л. 5vb*) повелел херувиму, то есть одному из четырех животных, он отнес меня на землю дома моего, я отдал распоряжения моим сыновьям и домочадцам и снова был восхи́щен на небо, и Бог поставил меня перед престолом херувима, у которого облик человека. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Иезекииль пророк, я вижу, что ты ликуешь еще больше? «Да, – сказал он, – у меня радость, потому что Бог удостоил меня, и я увидел Господа Саваофа на престоле Его, и херувимы, они же четверо (*л. 6ra*) животных, воспевали Его[26]. Поэтому я радуюсь сегодня».

О Давид, отец Христов по плоти и муж кроткий, не радуешься ли ты сегодня, что Бог дал тебе эти пророчества? «Да, – сказал он, – ибо каждое пророчество я высказал благодаря Ему и этим четырем животным[27]. Поэтому я радуюсь сегодня».

помимо общего определения «гордец», излагается второй вариант. Ту же легенду, гораздо более подробно изложенную, мы находим в коптских текстах – например, в энкомии Михаилу архангелу, приписываемом Феодосию (Budge 1915, 334–340). Следует заметить, что легенда дожила до наших дней в устном народном творчестве коптов. Она составляет один из эпизодов стихотворной истории Адама и Евы, изложенной коптским сказителем (Wickett 2012, 102).

[22] Здесь Сатану карает «херувим», одно из четырех животных, как в цитированном палимпсесте. Но из предыдущей речи архангела Михаила явствует, что кару творили все четверо. Предположительно здесь составитель прямо обращается к некоему апокрифическому первоисточнику, а речь Михаила – уже результат адаптации этой легенды к основной идее энкомия, превознесению четырех животных.

[23] В английском переводе: «transformed» (Homiletica II, 31). Но у глагола ⲡⲱⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ есть и значение «перемещать, забирать», засвидетельствован также перевод «возносить» (Crum 1939, 265A).

Вокруг лаконичного сообщения о Енохе в Быт. 5:24 («и не стало его, потому что Бог взял его») сложился целый цикл апокрифов, так называемые книги Еноха, получившие широкое распространение сначала в иудаизме, а затем и в христианстве. Главная тема и сюжетная линия Еноховых книг заключается в том, что Енох (в 3-й книге Еноха – другой персонаж) был взят живым на небо, затем вернулся и записал все, что видел и узнал на небесах. Повествование в энкомии восходит, по всей видимости, к 2-й, или «славянской», книге Еноха.

[24] Этот эпизод засвидетельствован только в гл. X 2-й, или «славянской», книги Еноха, где имя ангела-писца – Веревеилъ или Вревеилъ, Врѣвоиль (Vaillant 1952, 26–27). В энкомии форма имени другая: ⲙⲉⲑⲣⲓⲏⲗ, – но чередование ⲃ и ⲑ – распространенное явление в коптском, а начальное ⲙ- может быть результатом фонетической диссимиляции или чертой файюмского диалекта. Таким образом, можно предположить начальный вариант *ⲃⲉⲃⲣⲓⲏⲗ *ⲙⲉⲃⲣⲓⲏⲗ ⲙⲉⲑⲣⲓⲏⲗ.

Этот параллельный эпизод бросает свет также на происхождение и датировку 2-й книги Еноха. Он опровергает гипотезу о ее позднем происхождении (Meshcherskiy 1964, 107), а также мнение, что она «не была известна ни одной из древних апокалиптических литератур» (Stone 2006, 46).

[25] В английском переводе: «in six days and six nights according to the eons of light» (Homiletica II, 31). Но sh скорее следует сопоставить с ⲥⲉ «шестьдесят» (Crum 1939, 368B), что подтверждается указанным эпизодом из 2-й книги Еноха, где назван срок «30 дней и 30 ночей», а затем «дважды (соугоубъ) 30 дней и 30 ночей» (Vaillant 1952, 26, 28). Предлог Hn- скорее всего имеет здесь прямое значение: «в (ком, чём)»,– а под «эонами света» подразумеваются верхние небесные сферы, где в это время пребывает Енох.

[26] За основу взято описание четырех животных в Иез. 1:5–25. С херувимами они отождествляются далее, Иез. 10:15. Пение в книге Иезекииля не упоминается, эта деталь восходит скорее к Ис. 6.

[27] Варианты перевода: «о Нем и этих четырех животных», «ради Него и этих четырех животных». Очевидно, под пророчествами Давида подразумеваются псалмы.

О Исайя, а также Иеремия, радуетесь ли вы тоже сегодня? «Да, – сказал они, – у нас радость сегодня, ибо наши видения (*л. 6rb*) и пророчества исполнились – те, что мы сказали о Спасителе нашем и четырех животных[28]. Поэтому мы радуемся сегодня».

О Матфей и Марк, Лука и Иоанн, созерцатели четырех животных, не радуетесь ли вы на сегодняшнем празднике, распространенном по всему лицу земли? «У нас же радость сегодня –, сказали они,– потому что Бог избрал нас из всего мира и дал четыре Евангелия, по числу этих четырех животных, чтобы мы проповедовали по ним во всем мире, (*л. 6va*) и вознесение на небеса Христа, что поднялся на херувимах[29], они же четыре животных. Поэтому мы радуемся сегодня».

Все племена земные, скоты и птицы, радуетесь (ли) вы сегодня? «Да, – сказали они, – и мы радуемся сегодня. Мы, принадлежащие всему роду людскому, радуемся, ибо Бог установил наше лицо, наше подобие, чтобы оно постоянно предстательствовало за нас перед Богом. Звери тоже радуются, потому что Он поставил того, что просит за них, он же облик львиный. (*л. 6vb*) Скоты радуются и скачут, потому что Бог установил их подобие, оно же облик тельца, чтобы оно постоянно предстояло за них». Птицы, радуетесь ли также и вы сегодня? «Да, в самом деле радость у нас», – сказали они, потому что Бог поставил того, кто будет предстоять[30]за них, он же облик орлиный.

А я, Иоанн, когда вижу, что они радуются, всегда сорадуюсь с радующимися, по слову Павла, языка благоуханного[31]: я радуюсь о великой славе, которую Бог дал сим (*л. 7ra*) бестелесным.

Но обратимся к изложенному, к тому, что перед нами. Случилось со мной, когда я ушел из Афин[32] и еще не вошел в жизнь монашества, она же жизнь философская[33], – сердце подвигло меня пойти в Иерусалим, город святых, чтобы помолиться в обители святых и поклониться на могиле Спасителя нашего[34]. Я пошел также на Иордан, место, где был крещен Господь наш. (*л. 7rb*) Я обратился также к дому Марии, матери Иоанна, того, которого зовут Марк[35], месту, куда собрались апостолы. Я провел там четыре месяца, чтобы стать достойным воскресения Спасителя нашего Иисуса Христа, и изучал святые древние установления. И попался мне написанный свиток – вот как написали там апостолы:

---

[28] Имеется в виду не только Ис. 6:2–3, но и мессианские разделы в последних главах книги: Ис. 52–53; 62–63, о Спасителе см. 62:11. Что касается книги Иеремии, то, возможно, составитель энкомия указывает на пророчество о новом завете (Иер. 31:31–33; 32:40).

[29] Подобный образ Бога, летящего сидя на херувимах, много раз засвидетельствован в Танахе: 1 Цар. 4:4; 2 Цар. 6:2; 22:11; 4 Цар. 19:15; Пс. 17:10; 80:2; 98:1; Ис. 37:16). Христианская экзегеза (см., например, у Афанасия Великого, Феодорита Кирского) часто отождествляет его с Христом.

[30] Невразумительное **προογναγε** издатели понимают как искаженное греч. πραΰνειν и предполагают перевод «to calm» (Homiletica II, 32). Но, возможно, скорее следует восстановить его как *προάναγε – из греч. προανάγω, в значении «выдвигаться, выходить вперед» (*LSJ,* 1467).

[31] Имеется в виду фраза ап. Павла в Фил. 2:17: «радуюсь и сорадуюсь всем вам».

[32] Есть свидетельство, что Иоанн Златоуст в юности учился в Афинах. Рассказ о его пребывании там сохранился в житии, приписываемом Георгию Александрийскому (начало VII в.). Издание жития: Halkin 1977, 69–285. Русский перевод жития см. в издании Sidorov 2007, 255–264.

[33] Действительно принадлежащее Иоанну определение монашеской жизни входит в заглавие одного из его трактатов.

[34] О том, что Иоанн в этот период побывал в Иерусалиме, свидетельств нет. Очевидно, эпизод вымышлен или почерпнут из какой-то апокрифической легенды, чтобы стать рамкой для нижеследующего апокалиптического раздела.

