

С. Ю. Сапрыкин

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТЫ ПОНТА

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО
И РИМСКОГО ВРЕМЕНИ



it. 1
icrv



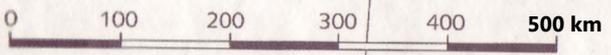
1) Юпуч1>*01(Odf*i*<j)Q Mesdmbrtd

- 1. Lampsakos
- 2. Dardanos
- 3. Apollonia
- 4. Kyzikos

- 1. Eupatoria
- 2. Thermodon
- 3. Eupatoria
- 4. Kainon Chorion
- 5. Kabeira
- 6. Laodikeia *
- 7. Dadasa
- 8. Komana Pontika
- 9. Gaziura
- 10. Zela
- 11. Phanaroia

letel J nphlpr>%

*.KoIrhts \ Sarapane phasis Vwk 9



Ptolemaierreich U.i Pelusion!

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ФОНД НАУЧНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ ДАНИИ

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ПРИЧЕРНОМОРЬЯ
УНИВЕРСИТЕТА г. ОРХУС

С.Ю. Сапрыкин

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТЫ ПОНТА

**ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО
И РИМСКОГО ВРЕМЕНИ**



Триумф
принт

Москва-Тула 2009

ББК 63.3 (0) 32

С 19

Ответственный редактор А.А. Масленников

Рецензенты: д.и.н. А.С. Русяева

д.и.н. И.Е. Суриков

Издание осуществлено при финансовой поддержке Национального фонда научных исследований Дании.

Утверждено к печати Ученым советом Института всеобщей истории РАН от 23 марта 2009 г.

Сапрыкин С.Ю. Религия и культы Понта эллинистического и римского времени. — Москва-Тула: Гриф и К, 2009. — 426 с.

ISBN 978-5-8125-1379-5

© Сапрыкин С.Ю., 2009

© ИД «Триумф принт», 2009

О Г Л А В Л Е Н И Е

От автора.....	5
ВВЕДЕНИЕ.....	7
ГЛАВА I. Основные храмовые центры и святилища в Понте 20	
ГЛАВА II. Культы мужских богов в Каппадокии Понтийской и Пафлагонии.....	34
§1. Зевс.....	34
§2. Посейдон.....	68
§3. Асклепий и Гигиея.....	72
§4. Аполлон.....	76
§5. Гелиос.....	87
§6. Гермес.....	90
§7. Дионис.....	94
§8. Геракл.....	107
§9. Диоскуры, Кабиры.....	115
§10. Арес.....	122
§11. Персей.....	125
§12. Местные божества Восточной Анатолии: Мен, Митра, Аттис.....	142
§13. Серапис и Изиды.....	160
ГЛАВА III. Женские божества в Понте и Каппадокии.....	179
§1. Гера.....	180
§2. Деметра и Кора-Персефона.....	185
§3. Афродита и Эрот.....	194
§4. Афина Паллада и Ника.....	203
§5. Артемида.....	214
§6. Кибела.....	224
§7. Ма-Энио-Беллона.....	231
§8. Анаит.....	245

ГЛАВА IV. Культ правителя в Понтийском царстве.....	266
ГЛАВА V. Культы понтийских богов в Причерноморье.....	318
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Греческое, анатолийское и иранское в религии Понта.....	410
Список иллюстраций.....	416
Список сокращений.	422

ОТ АВТОРА

Приступая к подробному изложению истории религии и культов в Понте и учитывая сложность задачи, я не могу не высказать добрых слов благодарности за содействие и помощь моих научных коллег и друзей. Прежде всего, я искренне признателен профессору Дж. Бордмэну, пригласившему меня в 1997 году в качестве гостя Британской академии в Оксфорд для работы в Музее Ашмолеан и его богатейшей библиотеке, за его ценные советы и пожелания, в том числе за консультации по истории греческих культов, керамике, инталиям и камням, в чем он является бесспорным авторитетом. Я очень признателен профессору Д. Браунду, который оказал мне помощь во время моей работы в Университете Экзетера в 1999-2001 годах. Пребывание в Великобритании позволило мне использовать в полной мере все богатство местных библиотек и научных архивов, включая Оксфорд и Кембридж. Я хотел бы поблагодарить, к сожалению, ныне покойного профессора У. Коулсона, бывшего директора Американской школы классических исследований в Афинах, при любезном содействии которого мне удалось дважды в 1996 и 1998 годах поработать в ее превосходнейшей библиотеке и окунуться в великолепную научную атмосферу школы. Выражаю также свою благодарность профессору Ж.-М. Давиду, CNRS и дирекции Французской археологической школы в Афинах, где мне удалось побывать и воспользоваться необходимой литературой по искусству и археологии, в том числе касающейся скульптуры, обнаруженной французскими коллегами на Делосе. Но особую признательность я хотел бы высказать коллегам из Университета Орхуса в Дании и, прежде всего, профессорам Лиз и Нильс Ханнестад, докторам Пии Гулдагер

Бильде, Якобу Хойте, Владимиру Столбе и другим сотрудникам Центра причерноморских исследований Национального фонда исследований Дании. Их дружеское содействие и советы во время моей работы над книгой в Центре в 2004 г. оказались очень полезными. Ведь она была задумана еще в начале 1990-х годов, но работа над ней постоянно откладывалась, и только просьба датских друзей и коллег поторопиться с ее написанием позволила, наконец, завершить эту нелегкую работу.

Я не могу не отметить дружескую помощь и советы профессора А.А. Масленникова, особенно по проблеме распространения понтийских культов на Боспоре, а также за предоставленные мне некоторые материалы его раскопок, в которых мне самому пришлось участвовать.

С.Ю. Сапрыкин

ВВЕДЕНИЕ

Религия и культы в Понтийском царстве до сих пор не привлекали пристального внимания мировой и отечественной науки и потому изучены крайне слабо. Это во многом объясняется недостаточно высоким уровнем археологических исследований в Восточной Анатолии и особенно на черноморском побережье современной Турции, где в древности существовало царство Понт, сыгравшее выдающуюся роль не только в истории древнего Причерноморья, но и всего Восточного Средиземноморья. Его расцвет пришелся на вторую половину II — первую половину I вв. до н.э., когда оно достигло наибольшего военного и политического могущества. Расширив территорию за счет соседних государств в Малой Азии и распространившись на обширные районы Причерноморья, Понтийское царство стало представлять собой серьезную угрозу Римской державе, которая направляла все свои усилия на осуществление военных захватов в Малой Азии, Греции, на Переднем Востоке и в бассейне Эгейского моря. Это привело к политическому и военному противостоянию Понта и Рима, что вылилось в длительные и кровопролитные войны между ними (89-63 гг. до н.э.). В результате жестокого военного конфликта государство Понт потеряло все свои земли в Малой Азии и на некоторое время вообще перестало существовать. На его развалинах в Восточной Анатолии римляне создали ряд вассальных царств, а затем постепенно включали их в состав своих провинций. Наиболее значительной из них стала провинция Вифиния-Понт, организованная в 63 г. до н.э. Гнем Помпеем, поскольку в ее состав вошла большая часть областей, ранее подвластных царской династии Понта.

В эпоху гражданских войн, особенно во время противоборства Октавиана Августа и Марка Антония, когда восточные провинции Римской державы и вассальные царства стали главной ареной борьбы за власть, Понтийское царство было восстановлено, но в меньших, чем ранее, масштабах. Вместо греко-иранской династии Митридатидов на его престол при участии римлян взошла династия Полемонидов, греческая по характеру, происхождению и культуре. Их правление продолжалось до 64 г. н.э., когда император Нерон превратил Понтийское царство в провинцию Римской империи под названием Полемонов Понт. Еще ранее, начиная с правления императора Августа, римские власти постепенно присоединяли к Империи бывшие земли Понтийского царства, не вошедшие в государство Полемонидов. Так что к концу I в. н.э. в этом регионе Малой Азии наблюдалось тесное переплетение анатолийских,

иранских и греческих традиций, на которые наслаивались римские образ жизни и влияние.

Несмотря на то что Понтийское царство рано прекратило существование, его культурно-историческое наследие было очень значительным и сохранялось достаточно долго. Особенно ярко это проявлялось в культуре и религии местного населения, которое даже после включения в Римскую империю сохраняло эллинистические традиции, идеологию и культы предшествующей эпохи. Особенно сильное воздействие религия и культура Понта оказала на население Причерноморья, которое долгое время поддерживало понтийских царей. В первые века нашей эры оно почитало божества, популярность которых среди греческого и эллинизованного местного населения возросла еще в правление Митридата Евпатора. Немалую роль в сохранении культов, распространенных ранее в Понтийском царстве, сыграли правители Боспорского государства, потомки Митридата Евпатора. Для усиления своей власти они старались следовать традициям, а также отчасти идеологии и религии царей понтийской династии Митридатидов.

Отсутствие надежно датированных источников по религии и культам Понта, несистематизированность материала, недостаточное количество памятников, относящихся к правлению понтийских царей и, напротив, достаточно обширная коллекция надписей и предметов культа римской эпохи привели к тому, что в современной науке практически не предпринималось углубленного изучения религиозной жизни в Понтийском государстве. В этой связи за бортом научных интересов многих исследователей остались такие важные вопросы, как уровень и степень воздействия религиозных традиций Понта на религию и культы Боспора, Колхиды, греческих городов побережья Эвксинского Понта, входивших в государство Митридата VI. Современное антиковедение располагает лишь отдельными статьями и мелкими очерками по этой проблематике, которые затрагивают в основном вопросы частного характера — публикацию отдельных монет и кладов, фрагментов скульптуры, рельефов, терракот, надписей и т.п., а также описаниями различных памятников, датировка которых подчас весьма затруднительна. Одной из причин некоторого пренебрежения к религии Понта является еще и то, что ученые, стремясь глубже понять различные стороны деятельности понтийских монархов, главным образом их внутреннюю и внешнюю политику, религиозную жизнь в Понтийском царстве затрагивали, к сожалению, мимоходом.

Интерес к древностям Понта и Каппадокии проявился достаточно поздно — только в XIX в., и достиг апогея в начале XX в., так как Се-

верная и Восточная Турция (в то время Оттоманская империя) была длительное время закрыта для посещения западными интеллектуалами. Но постепенно на Западе стали появляться путевые заметки и очерки путешественников, которые смогли увидеть в Восточной Анатолии очень интересные памятники древности, включая надписи, зарисовать и сфотографировать их. Среди таких ученых-путешественников и любителей древностей следует назвать В. Айнсворта, Е. Борэ, лорда Варкворта и др.¹ Настоящим прорывом стал выход в свет в 1872 г. знаменитого труда французских исследователей Г. Перро, Е. Гийома и Ж. Делбэ, посвященного археологическим памятникам Галатии и Вифинии, в котором значительное место уделялось археологическим реалиям Пафлагонии и Понта. Авторы подробно описали погребальные памятники из Понтийской Каппадокии, в том числе наскальные гробницы². Не менее важными для изучения религии населения Понта и Пафлагонии стали работы П.Г. де Жерфаниона и Ж. Жалабера, в особенности те, которые посвящены публикациям и исследованиям надписей и отдельным категориям археологических памятников. В течение 1908-1928 гг. они ввели в научный оборот довольно много греческих надписей из Понта и Каппадокии, подробно описали скальные гробницы в окрестностях Амасии — древней столицы Понтийского царства, определили местоположение многих поселений, названия которых сохранились в источниках³. К наиболее значимым работам относятся исследования германских ученых Г. Хиршфельда и Р. Леонгарда, которые провели тщательное обследование пафлагонских наскальных гробниц с рельефами на сводах, для чего подробно осветили некоторые вопросы религиозных представлений пафлагонцев под углом зрения особенностей их погребального культа⁴.

Однако наиболее важными с научной точки зрения стали надписи и археологический материал из различных поселений в Восточной Турции, которые изучали такие крупные специалисты в области древней религии и исторической географии, как Ф. и Е. Кюмоны, Дж. Андерсон

¹ Ainsworth W.F. Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea, and Armenia. L., 1842; Bore E. Correspondence et mémoires d'un voyageur en Orient. P., 1840; Lord Warkworth. Diary in Asiatic Turkey. L., 1898.

² Perrot G., Guillaume E., Delbet J. Exploration archeologique de la Galatie et de la Bithynie. T. I. P., 1872.

³ de Jerphanion P.G., Jalabert P.L. Inscriptions de l'Asie Mineure (Pont, Cappadoce, Cilicie) // MFO. 1908, 3, 1. P. 437-479; de Jerphanion P.G., Jalabert P.L. Taurus et Cappadoce // MFO. 1911, 5, 1. P. 304-326; de Jerphanion P. G. Inscriptions de Cappadoce et du Pont // MFO. 1914-1921, 7. P. 1-23; idem. Melanges d'archeologie anatolienne. Beyroth, 1928.

⁴ Hirschfeld G. Paphlagonische Felsengraber. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte Kleinasiens. B., 1885; Leonhard R. Paphlagonia. B., 1915.

и Х. Грегуар. Помимо многочисленных статей, в которых они регулярно публиковали новые памятники археологии и эпиграфики, ими выпущено в свет очень важное для любого исследователя Понта (и не только его) издание, которое называется *Studia Pontica* (Vol. I—III. Bruxelles, 1903-1910). В нем собран обширный материал, попавший в поле их зрения во время многочисленных поездок по древней Пафлагонии, Каппадокии Понтийской, Малой Армении и Южной Колхиде — областям, составлявшим так называемые «родовые владения» царей Понта и, прежде всего, Митридата Евпатора. Один из них, Ф. Кюмон, специально занимался изучением религии и культов Понта, например, происхождением местной богини Анаит, а также культов Персея и Зевса Стратия, и он исследовал их по археологическим и эпиграфическим источникам. Полученные результаты легли в основу написанных им крупных работ по восточным традициям в религии Римской империи, в которых затрагиваются важные аспекты культовой практики в Понте и Каппадокии⁵.

Для любого исследователя истории и культуры Понта, Пафлагонии и Каппадокии почти настольными являются работы выдающегося британского ученого В. Рамсея. В них затрагиваются различные проблемы, но для нас имеют особое значение те из них, где исследуются восточные культы в Римской империи, в частности в ее малоазийских провинциях. Многие из восточных божеств, по его мнению, распространились из Восточной Анатолии и Каппадокии. Заслужой В. Рамсея можно считать тщательную публикацию и изучение эпиграфических памятников из Киликии, Галатии, Понта, Каппадокии, что позволило выявить синкретические черты многих божеств, которые почитались в этих районах. Он сумел установить греческие, иранские и анатолийские традиции в их культах⁶.

Что касается культов и религиозной жизни в греческих городах Южного Причерноморья, особенно в Синопе — столице Понтийского царства, Амисе, Амастрии, Трапезунте, Амасии — крупнейших понтийских полисах, то большое значение имеют эпиграфические исследования Г. Хиршфельда, Г. Менделя, Г. Дублэ, Д.М. Робинсона, Е. Калинки и др. В их работах исследуется большое влияние эллинских культов, и несколько уступающее им по значению воздействие

⁵ Cumont F. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Bruxelles, 1899. Vol. I-II; idem. Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1902; idem. Les religions orientales dans le paganisme romain. P., 1906; idem. The Oriental Religions in Roman Paganism. Chicago, 1911.

⁶ Ramsay W. Inscriptions of Cilicia, Cappadocia and Pontus // The Journal of Philology. 1882. Vol. II. P. 147-152; idem. Inscriptions de la Galatie et du Pont // BCH. 1883. Vol. 7; idem. The Social Basis of Roman Power in Asia Minor. Aberdeen, 1941.

местных религиозных традиций⁷. Регулярная публикация надписей из греческих городов и поселений внутренних районов Понта и Пафлагонии (хотя большая их часть римской эпохи), а затем и выход в свет капитальной монографии Т. Рейнака, посвященной Митридату Евпатору⁸, позволили установить, что в религиозном сознании местного населения Восточной Анатолии греческие божества занимали очень видное место. Позднее работу в этом направлении продолжали JI. Робер, Д. Френч, Т. Митфорд, С. Митчелл, Р. Харпер, К. Марек, Я. Каугузуч, благодаря которым были выявлены местные традиции в древних эллинских культах и ритуалах, распространенных среди жителей северного побережья Анатолии. На основании их работ можно уверенно констатировать довольно глубокий синкретизм различных культов, популярных в эллинистическую и римскую эпохи. Своевременная и регулярная публикация Д. Френчем надписей из Синопы, Амасии и Каппадокии, сделанный им свод эпиграфических памятников Синопы, найденных в том числе и за последние десятилетия⁹, открыли для науки ряд новых культов, ранее в Понте и Пафлагонии неизвестных. То же относится к работам К. Марек, где приводятся надписи и сведения о новых культах в Пафлагонии, Вифинии, Галатии и Понте, как исключительно греческих, так и греко-анатолийско-иранского происхождения¹⁰. Эти публикации подтвердили тезис исследователей более раннего времени о взаимном переплетении религиозных представлений у различных групп населения Понта.

На основании накопленного к настоящему времени достаточно обильного эпиграфического и археологического материала стали чаще появляться работы по религии в Понте и Пафлагонии. В 1990 г. была опубликована статья Э. Ольсхаузена о богах и героях, почитавшихся в Понтийской Каппадокии¹¹, в 1998 г. вышло в свет подробное исследование автора этих строк и А.А. Масленникова о религиозном мировоззрении населения Понта, где показан глубокий синкретизм эллинских

⁷ Hirschfeld G. *Inchriften aus dem Norden Kleinasien* // *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 1888. Bd. 2; Mendel G. *Inscriptions de Bithynie et de Paphlagonie* // *BCH*. 1903. 27. P. 314-333; Robinson D.M. *Greek and Latin Inscriptions from Sinope and Environs* // *AJA*. 1905. Vol. 9, 3. P. 294-333.

⁸ Reinach T. *Mithridates Eupator, König von Pontos*. Leipzig, 1892.

⁹ French D. *Amaseian Notes 2* // *EA*. 1992.20. P. 63-68; idem. *Sinopean Notes 4. Cults and Divinities: The Epigraphic Evidence* // *EA*. 1994. 23. P. 109-111; idem. *Amaseian Notes 3: Dated Inscriptions from Amasia and Its Territory* // *EA*. 1996. 26. P. 71-98; idem. *Amaseian Notes 4. Cults and Divinities: The Epigraphic Evidence* // *EA*. 1996. 26. P. 85-97; 2004. idem. *Inscriptions of Sinope I*, in: *Inchriften Griechischer Städte aus Kleinasien*, 64. Bonn, 2004.

¹⁰ Marck Ch. *Stadt, AaroundTerritorium in Pontus-BithyniaundNord-Galatia*. Tübingen, 1993; idem. *Der höchste, beste, grösste allmächtige Gott*. *Inchriften aus Nordkleinasien* // *EA*. 2000. 32. S. 129-146; idem. *Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasien*. Mainz, 2003.

¹¹ Olshausen E. *Götter, Heroen und ihre Kulte in Pontos* // *ANRW*. 1990. Bd. 2, 18, 3, S. 1865-1906.

и местных женских и мужских божеств, который распространился и на культы, популярные в Боспорском царстве на рубеже нашей эры¹². В 2006 г. появилась статья турецкого ученого А. Ишика о наиболее почитаемых в турецком Причерноморье греческих культах¹³. Ранее были опубликованы работы Х. фон Галла, Й. Биллера и Э. Ольсхаузена о подскальных лестничных спусках в Пафлагонии и Понте, что теснейшим образом связано с почитанием хтонических божеств¹⁴. Очень важной является коллективная работа французских и бельгийских ученых *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne* (ed. R. Donceel, R. Lebun), Louvain-la-Neuve, 1984, в которой раскрываются происхождение и особенности культов Анаит, Зевса, Кибелы, Мена, распространенных в древней Анатолии, включая Понт и Пафлагонию. Используя новый археологический материал — рельефы, скульптуру, терракотовые статуэтки, монеты, — авторы, среди которых Р. Донсэль, П. Донсэль-Вутэ, Р. Лебрун, А. ван Хаперен-Пурбо и др., приоткрывают сложную и запутанную проблему синкретизма различных культов в Анатолии. При этом они отчетливо выделяют довольно значительный пласт анатолийских, точнее фригийских, традиций в религии Пафлагонии.

Интерес к религии Понта во многом подогревался достаточно подробными сообщениями античной литературной традиции о храмовых общинах в Комане и Зеле, где существовали широкоизвестные в древности храмы богинь Ма-Энио и Анаит. Но, к сожалению, исследователи сконцентрировали основное внимание на социально-экономических отношениях в этих храмовых центрах, отодвинув вопросы развития культов местных богинь как бы на второй план. Тем не менее в работах П. Дебора, Л. Боффо, А.Г. Периханян, Э. Ольсхаузена и других кратко освещаются отдельные аспекты религиозной жизни в храмовых городах Понта и Каппадокии¹⁵. Большой, нежели в этих исследованиях, уклон

¹²Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Люди и их боги: религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. М., 1998. С. 398-440.

¹³Işik A. Cults in the Black Sea Region in Antiquity // Black Sea Studies Symposium Proceedings. Ankara, 2006. P. 165-167.

¹⁴ von Gall H. Die paphlagonischen Felsgräber // IM. 1966, Bht 1. Tübingen; idem. Zu den kleinasiatischen Treppentunneln // AA. 1967. Bd. 82. S. 504-527; Olshausen E., Biller J. Historisch-geographische Aspekte der Geschichte des Pontischen und Armenischen Reiches. Tl. 1: Untersuchungen zur historischen Geographic von Pontos unter den Mithradatiden. Wiesbaden, 1984.

¹⁵Периханян А.Г. Храмовые объединения Малой Азии и Армении. М., 1959; Debord P. Aspects sociaux et économique de la vie religieuse dans l'Anatolie greco-romaine. Leiden, 1982; Olshausen E. Der König und die Priester: die Mithradatiden im Kampf um die Anerkennung Ihrer Herrschaft in Pontos // Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographic des Altertums. 1980. Bd. I: Geographica Historica 1987,4. S. 187-203; Boffo L. I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore. Firenze, 1985.

в сторону культовой практики характерен для работ датского ученого Я. Хойте¹⁶, который выделяет в Комане, Зеле, Америке иранский компонент в происхождении существовавших в этих святилищах и храмах культов. В капитальном труде об Анатолии известного британского ученого С. Митчелла, в свою очередь, показано большое влияние эллинской религии на местные анатолийские культы, что особенно характерно для эллинизма и раннего римского времени. Исследователь отмечает значительный удельный вес фригийских традиций в западных областях Малой Азии, тогда как в Восточной Анатолии иранские культы были более распространены¹⁷.

Некоторые стороны религиозной политики понтийских царей раскрываются в работе Б. Макгинга о внешней политике Митридата VI¹⁸, а также в монографии Д. Бурчу Эрчяз об аристократии и «царской пропаганде» в эпоху Митридатидов¹⁹. Не углубляясь в сложные вопросы религии и культов, эти исследователи поднимают важную проблему обожествления понтийских монархов в связи с культом правителя, в частности, Митридата Евпатора. В этих работах отмечено влияние религиозного мировоззрения населения Понтийского царства на «царскую пропаганду» и культ царя, поэтому их авторы не могли обойти вниманием вопрос о воздействии культовой практики на политику правящей династии.

С сожалением отмечая еще раз, что в науке до сих пор отсутствует монографическое исследование о культах и почитавшихся в Понтийском царстве богах, мы не можем не сформулировать общие положения, которые разработаны к настоящему времени по религии в этом государстве. Во-первых, это тезис о пережитках местных анатолийских религиозных традиций в религии Понта, что, по мнению многих исследователей, уходит корнями в эпоху хеттов и фригийцев; во-вторых, значительный удельный вес иранской религии в культуре Понта, что связано с династией Ахеменидов, их сатрапами и преемниками — понтийскими Митридатидами и их политикой, включая иранизацию Восточной Анатолии; в-третьих, воздействие греческой религии и культов, в основном из городов Южного Причерноморья, на религиозную жизнь всего Понтийского царства. Достаточно популярной остается высказанная много лет назад Ф. Кюмоном идея о том, что религиозный пантеон

¹⁶ Hojte J. M. *Tempelstater i Pontos: Komana Pontike, Zela og Amcria // Mennesker og guder ved Sortehavets kyster*. Aarhus, 2004. P. 75-97.

¹⁷ Mitchell S. *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Vol. MI. Oxf., 1993.

¹⁸ McGing B. *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*. Leiden, 1986.

¹⁹ Burcu Erciyas D. *Wealth, Aristocracy and Royal Propaganda under the Hellenistic Kingdom of the Mithridatids*. Leiden, 2006.

Понтийского царства при Митридатах являлся изначально иранским, а греческие боги выступали всего лишь эквивалентом персидских божеств. Поэтому, по его мнению, первое место в религии местного населения всегда занимали иранские, а не эллинские божества, при этом священные ритуалы в эпоху эллинизма и более позднее время проводились исключительно по персидским традициям, даже если это было связано с почитанием греческих богов. Вслед за Ф. Кюмоном исследователи полагали, что эллинизация религии и культов в Понте осуществлялась из греческих полисов и была незначительной, поскольку затронула только ближайшие их окрестности, а на обширные внутренние регионы Понтийской Каппадокии и Пафлагонии не распространялась.

Принимая во внимание сказанное, мы видим свою цель в том, чтобы проверить эти положения и на основании археологического материала, эпиграфики и нумизматики по возможности их откорректировать и уточнить. Ведь изложенные выше заключения исследователей сделаны в основном по отдельным культам без всестороннего анализа религиозных воззрений и культовой практики всего населения Понтийского царства. Вне поля их зрения остались такие важные вопросы, как влияние культов в Понте на религиозную жизнь в других регионах Причерноморья, в том числе тех, которые были включены в Панпонтийскую державу Митридата Евпатора и Полемонидов, а это Боспор, Колхида, Херсонес Таврический, Ольвия. Западное Причерноморье не составляло наследственного домена царей Понта, поэтому религия и культы в греческих городах этого региона рассматриваться не будут. Одной из важных задач нашего исследования является показать, каким образом могла осуществляться взаимосвязь культов в самом Понтийском царстве и в тех районах, которые вошли в его состав. Другая важная задача — выяснить воздействие религии и культов Понта на местное (негреческое) население, проживавшее в обширных областях древнего Причерноморья. Для этого необходимо выявить степень воздействия местных религиозных традиций на эллинские культы богов, почитавшихся в его регионах, включая Каппадокию, Понт, Пафлагонию. Не меньший интерес представляет вопрос, каким образом и в каком объеме эллинские культы распространялись там, где сохранялись глубокие традиции почитания иранских и анатолийских божеств. В этой связи необходимо решить сложную проблему синкретизма культов и дать правильный ответ на вопрос, на какой основе происходило смешение и взаимное обогащение религиозных представлений.

Другая важная цель исследования — раскрыть роль царского культа в Понте, выявить его происхождение и идеологическую основу, дать от-

вет на вопрос — была ли она иранской, анатолийской или эллинской по своему характеру, т.е. могла ли она сформироваться на основе греческой религиозной традиции. С этой точки зрения нас интересует и другой аспект — роль эллинских культов в так называемой «царской пропаганде» понтийских правителей, оказавшей большое влияние на их политику, особенно во время Митридатовых войн с Римом и соседними государствами (89-63 гг. до н.э.). Не менее существенно определить связь «царской пропаганды» с культом правителя в Понтийском государстве и роль местных культов в идеологии царской власти. Поскольку цари Понта распространили господство на значительные районы Причерноморья, целесообразно раскрыть степень влияния «царской пропаганды» и идеологии на население подвластных им областей и определить время, когда этот процесс начался. Особый интерес с этой точки зрения вызывает роль местных и эллинских культов на подвластных понтийским царям землях в процессе формирования образа обожествленного правителя Понта и взаимодействие местных и понтийских религиозных представлений. Это затрагивает проблему формирования идеи о «божественности власти» и степени участия в этом греческих и анатолийско-иранских культов Понта. Эта проблема достаточно сложная и никогда не разрабатывалась в науке, к тому же она связана с варваризацией греческого населения Понта, Боспора и других областей, как, впрочем, и с эллинизацией местного населения. Последнее находилось в тесном взаимодействии с культурной и религиозной экспансией Понтийского царства, особенно при Митридате Евпаторе. В этом отношении большую помощь окажет изучение обширного материала из Северного и Восточного Причерноморья, что позволит нарисовать более полную картину религиозной жизни в Понтийском государстве. Путем аналогий это углубит представления о религии и культах в Пафлагонии и Каппадокии Понтийской, где археология пока не дает такого обильного количества необходимых свидетельств.

Чтобы всесторонне изучить и дать правильные ответы на поставленные вопросы, необходимо использовать в комплексе все имеющиеся источники — письменные, эпиграфические, нумизматические, археологические. Среди письменных источников выделяется географическая традиция в лице Страбона, уроженца Амасии, древней столицы Понтийского царства. В сочинении «География» им подробно описаны святилища понтийских богов в Комане, Зеле и Америке, включая ежегодно справлявшиеся там религиозные обряды и празднества. Некоторые подробности, связанные со святилищами великих понтийских богинь,

а также легенды и мифы, излагаются в «Записках об Александрийской войне», которые приписываются Гаю Юлию Цезарю, а скорее всего написаны одним из офицеров из его окружения. Они же изложены в сочинениях Павсания, Прокопия Кесарийского, Евстафия и др. Не менее важными являются свидетельства Аппиана, который описал, как царь Митридат Евпатор справлял религиозные обряды Зевса Стратия и Посейдона. Очень интересные подробности религиозной политики Митридата Евпатора, включая обстоятельства складывания царского культа, содержатся у Цицерона, Плутарха, Плиния Старшего, Диона Кассия, Афиняя, Павла Орозия. Особенно показателен рассказ античных авторов о триумфе Митридата Евпатора в Пергаме в 88 г. до н.э., героизации и восприятию его как второго Александра и нового Диониса. Это коренным образом изменило отношение населения припонтийских областей и некоторых районов Эгеиды к политике понтийского монарха и способствовало его почитанию как бога. Для нашего исследования большую ценность представляют сообщения Ксенофонта о нравах и религиозных воззрениях некоторых представителей персидской знати из окружения Кира Младшего, а также жителей приморских греческих полисов на севере Малой Азии. На их основе можно составить представление о происхождении некоторых культов, существовавших позднее в Понтийском царстве.

Из археологического материала выделяются терракотовые статуэтки из греческих полисов Понтийского царства — Синопы, Амиса, Амастрии, Трапезунта, а также из других центров Причерноморья, в первую очередь, из Боспорского царства и Колхиды. Здесь первое место по праву занимают публикации памятников коропластики из Пантикапея, Фанагории, Мирмекия, Тиритаки и других городов, сделанные М.М. Кобылиной, В.И. Пругло-Денисовой, Н.П. Сорокиной, И.Т. Кругликовой, С.И. Финогеновой и др. Благодаря их усилиям был создан подробнейший Свод терракотовых статуэток из городов и поселений Боспора, изданный под редакцией и при деятельном участии М.М. Кобылиной²⁰. Нельзя не упомянуть также работу М.М. Кобылиной о восточных божествах в Северном Причерноморье, куда многие культы малоазийских

²⁰ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. М., 1961; Свод археологических источников Г 1-11: терракоты Северного Причерноморья. Ч. I-II. М., 1970; Терракотовые статуэтки: Пантикапей. Ч. III. М., 1974; Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. Ч. IV. М., 1974; Кругликова И.Т. О культе Верховного женского божества на Боспоре во II-III вв. н.э. // Культура античного мира. М., 1966. С. 110-115; она же. Религиозные представления сельского населения Боспора // КСИА. 1970. Вып. 124. С. 3-11; Пругло В.И. Позднеэллинистические боспорские терракоты, изображающие воинов // Культура античного мира. М., 1966. С. 05-213; она же. Терракотовые статуэтки всадников на Боспоре // История и культура античного мира. М., 1977. С. 177-182; Денисова В.И. Коропластика Боспора. Л., 1981.

богов попали при митридатовском господстве²¹. Наряду с коллекциями терракотовых статуэток, фрагментов скульптуры и ювелирных украшений из Амиса, Синопы, Амасии и других городов Восточной Анатолии, хранящихся в Лувре, Британском музее, небольших археологических музеях Турции и частных коллекциях, эти публикации позволяют составить обстоятельную картину религиозной жизни в Понтийском царстве при Митридате VI. Среди них наиболее показательны терракотовые фигурки и маски божеств дионисийского круга из Амиса и Синопы²², а также маски амисского производства из Северного Причерноморья и их местные подражания²³.

Другой категорией археологического материала являются эллинистические бронзовые изображения богов — Сераписа, Изиды, Диониса из Амиса, головки и фигурки божеств на предметах ювелирных украшений из некрополей Амиса и Амасии, а также изображения династической эмблемы Митридатидов — звезды (солнца) и полумесяца, которая часто встречается на различных предметах культа и монетах. Для изучения культа героизированного или обожественного правителя в Понте наиболее важны портреты царя Митридата Евпатора на монетах, геммах и в скульптуре, особенно те, которые найдены на Делосе, где рядом с храмом Аполлона находилось его маленькое святилище. Не менее знаменательны портреты, обнаруженные на северном побережье Черного моря, а также сохранившиеся в римских копиях и ныне хранящиеся в ведущих музеях. Огромный интерес представляют портретные изображения этого царя на памятниках мелкой бронзовой пластики и глиптики из различных коллекций. Многие из них изданы без соответствующего анализа, но большинство обстоятельно исследовано и убедительно поставлено в связь с обожещением Митридата Евпатора.

Что касается эпиграфики, то особое значение имеют надписи из Понтийской и Великой Каппадокии, Пафлагонии, греческих городов Южного Причерноморья, в частности те из них, где фигурируют различные греческие и местные божества. Несмотря на то что многие из них относятся к римской эпохе, их важность для нашего исследования несколько не уменьшается, так как многие культы в римскую эпоху сохраняли то значение, которое имели в более раннее время. Это же относится к

²¹ Kobylina M.M. *Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire*. Leiden, 1976; русский перевод см.: Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье. М., 1978.

