

АРХЕОЛОГИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Шaub И.Ю.

КУЛЬТ ВЕЛИКОЙ БОГИНИ У МЕСТНОГО НАСЕЛЕНИЯ
СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Shaub I.Yu. *The Cult of the Great Goddess among the local population of the Northern Black Sea region.*

On the basis of a great number of facts the author proves that in the Northern Black Sea region at the Scythian age the cult of the Great Goddess was widely spread. She appeared under various names, including in her Image features of many other female divine beings of Greek and Near East origin: Aphrodite, Gaia, Rhea, Kybele, Astarte.

However, in the Northern Black Sea region dominated the Image of a "goddess with snaky feet" – foremother of Scythians. The tradition of sacrificing dogs that was widely spread in the Northern Black Sea region at that time was connected with the cult of the Great Goddess. In the Greek-Scythian art at that time a female image was absolutely dominant so significant was the cult of the Great Goddess for the aborigines of the Northern Black Sea region.

Как известно, письменные источники, освещающие религиозную жизнь местного населения Северного Причерноморья, крайне скудны. Несмотря на эту скудость свидетельств античных авторов, глубокий и всесторонний анализ археологических памятников в сочетании с данными письменных источников позволил М.И.Ростовцеву сделать вывод о том, что Южная Россия стояла в длинном ряду тех областей, где культ Великого женского божества был «первобытным и господствующим» (Rostovtzeff 1921: 465). Прежде чем подробно остановиться на аргументации выдающегося русского ученого и изложить ряд соображений, которые, на наш взгляд, могут служить дополнительными данными в пользу правоты его гипотезы о наличии у варварского населения Северного Причерноморья культа Великого женского божества, приведем высказывание Б.А.Рыбакова, которое наглядно демонстрирует то явление религиозной жизни, которое понимается под Великой богиней. «Почитание Высшего женского божества не было хронологически замкнутой стадией. Начинаясь где-то в незапамятные времена, этот культ Великой богини постепенно приобретает черты культа земли, земного плодородия и в этом виде живет на протяжении тысячелетий, сосуществуя и с культом Зевса, и с митраизмом, и с христианством как народный земледельческий комплекс воззрений и магических обрядов.

Возможно, что еще в неолите наряду с образом космической матери возник культ земледельческих богинь, так сказать, мелкомасштабных, расценивавшихся как божества данного куска земли, отдельного вспаханного участка, богини земли-пашни, земли-нивы. Постепенно, с расширением разного рода связей и осозна-

нием единства судеб всех земледельцев (общий для всех урожай или общий недород), образ богини земли приобретает более широкий, общенародный характер. Богиню земли рассматривают уже как всеобщую мать всей природы, всего, чем пользуется человек: поля, растения, деревья, звери. Она становится богиней природы и воспринимается как мать всего живого» (Рыбаков 1981: 366; ср. Gimbutas 1974, 1990).

Данный феномен объясняется тем, что его психологической основой является «архетип высшего женского существа, воплощающий психологическое ощущение смены поколений, преодоление власти времени, бессмертие» (Аверинцев 1980: 111)¹.

«Нет ни одной религиозной формы, — пишет М.Элиаде, — которая не стремилась бы приблизиться к архетипу, т. о. избавившись от исторических наносов и слоев. Каждая богиня стремится стать Великой Богиней, взяв на себя все атрибуты и функции, принадлежавшие архетипической Великой Богине» (Éliade 1971: 462).

Что касается Греции, Б.А.Рыбаков отмечает следующее: «Процесс осознания единства землевладельческих судеб шел повсеместно; в каждой крупной области новые представления группировались вокруг того или иного локального женского божества. Поэтому к классическому времени в греческой мифологии появляется большое количество богинь, в той или иной мере облеченных правами Великой Матери. Это и Гея, и Рея, и Деметра. Черты Великой Матери есть и у Артемиды; иногда они проявляются у Афродиты и даже у Афины. К греческим богиням, воплощавшим в той или иной мере идею великого земного материнства, следует добавить малоазийскую Кибелу. Кроме Кибелы, в

греческую мифологию вплетались культы других богинь, почитаемых разными народами. Можно назвать Астарту (Иштарь)² и египетскую Изиду.

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

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

Для своеобразной диалектики религиозного мышления вообще характерно представление о тождественности единичности и множественности на божественном уровне бытия. Классический пример этого явления — Троица христианской теологии (сущность Бога едина, но бытие — личностное отношение трех ипостасей). Подобные представления присущи различным религиозно-мифологическим системам. Однако ипостаси христианской Троицы — это «не взаимозаменяемые двойники или маски единой безличной стихии, их единство не есть ни разноположенность, ни слитность, неразличенность личностей, не до конца вычленившихся из родовой бессознательности политеистического божественного коллектива... Различие между триадами язычества и Троицей христианства — это различие между взаимопереходом стихий и взаимоотражением личностей, между двойничеством и диалогом...» (Аверинцев 1982: 527).

Древние представления о Великой богине до сих пор сохранились у шактистов Индии (см. Гусева 1977: 98-101). «В индийских мистических учениях женское начало рассматривается как активный принцип, благодаря ему бог-супруг манифестирует свои потенциальные качества» (Гринцер 1982: 636). «Шакти — это бог в образе Матери, как высшая сила, которая создает, сохраняет и разрушает все существующее...» (Woodroff 1920: 95). Л.Я.Штернберг считает шактизм одним из типов сексуального избранничества, которое осуществляется Великой матерью посредством полового общения со своими избранниками, но «не индивидуально и не непосредственно, а через земных женщин, в которых она воплощается. Каждая женщина, с которой кандидат в избранники имеет такое общение согласно ритуалу, в свою очередь назы-

вается шакти» (Штернберг 1936: 162). Сходные представления лежали в основе института священной проституции — характернейшего элемента ритуалов многоименной Великой богини Малой Азии и всего Ближнего Востока (см. Frazer 1922: 36)³.

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

Возвращаясь к упомянутой выше гипотезе Штернберга о сексуальном избранничестве, отправной точкой для которой послужили его исследования сибирского шаманизма, отметим, несколько забегаая вперед, что богатейшие ритуальные одеяния со множеством нашитых золотых бляшек, обнаруженные в погребениях цариц-жриц Скифии и Боспора, очень напоминают шаманские одеяния (ср. Лелеков 1987). Разнообразные по манере исполнения бляшки этих одежд, тем не менее, содержат устойчивый набор сюжетов и образов, главные и наиболее распространенные из которых связаны с символикой Великой богини⁴.

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

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

В скифских курганах обнаружено огромное количество разнообразных предметов (в основном бляшек) с изображением женского божества, относительно идентификации которого с одной из трех известных нам из Геродота скифских богинь среди исследователей не существует единодушного мнения. Например, в богине, представленной на пластине от головного убора из кургана Карагодеуаш, многие ученые видят изображение Табити (Толстой, Кондаков 1889: 44; Граков 1971: 83 и др.). Однако С.С.Бессонова (Бессонова 1976: 24—25) высказала справедливое сомнение в возможности антро-

поморфных воплощений этой богини, с чем трудно не согласиться, поскольку даже греческий аналог Табиты, Гестия, не имела культовых изображений, а была лишь «бледной персонификацией» (Nilsson 1940: 76). М.И.Ростовцев (Ростовцев 1913: 14) истолковал главную сцену на пластине как приобщение молодого скифа к власти или к самой богине и считал, что это Анахита или иранская Иштар⁵. По мнению В.П.Яйленко, здесь представлены все три ипостаси некогда единого божества Митра-Анахита-Фарн (Яйленко 1995: 250). С.Ю.Сапрыкин и А.А.Масленников в главном персонаже нижнего регистра пластины видят синкретическое божество «с чертами Анахиты-Астарты-Артемиды» (Сапрыкин, Масленников 1998: 404). А.С.Лаппо-Данилевский (Лаппо-Данилевский, Мальмберг 1894: 8) считал центральную сцену на Карагодеуашской пластине жанровой. А.П.Манцевич (Манцевич 1964: 128 след.) видит здесь не женское божество и моменты его культа, а заупокойный пир, в котором принимает участие сидящая женщина и двое юношей. Сопоставление ею сюжетов на рассматриваемом памятнике с мотивами росписи Казанлыкской гробницы весьма интересно, однако нет сомнений в том, что главный персонаж нашей пластины представляет богиню. Об этом говорит не только характер сцены, но и наличие ритуального круглодонного сосуда в руках у одного из мужских персонажей и священного ритона, за который держится другой мужчина, в руке у центральной фигуры. Мы еще возвратимся к пластине из Карагодеуашха, а пока отметим только, что ряд исследователей считает этот памятник не скифским, а (синдо-)меотским (Иванова 1953: 81-82; Блаватский 1964: 27-28; Анфимов 1977: 114-115). Приведем еще два примера различных толкований изображений местного женского божества.

В богине с зеркалом (бляшки из Куль-Обы, Верхнего Рогачика, Чертомлыцкого, Мелитопольского, Носаковского и I Мордвиновского курганов, см. Онайко 1974) видят либо Табиты (Шрамко 1962: 167; Граков 1971: 83; Ростовцев 1977: 95 след.), либо Аргимпасу (Ростовцев 1913: 16; Артамонов 1961: 65; Бессонова 1983: 106), а в змееной богине — «наиболее сложном образе скифской религии и изобразительного искусства» (Бессонова 1983: 106) — прародительницу скифов Ехидну (Пятышева 1947: 215; Иванова 1951: 189; Маразов 1976: 46 след.), Апи (Раевский 1977: 57), синкретическое женское божество (Доватур, Каллистов, Шишова 1982: 294), «хтоническую разновидность Владычицы зверей типа Реи, Кибелы и т.д.» (Бессонова 1983: 94).