[35] Марк-Иоанн – один из семидесяти апостолов. Ср. Деян. 12:12, «(Петр) пришел к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком». С этим домом связано повествование о чуде (Деян. 12:17). Возможно, именно поэтому составитель сделал его местом нахождения апокалиптического писания.

«Случилось, что однажды, когда собрались мы, апостолы, на горе Елеонской – вот, прибыл Спаситель, вознесенный на херувимах, и оказался среди нас[36]. (*л. 7va*) Он сказал нам: – Мир вам!

Мы сказали: – Мир, аминь!

Михаил и Гавриил шли с ним, и тысячи тысяч ангелов шли перед ним с пением, и шестикрылые херувимы воспевали перед славой его. И серафимы, те, что исполнены очей внутри и снаружи, окружали его и непрестанно, постоянно пели: – Свят, свят, Господь Саваоф, Бог Вседержитель! (*л. 7vb*) Небо и земля полны славы Твоей святой.

А мы, когда увидели и услышали сих – всех до одного животных, собранных вместе, – весьма подивились.

Заговорил Фома перед Господом:

– Господи мой, Боже и Спаситель мой! Почему ты, явив нам все тайны небесные и земные, не утаив от нас ничего – почему же, о Господи наш, Ты не открыл тайну этих четырех животных, тех, что исполнены очей внутри и снаружи, и (*л. 8ra*) шесть крыльев у каждого, и голоса их едины и не умолкают? Мы хотим, чтобы Ты открыл нам их имена, и в какой день Ты поставил их – и тогда будем проповедовать о них по всему миру.

Сказал Спаситель апостолу:

– Я говорил вам с самого начала, что вы мои друзья. Ныне же, о мои друзья, члены честны́е, которых я избрал из всего мира! Эти двое юношей, что идут со мной, – справа от меня (*л. 8rb*) Михаил архангел, которого Отец мой посадил над всеми силами небесными. Слева от меня Гавриил, вестник жизни, тот, что принес радость матери моей, Деве. Херувимы и серафимы шестикрылые, те, что исполнены очей спереди и сзади – я поведаю вам, каково их назначение. Именно они пребывают со мной, и с Отцом моим, и со Святым Духом от начала веков[37], прежде чем Он сотворил солнце, луну и звезды, прежде чем Он (*л. 8va*) сотворил ангелов духа, прежде чем установил основание земли, а тьма еще покрывала бездну. Это херувимы, которых Отец мой сотворил, чтобы они несли Его престол во славе. Они – толкователи Отца, Сына и Святого Духа днем и ночью, голосами немолчными. Они – предстоятели, которых Отец мой сотворил и поставил с четырех сторон от себя, чтобы они просили за всё творение – людей, скотов, зверей и птиц. Они – орлы светлые, что плещут крылами перед лицом Вечно живущего. Они – служители огнезарные, что выносят и вносят слова Бога Вседержителя.

Никакое слово не выйдет помимо них к другим ангелам, это они дают им ответ от Отца,– за исключением Михаила, Гавриила и их спутников-ангелов. Всем прочим четверо животных дают ответ и (указывают) всякое место, куда Отец посылает их.

Вот, я говорю (*л. 9ra*) вам: если грехи сынов человеческих умножаются на земле и Отец гневается (и желает) уничтожить мир, животные восклицают: “Свят, свят, свят Ты[38], Господь Саваоф! Безгневный, не гневайся! Безгрешный, не своди счеты с грешными сынами человеческими! Беззлобный, не желай зла сынам человеческим, ибо они из плоти и крови! Если Ты взираешь на всякое беззаконие, которых много

---

[36] Такая рамка апокалиптического повествования – Христос спускается к апостолам и открывает им небесные тайны – характерна для целого ряда текстов, сохранившихся на коптском. Такова, в частности, структура гностической книги «Апокриф Иоанна» (NH III, *1*; BG 8502, *1*; NH II, *1*; IV, *1*).

[37] Возможно, это утверждение – наследие полемики с арианским учением, согласно которому ипостась Сына считалась тварной и вторичной по отношению к двум другим ипостасям. Выражаю благодарность магистрантам УНЦ египтологии РГГУ, подсказавшим мне эту мысль.

[38] Форма 2 лица представляет собой отступление от этой библейской формулы. Тот же вариант («Ты свят») засвидетельствован, в частности, в коптской доксологии небесных сил, где упоминаются и «четверо бестелесных животных» (Youssef 2015, 297–298.)

перед Тобой – прощение в Твоих руках!”[39] Когда животные (*л. 9 rb*) молят Отца, их мольба тверда, как камень адамантовый между Отцом моим и миром, так что зловоние не возносится к Отцу моему – тотчас Он перестает гневаться на мир.

Итак, друзья мои и члены, вот, я говорю вам: если бы не эти четверо животных, и эти архангелы Михаил и Гавриил, и Мария, мать моя, и Енох, писец праведности, если бы не их молитвы, что они творят за род людской, – (*л. 9va*) если бы не это, (люди) стерты были бы с лица земли за свои грехи.

Поэтому Отец мой поставил Еноха, писца праведности, к животному, у которого облик человеческий.

Если какой-то человек грешит, блудом ли, или нечистотой, или богохульством, или воровством, или убийством, или колдовством, или чародейством, – тогда одно из животных, то, что облика человеческого, взывает и просит Еноха, писца праведности, и говорит ему: “Не спеши записывать грехи (*л. 9vb*) сынов человеческих, но подожди немного, я призову архангела Михаила, и он вместе со мной будет просить Отца милосердия. Сдержись ненадолго, о Енох, я позову Гавриила, и он будет вместе со мной молить Отца всякого блага. Повремени немного, о писец праведности, я позову Илию из Фисбы, он соберет всех пророков, и мы будем умолять благость Божью. О ты, кто угодил Богу, был преображен и вознесен в эоны света! Подожди, я позову (*л. 10ra*) Авеля первомученика, он соберет всех мучеников, и они вместе со мной будут просить Богатого милостью. О Енох, потому я и поставлен перед тобой, что мое подобие и твое – одно и то же; для того, чтобы я делал напоминание тебе. Ибо я бестелесен, а ты – плоть, и ты – житель земли”».

Ибо Бог человеколюбивый так устроил: отстранил Мефриэля ангела, он же первый писец, потому что он бестелесен, и посадил тебя (*л. 10rb*) вместо него, и вручил тебе тростник милости, чтобы ты знал слабость людей из плоти и крови.

Енох отвечает: «Поспешите, будем умолять благость Божью». Животное в ответ говорит остальным трем животным: «Потрудитесь со мной, братья мои, ради того, кто есть образ мой. А я потружусь для пользы ваших образов. О архангелы милосердия, Михаил и Гавриил! (*л. 10va*) Соберите все воинство, и будем молить Отца благого о мире».

Если кто-то из животных взывает таким образом, голос его наполняет все воинство и четыре стороны неба.

Аминь, говорю я вам: если слышат голос его ангелы, и Михаил, и Гавриил, они спешат собрать все сонмы ангелов и всех святых. Как некий царь милосердный, воитель, если слышит, что (*л. 10vb*) пленили его народ, то хочет спасти их, – так и Михаил молит за весь род людской. Так Отец отпускает грехи людей, и каждое из животных борется за тех, у кого образ их.

Ныне же, братья мои, возлюбленные мои, проповедуйте во всем мире, чтобы делались приношения и творилась милостыня во имя их».

Сказал ему Фома:

– Господи, Боже мой и Спаситель мой, открой нам их имена и день, когда ты (*л. 11ra*) поставил их, чтобы мы проповедовали их во всем мире, и возносились приношения во имя их, и творилась милостыня нуждающимся.

А Спаситель сказал ему:

– День, в который я поставил этих четырех животных, – восьмое число месяца хатхор.

И он назвал их имена, и мы услышали их:

---

[39] Вариант перевода: «чтобы прощение (пришло) от Тебя». В английском переводе (Homiletica II, 33) эта фраза опущена.

– Первый – Херубиэль, второй – Зарафиэль, третий – Барухаэль, четвертый – Дотиэль[40]. (*л. 11rb*) Вот их имена, ныне я открыл их вам, о мои святые ученики.

Воскликнуло одно из животных:

– Я Херубиэль, что переводится: Бог животворит всякого. Благословение Господа моего да будет с нами, аминь.

Второе животное сказало в ответ:

– Я Зерафиэль, что означает: Бог освещает всё. Благословение Господа нашего да будет с нами, аминь.