²² Mendel G. *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*. Musées impériaux Ottomanes. T.I, vol. II-III. Constantinople, 1912; Summerer L. *Hellenistische Terrakotten aus Amisos*. Stuttgart, 1999; Atasoy S, Amisos. *Karadeniz kıyısında antik bir kent*. Samsun, 1997.

²³ Финогенова С.И. Античные терракотовые маски Северного Причерноморья // СА. 1990. 2. С. 189-203.

скульптуре и предметам торевтики, так как они отражают стабильность и длительность почитания божеств в Понте, Каппадокии, Пафлагонии, Малой Армении.

Наиболее информативным источником выступают монеты. Их значение в том, что они были чеканены при жизни понтийских царей и сохранили изображения различных божеств и их атрибутов, а также портреты Митридата Евпатора, в том числе в образе различных богов — Зевса, Диониса, Ареса, Гелиоса, Мена. Их типология связана с официальными культами в Понтийском государстве, включая Боспор, причем для нас важны также монеты римской эпохи. Ведь по ним можно судить о распространении в Анатолии культов, популярных в предшествующий период, и они демонстрируют достаточно глубокий процесс эллинизации. Ценность нумизматического материала зависит от правильной и точной датировки, а это дает более полную картину распространения культов в тот или иной период времени и их связь с важнейшими событиями в истории царства. Различные аспекты чеканки понтийских монет, включая религиозные, затрагивались в работах Ф. Имхоф-Блумера, Г. Кляйнера, М. Прайса, К.В. Голенко, Ф. де Каллатай, С. Айрленда. Что касается монетных выпусков в Северном Причерноморье, то здесь первенство держат исследования В.А. Анохина, А.Н. Зографа, Н.А. Фроловой, Д.Б. Шелова. В настоящее время наука располагает достаточно полными каталогами собраний понтийских и боспорских монет, прежде всего, из коллекций Аулок, Ваддингтона, Британского музея, Стэнкомба, различных музеев Турции, а также музеев России и стран СНГ²⁴. Монеты квазиавтономного чекана городов Понта и Пафлагонии позволяют говорить о частных и государственных культах в греческих полисах царства, а по монетам, битым в боспорских городах, Диоскурии, Херсонесе, Ольвии, Тире в период митридатского господства, можно судить о проникновении понтийских культов в Северное Причерноморье и их взаимодействии с местными полисными культами.

Однако ни одно серьезное исследование по религии и культам в древнем Причерноморье, особенно во время понтийского господства, невозможно без тщательного анализа археологических комплексов, связанных с существованием святилищ и храмов. К такого рода памятникам относятся храм Сераписа в Синопе, комплекс терракот из Кара-Самсуна, часовня Митридата Евпатора при храме Диоскуров-Кабириков на священ-

²⁴ Waddington W., Babelon E., Reinach Th. Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure. Vol. I. Ed. 2. Fasc. 1. P., 1925; Price M. SNG IX: The British Museum. 1. The Black Sea. L., 1993; Kleiner G. SNG Deutschlands. Sammlung v. Aulock. Pontus, Paphlagonien, Bithynien. B., 1957; de Callatay F. L'histoire des guerres mithridatiques. Vue par les monnaies. Louvain-la-Neuve, 1997.

ном острове Аполлона — Делосе, святилища в храмовом городе Вани в Колхиде, раскопанные грузинскими археологами, результаты работ которых требуют дополнительного осмысления. В одном ряду с ними находятся святилища митридатовой и постмитридатовой эпохи в Восточном Крыму — Генеральское Восточное и Полянка. В последнем из них в одном помещении на полу, очевидно, домашнего святилища, был обнаружен замечательный комплекс терракот, свидетельствующий о синкретизме греко-анатолийских, иранских и эллинских культов, популярных у жителей Боспора. Нельзя не упомянуть святилище Диониса в Пантикапее, а также домашнее святилище на так называемой «усадебке Хрисалиска» на Таманском полуострове, где был открыт единовременный комплекс терракотовых статуэток, по религиозному содержанию близкий найденному на поселении Полянка. Эти археологические свидетельства культовой и религиозной жизни на Боспоре в митридатовский и постмитридатовский периоды показывают широкое внедрение в религиозное сознание жителей Боспорского государства культов богов, популярных в Понтийском царстве. Это во многом стало результатом политических и социальных изменений, которые произошли после включения Боспора и Колхиды в состав державы Митридата Евпатора.

ГЛАВА I

ОСНОВНЫЕ ХРАМОВЫЕ ЦЕНТРЫ И СВЯТИЛИЩА В ПОНТЕ

Идеология и религиозная политика понтийских царей, основанная на популярности божеств греческого, анатолийского и иранского пантеона, была теснейшим образом связана с распространенными в Восточной Анатолии культами великих понтийских богов — Ма-Энио-Беллоны, Анаит и их мужских паредров в храмово-религиозных центрах Комане Понтийской и Зеле, а также в Америке, где почитались Мен-Фарнак и Селена. Эти храмово-гражданские общины были известны далеко за пределами Понтийского царства, сохранили они свое значение и в римскую эпоху. Наиболее важным источником по организации, образу жизни обитателей и почитателей божеств в этих храмовых центрах, культовым обрядам, которые там отправлялись, и категориям храмовых служителей является сочинение греческого географа Страбона. В нем говорится, что святилища в Комане и Зеле существовали еще при персидских царях династии Ахеменидов задолго до прихода к власти в Понтийской Каппадокии династии Митридатидов, а Зела была главным центром почитания персидских богов Анаит (Анахиты), Омана и Анадата. Согласно древнему преданию, город и святилища этих божеств были построены на вершине искусственно насыпанного холма после победы, которую одержали над скифами персидские полководцы (Strabo XI. 8. 4; XII. 3. 37). Следовательно, когда в Зеле построили главный храм, там в первой четверти VI в. до н.э. уже существовал город или какое-то поселение, ставшее одним из наиболее важных в Понте, так как это была столица административного округа Зелитида, который охватывал довольно обширный регион царства²⁵.

Еще до того как Зела вошла в царство Митридатидов, город и святилище были объединены в храмовое государство, включавшее собственно храм богини Анаит и гражданскую общину — полис Зелу, которые имели обширные земельные владения. Однако понтийские монархи старались уменьшить их объем с целью присоединить эти уголья к создава-

²⁵ Magie D. *Roman Rule in Asia Minor*. Vol. 1-2. Princeton, 1950. P. 181, 182, 1072, 1073; Abel. Zela//RE. 1974. SupplbdXIV. S. 983-986; Saprykin S.Ju. *Tempelkomplexe in Pontischen Kapadokien* //JfW. 1989.4. S. 119-148; Сапрыкин С.Ю. *Понтийское царство*. М., 1996. С. 263.

емому ими фонду царской земли. Но это не затрагивало собственно храмовой земли, а касалось в основном земли в собственности города. Ведь согласно Страбону, цари управляли Зелой не как городом, а как святилищем персидских богов (Strabo XII. 3. 37). Можно предположить, что под словом «цари» у Страбона скрывались не только понтийские Митридатиды, но и персидские правители, а также представители династии Полемонидов. Интерес «царей» к храму в Зеле стал причиной возвышения власти его жреца, т.е. главного жреца храма богини Анаит, поэтому он, как утверждает Страбон, являлся почти «полным хозяином» всего в Зеле и поэтому в социальной иерархии Понтийского государства занимал второе место после царя. Все доходы с храмовой земли и наделов, которые находились в собственности жреца, поступали храму, т.е. тому же жрецу, составляя основу богатств так называемой «храмовой сокровищницы». Такая практика сохранялась и после перехода Понтийского царства под власть Полемонидов, а затем и римлян.

Верховный жрец Зелы подчинялся царю и осуществлял функции правителя Зелитиды, подобно наместнику или царскому сатрапу, поэтому наряду с религиозными он имел военные и административные полномочия. По положению в системе власти он приближался к диоикетам — наместникам в округах царства, так как его резиденция находилась в Зеле, которая дала название всей области, подвластной верховному жрецу, но он сам подчинялся царю. После вхождения в состав Понтийского царства, гражданская община — полис (или город) Зела получила от понтийских царей гораздо меньше прав политической автономии даже по сравнению с другими городами и царскими укреплениями, которым Митридат Евпатор дал статус полисов. Ведь ни Митридатиды, ни Полемониды, которым досталась Зела после восстановления Понтийского государства в 30-х годах до н.э., не предоставили ей привилегии чеканить монету со своей легендой. Очевидно, Зела была лишена официального статуса полиса, поэтому основной земельный домен в Зелитиде принадлежал царям и их окружению, а храмовая община существовала лишь за счет ресурсов «храмовых земель». Поэтому монархи, в том числе понтийские, свободно вмешивались в дела жрецов и самого храма, ограничивая частично и привилегии жречества. А это дает возможность предположить, что царская власть была заинтересована использовать местный культ верховной богини в качестве основы своей идеологии для господства над населением Зелитиды, да и царства в целом²⁶.

²⁶ Saprykin S.Ju. Op. cit. S. 144, 145; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 263, 264; Hojze J. Op. cit. P. 90, 91.

После падения Митридата Евпатора Зела, наконец, получила независимость от власти царей, что произошло в соответствии с общей тенденцией римской политики на Востоке, которую проводил Гней Помпей: поддержать полисные общины, чтобы получить новых союзников и закрепиться на завоеванных землях. Важность и значение Зелы и ее храма были достаточно велики, поэтому римляне оставили домен верховного жреца храма Анаит нетронутым и даже увеличили его за счет соседних областей. В 65 г. до н.э. Помпей подтвердил полисный статус города, предоставил ему ряд политических привилегий, повысив роль полисных органов власти — народного собрания и буле (совета) (SP III. 261), что дало возможность гражданскому коллективу Зелы чеканить монету со своим названием (WBR I², 1. P. 158, *ri. suppl.* M, 6). По всей вероятности, это сопровождалось расширением городской хоры главным образом за счет сокращения прежнего объема царских земель. Верховный жрец храма Анаит и персидских богов получил ряд дополнительных привилегий, так как теперь его власть не зависела от воли монархов.

Позднее Марк Антоний, который проводил реорганизацию римских владений на Востоке, еще больше расширил территорию Зелитиды, возвратив под власть жрецов храма земли вокруг Мегалополя: владения храмового центра теперь включали землю самого Мегалополя, а также соседних областей Камисены и Колупены, которые Помпей ранее объединил в единый регион. Однако вскоре Зела опять вошла в состав восстановленного в 37 г. до н.э. Марком Антонием Понтийского царства, во главе которого встал царь Полемон I. Его власть над Зелой подтверждается недавно найденной там благодарственной надписью, поставленной им Цезарю Августу, который подтвердил его права на трон в Понте после битвы при Акции и в 26 г. до н.э. включил в число друзей и союзников римского народа²⁷. Позднее вдова Полемона I — царица Пифодорида отняла у жрецов Зелы область Мегалополя, сделав ее самостоятельной (Strabo XII. 3.31; 37), но гражданская община Зелы сохранила полисный статус²⁸. Источники молчат о том, какие изменения произошли при Полемонидах в сакральной жизни храма персидских божеств, но можно предполагать, что древний культ и ритуальные обряды в храме остались без изменений, по крайней мере до того времени, когда в 64 г. н.э. город

²⁷ О политическом статусе Зелы после Митридатидов см. Syme R. *Anatolica. Studies in Strabo*. Oxf., 1995. P. 169, 172, 293-299; Marek Ch. *Pontus et Bithynia*. S. 58. Abb. 67; Сапрыкин С.Ю. *Epigraphica pontica I: надпись Полемона из Зелы* // ВДИ. 2008. 4. С. 53.

²⁸ Дениз Бурчу Эрчиз совершенно права в том, что при Митридатидях Зела едва ли могла получить гражданское самоуправление, однако ее утверждение, что редкие монеты Зелы относятся к эпохе правления Митридата VI (Bursu Erciyas. *Op. cit.* P. 51), в корне неверное.

и область Зелитида вместе со всем царством Понт вошли в состав Римской империи.

Наиболее важной храмовой общиной Понта и Малой Азии являлась Комана (как и одноименный центр в Великой Каппадокии), где находилось знаменитое святилище богини Ма и справлялись мистерии, связанные с оргиастическим культом этой богини, ставшие известными по всему античному миру. О Понтийской Комане сохранились достаточно подробные свидетельства Страбона и более поздних античных писателей, согласно которым верховный жрец этого храма занимал в государственной иерархии Понта (и Каппадокии) второе место после царя и был выходцем из царского рода. Эта практика восходит ко временам господства персов; когда же Комана в Понте стала частью царства Митридатидов (а Комана в Каппадокии вошла в государство Ариаратидов), то положение не изменилось. Царское происхождение жреца наиболее ярко проявлялось во время религиозных церемоний, когда культовую статую богини выносили из храма и показывали народу и толпам почитателей, съезжавшимся со всех окрестных и даже соседних с Каппадокией территорий. При этом верховный жрец обязательно надевал на голову царскую диадему и делал это дважды в год во время религиозных празднеств.

Комана была городом, но большую часть его населения составляли иеродулы — «служители богини», и теофореты — «боговдохновенные». Граждане города были подвластны царю, хотя, в первую очередь, подчинялись верховному жрецу храма — главному распорядителю всех дел и предводителю иеродулов, коих было 6000. Жрец распоряжался всеми доходами, которые поступали с довольно обширного участка земли, принадлежавшего храму (Strabo XII. 2. 3). Комана являлась важнейшим торговым центром, где жили многочисленные купцы, в том числе из Армении. Страбон называет команцев очень зажиточными людьми, которые проживали в роскоши и богатстве, при этом их земельные участки были размежеваны под виноградники. В городе находилось много других людей, которые дали обет богине и приносили ей жертвы.

Митридатиды высоко ценили жрецов храмового центра в Комане, поэтому поставили их на самую верхнюю ступень иерархическо-административной лестницы, сделав заместителями-диойкетами Дазимонитиды, одной из областей царства, где находились царские земельные владения²⁹.

²⁹ О статуе Команы Понтийской см. Debord P. Op. cit. P. 58-61,163-170; Olshausen E. Der König und der Priester... 187-203; Weimert H. Wirtschaft als landschaftsgebundenes Phänomen: Die Antike Landschaft Pontos. Eine Fallstudie. Frankfurt am Mein, 1984. S. 40-42, 60-66; Saprykin S.Ju. Op. cit. S. 132-138.

Аналогичный статус имели и главные жрецы храма в Комане Каппадокийской, которые были стратегами Катаонии — одной из провинций или стратегий Каппадокийского царства. Благодаря высокому социальному статусу и близости к царю, жрец Команы был предводителем военного отряда, куда входили пехота и кавалерия (Cic. Ad fam. XV. 4. 6). Обычно царский правитель — наместник управлял большими группами аграрного населения на царской земле, откуда поступали налоги в царскую сокровищницу, поэтому в административные обязанности верховного жреца Коман — стратега (в Каппадокии) или диойкета (в Понте) — входило следить за сбором налогов и поступлениями в казну. В первую очередь жрец отвечал за взимание налогов со «священной земли» (в каппадокийской Венесе жрецы Зевса собирали до 15 талантов налогов в год — Strabo XII. 2. 6)³⁰. Как царский наместник он следил за сбором налогов с жителей Коман, которые они платили за пользование земельными угодьями и виноградниками. Нет никаких сомнений, что часть тех денег, которые собирали жрецы, шла на организацию культовых церемоний, ритуалов и празднеств. Некоторую поддержку деньгами оказывали цари, причем для этих целей использовался доход с царских земель в Дазимонитиде, полученный в виде налогов.

Таким образом, жрец, помимо священных земель Команы (теменоса — священного участка храма, священных храмовых земель и земель, не входивших в разряд храмовых, но подчинявшихся жрецам храма), управлял целой областью государства, которая находилась под властью царей. Естественно, это повышало престиж Команы, ее жреца и храмового комплекса Ма-Энио. Как культовая фигура верховный жрец богини Ма имел резиденцию в Комане, а как царский наместник — в Дазимоне, столице диойкесии Дазимонитида. Хотя гражданская община Команы имела ряд полисных привилегий, свои органы управления — совет и народное собрание, политическая жизнь в полисе строго регламентировалась царской властью посредством влияния на жрецов, так как Комана была частью царского домена, а жрец выступал как второе лицо в государстве³¹.

Для нас особый интерес представляет священная земля в Комане. К сожалению, остается неизвестным, как она создавалась — была ли

³⁰ Panichi S. Cappadocia through Strabo's Eyes // Strabo's Cultural Geography: The Making of a Kolossoyrgia. Cambr., 2005. P. 212.

³¹ О взаимоотношениях царской администрации с верховным жречеством в Комане см. Rostovtzeff M.I. Social and Economic History of the Hellenistic World. Vol. II. Oxf., 1941. P. 571-578; Zawadzki T. Quelques remarques sur l'étendue et l'accroissement des domaines des grands temples en Asie Mineure // EOS. 1952/1953. 46, 1. P. 83-9; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 255; о Комане Каппадокийской см. Harper R.P. Inscriptiones Comanis Cappadociae in AD 1967 effosae: titulum Iocii Supplementum // AS. 1969. Vol. 19. P. 27-41.

арендована у полисной общины или являлась царским пожертвованием храму богини Ма. Вполне возможно, что суверены предоставляли земельные владения этому храму из состава царских доменов, как было принято в эллинистическую эпоху (OGIS, 262 = IGR III. 1020; OGIS, 383 etc.). Косвенно это подтверждается тем, что после падения Митридата Евпатора римские полководцы Цезарь, Помпей и Марк Антоний, а позднее император Август, следуя общераспространенной эллинистической традиции, делали дополнительные земельные пожертвования Комане и ее жрецам. Во времена правления царей такая практика, наряду с большими финансовыми вливаниями храмам, создавала неплохой фундамент для развития царского культа и «царской пропаганды» на основе религиозных ритуалов и церемоний, которые проходили в Комане (а также в Зеле). Жрецы в этих храмовых центрах, близкие к царской династии, имели широкие возможности использовать культовые церемонии и обряды для пропаганды тех богов, которые считались покровителями царской семьи и самого царя. Это создавало идеологический фон для формирования культа властителя и его прямого обожествления. Сообщение Страбона, что члены храмово-гражданской общины в Комане были подчинены царю, показывает, что цари Понта (и Каппадокии) имели возможность вмешиваться в дела храма Ма и распоряжаться его собственностью. А верховные жрецы — царские правители и исполнители воли монархов, должны были выполнять все их пожелания, включая, очевидно, тонкости идеологической и культовой составляющей священных ритуалов. Полагаем, что сохранение за полисом Команой некоторого количества привилегий (особенно чеканки монеты) было своего рода политической уступкой с целью создать образ идеального правителя, поддерживавшего институты полиса в такой варварской глубинке, как Комана Понтийская. Но, в отличие от Команы в Понте, ее каппадокийский аналог при Ариаратидах полисных монет не чеканила.

По данным источников, в Комане можно выделить несколько групп населения: жителей города — *ἑνοίκωτες*, храмовых служителей, «тех, кто был вдохновлен богиней», и крестьян, обитавших на земле священного полиса. Последние были независимы от жреца, некоторые из них были втянуты в религиозные церемонии, другая их часть занималась обработкой священной земли храма. Они платили десятую часть урожая царям, которые могли повелеть им вносить обязательный налог не в царское казнохранилище, а выплачивать непосредственно храму с целью подпитывать религиозные церемонии богини Ма. Страбон (XII. 2. 5) говорит, что жрец храма Зевса в Венасе (Каппадокия) ежегодно получал

доход в размере 15 талантов. Поэтому храмовые служители в Каппадокии (и, очевидно, в Понте) платили налоги жрецам Команы Понтийской и Каппадокийской за право обрабатывать храмовые земли, и это было правило, введенное царями, которые поддерживали тем самым своих ставленников — жрецов храма. В благодарность за это культ богини и ее паредров в святилищах Команы был организован так, что приверженцы и почитатели божеств могли воспринимать их как покровителей царской власти, а самого царя — как символ этих божеств, но главным образом как паредра богини Ма. Это было довольно разумным проявлением так называемой «царской пропаганды», основанной на заботе о святилищах и храмах со стороны царя.

Храмовые служители жили общинами и регулярно платили налоги храму Ма, но участвовали в культовых празднествах, даже если обитали в окрестностях Команы, а не в самом городе. Большое количество иеродулов (т.е. храмовых рабов) в Комане (6000 человек) и в Венасе (3000 человек) свидетельствует, что многие из них жили на храмовых земельных участках и приезжали в город специально для участия в культовых празднествах. Они привозили с собой вино для мистерий и ритуальных действий, составляя «толпу тех, кто был охвачен экстазом при виде богини». В нашем распоряжении есть важное свидетельство Страбона (XII. 3. 34), что жрецы не могли продать их, очевидно, поскольку по статусу они не являлись рабами, а принадлежали к сословию полузависимых крестьян типа парэков, катойков и т.п., как в других эллинистических полисах. В команских святилищах, подобно тому, как это было в других храмовых общинах на Переднем Востоке, люди по обыкновению посвящали рабов в храм, в основном, правда, это касалось женщин-рабынь, чтобы сделать из них иеродул богини Ма с условием не быть проданной или порабощенной. Распространение в городе и его окрестностях женских теофорных имен, связанных с почитанием богини Ма, может свидетельствовать в пользу этого предположения.

Среди населения Команы было немало метеков, ксенов, вольноотпущенников, *ísroi*, других категорий жителей, но они не имели политических и гражданских прав. Их имели только граждане, владевшие земельными участками в окрестностях города, что давало им необходимый имущественный ценз для обладания всей полнотой политических прав. Частично их могли иметь и крестьяне на царских землях в Дазимонитиде, которые подчинялись верховному жрецу как царскому наместнику — стратегу или диойкету. Они не зависели от храма, так как при Митридатах в Понтийской Комане и Ариаратидах в ее кап-

падокийском аналоге зависели от царя. Но, когда Комана в Понте стала независимой храмово-гражданской общиной, они перешли под власть гражданской общины полиса и верховного жреца храма, сохранив свои прежние права. Все эти категории жителей могли участвовать в сакральных празднествах и оргиастических мистериях вместе с иеродулами и теофоретами — «боговдохновенными». Поскольку в Комане проживало немало чужестранцев, в том числе из Армении, участники религиозных празднеств и простые зрители могли воспринимать культ Ма как синкретический с другими божествами, популярными в Малой Азии и других регионах. Греки, также проживавшие в Комане, отождествляли ее со знакомыми им эллинскими богинями, имевшими такие же функции. Поэтому, хотя наиболее почитаемые божества в Зеле и Комане были изначально местными — иранскими или фригийско-анатолийскими, их воспринимали в синкретизме с другими богами, более понятными и близкими религиозному сознанию различных групп населения³².

На должность верховного жреца Ма в Комане цари Понта и Каппадокии назначали своих наиболее проверенных и доверенных лиц, представителей правящей аристократической верхушки. В правление царя Митридата Евпатора верховным жрецом в Комане был Дорилай Младший — выходец из знатной греческой семьи, откуда происходили крупные политические и военные деятели Понтийского государства, в том числе Дорилай Тактик, служивший еще царю Митридату Евергету, отцу Митридата Евпатора. Дорилай Младший был сыном Филетера, одним из «друзей» Митридата VI. После распада Понтийского царства храмово-гражданская община Команы Понтийской получила самостоятельность и управлялась отныне только верховным жрецом храма Ма-Энио, причем его назначение правителем Команы определялось его происхождением — он непременно должен был быть представителем какого-нибудь малоазийского царского рода — вифинского, галатского или понтийско-каппадокийского. Этой практике следовали и римляне, по-видимому, оценивавшие высокий рейтинг понтийского святилища Ма-Энио.

После смерти Митридата Евпатора Гней Помпей поставил в Комане главным жрецом — правителем Архелая, сына Архелая, грека по происхождению. Его отцом был известный митридатовский полководец, командовавший понтийской армией в годы Первой Митридатовой войны. Помпей выделил Комане 60 стадий земли, которая была включена в категорию «священной» как принадлежавшая святилищу. С этого вре-

³² Zawadzki T. Op. cit. P. 91; Debord P. Op. cit. P. 83, 84; Weimert H. Op. cit. S. 83, 84; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 258-261; Hojtc J. Op. cit. P. 82-87; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 48-50.

мени Комана стала независимой и Архелай превратился в полновластного правителя, власть которого отныне не зависела от воли монарха. Однако имя и дела Митридата Евпатора еще очень долго почитались населением Восточной Анатолии и окрестных территорий, поэтому Архелай ок. 55 г. до н.э. начал вести пропаганду в пользу идеи, будто он сам был сыном великого понтийского царя. Это объяснялось вполне прагматическими соображениями: храмовая община Команы являлась одним из тех важных центров, где складывалась идеологическая основа царского культа Митридата Евпатора, так что для успешного правления Архелая было необходимо предстать сторонником свергнутого римлянами некогда популярного понтийского монарха. После этого Архелай почувствовал себя настолько значительной политической фигурой, что решил принять активное участие в предстоявшей войне Рима и Парфии. Однако римский Сенат воспрепятствовал этому, показав, кто «в доме хозяин». Обиженный этим, правитель Команы отправился в Египет, где взял в жены сестру царицы Клеопатры VII. Однако после полугодового брака с нею он был убит римским консулом Габинием. Очевидно, римские власти, не испытывавшие особой симпатии к Митридату Евпатору, попортившему им немало крови, не хотели возрождения в бывших его владениях даже намека на его царский культ.

После гибели Архелая трон верховного жреца Команы перешел к его сыну Архелая II, отцу последнего царя Каппадокии — Архелая (Strabo XII. 3. 32-35; XVII. 1. 11). Однако в 47 г. до н.э. Гай Юлий Цезарь лишил Архелая II власти в Комане, очевидно, опасаясь возрождения «митридатизма» в связи с недавним вторжением в Понт Фарнака II, сына Митридата Евпатора. Вместо него на должность верховного жреца храма Ма был назначен Ликомед, потомок царской династии вифинских и понтийских царей. Ему было пожертвовано 120 стадий земли, что существенно расширило владения храмово-гражданского центра (Strabo XII. 3. 35; App. Mithr. 121; Bel. Alex. 66). Поскольку Ликомед был царского рода, то вскоре, при прямом участии римлян, его провозгласили царем (Strabo XII. 3. 38). Этим Рим продемонстрировал приверженность местным обычаям, поскольку верховные команские жрецы по традиции были царского происхождения и являлись родственниками царей, в том числе и Понта. Местное население привыкло воспринимать их в таком качестве, тем более после того, как храмовая община стала напоминать маленькое государство — царство с большим количеством подданных различных категорий, проживавших на бывшей царской земле. Сохранение и новое возрождение при римлянах эллинистических традиций в

Комане и Зеле после падения Митридатидов должно было способствовать популярности почитавшихся там божеств, причем в том виде, в каком это проявлялось при митридатовском господстве.

В 37 г. до н.э. Ликомед оказал помощь Полемену I, назначенному Марком Антонием царем возрожденного Понтийского государства, в борьбе с претендовавшими там на престол потомками Митридатидов. Однако римляне не решились присоединить Коману (в отличие от Зелы) к этому государству и оставили ее независимой. Это помогло сохранить там традиционный культ и обряды в том виде, в каком они существовали до прихода римлян. Возможно, что это даже расширило число почитателей богини Ма-Энио-Беллоны.

После поражения Марка Антония в 31 г. до н.э. титул верховного жреца и правителя Команы перешел к Медею, который наследовал территорию в 3000 стадий, потому что бывший триумвир отдал храмовому центру часть земель Кулупены и Камисены — двух областей, ранее объединенных Помпеем с хорой основанного им города Мегалополя (Strabo XII. 3. 37; Dio Cass. LI. 2). Это была огромная территория, а само дарение земли храму показывает, что Комана превратилась в важный объект восточной политики римлян. После Медея трон верховных жрецов был отдан некоему Клеону из Гордиукоме, бывшему жрецу Зевса Абретенского в Мисии и правителю части Морены. Но через месяц Клеон умер от какой-то болезни желудка, хотя храмовые служители считали, что это произошло вследствие гнева богини Ма. Однако в течение его непродолжительного правления произошли серьезные изменения в жизни храмово-гражданской общины: Клеон смягчил древний и непрекаемый принцип религиозного воздержания в пределах священного участка храма, где находилось жилище жреца и жрицы. Он разрешил ввозить и употреблять в пищу свинину не только на теменосе богини, но и в городе, что ранее было категорически запрещено. За это Клеона объявили осквернителем святыни и потому молва приписала его смерть гневу богини (Strabo XII. 8.9).

Этот эпизод сакральной жизни святилища свидетельствует об устойчивости религиозных традиций в Комане после падения власти Митридатидов. С другой стороны, он говорит о том, что новый верховный жрец богини Ма, ранее бывший жрецом Зевса, мог намеренно соединить древний культ богини с ее эллинскими аналогами, в частности с Деметрой и Афродитой, в обряде которых свинья и кабан занимали большое место как символы плодородия земли. Эти животные использовались также в ритуалах культов мужских богов Зевса, Диониса, Аполлона, свя-

занных с элевсинскими богинями и Афродитой. На изменения в религиозной политике храма при Клеоне косвенно указывают монеты Команы, чеканенные во второй половине I в. до н.э. с изображением Диониса, орла и треножника — символами Зевса и Аполлона, но совершенно без каких-либо атрибутов богини Ма и ее женского аналога — греческой богини Афины, которые постоянно присутствовали на монетах митридатовского периода и впоследствии сохранились в нумизматике Команы императорского времени (WBR I², 1. P. 108, no. 5-6, pi. suppl. K, fig. 6).

После смерти Клеона император Август посадил на трон в Комане галатского вождя Дитевта, сына Адиаторикса, который правил до 34 г. н.э., когда ее храмово-гражданская община и обширная хора вошли в состав римской провинции Галатский Понт, а в 64 г. н.э. были включены в провинцию Полемонов Понт, образовавшуюся после присоединения Понтийского царства к Римской империи (Strabo XII. 3. 37). Появление древних атрибутов Ма-Энио-Беллоны на римских монетах Команы в правление Калигулы показывает, что именно римляне вернули храму Ма его первоначальные священные функции, которые он осуществлял при царях. А это позволяет отказаться от точки зрения, будто римские власти ограничивали политико-сакральную автономию древних анатолийских храмовых государств и их жречеств. В отличие от римских императоров, эллинистические правители осуществляли гарантию их самостоятельности более жесткими методами, так как старались сохранить над ними свой достаточно строгий контроль. По крайней мере это относилось к таким центрам, как Комана в Понте и Каппадокии и Зела³³.

Третье место в ряду великих святилищ Понта по традиции отводится храму Мена-Фарнака в Америке, небольшому городку близ Кабиры (поскольку Страбон называет ее *κωσούττο*Хц, то она попросту могла входить в состав хоры Кабиры, крупного понтийского полиса). При этом храме было немало иеродулов, ему принадлежала священная земля, а доход с нее поступал в распоряжение жреца, т.е. все было организовано по примеру храмовых комплексов в Зеле и Комане. Храм Мена-Фарнака был очень популярен среди царей Понтийского государства, поэтому они приносили там священную царскую клятву (см. подробнее ниже — главу 2, §12). Рядом с ним располагался храм богини Луны Селены, женского паредра лунного бога Мена (Strabo XII. 3. 31). Изначально в этом месте мог быть храм лунной богини (в римское время ее называли Селеной), позднее там появился храм лунного бога Мена, а во время

³³ Lindsay H. Amasya and Strabo's Patria in Pontus // Strabo's Cultural Geography: The Making of a Kolossoyrgia. Camb., 2005. P. 197.

правления понтийского царя Фарнака I культ Мена объединили с царским культом, поэтому храм Мена превратился в место почитания божественного правителя Фарнака. Отсюда возник синкретический культ Мена-Фарнака, призванный обеспечить счастье его почитателям — подданным понтийских царей. Когда царь Фарнак ввел новый культ, он, очевидно, совершил акт дарения земли храму из состава царского домена. Земледельцы-крестьяне, которые жили на этой земле и занимались ее обработкой, оказались как бы приписанными к храмовой общине и по положению стали иеродулами храма. Доход с земель, приданных храму при Фарнаке, полностью должен был поступать в храмовую сокровищницу, как ранее в царскую казну. Это, естественно, способствовало быстрому введению в Америю царского культа и расширению святилища. До присоединения к храму Мена и Луны городок Америя был обычной деревней, где находилось местное святилище фригийского бога-месяца Мена, но, после создания там большого храмового комплекса, в него хлынул поток ремесленников и торговцев.

Вслед за ними в Америке появилось много других обитателей — почитателей божеств, иностранцев, просто любопытных, которые прибывали посмотреть религиозные церемонии и поучаствовать в культовых действиях, включая акт принятия царями священной клятвы. Так постепенно Америя стала напоминать храмовые общины в Комане и Зеле, хотя по-прежнему считалась частью хоры Кабиры. Но, в отличие от этих храмовых центров, жрец в Америке получал доход только со священной земли храма, а не с царских земель в его округе, так как не был царским наместником. Сам же храмовый комплекс никогда не был независимым, а тем более храмовым государством наподобие Команы и отчасти Зелы. При Митридатах Америя не добилась полисного статуса, очевидно, поскольку его имела соседняя Кабира. Жрец подчинялся не монарху, а царскому наместнику, который имел резиденцию в Фанарое — царском укреплении, откуда держал под контролем все области вместе с греческим полисом Кабирой и храмовой общиной в Америке. В 65 г. до н.э., после изгнания Митридата VI, Помпей превратил Кабиру в столицу округа Фанароя и переименовал в Диосполь. Судя по названию, в культовой жизни города произошли изменения — там стали больше внимания уделять почитанию Зевса, а не Мена-Фарнака. При Полемонидах, когда у власти находилась Пифодорида, Диосполь был переименован в Себасту, по-видимому, в связи с введением культа божественного Августа, и стал резиденцией этой царицы. Но храм лунных богов в Америке

сохранял свое значение (Strabo XII. 3. 30—31)³⁴. При этом почитание в Кабире верховного бога греков и римлян Зевса, а затем обожествленного императора Августа по-соседству с храмом лунных анатолийских богов, может свидетельствовать о трансформации понтийского царского культа Мена-Фарнака в сторону культа правителя, под которым понимался, прежде всего, римский император, покровитель династии понтийских Полемонидов.