На наш взгляд, прав М.И.Артамонов (Артамонов 1961: 71), предполагая, что женские божества скифского пантеона (Табиты, Апи и Аргимпаса) первоначально представляли собой ипостаси одной и той же древнейшей богини,

«воплощавшей в себе и культ предков, и вместе с ним домашнего очага, огня, и идею жизни и размножения». В процессе развития этот единый образ стал разделяться на самостоятельные образы, которые несли в себе те же представления, но с более узкой специализацией и с более тесной связью с определенными явлениями природы⁶.

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

Явления, в некотором роде аналогичные предполагаемым для Скифии, наблюдаются и в Греции, где образ Великой минойской богини, ипостазирясь, порождает целый ряд божественных персонажей, но продолжает существовать в народной религии, прежде всего в облики Владычицы зверей⁷.

Знаменательно, что древнейшими изображениями божеств, обнаруженными на территории Боспора и притом в «царских» Келермесских курганах⁸, являются изображения именно Владычицы зверей на зеркале и ритоне (об иконографии см. Вахтина 1998); это же божество представлено на золотой пластине (возможно, от деревянной чаши) из кургана Шахан (Манцевич 1966: 34-35, рис. 7, 11). С представлениями о том же божестве может быть связана и литая бляшка с изображением геральдических барсов из одного из древнейших погребений (Прушевская 1917: 48 след.). Издательница этой бляшки прозорливо предположила, что представленная на ней барсы «имели какое-нибудь религиозное, а не исключительно декоративное значение» (Прушевская 1917: 53). На аналогичных композициях, встречающихся среди луристанских бронз, иногда появляется и сама богиня (или ее голова) (Ghirshman 1964: 46, Fig. 54)⁹.

Древнейшим же изображением божества, происходящим из скифских памятников, является изображение богини Иштар на обойме от дышла повозки, обнаруженное в кургане середины — третьей четверти VII в. до н. э. у хутора Красное Знамя в Ставропольском крае (Петренко 1980). Отметим, что на Ближнем Востоке Иштар получила статус «хозяйки колесницы» в позднебронзовом веке (Leclant 1960).

Что касается вышеупомянутых зеркала и ритона из Келермеса, то в данном случае не столь важно, делал ли их скифский мастер по греческим образцам (Пиотровский 1959: 252) или греческий мастер, который «работал, сообразуясь с требованиями заказчика, может быть, даже по прямому его указанию» (Максимова 1954: 301). В любом случае несомненно, что эти предметы были предназначены специально для скифского потребителя, причем в их форме и декоре явно

учтены его запросы (Раевский 1985: 95).

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

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

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

Наиболее репрезентативными памятниками, на которых представлена змееногая богиня, являются совершенно одинаковые конские налобники из курганов Большая Цимбалка и Толстая Могила (Мозолевский 1979: 39, рис. 23). Эти изображения соединяют в себе два варианта иконографии одного и того же божества — змееного и с растительными побегими вместо ног (Rankengöttin, по немецкой терминологии). Главным аргументом в пользу идентификации данного изображения с Великой богиней является тот факт, что оно «представляет собой самое полное из известных нам в изобразительном искусстве древности воплощение реконструируемого лингвистами и филологами древнего индоарийского образа мирового древа, тождественного образу великой женской богини, заместителем которой чаще всего выступает конь» (Мачинский 1978: 135).

«По общепринятому мнению... в Причерноморье этот образ служил для воплощения мифологической скифской прародительницы, полуженщины, полужмеи, земного порождающего

начала» (Раевский 1985: 172-173).

Самой формой налобника подчеркивается членение изображения на три уровня: хтонический, обозначенный ногами, оканчивающимися змеями в самом низу и львино- и орлиноголовыми грифонами несколько выше, а также перевернутой пальметтой, выходящей из лона богини; земной, представленный телом богини, и космический, который символизируется роскошной пальметтой, выходящей из головы, вернее, полоса богини. Другие изображения змееной богини также ассоциируются исследователями с мировым деревом вследствие Ж-образной схемы их изображения (Бессонова 1983: 95). Отметим, что на другом коне, погребенном в Большой Цимбалке, был точно такой же по форме налобник, что и на первом, но с весьма грубым изображением геральдических грифонов у столба (см. Артамонов 1966: табл.187) — символом эгейской Великой богини и ее наследницы — Владычицы зверей (см. Christou 1968).

Заканчивая сюжет с конскими налобниками, на которых представлена змееногая богиня, отметим, что М.И.Ростовцев считал этот образ результатом смешения Потнии Терон с полуперсидской Анахитой, делая отсюда вывод, что данная богиня в религиозных представлениях скифов выступала одновременно как водная, так и в качестве покровительницы лошадей (Rostowtzev 1913: 229, 230). Напомним, что вместе с налобниками в убор лошадей, погребенных в Большой Цимбалке и Толстой Могиле, входили нащечники в виде стилизованных рыб или семантически тождественных им дельфинов¹⁰.

Доказательством того, что на Ближнем Востоке Великое женское божество типа Иштар выступало в качестве покровителя коней, может служить, например, скульптурная голова лошади из Зенджирли, относящаяся к IX в. до н. э., на которой изображен налобник в виде нагой богини (Burkert 1979: 115, fig. 10).

Относительно происхождения иконографии змееной богини М.И.Ростовцев (Rostovtzeff 1922: 108) предположил, что ее источником является древний ионийский мотив Медузы Горгоны. Это, безусловно, правильно, т. к. именно змееногая Горгона представлена на ряде бронзовых позднеархаических ручек кратеров¹¹. Кроме того, на экземпляре из Лувра она имеет чешуйчатое тело (Reinach 1910: fig. 239,3), на очень схожей ручке кратера из Мюнхена — чешуйчатое одеяние (Neugebauer 1923-1924: 384, Fig. 18), а на кратере из Требениште она в дополнение к своему чешуйчатому одеянию еще и крылатая (Filov 1927. Taf. VIII). Крайне интересны еще два памятника: ручка кратера из собрания де Клерка, где представлена крылатая Горгона в позе коленапреклоненного бега, находящаяся на поверхности, от которой отходят две змеи, оканчивающиеся грифонными головами, а также ручка бронзовой гидрии, под которой

находится изображение горгодея, из головы которого выходят два коня (Neugebauer 1923-1924: 380, Fig. 16).

Однако М.И.Ростовцев, как и многие другие исследователи, объяснял исключительную популярность горгонеев¹² в Скифии (и на Боспоре) тем апотропеическим значением, которое приписывалось им в Греции (Ростовцев 1925: 382). На наш взгляд, абсолютно прав Д.С.Раевский, полагающий, что, поскольку «чисто греческая семантика сама по себе не могла обеспечить такой популярности горгонейона у скифов — требовалась еще интеграция в местную мифологию», скифы осмыслили его как изображение своей богини-прародительницы.

В доказательство своей гипотезы Д.С.Раевский (Раевский 1985: 174, 175) приводит тот факт, что в конском уборе из кургана Большая Цимбалка изображение змееногой богини и горгоней образуют единую композицию. Кроме того, голова, схожая с той, которую держит змееногая богиня на бляшках из Куль-Обы (см. ниже), представлена в комплексе с горгонейми и головой Геракла на бляшках конского убора из кургана Чмырева Могила¹³. Явно не случайно и совместное изображение личин Медузы и бородатых голов на золотой ритуальной фиале из Куль-Обы.

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

Осмысление туземным населением Боспора изображения Горгоны как своей Великой богини (в ипостаси змееногой богини-прародительницы) тем более вероятно, что Горгона Медуза («Владычица») первоначально сама была ипостасью Великой богини (Frothingham 1911: 349 sq; 1922; Marinatos 1927-8: 7 сл.; Christou 1968: 147)¹⁴. Важно отметить, что наиболее яркие черты Медузы Горгоны (которая представлялась некогда владычицей всех стихий)¹⁵ — хтонизм, связь с водой и конями — не менее характерны и для змееногой богини-прародительницы¹⁶. И тот и другой образ равно связаны со змеями (змееность или змееволосость, а также змеиный пояс у Горгоны)¹⁷ и с грифонами¹⁸.

Возможно, не случайна и связь обоих персонажей с мотивом обезглавливания; некогда медуза могла обезглавливать сама, как и змееногая богиня, представленная на идентичных бляшках из Куль-Обы, с Тамани и из Херсонеса.

Как уже отмечалось выше, к толкованию изображений на пластине из Карагодеуашха обращались многие исследователи. Наиболее обстоятельное рассмотрение памятника было

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

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

Несомненно, что трехчленное деление композиции пластины по вертикали (с соответствующими семантически значимыми тремя орнаментальными зонами) соответствует трем космическим зонам¹⁹. Это членение характерно для выражения идеи мирового древа (Топоров 1980а: 399), которое, как уже указывалось, ассоциируется с женским божеством (см. Иванов 1974: 98 след.). На нижней зоне пластины изображена, как отмечал Ростовцев, скорее всего, сцена приобщения богине. Этой земной (и хтонической) зоне соответствует орнамент под ней, где изображены чередующиеся горгоней и бурани, соответствующие символике нижней зоны. В средней зоне, символизирующей атмосферу²⁰, представлена та же богиня на колеснице (ср. с изображением богини или героизированной умершей в повозке на рельефе из Трехбратного кургана (см. Бессонова, Кирилин 1977), а также с упряжью из склепа №1 жрицы Великой Богини, погребенной в Большой Близнице) (см. Шауб 1987б). Как кони мыслились связующими космические зоны (Иванов 1980а: 66), так и грифоны, изображенные под средним ярусом пластины, выступали в подобной же медиационной роли в мифологических представлениях, а фематерий, изображенный между грифонами, — в ритуале. В верхнем ярусе, символизирующем небо, изображена стоящая богиня; под этим изображением — полоса ов, которые сим-

волизируют жизнь и (воз)рождение. Необходимо отметить, что символика Великой богини проявляется как в геральдических грифонах средней зоны, так и в горгонях в сочетании с букраниями нижней. Кроме того, горгоней двух типов были пришиты вместе с пластиной к головному убору погребенной царицы (Лаппо-Данилевский 1894: 7-8).