Третье животное воскликнуло:

– Я (*л. 11va*) Барухаэль, что переводится: Бог милосерден к каждому. Благословение Господа моего да будет с нами, аминь.

Четвертое животное воскликнуло:

– Я Дотиэль, что переводится: Бог дает каждому, что он у Него попросит[41]. Благословение Господа моего да будет с нами, аминь.

После этого сказало (первое животное) Михаилу:

– Архистратиг сил небесных! В то время, когда Бог сверг с неба Саклатабаота[42], Господь наш повелел нам, чтобы мы (*л. 11vb*) помогли тебе, и мы увенчали тебя. Я Херубиэль, что переводится: херувим. Я тот, который поразил его и ослабил.

Сказало другое:

– Я Сарафуэль, которого зовут серафимом. Я тот, кто снял его вооружение и его пояс ангельский.

Сказало еще одно:

– Я Барухаэль, имя мое – херувим. Я тот, кто вручил тебе и надел на тебя пояс жизни.

Сказало четвертое:

– Я (*л. 12ra*) Дотиэль, которого зовут серафимом. Я тот, кто вручил тебе оружие силы[43].

Так предназначил нас Творец: двоих назвал серафимами, а двоих других назвал херувимами.

– Я Херубиэль. Я бросил диавола в озеро огненное, горящее огнем и серой.

– Я Зарафиэль. Я принял плат небесный из рук Бога Вседержителя и облек тебя им.

(*л. 12rb*) – Я Барухиэль. Я принял венец славы из рук Бога Саваофа и возложил его на твою голову.

Я Дотиэль. Я принял жезл могущества и оружие силы из руки Адоная и дал его тебе.

Ныне же, о архангел Михаил, ты, в ком милосердие Отца, знай эти дары. Как нам воздастся за то, что мы получили для тебя?

Сказал им Михаил:

– О вы, которых избрал Бог во имя мое (*л. 12va*) из всех небесных и поставил близ себя, – неужто я не одарю вас другими дарами, еще больше этих? Ибо Бог удостоил вас воспевать и благословлять Создателя денно и нощно. Я вхожу за завесу без доклада, а вы не удаляетесь от Господа испокон веков, с того времени, когда Он еще

---

[40] Первое и второе имена представляют собой производные от «херувим» и «серафим», то есть названий ангельских чинов, к которым отчасти относятся четверо животных. Третье образовано от евр. корня ברך ‘благословлять’. Все четверо имен – Херубиэль, Серафиэль, Дотиэль и Барухаэль – засвидетельствованы в росписи капеллы четырех животных в монастыре Дейр Антоньюс (св. Антония), где животные, по распространенной в коптской иконографии модели, изображены вокруг мандорлы (Kupelian 2013, 99).

[41] Основу четвертого имени ⲇⲱⲇⲓⲛⲁ приведенная в энкомии этимология сопоставляет, очевидно, с греческим корнем «давать», ср. δοτήρ ‘податель’ (*LSJ,* 465a–b).

[42] Имя составного характера. Оно объединяет имена верховного демона или правителя низших сил материального мира в апокрифах: первый компонент – Сакла (от арам. ‘глупец’), второй скорее всего – производное от имени Иалдабаот.

[43] Вариант перевода: «победы».

не сотворил духов. Ныне же я буду молить Владеющего сокровищами, исполненного милостью, о каждом человеке, (*л. 12vb*) что будет помнить ваши имена и творить милостыню церкви, и являть поминание о вас, или построит монастырь во имя ваше,– я буду молить Господа о них, чтобы они не увидели преисподней».

Склонился к коленям Спасителя Михаил, и тысячи тысяч ангелов, и мириады мириад небесных, и четверо животных, воспевая: «Свят, свят, свят Господь Саваоф!» Сказал Михаил Спасителю:

– Господи мой, (*л. 13ra*) благодетель! Не печаль слугу своего, меня, который знает, Господи, что ты никогда не печалил меня – со дня, когда сотворил меня. Ныне же прими от меня мольбу и просьбу: извещай четырех животных, что влекут Твою колесницу во всякое время, о каждом человеке, что помянет их, и пусть те не узнают преисподней.

Сказал Спаситель Михаилу:

– О избранник мой Михаил, домоправитель добрый! Я не отвергал никакой просьбы твоей никогда, с дней, когда (*л. 13rb*) поставил тебя, и не опечалю тебя никогда.

Обернулся Спаситель и сказал животным:

– Я Спаситель Иисус. Говорю вам по истине Отца моего: всякого, кто подаст приношение во имя ваше, я велю собрать в церкви первородных, что в Иерусалиме небесном. И впишу имя их в книгу жизни, чтобы дано было им возлечь на пир тысячелетний[44], и напою их всяким благом, что в царствии моем. Каждый человек, который явит (*л. 13va*) поминание этих четырех животных честны́х, славящих меня, Отца моего и Святого Духа, – обещаю вам я, Спаситель Иисус: я впишу имя их в книгу жизни, отпущу им грехи и наполню их дома всяким благом земным.

А мы, апостолы, когда услышали это, все поклонились Господу Иисусу, говоря:

– Благословен ты, Отец, что в Сыне, Сын, что в Отце, и Святой Дух, что в кафолической церкви, во веки веков, аминь.

(*л. 13vb*) После этого Спаситель воссел на херувимов и вознесся в небо, а мы все смотрели ему вслед, а херувимы, серафимы, ангелы и архангелы воспевали гимн перед ним».

Вот что нашел я в доме Марии, матери Иоанна, которого зовут Марк, – там, где апостолы собираются в Иерусалиме. И я жил там, пока не удостоился воскресения Господа нашего Иисуса Христа; я провел там много дней, изучая древние книги, пока (*л. 14ra*) эта не попала ко мне в руки. И я подивился сим четырем животным и их великой чести, они же святые бестелесные. После этого я возвратился в Антиохию. Вот, о дети мои, что я обрел в святом городе Иерусалиме».

Итак, обратимся к изучению слов пророков и узнаем то, что они видели – о чести этих четырех животных честны́х.

Приди к нам сегодня, о велегласный среди пророков, Исайя, и поведай нам (*л. 14rb*) о чести сих четырех животных в своем святом пророчестве: каков престол, о пророк, который возносят херувимы и серафимы? Ибо он говорит: «Он высок и превознесен. У каждого шесть крыльев»[45]. Сказал пророк: «Дом полон славы Его[46]. Двумя, – сказал он, – крылами херувимскими они закрывали свое лицо, и двумя они закрывали свои ноги, летая на других двух, и воспевали один перед другим: – (*л. 14va*) Свят, свят, свят Господь Саваоф! Небо и земля полны славы Твоей святой»[47].

Воистину, велика слава и честь, которую Бог даровал сим святым бестелесным, что служат службу Господу своему благостно и без устали. А вы, пресвитеры и диаконы, соблюдайте себя тщательно при литургии в святом месте, ибо вы получили образ

---

[44] Ср. Лк. 22:30.
[45] Сокращенная цитата из Ис. 6:1–2.
[46] Возможно, несколько измененная цитата Ис. 6:1 или 4.
[47] Ис. 6:2–3. Цитируется не совсем точно: окончание стиха в Библии «полны славы Его».

херувимов и серафимов. Ведь они не смели глядеть (*л. 14vb*) в лицо Вечно живущего, но поднимали Его на плечах, плеща крылами перед лицом Вечно живущего и восклицая: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Небо и земля полны славы Твоей святой».

А вы, клирики, не глядите на плоть и кровь Господню глазами бесстыдными, но стойте с лицом, полным стыда. Ибо животные, они же херувимы и серафимы, (*л. 15ra*) суть образы диаконские.

Получи также и другое свидетельство. Он сказал: «Он послал ко мне одного из серафимов»[48]. Кого же Он послал к тебе, о пророк?

«Тот, кого я увидел, высок и превознесен, и уголь в руке его, тот, который он взял щипцами с жертвенника. Он приложил его к моим устам и сказал мне: – Вот, сей коснулся твоих уст, он уберет твои грехи и очистит твои беззакония»[49].

В самом деле велика слава, что Бог даровал им, сим бестелесным честны́м. (*л. 15rb*) Он не только удостоил их воспевать Его, но дал им и другие великие дары.

Так и наши диаконы не дерзают коснуться тела Господня руками, а только через прокладку[50]. Уголь – это тело Господне, херувимы и серафимы – это диаконы, что служат Господу своему.

Приди к нам сегодня, о Богослов евангелист, и поведай нам о том, что[51] ты видел своими глазами,– о сих бестелесных святых.