Понтийские правители и римляне выстраивали свою религиозную политику на основе популярности среди местного населения трех базовых храмов Понта — Ма-Энио в Комане, Анаит в Зеле и анатолийских лунных богов в Америке. В этом просматривается реальное разделение культов в соответствии с основными группами населения Восточной Анатолии. Во-первых, это каппадокийцы, у которых популярными были иранские и в меньшей степени анатолийские божества. Во-вторых, армяне, больше склонявшиеся к почитанию иранских богов, а потому и те и другие тянулись к храму персидских божеств в Зеле и святилищу в Комане, верховная богиня которой близка по значению богине Анаит. В-третьих, жители центральных и западных районов Понта и Пафлагонии, в основном пафлагонского и фрако-фригийского происхождения, приверженцы фригийско-анатолийских традиций, но активно посещавшие храм Ма в Комане, где их привлекала близость этой богини древней фригийской Матери богов — Кибеле, и Мена-Фарнака в Америке, поскольку там почитался исконно фригийский бог-месяц, даже несмотря на то, что его культ был тесно связан с обожествлением понтийских монархов на основе иранских религиозных представлений. С другой стороны, по своим функциям эти божества приближались к греческим — Зевсу, Гелиосу, Дионису, Аполлону, Гермесу, Гераклу, Персею, Афродите, Артемиде, Деметре, Коре-Персефоне и другим, и потому их можно было отождествлять друг с другом в едином синкретическом культе. Так что понтийские монархи и пришедшие им на смену римские власти могли легко соблюдать баланс интересов различных групп населения Восточной Анатолии в проведении религиозной и идеологической политики. В общих чертах ее смысл сводился к использованию греческих и местных культов для создания видимости виртуальной борьбы между Солнцем и светом, олицетворяемыми Гелиосом-Митрой, Меном, богиней Луны, Зевсом, Ма, Анаит, Афродитой, Кибелой и т.п., и силами мрака,

³⁴ Magie D. *Op. cit.* Vol. II. P. 1073; Debord P. *Op. cit.* P. 163, 164; Weimert H. *Op. cit.* S. 83, 84; Сапрыкин С. Ю. *Op. cit.* S. 145-147; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 264-266; Hoijt J. *Op. cit.* P. 91-97; Lindsay H. *Op. cit.* P. 197.

тьмы и зла, т.е. демонами тьмы, что было свойственно идеологическим постулатам зороастризма. В основе этой борьбы — идея о возрождении жизни путем достижения победы над злом, тьмой, мраком и противниками различного характера, в результате чего достигается счастье. Этому счастью способствуют боги возрождающейся природы, например, греческий Дионис, а также божества солнечного света и обожествленные герои Аполлон, Персей, Афина-Ма, Аттис, Митра, Зевс, Гермес, Геракл, фригийские и иранские божества лунного света и, прежде всего, Мен и Митра, Оман и Анадат. Отсюда развивалась идея создать на основе этих культов образ героизированного и обожествленного правителя греков и варваров и обосновать значение и смысл религиозной эмблемы царей Понта — Митридатидов, считавшихся преемниками персидских Ахеменидов, звезды (солнца) и полумесяца (луны). Это позволяло разноэтничным группам жителей Понтийского государства воспринимать основных богов как защитников и повелителей в борьбе за счастье, отождествляя некоторых из них со своими правителями, которые постоянно вели борьбу за его территориальное и военно-политическое могущество. На этом политико-идеологическом поле ведущие позиции отводились храмовым общинам в Комане, Зеле и Америке, жрецы которых должны были обосновать неизбежно складывавшийся в этой ситуации синкретизм греческих и местных религиозных представлений, чтобы обратить его на создание образа обожествленного царя.

Прежде чем приступить к детальному исследованию религии Понта и Пафлагонии, считаем важным заметить, что в работе будут использованы материалы, относящиеся к римскому времени. Это объясняется не столько тем, что источников по эллинистической эпохе мало (их вполне достаточно для обоснованных заключений), сколько длительностью функционирования в Понте (и соответственно на Боспоре как бывшей его части) религиозных постулатов эллинистического периода и культов божеств в том виде, в каком они существовали при Митридатидях, Помеонидах и во времена Римской империи.

Глава II

КУЛЬТЫ МУЖСКИХ БОГОВ В КАППАДОКИИ ПОНТИЙСКОЙ И ПАФЛАГОНИИ

Отличительной особенностью религиозной жизни в Понте, Пафлагонии и Каппадокии было сохранение пережитков хеттской и древнеасирийской религии, анатолийских, фригийских, иранских и греческих культов. Социально-экономические отношения, политическая и культурная жизнь в этих областях Малой Азии строились на взаимовлиянии эллинских и местных традиций, взаимообогащении официальной идеологии и религиозных представлений широких слоев населения.

На основании монетной типологии, в которой сохранились атрибуты богов, можно достаточно подробно осветить ритуалы и культовые церемонии, а в надписях, относящихся преимущественно к римской эпохе, сохранились эпитеты богов, некоторые из которых относятся к правлению Митридатидов. Достаточно важный источник — мраморные и бронзовые изображения богов, из которых многие представляют настоящие шедевры античной скульптурной пластики. Они показывают официальный характер некоторых культов, так как выставлялись в храмах, на агоре, акрополе, стое. Терракотовые фигурки богов — не менее ценный источник, они производились в Синопе и Амисе, но относятся в основном к культам Диониса и Аполлона. К сожалению, нарративная традиция очень фрагментарна, за исключением достаточно подробного описания культов и обрядов Зевса Стратия, Посейдона и мужских паредров богинь Ма-Энио и Анаит в Комане и Зеле. Вместе с монетами, надписями и данными археологических раскопок письменные источники дают основу для изучения происхождения культа Зевса. Вокруг него формировалось культурное и религиозное сознание населения Малой Азии, включая Понт, Пафлагонию, Каппадокию, что повлияло на весь пантеон богов в этих регионах.

§1. Зевс

О культе Зевса, верховного бога греческого олимпийского пантеона, можно судить по различным источникам, в частности по информации

в труде Аппиана «Митридатика». В нем описываются жертвенные ритуалы в культе Зевса Стратия, покровителя Митридата Евпатора. Многие детали и атрибуты этого культа, воспроизведенные на монетах эпохи Митридатидов и римлян, совпадают с обрядовой стороной этого культа, как они описаны в источниках.



Рис. 1

Самым ранним свидетельством культа Зевса в царстве Понт являются серебряные монеты, которые чеканил царь Митридат III, правивший в конце III — начале II вв. до н.э. На их реверсе представлен Зевс Этафор, восседающий на троне со скипетром и орлом (рис. 1), символами мирской и духовной власти. По греческой мифологии Зевс был царем олимпийских богов, и его изображение на царских монетах в позе сидящего на троне владыки как бы олицетворяло правящего царя³⁵. На тетрадрахмах Митридата IV, которые он чеканил во II в. до н.э. совместно с



Рис. 2

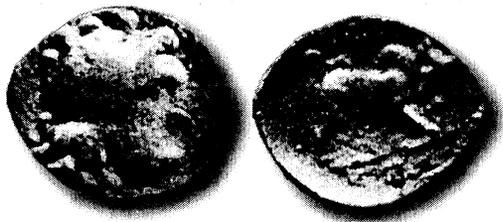


Рис. 3

сестрой и супругой — царицей Лаодикой, запечатлены стоящие Зевс и Гера, опирающиеся на скипетры (рис. 2)³⁶. Они показывают, что Зевс, верховный бог греческого пантеона, почитался уже при первых Митри-

³⁵ WBR I², 1. P. 10, 11, no. 2-3. Pl. 1, fig. 2-6; pi. suppl. A, fig. 1-3.

³⁶ Ibid., no. 4, 5. Pl. 1, fig. 7-10; pi. suppl. A, fig. 5, 6; SNG Aulock. Ht 1. Taf. I, 2; Kleiner G. Pontische Reichsmünzen // IM. 1955. Bd 6. S. 14, 15.

датидах, причем его культ был изначально эллинским, ибо на монетах бог представлен в традиционном для греков образе властителя Олимпа, владыки и громовержца, в греческой одежде и с символами власти. Его изображение на царских монетах должно было продемонстрировать, что правящая в Понте династия находилась под его покровительством. Об этом же говорит и иносказательное отождествление царя и царицы — брата и сестры Митридата IV и Лаодики — с божественной парой верховных олимпийских владык Зевсом и Герой со скипетрами. Это означает, что уже в III в. до н.э. культ Зевса в Понтийском государстве воспринимался как фундамент для создания царского культа и обожествления царя. Э. Ольсхаузен полагает, что культ Зевса был воспринят Митридатидами от Селевкидов, у которых прослеживается тенденция использовать его для обожествления династии, тем более что понтийские цари были связаны с ними брачно-династийными узами³⁷.

О почитании Зевса правящей династией и населением Понта свидетельствуют другие нумизматические источники. До Митридата Евпатора, когда его культ полностью стал официальным и составлял даже элемент государственной политики, он получил распространение в Фарнакии, которая была основана Фарнаком I в начале II в. до н.э. Монеты этого полиса с собственной легендой по типологии полностью отличаются от квазиавтономных выпусков городской меди Митридата VI, так как были выпущены в первой половине II в. до н.э. На них изображались голова бородатого Зевса и горбатый бык — зебу, склонивший передние ноги (*рис. J*)³⁸. Население Фарнакии составляли в основном греки, поскольку город образовался путем синойкизма бывших эллинских колоний Синопы — Котиоры и Керасунта, очевидно, после того как Синопа в 183 г. до н.э. была захвачена Фарнаком I и стала столицей Понтийского царства. Ее монеты были отчеканены уже после появления царских тетрадрахм Митридата III с типом сидящего Зевса, но до того как были выпущены царские монеты Митридата IV Филопатора Филадельфа и Лаодики со стоящими Зевсом и Герой со скипетрами. Поэтому типология городских монет Фарнакии не могла не испытать на себе влияния культа Зевса как покровителя царей Понта в облике верховного повелителя богов Олимпа. Образ Зевса отвечал религиозным представлениям греков и вписывался в официальную идеологию царства. К тому же легенда $\text{OAPNAKE}\dot{\text{I}}\text{N}$ на городских монетах, отличающаяся от обычной для правления Митридата Евпатора монетной легенды OAPNAKEIAX ,

³⁷Olshäusen E. Gotter, Heroen und ihre Kulte in Pontos//ANRW. 1990. Bd. 2. T. 18, 3. S. 1899.

³⁸WBR I², 1, 99, no. 2, 3. Pl. XIV, 16, 17; Olshausen E. Op. cit. S. 1899.

указывает на сохранение Фарнакией самоуправления ее гражданской общины и органов власти — буле и народного собрания. Очевидно, это следствие уступки горожанам со стороны царской власти в ответ на поддержку стремления понтийских монархов превратить культ греческого Зевса в официальный, чтобы легитимизировать свою власть. Чтобы понять, почему в Понтийском государстве уже в раннее время стал складываться царский культ Зевса как покровителя и защитника династии, надо обратиться к почитанию этого бога рядовым населением.

В некоторых местах Каппадокии Понтийской, Пафлагонии и Великой Каппадокии его культ был узколокальным и едва ли не частным. В пафлагонской области Карзена, например, почитался Зевс Карзен (*Zéṽq Kap^r|vóq*), о чем известно из посвящения некоего Антиоха, судя по имени, человека греко-македонского происхождения. Его предки могли быть выходцами из царства Селевкидов, где культ Зевса был официальным и царским. В другой надгробной надписи из Карзены, поставленной неким Хрисиппом за членов его семьи, содержится посвящение «всем катахтоническим богам» (*τοΤ<; ΚαΤα%0οvδιοig ῥσαιοι \)voΤ<;*)³⁹. Эта надпись также принадлежит греку, а почитавшийся в тех местах Зевс имел хтонические функции. В другой области Пафлагонии — Кимистене вместе с Зевсом Кимистеном (*Zéṽq Kijí|axevoq*)⁴⁰ популярностью пользовались женские божества плодородия, подземного мира и всего сущего — Деметра и Кора, которым даже возвели храм, а также Артемиду Кратиана, культ которой имел специального жреца⁴¹. Деметра, Кора-Персефона и Артемиду почитались вместе с Зевсом, как во время популярных у греков Элевсинских мистерий. По древнегреческой мифологии и учению элевсинских мистов Зевс, Деметра и Кора-Персефона были соединены родственными узами: Персефону воспринимали как дочь Зевса, хотя в гомеровском гимне Деметре об этом не говорится, а Зевс сыграл решающую роль в похищении Кору-Персефоны и при возвращении ее матери

³⁹ Legrand E. Inscriptions de Paphlagonie // BCH. 1897. 21. P. 98, no. 12; Kaygusuž J. Inscriptions of Karzene (Paphlagonia) // EA. 1984. Bd. 4. P. 63-68; Marek Ch. Stadt, Ara und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia. Tübingen. 1993. S. 193, no. 16.

⁴⁰ Mendel G. Inscriptions de Bithynie // BCH. 1901. 25. P. 24, no. 161; Kaygusuž J. Inscriptionš of Kimistene (Paphlagonia) // EA. 1984. Bd. 4. P. 69-72; Marek Ch. Op. cit. S. 123, 124, 192, no. 14.

⁴¹ Dömer F. Vorbericht tiber eine Reise in Bithynisch-Paphlagonischen Grenzgebiet 1962 // Anzeiger der Österreichische Akademie der Wissenschaften in Wien, Philologische-Historische Klasse. 1963. № 100. S. 138,139; Kaygusuž J. Inscriptions of Kimistene. P. 69 ff. Cf. Kaygusuž J. Kimistene, den — yazitlar // Türk arkeologi dergisi. 1983. 26-2. P. 113; Marek Ch. Op. cit. S. 192, no. 14: Aei Ḳi'ri<m|vc3i AA,po<; ПрокХой dveОгса. Этот культ распространился по всей Римской империи (см. Dacia 1937/1940/ P 301, no. 8: Мурcov Aei; Kiri'aTqvah Bull., epigr.1943, no. 43: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Cimisteno — СП. III. 1324). Эти примеры показывают, что в Пафлагонии это мог быть местный культ, в основе которого лежал греческий культ Зевса (или в более позднее время римского Юпитера).!



Рис. 4



Рис. 5

Деметре⁴². Следовательно, связь этих богов между собой доказывает, что Зевс у пафлагонцев, как в ипостаси Карзена, так и Кимистена, был наделен катахтоническими функциями, подобно популярному во многих местах Эллады Зевсу Хтонию.

В Кастамону, другом районе Пафлагонии, обнаружены скульптуры быков, на которых сохранились посвянительные надписи Зевсу Коропидзосу (Дй Короῦκό) и Зевсу Гайни (...) — Дй Гат[...] (рис. 4). Первый из этих эпитетов является производным от местного топонима, так как близок названиям городов Корописсос в Исаврии и Коропассос в Ликаонии близ Каппадокии, а эпитет Гайни (...) считается личным именем или топонимом (Ταίνας, Гат[ξα] >] > Gaini(zos) > Gounaria; ср. Gaenius — эпитет божества)⁴³.

Здесь же, в Пафлагонии, в районе Мюреха, в горах между Ифланеу и Татау (совр. дер. Гёкдёз), находился храм Зевса Бонитена (Ζεὺς Βοννίτῆνοϋ). От него дошли фундамент, остатки различных строений, базы колонн с фигурами всадников в лучевой короне на лошадях, пущенных в галоп (рис. 5), и надпись 215 г. н.э. с посвящением

©εῖο [7Γ]ατξσβ(ρ Дй ΒονιξίV(ρ. Этот эпитет происходит от названия местечка Βονίτα в Пафлагонии, что подтверждается современным названием расположенного рядом монастыря Βονυσσα⁴⁴.

Судя по надписи, Зевс почитался там как бог-отец или «Отчий», т.е. как хранитель отечества и дома, для чего его наделяли спасительными

⁴² Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М., 2000. С. 57 сл.

⁴³ Doneel R. Taureaux de pierre de la vallée du Gokirmak et de ses abords (Paphlagonie), // *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 21-80; Mellink M.J. *Archaeology in Asia Minor* // *AJA*. 1984. Vol. 88, 4. P. 441-459.

⁴⁴ IGR III. 90 = OGIS, 531; Hirschfeld G. *Inscriptionen aus dem Norden Kleinasiens* // *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 1888. Ht 2., no. 61; Doublet G. *Inscriptions de Paphlagonie* // *BCH*. 1889. Vol. 13. P. 311; Doneel R. *Op. cit.* P. 21, 22; Marek Ch. *Op. cit.* S. 89, 180, no. 95; idem. *Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasiens*. Mainz, 2003. S. 106. Abb. 149-152.

и охранительными функциями. Этот аспект культа Зевса был широко распространен по всему греческому миру, в этой ипостаси он воспринимался как в индивидуальном сознании греков, так и в общественном, социальном мироощущении⁴⁵. А это показывает греческое происхождение культа громовержца в Пафлагонии, несмотря на его негреческий эпитет «Бонитен».

Боги — хранители и защитники местности, как в Греции, получили достаточно широкое распространение и в Восточной Анатолии. В каппадокийском городе Тиана засвидетельствован культ Зевса Асбамея (Asbameus), он же имел алтарь в Амастрии. В Цезарее почитался Зевс Балей (Baleos, Βαλεός), в Помпейополе — Зевс Нфтүүод и какое-то местное божество Dumuisenos. К. Марек полагает, что эти эпитеты и теонимы являлись производными от топонимов, а Зевс (и близкие ему божества) выступали покровителями конкретной территории, района, местечка или деревни. К богам — покровителям местности исследователь относит почитавшихся местным населением Зевса Великого Сдалейта (Ail [jayaX[coi] ESaXsixrii) в Бартине, бога Мония (©гої Мсovicoi) и Зевса Сарсоса (Iovi Sarso, Ail Xápaan) в Сиде — двух последних он причисляет к эпитетам Зевса, восходящим к местному мужскому анатолийскому божеству, патрону области или поселения, или вообще к названиям районов северной части Малой Азии⁴⁶.

Среди местных богов следует упомянуть Зевса Сиргаста или Сиргастея (Ζεῦς Λυρούαχτjg, Zi)pyáaxfio<), почитавшегося в Тие — городе на границе Вифинии и Пафлагонии. В качестве атрибутов он имел гроздь винограда, пантеру, цисту, что указывает на покровительство плодородию и связь с Дионисом, в культе которого они играли большую роль⁴⁷. Первоначально, по-видимому, это был местный бог плодородия и хтонических сил, близкий фригийскому Аттису, отчего у греков он ассоциировался с Дионисом. Происхождение эпитета объяснить сложно. В лексиконе Гесихия упоминается варварское личное имя Ευρυδαχσor (Hesych. s.v.), которое образовано от греч. αἰρυααχροq, σφυρυδαχсor и в метафористическом смысле означает «поденщик», а в прямом — «волочить брюхо» как змея (LSJ s.v.). Возможно, эпитет бога связан с местным названием общины или деревни, жители которой привлекались к поденным работам при возделывании земли под посевы (отсюда атрибуты плодородия в его культе). Он также указывал на хтоническую ипо-

⁴⁵ Болтунова А.И. Зевс Отчий и Зевс Спаситель // ВДИ. 1977. № 1. С. 180.

⁴⁶ Marek Ch. Stadt... S. 98, 178, 185, 186, no. 87, 111-113; idem. Pontus... S. 105.

⁴⁷ Robert L. Etudes anatolienes. P., 1937. P. 286; Marek Ch. Pontus... S. 104: Зевс Сиргаст — это фрако-вифинское божество.

стась бога, принимавшего образ змеи. Не следует забывать, что в соседнем пафлагонском городе Абонутейхе (римском Ионополе) в римскую эпоху большой популярностью пользовались алтарь и оракул священного змея Гликона, порождения Асклепия и Аполлона, который, по распространенному у пафлагонцев поверью, приносил счастье, здоровье и освобождал от невзгод. Греки и римляне считали, что в тех местах был спуск в Аид, а змея олицетворяла хтоническую силу подземных богов. Она была атрибутом Асклепия, и неслучайно, по легенде, Гликон родился из яйца в строившемся абунотейхитами храме Асклепия, символизируя собой этого бога и его отца Аполлона (Luc. Alex., 14-39). Зевс же нередко ассоциировался с этими богами (см. ниже §3, 4), поэтому в ипостаси Сиргаста мог иметь прямое отношение к плодородию и подземным катахтоническим силам. По такому же принципу, очевидно, получил свой эпитет на хоре Амастрии и упоминавшийся выше Зевс Великий Сдалейт, которому было сделано посвящение неким Эпагором «по повелению бога»⁴⁸.

Известно и то, что мариандинское население в этой части Малой Азии активно занималось земледелием, выплачивало Гераклею Понтийской дань в виде части урожая и почитало местных героев Приолая, Мариандина, Тития, Бормона в образе молодых мужчин и даже юношей. А последнего вообще считали покровителем земледельцев-поденщиков во время сбора урожая. Поэтому не удивительно, что Зевса Сиргаста ассоциировали с Дионисом и Аттисом — богами, которых воспринимали в образе юношей, символизовавших расцвет природы. Это показывает, что местное божество, отождествляемое с греческим Зевсом, покровительствовало жителям округа или общины. Эпитеты Зевса показывают, что в Пафлагонии он был покровителем и хранителем (спасителем) определенного региона или селения, что было достаточно распространено в Малой Азии, но преимущественно во Фригии, Вифинии, Карии и т.д.⁴⁹

В районе Амасии, древней столицы царства Понт, в местечке Чакирсу (быв. Йорнус), обнаружен алтарь с посвящением Зевсу Дисабей-

⁴⁸ Mendel G. Op. cit. 34, no. 178.

⁴⁹ Голубцова Е.С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии в I-III вв. н.э. М., 1977. С. 61 сл.; Mitchell S. *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Vol. 2. Oxf., 1993. P. 23: в Малой Азии, особенно в западной части, Зевс получал эпитет от названия конкретной местности для более тесной связи различных сельских общин друг с другом. Ср. также интересную надпись из Аназарбы в Киликии, в которой упоминается жрец Αἰοῦ Ποῦχόχ; кой, Ἐλαρχεῖνι, т.е. «Зевса города и области» (Ramsay W. *Inscriptions of Cilicia, Cappadocia and Pontus* // *The Journal of Philology*. 1882. XI. P. 145, no. 3). Ср. Marek Ch. *Pontus...* S. 105.

ту (Ζῆ|νι ΑἰααΡεῖτῆ), который имел еще эпитет ἄΧεφῆάκφ⁵⁰. По поводу первого эпитета Л. Робер отмечал, что характерный суффикс — *sur|<*; в именах эпитетов богов свидетельствует об их явном этническом характере⁵¹. Следовательно, Зевса почитали как покровителя и защитника области, которая была населена племенем или сельской общиной — *ἔθνι|*, либо союзом племен — *κοινόν*, что часто встречалось в Малой Азии, особенно в эллинистическую эпоху. Во всех этих случаях верховный эллинский бог-громовержец, повелитель олимпийского сонма богов, наделялся охранительными и сотерическими функциями, выступал как защитник, апотропей и покровитель группы людей, племени, общины, а также области и целого региона. Одновременно он являлся защитником отдельного человека и его семьи.

С этой точки зрения показательно посвящение некоего Космиана из Вифинии за деревню и ежегодный урожай Зевсу Паппоосу (*Ζεὺ|q Πα7иш̃|0<*)⁵². Эпитет Зевса в этой надписи вызывает ассоциации со скифским верховным богом Папаем (Палᾶту), которого древние греки отождествляли с Зевсом. В основе эпитета, как и распространенных имен типа Пᾶяа<; Пᾶякх; и т.п., лежит слово *náppaq* — «отец», «папа» (LSJ s.v.), из чего следует, что Зевса Паппооса почитали как Зевса Отчего или Зевса Отца (ср. эпитет Зевса Бонитена в надписи из Бониссы — см. выше). В таком значении бог выступал покровителем семьи, дома, деревни, общины, крестьян-земледельцев. А обращение к нему как к дающему, дарующему и сохраняющему урожай — основу жизни любой крестьянской общины, говорит о его функции божества — покровителя плодородия и растительных сил природы.

Зевса с эпитетом *ποαρίν|ό|g* почитали в пафлагонском городке Абонутейхе при Митридате V Еввергете. Эпиклеса образована от слова *τῆ|g*, *7|g*οᾶρίον > *я|g*οа — «трава», что можно сопоставить со словом *7|g*οι|xf|v — «пастух». Это один из тех редких культов, о которых мы знаем точно, что они существовали при Митридатах. При Митридате Евпаторе Абонутейх чеканил свои монеты исключительно с головой Зевса и орлом, символической птицей этого бога (WBR I², 1, no. 1, р. XVII, 6), что говорит о важности культа Зевса в этом полисе. В качестве бога растительности и природы Зевс Поарин может быть сопоставлен с Аттисом, фригийским паредром Великой Матери богов — Кибелы, так как он имел эпитет *Πογ|τ|γ|υ* или *Phrygius pastor* и почитался как пастух, по-

⁵⁰ French D. Amasian Notes 4. Cults and Divinities: The Epigraphic Evidence // EA. 1996. 26. P.

85-97, no. 7.

⁵¹ Robert L. Nouvelles inscriptions de Sardes. Vol. I. P., 1964. P. 36.

⁵² AEM. 1893. VII. S. 174,175, no. 17; Brixhe Cl., HodotR. L'Asic Mineure dunordausud. P. 9-11.



Рис. 6

местного героя Поймена (Schol. Apol. Rhod. II. 354)⁵³. Его можно сопоставить с другим героем — Погад, сыном Тавмака, отцом Филоктета. Поэтому Зевс Поарин считался покровителем лугов и пастбищ, а возможно, и повелителем стад. В основе его культа лежал местный североанатолийский бог скотоводства и плодородия, которого греки отождествили с Зевсом⁵⁴.

Земледельческими функциями в Понте был наделен Зевс Эпикарпий. Он был настолько популярен среди сельского населения, что в своем первоначальном виде продолжал существовать и в римскую эпоху. Об этом свидетельствует монета понтийского города Зельи, храмового центра богини Анаит, где находился алтарь Зевса (см. ниже). Она выпущена при императоре Траяне и имеет следующие типы: л.с. голова императора вправо — о.с. сидящий Зевс Nikephor, **ZEYX EШКАРШОЕ ZEAEITON ETOYZ N** (WBR I², 1. P. 116. Note 2). Хотя подлинность этой монеты вызывает сомнения, основанные на якобы неправильно выписанной легенде **ZEAEITfN** вместо традиционной для монет этого города **ZHAITQN**, подобное написание, а главное — изображение Зевса и его эпитет «Эпикарпий» — вполне уместны. На монетах города времени императора Каракаллы изображался восседающий Зевс Nikephor с букетом колосьев в руке (WBR I², 1. P. 117. по. 7. Pl. XVI, fig. 16; SNG Aulock, 142) (рис. 6). Эта деталь подчеркивает, что даже в ипостаси Nikephora бог как символ плодородия земли и покровитель урожая сохранял свое значение в течение

⁵³ Roscher W. H. Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie. Bd III. Leipzig, 1884-1886. S. 2602; согласно местным преданиям, Поймен был рожден от Геракла Дарданидой, дочерью бога реки Ахеронт, в чем чувствуется отголосок этногонических легенд о происхождении мариандинов и дарданов. Под собирательным именем «Поймен» мариандины понимали и других своих героев Тития, Приолая, Идмона, связанных с Гераклом как мифическим предком (Сапрыкин С.Ю. О культе Геракла в Херсонесе и Геракле в эпоху эллинизма // СА. 1978. № 1. С. 40).

⁵⁴ Лепер Р.Х. Греческая надпись из Инеболи // ИРАИМК. 1902. Т. 8. Вып. 1-2. С. 158-162; Reinach T. A Stele from Abonuteichos // NC. 1905. Vol. 5. P. 116.

длительного времени. Культ Зевса Nikeфора появился в императорскую эпоху, следовательно, даже тогда Зевс не утратил черты бога возрождающейся природы, поскольку эта функция уходит корнями в доримский период. Неслучайно Э. Ольсхаузен отмечает, что сидящий Зевс на монетах может быть репликой культовой статуи Зевса Эпикарпия⁵⁵.

Надписи из Понта и Каппадокии, в частности на жертвеннике из Харека, представляют Зевса Эпикарпия защитником полей — $\kappa\eta\gamma\acute{\iota}\chi\omicron\rho\sigma\acute{\epsilon}$; и земледельцев. В конце надписи из Харека вырезаны слова, связанные с магией: $\gamma\rho\acute{\alpha}$; $\alpha\gamma\omicron\kappa\rho\upsilon\pi\upsilon\omicron\upsilon\beta|\sigma\eta\chi\iota\ \omicron\upsilon\tau\ \acute{\epsilon}\chi\lambda\nu\ \acute{\iota}\ \backslash|\Lambda\iota\phi\omicron$; (SP III, 1. 191). Ф. Кюмон полагал, что это какой-то парафраз, навеянный гностикой или культом Митры, а выражение $\tau\sigma\rho\delta\ \delta\tau\acute{\omicron}\kappa\rho\omicron\backslash\alpha\iota\nu$ связано с астрономией и переводится как «в момент захода Луны». Ученый не исключал, что выражение $\tau\sigma\rho\delta$ < $\chi\tau\omicron\kappa\rho\omicron\backslash\alpha\iota\nu\ \beta\{\chi\}\{\iota\alpha\chi\{\omicron\nu$ — «для отвода дурного глаза»⁵⁶ — связано с обычаем сглаза. Как бы то ни было, но памятник имеет отношение к культу Зевса Эпикарпия, а значит бога воспринимали как апотропея, защитника от сглаза, наделяя сотерическими функциями отвратителя темных сил и несчастий, победителя зла.

Еще одна надпись, связанная с культом Зевса Эпикарпия, происходит из местечка Зорах в Пафлагонии: в ней говорится, что в 170 г. н.э. родственники — Никий, Нарина и Пейсте сделали посвящение Зевсу Эпикарпию⁵⁷. По всей видимости, посвятителю считали этого бога защитником семьи и ее собственности, подобно тому, как в Хареке его воспринимали в качестве покровителя полей и урожая. В этом плане наиболее показательно посвящение из Тхорума (Эвхайты) в Понте. Оно сделано в 144/145 г. н.э. Сильваном, сыном Фронтоня, «блюстителем законов» ($\nu\omicron\iota\chi\iota\kappa\omicron\upsilon$) и жрецом ($\iota\epsilon\rho\sigma\tau\iota\kappa$) Зевса Эпикарпия, богиням плодородия и всего сущего Деметре и Коре накануне дня Матери богов (SP III, 1. 189)⁵⁸. В нем отчетливо проявляется функция Зевса как покровителя плодородия, но с катахтоническими чертами. Ведь посвяtitель связал его

⁵⁵ Olshausen E. Götter, Heroen und ihre Kulte in Pontos . S. 1900, 1901. См. также Haussoullier B. Zeus ΕΠΙΚΑΡΠΙΟΥ α` Zela (Pont) // Revue de philology. 1898. T. 22. P. 169. Б. Оссулье отмечает, что Зевс Эпикарпий на монетах Зелы не отличается от фигуры Зевса Акрайоса на монетах Смирны, где фигура Зевса сопровождается легендой $\text{Ze}\acute{\alpha}$; $\text{O}\chi\eta\iota\alpha\iota\chi$; . Поэтому очень вероятно, что статуи Зевса Эпикарпия и Nikeфора восходят к одному прототипу — культовой статуе бога, которая находилась в Зеле в храме Зевса. Она изображала его в образе Зевса Олимпийского — верховного божества древних греков, подчеркивая исконно эллинические черты этого культа в Понте.

⁵⁶ Cumont F. Nouvelles inscriptions du Pont // REG. 1902. T. XV. P. 314, no. 8.

⁵⁷ Doublet G. Op. cit. P. 310; Mendel G. Op. cit. P. 28, no. 168; Cumont F. Op. cit. P. 314.

⁵⁸ French D. Amaseian Notes 2 // EA. 1992. 20. P. 67; idem. Amaseian Notes 4: Cults and Divinities // EA. 1994. 23. P. 99, no. 14; idem. Amaseian Notes 4. Cults and Divinities: The Epigraphic Evidence // EA. 1996. 26. P. 85-97, no. 4; cp. Olshausen E. Op. cit. S. 1900, 1901.

с богинями элевсинского круга Деметрой и Корой (но не Персефоной, супругой Аида), а это выдвигает на первый план преимущественно земледельческий характер посвящения. В то же время надпись была поставлена перед празднованием дня Великой Матери богов — Кибелы, также покровительницы природы, животного мира и всего сущего. Соединение Зевса Эпикарпия с элевсинскими богинями и фригийской богиней природы и хтонических сил выдвигает его в ряды земных и подземных божеств, значит Зевс Эпикарпий воспринимался в хтоническом значении победителя зла и смерти, дарителя света, счастья и благоденствия. Дж.Андерсон высказал мнение, что в посвящении Деметре-Коре-Зевсу следует видеть не эллинских богов, а эллинизованную форму анатолийской божественной триады, почитавшейся под разными именами — как Зевс (или Аттис-Мен или Сабазий — Созон) — Кибела — Ма (или *Mfjir Эгыу*) — эллинизованная Деметра или Латона, дочерьми которых были Кора, Артемида или Селена (SP III, 1. P. 189, 190, по. 189).