Кроме горгонеев, к пластине на головном уборе царицы были пришиты 16 золотых пластинок в виде голубей, наличие которых может служить доказательством предположения В.Д.Блаватского, согласно которому изображенная на пластинках местная богиня ассоциировалась с Афродитой Уранией (Блаватский 1964: 28). Но еще более весомым аргументом в пользу этого предположения может служить неопределенность пола (андрогинность) правого от богини персонажа, что подчеркнуто «женским» округлым сосудом (Бессонова 1983: 103-104)²¹ в его руках в противоположность «мужскому» ритону в ее²². Возможно, это энарей.

Прежде чем перейти к рассмотрению других изображений Великой богини, отметим замечательный серебряный ритон с изображением двух противостоящих всадников из мужского погребения кургана Карагодеуашх. Если на пластине от головного убора из женского погребения этого кургана представлена Великая богиня, причем на нижнем поле этой пластины она изображена в головном уборе с аналогичной пластиной, что позволяет говорить о погребенной царице как об олицетворении верховной богини, то на самом большом ритоне из мужского погребения (всего ритонов найдено три: см. Виноградов 1993) представлен с ритонем и скипетром в руках конный бог. На наш взгляд, совершенно правы те исследователи, которые вслед за М.И.Ростовцевым видят в этой сцене инвестирующую царя, причем инвестирующую мистическую, заключающуюся в приобщении к власти через вкушение священного напитка, по аналогии с мистериями Митры (Блаватский 1974: 44; Бессонова 1983: 116). Используя для священных возлияний ритон с этой сакральной сценой, его обладатель магически приобщался божеству и даруемому им благу.

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

Одним из самых репрезентативных памятников культа Великой богини у местного населения Боспора является серебряная позолочен-

ная пластина от ритона из Мерджан, изображение на которой (Артамонов 1966: табл. 331) может служить блестящей иллюстрацией к целому ряду положений известной статьи В.В.Иванова (Иванов 1974).

Здесь представлена богиня, сидящая на троне со священным округлым сосудом в руках, по правую сторону от которой изображен ее эквивалент — мировое древо с тремя (!) стилизованными ветвями с каждой стороны, по левую же — столб с конским черепом, что свидетельствует о принесении ей в жертву коня, а также подъезжающий к ней бородатый всадник с ритонем, что дает возможность рассматривать бога-всадника карагодеуашхского ритона в качестве паредра Богини²³. Интересно, что совершенно аналогичное изображение сидящей в кресле богини, держащей в руке священный округлый сосуд, имеется на терракотовой статуэтке из Семибратнего кургана (Анфимов 1977: 115).

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

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

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

ния были явно связаны с культом местного женского божества плодородия (Денисова 1981: 111), появился под воздействием культовой практики племен Лесостепи. Знаменательно, что в одной из самых богатых архаических могил ольвийского некрополя (Скуднова 1988. N, 160, с. 106 след.), где, без сомнения, была погребена жрица²⁴, происходившая из варварской среды²⁵, были обнаружены и кости собаки (Скуднова 1988: 106).

Жертвоприношения собак на Западном тенеосе Ольвии, о которых свидетельствуют их кости в ботросах VI — 1-й пол. V в., а также обнаруженное под западной оградой культового комплекса жертвенное захоронение собаки, по мнению А.С.Русяевой (Русяева 1992: 47), семантически соотносятся с украшениями, выполненными в зверином стиле, в виде свернувшегося в кольцо волка (литейная форма с о. Березань)²⁶ и его морды²⁷ и связаны с культом Аполлона Ликейя (Волка). Однако это мнение не выдерживает критики. Все должно было быть гораздо сложнее. Во-первых, несмотря на генетическое родство волка и собаки, греки (как и другие народы древности) их достаточно четко различали. Во-вторых, если определенная мифологическая (реже культовая) связь с обоими этими животными у Аполлона и просматривается, то жертвоприношения — нет. Любопытно, что по одной из версий, Лето, родившая Аполлона в виде волчицы, пришла в таком образе, сопровождаемая волками, из страны гипербореев (Arist. Hist. anim. VI, 35 и др.), т. е. здесь ярко выступают северные связи Аполлона (см. Шауб 1998).

Возвращаясь к предполагаемой связи жертвоприношения собаки с культом Великой женского божества на Боспоре, отметим знаменательную находку в так называемом «святилище Деметры» Нимфея черепа собаки (на что обратила внимание В.И.Денисова: Денисова 1981: 113), животного, не имеющего абсолютно никакого отношения к Деметре²⁸. В связи с этим фактом, вероятно, не случайно наличие среди приношений в это святилище сосуда с изображением собак (см. Худяк 1962: табл. 34,1).

Кости собак (среди небольшого количества костных остатков) были найдены и в святилище на Майской горе. Этот факт, наряду с характером других находок²⁹ в святилище, а также само его местоположение (см. Марченко 1974: 31) позволяют видеть здесь одно из мест культа Великой местной богини, которую греки отождествляли как (прежде всего) с Афродитой Уранией, так и с другими женскими божествами своего пантеона (Деметрой, Корой, Персефоной, Артемидой, Афиной).

Очень интересный культовый комплекс был обнаружен в Мирмекии. Его описание и в главных чертах правильная интерпретация даны В.И.Денисовой (Денисова 1981: 105 след.).

В.Ф.Гайдукевич полагал, что этот комплекс

был связан с культом Деметры, однако В.И.Денисова справедливо указывает на отсутствие среди граффити, терракот и других категорий вещественного материала, обнаруженного в Мирмекии, предметов, которые свойственны исключительно культу этой богини.

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

Кроме доказательств, приведенных В.И.Денисовой для обоснования гипотезы о связи мирмекийского зольника II с культом Великой местной богини, отметим еще два момента, могущие служить дополнительными данными для ее подкрепления: это — употребление рыбных блюд в ритуале в честь богини, а также явная варваризация зольника (в зольнике I встречено посвящение Афродите, в зольнике II ни одно граффито не указывает имени богини).

Зольник, схожий по конструкции и по характеру с мирмекийским (правда, гораздо более бедный находками), обнаружен также в Китее (Молев 1985: 49 след.). По мнению Е.А.Молева, материалы китейского зольника (раскопки которого еще очень далеки от завершения) позволяют говорить о существовании его как культового сооружения с последней четверти V в. до н.э. по IV в. н.э., что, возможно, было связано с функционированием в этом районе нескольких святилищ (Молев 1985: 54). Однако ни граффити, ни терракоты не позволяют пока сделать каких-либо определенных выводов относительно божества или божеств, с которыми был связан китейский зольник³⁰. Интересно, что среди находок расписной и чернолаковой посуды в зольнике найдено значительное количество фрагментов рыбных блюд (Молев 1985: 50), что характерно и для мирмекийского зольника.

Человеку, не задумывающемуся над спецификой религиозности античной эпохи, памятники типа мирмекийского или китейского зольника могут показаться просто помойками, однако то, что выглядит помойкой по современным представлениям, отнюдь не являлось таковой в древности: даже зола и кости принесенных в жертву животных считались собственностью бога; все, что принадлежало богам, изымалось из профанической сферы и должным образом почиталось (Nilsson 1925: 79).

Важно отметить характерность зольников для культовой практики племен лесостепной Скифии, причем здесь площадки под зольники

готовились специально (Рыбаков 1981: 308), как и в Мирмекии и Китее (Молев 1985: 50). Не менее существенным является и распространенность в зольниках лесостепной Скифии жертвоприношения собак (Рыбаков 1981: 309), которые после свиньи были здесь самыми частыми жертвенными животными (Андриенко 1975: 19).

Судя по находкам свыше 200 терракот (в основном местного производства), близ Тиритаки в конце VI-III вв. до н.э. существовало святилище женского божества (Марти 1941). Издавшая часть терракот из этого комплекса В.И.Пругло (Пругло 1970: 92) относит его к святилищу Деметры. Однако наличие среди терракот этого комплекса изображений Артемиды во фригийском колпаке с ланью в руках (Марти 1941: 27, рис. 25)³¹, а также этой же богини верхом на лани (Марти 1941: 32, рис. 37), Афродиты в раковине, фигур юноши с ремнем через плечо (скорее всего, адоранта), заставляет думать о том, что в святилище, из которого происходят эти терракоты, поклонялись либо нескольким божествам, либо, что нам кажется более вероятным, женское земледельческое божество, которому принадлежало это святилище, соединяя в себе черты Деметры, Артемиды и Афродиты, было очень близко по духу Великой богине местных племен³². Необходимо отметить, что функционально близкие божества могли почитаться в одном и том же святилище греками как свое, а варварами — как их локальное божество (Свенцицкая 1985: 44).