«Я видел, – сказал он, – и вот престол (*л. 15va*) стоит в небе, и тот, кто сидит на престоле, видом подобен яспису и сардису[52]. И посреди престола я увидел четырех животных, и они были исполнены очей спереди и сзади. Первое животное – облик его львиный. Второе животное – облик его бычий. Третье животное подобно лицу человеческому. Четвертое животное подобно лицу орла летающего. И у каждого из них шесть крыльев, и они восклицают денно и нощно: (*л. 15vb*) – Свят Ты, свят Ты, свят Ты, Господи Боже Вседержитель, Тот, что есть, был и грядет».

И всякий раз, когда животные воздают славу, честь и благодарение Сидящему на престоле, Вечно живому, простираются ниц двадцать четыре старца и четверо животных и преклоняются[53] перед Агнцем, воспевая песнь Моисея[54].

И «книга лежит, запечатанная семью печатями[55]. Сказал один из старцев[56]: (*л. 16ra*) Достоин Ты, Господи Боже, принять славу, честь и силу, ибо Ты создал всякую вещь, и сделалось по воле Твоей»[57].

Видишь, я не ошибся, когда говорил, что сии четверо животных суть первые воспевающие и восхваляющие, вместе с двадцатью четырьмя старцами, Творца всего

---

[48] Ис. 6:6. Септ.: «был послан мне».

[49] Начиная со слов «и уголь» – цитата из Ис. 6:6–7.

[50] Эта подробность известна в христианстве с древних времен и, в частности, зафиксирована в иконографии: церковнослужитель держит священные предметы не голыми руками, а через плат. Автор благодарит Зою Михайловну Дашевскую и Алексея Васильевича Журавского за эти сведения.

[51] Вариант перевода: «о тех, кого».

[52] Откр. 4:2–3. Здесь и далее цитаты из Откровения в основном совпадают с известными нам коптскими версиями Нового Завета на саидском диалекте. Для сопоставления были использованы следующие издания: Balestri 1904; Delaporte 1906; Budge 1912; Horner 1924.

Если исключить мелкие различия в орфографии, а также отступления от текста, обусловленные тем, что составитель энкомия допускает некоторую вольность в цитировании, разночтений оказывается немного. Конкретно об этом стихе можно заметить, что версии в изданиях Балестри, Делапорта и Хорнера передают слово «сардис» как ⲥⲁⲣⲇⲓⲟⲛ. Цитата в энкомии, как и текст в издании Баджа, обнаруживает более близкую к греческому оригиналу форму ⲥⲁⲣⲇⲓⲥ.

[53] Откр. 4:10.

[54] Эта деталь взята из другой главы новозаветной книги Откр. 15:3, «и поют песнь Моисея».

[55] Не совсем точная цитата из Откр. 5:1.

[56] Откр. 5:5.

[57] Откр. 4:11. Видно, что составитель энкомия, как уже сказано выше, несколько вольно обращается с каноническим текстом.

сущего. «Когда четверо животных воздают славу, честь и благодарение Сидящему на престоле, Живущему вовеки», сказал узревший, «падают ниц двадцать четыре (*л. 16rb*) старца и говорят: Достоин Ты, Господи, принять славу, честь и силу»[58].

Так и на земле мы, священники, когда начинаем святую молитву, говорим так: «Возблагодарим Господа»[59], то есть «Воздадим благодарение Господу», а народ отвечает: «Достойно и праведно»[60]. Так и когда сии животные воздают славу, честь и благодарение, старцы отвечают вслед за ними: «Достоин Ты, Господи, принять славу, честь и силу».

(*л. 16va*) Вот, мы поведали вам сполна о сих животных и двадцати четырех старцах, когда они воспевают Творца.

Может быть, ты говоришь, о друг: «Почему первое животное подобно льву, второе животное подобно тельцу, третье животное подобно лицу человеческому, четвертое животное подобно орлу летящему? Разве лев и телец больше, чем человек? Почему лев и телец больше, чем (*л. 16vb*) образ Божий? Хотя сказал узревший: – Первое животное подобно льву, второе животное подобно тельцу, – почему же о Господе всего: Он лев, Он что угодно, Он также человек, Он также орел?» Каким образом? Я покажу тебе это.

Сказал узревший Откровение: «А я заплакал, потому что не нашлось никого, кто откроет книгу с ее семью (*л. 17ra*) печатями. Сказал мне один из старцев: – Не плачь, вот, усилился лев из племени Иуды, корня Давидова»[61]. Ты видел конец речения: он назван львом.

Ты хочешь знать о тельце. Приведи мне сюда Луку евангелиста, врачевателя возлюбленного[62], целителя душ наших и тел, что поражены двоедушием. «Человек», сказал он, «у которого два сына»[63]. Кто (*л. 17rb*) этот человек, у которого два сына? Это праведный и нечестивый, который получил состояние и растратил его в распутстве[64]. Телец закланный[65] – это Христос, который не стал сражаться с теми, кто повлек Его, и предался грешникам[66].

Ты хочешь также увидеть Его человеком? Послушай Матфея евангелиста, он свидетельствует: «Когда Иисус родился в Вифлееме Иудейском»[67]. Также его сотоварищи евангелисты единогласно сказали о вочеловечении (*л. 17va*) Господа.

Ты хочешь видеть Его орлом летающим? Иоанн евангелист свидетельствует об этом: Дух Святой сошел на Него в образе голубя на Иордане[68].

Отец, Сын и Дух Святой суть одно и то же – Бог Вседержитель. Или ты не убедился, что Он – это всё, Он лев, Он телец, Он человек, Он орел летающий?

Иезекииль пророк, приди и будь среди нас (*л. 17vb*) ныне, поведай нам таинство этих четырех животных. «Я видел, – сказал он, – и вот дух идет с севера. И свет в нем, и свет вокруг него, и огонь, сверкающий молниями. И в середине его четыре животных, и подобие человека на них. У каждого из них было четыре лица, и шесть крыльев, и каждое из их лиц смотрело на четыре стороны[69], и они не оборачивались

---

[58] Откр. 4:9–10.
[59] Эта формула приведена по-гречески.
[60] Также приведено по-гречески.
[61] Откр. 5:4–5.
[62] См. Кол. 4:14, где евангелист Лука назван врачом.
[63] Лк. 15:11, начало притчи о блудном сыне.
[64] Лк. 15:13.
[65] Лк. 15:23.
[66] Лк. 22:49–51.
[67] Мф. 2:1.
[68] Ин. 1:32.
[69] Вставка в английском переводе: «в (одну из) четырех сторон» (Homiletica II, 41).

в своем ходе, и рука человеческая под их крыльями. И вот (*л. 1ra*)[70] подобие их лиц: одно – лицо человека, другое – лицо тельца, третье – лицо орла, четвертое – лицо льва. И вот, колесо на земле, и держится оно на четырех животных, исполненных очей со всех сторон. Когда ходят четверо животных, ходят и сами колеса. Когда поднимаются животные с земли, поднимаются и сами колеса»[71].

(*л. 1rb*) Видишь, о возлюбленный, сколь многие свидетельствовали мне об этих четырех животных, так что невозможно упомянуть каждого. Подобие человека, что на четырех животных, – это Господь Саваоф, которого Исайя увидел сидящим на престоле своем, высоком и превознесенном. А колесо – то, которому Адонай Мессия дал имя «Келькель»[72].

И смотрите на это великое чудо, о возлюбленные мои. С начала мира, (как говорят) все, кто видел сих четырех животных, (*л. 1va*) – будь то пророк, будь то патриарх, даже и в Новом Завете, – никто не видел Бога, кроме сих животных. Чтоб ты знал, какова их слава и честь: они никогда не оставляют Господа, как другие ангелы, посылаемые на служение для тех, кто унаследует спасение, как засвидетельствовал учитель, апостол Павел[73]. Они выше ангелов, выше всех сонмов небесных. (*л. 1vb*) Кто из всех мудрецов мира сможет рассказать о славе их и чести их? О бестелесные святые и благословенные! Ибо никто не равен им, кроме святой Девы Марии.

О евангелист Иоанн, приди, будь среди нас сегодня и поведай нам, как исполнилось то, что видел. «Когда Агнец принял книгу, – сказал он, – простерлись ниц четверо животных и двадцать четыре старца, поклонились и воспели песнь новую: (*л. 2ra*) Достоин Ты принять книгу и открыть ее печати»[74].