Но такой подход можно считать несколько односторонним. В надписи фигурируют исключительно греческие боги производительных сил природы (за исключением Кибелы, но ее греки почитали с эпохи архаики). Поэтому в основу посвящения положены не анатолийская триада богов, а скорее эллинские боги элевсинского круга — Зевс, Деметра и Кора. Их культы могли наслоиться на местные религиозные представления о природе и жизни, поэтому в надписи и была сделана соответствующая оговорка о посвящении накануне празднования дня Фригийской богини-Матери. В таком случае автор надписи являлся не жрецом анатолийских богов (что непременно было бы указано), а выступал как жрец Зевса Эпикарпия, греческого божества, связанного с греческими же богинями элевсинского круга. Поскольку он сделал посвящение накануне праздника Великой Матери богов — Кибелы, в сознании местных земледельцев близкой Деметре и Коре-Персефоне, то вполне возможно, что элевсинские богини и их мистерии могли ассоциироваться с малоазийскими оргиастическими культами. Но при этом на первое место выдвигались греческие, а не анатолийские божества, и среди них ведущие позиции занимал Зевс Эпикарпий, что и следует из надписи жреца Сильвана (его имя и патронимик не местные, а греко-римские, что весьма показательно).

О культе Зевса Эпикарпия в Каппадокии свидетельствует посвящение некоего Капитона, тиллейца, из Колуссы начала II в. н.э. (IGR III. 128). Этот культ известен на Эвбее (*Hesyeh. s.v.*), в сирийской Бостре (IGR

III. 1325)⁵⁹, Северной Ликаонии, где в городе Перте бога изображали с колосьями и гроздьями винограда как защитника урожая, подобно местному Дионису. Означенный эпитет Зевса засвидетельствован в Восточной Фригии (MAMA VII. 476), Киликии (IGR III. 860), Антиохии на Оронте, Аравийской Герассе (REG. 1933. R 527)⁶⁰. В его основе лежит прилагательное $\xi\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\rho\tau\iota\omicron\varsigma$; — «приносящий плоды», «охраняющий плоды» (LSJ. s.v.)⁶¹. Популярность Зевса Эпикарпия в различных регионах показывает, что в основу его культа заложена идея о покровительстве и охране плодородия, защите урожая, посевов, полей, лугов и земли. Он наделялся функциями Зевса Карпофора (Картгосрброд), которого почитали на островах Эгеиды — Андросе (AM. 1934. LIX. R 67 ff. = IG XII. Suppl., 265) и Родосе, где он выступал в одном культе с богиней Деметрой (REG. 1934. P. 238). В последнем случае можно видеть соединение мужского и женского начал в культе плодородия, как в Понте в надписи жреца Сильвана из Эвхайты. Следовательно, вывод о греческой основе совместного культа Зевса и Деметры в Понте находит подтверждение.

Близким по значению Зевсу Эпикарпию и Карпофору был культ Зевса Карподота ($\text{Καρτγοδοτ}|<$), особенно распространенный в Финикии, Памфилии и Фригии. Там он имел эпитеты Μεγίστος и Σαμρ ⁶², что согласуется с эпиклесой Зевса — «дающий плод». Ведь культ плодородия тесно связан с хтоническими религиозными представлениями, в соответствии с которыми человек обретал новую жизнь в загробном мире, где находил своего рода спасение от невзгод. А к новой жизни после смерти он был предрасположен самой природой, которая постоянно возрождалась, а растения и цветы — символы бессмертия — олицетворяли новую жизнь.

Как Спасителя — Сотера почитало Зевса и население Понта. Еще в 401 г. до н.э. греческие наемники Кира Младшего принесли жертвы Зевсу Сотеру и Гераклу в Трапезунте (Diod. XIV. 30. 3; cf. Xen. Anab. IV. 8. 25). Это можно было сделать только при условии, что Зевса Сотера почитало местное население, и в городе находились соответствующие культовые места. В ипостаси Сотера Зевс мог исполнять функции охра-

⁵⁹ Waddington W. *Inscriptiones de Syrie*. P., 1907.

⁶⁰ Mitchell S. *Op. cit.* Vol. 2. P. 23.

⁶¹ Schwabl H. *Zeus* // RE. 1972. Bd 10, Al. S. 307.

⁶² Drew-Bear T., Naour Ch. *Divinités de Phrygie* // ANRW. 1990. Bd II. T1 18, 3. P. 1950-1952.

В надписях из Восточной Фригии засвидетельствованы следующие эпитеты Зевса: Величайший, Карподот, Сотер, Олимпийский (Ramsay W. *Historical Geography of Asia Minor*. T. 1890. P. 235), что подчеркивает изначально греческий характер культа, ср. также эпитет «Эвкартий» и «Карнофор», также встречающийся во фригийских надписях (MAMA VII. 1956.453), (I y. XII. Suppl., 256).

нителя и защитника. Посвящение из Терм (Хавза) некоего Филистия, сына Теогена, в благодарность за выздоровление (SP III, 1. P. 42, по. 28; ср. SP И. P. 130-132), показывает, что этот бог выступал и как врачеватель. По мнению Ф. Кюмона, культ Зевса Сотера существовал только в этом районе Понта, поэтому посвяtitель был иностранцем. Однако против этого свидетельствуют, во-первых, близость Зевса Сотера и Асклепия Сотера, почитавшегося населением Понта и Пафлагонии достаточно широко (см. ниже §3); во-вторых, культ Зевса Сотера существовал в соседнем Каппадокийском царстве, в Анисе, одном из крупных его городов, где праздновали Сотерии в честь Зевса⁶³. Это говорит о достаточно широком распространении культа, в том числе в Каппадокии Понтийской, подтверждением чему является надпись из Терм. О греческом происхождении культа Зевса Сотера и праздника Сотерии, их проникновении во внутренние районы из греческих полисов, свидетельствует празднование Сотерий в Синопе, о чем известно из надписи III в. до н.э.⁶⁴ В Понте Зевс воспринимался, прежде всего, в греческом значении защитника и спасителя населения страны и города, а также отдельного человека и его семьи, что в понимании населения Восточной Анатолии вообще было ему свойственно.

С Зевсом — богом возрождения, исцеления и спасения всего живого, защитником и апотропеем от дурного глаза связан его эпитет *Βορ'ποῦτ'πουδ*, который встречается в посвяtitельной надписи Флавия Атика из Калечика на территории древней Амасии (*Διὶ Βορ[πο]τ[ρι]τ[ι]νῶν εὐχὴν*)⁶⁵. В основе этого местного по происхождению эпитета, очевидно, лежит глагол *ρέο|Liaí* — «я буду жить» (от *ρεύοο* — «жить», «выживать», «перезить»), что указывает на функцию верховного бога как творца жизни и возрождения к новой жизни⁶⁵. Это полностью соответствует основной идее культа Зевса в Понте, Пафлагонии и Каппадокии — быть покровителем производительных сил природы и плодородия, выступать спасителем от злых и темных сил, в том числе от сглаза, будучи при этом наделенным хтоническими чертами и образом победителя смерти для новой жизни. В гомеровской «Илиаде» (XV. 194) есть такие слова — *οἷ* и *Διὸς Ρ'βοαγ σρεαίῖν*, т.е. «не живу я по образу мыслей Зевса». Для эллинов олимпийский владыка, покровитель всего сущего, установил осно-

⁶³ Curtius E. "Über ein Decret der Anisener zu Ehren des Apollonius // Monatsbericht der Preussischer Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1880, juli, Sitzung der philosoph.-hist. Klasse. S. 646-651; Robert L. Noms indigenes dans l'Asie Mineure gréco-romaine. P. I. P., 1963. P. 456.

⁶⁴ Robinson D.M. Greek and Latin Inscriptions from Sinope and Environs // AJA. 1905. Vol. 9, 3. P. 332, 333, no. 96.

⁶⁵ French D. Amaseian Notes 4. P. 85-97, no. 6.

вы жизни, чему под влиянием эллинского мировоззрения и следовали жители окрестностей Амасии, греческого города в Понте, несколько искажив соответствующий эпитет бога.

С культом Зевса — покровителя плодородия и сил природы следует связать посвятительные надписи ΕΘΕΡΙ Α/ΑΕΕΙΧΑ/ΑΑΖϖ из Амасии (SPIII, 1. P. 138ff., no. 114a), Αἰῖλονιῖ (быв. Герне) и Эраслана⁶⁶. По поводу надписи из Амасии сказано уже немало: например, Т. Рейнак считал ᾽ΑΧεῖ именем собственным, Ф. Кюмон принимал надпись за эпитафию, Х. Грегуар полагал, что ᾽ΕΓερί — эпитет Зевса, «который отвел бурю», потому что это божество погоды, а Э. Ольсхаузен поддержал эту точку зрения. Несмотря на то что ранее в этой надписи ученые вычитывали слово ᾽ΕΓερία вместо ΑΙΓερία, усматривая в нем личное имя (как и в ᾽ΑΧs᾽i > ᾽ΑΑε᾽ιοι) — Кюмон, или ᾽ΕΓερί > ΑΙΓερί — Грегуар), впоследствии установилась точка зрения, что ᾽ΕΓερί — эпитет Зевса Айтера (ΑἰΓῆρ). В греческой космогонии он означал персонификацию высших небесных сил и света через отождествление с верховным божеством Зевсом. Орфики олицетворяли с ним все живое и называли его Зевсом Ураном и Эротом⁶⁷. Ж. и Л. Роберы определяли надпись из Амасии как посвящение Доброму Демону за счастье, плодородие, урожай, отведение засухи и непогоды, и предложили читать ее как ᾽ΕΓερί ἄΧτ᾽ἔχοΑδ᾽ш, усматривая в последнем соединительный эпитет Зевса — ΧαΧά᾽ιοϚ и прилагательное ᾽Α᾽шхкoc;. По их мнению, это космическое божество — источник света и всего светлого в жизни⁶⁸. Позднее эпитет ᾽ΑΑε᾽исакод стали связывать с плодородием, водой, культами Деметры, Эвбулея и Аида (Плутона), пытаясь ввести его в круг элевсинских божеств⁶⁹.

В настоящее время общепризнано, что ᾽ΕΓερί — это искажение слова ΑΙΓεῖρ > ΑΙΓερίοϚ — греческий эпитет Зевса, как его величали в сельских районах Понта, особенно на равнине Хилиокомон («Тысячи деревень»), где располагалась сельская округа Амасии. Он засвидетельствован также в различных местах греческой ойкумены: в Митилене упоминается вместе с другими богами эллинского пантеона Афиной Палладой, Посейдоном, тем же Зевсом, названным ΜαίβοΑίκο (IG XII. 2.484); в Милете в надписи на алтаре Зевс Айтер выступает как спаситель — Сотер (Дюд ΑΙΓεῖροϚ; Scoxῖρο? κα! ᾽ΑνόΧκcοvoϚ Αἰδῖ)|[εcD<);⁷⁰; в Аркадии в латинской транскрипции он носит название Jupiter Aetheris. Это доказывает грече-

⁶⁶Reinach T. Inscriptions d'Amasic et autres lieux // REG. 1895. VII. P. 78, no. 24bis; French D.

Amaseian Notes 4. P. 85-97, no. 5, a-c; Olshausen E. Op. cit. S. 1900; Schwabl H. Op. cit. S. 262, 268.

⁶⁷Roschcr W.H. Op. cit. Bd I. S. 198.

⁶⁸Robert J. et L. Hellenica IX. P., 1950. P. 63.

⁶⁹Schwabl H. Op. cit. S. 268; RE. 1978. Bd. XV. S. 1048. §18.

⁷⁰Robert J. et L. Hellenica X. P., 1955. No. 20, 6.

скую сущность Зевса Айтера как бога плодородия и всего сущего, спасителя и покровителя, что делало его близким Зевсу Эпикарпию > Карпофору > Карподоту и Сотеру.

Что касается слова ААΕΙΧΑΑΑΖQ, то это скорее всего двойной композит эпитетов Зевса 'ААя^какод) и *Xakafyoq*. Первый неоднократно встречается у античных авторов (Plut. De comm. not., 39, 9 (1076b); Eusthaph. 303; Nonn. Dion. XIII. 280; XLIV. 86; 786. 65; 1935. 12 etc.), напрямую связан с культами плодородия (RhM. 1900. LV, 73-85) и засвидетельствован в Понте в округе Амасии (см. выше — Zr]vi Aicap8itt]i 'AXe^iK&KCOi—EA. 1996.26. S. 85-97), а второй — в Кизике в посвящении фракиокометов Зевсу Халадзию Созону. Это был бог — ниспослатель града, громовержец, но в данном случае он воспринимался как защитник от града, что должно было обеспечить хороший урожай, плодородие полей, здоровье и в конечном итоге спасение и выживание деревни⁷¹. Зевс Халадзий выступал как всевышний покровитель всего сущего и плодородия, смыкаясь в этой функции со своими же ипостасями Айтер и 'AXe^усаКоq. А это означает, что эпитеты ΕΘΕΡΙ ΑΑΕΙΧΑΑΑΖQ в надписях из Амасии и ее окрестностей относятся к Зевсу, верховному богу греческого пантеона, который одновременно являлся Эпикарпием и Сотером — спасителем крестьян от бесплодия земли. Очевидно, что Зевса, приносящего плоды и покровителя урожая, почитали в различных деревнях под разными наименованиями, хотя повсюду он был тождествен Эпикарпию. Это не местный анатолийский бог⁷², а греко-варварское божество, в синкретическом культе которого эллинское начало занимало преобладающее место. Это подтверждается, во-первых, соединением Зевса Айтера = Этери Спасителя в одном культе с Аполлоном Дидимейским в Милете; во-вторых, тем, что греческий бог Аполлон в беотийских Фивах имел эпитет Χα^a^i'og, как у Зевса в Кизике (Proc. ar. Phot. Bibl. P. 321B); в-третьих, эпитет Халадзий всегда прилагался

⁷¹ Hasluck F. W. Unpublished Inscriptions from Cyzicus Neighbourhood // JHS. 1904. XXIV. P. 21; Robert J. et L. Hellenica IX. P. 63; Cook A.B. Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol. 3. Camb., 1940. P. 880, 881.

⁷² Hasluck F.W. Op. cit. P. 21: Зевс Халадзий — брат Гиетия, Бронтона, а культ Зевса Бронтона был исключительно местным фригийским культом, в котором Зевса идентифицировали с местным Бронтоном, подобно тому как это произошло с Бением, популярным во Фригии и Вифинии божеством (Ramsay W. // JHS. 1884. XV. P. 9-11, no. 11: Bswioq, Rewew.); Бронтон был покровителем восточной части гор малоазийского Тавра, а Бсний — западной (Cook A.B. Op. cit. Vol. 2. P. 883-885; подробнее см. Haspels E. The Highlands of Phrygia. Vol. I. Princeton, 1971. P. 202-204; MAMA V. 1937. P. 34-43). Но в этом случае совершенно ясно, что в основе культа лежала ассоциация местного бога и греческого Зевса, причем в новом синкретическом культе Зевс всегда поставлен на первое место. О посвящениях Зевсу Бению и Зевсу Бронтону во Фригии см. sahin S. Zeus Bennis // Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Leiden, 1978. S. 785: автор определяет культ как связанный с плодородием и погодой.

к имени греческого бога, поэтому считать Зевса Халадзия и Аполлона Халадзия исключительно анатолийскими божествами вряд ли возможно. Д. Френч показал, что бог $\text{AlGf}\eta\text{r a}\Lambda^{\wedge}\text{r}\chi\&\text{A}\eta^{\wedge}\text{o}\varsigma$; не мог появиться в мировоззрении населения Понта в качестве пережитка культов более древних божеств, например, Тешуба — хеттского бога погоды⁷³. Этот культ синкретический, в его основе лежало, прежде всего, почитание эллинских олимпийских богов Зевса и Аполлона, которых идентифицировали с анатолийскими богами и героями Халадзией, Беннием, Бронтоном и т.д.

Кормилец земледельцев, покровитель и защитник территории, племени, общины и семьи, спаситель и победитель несчастий, зла и смерти, что привлекало к нему симпатии населения Малой Азии, включая Понт, Пафлагонию и Каппадокию, греческий бог Зевс нашел обобщенное воплощение всех этих функций в ипостаси Стратия ($\text{Ze}\upsilon\delta\ \text{E}\chi\text{r}\acute{\alpha}\chi\iota\omicron\varsigma$), т.е. Воина, Воителя. Это был один из наиболее известных культов в Понтийском царстве при Митридатах. В 81 г. до н.э., изгнав римлян из Каппадокии, Митридат Евпатор совершил ему жертвоприношение: «по обычаю отцов он принес жертву на высокой горе, воздвигнув на ее вершине другую вершину из дерева, еще более высокую. Первыми несут на эту вершину дрова цари; положив их, кладут на них другой круг, более короткий по окружности; на самый верх они возлагают молоко, мед, вино, масло и всякие курения, а на равнине они устраивают для присутствующих угощение, состоящее из хлеба и всяких приправ (такого рода жертвоприношения устраиваются и в Пасаргадах персидскими царями), затем они зажигают дерево. Этот горящий костер, вследствие своей величины, виден плывущим издали на расстоянии тысячи стадий...» (App. Mithr., 66). Такое же жертвоприношение царь совершил в 73 г. до н.э. в Пафлагонии одновременно с принесением жертвы Посейдону, которому бросил в море пару белых коней (App. Mithr., 70).

На основании этих сообщений можно сделать следующие выводы: Зевс Стратий считался царским культом, коль жертвы ему приносили цари; он почитался в Каппадокии и Пафлагонии в качестве дарующего победу; наконец, его считали своим покровителем предшественники Митридата Евпатора (под ними скорее всего понимались понтийские цари), и аналогичные жертвы приносили персидские Ахемениды. Правда, из описания Аппианом ритуальной стороны культа вовсе не следует, что цари персов почитали именно Зевса Стратия, поскольку у римского историка говорится лишь об аналогичных жертвоприношениях. Поэто-

⁷³ French D. Amaseian Notes 4. P. 85.

му было бы преждевременно делать далекоидущие выводы и утверждать, что в основе культа Зевса Стратия в Понте лежал иранский культ Ахура-Мазды, покровителя Ахеменидов, предков понтийских Митридатидов и каппадокийских Ариаратидов.

Чтобы выяснить происхождение и характер этого культа, следует обратиться к другим источникам. В окрестностях Амасии находился храм Зевса Стратия (SP II. P. 145, 170-172), существовавший и в императорскую эпоху, поэтому на монетах города помещались изображения Зевса Nikephora, а также богинь Ники и Афины Паллады, тесно связанных с почитанием громовержца как покровителя воинов и войска. На этих монетах изображен костер (WBR I², 1. P. 35, по. 12, 14), орел с распростертыми крыльями (ibid. P. 36, по. 17), иногда сидящий на костре, с деревом и квадригой (ibid. P. 38, по. 32). На некоторых монетах костер двухъярусный (ibid. P. 42, по. 54) и на него возложено жертвенное животное — бык копытами вверх (ibid. P. 46, по. 78), а рядом, как правило, древо жизни — символ светлого начала. Это атрибутика Зевса Стратия (в римскую эпоху Зевса Nikephora — символа императорской власти), обряд жертвоприношения которому описан у Аппиана и совпадает с монетной типологией. В Понте он был соединен с культом Посейдона, которому жертвовали коней одновременно с жертвами Зевсу Стратию.

Некоторые ученые считают, что означенные жертвы позволяют отождествлять Зевса Стратия и персидский официальный царский культ Ахура-Мазды, покровителя Ахеменидов⁷⁴, которым пытались следовать понтийские Митридатиды. Однако следует принять во внимание, что Ахура-Мазде (Ормузду) посвящали колесницу, запряженную восьмеркой белых коней (Herod. VII. 40), а Посейдону цйрь Понта бросил в морские воды только пару белых коней. На монетах Амасии запечатлена квадрига, парящая над костром с сидящим на нем орлом — символом Зевса и Ахура-Мазды, но колесница, запряженная четверкой коней, в первую очередь посвящалась Зевсу-Гелиосу, а Ахура-Мазде (греч.

⁷⁴ Cumont F. Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra. Bruxelles, 1899. Vol. I. P. 137, 138; idem. Le Zeus Stratos de Mithridate // RHR. 1901. V. 43. P. 47-57; Cumont F. et E. Voyage d'exploration archeologique dans le Pont et la Petit Arménie // SP. 1906. II. P. 139, 170-175; Kleiner G. Op. cit. S. 10; Gaggero E.S. La propaganda antiromana di Mithridate VI Eupatore in Asia Minore e in Grecia // Contributi di storia antica in onore di Albino Garzetti. Genova, 1976. P. 107; Donceel R. Op. cit. P. 21; McGing B. The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus. Leiden, 1986. P. 96; Hojte J. M. Tempelstater I Pontos: Komana Pontike, Zela og Ameria // Mennesker og guder ved Sortenhavets kyster. Aarhus, 2004. P. 81, 82. На рельефе из Фракиакоме на Пропонтиде близ Кизика с посвящением Зевсу Халадзио бог представлен с фиалой, скипетром, орлом и алтарем с быком на фоне дерева — дуба (Cook A. B. Op. cit. Vol. III. P. 880, 881).

Зевсу) жертвовали не колесницу, а коней (Хен. Суг. VIII. 3. 12; Herod. VII. 40). В Понте же коней приносили в жертву не Зевсу Стратию, а греческому богу морей Посейдону, хотя их обряды совершались в одно время. Если следовать монетной типологии, то Зевсу Стратию возлагали на костер быка, который фигурировал в ритуальных и обрядовых действиях в культах Зевса Олимпийского и его сына Диониса — эллинских, а не персидских богов. Поэтому если исходить из описания обрядов у Аппиана и трактовки типов монет Амасии, то это создает препятствие для полного отождествления персидского Ахура-Мазды и Зевса Стратия.

Культ Зевса Стратия в Понте был официальным, царским, но жертвы богу приносили на вершинах гор и холмов, где обычно строили цитадели, святилища и укрепления. Это характерно для Малой Азии, а для Понта, Пафлагонии и Каппадокии в особенности. Храм Зевса Стратия в Понте засвидетельствован на холме Бююк Эвлиа (к западу от совр. пос. Эбеми), где Ф. и Е. Кюмоны обнаружили каменное изображение пинии, остатки храмовой стены, фрагменты керамики и три надписи. Одна из них посвятельная Зевсу Стратию от некоего Басилевса: Α11 / ШТАТШ / ΒΑΧΙ / ΑΕΥΕ / ΕΥΧΗ (SP III, 1. P. 150, по. 140); другая без упоминания бога, но в ней говорится, что Гн. Клавдий Филон, пожизненный жрец, поставил посвящение на средства от доходов храма (букв. «бога» — 'εκ τῆς τ[οῦ] Γσοῦ), очевидно, Зевса Стратия (SP III, 1. P. 152, по. 142); третья поставлена при Помпонии... сыне Кандида, неокоре храма и бога «в третий раз», этому богу демосом Амасии в 99 г. н.э. за некоего сына Агриппиана (SP III, 1. P. 151, по. 141). Из Фаземонитиды (Чаталкая) происходит посвятельная надпись Зевсу Стратию от неких Кира и Филетера из Клароса, где находились храмы и прорицалища Зевса и Аполлона (SP III, 1. P. 166, по. 152)⁷⁵. Если судить по именам, то один из них эллинизованный перс, а другой греко-македонец. Следовательно, Зевса Стратия почитали представители ираноязычного и анатолийского населения, греки, римляне, выходцы из других регионов Малой Азии и Эгеиды. Последнее подтверждается посвятельной надписью Зевсу Стратию на алтаре из Амасии (Калика), поставленном за некоего Юлия 0(...) Ай(...) в 240 г. н.э.⁷⁶, вероят-

⁷⁵Cumont F. Le Zeus Stratios... P. 51-53; idem. Nouvelles inscriptions du Pont. P. 53; Hirschfeld G. Op. cit. S. 891, 892, no. 72, 73; French D. Amaseian Notes 3: Dated Inscriptions from Amasia and Its Territory // EA. 1996. Ht 26. P. 73; idem. Amaseian Notes 4. P. 85-97; Olshausen E. Op. cit. S. 1901; Gebhard V. Stratios (1) // RE. 1931. Bd 4 Al. S. 258; Sherk R.K. The Eponymous Officials of Greek Cities: 3. The Register. Thrace, Black Sea, Asia Minor// ZPE. 1991. Bd. 88. S. 227, no. 60: Помпоний и сын Агриппиана — жрецы-неокоры и эпонимы, связанные с храмом Зевса Стратия.

⁷⁶French D. Amaseian Notes 4. P. 85-97, no. 10(11).

но, по происхождению римлянина, а также посвящением тому же богу из Афин от граждан Амасии, из которых двое (Диотим и Гипсикрат) являлись греками, один (Север) был римлянином, а еще один, очевидно, — выходцем из малоазийско-анатолийской среды (СИА III. 201).

По мнению Ф. Кюмона, Зевс Стратий считался защитником Амасии, поэтому в городе и на его хоре, включая дальние окрестности, обнаружены его храмы и много посвящений. Святилища были построены в Эбеми, Чаталкая — на равнине Хилиокомон, на севере близ Гёкчебага (совр. Зулу) (SPII. P. 145, 139, 174-184; III, 1. P. 161 ff., по. 146). В 1984 и 1986 гг. на вершине холма близ Эбеми (совр. Йашихал) был открыт теменос, который датируется римской эпохой. Там найдены множество камней с надписями, в которых упоминались названия поселений и областей в округе Амасии, и остатки алтаря, что, по убедительному предположению Д. Френча, связано с культом Зевса Стратия. Хотя упоминаний этого божества ни в одной из надписей нет, общий план этого сакрального места и форма алтаря имеют сходство с изображением священных ритуалов на монетах Амасии римского времени с принесением жертв Зевсу Стратию⁷⁷. Если такая трактовка священного участка справедлива, то население аграрной периферии Амасии и окрестностей почитало Зевса Стратия в римское время так же, как было принято в эпоху правления понтийских царей. В таком случае Зевс Стратий являлся не только защитником Амасии, но и патроном всей прилегающей к ней области, считался защитником и спасителем крестьян, катойков и других категорий сельскохозяйственного населения, особенно в позднеэллинистический период. В этом регионе большой популярностью пользовался культ Зевса, которого воспринимали как покровителя плодородия, охранителя территории, племени и общины, спасителя урожая, избавителя от невзгод, в том числе неблагоприятных погодных катаклизмов, его считали также воплощением светлого начала, победителем зла и темных сил. При этом греческая составляющая его культа выступала на первом месте. Поэтому Зевс в ипостаси Стратия — Воина и Воителя, победителя неприятельского войска, также проявлял себя как эллинское божество апотропеического характера. Ведь Амасия, греческий полис, был центром почитания Зевса Стратия еще с эпохи Митридатидов. Если принять во внимание, что в императорский период его жрецы считались уважаемыми людьми в Амасии и на хоре, занимали ведущие полисные магистратуры и были его храмоблустителями, то можно предположить, что у них был такой же высокий

⁷⁷ French D. Amasian Notes 5. The Temenos Of Zeus Stratios at Yassisal // EA. 1996. Ht 27. P. 75-89.

статус и в Понтийском царстве⁷⁸. Поскольку до 183 г. до н.э. этот город был столицей, то не исключено, что кто-либо из первых Митридатидов мог стать верховным жрецом Зевса Стратия, поэтому его культ впоследствии стал царским и официальным по всему государству (вот почему Митридат Евпатор принес жертвы Зевсу Стратию «по обычаю отцов»).

Сравнивая культы Зевса Стратия в Понте и Зевса Лабрандского в Карию, Ф. Кюмон отмечал, что греческие переселенцы отождествляли Зевса с местным анатолийским божеством, а Митридатиды — с персидским Ахура-Маздой. В результате образовался синкретический культ греко-иранского бога Зевса Стратия с чертами малоазийско-анатолийского мужского божества⁷⁹. Однако в культе Зевса Стратия местные черты не просматриваются, зато прослеживается греческое влияние, особенно в религиозной составляющей культа и обрядах. Иранская традиция проявляется только в участии царей в священном жертвоприношении, как это было при Ахеменидах в Персии, а также в большой роли огня при жертвоприношениях животных. Впрочем, это может быть простым совпадением, так как огонь активно использовали в ритуальных действиях во многих греческих культах. Достаточно вспомнить большие зольники-эсхары, связанные с почитанием верховного женского божества в Боспорском царстве (см. гл. 5). Участие Митридатидов в священном жертвоприношении было своеобразным подражанием персидским царям, поскольку по мужской линии их считали потомками Ахеменидов и Отана, одного из семи магов древних персов. Греческий Зевс во многих аспектах был почти тождествен Ахура-Мазде у персов, в связи с чем обращает на себя внимание, что понтийские цари (прежде всего Митридат Евпатор) приносили жертвы не персидскому Ахура-Мазде, а эллинскому Зевсу, выводя его на первое место в своем пантеоне. Они признавали его Стратием, наделив сугубо греческим эпитетом в соответствии с греческой версией культа Зевса — воина, ассоциировавшегося с победой и войском. Это доказывает эллинское происхождение культа, который стал царским не потому, что был иранским по характеру, а именно потому, что являл-

⁷⁸ На это указывает великолепно декорированная эллинистическая гробница верховного жреца Теса, которая находится в 3 км к востоку от Амасии и входит в число так называемых «царских гробниц», вырубленных в скале под цитаделью (акрополем) города (Cumont F. et E. Op. cit. P. 159, 160; Olshausen E., Biller J. Historisch-Geographische Aspekte der Geschichte des Pontischen und Armenischen Reiches. Tl. 1: Untersuchungen zur historischen Geographie von Pontos unter den Mithridatiden. Wiesbaden, 1984. S. 112, 264, 255. Taf. 27-29).

⁷⁹ Cumont F. Textes... P. 137, 138; idem. Le Zeus Stratos... P. 47-57; Cumont F. et E. Op. cit. P. 139, 170-175.

ся греческим. Очевидно, в этом не последнюю роль сыграло родство понтийских монархов с греко-македонской династией Селевкидов, в царстве которых культ Зевса был царским.

На этом основании едва ли правомерно говорить о полном синкретизме Ахура-Мазды и Зевса Стратия, тем более об их тождестве. Основное различие между ними заключается в следующем: в маздаистском культе только жрецам-атраванам позволялось совершать все ритуалы, включая поджигание дерева, разведение большого жертвенного костра и поддержание священного огня, обрядовые очищения, жертвоприношение и другие сакральные действия⁸⁰. Однако в культе Зевса Стратия в Понте, как следует из описания Аппиана, эти акции совершали сами цари. Присутствовавшие при этом жрецы являлись как бы их простыми помощниками. К тому же, если верить типологии монет Амасии, Зевсу Стратию приносили в жертву быка для возжигания на костре, а в царском культе Ахура-Мазды для жертвоприношений на закание выводили сразу несколько быков. Так что понтийский культ Зевса Стратия имел только косвенную связь с Ахура-Маздой, поскольку их близость основана на внешнем сходстве обрядов.

Характер культа Зевса Стратия и его связь с другими божествами наглядно проявляются на основании votивного рельефа позднеэллинистического времени из окрестностей Амасии (рис. 7-8). На нем представлена грубо исполненная андрогенная фигура бородатого бога с молнией и округлым щитом в руках. Некоторые исследователи полагают, что это местный анатолийский бог — прототип Зевса Стратия (SP II. P. 139)⁸¹. Однако скорее всего это не совсем удачная попытка местного резчика показать мужское божество в образе громовержца и воина, почитавшееся на хоре Амасии. На рельефе снизу сохранилась греческая надпись, которую можно прочесть как $Zcb|3r| \text{Об} \tilde{\alpha} \tilde{\alpha} \tilde{\alpha} \text{ Τ} \tilde{\epsilon} \chi \text{ (κ} \tilde{\alpha} \tilde{\alpha} \text{) fA}|\gamma \delta \iota \sigma \mu \alpha \chi \text{ Α} \text{Α} \text{ III I}$, т.е. «Зобэ — богиням Ге и Агдистис (в дар) х(алков) 14». Зобэ — это не теоним местной богини, покровительницы деревни Зуго, как предполагали Х. Грегуар и Э. Ольсхаузен⁸², а личное женское имя (cf. IosPE I².105; 176 — $Zc\&Pei\gamma \text{ Zcopsi}\chi\omicron\alpha\gamma, \text{ ZcoPei}\gamma, \text{ Zc}\&\text{Psi}$, Ольвия; IosPE II. 73 = CIRB, 320 — $Z6pr|V$, Пантикапей)⁸³. Соединение богинь Ге и Агдистис в одном куль-

⁸⁰ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1965. С. 383; Mole M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963. P. 120-132.

⁸¹ Olshausen E. Op. cit. S. 1901, 1902.

⁸² SP II. P. 139; III, 1. P. 161, no. 146; Gregoire H. Rapport sur un voyage d'exploration dans le Pont et en Cappadoce // BCH. 1909. 33. P. 160; Olshausen E. Op. cit. S. 1903.

⁸³ Zgusta L. Die personennamen griechischer Städte der nordlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955. §998, 999.