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

На сочетание бляшек в виде голов Горгоны, Геракла и Пана в данном кургане обратил внимание Д.С.Раевский (Раевский 1985: 112), интерпретировав его как символику скифской генеалогической легенды. Правда, Пан присутствует только в одном погребении лошади, где другие персонажи не встречены. Однако этот факт, на наш взгляд, несколько не ослабляет такого толкования, поскольку символично уже повторение сочетания бляшек с горгонеем и головой Геракла, как это наблюдается в уборах двух лошадей, погребенных в кургане Чмырева Могила. То же сочетание бляшек, причем с налобниками в виде змееной богини, встречено в кургане Толстая Могила (Мозолевский 1979: 35 след.).

Одним из главных аргументов в пользу существования в Причерноморье культа Великой богини можно считать предания об амазонках (подробнее см.: Шайб 1993). Справедливо кри-

тикую крайности гипотезы Леонхарда об амазонках-хеттах (Leonhard 1911), М.И.Ростовцев (Rostovtzeff 1921: 468 sv.) убедительно доказал, что легенды об этих женщинах-воительницах связаны с теми областями, где существовал культ Великой богини. Этот малоазийский культ, восходящий еще к традициям неолитического Чатал-Хююка, не мог не произвестись на греков сильного впечатления своими многочисленными большими храмами с тысячами иеродул обо-его пола и жрецами, которые то, как мегабизы и галлы, были евнухами, одетыми в женское платье, то вооруженными женщинами, исполнявшими военные танцы. Грекам должны были быть известны священные предания о военных деяниях Великой богини и ее служительниц, деяниях того же рода, что и подвиги херсонесской Девы, зафиксированные Сириском в его историческом труде.

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

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

Из сообщений античных авторов известно, что амазонки почитали двух богов — Ареса и Артемиду (Тоерффер 1984: 1764). В Аресе, которого они считали своим прародителем, скорее всего, можно видеть персонификацию их воинственности, что же касается Артемиды, то это, конечно, то негреческое божество, святилище которого было, по преданию, основано амазонками в Эфесе, т. е. малоазийская Великая мать.

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

«Конная рать амазонок» (Eurip. Her. 408), естественно, теснейшим образом связана с конем. Возможно, что здесь сказалось малоазиатское представление о женском божестве на коне. Пока отметим, что хеттское конное божество Пирва, к которому могут восходить некоторые элементы предания об амазонках, выступало то в мужской, то в женской ипостаси (подобно хурритской Иштар-Шавушке) (Иванов 1980: 666).

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

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

Амазонки хтоничны и связаны с загробным миром и смертью. На Боспоре изображение амазонок — один из главных сюжетов росписи погребальных пелик, на которых они выступают, вероятно, в качестве символа синкретической Великой богини, в том числе и тогда, когда речь идет об изображении их битв с греками. Очень похоже, что сюжет амазонахрии близок по значению к мотиву терзания, возможно, является даже его аналогом.

Не удивительно поэтому, что именно к Великой богине, «азиатско-греческой Матери» (Зелинский 1922: 30) всего сущего, владычице жизни и смерти (а, следовательно, и цикличности, символика которой заключена в сценах терзания) относится молитва хора из «Филоктета» Софокла, где упомянут ее символ — символ растерзания быка львом:

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

(ст.391 сл.; пер. Ф.Ф.Зелинского).

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

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

Перечисляя города, лежавшие близ Короко-

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

Еще М.И.Ростовцев (Rostovtzeff 1922: 73) обратил внимание на удивительное сходство мифа об Афродите Апатуре с этногонической легендой скифов, известной нам из сообщений Геродота (Hdt. IV 8-10), Диодора Сицилийского (Diod. II 43) и Tabula Albana (IG XIV N 1293A, 94-97). Эту связь отмечали также И.И.Толстой (Толстой 1966: 236 след.), Л.А.Ельницкий (Ельницкий 1960: 49), М.И.Артамонов (Артамонов 1961: 65), Д.С.Раевский (Раевский 1977: 56-57); однако эти авторы (как и М.И.Ростовцев) только зафиксировали свои наблюдения, оставив этот интересный сюжет неразработанным.

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

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

«В общении с богиней Геракл у Геродота вступает вслед за совершением подвига борьбы с Герионом. И хотя фигура Гериона никакого отношения к скифской легенде не имеет, сам по себе мотив борьбы героя как момент, предшествующий мотиву соединения прошлого героя с демонической девой может, однако же, принадлежать к числу основных компонентов сюжета. У Геродота этот мотив искажен привнесением в него чуждой ему фигуры греческого Ге-

риона. Но в более чистом виде он сохранен для нас эпиграфической версией, согласно которой Геракл становится мужем Ехидны, лишь одолев отца девушки, царя Аракса» (Толстой 1966: 236).

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

Находка в одном из разграбленных таманских курганов золотой бляшки с изображением, абсолютно идентичным змееной богине с бородатой головой в руке из кургана Куль-Оба (Анфимов 1987: рис. на с. 127)³³, а также уже отмеченное наличие в погребениях Большой Близицы бляшек со змееной богиней в сочетании с бляшками в виде бородатой головы, наряду с изображением натягивающего лук Геракла на синдских монетах, — все это, на наш взгляд, является блестящим подтверждением гипотезы М.И.Ростовцева о бытовании и в синдо-меотской среде этногонической легенды, аналогичной скифской.

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

Однако можно с уверенностью утверждать, что происхождение этого эпитета Афродиты не имеет никакого отношения к празднику Апатурии, и вот почему. Во-первых, еще Гекатей Милетский (ок. 500 г. до н.э.) знал «залив Апатур в Азии» (Steph. Byz. v. Apatouron) (т.е. где-то в районе Тамани). Уже одного этого факта достаточно, чтобы утверждать, что название святилища Афродиты — Апатур, так же как и название залива, являются местными топонимами и, следовательно, эпитет богини происходит от названия святилища, а не наоборот.

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

В-третьих, в Теосе, метрополии Фанагории, культ Афродиты не засвидетельствован, хотя пантеон его достаточно полон (Ruge 1934: 560

ff.). Кстати, в Милете — метрополии города Кеп (где культ Афродиты, несомненно, был главным городским культом), находившегося близ Фанагории, — культ Афродиты в период основания колоний отсутствовал, он засвидетельствован там источниками, восходящими к III в., и играл второстепенную роль в жизни города (Яйленко 1977: 221).

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

Вышесказанное позволяет предположить, что все персонажи мифа об Афродите Апатуре скрывают за греческими именами свою исконную местную основу. Афродита — это Великая богиня синдо-меотских племен, Геракл — герой-победитель, паредр богини³⁴, гиганты — природные демоны (похотливость роднит их с сатирами и силенами).

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

Возможно, иллюстрацией мифа об Афродите Апатуре являются золотые бляшки из кургана Куль-Оба (см. Артамонов 1966: табл. 230). Это изображение напоминает о культе богини Девы в Херсонесе, где змееногая богиня запечатлена на целом ряде памятников (Пятышева 1947; Петров, Макаревич 1963: 26 след.), в том числе и на бляшках, аналогичных кульбовским и несколько другого типа, без бородатой головы в руках, но в сочетании с бляшками, представляющими эту голову.

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

Известно, что отрубленная голова играла важнейшую роль в таврском жертвоприношении богине Деве (Hdt. IV, 103, см. также: Грач 1952: 174 след.). Что касается Боспора, то изображения змееной богини с отрезанной головой в руках можно сопоставить по смыслу как с изображением воинов с отрубленными головами на золотом колпачке из кургана Курджипс (см.: Галанина 1980: 93, рис. 51; Булава 1987)³⁵, так и с материалами культового комплекса, обнаруженного на Елизаветовском городище, где отрубленные головы найдены вместе с кружальными вотивными блюдами (Brasinsky, Marcenko 1984:

65 ff.). Очень заманчиво соотнести эти головы в сочетании с блюдами с известным евангельским сказанием об усекновении главы Иоанна Предтечи и передаче ее на блюде танцовщице Саломее (Матф. 14, 6-11); в этом предании В.И.Иванов видел отголосок оргиастических женских культов Восточного Средиземноморья, для которых было характерно почитание отрубленной человеческой головы (Иванов 1923: 120; ср. также Фрейденберг 1936: 101; Антонова 1979: 18). Отрубленной голове, брошенной в воду или чудесно обретенной в воде, придавалось особое значение: «В этом образе бог умерший почитается как мужское начало подземной растительной мощи и нового возврата из сени смертной на лицо земли» (Иванов 1923: 120)³⁶.

Свидетельством продолжения традиции является находка в илуратском «святилище» жертвенника с отрубленной мужской головой. В.Ф.Гайдукевич высказал весьма вероятное предположение, что ритуал, засвидетельствованный этим жертвенником, был связан у населения Илурата с культом «женского божества, олицетворявшего производительные силы природы, образ которого представлен на глиняном штемпеле, найденном в Илурате в ближайшем соседстве с культовым комплексом (Гайдукевич 1958: 47; 1950: 192 след.; Gajdukevic 1971: 410-411; Грач 1949). Богиня, представленная на штампе для оттискивания рельефных изображений на культовых лепешках, по справедливому замечанию В.Ф.Гайдукевича, хотя и изображена в иконографии античной Владычицы зверей, безусловно, было в основе своей местным божеством. Это изображение местной «великой богини растительного и животного царства, матери всего сущего, богини, органически слившейся со священным древом жизни» (Гайдукевич 1958: 83, рис. 76). Таким образом, та ассоциация богини с мировым древом, которая угадывалась на эллинских и сильно эллинизированных памятниках IV в., наглядно воплотилась на варваризованном культовом предмете II-III вв. н.э.: богиня в иератической позе с грифонами по сторонам имеет руки в виде ветвей, а голову в виде кроны дерева, т.е. сама является деревом³⁷.