О певцы благословенные и служители верные! Я дивлюсь, о возлюбленные мои, и телом и духом ужасаюсь великой славе, которую Бог даровал сим бестелесным. Ничто из всего, что Бог назначил, не входит и не выходит помимо этих четырех животных. «Каким образом?» скажешь ты. Сказал Созерцатель таинств: «Я видел, когда открыл Агнец одну из печатей. Я услышал (*л. 2rb*) голос одного из четырех животных, как гром, говорящий: Приди. И вот, конь белый, и у сидящего на нем лук в руке, и дан ему меч[75]. Он вышел победно и победил»[76].

Теперь ты видишь эти свидетельства, о мой возлюбленный. Получи и второе свидетельство. «Когда Агнец открыл вторую печать, я услышал голос второго животного: Приди. И вышел конь рыжий, и тому, кто сидит на нем, дано (*л. 2va*) забрать мир с земли, чтобы убивали друг друга»[77]. Ты видишь теперь, что никакое слово не входит и не выходит помимо них – кто победоносен, кто победил, кто победит и заберет мир с земли[78].

Получи и третье свидетельство. «Когда Агнец открывал третью печать, я услышал, как третье животное говорит: Приди. И вот, конь черный, и у того, кто сидел на нем, была (*л. 2vb*) мера в руке. Я услышал голос посреди четырех животных: Меру пшеницы на статер и три меры на статер, а масла и вина не губи»[79]. Ты видишь, именно они возвещают ангелам, кто погибает и кто погибнет, пока живет мир,– они, поставленные над жизнью людей. Поэтому я и сказал, что сии животные дают ответ ангелам Бога Вседержителя.

---

[70] Отсюда начинается текст листов, хранящихся в Берлинском музее.
[71] Иез. 1:4–19.
[72] Иез. 10:13. В Септуагинте Γελγελ, от евр. גלגל ‘колесо’, ‘вращающийся круг’.
[73] Евр. 1:14.
[74] Откр. 5:8–9, в сокращении.
[75] **сγвє**. Это отступление от текста Откр. В оригинале «венец», и во всех коптских версиях переведено **кλом**. Возможно, составитель несколько переместил фразы: «и дан ему меч» – слова из стиха 4.
[76] Откр. 6:1–2.
[77] Откр. 6:3–4.
[78] Здесь объединены конечные фразы стихов 2 и 4.
[79] Откр. 6:5–6.

Получи и еще одно (*л. 3ra*) свидетельство. Он сказал: «Когда Агнец открывал четвертую печать, я услышал голос четвертого животного: Приди. И вот, конь бледный, и у того, кто сидит на нем, имя Смерть, и преисподняя следует за ним. И дана была ему власть над четвертой частью земли, чтобы убивать их мечом, недородом и зверями земными»[80].

Итак, о возлюбленные мои, теперь вы услышали все эти свидетельства о сих четырех животных – что они не отходят от того, кто сотворил их, и передают и принимают слова Господа Саваофа. Вы будьте им сынами, а они пусть будут вам опорой и предстателями. Ныне же помогайте бедным, каждый по силе своей, во имя сих святых животных, и Бог зачтет вам это в праведность.

И еще сказал созерцатель истины, сын грома[81]: «Я увидел храм открытый и скинию свидетельства на небе, и вышли семь ангелов – те, у которых (*л. 3va*) семь последних язв. И сказало одно из четырех животных, когда вручило семи ангелам семь золотых чаш, полных гнева Бога живого[82]».

Вот, я поведал вам, что сии святые животные суть уста Бога Вседержителя, и есть у них вольность перед Ним. И теперь молитесь постоянно сим четырем животным, а они вознесут нашу мольбу к Богу Вседержителю, тому, которого они воспевают гимном (*л. 3vb*) победным: – Свят, Свят, Свят Ты, Господь Саваоф! Небеса и земля полны святой славы Твоей».

Потом он еще сказал: «Я услышал голос от подножия престола: Хвалите Господа, все слуги Его, боящиеся Его, малые и великие. И я услышал голоса, как (шум) вод многих и как гром, восклицающий: Аминь, аллилуйя! Воцарился Господь Бог Вседержитель. Возрадуемся, возвеселимся и воздадим Ему славу»[83]. Воистину, велика слава и честь сих четырех животных (*л. 4ra*) бестелесных, святых.

О это четыре, число великое! Ибо как «семь» велико у евреев и «три» велико у нас, христиан, – (так) после трех нет ничего более великого, чем четыре. Поэтому Бог так устроил: четыре ветра небесных, и ангелы держат их. Четыре потока водных, четыре сосуда воды, которые Елисей возлил на жертву всесожжения и омыл ее[84]. Четыре митрополии есть, четыре престола архиепископских, которые Бог учредил изначально[85]. (*л. 4rb*) Четыре евангелиста есть, четыре евангелия. Четыре конца суть крест. Четыре угла в небесном Иерусалиме. Четверо животных держат престол Господа Саваофа, плеща крылами перед лицом Вечно живущего. И четыре лица у каждого из них, и они смотрят на четыре стороны земли своими лицами, чтобы предстоять за тех, у кого их образ.

Сравним сих четырех животных с четырьмя евангелиями. Мы обнаружим, что они воистину подходят друг другу. Лицо человеческое отнесем к Матфею (*л. 4va*) евангелисту, тому, кто в начале написал так: «Книга рождения Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова»[86]. Лицо тельца отнесем к (Евангелию) от Марка, Петр проповедовал его письменно, а Марк записал его, как Иаков проповедовал (Евангелие) от Матфея. Лицо львиное отнесем к (Евангелию) от Луки, о котором Павел говорит,

---

[80] Откр. 6:7–8.

[81] В Новом Завете Иисус называет Иоанна и его братьев «сынами грома» (Мк. 3:17, Лк. 9:54).

[82] Откр. 15:7.

[83] Откр. 19:5–7.

[84] Эпизод взят из 3 Цар. 18:34. Но там действует пророк Илия, предшественник Елисея.

[85] В Римской империи выделялись пять главных епископских престолов (пентархия). Возможно, имеется в виду именно эта концепция, но составитель энкомия исключает из пентады Константинопольский престол как враждебный монофизитской конфессии, к тому же не столь древний, как престолы Александрии, Рима, Антиохии и Иерусалима, а значит, не «изначальный».

[86] Мф. 1:1.

именуя его прозвищем: «Я один из племени Вениамина[87], льва рыкающего»[88]. Лицо орла отнесем к (Евангелию) от Иоанна, (*л. 4vb*) ибо он провозгласил Евангелие, глядя в воздух, где летают орлы и (другие) птицы[89]. Вы увидели, что все эти имена согласуются и подходят сим четырем бестелесным святым животным.

Ныне же будем во имя их пригревать бедных и нуждающихся, будем одевать тех, что наги, и давать приношение во имя их. Будем переписывать их книгу, чтобы они вписали наше имя в книгу жизни[90]. И того, кто напоит (хоть) одного чашей холодной воды во имя их, они напоят водой из источника воды живой[91].

А те, животные сии (*л. 5ra*) суть ученики небесных. Уста нелживые сказали: «Кто подаст милостыню во имя их, хотя бы ломоть хлеба, тем Я не дам узнать преисподнюю». Дай хлеба, о возлюбленный, и получи рай. Подавай приношение и причащайся в церкви первородных, записанных в небесах. Перепиши их книгу и отдай церкви во имя их – и они сотрут рукописание твоих грехов, как будто ты сегодня родился, и впишут твое имя в книгу жизни, ибо ты явил память о них на земле. Они (*л. 5rb*) станут тебе заступниками в день нужды твоей. Если кто-то здесь одевает нагого во имя четырех животных, оденут его в одеяние света[92]. О возлюбленный, кто те роды на Сионе, что наги из-за Бога? Кто те роды на Сионе, что больны и лежат на улицах, и нет при них человека[93]? Домочадцы в Иерусалиме небесном – те, кто обитает на земле, кто подает бедным во имя четырех бестелесных святых животных.

Что сравнится (*л. 5va*) с милостыней, о возлюбленный мой и усердный к учению? Блажен человек, совершивший труд милостыни. Он сделал Бога помощником себе, и Он не оставит его. Товит потрудился ради нее[94] – Господь послал ангела Своего к нему и дал свет его глазам[95]. Уподобился ему Корнилий – и удостоился видеть ангела[96]. Иов потрудился ради нее, Господь удвоил его имущество и положил ему память, чтобы она длилась до скончания века сего[97]. Вспомни о Ниневии[98], ненавистнике Лазаря: он попросил каплю воды охладить (*л. 5vb*) язык, и не дали ему[99]. Адония,

---

[87] Рим. 11:1.

[88] Здесь составитель, судя по всему, допускает некоторую натяжку. Вениамин в Библии сравнивается с другим хищным зверем – волком (Быт. 49:27). Возможно также предположить отсылку к некоему неизвестному нам апокрифу.