те с богом-громовержцем и воином, коим мог быть только Зевс в ипостаси Стратия, вполне объяснимо. Агдистис — имя фригийской богини плодородия и растений в Пессинунте, которая была связана с культурами Зевса, Кибелы, Аттиса, Реи; иногда ее имя фигурировало даже как эпитет Реи и Кибелы — богинь плодородия, земли и всего сущего⁸⁴. Поэтому посвящение Агдистис (Ангиссе, Ангдистис) вместе с Ге (или Геей) — богиней Земли, в том числе дававшей урожай, жизнь и обеспечивавшей плодородие, вполне допустимо. Миф о рождении фригийского бога плодородия Аттиса был связан именно с Агдистис и Зевсом, так что на рельефе из Зуго можно видеть Зевса (или Аттиса), которого в Анатолии воспринимали как защитника (см. ниже §12) и, соответственно, как воина. Это согласуется с религиозными воззрениями местного аграрного населения и именем посвятившей его женщины этой местности (IosPE I². 67; II. 73: Zdpsiq, — *χοq, Zo^V[]*). Чередование гласного г | > в в имени богини Ге (Геи) свойственно надписям эпохи позднего эллинизма, а вот каково было окончание в имени Агдистис — сказать трудно. По нормам древнегреческого языка оно должно иметь форму 'Ay5(см5i (нечто подобное вычитывается в стк. 5: там можно разобрать



Рис. 7

Z + ω B - 1

Об д \ и

/ Го I

гд \

М < -

хл *///

Рис. 8

то ли лигатуру СΠ < = axig, то ли теоним ['A]y5x / [axi]8i < — последний знак мог означать У2 ?). Возможно, имя богини ошибочно поставлено в именительном падеже, если учитывать местный «варварский» характер посвящения. Во всяком случае рельеф и надпись не позволяют трактовать

⁸⁴ Клааск. Agdistis (2) // RE. 1894. Bd. I. S. 767, 768; ср. посвящение из Вифинии (Акче-Шехир и Ада-Базар) неких Антонина и Публия Элия Маркиана 0e[?]i 'Avyiaix за синод (Mendel G. Op. cit. P. 58: 0eol 'Avy5iaxek; означает Кибелу и Аттиса); ср. также пообящения из Эвмении, в том числе жреческое Зевсу Сотеру, Аполлону, Мену Асканейскому, Матери богов 'Aυβότβοσ^, Доброму Демону, Изиде (Lane E.N. A Re-Study of the God Men // Berytus. 1964. XV. P. 24, no. 12), и Пантикалея II в. до н.э. (CIRB, 27: вотив 'AySvaxiq ('Avyioaa).

фигуру бородатого воина как исключительно местного, анатолийского, и уж тем более иранского бога; скорее всего это Зевс в образе Спасителя — Сотера, которого жители окрестностей Амазии связывали с защитой территории и плодородием земли (поэтому в надписи фигурируют женские божества плодородия Агдистис (Кибела) и Гея, богиня земли). Мы вряд ли ошибемся, предположив, что Зевс по традиции мог восприниматься в тех местах как Эпикарпий, Айтер и Алексихаладзос, т.е. в ипостаси покровителя плодородия земли, которая родила хороший урожай.

Греческая традиция в культе Зевса Стратия в Понте подтверждается почитанием Зевса Стратега (Ζεὺς Ἐτρατῆς) в Амастрии, крупном эллинском полисе Понтийского царства в Пафлагонии. Зевс Стратег и Гера причислялись там к «отеческим богам» (τοῖς γατρῆοις θεοῖς), их почитали с давних времен как главных богов полиса вплоть до римской эпохи (IGR III. 89)⁸⁵. Поскольку Ф. Кюмон считал культы Зевса Стратега в Амастрии и Зевса Стратия в Понте тождественными⁸⁶, можно сделать вывод, что оба эпитета подчеркивали функцию Зевса как спасителя и защитника — патрона и хранителя войска и воинов, причем в такой ипостаси его почитали главным образом греки, а не персы. Греческую сущность культа подтверждают также личное имя Ζηρδχορ в Газиуре (SP III, 1, no. 278b), жертвенники в окрестностях Гераклеи Понтийской, культовая статуя бога в Никомедии скульптора Дедала, а также почитание Зевса Стратия Эвменом из Кардии, одним из диад охов Александра Великого, правившим Пафлагонией и Каппадокией в конце IV в. до н.э. (Plin. XVI. 239 (89); Plut. Eum., 17; Arr. Ap Eustaph. Com. in Dionys. Perieg., 793). Значение Зевса Стратия как защитника и спасителя жителей Северной Анатолии могло повыситься в связи с войнами диадохов, когда жителям Северной Анатолии приходилось часто отбивать попытки македонян обосноваться в Каппадокии Понтийской. Позднее эту сторону культа Зевса восприняли первые Митридатиды, отстаивавшие свои владения в борьбе с Антигоном Одноглазым, Лисимахом и Селевкидами и потому объявившие Зевса Стратия покровителем и защитником династии и подданных.

В Синопе — столице Понтийского царства засвидетельствован культ Зевса Справедливого (Праведного), имевшего еще эпитет «Великий» (Αἰὶ ΔῆκαυσπΖυφ ΜεῦαἈχο). О нем известно из посвянительной надписи

⁸⁵ Hirschfeld G. Op. cit. S. 876, no. 27; Kalinka E. Aus Bithynien und Umgegend // JÖAI. 1933. Bd XXVIII. S. 70, no. 17; Robert L. Hellenica VII. P., 1949. P. 77f; изображения Зевса на монетах Амастрии WBR I, ed. 2. F 1. P. 173, no. 52-54; Marek Ch. Amastris. Geschichte, Topographic, archäologische Reste // IM. 1989. Bd. 39. S. 386; idem. Stadt... S. 98, 158, no. 3.

⁸⁶ Cumont F. Le Zeus Stratios... P. 50.

(рис. 9.1), из небольшого городка Каруса близ Синопы, поставленной стратегом Пифом, сыном Дионисия, который, судя по имени, был греком и, очевидно, гражданином Синопы⁸⁷. Этот культ был явно эллинским, а сам бог покровительствовал судопроизводству и мог считаться создателем полисных юридических норм. В основе этого культа лежало почитание Зевса Олимпийского с эпиклесой «Великий». В Анатолии Зевс с такой эпиклесой имел местные

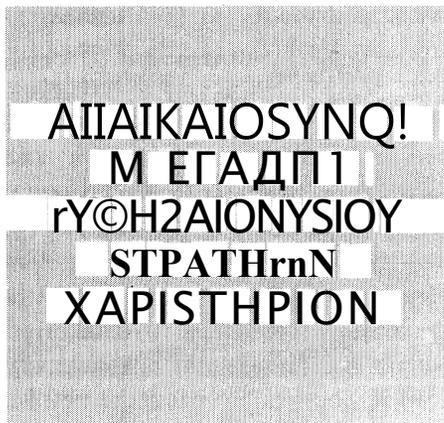


Рис. 9.1

эпитеты (например, Зевс Великий Сдалейт в окрестностях Амастрии — см. выше). Появление культа Зевса Справедливого Великого могло быть пережитком соответствующей ипостаси Зевса, появившейся в правление Митридатидов: посвящение на Делосе, сделанное афинянином и амисенцем, «друзьями» царя Митридата V Еввергета, великой эллинской триаде богов — Аполлону, Артемиде и Лето, было связано с «благодеянием» (γῆρουγαῖα) и «справедливостью» (Σικαιοῦν^ς) понтийского царя (см. ниже рис. 15)⁸⁸. Обе эти заслуги связаны с эпитетом Митридата V — «Еввергет», поэтому Зевса в Синопе, столице царства Понт с 183 г. до н.э., могли отождествлять с благочестивой деятельностью монарха по отношению к грекам. Ведь к тому времени культ Зевса в Понтийском царстве уже считался царским и официальным. Такой его статус подтверждается монетами первых Митридатидов и города Фарнакии (см. выше), а также «клятвой пафлагонцев Августу» от 6 г. до н.э. из Фаземона (Неоклавдиополя): «Клянусь Зевсом, Геей, Гелиосом, всеми богами и всеми богинями...». Эта клятвенная формула встречается в надписях из Ассоса, Магнесии, Херсонеса Таврического, с нее начинается клятва наемников пергамского царя Евмена I, и потому она считается древней и сакраментальной. Так пафлагонцы обращались к своим царям (SP III, 1. P. 80, по. 65) и не исключено, что в такой же форме ее произносили и при понтийских царях. Поэтому вполне допустимо предположение, что культ Зевса Справедливого Праведного в общих чертах сложился в эпо-

⁸⁷ Robinson D.M. Op. cit. R 302, no. 24; French D. Sinopean Notes 4. Cults and Divinities: The Epigraphic Evidence // EA. 1994. Ht. 23. R 99, no. 3.

⁸⁸ Durrbach F. Choix d'inscriptions de Delos. Vol. I, 1. R, 1921. №. 100.

ху эллинизма и сохранял значение в Синопе со времени правления Митридата Еввергета вплоть до римской эпохи. Все изложенное показывает, что Зевс в Понте был многофункциональным божеством, но главной в его культе стала роль защитника и спасителя, что отвечало чаяниям местного населения. Это послужило основанием для того, чтобы культ Зевса и Геры превратился в официальный. Митридатиды способствовали проникновению культа Зевса во внутренние районы государства при содействии греческих полисов Амасии, Синопы, Амастрии. Введением Зевса в царский пантеон понтийские монархи пытались добиться расположения греческих городов, чтобы обеспечить себе выход к Черному морю. В этом причина появления филлэллинизма в политике понтийских царей, достигшего расцвета при Митридате Евпаторе. При нем (по новой хронологической классификации Ф. де Каллатая — в 95-90 гг. до н.э.) на квазиавтономных монетах городов Понта и Пафлагонии — Амасии, Амиса, Синопы, Абонутейха, Амастрии, Команы, Газиуры, Лаодикеи, Кабиры, Фарнакии, Пимолисы, Дии — появились голова Зевса и его атрибуты: орел и молния (WBR I², 1. 32, no. 1 ff.; 63, no. 14-16; 108, no. 4; 113, no. 5; 115, no. 4; 117, no. 1, la etc. — *рис. 10*)⁸⁹.

Популярность Зевса в Восточной Анатолии объясняется тем, что этот эллинский бог имел в местном пантеоне аналогичный прототип. На серебряных монетах — драмах сатрапа Каппадокии Ариарата, предка понтийских и каппадокийских царей, которые он чеканил ок. 322 г. до н.э. в Синопе и Газиуре — резиденции персидских сатрапов из рода Отанидов, фигурировал бог Баал-Газур («Владыка Газиуры»). Он изображен сидящим, в греческом гиматии, прикрывающим колени и оставляющим обнаженным торс, со скипетром, орлом, виноградской лозой с гроздьёю и колосом в руках; на реверсе этих монет — грифон, терзающий оленя⁹⁰. Бог представлен как покровитель плодородия и виноградарства, и своим обликом напоминает греческого Зевса, что явно несет печать эллинизации местных религиозных представлений, которая исходила

⁸⁹ Imhoof-Bliimer F. Die Kupferprägung des Mithridatisehen Reiches und andere Munzen des Pontos und Paphlagonien // NZ. 1912. Bd. 45. Ht. 2. S. 184 ff.; Olshausen E. Op. cit. S. 1900; de Callatay F. La révision de la chronologie des bronzes de Mithridate Eupator et ses consequences sur la datation des monnayages et des sites du Bosphore Cimmérien // Une coinè pontique. Bordeaux, 2007. P. 277-282; SNG IX. The British Museum, 1543-1549 (Синопа), 1220-1231 (Амис); 1048-1050 (Амасия), 1319, 1320 (Амастрия), 1266, 1267 (Газиура), 1270 (Лаодикея), 1276-1285 (1286 — Фарнакия: тип монет со стоящим Зевсом в повязке и с копьем, что было классическим отображением фигуры верховного греческого бога, владыки Олимпа и повелителя олимпийских богов), 1288, 1289 (Таулар), 1249 (Хабакта).

⁹⁰ WBR I², 1.P. 112 ff., no. 1-4; SNG Aulock, no. 6255ff.; Olshausen E. Op. cit. S. 1877; Simonetta B. The Coins of the Cappadocian Kings. Fribourg, 1977. P. 15. Pl. I, 1-2.

из греческих полисов, прежде всего Синопы, где чеканились эти монеты. Однако лицо и клинообразная борода бога выдают его полуварварский характер, что подкрепляют арамейская легенда и сцена терзания животных, свойственная чеканке персидских сатрапов. Если сравнить эти монетные изображения с Зевсом на монетах Газиуры эпохи Митридата Евпатора, то можно отметить эволюцию образа бога от полуиранского (или анатолийского) Баала-Газура с легким налетом эллинизации до превращения его в типичного олимпийского бога, полностью соответствовавшего облику Зевса-громовержца, верховного божества греков. Совершенно очевидно, что местный культ мужского божества плодородия, владыки города и его территории, был вытеснен эллинским культом Зевса Вседержателя, Владыки, Спасителя, защитника всей страны и региона, ставшего из узколокального местного полуиранского божества, покровителя персидских сатрапов, панпонтийским богом эллинов.

Из покровителя плодородия, защитника урожая и избавителя от непогоды Зевс в ипостаси Эпикарпия, Халадзия и т.п. перерос в греческий культ Зевса Стратия, Стратега, Великого бога в соответствии с религиозными представлениями эллинизованного населения Восточной Анатолии, а также целями политики понтийских царей. Эллинское влияние способствовало синкретизации местного ирано-малоазийского божества с Зевсом, а это позволило отождествлять его с локальными богами — защитниками отдельных регионов и общин, придав ему соответствующие эпитеты, например Асбанея, Ксибена, Бонитена, Сдалейта, Мония, Сарса, Думуизена и т.п. Но в основе культ Зевса в Понте оставался греческим, а местное влияние ограничивалось анатолийскими чертами.



Рис. 10



Рис. 10 а

Если принять во внимание изложенное, то становится понятно, почему Митридат III и его преемники выбрали для официального культа не Ахура-Мазду, близкого им как наполовину персам, а греческого Зевса. Есть, впрочем, точка зрения, что звезда и полумесяц на реверсе царских монет показывают тождество Зевса Этафора и персидского верховного бога⁹¹. Однако луна и солнце означали, что Митридатиды считали себя потомками Ахеменидов, так как это был их герб. И хотя в маздаистской религии это символ торжества света над тьмой, в Понте он превратился в государственную царскую эмблему. Последнее убедительно подтверждают монеты боспорской царицы Динамии, внучки царя Митридата VI, на которых нет никакого намека на Зевса, а тем более на Ахура-Мазду, но присутствует исключительно символ династии понтийских царей — звезда и полумесяц. Следовательно, эллинизация правящей верхушки в Понтийском царстве началась не при Митридате Евпаторе, а в правление Митридата III. К этому времени понтийские цари уже владели греческими городами Амисом, Амасией, Амастрией и вот-вот должны были захватить Синопу. Поэтому они начали позиционировать себя как эллинистические правители, сбросив маску ирано-анатолийских властителей, чем ранее гордились их предки Датам, Ариарат, Ариобарзан, Митридат Каппадокийский и другие персидские сатрапы.

Таким образом, уже со второй половины III в. до н.э. религиозная политика понтийских царей ориентировалась на постепенное вытеснение местных культов из официального пантеона и замену их греческими. Это делалось для того, чтобы привлечь эллинское и местное фрако-фригийское население, так как для большинства жителей Северной Анатолии Митридатиды были чужими, пришлыми царями. Для пропаганды их образа и создания царского культа больше подходил Зевс, более знакомый местному населению, нежели иранские боги Ахура-Мазда и Митра. Поэтому ни тот ни другой так и не стали покровителями царской власти, хотя понтийские цари носили теофорное имя, связанное с Митрой. Как будет показано ниже, персидский Митра в его исконном значении не пользовался популярностью у населения Понта и Пафлагонии, за исключением Малой Армении и частично Каппадокии.

О превращении культа Зевса в государственный культ династии царей Понта свидетельствует посвящение Зевсу Урию (Ail Oúpion) за царя Митридата Евпатора и его брата Митридата Хреста за их деяния,

⁹¹ Davies N., Kraay C.M. *The Hellenistic Kingdoms. Portrait Coins and History*. L., 1973. P. 265,

сделанное ок. 115/114 г. до н.э. на Делосе⁹². Официальный характер культа сохранялся в Понте довольно долго, еще при Помпее город Кабира был переименован в Диосполь (город Зевса) и позднее превращен в столицу Понтийского царства Полемонидов (Strabo XII. 3. 31). О том, каким образом происходило слияние греческого Зевса с местными богами, можно судить по различным его ипостасям. Наиболее показателен в этом плане культ Зевса Омана (*Zzùq 'ilij-dvrig*), засвидетельствованный в Амасии⁹³. Оман — персидский бог, который вместе с другим персидским божеством Анадатом (*'AváSaxoq*) выступал в качестве соалтарного бога — паредра Анаит (Анахиты), иранской богини светлого начала и плодородия в Зеле (Strabo XI. 8. 4). Храмы Анаит и Омана существовали в Каппадокии и, подобно храму Анаит в Зеле, имели теменосы — священные участки для совершения обрядов, за которыми следили жрецы-маги, именовавшие себя *ἡνζραίοοι* (хранители огня). Жертвоприношения там сопровождалось ударом по жертве не мечом, а стволом дерева, что по обыкновению делали жрецы. На празднике священного огня — Пирагб̃аа маги в высоких жертвенных тиарах поддерживали огонь на алтаре — месте скопления золы и пепла, где произносили заклинания в течение часа. Они держали перед огнем свои жезла, сложенные в пучок, а во время процессий толпа людей несла деревянную статую — ксоан Омана (Strabo XV. 3. 15). Подобного типа «алтарь огня» из Каппадокии хранится в Музее древних цивилизаций в Анкаре: на нем изображена мужская фигура в длинном одеянии, башлыке (или тиаре) и с остроконечной бородой «ханаанского» типа, представляющая, очевидно, жреца, задействованного в ритуале священного огня. Алтарь свидетельствует о распространении персидского культа огня в Каппадокии, что было связано с популярностью там персидских культов⁹⁴.

Возжигание огня при жертвоприношении быка в культе Зевса Стратия и его длительное горение, так что костер видели с большого расстояния, могло быть навеяно важной ролью огня в иранских культах. Но это единственное, что сохранилось иранского в, в общем-то, эллинском культе Зевса Стратия. Описанные обряды в культах Анаит и Омана напоминают почитание огня в древнем Иране, а сам бог Оман — это *Vohuman* (авест. *Vohu Manah*), который в Западном Иране выступал мужским па-

⁹² Durrbach F. Choix... P. 189, 190, no. 114.

⁹³ French D. Cappadocia and the Eastern Limes: The Defence of the Roman and Byzantine East // Proceedings of a Colloquium held at the University of Sheffield in April 1986. Ed. by Freeman Ph., Kennedy D. BAR Int. Series, 297. Oxf., 1986. P. 277-285; idem. Amaseian Notes 4. P. 85 ff., no. 11.

⁹⁴ Bittel K., Schneider A.M. Fund- und Forschungsbericht Turkey 1943 // AA. 1944. Bd. 59. S. 69.

редром Анахиты (Анаит). Поэтому персидский культ огня в Каппадокии, в том числе в понтийской ее части — Зеле, был все же довольно широко распространен. В этом причина того, почему в местном культе Зевса (Стратия, Халадзия, Алексихаладзия и т.п.) огонь и дерево (ср. дерево жизни на амасийских монетах с изображением жертвы быка) стали фигурировать довольно часто. Персидские божества Анаит, Оман и Анадат были в зелейском храме соалтарными, подобно триаде верховных богов древних персов — Ахура-Мазде, Анахите, Митре, или армянским богам Армазду (Ормузду), Анахите, Vahagn'y⁹⁵. Следовательно, греческий культ Зевса, заменивший не очень популярного в Понте персидского Ахура-Мазду, просто соединился с более почитаемым в Каппадокии иранским божеством Омано́м, мужским паредром уважаемой понтийским (каппадокийским и армянским) населением богини Анаит. Таким образом сложился синкретический культ греко-иранского бога Зевса Омана, но не официальный, как культ Зевса Стратия, а скорее получастного характера, так как ему поклонялась узкая группа ирано- и армяноязычного населения. Соединение иранского Омана с греческим Зевсом стало прямым следствием официально навязываемого государственной идеологией Понта культа Зевса Стратия, которого эллинизованные жители Восточной Анатолии ассоциировали со знакомыми персидскими богами. То же, по-видимому, произошло и с Анадатом: на его возможное объединение с Зевсом косвенно указывает эпитет последнего — Ἄγυαδῆσιττῆς , который, правда, в Понте не засвидетельствован, но известен в Аттике и Италии⁹⁶.

В надписи, обнаруженной в районе Каппадокийской Команы, принадлежавшей, по-видимому, погребенной в окрестностях города Архелаиды жрице богини Ма в Комане (имевшей к тому же отношение к отпуску рабов на волю и посвящению их в храм и богине Ма, а также к ее празднествам и ритуалам), упоминаются боги, которые связаны с культом команской богини — Зевс Тимнасов (Дй $\alpha\lambda\omicron\text{'}\text{C}\text{D}\text{f}\text{i}\text{v}\text{d}\text{o}\text{c}\text{o}\text{v}$), Зевс Фарнавас (Дй $\text{O}\alpha\rho\upsilon\alpha\omicron\text{i}\chi\text{j}\text{O}$) и богиня Анаит. Первый эпитет Зевса относился к культовому месту или деревне, покровителем которой он считался; второй эпитет персидского происхождения — в его основе иранский термин *famah* — «блеск», «свет», «счастье», как в иранских личных

⁹⁵ Schmitt R. Einige Iranische Namen auf Inschriften oder Papyri // ZPE. 1975. Bd 17. S. 22, 24: Оман — персидское имя (ср. OGIS, 229, Магнесия на Сипиле), образованное от Vahu-manah > Van-manah > Vaumana, -mana > ndvtv.; Robert L. Documents d'Asie Mineure 23-28 // BCH. 1983. Vol. 107. P. 506-508; о культе огня в обрядах Анахиты и Омана см. Wikander S. Feuerpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946. S. 86-88.

⁹⁶ Schwabl H. Op. cit. S. 268 ff.

именах Фарнак, Фарнабаз, совр. Farrah. К. Джоунс указывает, что второй элемент имени характерен для древнеперсидского *farnauuaa — «владеа farnah», т.е. счастьем или солнечным светом. В надписи говорится о дарах Ма и этим богам, а если они не удовлетворятся ими, то тогда земля не родит плодов, небо не даст дождя, а солнце не даст света, т.е. не будет жизни⁹⁷. Хотя надпись датируется римской эпохой, упоминаемые в ней культы и обрядовые дары богам значительно более древние по происхождению. Святилище Ма в Комане Каппадокийской и ритуалы богини были аналогичны существовавшим в Комане Понтийской, поэтому перечисленные в надписи эпитеты Зевса могли использоваться и в Понте. В таком случае Зевса в Каппадокии и Понте отождествляли с местными иранскими божествами света, счастья и плодородия, и воспринимали в качестве защитника — апотропея и спасителя группы людей или мест их проживания. Такая же картина наблюдалась в Пафлагонии, следовательно, это было вообще характерно для населения Анатолии.

Когда культ Зевса перекликался с местными ирано-анатолийскими божествами, то на первое место постоянно выдвигалось его эллинское происхождение, например, функция защитника и охранителя ворот и всего поселения. В этой ипостаси он почитался как Пилей или Пилон (от греч. *πύλος* — «ворота»). Т. Митфорд обратил внимание, что эта эпитета Зевса созвучна культу бога Пилона в Понтийской Каппадокии (*&σὸν Πύλου*) и эпитетам других греческих божеств, задача которых сводилась к защите ворот, охране и обеспечению безопасности ведущих к ним дорог (в их круг входила и Деметра Пилея).

О почитании бога Пилона в Понте свидетельствуют стела из Зары вольноотпущенника или храмового раба с посвящением οἱ Πύλου (ВСН. 1909. XXX. Р. 40), два алтаря из Команы Понтийской, алтарь с посвящением ἱεῖος Πύλου — эпитетом, выдающим связь этого бога с Зевсом, Аполлоном (IGR III. 110) и Асклепием (см. §3, 4), а также посвящение Зевсу Пилею ([Αἰ] ἱεῖος Πύλου) из Караны (Себастополиса), подтверждающее близость Зевса и бога Пилона. На их синкретизм указывает посвящение на алтаре из Амасии [τ]ῷ Πύλου [κ]αὶ [α]ἱεῖος Πύλου [ρ]οῦ ΓΟ[Α], так как эпитеты «Внемлющий» и «Великий» также относились к Зевсу. Богу Пилону приписывали охранительные и сотерические функции, которые он воплощал в качестве «стража» ворот и подъездов к ним. Почитание Бога Пилона и его связь с Зевсом Пилеем неслучайна. Особенностью архитектурно-природного ландшафта Понта и Пафла-

⁹⁷ Audaş M. A Priest of the Goddess Ma at Komana // EA. 2002. Ht. 34. P. 23-27; Jones Ch. A Roman Will in Cappadocia // EA. 2004. Ht. 37. P. 97-99.

гонию было обилие крепостей и цитаделей с разветвленной системой дорог и въездов на акрополь. Поэтому поклонение божеству, которое обеспечивало их сохранность, а значит и защиту всей крепости и ее гарнизона, было важной функцией в представлении местных жителей и воинов. В римское время посвящения Пилону делали бенефициарии легионов, так как они несли ответственность за состояние дорог и коммуникаций. В образе защитника, охранителя и спасителя Пилон, точнее Зевс Пилон или Пилей, приближался по значению к Зевсу Стратию, и неслучайно в Амасии — центре почитания Зевса Стратия — его считали «Великим». Поскольку бог обладал искусством исцеления, то это сближало его с Асклепием. Т. Митфорд объясняет происхождение культа бога Пилона исключительно греческой традицией, отвергая его связь с богами, почитавшимися в Северо-Западной Анатолии во II тыс. до н.э. Действительно, имя бога и соответствующая эпиклеса Зевса встречаются только в греческих надписях римского времени, когда большая часть божеств в Малой Азии обрела греческие черты. Но в эллинических культах могли сохраняться древние архаические представления⁹⁸, навеянные хеттскими, урартскими и ассирийскими традициями, когда местное население почитало духов и богов-охранителей зданий, дворцов, храмов, крепостей, городов.

Разбирая происхождение популярного в Анатолии культа бога Мена Асканея, А. Ван Хеперен-Пурбэ указывает, что это местный анатолийский эпитет, который образован от анатолийско-лувийского *aska-wani/wana*, где *aska* — «ворота», «двери», а само слово означало «привратник», «житель ворот». Этот термин превратился в греч. *αἰκαγῖου* (*αἰκαγῖου* < — анатолийский эпитет Мена⁹⁹). Как и Зевс, Мен изображался в образе всадника, олицетворял бессмертие, т.е. новую жизнь после смерти, поэтому как «привратник» или «житель ворот» ассоциировался с богами, открывавшими перед входящими в Аид чертоги нового бытия. Мена почитали и в образе конного Митры (см. ниже §12), который отождествлялся с популярным в Малой Азии конным Зевсом. Ирано- и фракоязычное население Анатолии (и не только ее) отождествляло умерших с конным божеством, на что указывает обычай героизации умерших на надгробных памятниках и ритуальных предметах из курганных погребений. Конный бог в так называемой «сцене инвеституры» олицетворял не только приобщение к высшей власти богом, но и обожествление,

⁹⁸Mitford T.B. The God Pylon in Eastern Pontus // Byzantion. 1966. Vol. 36. P. 475-490; French D. *Amaseian Notes* 4. P. 85-97, no. 17; Olshausen E. Op. cit. S. 1894.

⁹⁹ Van Haeperen-Pourbaix A. *Recherches sur les origines, la nature et les attributs du dieu Men* // *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 238-242.

желание предстать бессмертным. А этого можно было достичь путем отождествления себя с богом, обладавшим высшей божественной волей. Таковую, по мнению эллинизованных варваров и греков, мог дать в основном Зевс, покровитель царской власти и владыка бессмертных олимпийских богов и героев. Рядовые жители также пытались отождествить своих умерших родных с Зевсом — воплощением бессмертия, и потому представляли погребенного в образе конного бога или героя-всадника. Верховный бог считался покровителем власти, поэтому отождествление с Зевсом делало простого человека и царскую династию бессмертными, богоподобными, тем более если владыка добивался военных побед. В этом одна из причин популярности культа Зевса Стратия как покровителя династии Митридатидов.

Поскольку бог—покровитель и охранитель ворот в Восточном Понте был связан с почитанием Зевса Пилея (Пилона), а тот как бог-защитник близок Митре и Мену — «охранителям», олицетворявшим бессмертие, то можно предположить, что в основе сближения Зевса и Мена в Понте лежало местное анатолийское божество, связанное с почитанием ворот и их защитой. Однако, как и в других случаях с Зевсом, местные традиции в культе Пилона были вытеснены более мощной официальной пропагандой греческого культа. Это стало следствием насаждавшейся в царстве Понт с III в. до н.э. так называемой «царской пропаганды», усилившейся при Митридате Евпаторе.

Первые Митридатиды использовали Зевса как верховного бога греков для создания царского культа. При Митридате VI он, как Аполлон и Дионис, стал символом могущества Понта и его правителя. Их культы должны были сплотить греков и эллинизованное население Малой Азии вокруг царя и его божественных покровителей для борьбы с римлянами. Об этом свидетельствуют монеты малоазийских городов, которые признали власть Митридата Евпатора — Нового Диониса и Александра Великого — после его побед в 89-86 гг. до н.э. На монетах городов Мисии и Фригии, в частности Аббаеты, Поймакены, Аполлонии, запечатлена голова Зевса и молния, в городе Табы в Кари и фригийской Апамее можно увидеть голову Зевса и звезды Диоскуров, в нумизматике Амориона, Керама, Эризы, Пергама, Тралл, Блаунды популярностью пользовался тип «Зевс — орел на молнии (или без нее)», что повторяло известное изображение на понтийских городских монетах 111-105 и 80-70 гг. до н.э. (или 95-90 гг. до н.э.)¹⁰⁰. На этих монетах Зевс предста-

¹⁰⁰ См. примеч. 89; de Callatay F. L'histoire de guerres mithridatiques: vuc par les monnaies. Louvain-la-Neuve, 1997. P. 292.

ет владыкой Олимпа — богом-громовержцем, что было более понятно грекам и анатолийскому населению, нежели чуждые им образы иранских богов Ахура-Мазды или Митры. Вряд ли эллинские подданные и союзники понтийского царя стали бы чтить персидское божество, чтобы признать Митридата Евпатора филэллином и новым Александром Македонским. К тому же Зевс был мифическим предком македонского царя-завоевателя, которому стремился подражать царь Понта. А это дополнительный аргумент в пользу греческой составляющей культа Зевса Стратия в Понтийском государстве, что поддерживалось Митридатидами официально.

В римскую эпоху культ Зевса в Понте, как и во многих регионах Средиземноморья и Причерноморья, эволюционировал в сторону почитания его как Ζευῆ Ὑψίποδοϛ или Οὐβ<; "Υῦν/ἰαχοϛ. Культ Зевса Высочайшего засвидетельствован в надписи из Себастополиса, причем Ф. Кюмон объединял его с Зевсом Сотером, поскольку в некоторых надписях он именуется "Υῦν/ἰςτχο<; Σκόττjρ (IG XII, 2. 58 ff.; 9. 53). В Эбеми некто Стратоник сделал посвящение Богу Высочайшему за спасение от великих опасностей¹⁰¹, а в других городах, в частности в Синопе, засвидетельствованы посвящения [Σοῦῆ] Ὑψίποδοϛ, Θεοῦ ἀΓαθαῖοϛ, οὐβῆ ΜευβΑ,τjῆ Ὑψίποδοϛ. Следовательно, Зевс воспринимался греками как спаситель и как бог Великий, Высочайший, бессмертный¹⁰² (рис. 9.2). Это соответствовало идеологии римлян, в восточных провинциях империи удачно в своих интересах использовавших образ и традиционные функции Зевса как верховного бога греков для возвеличивания власти. Поэтому в римской провинции Вифиния-Понт стал официально почитаться бог Юпитер Optimus Maximus Augustus (CIL III. 6748; SP III, 1, no. 104)¹⁰³. Римляне, следуя эллинистическим традициям, заимствовали древние сотерические и охранительные функции Зевса и воплотили их в образ Бога Высочайшего или Зевса Высочайшего Великого, выдвинув на передний план его деяния как Спасителя и бессмертного бога. Не вдаваясь

¹⁰¹ Cumont F. "Υῦν/ἰορο<; // RE. 1914. Bd. IX, 1. S. 444-448; French D. Amaseian Notes 4. P. 85-97, no. 15; Olshausen E. Op. cit. S. 1901; посвящение Зевсу Высочайшему известно в Анисе Каппадокийской (Robert L. Noms... P. 486).

¹⁰² Robert L. Etudes anatoliennes. P. 286-288; French D. Sinopean Notes 4. P. 99, no. 12; три вотива из Синопы, из которых один Богу Великому Высочайшему (Robinson D. Op. cit. P. 304, 306, no. 26, 29; Doublet G. Op. cit. P. 304, no. 7; Mendel G. Inscriptions de Bithynie et de Paphlagonie // BCH. 1903. Vol. 27, no. 49; French D. The Inscriptions of Sinope I, in: Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien, 64. Bonn, 2004, no. 117-119).

¹⁰³ Ramsay W. Inscriptions de la Galatie et du Pont // BCH. 1883. Vol. VII. P. 27, no. 21; Mommsen T. Additamenta secunda ad corporis volumen III // Ephem. Epigr. 1884. № 5. P. 28, no. 41; French D. Amaseian Notes 4. P. 85-87, no. 1.

в споры о прототипе Бога Высочайшего, мы поддерживаем точку зрения, что это синкретическое божество с чертами Зевса, Сабазия и солярных богов — от иранского бога Митры до греческого Аполлона¹⁰⁴. В культе Бога Высочайшего, по крайней мере в Понте, именно Зевс играл ведущую роль как один из основных его составляющих, причем в ипостаси Сотера и Великого.