К сожалению, до нас не дошло ни одного местного мифа о херсонесской богине Деве: все имеющиеся в нашем распоряжении варианты связанных с нею мифов являются либо чисто греческими, либо греческими переосмыслениями, из которых крайне трудно извлечь местный варварский элемент³⁸. Однако тот факт, что в Херсонесе имелась пещера Девы³⁹, а также весьма вероятная связь этого божества с Гераклом (вторым по значению после Девы божеством Херсонесского государства: Сапрыкин 1978: 131 след.; кстати, Херсонес некогда назывался Гераклеей (Plin. N. h. IV, 85) — так же, как и его метрополия), дает возможность сделать вывод о близком родстве таманской Аф-

родиты Апатуры и херсонесской Девы.

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

Кроме того, не только змееногая скифская богиня и Афродита (см.: Laumonier 1958: t. X) могли изображаться с растительными побегами вместо ног, что являлось эквивалентом змеености (Curtius 1957: 194; ср. Moebius 1968: 716), но и Артемида (Toynbee, Perkins 1950: t. II, 1, 2; Kahil 1984: 629), с которой идентифицировалась богиня Дева.

Наконец, прародительницу скифов, Афродиту Апатуру и херсонесскую Деву сближает общая для всех этих богинь связь с загробным миром, и не только благодаря их пещерам⁴⁰, но и факту находки почти всех их изображений в могилах. В этой связи необходимо напомнить о появлении в одной из пантикапейских гробниц «склепа Деметры» (I в. н.э.), еще одного персонажа, связанного с пещерой и загробным миром, — нимфы Калипсо (Ростовцев 1911: 120 след.), древней богини, образ которой восходит к Великой богине Эгеиды (Christou 1967: 179ff.).

Наличие на Боспоре культа Девы фиксируется топонимом Парфений (возможно, не случайно неподалеку от него располагался Гераклий); теофорное наименование этого селения позволяет предполагать, что здесь существовало святилище Девы.

Предположение М.И.Ростовцева о том, что появление культа Девы у тавров могло быть связано с проникновением в Причерноморье доэллинических мореплавателей — ахейцев и карийцев, походы которых нашли отражение в предании об аргонавтах (Rostovtzeff 1921: 465-466), находит себе поддержку в свидетельствах почитания анонимной богини Девы (то, что это божество негреческое, показал еще Т.Рейнак (Reinach 1908: 498 sv.) в тех областях Малой Азии, где сохранились древние карийские культы (Laumonier 1958: 626)⁴¹. Эта Партенос представляла собою не что иное, как великую згейско-карийскую богиню (Данилова 1981: 110).

Культе Девы у тавров и, по-видимому, на Боспоре, а также существование на Кавказе, в стране мосхов, святилища Левкотеи⁴², по преданию, основанного еще Фриксом до похода аргонавтов (Strab. XI, 2, 17, 18), можно рассматривать

как следы доэллинических религиозных представлений, занесенных в Причерноморье эгейскими мореходами (Данилова 1981: 111). К этим представлениям относит В.И.Денисова и жертвоприношение собаки (о чем уже упоминалось), хотя она и не исключает местных истоков этого обряда. В данной связи необходимо упомянуть, что Л.А.Лелеков отмечает индоарийские корни практики принесения в жертву собак (Лелеков 1980: 125 след.)⁴³

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

Подведем итоги. О существовании у местного населения Северного Причерноморья культа Великой женского божества свидетельствуют не только соображения общего порядка, но и, насколько нам это удалось показать, весьма многочисленные факты. Об этом говорит не только главенство женского божества в скифском пантеоне Геродота, но главное — абсолютная доминанта женского образа в греко-скифском искусстве. С культом Великой богини, вероятно, связаны древнейшие памятники с изображением Иштар, Потнии Терон и ее символов, а также Горгоны, в которых скифы и синдо-меоты

могли видеть образы своей Великой богини. Уже тот факт, что образ наследницы Великой богини Эгеиды — Владычицы зверей — послужил прототипом для иконографии змееной богини, весьма красноречив. Анализ показывает, что именно этот наиболее сложный и многогранный образ можно считать самым адекватным воплощением идей, ассоциировавшихся у причерноморских варваров с их Верховной богиней. Религиозные верования, связанные с этим божеством, в частности, нашли свое выражение в одном из самых популярных мотивов боспорского искусства — изображении амазонок. О существовании в Северном Причерноморье культа Великой богини⁴⁴ может свидетельствовать также одинаковая структура верований, связанных с важнейшими женскими персонажами причерноморской мифологии (гилейской змеедевой, боспорской Афродитой Апатурой и херсонесской Девой).

Вслед за Ш.Пикаром можно предполагать, что наличие местного культа Великой богини подготовило почву для проникновения в Причерноморье культов Северной Ионии (Picard 1922: 158)⁴⁵. Как и в случае фракийской Великой богини-матери, пантеистическая природа Великой богини варваров Северного Причерноморья обеспечила благоприятную основу для ее синкретизма с главными женскими божествами греков.

Близость (или родство) скифской (говоря условно) Великой богини не только с фракийской Богиней-матерью, но и с малоазийско-греческой Матерью богов проявляется как в принятии ее иконографии (частичной или полной; см. Junger 1997), так и в ее связи с дионисийским кругом⁴⁶.

Примечания

¹ Гениальные прозрения К.Г.Юнга, в частности, наличие в человеческой психике этого архетипа, «великого женского образа» матери, которая некогда была для всех нас единственным миром, а впоследствии стала символом всей вселенной» (Юнг 1884: 248; см. также Юнг 1997), экспериментально подтверждаются наблюдениями из ЛСД-терапии (см., например: Гроф 1993: 212 и др.).

² «Все женские образы вавилонского пантеона воплощены в конечном счете в ней (Иштар. — И.Ш.)» (Jeremias 1906: 113; ср.: Мapp 1927).

³ Следует отметить, что галл, служитель Кибелы, назывался «кибелос», т.к. его рассматривали как мужское воплощение богини Кибелы (Кибелы), а верховный жрец в Пессинунте сам считался Аттисом (Polyb. 22, 20; James 1959: 162).

⁴ Об этой символической, во многом аналогичной символической Владычицы зверей, см. Christou 1968; passim.

⁵ В дальнейшем М.И.Ростовцев, отказавшись от попыток подыскать имена для богинь, представленных на этом и других памятниках из скифских курганов, стал называть их просто «Великая богиня» или «Великая доарийская богиня-мать» (см., напр., Ростовцев 1990: 193).

⁶ Эту точку зрения разделяет и А.А.Нейхардт (Ней-

хардт 1982: 191-192); возражения Д.А.Ольдерогге и Ю.К.Поплинского (Ольдерогге, Поплинский 1984: 154) не выглядят убедительными.

⁷ Об этом популярном иконографическом типе и стоящем за ним образе универсальной богини см. глубокое интересное исследование Хр. Христу (Christou 1968).

⁸ До сих пор неизвестно, скифами или меотами оставлены эти курганы (Мелюкова 1980: 124).

⁹ Культуру луристанских бронз Р.Гиршман датирует VIII в. до н.э. и связывает с киммерийцами, которых считает близко родственными скифам. Однако, по мнению Д.Херцфельда (близкой точки зрения придерживается и Э.Порада), луристанские бронзы произошли от митаннийских печатей типа Киркук (см.: Членова 1971: 330). На этих печатях (ср. Флиттнер 1939), как и на луристанских бронзах, встречаются изображения змееной богини, причем на бронзах она иногда очень напоминает кульбовскую (см. Potratz 1939-1940: 181, Fig. 5).

¹⁰ Кстати, рыба (дельфин) семантически очень близка змее (ср.: скальдический кеннинг рыбы «змея воды») (см. Гуревич 1972: 72).

¹¹ На ручке бронзового кратера первой половины VI в. до н.э. из кургана Мартоноша крылатая Горгона

хотя и не змеенога, но опирается на подставку, оканчивающуюся змеями (см.: Онайко 1966: табл. XIV).

¹² «Горгонеи — самый частый мифологический образ среди греческих по происхождению изобразительных мотивов на памятниках Скифии» (Раевский 1985: 173).

¹³ «Иными словами, здесь практически в одном тексте соединены три персонажа, которые не связаны между собой в эллинской мифологии, но изображения которых по другим данным уже были истолкованы как осмысляемые в Скифии в качестве воплощений действующих лиц одного и того же местного мифа. Совпадение это представляется не случайным» (Раевский 1985: 175).

¹⁴ Прекрасной иллюстрацией гипотезы о Горгоне — Великой богине может служить греческая икона XIX в., где над изображением nereиды (это — позднейшее развитие образа Горгоны, см.: Ziegler 1912: 1640) написано: GORGO PANAGIA (см.: Vermeule 1979: 196, fig. 20), т. е. Горгона названа «Всесвятой» (эпитет Богородицы!).

¹⁵ Горгона ярко хтонична, связана с растительностью (см. Веселовский 1918: табл.1) и водной стихией (см.: Ziegler 1912: 1640, 1641), на изображениях очень часто крылата, связана с солнцем (нередко изображается в центре символа Гелиоса — трискеlesa) и луной (см.: Ziegler 1912: 1644). Кроме того, Горгона связана с конями (она — мать Пегаса и кентавра на памятниках искусства, см.: Тахо-Годи 1980: рис. на с. 315).

¹⁶ О ее хтонизме наглядно свидетельствует змееность (см.: Иванов 1980: 469, 470) и пещерное жилище (см.: Топоров 1982: 312); по одной из версий мифа, она — дочь речного божества; на уздечном уборе с ее изображениями сочетаются изображения рыб, которые могут ее изображение заменять (как на наблнике из Солохи). Валерий Флакк (VI, 58) называет змееногую прародительницу скифов Орой; любопытно, что Оры, которые являются богинями времени года, покровительницами урожая и живительных сил природы, а также блюстительницами закономерного течения человеческой жизни (см.: Тахо-Годи 1980а: 316), у Гомера заботятся о колеснице Геры и кормят ее коней (Jl. VIII, 432-435).