[89] Отождествление четырех животных Апокалипсиса с четырьмя евангелиями, как известно, восходит к Иринею (Против ересей. III. 11. 8). Подобную параллель проводит Иероним: человек (ангел) ассоциируется у него с евангелистом Матфеем, лев – с Марком, бык – с Лукой, орел – с Иоанном. После того как вошла в обиход Вульгата, это толкование широко распространилось в Западной церкви с середины V в. В искусстве, особенно в коптском, распространено изображение четырех животных как атрибутов или символов евангелистов (van Moorsel 1978, 326).

[90] Ср. Откр. 21:27.

[91] Ср. Мф. 10:42; Мк. 9:41.

[92] Представление об эсхатологических небесных одеждах, приготовленных праведникам в раю, нередко отождествляющихся с первоначальными одеждами Адама и Евы, широко распространено как в иудейской, так и в раннехристианской экзегезе (Juhl 1996, 141–142). Подробнее об этом см. Smagina 2018, 142–149.

[93] Смысл не совсем ясен, но, возможно, имеется в виду то же, что и в Пс. 36:25, «я... не видал праведника оставленным и потомков (букв. «семени, рода») его просящими хлеба».

[94] Здесь и ниже стоит слово ⲛ̄ⲏⲛⲧⲉ, которое издатели понимают как предложную конструкцию с местоименным суффиксом 2 л. ж.р.: «через тебя», т.е. через милостыню (Homiletica II, 46). Но такое понимание представляется несколько странным. Может быть, следует предположить здесь описку, вместо ⲛ̄ⲏⲛⲧⲥ, и переводить «ради нее».

[95] Товит. 1:16–18, 11:12–14.

[96] Деян. 10:2–7.30–32.

[97] Иов. 29:12–16, 42:10.

[98] Вообще говоря, ⲛⲓⲛⲉⲩⲏ – топоним «Ниневия». Но есть текст, где это слово употребляется как имя богача в притче о Лазаре (Homiletica II, 46, n. 71).

[99] Лк. 16:19–24.

сын Давида, возненавидел трех людей (и не) позвал их на пир[100] – он потерял царство и также повредил своей душе в этом мире[101].

Ныне же пребудьте с сотрудниками в любви и милости. Даже если ты беден и нет у тебя ничего, иди в церковь, трижды сотвори молитву во имя Господа нашего Иисуса Христа и сих четырех святых животных. Стань милосердным к каждому, как сказал Павел, уста благоуханные: «Любовь никогда не проходит»[102].

Да будем мы (*л. 6ra*) любящими, как Товит, странноприимными, как Авраам, нищелюбивыми, как Иов. Если мы милосердствуем бедным во имя сих четырех животных, мы и сами будем достойны воспевать с ними: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, небо и земля полны Его славы святой».

А Господь Иисус Христос да благословит всех вас, от мала до велика, и прибавит вам блага, и детям вашим, и приумножит всех вас, каждого, кто собрался (*л. 6rb*) сегодня в это святое место, и удостоит вас услышать тот блаженный голос: «Придите, благословенные Отца, и унаследуйте царство, уготованное вам от создания мира»[103]. Это да будет нам всем, да обретем это мы все через Иисуса Христа, Ему же слава, честь и поклонение; и Отцу Его благому, и Святому Духу животворящему и единосущному, ныне и присно[104] и во веки веков, аминь.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Следует сказать, что не только в раннехристианских писаниях, но и в иудейской экзегезе засвидетельствованы толкования, где четверо «хайот» (живых существ, животных) оказываются важным элементом ангелологии и небесного мира. Можно привести хотя бы следующее толкование в одном из мидрашей, обнаруживающее параллели также в мидрашах на Псалтирь и Исход, в книге Танхума:

«Четверо могучих есть. Могучий среди птиц – орел, могучий среди домашних животных – бык, могучий среди диких зверей – лев, самый могучий среди всех – человек. И все они приняли Бога и утвердили Его престол»[105].

Примечательно, что это толкование, основанное на образах Иез. 1, следует структуре так называемых числовых притч. Более того, возникает догадка, что оно построено как контрастная параллель к речению Притч. 30:24–28: «Четверо малых есть на земле, но они мудрее мудрых» (перечисляются четыре живых существа: муравьи, даманы, саранча, ящерица или паук).

В раннехристианской литературе, включая коптские тексты, засвидетельствовано представление о верховном ангеле (или ангелах), служащих посредниками и ходатаями перед Богом за человечество. Так, заступниками, молящими Бога за людей, предстают архангел Михаил и подвластное ему небесное воинство в апокрифе «Мистерии Иоанна, апостола и святого девственника»[106].

В апокрифах на основе Танаха, начиная с самых ранних, верховные ангелы (Иаоэль в псевдоэпиграфах, Метатрон в книгах Енохова цикла) выполняют, помимо прочих, функцию правителя и защитника творения[107].

На примере данного энкомия легко можно заметить, что четверо животных выполняют ту же функцию – заступаются перед Богом за живущих на земле. Но здесь наблюдается особенность, которую предположительно следует отнести к специфически

---

[100] 3 Цар. 1:10.
[101] 3 Цар. 1:41–53; 2:25.
[102] 1 Кор. 13:8.
[103] Мф. 25:34.
[104] Букв. «во всякое время».
[105] Strack, Billerbeck 1926, 799.
[106] Budge 1913, 61.
[107] Orlov 2017, 187–188.

египетским чертам: за людей заступается только одно из животных, «образа человеческого». Остальные три ходатайствуют за живых существ своего «образа».

Хотелось бы остановиться на некоторых мифах и персонажах апокрифической литературы, на представление о которых мог повлиять культ четырех животных.

Во 2-й книге Еноха есть схожие персонажи – шестикрылые «духи летящие», которые влекут колесницы Солнца и Луны[108]. В пространной редакции книги (по мнению исследователя, более поздней, чем краткая) фигурируют две птицы о двенадцати крыльях, «Финекс и Халкедрий», существа зооморфного образа[109]. Такие фантастические существа, разумеется, не редкость во многих мифологиях. Но на мысль о преемственности наводит их схожая роль: птицы влекут колесницу Солнца. Кроме того, есть основание полагать, что по крайней мере греческая версия книги выполнена в Египте. На это указывает, в частности, египетское название месяца в датировке.

Уже много раз писалось, что образ ревнивого Бога из исторических книг Библии трансформировался у гностиков в образ низшего Демиурга, не обладающего высшим знанием. Нередки случаи, когда небесные силы, составляющие окружение Бога в каноне и апокрифах, в гностических книгах трактуются как низшие духи из окружения Демиурга. Если вспомнить, сколь отрицательно гностики относились ко всему материальному, становится ясно, что зооморфный облик тетрады небесных сил играет в этой трансформации немаловажную роль. Подобное толкование образа четырех животных особенно явно обнаруживается в трактате «О происхождении мира» (NH II, *5,* 105.1–20):

«Перед своим жилищем он (Саваоф) создал великий престол на колеснице четырехликой, которая зовется Херувим. А у херувима восемь форм по его четырем углам: форма льва, форма тельца, форма человека и форма орла, так что все формы составили шестьдесят четыре формы. И семь архангелов, что стоят перед ним. Он восьмой, и есть у него власть. Все формы составляют семьдесят два. Ибо от этой колесницы получили образ (tupos) семьдесят два бога. Они получили образ, чтобы править над семьюдесятью двумя языками народов. А на том престоле он создал и других ангелов, образа драконьего, и зовутся они Серафимы, и славят его во всякое время»[110].

Литература / References

Balestri, P.J. (ed.) 1904: *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*. Vol. III. Romae.

Budge, E.A.W. (ed.) 1912: *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt*. London.

Budge, E.A.W. (ed.) 1913: *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt.* London.

Budge, E.A.W. (ed.) 1915: *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt.* London.

Chojnacki, S. 1981: The four living creatures of the Apocalypse and the imagery of the Ascension in Ethiopia. *Bulletin de la Société d'archéologie copte* XXIII (1976–1978), 159–181.

Crum, W.E. 1939: *A Coptic Dictionary*. Oxford.

Cramer, M., Krause, M. (Hrsg.) 2008: *Das koptische Antiphonar (M 575 und P 11967)*. Münster.

Delaporte, L. (ed.) 1906: *Fragments Sahidiques du Nouveau Testament*: *Apocalypse*. Paris.

Depuydt, L. 1993: *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*. Vol. I–II. (Corpus of Illuminated Manuscripts, 4–5; Oriental Series, 1–2). Leuven.