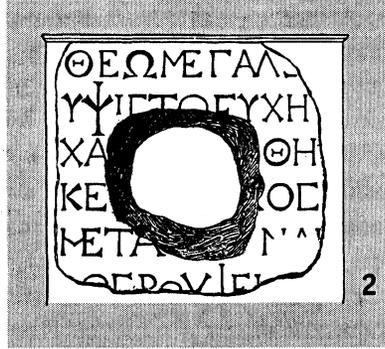


Рис. 9.2

В соседней с Понтом Каппадокии, в Моримене, находился храм Зевса Веназийского (по названию города Венасы). Он обладал обширной храмовой землей и 3000 храмовых рабов, которыми управлял пожизненный жрец — глава этого храма (Strabo XII. 2. 6). В Каппадокийской Комане, где обнаружен алтарь с посвящением Дй 'OАuPsi ке 'E7гг|к6[ф], Зевс имел эпитеты Олибрейского и Внемлющего, как в Галатии и Киликии, где они олицетворяли местное божество¹⁰⁵. Так что даже в тех областях Восточной Анатолии, где проживало наиболее иранизованное население и большее распространение получили иранские божества, Зевса воспринимали в качестве покровителя и защитника области, города, общины и племени. При этом он постепенно вытеснял из пантеона местные божества или прочно ассоциировался с ними. В римское время на этой основе сформировался культ Зевса Высочайшего или Бога Высочайшего, вобравшего в себя черты именно греческого Зевса, а не аналогичного ему местного божества. Культ греческого Зевса с эпохи эллинизма настолько прочно внедрился в сознание населения Понта, Пафлагонии и Каппадокии, что даже римские власти не смогли полностью избавиться от некоторых его «митридатовских» черт. Они лишь слегка видоизменили форму его культа, внедрив в сознание населения его образ как Никефора, т.е. дарующего победу (как в культах Зевса Стратия и Митры). В этой функции его изображали на римских монетах Зелы

¹⁰⁴ Blawatsky W., Kochelenko G. Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire. Leiden, 1966. P. 8-13; Sheppard A. Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor // TALANTA. 1982. Vol. 12/13. P. 95, 96: автор выделяет в культе Бога Высочайшего больше заимствований из культа греческого Зевса, нежели из иудазма, как иногда полагают (подробнее см. Mitchell S. The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, in: Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxf., 1999. P. 81 ff.).

¹⁰⁵ IGR I. 72; Robert J. et L. Hellenica IX. P. 67, no. 1; Harper R.P. Inscriptiones Comanicae Cappadociae in AD 1967 effosae: titulum loci Supplementum //AS. 1969. Vol. 19. P. 27 ff.

и Амасии — главных центрах почитания Зевса Воителя при Митридатах (WBR I², 1. P. 29, no. 10. Pl. IV, fig. 12), а в Никополе, основанном Помпеем в ознаменование побед над Митридатом Евпатором, возвели ему храм, который посвятили богине победы Нике-Виктории (SP II. P. 306). Живучесть эллинского Зевса в религиозном сознании населения Понта привела к тому, что этот верховный бог стал ассоциироваться с Гелиосом, Сераписом, Гермесом, Митрой, Асклепием, Посейдоном, Дионисом, Аттисом, Меном, так как его культ как Стратия и Стратега, т.е. греческого бога-воителя и просто воина, став официальным в царстве Понт, вобрал в себя функции божеств света, избавления и спасения, защиты и покровительства плодородию. Близость его местным анатолийским богам с похожими чертами заставила понтийских царей выбрать его в качестве покровителя династии и олицетворения войска и военных побед. При этом греческие традиции культа выдвинулись на первое место, а сходство с иранскими богами Ахура-Маздой, Митрой, Оманом, Анадатом, Фарнавасом отошло на второй план.

§2. Посейдон

Культ бога морей и водной стихии Посейдона в Понтийском царстве засвидетельствован только Аппианом в сообщении о жертвоприношениях Митридата Евпатора Зевсу Стратию и Посейдону. Однако в греческих городах — крупнейших морских и торговых центрах Южного Причерноморья, а затем и в составе Понтийского царства, большой популярностью пользовался культ Посейдона Геликония (Ποσειδώνιοι Ἐλικωνίου). Особой популярностью он пользовался в Синопе, где с начала III в. до н.э. изображался на монетах сидящим на троне с трезубцем и дельфином (*рис. 11*), что подчеркивало его покровительство морякам и морской стихии (WBR P,1, no. 48, pl. XXV, 33, 34; SNG IX: The British Museum, 1515-1517). На монетах римской эпохи Посейдон показан стоящим (WBR P,1, no. 112, pl. XXVII, 22). Возможно, на них запечатлена культовая статуя бога, которую периодически меняли с целью представить его почитателям то стоящим, то сидящим на троне. Ведь Посейдон Геликоний имел в Синопе храм, о чем достоверно известно из фрагмента декрета о правах жреца этого культа.

Согласно этой надписи, жрец бога назначался городом пожизненно, отвечал за общественные и частные жертвоприношения, во время которых от первой священной жертвы брал часть ее туши и язык, а от второй — часть туши или ее переднюю плечевую часть (Syll.³, 603)¹⁰⁶. С культом Посейдона Геликония связаны два месяца в календаре Синопы — ποαειβεσόν и ΤαDpscfrv, праздник Ταύριαί (Hesych. s.v.), два имени или скорее прозвища Ταυροϋ, ТолЗрвюс;, которые появились под влиянием ритуальных жертвоприношений быков — священных животных в культе этого бога¹⁰⁷. На празднествах бога в месяцы Тавреон и Посейдеон жрец надевал на голову корону из цветов, а во время жертвенных церемоний — золотую жертвенную корону как эпонимный магистрат полиса¹⁰⁸.



Рис. 11

Култ Посейдона Геликония был одним из самых главных у ионийских эллинов в Теосе и Смирне, его священный храм находился в Микале, а первые греческие колонисты принесли его из Ионии в Синопу и Томи. Есть, правда, точка зрения, что этот культ попал в Синопу из Милета, а эпитет бога — «Геликоний» связан с Геликоном в Беотии¹⁰⁹. В Греции известен культ Посейдона Гиппия, которому посвящалось изображение всадника. В этой связи знаменательно, что на развалинах храма Зевса Бонитена в Пафлагонии сохранились базы колонн с фигурами всадников в лучевой короне на галопирующих конях (см. выше §1). Голова Зевса или Гелиоса (или Посейдона?) в лучевом венке запечатлена в надчеканке аверса упомянутой выше монеты Синопы с фигурой

¹⁰⁶ Doublet G. Op. cit. P. 300; Robinson D.M. Op. cit. P. 322, no. 63; Holleaux M. Etudes d'épigraphie et d'histoire grecques. I. P., 1938. P. 360, no. 6; Michel Ch. Recueil d'inscriptions grecques. P., 1990. P. 628, no. 734; French D. Sinopean Notes 4. P. 99-103; idem. Inscriptions of Sinope, no. 8.

¹⁰⁷ Doublet G. Op. cit. P. 300; Robinson D. M. Op. cit. P. 309-311, no. 40; Максимова М.И. Античные города Юго-Восточного Причерноморья. М., Л., 1956. С. 111, 114; French D. Sinopean Notes 4. P. 99-102; об имени «Тавреон» см. Mordtmann J. Zur Epigraphik von Kyzikos // АМЛ881. Bd VI. 5. 50. Впрочем, такие имена могли отражать этническое происхождение их носителей, например, принадлежность к племенам тавров, а также место первоначального проживания в Таврике или в районе горного массива Тавр в Малой Азии (об этом подробнее см. Saprykin S. Emporion Taurikon and Scythian Harbour of Kalos Limen on Ceramic Stamps of Tauric Chersonesus // REA. 1996. T. 98. № 3-4. P. 360 ff.).

¹⁰⁸ Robert L. Notes d'épigraphie hellénistique // BCH. 1935. T. LIX. P. 431-435.

¹⁰⁹ Об ионийских корнях культа см. Syll.³ 1017; Sokolowski F. Lois sacrées de l'Asie Mineure. I. P., 1955. P. 9, 10.

сидящего Посейдона Геликония, на реверсе которой дополнительный символ — голова бородатого Зевса (WBR PД. R 203, pi. XXV, 33; SNG IX. The British Museum, 1516, 1517); она же на лицевой стороне монет с головой нимфы Синопы в образе богини Тюхе в зубчатой короне и стоящей фигурой Аполлона на оборотной (WBR I², 1 pi. XXV, 32). Зевс и Посейдон считались братьями, следовательно, на основании этих деталей можно говорить о сходстве функций Зевса, Посейдона, Гелиоса и Аполлона в Пафлагонии и расположенной там Синопе.

Почитание Посейдона распространилось и в других понтийских районах: он был популярен в Керасунте, синопской апойкии в Восточном Понте (WBR I², 1. R 101, 103, по. 4, 9, pi. XI, 16 — римская эпоха), Аматрии (ibid., по. 67-69, pi. XIX, 19), в Фаземонитиде, в Хавзе, где обнаружено посвящение двух граждан Синопы — Прокла и Хреста этому богу и нимфам за выздоровление. На основании этой находки можно констатировать распространение культа бога морей из Синопы или через посредничество ее жителей, которые прибывали в Фаземонитиду для лечения, так как эта область Понта была знаменита термальными водами. Очевидно, Посейдона больше воспринимали там как врачавателя, нежели как покровителя моряков и морских просторов. В этой надписи он выступает как божество водной среды, и потому объединен в одно посвящение с нимфами, охранительницами лечебных источников (REG. 1902. XV. R 333, по. 51). Впрочем, чтение в этой надписи имени Посейдона условно (см. SP III, 1. P. 38, по. 25: χαῖρ Βύϊσρακ; κα! το[ρ8iavañ?]).

Если вернуться к неоднократно упоминавшемуся жертвоприношению Митридата Евпатора Зевсу Стратию и Посейдону в 74/73 г. до н.э. (App. Mithr., 70) в самый разгар митридатовых войн, то следует обратить внимание, что понтийский царь принес жертву Посейдону, бросив в море пару белых коней, именно в приморском регионе Пафлагонии, где этот культ был наиболее распространен. Примечательно, что он не сделал этого во внутреннем Понте, поскольку там бог морей Посейдон был практически неизвестен. Одновременно Митридат совершил жертву и Зевсу Стратию, покровителю династии и воинов, осознанно объединив оба культа (см. §1). Это произошло вследствие того, что иранское и анатолийское население царства почитало Зевса, брата Посейдона, так что их культы и ритуалы были близки друг другу, а в Синопе и, очевидно, других греческих полисах прибрежных районов Посейдон вообще почитался вместе с Зевсом. Царское жертвоприношение показывает, что Митридат Евпатор хотел умиловить, прежде всего, греческих подданных и союзников, как бы оттенив персидскую составляющую династийного культа Зевса

Стратия. Ведь, пожертвовав морю пару белых лошадей, понтийский царь продемонстрировал приверженность Посейдону как богу моря, которого почитали в основном греки. Но при этом царь показал лояльность и по отношению к местному населению. Согласно Геродоту, приверженцы маздаизма поклонялись солнцу, луне, огню, воде и ветру (Herod. I. 13), огонь активно фигурировал в культе и обрядах Зевса Стратия, а солнце и вода — в культах Зевса Бонитена, Гелиоса, Аполлона и Посейдона Геликония, о чем свидетельствует типология монет Синопы. Так что в царском жертвоприношении религиозный синкретизм проявился в ярком свете, но на первом месте выступали исключительно эллинские боги.

В этой связи заслуживает внимания медная монета Синопы чеканки Митридата Евпатора с типом «Зевс орел на молнии» и годом ГКЕ =223 = 75/74 г. до н.э. по вифино-понтийской эре (WBR I², 1. P. 206, no. 61, pi. XXVI, fig. 8). Ни в одном из городов Понта и Пафлагонии, где чеканились такие монеты, даты на них никогда не ставили, как и вообще на медные монеты митридатовского чекана, так что данный выпуск уникален. По всей видимости, он памятный, тем более что, по новой хронологии Ф. де Каллатая, все выпуски с Зевсом и орлом на молнии датируются 95-90 гг. до н.э. (см. §1, примеч. 89), а этот — единственный в своем роде и как бы выпадает из всего ряда квазиавтономных монет Понта и Пафлагонии. Бельгийский нумизмат объясняет этот феномен тем, что небольшой городок Дия в Вифинии, где также засвидетельствована серия монет с головой бородатого Зевса и орлом на молнии, признавал над собой власть Митридата Евпатора дважды — в 89-86 гг. и 73-72 гг. до н.э., и это якобы повлияло на возобновление выпуска датированной монеты с типом Зевса¹¹⁰. Однако весьма странно, почему обладание вифинской Дией вызвало выпуск монет с типом Зевса и конкретной датой именно в Синопе и нигде более. Вполне вероятно, что такая монета появилась там в результате того памятного жертвоприношения Зевсу Стратию и Посейдону в Пафлагонии (Синопе) в начале Третьей митридатовой войны, о котором сохранилось свидетельство Аппиана.

В Амисе культовая статуя Посейдона отличалась от стоявшей в Синопе. На римских монетах города бог представлен обнаженным и стоящим влево, поставившим правую ногу на прору или на дельфина (WBR I², 1, no. 82, 137, 143, pi. IX, 1; X, 21)¹¹¹. Это показывает, что в Амисе Посейдона почитали совершенно в ином значении, нежели в Синопе. Его культ мог появиться там после какой-то морской победы, поэтому

¹¹⁰de Callatay F. La révision... P. 277.

¹¹¹Olshausen E. Op. cit. S. 1897, 1898.

местные греки ассоциировали Посейдона с обожествлением Понта Эвксинского, что засвидетельствовано монетами Амиса императорской эпохи¹¹². В таком аспекте Посейдона как покровителя морей могли почитать еще в правление Митридата VI, создавшего Причерноморскую державу, в которой Амис занимал едва ли не самое ведущее место. Это объясняет, почему понтийский царь объединил царский культ Зевса Стратия и Посейдона. Он хотел этим отдать дань религиозному сознанию своих эллинских подданных и союзников.

§3. Асклепий и Гигиен

Почитание Асклепия, бога — покровителя врачей, медицины и здоровья человека, засвидетельствовано в Понте и Пафлагонии в римскую эпоху, но то, что он был популярен и в эллинистический период, не вызывает сомнений. Его изображали вместе с дочерью или супругой Гигиеей на монетах Амасии (WBR I², 1, по. 35, 72, 95, 103, pi. V, 22; VI, 11), Амиса (*ibid.*, по. 89, 148, pi. IX, 9; XI, 4), Абонутейха (*ibid.*, по. 3, 14, pi. XVII, 8, 18), Керасунта (*ibid.*, по. 3, 5, pi. XI, 13). Посвящение Асклепию Сотеру и Гигиее известно в Синопе¹¹³, его культ был распространен в Тие и Гераклее Понтийской¹¹⁴. Гигиею изображали на монетах Амастрии (*ibid.*, по. 92, 93, 122-124, pi. XX, 7, 26-28), в том числе вместе с Зевсом Стратегом — одним из ведущих божеств города (*ibid.*, по. 31-35, pi. XVIII, 23-27), в образе молодой девы или городской Тюхе — патронессы и защитницы Амастрии. Как жену или дочь Асклепия (*ibid.*, по. 170, pi. XXI, 17) ее наделили функциями протектора, спасительницы общины граждан — УΓΕΙΑ ΑΜΑΖΤΡΙΑΝΩΝ, что вытекало из главной обязанности богини — быть охранительницей здоровья, покровительницей врачевания. Сам Асклепий также запечатлен на монетах Амастрии (*ibid.*, по. 77-80, 90, 91, pi. XIX, 26, 27; XX, 5, 6). Это показывает связь Асклепия, паредра Гигиеи, и Зевса Стратега в Амастрии, при этом, учитывая близость полисного культа Зевса Стратега и царского культа Зевса Стратия в Понте, можно предполагать общую первооснову этих культов. Она

¹¹² Imhoof-Blümler F. Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen // ZfN. 1924. Bd 33. S. 307 suiv.; Olshausen E. Op. cit. S. 1897.

¹¹³ Doublet G. Op. cit. P. 304, no. 8; Robinson D.M. Op. cit. P. 305, no. 28; French D. Sinopean Notes 4. P. 99ff.; *idem*. The Inscriptions of Sinope, no. 110.

¹¹⁴ Robert L. Etudes anatoliennes. P. 256-286.

заклучалась в почитании богов как спасителей, избавителей и защитников от тягот и невзгод.

На монетах Асклепий изображен стоящим, что может указывать на его культовую статую в храме. Наиболее широко бог-врачеватель почитался в Фаземонитиде, где находился его храм (*ibid.*, по. 4, 5. рп. XXIII, 10, 11), так как там находились лечебные источники термальных вод, широкоизвестные по всей Малой Азии и за ее пределами. Приезжавшие туда на лечение люди делали посвящения Богу Асклепию Сотеру¹¹⁵, Богу Высочайшему, Аполлону Помогающему, Гераклу (SP II, 203, 204; III, 1, 282, 283 — Себастополис (Сулу-Серай). Очевидно, храм, запечатленный на монетах из Фаземонитиды, принадлежал Асклепию и нимфам, на что указывают посвященные надписи из района Хавза (SP III, 1, 37). Среди них надпись почитателей воды, в которой упоминаются Асклепий, нимфы и их святилища¹¹⁶. Нимфы, покровительницы источников близ терм, упоминаются и в других надписях, в том числе в посвящении Т. Планкия Пизона Сотеру богу Асклепию и нимфам. В нем говорится о почитателе бога и всего храма, а также о том, что посетившие эти места синопейцы совершили литургию богу и принесли благодарственный дар нимфам и верховному врачу Гордиану¹¹⁷. На основании этой надписи можно сделать вывод, что храм Асклепия и нимф пользовался популярностью у жителей городов Пафлагонии, в том числе Гангры (Германикополя), древней ее столицы, где почитались Асклепий и Гигиея (WBR P,1, по. 57, 59 — III в. н.э.). Хотя эти свидетельства относятся к императорской эпохе, поклонение богам-врачевателям, по-видимому, восходит к периоду эллинизма.

В Фаземонитиде Асклепий считался исключительно спасителем и имел эпитет «Сотер», поскольку излечивал от разных недугов и спасал от смерти. В этом он сближался с другими богами, в частности с Зевсом, Богом Высочайшим, Гераклом и Аполлоном. Поэтому в одной из надписей из Прусиады на Гипии (Вифиния) говорится, что жрец и агонифет Зевса Олимпийского одновременно был агонифетом Асклепия Сотера¹¹⁸. Объединение в едином культе Асклепия и нимф, покровителей целебных вод, свидетельствует о греческом характере божества, хотя обожествление воды в Вифинии, Понте и Пафлагонии характерно для рели-

¹¹⁵Cumont F. Nouvelles inscriptions du Pont // REG. 1904. T. XVII. P. 333.

¹¹⁶Reinach T. Inscriptions de Amasie et autre lieux // REG. 1895. P. 86, no. 30.

¹¹⁷Hubert A. Deux inscriptions métriques d'Asie Mineure // RA. 1894. T. 1. P. 308-314; SP III, 1. P. 37, no. 24; cf. REG. 1902. XV. P. 332, no. 51 = SP III, 1. P. 38, no. 25; Bean G.E. Inscriptions from Pontus // Belleten. 1953. V. 17. P. 172, no. 11; реконструкцию надписи из Хавзы см. Wilhelm A. *Arzte und Ärztinnen in Pontos, Lykien und Agypten* // JOAI. 1932. Bd 27. S. 73-99.

¹¹⁸Mendel G. Inscriptions de Bithynie, no. 209.

гиозного сознания местного населения. Как и древние эллины, жители Северной Анатолии обожествляли реки, которые персонифицировались в образы полулежащих или возлежащих мужских божеств — Парфения с оливковой ветвью, иногда с пророй и рогом изобилия, как на монетах Амастрии, Биллея с гроздьё винограда, Сардона и Ладона на монетах Тия¹¹⁹. Их образы напоминают богов — покровителей плодородия, что вполне объяснимо, так как в долинах рек Северной Анатолии испокон веков занимались земледелием. А поскольку разливы рек содействовали богатому урожаю, то позой возлежания этих речных божеств с атрибутикой плодородия в руках подчеркивали их функцию спасителей и дарователей жизни, ибо вода — источник жизни. В этом они уподоблялись нимфам и Асклепию — покровителям источников целебной воды. Поэтому круг почитателей Асклепия Сотера мог пополняться за счет туземного аграрного населения, обожествлявшего реки.

В Комане Каппадокийской обнаружены надписи, в которых упоминаются Аполлон и Асклепий, причем Асклепий почитался как Сотер, κίρυδ и α17ΓΓ|κοο<. В честь Аполлона в Комане устраивались гимнасии: в одной надписи чествуется его жрец по имени Ядземий, который одновременно был и гимнасиархом. Это был выходец из семьи знатных и потомственных жрецов храма богини Ма в Комане (точнее богини Никефоры, ибо надпись римского времени). Соответственно, Аполлон, а возможно, и Асклепий Сотер отождествлялись с мужским паредром богини Ма — Никефоры (см. гл. 3, §7). Там же, в Комане, найден алтарь с посвящением Κυρίσρ 'ΑαόΑХот κέ 'ΑακΑ,γ|7ία>(1) СоοТfреi, поставленный неким Кириллом — неокором (храмоблестителем) бога Аполлона¹²⁰. Соединение культов Аполлона и Асклепия в Команах Каппадокийской и Понтийской показывает, что греческий бог Аполлон выступал в образе целителя, знахаря и даже врача — Чатрод, популярного у древних эллинов с эпохи архаики.

Почитание Асклепия и Аполлона в одном храмовом центре имело свою мифологическую основу: Асклепий считался сыном Аполлона, что придавало дополнительное значение его функциям как сотера. В Комане, наряду с храмом Ма, существовал и храм Аполлона, паредра этой богини, воспринимаемой как в образе Кибелы, так и Артемиды, сестры

¹¹⁹ Robert L. A. travers l'Asie Mineure. Poetes et prôseateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographic. P., 1980. P. 165-182.

¹²⁰ IGR III. 120 = Waddington W. Inscriptions de la Cataonic // BCH. 1883. P. 132, 133, no. 9, 10; de Jerphanion G. Taurus et Cappadoce // MFO. 1911. V. F. 1. P. 326; Ramsay W. Social Basis of Roman Power in Asia Minor. Aberdeen, 1941. P. 113, 114, no. 100, 101; Harper R. Tituli Comanorum Cappadociae // AS. 1968. XVIII. P. III, 112.

Аполлона. В. Рамсей предположил, что это восточные солярные боги, отождествляемые с эллинскими¹²¹. На наш взгляд, это все же греческое влияние: Аполлон — эллинский бог солнца и света, дававшего жизнь, вполне соответствовал образу спасителя, подобно Зевсу и Асклепию. К тому же связь Аполлона и Асклепия основывалась на греческом мифе. Благодаря греческому влиянию ираноязычное каппадокийское население, в религии которого божества огня и светлого начала играли особую роль, ассоциировало с Аполлоном и Асклепием Сотером собственных богов — Ормузда, Отана, Митру. А жители западных более фракизированных районов отождествляли с ними Аттиса и Мена, избавителей от несчастий и темных сил.

Синкретизм Асклепия с Аполлоном — типичная греческая традиция, вписавшаяся в местные религиозные представления. Об этом свидетельствует Лукиан в трактате об Александре-лжепророке, который жил в Абонутейхе (Luc. Alex., 10-40). В нем рассказывается, что согласно пророчеству, данному в халкедонском святилище Аполлона, в пафлагонский город Абонутейх должны были прибыть Асклепий и его отец Аполлон. Эта весть быстро распространилась по всему Понту и Вифинии, в связи с чем жители Абонутейха постановили соорудить им храм. С ним было связано предание о рождении змеи Гликона, которого абонутейхиты приняли как нового бога, воздавали ему молитвы, упоминая в них Асклепия и Аполлона, имевших прямое отношение к его рождению. В гимнах Аполлону и Асклепию провозглашалось явление нового бога, который должен был принести счастье городу. Нового бога — змея, получившего в Абонутейхе свой оракул, отождествляли с Асклепием и даже возводили к Зевсу, прося у него счастья, достатка, изобилия, здоровья, хотя отвратить заразу и болезни, согласно этому оракулу, мог также Феб Аполлон. Поэтому установление пафлагонцами в Абонутейхе совместного культа Аполлона и Асклепия было вызвано восприятием этих богов как внешнеощих, причем Асклепия почитали как спасителя, а Аполлона как бога света и солнца. Его также считали сотером, так как вместе со светом солнца он приносил в дом радость и счастье. Связь культа Гликона — Асклепия и Аполлона с богиней Луны предполагает почитание в новом культе и Мена — бога лунного света у фригийцев. Оракул в Абонутейхе был популярен среди населения Понта, Пафлагонии, Галатии, Вифинии, Фракии, а знатные семьи почитали за честь посылать юношей в храм в услужение Гликону.

¹²¹ Ramsay W. Inscriptions of Cilicia, Cappadocia and Pontus // The Journal of Philology. 1882. XI. P. 146, 147, no. 4.

§4. Аполлон

Одним из самых распространенных богов, особенно в причерноморских областях, был Аполлон, бог света, мудрости, врачевания¹²² покровитель дорог, путешественников и мореходов. Аполлон Иетрос или Врач являлся покровителем ионийских колонистов из Милета, поэтому в греческих полисах Понта и Пафлагонии, основанных переселенцами из Ионии и близлежащих к ней регионов, культ этого бога был наиболее популярен. Правда со временем он утратил первоначальные черты покровителя ионийской колонизации Южного Причерноморья и в ряде районов Вифинии и Каппадокии его воспринимали как Архегета, т.е. основателя (см. ниже). О почитании Аполлона в городах свидетельствуют изображения на монетах: в Амасии он представлен сидящим с лирой и плетром (WBR I², 1, по. 38, рi. V, 2), в Кабире его изображений нет, но имеются его атрибуты; на монетах расположенного в Пафлагонии греческого города Сезама IV в. до н.э. (до синойкизма с другими полисами при основании Амастрии в 301 г. до н.э.) Аполлон изображался с канфаром и виноградной гроздьё (WBR I², 1, по. 6), что подчеркивало его образ покровителя плодородия и сближало с Дионисом — богом мистерий, наделенным хтоническими чертами, а также с Гераклом и Зевсом. В нумизматике Амастрии бог изображен обнаженным и стоящим с луком, патерой и лавровым венком (*ibid.*, по. 87-89, рi. XX, 3-4). В Трапезунте его голова в обрамлении бороды встречается на монетах с IV в. до н.э. (*ibid.*, по. 1-3, рi. XV, 11-15), и еще во II в. н.э. там продолжал существовать храм, в котором совершались обряды Гермеса и Филесия, названных Аррианом οὐναίοι Ὀβοί (Peripl., 2). Филесий — эпитет Аполлона Дидимейского, культовая статуя которого находилась в Дидимах близ Милета, священном центре почитания Аполлона. Среди исследователей существует убеждение, что совместное почитание Гермеса и Филесия в трапезунтском храме связано не с родством Филесия и Гермеса, а с культом Аполлона, который вместе с Гермесом покровительствовал торовцам, путникам и морякам, причем Филесий в этом культе выступал как ипостась Аполлона Дидимейского¹²².

¹²² Schmidt J. Philesios (1) // RE. 1938. Bd XIX, 2. S. 2156; Wernicke. Apollon // RE. 1895. Bd. II, 1. S. 72; Olshausen E. Op. cit. S. 1872; ср. SP II. P. 367.

Чаще всего Аполлон изображался на монетах Синопы и Амиса — крупнейших ионийских колоний Южного Причерноморья, а с III-II вв. до н.э. ведущих полисов Понтийского царства. При Митридате Евпаторе в Амисе появились монеты типа «Аполлон-гиппокамп» и «Аполлон-треножник» (WBR I², 1, по. 21, 22, pi. VII, 13), а в римскую эпоху на монетах императоров Августа, Адриана, Максимиана он фигурировал в виде стоящей или сидящей фигуры с лавровым венком и лирой (*ibid.*, 47, 48, 85, 130, pi. VIII, 7; IX, 4-5; X, 14). В окрестностях Амиса близ Чамурли, на вершине холма Кале-Кей, были обнаружены вотивные приношения — фигурки быков и женских богинь, из которых одна в стэфане, и посвятельная надпись Аполлону Дидимейскому (SP I. P. 19 = III, 1, по. 18 = IGR III. 98). Судя по этим находкам, Аполлон почитался там вместе со своей сестрой Артемидой и матерью Латоной (на что и указывают терракотовые женские фигурки). Из Амиса происходит также терракотовая фигурка Аполлона в хламиде, спадающей сзади на омфалу, которая датируется I в. до н.э.¹²³ Возможно, это реплика одной из культовых статуй, стоявших ко времени правления Митридата Евпатора в одном из городов Понта.

Последнее подтверждается монетными изображениями Аполлона в Синопе — столице царства (WBR I², 1, по. 50, pi. XXV, 35-37; SNG IX: The British Museum, 1509). Включение его в типологию монет Синопы на протяжении почти всей античной эпохи вполне объяснимо. Согласно мифу, он (по другим вариантам мифа — Зевс) похитил и склонил к любви нимфу Синопу, перенес ее в Малую Азию, вследствие чего она стала покровительницей города и дала ему название. Эта легенда имеет литературное происхождение, призванное в мифологической форме объяснить название города и народа, обитавшего в его окрестностях, что было свойственно грекам при основании новых городов в зоне колонизации¹²⁴. Однако в этом мифе прослеживаются черты, выдающие его местное происхождение, следовательно, вкрапление в него популярных богов Аполлона и Зевса (в Синопе он даже имел эпиклесу «Синопит») могло быть вызвано почитанием сына Латоны гражданами города с самого начала его возникновения (нечто подобное имело место в соседней Геракле Понтийской, где Геракл считался основателем города).

На монетах Синопы образ Аполлона встречается с III в. до н.э.: это монеты типа «Аполлон-треножник» (WBR I², 1, по. 45, pi. XXV, 31), «Аполлон на омфале с лирой в руке» (*ibid.*, по. 50, pi. XXV, 35-37; pi.

¹²³ Mollard-Besques S. Catalogue raisonne des figurines et reliefs et terre-cuite grecs, etrusques et romaines. P., 1972. Vol. III. P. 75-89, no. D 458. Pl. 101, e.

¹²⁴ Иванчик А.И. Накануне колонизации. Москва, Берлин, 2005. С. 138; ср. Максимова М.И. Ук. соч. С. 40.

suppl. O, 13, 14), «Аполлон-прора» (*ibid.*, по. 51), серебряные тетрадрахмы типа «голова нимфы Синопы в башенной короне (надчеканка Гелиос в лучистой короне), статуя обнаженного Аполлона в архаическом стиле на постаменте, в одной руке которого лавровая ветвь, в другой — ваза с благовониями, волосы спускаются на плечи, как бы образуя косу, перед ним треножник (надчеканка — Афина Паллада)» (*ibid.*, по. 46, рi. XXV, 32; SNG IX: The British Museum, 1514) (*рис. 12*). В последнем случае на монетах могла быть запечатлена культовая статуя Аполлона, которая стояла в его храме со времени основания Синопы, на что указывает явно архаический облик бога. Ее репликой можно считать изображение стоящего перед треножником Аполлона (возможно, в остроконечной шапке типа фригийской или скифской) с лавровой ветвью и луком на бронзовых монетах III-II вв. до н.э. (WBR I², 1, по. 54, рi. XXVI, 3). Как говорилось выше, ионийские колонисты принесли культ Аполлона в Южное Причерноморье из Дидим, где находился его оракул¹²⁵, поэтому культовая статуя и обряды этого бога в том виде, в каком их совершали в Милете, сохранялись в Синопе и связанных с ней милетских колониях с позднеархаической и классической эпох вплоть до раннего эллинизма и даже императорского времени. Ок. 225 г. до н.э. в Синопе прекратилась чеканка монет посталександровского типа и появились монеты автономного чекана с изображением Аполлона и Посейдона. Некоторые из них снабжены надчеканками, что было связано с участвовавшими попытками понтийских царей Митридата III, а затем Фарнака I, захватить город. Выпуск монет с надчеканками продолжался до 183 г. до н.э., когда Синопа стала столицей Понтийского царства¹²⁶. Появление в этот промежуток времени в монетной типологии города древней кульговой статуи Аполлона могло быть вызвано возрастанием роли его храма, поскольку усилилась угроза захвата Синопы понтийскими царями и Аполлон мог быть провозглашен ее священным спасителем и защитником-простатом (вместе с покровительницей города нимфой или амазонкой Синопой в образе городской Тюхе в башенной короне).

В связи с ростом значения культа Аполлона в Синопе в эллинистическую эпоху обращают на себя внимание тетрадрахмы понтийского царя Митридата V Еввергета, датированные 128 г. и 125/124 г. до н.э. На них изображено стоящее влево обнаженное мужское божество (*рис. 13*), близко напоминающее обнаженного Аполлона на серебряных монетах Синопы (*рис. 12*). Но, в отличие от синопских монет, на монетах цар-

¹²⁵ Максимова М.И. Ук. соч. С. 215.

¹²⁶ Morkholm O. Early Hellenistic Coinage. Cambr., 1991. P. 138, 139.

ской чеканки бог держит лук скифского типа и богиню Нику (может быть, Артемиду или Афину). Л. Робер полагал, что это культовая статуя Аполлона Делосского VI в. до н.э., восстановленная Митридатом V из уважения к Афинам и храму Аполлона на Делосе¹²⁷. Однако все исследователи, которые обращались к этим монетам, оставили без внимания тот факт, что голову бога на царских тетрадрахмах украшает остроконечный кожаный шлем типа кирбасии — головного убора персидских сатрапов. Он напоминает кирбасию, изображенную на анонимных понтийских медных монетах как на голове на мужском портрете, так и без ее носителя, а лук, который держит в руках обнаженный бог на тетрадрахмах, полностью тождествен луку на той же серии анонимной меди, причем он присутствует там как в надчеканках, так и в качестве основного типа (рис. 13)^m. Портреты в кирбасии на анонимных монетах, как давно доказано, принадлежат Митридату Еввергету и его сыну, молодому царю Митридату VI Евпатору, при этом портрет последнего совпадает с

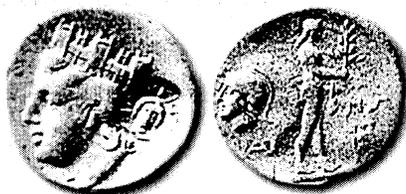


Рис. 12



Рис. 13



Рис. 14

¹²⁷ Существует мнение, что эти тетрадрахмы поддельные (WBR I², 1. P. 12), однако Л. Робер доказал их подлинность (Robert L. Tetradrachmes de Mithridate V Euerget // JdS. 1978. Juillet-sept. P. 151-162; ср. Кара¹и&cnvr | -OйKovo¹i5o\) М. ¹AvckSoto арубро тетрабр&x in ГГНЛН: Тоцо<; dq цутцт^ NiicoAdou KовpoAиovpoq. AOфva, 1 de Callatay F. The First Royal Coinages of Pontos (from Mithridates III to Mithridates V) // Mithridates VI and the Pontic Kingdom. Aarhus, 2009. P. 78, 79. Fig. 44.