¹⁷ См. также изображение Горгоны со змеями, выходящими из ее плеч (Marinatos 1927-8: 29, рис. 12); ср. с изображением на бляшках из Куль-Обы.

¹⁸ Связь Горгоны с грифонами фиксируется изображением на ручке кратера из коллекции де Клерка; возможно, изображением на келермесском ритоне.

¹⁹ Сама треугольная форма пластины могла иметь символическое значение (Бессонова 1983: 108; о символе треугольника см.: Топоров 1980: 272).

²⁰ Классическим является деление космических зон на подземную, земную и небесную, но возможна и та, которую мы предполагаем в данном случае (см.: Иванов 1974: 104).

²¹ Прототипы этих округлых сосудов в раннескифское время богато орнаментированы символами солнца, земли, растительности, женского начала (Андриенко 1975: 14 сл.).

²² Быть может, несколько отличными от скифских меотскими религиозными представлениями объясняется наличие ритона в руках у большой каменной статуи верховной богини меотов, найденной близ ст. Преградной (Шульц, Навротский 1973: 200, рис. 5).

²³ Мотив сидящей женщины (героизированной умершей в виде Богини) и подъезжающего к ней всадника распространен на поздних боспорских надгроб-

ных (см.: Иванова 1951).

²⁴ О чем свидетельствуют, например, уникальные ритуальные алебастровые сосуды (интерпретацию см.: Фармаковский 1914: 4 сл.) и куски смолы.

²⁵ Об этом говорят, например, разнообразные золотые бляшки, в том числе в виде свернувшейся пантеры.

²⁶ Подобные изделия обнаружены в скифских курганах близ Ольвии и в Крыму (см.: Островерхов, Отрешко 1986: 64).

²⁷ Литейные формы и разнообразные костяные предметы из Ольвии и ее окружи (см. Там же).

²⁸ О неверности интерпретации Худяком раскопанного им памятника в качестве святилища Деметры см.: Alexandrescu 1963.

²⁹ Следует отметить немногочисленность и мало-выразительность граффити (подробнее см.: Марченко 1963).

³⁰ Среди граффити нет ни одного бесспорного посвящения (см.: Молев 1986: 43, рис. 8).

³¹ Аналогичная терракота обнаружена на Майской Горе (см.: Марченко 1962: 128).

³² Ср. с мирмекийским зольником и святилищем на Майской Горе.

³³ В этом же комплексе (разрушенном погребении кургана ст. Ивановской) найдены бляшки с изображением Геракла (Анфимов 1987: 129).

³⁴ Судя по тому, что этот герой носил также имя Санерга, идентичного Сандону (см.: КБН, №1015), можно предполагать наличие в этом образе малоазийских элементов (Gajdukevich 1971: 214).

³⁵ Н.А.Онайко (Онайко 1984: 283) предполагает какую-то связь этого изображения с легендой об Афродите Апатуре, однако для такого предположения в данном случае нет оснований.

³⁶ Судя по изображениям на памятниках искусства, у причерноморских варваров существовала наряду с оргиастической женской формой культа отрубленной головы, сопоставимой с аналогичными культурами Восточного Средиземноморья, еще одна — воинская мужская (колпачок из Курджипса, ритон из Карагодеуашха, где под ногами лошадей бога и царя лежат обезглавленные тела). Вероятно, за этой формой рассматриваемого культа скрывается широко распространенная у первобытных народов вера в возможность получения магической силы, заключенной в голове, для захватившего ее в качестве трофея.

Интересно отметить, что ряд параллелей к комплексу идей, связанных с отрубленной головой у скифов, наблюдается у кельтов, у которых отрезание головы было национальным обычаем (см., например: Reinach 1913: 411 sv.; Lambrechts 1954: 29 sv.). Так, отрубленные человеческие головы у кельтов легко могли трансформироваться в маски сатиров (Reinach 1913: 46); в этой связи любопытна и скульптурная группа (имеется несколько ее вариантов), где представлен бог-всадник, борющийся со змееногим гигантом, имеющим огромную голову (Lambrechts 1954: 91-92, fig.38), причем эта голова то бородата, то безборода (ср. с головами сатиров на пантикапейских монетах). Кстати, у кельтов существовала и этногоническая легенда, аналогичная скифской (см.: Fontenroze 1959: 149).

³⁷ См.: Гайдукевич В.Ф. Илурат... С.83, рис. 76. Аналогичная богиня с руками в виде ветвей представлена на фронте самого большого пантикапейского надгробия (I-II вв. н.э.) (Шкорпил 1914: 19; Гайдукевич 1958: 84, рис. 77). Богиня, которая очень напоми-

нает богиню, выходящую из растительных побегов на фронтоне саркофага из Тамани (см.: Стефани 1869: 177), изображена здесь в процессе анода. Ср. также очень популярные на Боспоре в начале нашей эры гипсовые налепы саркофагов в виде той же самой богини.

³⁸ Что побуждает некоторых исследователей к попыткам отрицать таврское влияние на культ херсонесской Девы (см., напр., Мещеряков 1979; ср. справедливую критику его позиции: Свенцицкая 1985: 46-47; см. также Шайб 1988).

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

⁴⁰ Пещера роднит всех этих богинь с Великой малоазийской богиней Кибелой, которая не только владела пещерными святилищами в Пессинунте, но само имя которой этимологизируется от слова «полость», пещера (см. Fauth 1968: 384; ср. Risler 1909).

⁴¹ Показательно, что остров Самос, когда им владели карийцы, назывался Парфением (Strab. X, 2, 17). Это название связано с культом Геры, под именем которой на Самосе продолжала существовать одна из форм культа Великого женского божества Эгеиды (Томсон 1958: 281). По весьма правдоподобному предположению А.Б.Кука, существование на Самосе реки Парфений могло быть связано с преданием о возоб-

новлении Герой своей девственности; подобная легенда существовала в Аргосе, где рассказывали, что богиня ежегодно восстанавливает свою девственность, омываясь в источнике Канат близ Навплии (Cook 1940: 1043).

⁴² Древняя эгейская богиня, следы культа которой прослеживаются в Карию (см. Laumonier 1958: 558, 672).

⁴³ Ср. принесение в жертву собак таврами (см.: Лесков 1965: 186 сл.).

⁴⁴ Археологические данные и (косвенно) свидетельства письменных источников позволяют говорить о наличии этого феномена не только у скифов, но и у сарматов (см., напр., Граков 1947; Смирнов 1964: 202 след.; Раев 1984: 133-135).

⁴⁵ «Множественность культов, с одной стороны, была следствием стремления получить покровительство самых разных богов, а с другой, как отмечал еще Тарн, желанием, быть может, не всегда рационально осознанным (вернее, почти всегда неосознанным. — И.Ш.) видеть во множестве богов ипостаси одного могущественного божества» (Свенцицкая 1985: 48).

⁴⁶ Знаменательно, что в надписях столь родственной Фракии Фригии, большая часть которых посвящена Великой Богине-матери, из прочих богов надежно засвидетельствованы только Сабазий и Аполлон (см.: Василева 1990: 94, 99).

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В.И. 1962. Культ «семи богов» у скифов. // Древний мир. Сб. статей, посвященный акад. В.В.Струве. М., с. 445-450.
- Аверинцев С.С. 1980. Архетипы. // МНМ, I, с. 110-111.
- Аверинцев С.С. 1982. Троица. // МНМ, II, с. 527-528.
- Андриенко В.П. 1975. Земледельческие культы племен лесостепной Скифии (VII-V вв. до н.э.) // Автореф. канд. дис. Харьков.
- Антонова Е.В. 1979. О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии. // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М, с. 12-35.
- Анфимов Н.В. 1977. Религиозные верования у меотов. // Сборник трудов по археологии Адыгеи. Майкоп, с. 111-128.
- Анфимов Н.В. 1987. Древнее золото Кубани. Краснодар.
- Артамонов М.И. 1961. Антропоморфные божества в религии скифов. // АСГЭ, 2, с. 57-87.
- Артамонов М.И. 1966. Сокровища скифских курганов. Л. Прага.
- Бессонова С.С. 1976. Культ Табиты-Гестии у скифов. Открытия молодых археологов Украины, I, Киев, с. 24-25.
- Бессонова С.С. 1983. Религиозные представления скифов. Киев.
- Бессонова С.С., Кирилин Д.С. Надгробный рельеф из Трехбратнего кургана. // Скифы и сарматы. Киев, с. 128-139.
- Блаватский В.Д. 1964. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (IV в. до н.э. — III в. н.э.) // СА, 4, с. 25-35.
- Блаватский В.Д. 1974. Сцена инвеституры на карагудеуашском ритоне. // СА, I, с. 3844.
- Булава Л.А. 1987. К атрибуции золотого колпачка из Курджипского кургана. // СА, I, с. 254-257.
- Василева М. 1990. Гора, бог и имя: о некоторых фрако-фригийских параллелях // ВДИ, 3.
- Вахтина М.Ю. 1998. К вопросу об иконографии женских божеств на келермесских зеркалах и ритоне // Боспорское царство как историко-культурный феномен. СПб., с. 67-71.
- Веселовский Н.И. 1918. Бронзовый панцирный нагрудник с изображением головы Медузы. // ИАК, 65, с. 1-8.
- Виноградов Ю.А. 1981. К вопросу о мирмекийском зольнике. // «Актуальные проблемы археологических исследований в УССР». ТД республиканской конференции молодых ученых. Киев, с. 79-80.
- Виноградов Ю.А. 1993. О ритонах из кургана Карагудеуаш // ПАВ 6, с. 66-71.
- Гайдукевич В.Ф. 1949. Боспорское царство. М.; Л.
- Гайдукевич В.Ф. 1950. Боспорский город Илурад. // СА, 13, с. 173-204.
- Гайдукевич В.Ф. 1958. Илурад. Итоги археологических исследований 1948-1953 гг. // МИА, 85, с. 9-148.
- Галанина Л.К. 1980. Курджипский курган. Л.
- Городцов В.А. 1926. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве. // ТГИМ I, с. 7-36.
- Граков Б.Н. 1947. Пережитки матриархата у сарматов. // ВДИ, 3, с. 100-121.
- Граков Б.Н. Скифы. М.
- Греч А.Д. 1949. Человеческие жертвоприношения в эпоху распада Боспорского царства. // Природа, 9, с.81-82.
- Греч А.Д. 1952. К вопросу о позднем этапе «тавро-скифских» культовых представлений. // СЭ, 4, с. 174-181.
- Гринцер П.А. 1982. Шакти. // МНМ, II, с. 636.
- Гроф С. 1993. За пределами мозга. М.
- Гуревич А.Я. 1972. Категории средневековой культуры. М.
- Гусева Н.Р. 1977. Индуизм. М.
- Денисова В.И. 1981. Корoplastика Боспора. Л.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. 1982. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М.
- Древности Боспора Киммерийского, хранящиеся в