Dunand, F., Lichtenberg, R. 2005: *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*. Avec la collaboration de A. Charron. Paris.

[108] Vaillant 1952, 12, 16.

[109] Vaillant 1952, 90. Возможно, здесь допустимо говорить о позднейшем влиянии на первоначальный текст: у птиц «образи» львов, при том что голова, хвост и ноги «коркодилу». Создается впечатление, что на описание вторично наложилась деталь облика четырех животных.

[110] Layton 1989, 44.

Grooth, M.J. de, Moorsel, P.V. van 2000: The lion, the calf, the man and the eagle in Early Christian and Coptic art. In: P.V. van Moorsel (ed.), *Called to Egypt: Collected Studies on Paintings in Christian Egypt*. Leiden, 115–38.

Halkin, F. (ed.) 1977: *Douze récits byzantins sur saint Jean Chrysostome*. (Subsidia hagiographica, 60). Bruxelles.

Horner, G.W. 1924: *Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic*. Vol. VII. Oxford.

Hyvernat, H. (ed.) 1922: *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Vol. I–LVI. Romae.

Juhl, D. 1996: *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit*. Wiesbaden.

Khs-Burmester, O.H.E. 1967: *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments*. Le Caire.

Kropp, A.M. 1931: *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Bd.I. *Textpublikation*. Bruxelles.

Kühnel, B. 1992: Das Kreuz mit Christus und den vier Wesen, ein nubisches Motiv und sein Bildkreis. *Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients* 76, 186–226.

Kupelian, M. 2013: On the four apocalyptic creatures in Coptic art. In: Y.N. Youssef, S. Moawad (eds.), *From Old Cairo to the New World. Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Leuven–Paris–Walpole (MA), 97–109.

Lantschoot, A. van 1947: Un texte palimpseste de Vat. copte 65. *Le Muséon* 60, 261–268.

Layton, B. (ed.) 1989: *Nag Hammadi Codex II,2–7. Together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*. Vol. II. *On the origin of the world, Expository treatise on the soul, Book of Thomas the Contender*. (Nag Hammadi Studies, XXI). Leiden–New York–København–Köln.

Loos, M. 1974: *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Prague.

Meshcherskiy, N.A. 1964: [On the history of the text of the Slavic Book of Enoch: traces of Qumran monuments in Byzantine and Old Slavonic literature]. *Vizantiyskiy vremennik* [*Byzantine Chronicle*] 24 (49), 91–108.
Мещерский, Н.А. К истории текста славянской книги Еноха: следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе. *Византийский временник* 24 (49), 91–108.

Moorsel, P.P.V. van 1978: The Coptic apse-compositions and its living creatures. In: *Études nubiennes. Colloque de Chantilly, 2–6 Juillet 1975*. (Bibliothèque d'études de l'IFAO, LXXVII). Le Caire, 325–333.

Müller, C.D.G. 1959: *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*. Wiesbaden.

Orlov, A.A. 2017: *Yahoel and Metatron. Aural Apocalypticism and the Origins of Early Jewish Mysticism*. (Texts and Studies in Ancient Judaism, 169). Tübingen.

Pierpont Morgan, J., Hyvernat, H. 1919: *A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*. New York.

Rosenstiehl, J.-M. 1983: La chute de l'Ange (Origines et développement d'une légende; ces attestations dans la littérature copte). In: J.E. Ménard (éd.), *Écritures et traditions dans la littérature copte: Journée d'études coptes, Strasbourg 28 mai 1982*. (Cahiers de la bibliothèque copte, 1). Louvain, 37–60.

Rudolph, K. 1968: Der gnostische «Dialog» als literarisches Genus. In: P. Nagel (Hrsg.), *Probleme der koptischen Literatur*. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1968/1). Halle (Saale), 85–107.

Sidorov, A.I. (ed.) 2007: *Drevnie zhitiya svyatitelya Ioanna Zlatousta. Teksty i kommentariy* [*Ancient Hagiographies of John Chrysostom. Texts and Commentary*]. Moscow.
Сидоров, А.И. (ред.). *Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий*. М.

Smagina, E.B. 2018: [The nudity of hermits in monastic literature and its symbolic value]. *Vostok. Afroaziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost'* [*Oriens*] 6, 142–149.
Смагина, Е.Б. Нагота отшельников в письменных источниках и ее символическое значение. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность* 6, 142–149.

Stegemann, V. 1934: *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien*. Heidelberg.

Stone, M.E. 2006: Jewish tradition, the pseudepigrapha and the Christian West. In: M.E. Stone, *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies. Collected Papers*. Vol. I. *Apocrypha, Pseudepigrapha, and Dead Sea scrolls*. (Orientalia Lovaniensia analecta, 144). Leuven–Paris–Dudley (MA), 41–61.

Strack, H.L., Billerbeck, P. 1926: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. III. *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. München.
Vaillant, A. 1952: *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*. (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves, IV.) Paris.
Wickett, E. 2012: *Seers, Saints and Sinners. The Oral Tradition of Upper Egypt*. London–New York.
Youssef, Y.N. 2015: La doxologie des êtres célestes et son importance liturgique. In: A. Boud'hors, C. Louis (eds.), *Études coptes XIII. Quinzième journée d'études (Louvain-la-Neuve, 12–14 mai 2011)*. (Cahiers de la bibliothèque copte, 20). Paris. 295–305.

Eugenia B. Smagina,
Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

E-mail: esmagi1954@gmail.com

Е. Б. Смагина,
к. филол. н., зав. отделом истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН,
Москва, Россия

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	–	*Вестник древней истории*. Москва
КБН	–	Струве, В.В. и др. (ред.), *Корпус боспорских надписей*. Москва–Ленинград, 1965
ОАК	–	*Отчеты императорской археологической комиссии*. Санкт-Петербург, 1862–1918
BCH	–	*Bulletin de correspondance hellénique*. Athens–Paris
Bull. ép	–	*Bulletin épigraphique*. (Suppl. *Revue des études grecques*). Paris
CGC	–	*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. Le Caire
DACL	–	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. 30 vol. Paris, 1907–1953
DNP	–	Cancik, H., Schneider, H. (Hrsg.), *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart–Weimar, 1996–2008
Docs^2	–	Ventris, M., Chadwick, J. *Documents in Mycenaean Greek*. 2nd ed. New York–Cambridge, 1973
EKM	–	*Επιγραφές Κάτω Μακεδονίας*. Τ. Α΄–Β΄. Αθήνα, 1998–2015
FGrHist	–	Jacoby, F. (Hrsg.), *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Bd. I–III. Berlin–Leiden, 1923–1958
Homiletica	–	Depuydt, L. *et al.* (eds.), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*. Vol. I–II. Lovanii, 1991
IG	–	*Inscriptiones Graecae*. Berolini
IOSPE I^2	–	Latyschev, B., *Inscriptiones antiquae orae septentrionales Ponti Euxini Graecae et Latinae*. Vol. I. Ed. 2. Petropoli, 1916
KRI	–	Kitchen, K.A. *Ramesside Inscriptions: Historical and Biographical*. Vol. I–VIII. Oxford, 1969–1990
KSB	–	Hasitzka, M.R.M. (ed.), *Koptisches Sammelbuch*. Bd. I–IV. Wien *et. al.*, 1993–2012
LGPN	–	*A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford
LIMC	–	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol. I–VIII, Suppl. Zürich–München–Düsseldorf, 1981–2009
LSJ	–	Liddell, H.G., Scott, R.A., Jones, H.S., *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*. Oxford, 1996
MH	–	Breasted, J.H. (ed.), *Medinet Habu*. Vol. I–VIII. Chicago, 1930–1970
OLD	–	Glare, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, 1968–1982
P. Eleph	–	Rubensohn, O., Schubart W., Spiegelberg W. (Hrsg.), *Elephantine-papyri*. Berlin, 1907
Paneion	–	Bernand, A. (ed.), *Le Paneion d'El-Kanaïs: Les inscriptions grecques*. Leiden, 1972
RE	–	Pauly, A., Wissowa, G., Kroll, W., Witte, K., Mittelhaus, K., Ziegler, K. (Hrsg.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart, 1894–1980
SEG	–	*Supplementum epigraphicum Graecum*. Leiden–Boston
SIG^3	–	Dittenberger, W. et al. (eds.), *Sylloge inscriptionum Graecarum*. Ed. 3. Vol. I–IV. Leipzig, 1915–1924
TLL	–	*Thesaurus linguae latinae*. Lipsiae