¹²⁸ Baldwin A. Les monnaies de bronze dites incertaines du Pont ou du royaume de Mithridate Eupator//RN. 1913.4ser.T. 18. P. 285-313; ГоленкоК.В. Понтийская анонимная медь//ВДИ. 1969. I.C. 130-154; WBR I², I.Pl.suppl. M, no. 10-24; SNG IX:The British Museum. Pl. XXXVII, 972-984; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 106-120.

портретом на монетах типа «голова юноши в кирбасии — горит» чекана Амиса и Синопы (рис. 14). По хронологии Ф. Имхоф-Блумера, они выпущены в 120-111 гг. до н.э., а по датировке Ф. де Каллатая — в 100-95 гг. до н.э.¹²⁹ Следовательно, понтийская анонимная медь типа «голова в кирбасии» и одна «кирбасия», а также монеты со скифским луком, появились в конце 120-х годов до н.э. и чеканились, по крайней мере, в течение 10-15 лет. Начало выпуска этой серии монет совпадает с обращением царских тетрадрахм Митридата Еввергета с культовой статуей в кирбасии.

Разбирая в свое время типологию понтийских анонимных обол, мы обратили внимание на ее тесную связь с греко-иранскими и анатолийскими божествами, особенно с культом Персея. Символика монетных типов выдает отношение этого героя к популярным в Понте божествам Ма-Энио-Беллоне, Артемиде, Афине, Анаит, Кибеле, мужским богам Аресу, Мену, Митре, Гелиосу (звезда и полумесяц), Атису, Зевсу. По этим монетам можно проследить характерный для понтийской религии синкретизм богов, а единство типов анонимных обол и тетрадрахм Еввергета может свидетельствовать о царском характере культа Аполлона с чертами Персея — мифологического предка Ахеменидов, персов и Митридатидов как преемников великих персидских царей¹³⁰. В этой связи напрашивается предположение, а не поместил ли Митридат V Еввергет на свои монеты, выпущенные с донативными целями, реконструированную им в соответствии с официальным культом греко-иранского героя — бога Персея статую Аполлона в Синопе как символ его новой столицы? Ведь Аполлон представлял собой божество, которое покровительствовало немалой части его греческих подданных, а его статуя воплощала Аполлона Дидимейского и ранее фигурировала на монетах города. Царь Понта обратился к культу Аполлона, чтобы привлечь на свою сторону граждан Синопы в связи с обострением внутри- и внешнеполитических позиций царства. Возможно, что в это время культ Аполлона стал официальным, поэтому ему были приданы черты Персея,

¹²⁹ WBR I², 1, no. 13, pi. VII, 6; no. 58, pi. XXVI, 14; SNG Aulock, I, no. 57, 58; SNG IX: The British Museum, 1135-1138, 1523; см. также Pfeiler H. Die Frühhesten Porträts des Mithridates Eupator und die Bronzeprägung seiner Vorgänger // Schweizer Münzblätter. 1968. Ht. 18. S. 75-78; Kleiner G. Op. cit. S. 6; Bohm C. Imitatio Alexandri in Hellenismus: Untersuchungen zum politischen Nachwirken Alexanders des Grossen in hoch- und spät-hellenistischen Monarchien. München, 1989. S. 156-158. О датировке монет см. Imhoof-Blumer F. Op. cit. S. 169-180; de Callatay F. La revision. P. 282.

¹³⁰ Сапрыкин С.Ю. Анонимная медь как источник по истории Понтийского царства // История и культура античности. Львов, 1990. С. 32-34; он же. Понтийское царство. С. 107-120; он же, Масленников А.А. Люди и их боги: религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. М., 1997. С. 432.

покровителя правящей династии. Поэтому среди его атрибуты появились скифский лук и персидская кирбасия — символы власти у персов и каппадокийцев. Это содействовало почитанию нового синкретизированного божества большинством населения царства и не ущемляло чувств греческих подданных царя, среди которых было немало граждан приморских полисов и, соответственно, приверженцев древнего культа Аполлона. Благодаря влиянию Синопы царь получил возможность опереться на греков как в собственном царстве, так и в соседних областях.

Когда Синопа превратилась в столицу Понта (ранее в его состав вошли Амис и Амастрия, где Аполлон также широко почитался), культ Аполлона стал распространяться по всему царству. Это нашло отражение в монетном деле Амиса, но главное — в нумизматике самого Понтийского царства, правители которого чеканили анонимные оболы со своим портретом в образе полугреческого-полуиранского божества, статуя которого находилась в Синопе, их новой столице, и представляла собой новый синкретический образ бога Аполлона с чертами Персея. Местное население внутренних регионов могло ассоциировать с ним своих богов с близкими функциями. Введение Митридатидами нового официального культа на основе почитания Аполлона совпало с коренными изменениями в их политике: от жесткой конфронтации с греками и римлянами при Фарнаке I они перешли к филэллинизму, стремясь предстать искренними благодетелями греков (неслучайно Митридат V получил эпитет «Евергет», т.е. Благодетель). Незадолго до этого Фарнак I, потерпев поражение в войне с соседними государствами 183-179 гг. до н.э., в 160-х годах до н.э. начал оказывать финансовую поддержку священным празднествам типа Дионисий, Панафиней и Элевсиний в Афинах, а также, возможно, и праздникам Аполлона на Делосе, справлявшимся не без участия Афин¹³¹. В правление Митридата Евергета на этом острове афинянином Дионисием, сыном Боэта, и гражданином Амиса Гермогеном, сыном Хайрия, входившими в круг ближайших сподвижников понтийского царя, было сделано посвящение эллинской триады богов — Аполлону, Артемиде и Лето (*рис. 15*)¹³². Связи с Делосом существовали у Понта еще при Митридате IV и его сестре — соправительнице Лаодике, но наиболее активно поддерживались Митридатом Евпатором, построившим на священном острове Аполлона небольшой храм¹³³.

¹³¹ Durrbach F. Choix... P. 97-105, no. 73.

¹³² Ibid., no. 100.

¹³³ Chapouthier F. Le sanctuaire des dieux de Samothrace // EAD. 1935. V. 16. P. 13, 14; Risom S. Le "Monument de Mithridate" à Delos // Acta archeologica. 1948. XIX. P. 204-209; Максимова М. и. Ук. соч. С. 203-206: часовня Митридата Евпатора на Делосе в святилище Кабиров-Диоскут •

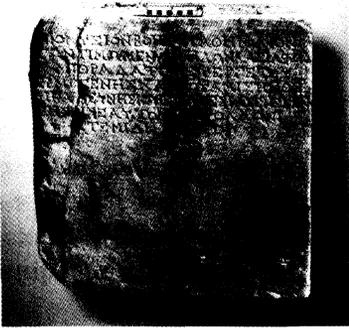


Рис. 15

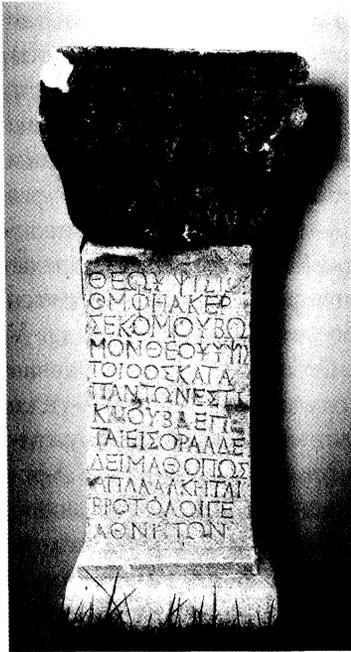


Рис. 16

После этого на монетах Синопы появились изображения бога Аполлона и его атрибута — треножника (WBR I², 1, по. 71, рi. XXVI, 20).

Строительство храма в Синопе или реконструкция стоявшей в нем статуи Аполлона совпала с политикой царей Понта, направленной на установление тесных отношений с панэллинским святилищем Аполлона Делосского, и введением в Понтийском царстве официального культа Аполлона, ставшего покровителем власти его монархов. Не исключено, что этот бог был выбран в связи с началом процесса обожествления представителей понтийской династии. Архаическая или архаизированная статуя Аполлона, ставшая культовой при понтийских царях, позднее была подновлена и вновь появилась на синопских монетах в эпоху правления Флавиев и императрицы Сабины в I—II вв. н.э. На них изображен стоящий анфас обнаженный Аполлон в наиске дистального храма (очевидно, храма Аполлона в Синопе) (WBR I², 1, по. 101, 107, рi. XXVII, 13, 19). Во II в. н.э. в Керасунте стояла мраморная статуя обнаженного бога с длинными волосами, в повязке и с лирой, а также собакой у ног¹³⁴.

Святилище Аполлона находилось в Чиришли-тепеси (совр. Samurlı, Aşgıcırişli), где были обнаружены терракотовые статуэтки задрапированных женщин, очевидно, образцы так называемого «танагрского стиля» III-II вв. до н.э., терракотовые фигурки быков, а также греко-латинская билингва римского времени — обращение Л. Касперия Элиана, очевидно, гражданина Амиса (SP III, 1. P. 16,

терракотовые статуэтки задрапированных женщин, очевидно, образцы так называемого «танагрского стиля» III-II вв. до н.э., терракотовые фигурки быков, а также греко-латинская билингва римского времени — обращение Л. Касперия Элиана, очевидно, гражданина Амиса (SP III, 1. P. 16,

¹³⁴ Mendel G. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines. Musees imperiaux Ottomanes. T. I. Constantinople, 1912. Vol. III. P. 597, no. 1387.

по. 7е), к Аполлону Дидимейскому (SP II, P. 122; III, 1, по. 18 = CIL III. Suppl. 1,1, 6976 = IGR III. 98). По некоторым предположениям, в данном месте мог находиться священный оракул Аполлона Дидимейского, которого могли отождествлять с местным соляренным божеством¹³⁵.

Следы древней традиции об оракуле Аполлона в Амисе сохранились даже в позднеантичное время. В надписи на алтаре 435 г. н.э., в которой восхвалялись заслуги комита Эритрия, упоминается Пифия, пророчица дельфийского Аполлона, а в конце содержится просьба или скорее мольба к Богу Всемогущему (Οσὲ ἰστοκράτωρ) хранить чествуемого (AE. 2000. P. 520, по. 1356 = Chiron. 2000. Bd 30. S. 367-387). Это явный отголосок культа Аполлона в христианскую эпоху, что было вызвано большим значением этого культа на протяжении долгого времени. Любопытно, что в Зеле в римское время был выстроен гексастильный храм, посвященный обожествленным римским императорам, декор которого — мифические животные, цветы, розетты — напоминал украшения храма Аполлона Дидимейского в Милете, центре почитания этого бога в Ионийской Греции (SP II. P. 191). В районе Себастополиса (Черник, Сулу-Серай) был найден фрагмент архитрава с посвящением Аполлону, который исцелил бенефициария, причем больной обратился к богу как *'Ανοἰκκοῦν* 'Еягрσβο) (SP II. P. 208)¹³⁶. Это было вызвано почитанием Аполлона как спасителя — сотера в ипостаси врача, что и стало причиной объединения его культа с культом его сына Асклепия — бога-врачевателя, тем более что в тех местах находились целебные источники (см. выше §3). Влияние культа Аполлона в римское время можно обнаружить и в Амастрии: в надписи на алтаре, найденном в этом городе и посвященном Богу Высочайшему, дедикант отметил, что поставил его в соответствии с оракулом «длиннокудрого бога» (Ογαῖν 'Υνν/ἰαχοῖ' οἰαχρῆ/ἰ ἀκεραεκόου) Ρσδῶαον Θεοῖ) ἰνυἰαχοῖο). Это мог быть оракул златокудрого Аполлона, к которому относился данный эпитет, но в римскую эпоху его ассоциировали с Богом Высочайшим (рис. 16). К. Марек предположил, что надпись адресована Гелиосу Богу Высочайшему, а оракул дан под влиянием Асклепия Гликона, сына Аполлона, в Абонутейхе (см. выше §3), и одновременно Аполлона Кларосского — богов, популярных в северных регионах Малой Азии в римскую

¹³⁵ Cumont F. et E. Voyage d'exploration archeologique dans le Pont et la Petite Armenie // SP II. P. 122; Olshausen E. Op. cit. S. 1872.

¹³⁶ Cumont F. Nouvelles inscriptions du Pont. P. 333. Аполлон с эпилксой 'Еягрσσοο; почитался в Каппадокии (Harper R. Inscriptionis Comanis Cappadociae in AD 1967 cffrossac: titulum loci supplementum // AS. 1969. XIX. P. 27-41, no. 3; IGR. III. 780; IV. 808).

эпоху¹³⁷. Как бы то ни было, эти надписи указывают на сохранение в памяти местного населения Понта римского времени пережитков некогда популярного культа бога Аполлона. Его эпитет «длиннокудрый», засвидетельствованный в позднеримской надписи из Амастрии в честь Бога Высочайшего, наделенного функциями греческого Аполлона, возник под влиянием культа Аполлона в Синопе и Керасунте, где бог изображался с длинными волосами.

В качестве бога Внемлющего (Ἐγερσίσοο), как называли Аполлона в императорскую эпоху, он имел множество функций и ассоциировался с различными богами. Вследствие этого он получил собирательное имя &sdag; **Ἐ71&ikovo<**, о чем известно из посвящения некоего Смирнеца — эконома из местечка Корум близ Амасии ([⊙⊓] Ἐτθ / κο\}φ Ζ|α\}ρ / vsq ο|Κονόνοq εἰ^ά/jxevog / dvé0r|Ka)¹³⁸. В районе Амасии почитался и не известный ближе местный бог Милоксен, засвидетельствованный надписью на алтаре из Agiloñii (MiA, o^r|va) ☉εῖ Ἐγ|κ6φ). В римское время его почитали в качестве Бога Внемлющего, как Асклепия, Зевса и Аполлона, но, по всей вероятности, этот культ появился на сельской периферии Амасии в более раннюю эпоху. Милоксен первоначально мог быть покровителем одного из районов или одной из деревень, а свое имя получил от греческого слова αἰῖΧα^ = |ΛΑγ^ = λῖΧοq: «каменный дуб», «тисовое дерево», «вьюнок» (LSJ. s.v.)¹³⁹. Если вспомнить, что дерево в качестве «древа жизни» часто фигурировало в культе Зевса (см. выше § 1), то в Милоксене можно усматривать ассоциацию с верховным богом греческого пантеона. Но эпитет «внемлющий» встречается также в культах Асклепия, Аполлона и Артемиды (IG XII. 366; XIV. 126, 2; 963, 12), поэтому под именем Милоксена Бога Внемлющего в римскую эпоху мог подразумеваться и Аполлон, тесно связанный с Асклепием, своим сыном, и Артемидой, своей сестрой. Милоксен считался одним из местных богов плодородия, который, подобно Зевсу и Аполлону, способствовал выращиванию урожая, а значит и возрождению к новой жизни.

В районе города Юлиополя в Пафлагонии (совр. Nallihan-Hidirlar) найдена надпись римского времени с эпитафией — посвящением ☉εῖ ἀργατφ цугατφ εγ|κ6φ αCΔίγ|ρι за самого дедиканта — некоего Каттия Терга, его детей и всех быков. По мнению первоиздателей надписи, под

¹³⁷ Marék Ch. Der hochste, beste, groÙte allmachtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien // EA. 2000. Ht. 32. S. 135-137.

¹³⁸ French D. Amasian Notes 4. P. 85-97, no. 13. Эпитет Ἐ7γ|κοο< часто встречается в культах Зевса и Геры, Асклепия, Хероса, Митры, Аполлона (Weinreich O. 0fo| bτγ|Κοο| // AM. 1912. Vol. XXXVII. S. 1-68).

¹³⁹ French D. Amasian Notes 4. P. 85-97, no. 14.

эпитетом бога мог скрываться Зевс¹⁴⁰. Как было показано выше, в культуре Бога Внемлющего в Понте Зевс действительно занимал видное место, но в данном случае, скорее всего, имелся в виду обобщенный образ божества с сотерическими функциями. Под ним могли подразумевать Зевса, Аполлона и Асклепия, так как в Понте и Пафлагонии они имели эпитет Ἐτήγ|κοο<;, а местные жители считали, что они приносили спасение от невзгод (в том числе от болезней) и давали стимул к возрождению.

Почитание триады эллинских богов, объединенных в культуре Бога Внемлющего в качестве спасителей и апотропеев, не ограничивалось в Понте исключительно Зевсом, Асклепием и Аполлоном. Население, в частности в округе Амасии, активно почитало и традиционную греческую триаду богов — Артемиду, Аполлона и Лето (Латону). Авторы издания *Studia Pontica* и, прежде всего, Ф. и Е. Кюмоны подметили, что в надписи из небольшой деревни близ Мерсивана, поставленной Л. Юлием Севером Артемиде, Аполлону и Лете, на первом месте названа богиня Артемида, поскольку ее отождествляли с Великой местной богиней всего сущего (SP III, 1. P. 162, no. 146a)¹⁴¹. Она ассоциировалась понтийцами и каппадокийцами с верховной богиней Ма-Энио, покровительницей Коман в Понте и Каппадокии (см. гл. 3, §§5, 7), поэтому можно предположить, что Аполлона почитали в качестве паредра Артемиды и богини Ма. А это в некоторой степени сближало его с Аттисом, паредром Кибелы, с которой идентифицировали Ма в ипостаси Великой Матери богов. Это подтверждается тем, что в Комане Понтийской (и, очевидно, в ее каппадокийском аналоге) функционировал храм Аполлона (Synax. Constantinop. P. 140: Actes St. Basiliscus — Act. SS Mart. T. 1 = SP II. P. 249-251). В Комане Каппадокийской Аполлон почитался в своей древней эллинской, по сути, ипостаси Архегета (Ἄρχηγετῆς) — «основателя», как его величали греки на Наксосе и в Кирене (см. Pind. Paen. V. 60; Thuc. VI. 3). В Лакотене, другом регионе Каппадокии, Аполлона вообще называли Фебом и почитали в одном культе с Зевсом Эрисфеном Царем. В 195-197 гг. н.э. находившиеся там древний алтарь Аполлона и статуя Зевса были восстановлены при попечении Тиб. Клавдия Кандида¹⁴². Эпитет Зевса Ἐριαθευτῆς; — «Могущественнейший» засвидетельствован

¹⁴⁰ AE 2000. P. 522, no. 1357a = Marek Ch. Der hochste... S. 129-135.

¹⁴¹ French D. Amasian Notes 4. P. 85-97, no. 3.

¹⁴² Harper R. Inscriptionis Comanis... P. 27-41, no. 3; cf. IGR III. 780; IV. 808; такой же эпитет, но в форме Ἀρχαυθευτῆς принадлежал Зевсу в одном из посвящений из Вифинии (Robert L. Etudes anatoliennes. P. 245), что свидетельствует о близости этих двух культов в Анатолии. О посвящении в Лакотене см. Mitford T. Some Inscriptions from Cappadocian Limes // JRS. 1974. Vol. 64. P. 173, 174, no. 9; там же находился оракул бога и обнаружена надпись о возведении статуи и ее базы Аполлону Ἐγρεσοφ (Внемлющему).

Гомером (II. XIII. 54) и Гесиодом (Theog. 4), он встречается также в культе Посейдона и показывает исключительно эллинскую сущность этих богов-братьев, а эпитет Аполлона — Феб — вообще восходит к истокам его культа как один из самых древних (Нот. II. I. 43). Что до эпитета Зевса — Царь, то его можно понимать двояко: это почитание бога в эллинской ипостаси царя Олимпа и переосмысление культа с точки зрения обожествления царской династии, патроном которой выступал этот верховный греческий бог.

Эллинские эпитеты божеств, связанных с Аполлоном, указывают на живучесть древних греческих культов среди местного населения в глубинных районах Каппадокии, что уходит корнями в эпоху эллинизма, а может быть, восходит и к более раннему времени. Это свидетельствует в пользу греческой первоосновы культа Аполлона в Комане Каппадокийской (и Понтийской), а также в других районах Каппадокии и Понта. Под влиянием греческого культа Аполлона и, вероятно, его почитания в священном храмовом центре в Комане среди жителей Каппадокии Понтийской появился обычай называть вскормленников (бргятог) именем этого бога (ср., например, личное имя Флавий Аполлон¹⁴³), поскольку они или их приемные родители были посвящены в его храм как священные рабы или слуги — иеродулы.

Еще один храм Аполлона находился в окрестностях Кабиры (Неоцезареи). Здесь у дороги из Токата (Комана) в Никсар (Кабиру) было найдено посвящение Аполлону, сделанное Статием Неоном, а эпитет бога в этой надписи интерпретируется как ЕиощреггМ и связывается с каким-то местным божеством. Однако другие исследователи убедительно реконструируют этот загадочный эпитет как $\xi\eta\alpha(\beta\zeta\omicron)\tilde{\zeta}; \dot{\eta}\nu\gamma\rho\epsilon (?)$ ¹⁴⁴, что снимает вопрос о местном боге — прототипе почитавшегося в тех местах Аполлона. Такая трактовка подтверждает исконно эллинскую ипостась Аполлона как покровителя дорог и путников (место находки надписи рядом с дорогой), а также как победителя смерти, дававшего шанс к возрождению новой жизни. Среди монетных легенд Кабиры/Неоцезареи римского времени встречается надпись АΚΤΙΑ (WBR I², 1, по. 54-57,65,66,71,75,76), что, по убедительному предположению Э. Ольсхаузена, указывает на справлявшийся там праздник в честь Аполлона Актия, ставшего особенно почитаемым после победы Октавиана Августа над Марком Антонием в битве при Акции в 31 г. до н.э.¹⁴⁵ А это явля-

¹⁴³ Ramsay W. Inscriptions of Cilicia... P. 149, no. 10.

¹⁴⁴ Sahakian S.V., Reinach T. Une inscription grecque du Pont // RA. 1913. Vol. 21. P. 41^13.
Olshausen E. Op. cit. S. 1872.

¹⁴⁵ Olshausen E. Op. cit. S. 1873.

ется косвенным аргументом в пользу предположения, что население Кабиры и прилегающих областей широко почитало Аполлона, а римляне лишь возвеличили этот культ, придав ему политический оттенок для последующего использования при обожествлении императорской власти.

Таким образом, Аполлон в Понте, Пафлагонии и Каппадокии имел черты эллинского бога и воспринимался в качестве божества солнечного света и спасителя, дававшего жизнь или возрождавшего к жизни. Это ставило его в ряд божеств плодородия и позволяло отождествлять с другими богами с аналогичными функциями. В то же время он имел множество параллелей в культе Аполлона Дидимейского, поэтому в высшей степени вероятно, что в Восточной Анатолии его почитали с древнейших времен под влиянием греческих колонистов. Распространение культа во внутренних регионах инспирировалось греческими приморскими городами, а в эллинистическую эпоху политикой правящих царей. Прямая связь Аполлона с Асклепием в римский период истории Понта уходила корнями в почитание Аполлона Врача в эпоху архаики и классики. Популярность Аполлона среди населения поддерживалась царской властью, ибо это отвечало целям и задачам ее внутренней политики. Она стремилась использовать образ бога как олицетворение солнечного света и возрождения для создания культа обожествленного царя, спасителя и благодетеля подданных и греческих союзников. Это способствовало сохранению в культе исконных эллинских традиций, на которые постепенно наслаивались характерные для Анатолии местные религиозные черты. Почитание Аполлона в его греческой ипостаси поддерживалось римскими властями для укрепления господства в Восточной Анатолии.

§5. Гелиос

Культ Гелиоса — солнечного бога греков был не столь широко распространен в Понте и Пафлагонии, как культы Зевса и Аполлона, очевидно, поскольку они вобрали в себя некоторые его функции. Гелиоса почитали в основном жители греческих полисов. На монетах Амасии времени Митридата Евпатора Гелиос изображался в лучистой короне на аверсе, а на реверсе фигурировал лев как символ бога солнца (WBR I², 1, по. 5, рi. IV, 8; SNG IX: The British Museum, 1052). Из Амиса происходит бюст этого бога, ныне хранящийся в музее Самсуна¹⁴⁶. Как божество, скрепляв-

¹⁴⁶ Ibid. S. 1880, 1881.



Рис. 9.3

шее клятвы, Гелиос вместе с Зевсом и Геей фигурирует в так называемой «клятве фаземонитов» императору Августу при создании в 6 г. до н.э. римской провинции Галатии (SP III, 1, по. 66). Клятвенная формула, в которой встречается имя этого солнечного бога, самая древняя в этой надписи, следовательно, Гелиоса в Фаземонитиде, одной из областей царства Понт, могли почитать и при Митридатах.

Чаще всего имя бога Гелиоса упоминается в надписях Синопы. Это было вызвано тем, что наиболее популярными богами в этом городе являлись Зевс и Аполлон, а Гелиос был с ними связан. В одном из посвящений (рис. 9.3) говорится о Зевсе-Гелиосе, отождествляемым с популярным в этом по-

лисе Сераписом (см. ниже §13)¹⁴⁷. В Синопе существовал синкретический культ Гелиосераписа, поэтому правильнее говорить о синкретизме греческих богов — Зевса (с эпиклесой Внемлющий — $\epsilon\gamma\tau\tau\kappa\epsilon\beta[\alpha]$) и Гелиоса. На основе их совместного почитания возник греко-восточный культ Сераписа (в результате слияния Зевса с египетским богом Озирисом), однако главная его составляющая — Гелиос оставался популярным богом, поэтому ему поклонялись как Гелиосерапису. VIII в. до н.э. на монетах Синопы с изображением Посейдона Геликония (см. §2) и Аполлона (см. §4) появились надчеканки в виде божества в солнечном нимбе — Гелиоса, Зевса Бонитена (см. § 1) или Посейдона (WBR I², 1,46-48, pi. XXV, 31,33,34, fig. 13). Это свидетельствует о близости культов Зевса, Посейдона, Аполлона и Гелиоса как богов света и солнечных лучей, приносивших спасение и надежду на новую лучшую жизнь, в том числе и в потустороннем мире. Не обошлось и без политики — появление этих надчеканок на монетах совпало с установлением активных связей Синопы с Родосом, эпонимным и верховным покровителем которого являлся Гелиос. Родосцы оказывали помощь Синопе в отражении атак со стороны понтийских царей. Вполне возможно, что распространение культа солнечного бога среди синопейцев было вызвано именно этими обстоятельствами, а самого Гелиоса стали воспринимать как сотера — спасителя.

¹⁴⁷ Robinson D.M. Op. cit. P. 302, no. 25 = French D. Sinopean Notes 4, no. 14 = idem. The Inscriptions of Sinope, no. 120.

Близость Гелиоса Зевсу, Серапису и Изиде наглядно проявляется в посвящении I—II вв. н.э., которое в Синопе сделал некий Стратоник, гражданин Тия и Томи — города в Западном Причерноморье¹⁴⁸. Эту надпись иногда трактуют как посвящение триединому богу в лице Зевса - Гелиоса - Сераписа, но на самом деле оно предназначено каждому из трех божеств по-отдельности (только Серапис и Изида составляли единый культ). Гелиоса ассоциировали с Зевсом¹⁴⁹, поэтому распространение культа «царя и отца богов» в Понте, Пафлагонии и Каппадокии несколько ограничивало почитание там Гелиоса, особенно среди каппадокийцев, которые чтили солнечных богов иранского происхождения - Ормузда, Митру, а из греческих — Аполлона (в Каппадокии известно только посвящение II в. н.э. из Аксарая Гелиосу Пантепопту, т.е. Всевидящему — см. гл. 3, §7). Пафлагонцы же почитали Зевса Бонитена, бога света и солнца, который, подобно Гелиосу, носил на голове лучистую корону (см. §1). Это также сказывалось на популярности эллинского бога солнца.

Включение в пантеон Восточной Анатолии ряда популярных богов, связанных с Солнцем и олицетворявших покровительство власти, подвигло Митридата Евпатора использовать культ Гелиоса для собственного прославления. Это объяснялось еще и тем, что он являлся одним из основных божеств в Синопе — столице Понтийского царства, и с точки зрения филэллинства царя такое заимствование было вполне целесообразным. А близость Гелиоса Сотера эллинским богам Зевсу Спасителю, Посейдону, Аполлону — Митре и Асклепию Сотеру позволяла представить его подданным как победителя смерти и включить в царский культ Митридата Евпатора, которого олицетворяли в образе Солнца в качестве творца исторической победы над варварами и римлянами (см. гл. 4). Поэтому Гелиос и лев как символы солнца и верховной власти появились на монетах Амасии митридатовского чекана.

Римляне поддерживали культ Гелиоса, которого отождествляли с римским Солом. Солнечный бог греков и римлян продолжал фигурировать на монетах Синопы при императоре Клавдии (WBR I², 1, по. 94, рi. XXVII, 6), его почитали вместе с другими божествами — богиней справедливости Фемидой (Гелиос был ее паредром, подобным Зевсу Праведному), богиней лунного света Селеной в качестве ее pendant в образе Мена или Митры, а также с Гермесом, Гидрахусом и Сириусом — спут-

¹⁴⁸ French D. *Sinopean Notes* 4, no. 13 = idem. *The Inscriptions of Sinope*, no. 115.

¹⁴⁹ Cook A.B. *Op. cit.* Vol. I. P. 186: ср. наскальную надпись из Аркесина в Аморгосе *Zevq*

“ ΗΛ[ι]ος[ς].”

никами Зевса Небесного, владыки Олимпа (*рис. 17*)¹⁵⁰. Это показывает, что культ Гелиоса в Пафлагонии, и отчасти в Понте, имел хтонический оттенок. Поэтому его упоминали в эпитафиях как образ божественного солнца, освещавшего путь в потустороннем мире¹⁵¹. В этом Гелиоса уподобляли Зевсу Хтонию Сотеру, Посейдону и Асклепию Сотеру, в чем проявлялось исконно греческое начало в его культе.

§6. Гермес

Культ Гермеса — покровителя торговли, торговых операций и купцов-эмпоров¹⁵² — имел в Понте приверженцев в основном среди населения греческих полисов, которые на протяжении столетий участвовали в торговле Причерноморья со Средиземноморьем и варварской периферией. На монетах Синопы III в. до н.э., крупнейшего торгового центра Южного Причерноморья, в надчеканках фигурирует голова Гермеса (WBR I², 1, по. 44, 51). Она же встречается на монетах города во II в. до н.э. как в надчеканках, так и в качестве основного типа (*ibid.*, по. 53, 56), а на монетах римской эпохи бог представлен стоящим с кадуцеем (*ibid.*, по. 132, 144, *pl.* XXVIII, 2; 12). В Синопе был храм Гермеса, о чем известно из латинской надписи, в которой упоминается *sacerdoti dei Mercuri*¹⁵³. В другой надписи из этого полиса Гермес фигурирует вместе с Гелиосом, Селеной, Фемидой, Гидрахусом и Сириусом (*рис. 77*)¹⁵⁴, выступая в своей основной роли вестника богов и проводника душ умерших в подземном царстве.

Культ Гермеса распространился в другие города Южного Причерноморья, основанные синопейцами, в частности в Карусу, откуда происходит посвящение этому богу¹⁵⁵, и в Трапезунт, где находился его храм. Арриан, римский наместник Каппадокии, сообщал императору Адриану, что статуя Гермеса в храме «недостойна ни храма, ни самой

¹⁵⁰ Robinson D.M. *Op. cit.* P. 323, no. 64 = French D. *Sinopean Notes* 4, no. 15. Почитание Гелиоса в Пафлагонии подтверждается распространением там личного имени «Гелиос» (Kaygusuz J. *Inscriptions of Karzene*. P. 63-68).

¹⁵¹ Doublet G. *Inscriptions de Paphlagonie*. P. 304, no. 22; Cumont F. *Nouvelles inscriptions...* P. 330.

¹⁵² Simon E. *Die Götter der Griechen*. München, 1985. S. 295.

¹⁵³ Reinach T. *Inscriptions de Sinope // RA*. 1916. T. 3. P. 329-358, no. 6 = French D. *Sinopean Notes* 4, no. 8.

¹⁵⁴ Robinson D.M. *Op. cit.*, no. 64 = French D. *Sinopean Notes* 4, no. 15.

¹⁵⁵ Reinach T. // *RA*. 1890. T. I. P. 289 = Demitsas M.G. *ΑΝΕΚΑΟΤΟΙ ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ // ΑΜ*. 1889. XIV. S. 120: ΣΤΡΑΤΩΝ ΕΡΜΑΙ, но происхождение надписи считается сомнительным.

местности». И потому Просил императора прислать новую размером не более пяти футов, а также новую статую Филесия в четыре фута. Далее Арриан пишет: «я считаю правильным, чтобы Филесий стал сопричастен храму и алтарю своего предка; таким образом одни будут приносить жертву Гермесу, другие — Филесию, третьи — обоим вместе, и все они доставят радость как Гермесу, так и Филесию; Гермесу тем, что почтят его потомка, а Филесию тем, что воздадут почести его предку» (Агг. Periopl., 2). На основании этого свидетельства можно говорить о связи культа Аполлона (Филесий — эпитет Аполлона Дидимейского, см. выше §4)¹⁵⁶ и Гермеса, покровителя моряков, торговцев, агонов, рыночных менял-трапедзитов. Очевидно, культ Гермеса появился в Трапезунте в очень раннюю эпоху как результат прямого отношения этого города к Синопе, поскольку Филесий связан с культом Аполлона, а в Синопе и ее колониях почитался преимущественно Аполлон Дидимейский, покровитель греческих колонистов милетского происхождения. Почитание Гермеса и Филесия (сиречь Аполлона Дидимейского) в одном храме и при одном алтаре восходит к общей функции этих богов — покровительствовать мореплавателям, торговцам и морской торговле, так как Аполлон Милетский считался мифическим предводителем милетских колонистов-мореплавателей.