- музее Эрмитажа. (ДБК) 1854, 1-2, СПб.
- Ельницкий Л.А. 1960. Из истории древнескифских культов. // СА, 4, с. 46-55.
- Ельницкий Л.А. 1961. Знания древних о северных странах. М.
- Емец И.А., Масленников А.А. Культовые захоронения животных на позднеантичных поселениях европейского Боспора // Реконструкция древних верований. СПб, 1991.
- Жебелев С.А. 1953. Северное Причерноморье. М-Л.
- Зелинский Ф.Ф. 1922. Религия эллинизма. Пг.
- Иванов В.В. 1974. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от asva «конь». // Проблемы истории языков и культуры древней Индии. М.
- Иванов В.В. 1980. Змей. // МНМ, I, с. 468-471.
- Иванов В.В. 1980а. Конь. // МНМ, I, с. 666.
- Иванов В.В. 1923. Дионис и прадионисийство. Баку.
- Иванова А.П. 1951. Местные мотивы в декоративной скульптуре Боспора. // СА, 15, с. 188-203.
- Иванова А.П. 1951а. Керченская стела с изображением всадника и сидящей женщины. // КСИА, 39, с. 27-34.
- Иванова А.П. 1953. Искусство античных городов Северного Причерноморья. Л.
- Кардини Ф. 1987. Происхождение средневекового рыцарства. М.
- Корпус боспорских надписей (КБН). 1965. М.-Л.
- Курочкин Г.Н. 1975. К вопросу о переднеазиатском этапе в развитии скифского искусства. // Конференция «Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана». ТД, Л., с. 65-67.
- Курочкин Г.Н. 1984. Индоиранские элементы в искусстве Древнего Востока и исторические корни скифо-сибирского искусства. Конференция «Скифо-сибирский мир». ТД, Кемерово, с. 37-39.
- Курочкин Г.Н. 1993. Богиня с зеркалом и герой с секирой // Скифия и Боспор. Новочеркасск, с. 68-79.
- Лаппо-Данилевский А., Мальмберг В. 1894. Курган Карагодеуаш. // МАР, 13, СПб.
- Латышев В.В. 1913. Жития свв. епископов Херсонских в грузинской минее. // ИАК, 49, с. 75-88.
- Лелеков Л.А. 1980. Дискуссионные проблемы отечественной скифологии. // НАА, 5, с. 125-128.
- Лелеков Л.А. 1984. К символизму погребальных обличий скифо-сакского мира («золотые люди»). // Конференция «Скифо-сибирский мир». ТД, Кемерово, с. 39-41.
- Лесков А.М. 1965. Горный Крым в I тыс. до н. э. Киев.
- Лосев А.Ф. 1957. Античная мифология в ее историческом развитии. М.
- Луконов В.Г. 1977. Искусство древнего Ирана. М.
- Максимова М.И. 1954. Серебряное зеркало из Келермеса. // СА, 21, с. 281-305.
- Максимова М.И. 1956. Ритон из Келермеса. // СА, 25, с. 215-235.
- Манцевич А.П. 1964. О пластине из кургана Карагодеуаш. // АСГЭ, 6, с. 128-138.
- Манцевич А.П. 1966. Деревянные сосуды скифской эпохи. // АСГЭ, 8, с. 23-38.
- Марр Н.Я. 1927. Иштар (от богини матриархальной Афреварзии до героини любви феодальной Европы). // ЯС, V, с. 109-178.
- Марти Ю.Ю. 1941. Разведочные раскопки вне городских стен Тиритак. // МИА, 4, с. 25-36.
- Марченко И.Д. 1960. К вопросу о культах азиатского Боспора. // ВДИ, 2, с. 101-107.
- Марченко И.Д. 1962. Новые данные об античном святилище вблизи Фанагории. // 50 лет ГМИИ им. А.С.-Пушкина. М., с. 121-133.
- Марченко И.Д. 1963. Некоторые итоги раскопок на Майской Горе. // КСИА, 95, с. 86-90.
- Марченко И.Д. 1974. Терракоты из святилища на майской Горе (Блеваке). // ТСП, IV, М., с. 31-35.
- Мачинский Д.А. 1978. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии. // Культура Востока. Л., с. 131-150.
- Мелюкова А.И. 1980. Дискуссионные проблемы отечественной скифологии. // НАА, 5, с. 123-125.
- Мещеряков В.Ф. 1979. О культе богини Девы в Херсонесе Таврическом. // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., с. 104-118.
- Мозолевский Б.М. 1979. Товста Могила. Киев.
- Молев Е.А. 1985. Археологические исследования Китея в 1970-1983 гг. // Археологические памятники Юго-Восточной Европы. Курск, с. 40-67.
- Молев Е.А. 1986. Боспорське місто Кітей IV-III ст. до н. э. (за матеріалами розкопок 1970-1981 рр.) // Археологія, 54, с. 33-46.
- Молева Н.В. 1998. Собака в религиозных представлениях боспорян // Боспорское царство как историко-культурный феномен. СПб., с. 60-62.
- Нейхардт А.А. 1982. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л.
- Ольдерогге Д.А., Поплинский Ю.К. 1984. Проблемы скифологии в перспективе истории и этнографии (А.А.Нейхардт. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., Наука, 1982). // ВДИ, 4, с. 149-159.
- Онайко Н.А. 1966. Античный импорт в Приднестровье и Побужье в VII-V вв до н. э. М.
- Онайко Н.А. 1974. Заметки о технике боспорской терракоты. // СА, 3, с. 78-86.
- Онайко Н.А. 1984а. Рец. на кн.: Галанина Л.К. Курджипский курган. Л., Искусство, 1980. // СА, I, с. 280-285.
- Островерхов А.С., Отрешко В.М. 1986. Новый образец звериного стиля, найденный в Ольвии // ПДИСЗП, К.
- ОАК. 1909-1910 (1913).
- Петренко В.Г. 1980. Изображение богини Иштар из кургана в Ставрополье. // КСИА, 162, с. 15-19.
- Петров В.П., Макаревич М.Л. 1963. Скифская генеалогическая легенда. // СА, I, с. 20-31.
- Пиотровский Б.Б. 1959. Ванское царство (Урарту). М.
- Пругло В.М. 1970. Терракоты из Тиритак. // ТСП, II, М., с. 90-94.
- Прушевская Е.О. 1917. Родосская ваза и бронзовые вещи из могилы на Таманском п-ове. // ИАК, 63, с. 31-58.
- Пятышева Н.В. 1947. Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе. // ВДИ, 3, с. 213-218.
- Раев Б.А. 1984. Пазырык и «Хохлач»: некоторые параллели. // Конференция «Скифо-сибирский мир». ТД, Кемерово, с. 133-135.
- Раевский Д.С. 1977. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М.
- Раевский Д.С. 1985. Модель мира скифской культуры. М.
- Ростовцев М.И. 1911. Роспись керченской гробницы, открытой в 1891 г. // Сб. археологических статей, поднесенный графу А.А.Бобринскому. СПб., с. 119-154.
- Ростовцев М.И. 1913. Представления о монархической власти в Скифии и на Боспоре. // ИАК, 49, с. 1-62.
- Ростовцев М.И. 1918. Эллинизм и иранство на юге