СОДЕРЖАНИЕ

Сафронов А.В. (Москва) – Незамеченная иконография «народа моря» вашаша 5
Казанский Н.Н. (Санкт-Петербург) – Фиванские святилища микенского времени (к интерпретации текста TH Av 104 +191) 23
Вертиенко А.В. (Киев) – «Серебро» в текстах Авесты 52
Александрова Н.В., Русанов М.А. (Москва) – Город и монастырь: рассказы о дарении пищи из палийской Винаи («Суттавибханга» и «Махавагга») 62
Шелов-Коведяев Ф.В. (Москва) – De titulis bosporanis et viciniis II. 10. Астрагал из Фанагории 80
Зелинский А.Л. (Киев) – Птолемей III и мифологема о появлении феникса в Египте: возвращение к классической датировке 86
Хрусталёв В.К. (Санкт-Петербург) – Die *Corona* in den spätrepublikanischen römischen Gerichtshöfen 99
Фролов Р.М. (Ярославль) – Плебейский трибун П. Сульпиций Руф против консула Кв. Помпея Руфа в 88 г. до н.э. (Plut. *Sull.* 8. 8) 116
Войтенко А.А. (Москва) – «Великие отцы наши»: предполагаемая история одной монашеской литании в позднеантичном Египте 135

ПУБЛИКАЦИИ

Кузнецова Е.В. (Саратов), *Лимберис Н.Ю.*, *Марченко И.И.* (Краснодар), *Монахов С.Ю.* (Саратов) – Хронология скифосов «беглого» стиля и амфор из Прикубанского некрополя 149

В МУЗЕЙНЫХ СОБРАНИЯХ МИРА

Васильева О.А., Малых С.Е. (Москва) – Аспекты религиозного синкретизма богини Исиды в греко-римском Египте на примере терракотовой пластики из собрания ГМИИ им. А.С. Пушкина 166

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

Ананьев В.Г. (Москва/Санкт-Петербург), *Бухарин М.Д.* (Москва) – С.А. Жебелёв в системе советской науки (по материалам архивных документов). Часть III. 1932–1940 198

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Кузьмин Ю.Н. (Самара) – E. D. Carney. Eurydice and the Birth of Macedonian Power. New York, 2019 211
Осипова О.В. (Москва) – L. I. Hau, A. Meeus, B. Sheridan (eds.). Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the *Bibliotheke*. Leuven, 2018 216

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Климов О.Ю., Кулишова О.В. (Санкт-Петербург) – XX Жебелёвские чтения в Санкт-Петербургском государственном университете (Санкт-Петербург, 24–26 октября 2018 г.) 221
Андреева Е.Н., Соломатина Е.И. (Москва) – Международная научная конференция «Историк и текст» (Москва, 19–20 декабря 2019 г.) 229

Кузьмин Ю.Н. (Самара), *Смыков Е.В.* (Саратов) – Памяти Артура Кивни (1951–2020) 241

ПРИЛОЖЕНИЕ

Коптский энкомий четырем животным Апокалипсиса. Вступительная статья, перевод с коптского и комментарий *Е.Б. Смагиной* (Москва) 243

CONTENTS

A.V. Safronov (Moscow) – The Unnoticed Iconography of the Sea Peoples' Tribe Weshesh 5
N.N. Kazansky (Saint Petersburg) – Sanctuaries of Boeotia in the Mycenaean Period (Interpreting the Text TH Av 104 +191) 23
A.V. Vertiienko (Kiev) – 'Silver' in the Texts of Avesta 52
N.V. Aleksandrova, *M.A. Rusanov* (Moscow) – City and Monastery: Stories of Food Donation from Vinaya-Piṭaka (*Suttavibhaṅga* and *Mahāvagga*) 62
V.F. Shelov-Kovedyaev (Moscow) – De titulis bosporanis et viciniis II. 10. An Astragalus from Phanagoria 80
A.L. Zelinskyi (Kiev) – Ptolemy III and the Mythologem of the Phoenix in Egypt: Returning to the Classic Dating 86
W.K. Chrustaljow (Saint Petersburg) – The *Corona* in Trials in the Late Roman Republic 99
R.M. Frolov (Yaroslavl) – The Plebeian Tribune P. Sulpicius Rufus Against the Consul Q. Pompeius Rufus in 88 BC (Plut. *Sull.* 8. 8) 116
A.A. Voytenko (Moscow) – *Our Great Fathers*: A Probable History of One Monastic Litany in Late Antique Egypt 135

PUBLICATIONS

E.V. Kuznetsova (Saratov), *N.Yu. Limberis*, *I.I. Marchenko* (Krasnodar), *S.Yu. Monakhov* (Saratov) – Chronology of the "Fat Boy Group" Skyphoi and Amphorae from the Prikubanskiy Burial Ground 149

IN WORLD MUSEUMS

O.A. Vassilieva, S.E. Malykh (Moscow) – Aspects of Religious Syncretism of the Goddess Isis in Graeco-Roman Egypt: A Case-Study of the Terracotta Figurines from the Collection of the Pushkin State Museum of Fine Arts 166

PAGES OF HISTORIOGRAPHY

V.G. Ananiev (Moscow/Saint Petersburg), *M.D. Bukharin* (Moscow) – S.A. Zhebelev in the System of Soviet Science (Based on New Archival Findings). Part III. 1932–1940 198

CRITICAL AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEYS

Yu.N. Kuzmin (Samara) – E. D. Carney. Eurydice and the Birth of Macedonian Power. New York, 2019 211
O.V. Osipova (Moscow) – L. I. Hau, A. Meeus, B. Sheridan (eds.). Diodoros of Sicily: Historiographical Theory and Practice in the *Bibliotheke*. Leuven, 2018 216

NEWS AND EVENTS

O. Yu. Klimov, O.V. Kulishova (Saint Petersburg) – The 20th Zhebelev Conference at the St. Petersburg State University (Saint Petersburg, October 24–26, 2018) 221
E.N. Andreeva, E.I. Solomatina (Moscow) – "Historian and Text" International Scientific Conference (Moscow, December 19–20, 2019) 229

Yu.N. Kuzmin (Samara), *E.V. Smykov* (Saratov) – In memoriam: Arthur Keaveney (1951–2020) 241

SUPPLEMENT

Coptic Encomium to the Four Living Creatures of Revelation. Introduction, translation from Coptic and commentary by *E.B. Smagina* (Moscow) 243

ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-ПРЕСС» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социогуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.

КЛЮЧЕВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

- **формирование учебно-методических комплексов**
- **развитие научной периодики**
- **внедрение новых стандартов научной коммуникации**

ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

- **интеграция науки и образования**
- **модульный характер актуализации гуманитарного знания**
- **сетевое взаимодействие научных и методических центров**

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

СЕТЕВАЯ ПЕРИОДИКА

По вопросам приобретения научной и учебной литературы, печатных изданий журналов Российской академии наук, а также оформления подписки на сетевую периодику обращаться по адресу **press@gaugn.ru**

press.gaugn.ru

ГАУГН

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

НА БАЗЕ ИНСТИТУТА ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

БАКАЛАВРИАТ

История
Культурология
Археология

МАГИСТРАТУРА

Модели всемирной истории
Культура массовых коммуникаций

АСПИРАНТУРА

История
Культурология

Комплексные образовательные программы разработаны специалистами исторического факультета с учетом последних научных достижений и современных общемировых тенденций.

В основе образовательного процесса — современные технологии обучения, направленные на развитие мышления и творческого потенциала личности, достижение успеха в профессиональной среде.

Студенты исторического факультета с первого курса погружаются в мир академической науки, слушают лекции ведущих российских ученых с мировыми именами и сами участвуют в научных мероприятиях. В образовательные программы, помимо обязательных дисциплин, предусмотренных федеральными стандартами, включены уникальные авторские учебные курсы.

5 ПРИЧИН ПОСТУПИТЬ В ГАУГН

ВЫДАЮЩИЕСЯ ПРЕПОДАВАТЕЛИ

Ученые из научно-исследовательских институтов РАН, включая академиков, членов-корреспондентов, докторов и кандидатов наук.

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Мы не набираем на курс более 35 человек. Преподаватель общается с каждым индивидуально, помогает в выборе вектора профессионального развития.

МЕЖДУНАРОДНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО

Некоторые лекции читают приглашенные специалисты из других стран. Большое внимание уделяется языковой подготовке.

УДОБСТВО

Факультеты находятся в Москве в непосредственной близости от метро. Обучение в магистратуре и аспирантуре в основном проходит в вечернее время. Подать документы можно онлайн.

СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

Студенты ГАУГН могут участвовать в многочисленных студенческих клубах («Что? Где? Когда?», Клуб политического анализа, Китайский разговорный клуб и др.).