- России. Пг.
- Ростовцев М.И. 1925. Скифия и Боспор. Л.
- Ростовцев М.И. 1990. Иранский конный бог и Юг России // ВДИ, 2, с. 192-200.
- Русяева А.С. 1992. Религия и культы античной Ольвии. К.
- Рыбаков Б.А. 1981. Язычество древних славян. М.
- Савостина Е.А. 1990. Фронтон античного храма: образ универсума // медуза Горгона // Образ // смысл в античной культуре. М., с. 134-150.
- Сапрыкин С.Ю. 1978. О культе Геракла в Зерсонесе и Геракле в эпоху эллинизма. // СА, I, с. 38-52.
- Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. 1998. Люди и их боги. Религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. М., с. 363-397.
- Свенцицкая И.С. 1985. Некоторые особенности религиозного синкретизма в эпоху эллинизма. // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси, с. 41-49.
- Скуднова В.М. 1988. Архаический некрополь Ольвии. Л.
- Смирнов К.Ф. 1964. Савроматы. М.
- Стефани Л. 1869. Объяснение некоторых вещей, найденных в 1868 г. в Южной России. ОАК, с. 3-216.
- Тахо-Годи А.А. 1980. Горгоны. // МНМ, I, с. 315-316.
- Тахо-Годи А.А. 1980а. Горы. МНМ, I, с. 316.
- Толстой И., Кондаков Н. 1889. Русские древности в памятниках искусства. Классические древности южной России. СПб.
- Толстой И.И. 1966. Статьи о фольклоре. М.-Л.
- Томсон Д. 1958. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М.
- Топоров В.Н. 1971. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». // Труды по знаковым системам, 5, Тарту, с. 9-61.
- Топоров В.Н. 1980. Геометрические символы. // МНМ, I, с. 272-273.
- Топоров В.Н. 1980а. Древо мировое. // МНМ, I, с. 398-406.
- Топоров В.Н. 1982. Пещера. // МНМ, II, с. 300-302.
- Трубачев О.Н. 1976. О синдах и их языке. // ВЯ, 4, с. 39-63.
- Трубачев О.Н. 1977. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье. // ВЯ, 6, с. 13-29.
- Трубачев О.Н. 1979. «Старая Скифия» Геродота (IV, 99) и славяне. Лингвистический аспект. // ВЯ, 4, с. 29-45.
- Фармаковский Б.В. 1914. Архаический период в России. // МАР, 34, с. 15-78.
- Флиттнер Н.Д. 1939. Сиро-хеттские памятники Эрмитажа. // Труды отдела Востока ГЭ, I, Л., с. 21-43.
- Фрейденберг О.М. 1936. Поэтика сюжета и жанра. Л.
- Худяк М.М. 1962. Из истории Нимфея VI-III вв. до н. э. Л.
- Членова Н.Л. 1071. Памятники I тыс. до н. э. Северного и Западного Крыма в проблеме киммерийско-карасукской общности. // Искусство и археология Ирана. М., с. 323-339.
- Шайб И.Ю. 1979. Миф об Афродите Апатуре и его местная основа. // Материалы III Всесоюзного симпозиума по древней истории Причерноморья на тему «Местное население Причерноморья в эпоху Великой греческой колонизации». Цхалтубо, 1979, ТД, Тбилиси, с. 85-87.
- Шайб И.Ю. 1981. Пантикапейский Эрот-Геракл. // КСИА, 168, с. 42-43.
- Шайб И.Ю. 1987. К вопросу о культе великого женского божества у меотов и скифов. Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе». ТД, М., с. 215-217.
- Шайб И.Ю. 1987а. Культы и религиозные представления населения Боспора VI-IV веков до н.э. Автореф. канд. дисс. Л.
- Шайб И.Ю. 1987б. Погребения кургана Большая Близица как источник по истории религиозных представлений жителей Боспорского царства. // КСИА, 191, с. 27-33.
- Шайб И.Ю. 1987в. К вопросу о культе отрубленной человеческой головы у варваров Северного Причерноморья и Приазовья. // Античная цивилизация и варварский мир в Подонье-Приазовье. ТД. Новочеркасск, с. 16.
- Шайб И.Ю. 1988. О происхождении культа богини Девы в Херсонесе // Проблемы исследования античного и средневекового Херсонеса. ТД. Севастополь, с. 128-130.
- Шайб И.Ю. 1991. Образ Медузы Горгоны в Северном Причерноморье // Древние культуры и археологические изыскания. СПб., с. 70-72.
- Шайб И.Ю. 1993. Амазонки на Боспоре // Скифия и Боспор. Новочеркасск, с. 79-88.
- Шайб И.Ю. 1998. Варварские элементы в культе Аполлона на Боспоре // Клио, 1(14), с. 67-74.
- Шкорпил В.В. 1914. Отчет о раскопках в г. Керчи и на Таманском полуострове в 1911 г. // ИАК, 56, с. 1-74.
- Шрамко Б.А. 1962. Древности Северского Донца. Харьков.
- Штернберг Л.Я. 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Л.
- Шульц П.Н. 1953. Мавзолей Неаполя Скифского. М.
- Шульц П.Н., Навротский Н.И. 1973. Прикубанские изваяния скифского времени. // СА, 4, с. 189-204.
- Юнг К.Г. 1994. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб.
- Юнг К.Г. 1997. Психологические аспекты архетипа матери // В кн. Юнг К.Г. Душа и миф. К.-М.
- Яйленко В.П. 1977. Заметки по греческой лексике и ономастике. // ИКАМ, М., с. 216-224.
- Яйленко В.П. 1995. Женщины, Афродита и жрица спартокидов на новых боспорских надписях // Женщина в античном мире. М., с. 204-273.
- Alexandrescu P. 1963. Рец. на кн.: М.М. Hudiak. Из истории Нимфея VI-III вв. до н. э. Leningrad, 1962 // StCl, 5, с. 429-430.
- Brasinskij J.B., Marcenko K.K. 1984. Elisavetovskoje. Skythische Stadt im Don-Delta. München.
- Burkert W. 1979. Structure and History in Greek Mythology and Ritual. Berkley-Los Angeles-London.
- Chrisrou Ch. 1968. Potnia Theron. Thessalonike.
- Cook A.B. 1940. Zeus. A Study in Ancient Religion, III, Camb.
- Curtius L. 1957. Torso. Stuttgart.
- Eisler R. 1909. Kuba-Kybele. // Philologus, 68, с. 118-151.
- Eliade M. 1971. Patterns in Comparative Religion. London-Sydney.
- Farnell L.R. 1896. The Cults of the Greek States. II, Oxford.
- Fauth W. 1968. Kybele. // KIP, 3, стб. 383-389.
- Filow B. 1927. Die archaische Nekropole von Trebenische. Berlin-Leipzig.
- Fontenrose H. 1959. Python: A Study of Delphic Myth and its Origins. Berkeley.
- Frazer J.C. 1922. Adonis, Attis, Osiris. London.
- Frothingham A.L. 1911. Medusa, Apollo and the Great Mother. // AJA, 15, 3, с. 349-377.
- Gajdukevic V.F. 1971. Das Bosporanische Reich. Berlin-

- Amsterdam.
- Ghirschman R. 1964. Iran, Protoiraner, Meder und Achämeniden. München.
- Gimbutas V. 1974. The Gods and Goddesses of Old Europe. London.
- Gimbutas M. 1991. The Civilization of the Goddess. San-Francisco.
- Gruppe O. 1906. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München.
- James E.O. 1959. The Cult of the Mother Goddess. London.
- Jeremias A. 1906. Das Alter Testament im Lichte des alten Orients. Leipzig.
- James F. 1997. Deutungsvorschläge zur sog. «Sitzenden Göttin» // Eikon, Bd. IV, München, c. 49-60.
- Kahil L. 1984. Artemis. // LIMC, II, c. 618-753.
- Lambrechts P. 1954. L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des celtes. Brugge.
- Laumonier A. 1958. Les cultes indigenes en Carie. P.
- Leclant J. 1960. Astarte à cheval. // Syria, 57, c. 1-67.
- Leonhard W. 1911. Hettiter und Amazonen. Leipzig-Berlin.
- Malten L. 1914. Das Pferd im Totenglauben. // Jdl, 29, c.179-256.
- Manzewitsch A. 1932. Ein Grabfund aus Chersonnes. Leningrad.
- Marinatos S. 1927-1928. GORGONES KAI GORGONEIA. // AE, c. 7-41.
- Moebius H. 1968. Die gratulierende Rankenfrau Festschrift C.v.Lueken. Rostock, c. 715-719.
- Neugebauer K.A. 1923-1924. Reifarchaische Bronzevasen mit Zingenmuster. // RM, 38.39, c. 341-440.
- Nilsson M.P. 1925. A History of Greek Religion. Oxford.
- Nilsson M.P. 1967. Geschichte der griechischen Religion. I, 3 Aufl., München.
- Picard Ch. 1922. Ephese et Claros. Paris.
- Potratz H. 1939-1940. Die Luristanbronzen des Staatlichen Museums für Vor- und Frühgeschichte zu Berlin. // PZ, 30-31, 1/2, c. 169-198.
- Reinach A. 1913 a. Les têtes coupées chez les celtes. / RHR, 68, 1, c.41-48.
- Reinach A. 1913 b. L'origine des amazones. // RHR, 68, 3, c. 277-307.
- Reinach S. 1910. Repertoire de la statuaire grecque et romaine, IV, Paris.
- Reinach Th. 1908. PARFENON // BCH, 32, c. 498-513.
- Rostowzew M. 1913. Fische als Pferdeschmuck. // Opuscula archaeologica O.Montelio dicata. Stockholm, c. 223-232.
- Rostovtzeff M. 1921. Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale. // REG, 32, c. 462-481.
- Rostovtzeff M. 1922. Iranians and Greeks in South Russia. Oxford.
- Ruge W. 1934. Teos. RE, IX, стб. 539-570.
- Toepffer J. 1894. Amazones. // RE, I, 2, стб. 1754-1771.
- Toynbee J.M.C., Perkins J.B.W. 1950. Peoples Scrolls. A Hellenistic Motif in Imperial Art. // Papers of the British School at Rome, 18, c.1-43.
- Vermeule E.T. 1979. Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry. Berkeley-Los Angeles-London.
- Woodroffe J. 1920. Shakti and Shakta. London.
- Ziegler K. 1912 Gorgo. // RE, VII, 2, стб. 1630-1655.