Культовую статую Гермеса можно, вероятно, распознать на монетах Трапезунта начала III в. н.э. (WBR I², 1, по. 27). Ее в различных вариантах могли копировать в мелкой бронзовой пластике. В Трапезунте найдена бронзовая фигурка стоящего обнаженного Гермеса II в. н.э.¹⁵⁷, очевидно, одна из многочисленных реплик статуи бога из его храма (рис. 18). С культом Гермеса, по-видимому, связана голова барана, хранящаяся в Музее г. Трабзона, которая могла крепиться к стене или фасаду храма этого бога (возможно даже того, о котором говорит Арриан)¹⁵⁸. Популярность Гермеса среди жителей Трапезунта обуславливалась влиянием их метрополии Синопы, где его культ широко засвидетельствован.

Гермеса почитали в Амисе, другом крупном полисе региона. В 1913 г. на аукционе в Мюнхене на продажу была выставлена серия бронзовых вещей из Самсуна, среди которых была и статуэтка Гермеса. К сожа-

¹⁵⁶ Janssens E. *Trebizonde en Colchide*. Bruxelles, 1969. P. 43, 44; Максимова М.И. Ук. соч. С. 408: вряд ли права автор, что в сообщении Арриана речь идет о каком-то неизвестном Филесии.

¹⁵⁷ Mitford T. *Some Inscriptions...* P. 162; о бронзовой фигурке Гермеса см. *The Museum of Trabzon*. Turkish Republic, Province Culture Directorship. Museum Directorship. P. 2.

¹⁵⁸ *The Museum of Trabzon*, no. 7



Рис. 17

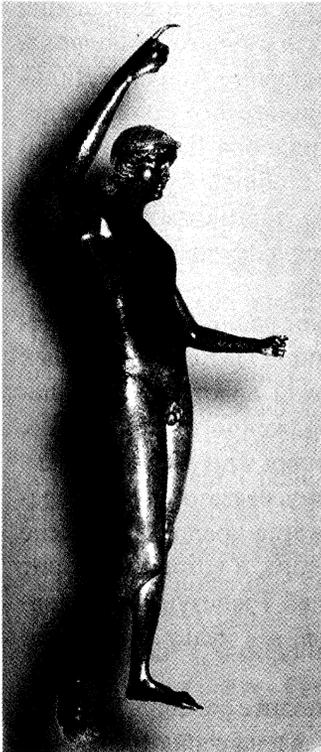


Рис. 18

лению, в настоящее время эти вещи утеряны¹⁵⁹. На городских монетах римского времени изображали стоящего молодого Гермеса с кадуцеем и хламидой. Полагают, что это воплощение Антиноя, обожествленного любимца императора Адриана (WBR I², 1, по. 87, 88, 100, 107, 136, рi. IX, 19, 24; X, 17); на монетах представлена также его культовая статуя в храме (ibid., по. 141, 149, 151, 154, рi. X, 20; XI, 5). Что до монет Амиса с головой молодого Гермеса и кадуцеем на плече 229/230 г. и 252/253 г. н.э. (ibid., по. 62, 63, рi. VIII, 13), то это мог быть фрагмент этой же культовой статуи из храма в Амисе. Так что распространение там культа этого бога относится главным образом к римской эпохе, а в более раннее время об этом свидетельствует только терракотовая фигурка из Бахкесира¹⁶⁰.

В Амасии наиболее раннее упоминание о Гермесе относится к 208 г. н.э., когда на ее монете появилась легенда ΕΡΜΗΝΕ ΚΤΙΕΑΕ ΤΗΝ ΠΟΛΙΣ в сопровождении орла на ветви с венком в клюве (ibid., по. 53, рi. V, 11). Стоящий обнаженный Гермес с кадуцеем и хламидой фигурирует на монете императрицы Юлии Домны, приписываемой чекану Амасии (ibid., по. 62). Такое же изображение в это же время помещали на монету пафлагонского города Гангра-Германикополь (ibid., по. 35). Гермес был популярен в Пафлагонии еще во II в. до н.э., о чем свидетельствуют монеты местного царя Пилемена II с головой быка и кадуцеем — символом этого бога (SNG Aulock, 150). Вполне возможно,

¹⁵⁹ Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. Stuttgart, 1999. S. 34 со ссылкой на Antike und Byzantinische Kleinkunst. Auktion München in der Galerie Helbing vom 28-30 Oktober 1913. 41, no. 631 (non vidi).

¹⁶⁰ Rollas A.N. La collection de terres cuites du Musée // Annual of the Archaeological Museums of Istanbul, 1960. № 9. P. 77.

что его культ распространился в Пафлагонию из Синопы или из городов на побережье Черного моря. Изображения орла на амасийских монетах и головы быка на монетах пафлагонского царя показывают близость Гермеса Зевсу и Дионису, в культурах которых бык играл большую роль. Атрибутика Гермеса на царских монетах Пафлагонии может указывать на почитание бога в качестве протектора — защитника правящей династии.

В Амастрии изображение Гермеса появляется на монетах во II в. н.э., причем бог представлен на них в образе дискобола и стоящего юноши, который опирается ногой на ствол дерева, что копировало скульптуру, изваянную Ясоном (WBR I², 1, по. 74, 75, рi. XIX, 24, 25). При Антонинах Гермеса изображали в традиционной позе стоящего влево обнаженного молодого мужчины с кадуцеем и хламидой, а с III в. н.э. как идущего вправо в петасе и хламиде (ibid., по. 172, 175, рi. XXI, 19). Таким образом Гермес активно почитался в императорскую эпоху, а в более ранний период его культ был сосредоточен в основном в Синопе и ее колониях, где бог считался покровителем морской торговли и моряков.

Другой аспект культа Гермеса в Понте — покровительство спортивным состязаниям. Не позднее начала II в. до н.э. в Газиуре некий сын Антифилида, вероятно, грек из Византия, сделал посвящение Гермесу за победу в соревнованиях по бегу с факелами (SP III, 1, по. 278a). Существует предположение, что это участник агонов, который получил приз в Византии, где проводились широко известные среди эллинов празднества Фосфории или Боспории в честь Артемиды Фосфоры¹⁶¹. Его посвящение, сделанное в городе, находившемся во внутренних районах Понтийской Каппадокии, показывает, что и там Гермес воспринимался как покровитель или устроитель священных агонов. Из этого следует, что в этом отдаленном регионе его культ сохранял типичные греческие черты, а подобные состязания могли устраивать даже в Газиуре. Рельеф из Ко?и в Пафлагонии, на котором изображен алтарь и Гермес, идущий влево с керикейоном и бараном¹⁶², показывает, что Гермесу приписывался образ Доброго Пастыря, а значит спасителя. Этот образ мог сложиться по причине традиционного почитания греками Гермеса как Психопома, т.е. проводника душ умерших в Аид. Эту функцию бога подтверждает и посвящение КтЗрщ) ‘Ерцѣ] Есоѣтѣр[1...] в Комане Каппадокийской¹⁶³ (аналогичный культ мог существовать и в Комане Понтийской). Почти

¹⁶¹ Bean G.M. *Inscriptions from Pontus // Belleten*. 1953. Vol. XVII. P. 171, no. 10.

¹⁶² Kaygusuz J. *Kimistene’ den-yazitlar*. P. 130, 140. Res. 28, 1.

¹⁶³ Harper R. *Tituli Comanorum Cappadocia*. P. 111-113 = SEG VI. 795.

тание Гермеса как Сотера сближало его с другими греческими богами-спасителями, но в основу его культа было заложено восприятие бога как покровителя душ мертвых в подземном царстве.

Однако культ Гермеса в Восточной Анатолии оставался локальным и получил распространение преимущественно в греческих городах, где проживали моряки, ремесленники и торговцы. Особое место Гермес занимал в пантеоне божеств Синопы и Трапезунта, очевидно, поскольку название последнего напоминало о торговле и денежных операциях, ибо слово «трапедза» — столик денежного менялы или ростовщика — было созвучно названию полиса. Он почитался в основном греками, которые видели в Гермесе покровителя агонев и моряков торговых судов. Надписи и посвящения ставили ему в основном эллины: в Комане, например, посвящение Гермесу сделал некий Антигон, сын Андроника, явно грек по происхождению. Почитание Гермеса греками и эллинизованными римлянами подтверждается распространением в Понте и Пафлагонии личных имен типа Л. Корнелий Гермес и Кандид, сын Гермеса (SP III, 1, по. 29, 68Б). По-видимому, местное население не всегда воспринимало бога в греческой ипостаси, поэтому его культ в Пафлагонии, Понтийской и Великой Каппадокии оставался частным. Тем не менее почитание Гермеса как Сотера в Комане позволяет отождествлять его с мужскими паредрами Великой команской богини, очевидно, вследствие ассоциации с Корой-Персефой, поскольку в культе царицы подземного мира Гермес Психопомп играл немаловажную роль. В императорскую эпоху Гермес получил эпитет кбрюд — «господин», «владыка», ибо его сближали с популярным в Малой Азии Зевсом, что засвидетельствовано, например, в Киликии, в городе Иконий, где ставили посвящения Гермесу Величайшему и Зевсу Гелиосу, и в других регионах¹⁶⁴. Именно в это время во многих прибрежных полисах Понта и Пафлагонии появились храмы Гермеса и его культовые статуи, а на монетах он фигурировал в качестве божественного воплощения благодетельных, которые оказывали грекам римские императоры.

§7. Дионис

Среди мужских богов умирающей и возрождающейся природы Дионис, греческий бог плодородия, виноделия, виноградарства, пиров и

¹⁶⁴ Mitchell S. Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II: The Inscriptions of North Galatia. Oxf., 1982, no. 37; idem. Anatolia... Vol. II. P. 24.

симпозиев, занимал одно из ведущих мест. Его культ считался в Понте не только официальным, но и царским, так как сам Митридат Евпатор называл себя его воплощением и добавлял эпитет «Дионис» к своему личному имени и царскому титулу¹⁶⁵. Это был откровенно пропагандистский жест с его стороны, о чем подробно будет сказано ниже (см. гл. 4). Здесь же мы сконцентрируем внимание на том, почему именно Дионис превратился в один из основных постулатов понтийской религии, попав в центр так называемой «царской пропаганды» и царского культа.

Изображения Диониса и его атрибутов постоянно присутствовали на царских статерах и тетрадрахмах, а также на квазиавтономных монетах понтийских полисов. На монетах с именем и титулом Митридата Евпатора с 96/95 г. до н.э. появляется обрамление реверса в виде венка плюща, что указывает на царский характер культа Диониса и на отождествление царя с этим богом (WBR I², 1, по. 9-16). В распоряжении исследователей имеются ранние тетрадрахмы Митридата VI без венка плюща, которые, по убедительной датировке Г. Кляйнера, появились не позднее 102/101 г. до н.э., когда понтийский монарх стал официально величаться Митридатом Евпатором Дионисом, а культ Диониса превратился в царский¹⁶⁶. На понтийско-пафлагонских медных монетах Синопы (*ibid.*, по. 73), Амиса (*ibid.*, по. 24-28), Команы Понтийской (*ibid.*, по. 2-3), Лаодикеи (*ibid.*, по. 2), Кабиры (*ibid.*, по. 5), Дии (*ibid.*, по. 1) изображались голова молодого Диониса в плющевом венке (*рис. 19*) к его символы — циста, тирс, пантера (*рис. 20*). Монеты с дионисийской атрибутикой Ф. Имхоф-Блумер датировал 105-90 гг. до н.э. (тип «Дионис-тирс») и 90-80 гг. до н.э. («Дионис-циста», «пантера-циста»), согласно классификации Ф. де Каллатая, монеты «Дионис/пантера-циста» относятся к 100-95 гг. до н.э., а монеты типа «Дионис-тирс» — к 90-85 гг. до н.э.¹⁶⁷ Это означает, что появление атрибутов Диониса на монетах греческих полисов Понта совпадает с введением официального царского культа этого бога в качестве пропагандистской акции по подготовке к территориальным завоеваниям в Малой Азии и Восточном Средиземноморье.

Митридат Евпатор взял эпитет «Дионис» и включил его в свою титулатуру ок. 102-101 гг. до н.э., так как, согласно надписям из делос-

¹⁶⁵ См. делосские надписи с упоминанием титулатуры Митридата Евпатора — ID 1562, 1563, боспорские надписи — CIRB, 31,979; Reinach T. *Mithridates Eupator, König von Pontos*. Hildesheim, N.Y., 1974. Anhang, no. 7; подбор письменных и эпиграфических свидетельств см. Cerfaux L., Tondriau J. *Le culte des souverains dans la civilization greco-romaine*. Toumai, 1957. P. 255-258.

¹⁶⁶ Kleiner G. *Op. cit.* S. 7.

¹⁶⁷ Imhoof-Blumier F. *Op. cit.* S. 169-192; de Callatay F. *La revision...* P. 282.



Рис. 19



Рис. 20

ского героона, построенного жрецом Гелианактом приблизительно в эти годы, понтийский царь уже обладал этим «божественным» эпитетом (OGIS, 370, 1)¹⁶⁸. По одной из версий царь взял себе этот эпитет не позднее 88 г. до н.э., а по другой — не ранее 88 г. до н.э., что якобы стало следствием его родственных связей с сирийским царем Антиохом VI Дионисом по материнской линии¹⁶⁹. После освобождения Азии от римлян в 89-85 гг. до н.э. почти все греческое население приветствовало Митридата как Диониса. «Они (греки. — С.С.) звали Митридата Богом, Отцом, Спасителем Азии, Евхием (от крика почитателей Диониса), Нисием, Вакхом, Либером» — говорит Цицерон (Pro Flacco. XXV. 60). В 88 г. до н.э., когда в Афины прибыл личный друг царя Митридата Евпатора философ-перипатетик Афенион, ставший там наместником понтийского монарха, он «был встречен также актерами Диониса, приветствовавшими посланника

Нового Диониса и пригласившими его на празднества, чтобы присоединиться к молящимся и либациям, с ними связанными»; были также принесены жертвы в кругу артистов (технитов) Диониса в честь прибытия Афениона — пишет Афиней (Athen. V. 212d).

Эти события свидетельствуют о том, что в основе царского культа Митридата лежало не простое обожествление властителя, а его прямая связь с богами, которые были наделены функциями спасителей. В Пон-

¹⁶⁸ Durrbach F. Op. cit., no. 133, 134; Gross W. Die Mithridates-Kapell auf Delos // Antike und Abendland. 1954. Bd. 4. S. 105-117.

¹⁶⁹ Geyer F. Mithridates // RE. 1933. Bd. 15, 2. S. 2163; Cerfaux L., Tondriau J. Op. cit. P. 255-258; McGing B. Op. cit. P. 90, note 5.

те, как мы убедились, это практически все греческие мужские боги, но в первую очередь Зевс, Аполлон, Асклепий, Гелиос и Дионис. Следовательно, ко времени Первой митридатовой войны и наивысших военных и политических успехов царя в 89-88 гг. до н.э. Митридат VI завершил создание собственного божественного образа путем введения официального царского культа. Для этой цели царская пропаганда использовала исключительно греческие божества и культы, и Дионис играл при этом ведущую роль. Это было понятно религиозному сознанию греческих подданных, с чем, по мнению творцов царского культа Митридата, должно было считаться местное неэллинское население.

Процесс обожествления Митридата Евпатора начался раньше событий в Пергаме и Афинах первых лет войны Понта с Римом. В 110-107 гг. до н.э., когда проходила Крымская кампания во главе с полководцем понтийского царя Диофантом, Митридат Евпатор еще не пользовался этим эпитетом (IosPE P. 352). Он принял его позднее и это могло быть вызвано тенденцией к усилению власти понтийского царя после 106 г. до н.э., как только на повестку дня встал вопрос о территориальной экспансии в Малой Азии и подготовке будущих войн с Римом. Политико-пропагандистский аспект культа Диониса в Понтийском царстве усилился, когда в 106 г. до н.э. Митридат VI попытался завладеть Пафлагонией и вмешался в дела Каппадокии, чтобы захватить Малую Армению и Колхиду.

Отождествление Митридата VI с «Новым Дионисом» шло от падданных, которые, благоговея перед властителем, дублировали божественный титул. Это стало результатом восприятия его по делам и деяниям, которые были в прошлом и, как они верили, будут совершены в будущем, поэтому термин *véoq* — «новый», «молодой» должен был означать начало новой жизни с царем-победителем. Отсюда тесная связь с Дионисом — богом плодородия и возрождения¹⁷⁰. Митридат Евпатор принял титул «Дионис» в самом конце II в. до н.э. в результате присоединения к Понтийскому царству соседних территорий от Ольвии и Боспора до Малой Армении и Колхиды, что ознаменовало начало борьбы за расширение малоазийских владений. В таких условиях царь стремился предстать в глазах подданных и союзников в роли избавителя от внешней угрозы, в том числе исходившей от варваров и римлян, поэтому для создания образа филэллина и благодетеля он выбрал Диониса, популярного у греков бога возрождения новой жизни и спасителя. Этот бог как нельзя более подходил на роль «божественного» покровителя царя — осво-

¹⁷⁰ Nock A.D. Notes on Ruler Cult. I-IV // JHS. 1928. Vol. 48. P. 34, 35.

бодителя обширных регионов Малой Азии и всего Причерноморья от внешней угрозы. Поэтому появление его имени в титулатуре понтийского монарха явилось не следствием простого заимствования у Селевкидов, а диктовалось политическими соображениями и задачами внешней и внутренней политики.

Введение царского культа на основе отождествления Митридата с богом Дионисом прошло несколько этапов. Сначала в Понтийском государстве и соседних эллинистических царствах и полисах, не без подачи со стороны окружения Митридата Евпатора, сложилась легенда о его божественном происхождении. Она связывала рождение царя с образом молодого Диониса и его матери Семелы, согласно мифу погибшей от удара молнии Зевса-громовержца (Plut. *Мог.* 624 В = Quast. conv. I. 6. 2). Молния Зевса сделала Диониса бессмертным богом и, соответственно, бессмертным стал сам царь Митридат Евпатор, названный Дионисом. В этом заключался смысл так называемой «царской пропаганды» по обожествлению царя, в основу которой легли два главных эллинских культа — Зевса и Диониса. Затем на монетах Понта и Пафлагонии в самом начале I в. до н.э. появились портрет Зевса и орел на молнии, а также дионисийские символы. При этом изображению бога (в ряде случаев даже Зевса) были приданы черты лица правящего царя. А после этого уже в Пергаме и Афинах на первом, успешном для него этапе войны с Римом, наступил апофеоз царского культа, когда Митридата VI официально героизировали как Нового Диониса, спасителя всех греков.

Царская пропаганда была рассчитана на эллинские и эллинизованные слои населения Понта и соседних областей, поскольку Дионис был широко популярен, в том числе в греческих полисах. Фрако-анатолийское население Малой Азии ассоциировало его с фригийскими мужскими богами Сабазием и Аттисом, причем последний даже имел прозвища *Z&bq* и *Αἰώνιαοῦ*¹⁷¹. Этих богов, покровителей природы и плодородия, связывали друг с другом представления о силе влаги, соке растений, воде как источниках новой жизни. Диониса почитали и как морского бога, например в Фессалии, где греки называли его Дионисом Пелагием. Из Мисии происходит votивная стела II—I вв. до н.э. с посвящением Дионису-Аттису-Гелиосу, так как солнце и лучи света считались источником жизни и плодородия¹⁷², — это примеры синкретизма Диониса и других богов плодородия. Ираноязычное население воспринимало его как горного бога, близкого авест. Ноша или Soma. Ведь матерью последнего была Земля, а матерью Диониса — Семела, по-

¹⁷¹ Hepding H. *Attis, seine Mythen und sein Kult.* Gieszen, 1903. S. 100, 209; Vermaseren M.J. *The Legend of Attis in Greek and Roman Art.* Leiden, 1966. P. 7-11; Simon E. *Die Götter der Griechen.* München, 1985. S. 270.

¹⁷² *The Anatolian Civilizations. II.* Istanbul, 1983. P. 121. B. 347.

читавшаяся в том числе и как богиня Земли. Азиатские народы связывали Диониса с культом коня, а в Анатолии он ассоциировался с лунным богом Менем Всадником, что сближало его с Ноша¹⁷³.

Особенно широко Дионис почитался в Амисе и Синопе, а в Трапезунте его считали защитником виноградников (SP II. P. 367), поэтому на монетах города императорской эпохи он представлен в виде стоящего обнаженного юноши с тирсом, канфаром и патерой (*ibid.*, по. 31,35,51,53, рi. XVI, 9). На монетах Амиса бога изображали с чистой, тирсом и змеей (*ibid.*, по. 53-57, 59-61 рi. VIII, 9, 10, 12), а в одном случае даже вместе с богиней Деметрой (*ibid.*, по. 58, рi. VIII, 11). На монетах Керасунта Дионис показан обнаженным с тирсом и пантерой (*ibid.*, по. 2, рi. XI, 12). В музее Синопы хранится мраморная фигура Диониса на алтаре в виде колонны-пилястры, датированная римской эпохой: она представляет бога обнаженным, с прической из цветов, листьев плюща и бутонов в длинных волосах, перехваченных снизу повязкой, концы которой спадают на грудь и плечи, в высоких сапожках и с пантерой, от которой сохранились только лапы¹⁷⁴. В митридатовскую и римскую эпохи Дионис выступал в главной своей функции — покровителя виноделия, виноградарства и производительных сил природы, что доказывает его изображение вместе с Деметрой на одной из монет Амиса. Этот монетный тип и постоянные атрибуты Диониса — пантера и змея — выдают катахтоническое значение образа, близкое пониманию людьми угасания и возрождения природы и всего сущего как начала новой жизни в потустороннем мире, что составляло главную идею элевсинского культа. Поэтому Дионис считался мужским паредром великих элевсинских богинь, а хтоническая сторона его культа подтверждается находкой в одной из могил некрополя Амиса четырех бронзовых медальонов конца II — начала I в. до н.э. Они украшали один из деревянных саркофагов или погребальный столик, так как к ним приделаны кольца от рукоятей. На пластинах в высоком рельефе представлены Дионис-Бык и его женский коррелят Ариадна (*рис. 21*), а также Серапис и Изида (см. ниже, §13, *рис. 59, а, б*)¹⁷⁵. Связь Диониса с Сераписом-Аидом прослеживается по монетам южнопонтийских городов, поскольку он имел отношение к погребальному культу. Все это свидетельствует о восприятии Диониса как бога, дарующего жизнь после смерти, что соответствовало функции сотера-спасителя, обычной для божества плодородия, покровительствовавшего рождению и новой жизни. Дионис воспринимался и в облике победителя смерти, оли-

¹⁷³ Davies G.M.N. *The Asiatic Dionysos*. L., 1914. P. 143-155.

¹⁷⁴ Akifisin M., Tatlican I., Isin M. *Sinop*. Ankara. P. 35.

¹⁷⁵ Summerer L. *Vier Hellenistische Bronzen aus Amisos* // AA. 1998. Ht. 3. S. 401. Abb. 1-4.



Рис. 21



Рис. 22

цветворя переход от потусторонней жизни к мирской¹⁷⁶.

Восприятие Диониса как божества плодородия и возрождения в хтоническом смысле, характерное для греческой религии, в Понтийском царстве подтверждают многочисленные терракотовые статуэтки бога и членов его свиты. Их массовое производство было налажено в Амисе в так называемой «мастерской короπλαста», откуда они распространялись по всему Причерноморью и поступали даже в Эгеиду. Параллельно изображения Диониса отливали в бронзе, о чем свидетельствуют бронзовый бюст Диониса-Быка начала I в. до н.э. из Амиса, который хранится в Музее искусств в Бонне (рис. 22)¹⁷⁷, 19-сантиметровая бронзовая голова Диониса из Кара-Самсуна (Амиса) I в. до н.э. с бородой и в обрамлении длинных волос, украшенных коримбами и виноградными листьями, которая обнаружена в разграбленной гробнице и представляет бога произ-

водительных сил природы в хтоническом аспекте (ныне в музее Самсуна, инв. № 9-2.1970)¹⁷⁸, и бронзовая маска Диониса (также из музея Самсуна). Бронзовые бюсты и маски служили прототипами терракотовых масок Диониса-Быка, который тесно связан с хтонической стороной культа, и Диониса-Винограда (или Диониса-Ботрюса), покровителя виноградарства, виноделия и плодородия. Тематика этих изображений давно поставлена в связь с царским культом Митридата Евпатора Диониса¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Scott Ch. The Religions of Antiquity. L., 1914. Согласно мифам, Дионис спускался в Тартар, откуда освободил свою умершую мать Семелу, поднеся в подарок Персефоне ветку мирта; по учению орфиков, Дионис вообще был сыном Персефоны (Graves R. Les mythes grecs. P., 1967. P. 92).

¹⁷⁷ Summerer L. Vier Hellenistische Bronzen. S. 412. Abb. 5.

¹⁷⁸ Eadem. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. S. 33.

¹⁷⁹ Ibid. S. 81. Anm. 555.

В Амисе изготовлены терракотовые фигурки юного Диониса с быком, протомы быков, маски бога и представителей его свиты — сатиров и силенов, пожилых и юных, обычно с цветами и повязками. Среди них встречаются протомы (маски) Диониса-Винограда в венке и с бородой в виде виноградных гроздьев, Диониса-Быка с бородой, небольшими рожками и в короне типа тюрбана (рис. 23, 24), иногда он без бороды. Среди продукции амисских короoplastов встречаются маски Диониса-Винограда без бороды, но с волосами, украшенными гроздьями винограда, и скифосом в правой руке (рис. 25). Они напоминают о том, что это бог молодого вина, которого почитали во время праздников плодородия, в том числе аттических Анфестерий. В первые два дня их участники пили вино до иступления, а на третий день приносили жертвы умершим, что связано с почитанием хтонического Диониса¹⁸⁰. Скифос или канфар в руках Диониса или возлежащего Геракла являлся атрибутом хтонической стороны культа, когда богов и героев воспринимали как спасителей, вкусивших божественный напиток бессмертия.

Маски силенов и сатиров, безбородые и с бородой в виде гроздьев винограда, гротески и сценические маски трагических актеров в образе сатиров, силенов (рис. 26) и самого Диониса с бородой и без нее (рис. 27) свидетельствуют о праздновании Дионисий в театрах. Головки сатиров использовались в качестве декоративных мотивов, например, маска-гротеск из Саталы (рис. 28), крепости в Малой Армении, которая украшала фонтан (SP II. P. 350). Среди терракот дионисийского круга много фигурок женщин-танцовщиц, вероятно, вакханок. Встречаются маски вакханок в круглой короне с коримбами и цветками. Комические маски молодых женщин или актрис, очевидно, театральный реквизит актеров, игравших персонажи Дионисий или Анфестерий, происходят из Амасии¹⁸¹. Протомы детей также

¹⁸⁰Simon E. Op. cit. S. 279; Nilsson M.P. Griechische Feste. Leipzig, 1906. S. 456.

¹⁸¹ Терракотовые статуэтки из Амиса хранятся в Археологическом музее в Стамбуле (Mendel G. Catalogue des figurines grecques de terre cuite. Musées impériaux Ottomans. Constantinople, 1908. P. 196-200, no. 1922g, 1922h — гротеск; no. 1922k—сати́р; no. 1922m — голова быка; no. 3536-3548 — маски Диониса, сатиров, силенов, гротески; no. 3554 — украшение в виде головы сати́ра; см. также Atasoy S. Amisos. Karadeniz kıyısında antik bir kent. Samsun, 1997. P. 99, 100. Res. 32, 33: Дионис-Бык и Дионис-Виноград; P. 102, 103. Res. 35, 36: маски сатиров; The Anatolian Civilizations. II. P. 92, 93, B223-B226: маски Диониса- Винограда и сати́ра; наиболее полную подборку терракот см. Mollard-Besques S. Catalogue raisonné des figurines et relief en terre-cuite grecs, étrusques et romains. Vol. III. P., 1972. P. 75-89, D457: Эрот-Дионис сидит в тюрбане или венке из цветов-коримбов; D494, pi. 107a-d, D 501, pi. 107c, 108a-d: Дионис-Бык, силен, Ариадна; D 468, pi. 101, f,g — сидящий актер; D502, pi. 109a — сати́р; D509-D 517: сценические маски актеров или сатиров; D518, pi. 112, a,c: сати́р; Schmitt E. Katalog der antiken Terrakotten. T. I. Mainz, 1994. S. 180, no. 303, taf. 55: фигурка танцовщицы, III-II вв. до н.э., Амис; Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. S. 40-53, 82. Anm. 559: фигурки, протомы и маски из Амиса и Амасии.



Рис. 23



Рис. 24

относятся к кругу дионисийских сюжетов: их трактуют как изображение Диониса-Сына (Па̑к:) либо Эротa, связанного с культом плодородия (ср. образ мальчика Плутоса как олицетворение богатства природы) и фигурировавшего в заупокойном культе. Эти терракоты нередко передают образ Эротa-Диониса¹⁸² и олицетворяют богатство природы в греческой мифологии вообще и элевсинском культе в частности.

Терракоты с дионисийскими сюжетами известны и в других городах Понтийского царства. Из Трапезунта происходят маска бородатого Диониса I в. до н.э. — I в. н.э.¹⁸³ и мраморная голова молодого Диониса с повязкой и венком из цветов или плодов на голове (может

быть, это украшенный плодами тюрбан) — характерный для Восточной Анатолии головной убор бога виноделия¹⁸⁴. В Котиоре найдена фигурка сидящего на скале силена, которая была изготовлена, по-видимому, в Синопе в эллинистическую эпоху¹⁸⁵. При раскопках в Синопе эллинистического храма II в. до н.э. (рис. 29) и домашних святилищ обнаружены votивные терракоты Сераписа, Диониса, Геракла, Коры-Изиды, фигурки и протомы быков, маски силенов и сатиров, связанные с почитанием Сераписа и Диониса, а также Зевса, Артемиды и Деметры¹⁸⁶. Храм в Синопе относят к Серапису (см. ниже §13), следовательно, изображения Диониса из этого храма подтверждают связь этих богов. Она основана на их покровительстве плодородию, хтоническим силам, а также важной роли обоих в культе мертвых. Это убедительно подтверждают вышеу-

¹⁸² Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. S. 57.

¹⁸³ Schmitt E. Op. cit., no. 311, taf. 56d; Summerer L. Hellenistische Terrakotten. S. 40-53.

¹⁸⁴ The Museum of Trabzon, no. 5. Ср. часть терракотовой протомы Диониса из Амиса с аналогичным головным убором (Summerer L. Hellenistische Terrakotten. Taf. 12. Kat. PV 8).

¹⁸⁵ Mollard-Besques S. Catalogue raisonne... D522, pi. 113e.

¹⁸⁶ Akurgal E., Budde L. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Sinope // Türk Tarih Kurumu. Ankara, 1956. V ser. No. 14. S. 27-33, taf. XH1b — Дионис; Хайнд Дж. Памятники античных городов Южного Причерноморья // СА. 1964. 3. С. 178.

помянутые бронзовые медальоны позднеэллинистической эпохи с изображениями Диониса-Быка, Ариадны, Сераписа и Изиды из некрополя Амиса, украшавшие саркофаг. На основе хтонических и земледельческих представлений Диониса ассоциировали с Аттисом и Зевсом, а в западных регионах Фригии — с Сабазием. Так что в Понте и Пафлагонии Диониса также могли синкретизировать с местными богами производительных сил природы. На реверсе медных монет Синопы П-III вв. н.э. изображен бородатый бог в тюрбане, которого считают местным Дионисом (WBR I², 1, no. 111, 131, pi. XXVI, 21). На монетах 207 г. н.э. он показан сидящим на троне со скипетром и в башлыке (*рис. 30, 31*) в образе местного бога с восточными чертами лица (*ibid.*, no. 123, 130, pi. XXVIII, 30; SNG Aulock, 6872, taf. I, 1)¹⁸⁷. Они выдают связь Диониса с Аттисом, Адонисом, Осирисом, паредрами Великой Матери богов — Кибелы и Изиды, а также с Белом-Баалом, покровителем персидских сатрапов, владевших Синопой и ее хорой до походов Александра Македонского.



Рис. 25

Большинство терракотовых фигурок и протом, бронзовых и мраморных изображений Диониса и членов его свиты из Амиса и других городов Южного Причерноморья (*рис. 32*) датируется второй половиной II — первой половиной I вв. до н.э., или римской эпохой. И только единичные экземпляры относятся к III в. до н.э. и рубежу I в. до н.э. — I в. н.э. Так называемая «мастерская коропласта» в Амисе выпускала фигурки и протомы дионисийского круга еще до Митридата Евпатора, однако основная их масса совпадает с введением в Понтийском царстве официального культа Диониса и началом обожествления царя как Нового Диониса¹⁸⁸. С.А. Финогенова установила, что амисские коропласты выпускали два типа масок Диониса,

¹⁸⁷ Franke P.R. Kleinasien zur Römerzeit, griechisches Leben im Spiegel der Münzen. München, 1968. S. 61, no. 371; Ebcioğlu I. Neşredilmemiş yeni bir Sinope (Sinop) şehri sikkesi ve onunla ilgili bazı sorunlar //Anadolu. 1974. XVIII. P. 91-103. Tab. 1, 1-6; ср. протому Диониса-Быка из Амиса с такими же полувосточными полугреческими чертами лица (Mollard-Besques S. Catalogue raisonné... III. D494, pi. 107a).

¹⁸⁸ Olshausen E. Op. cit. S. 1879.

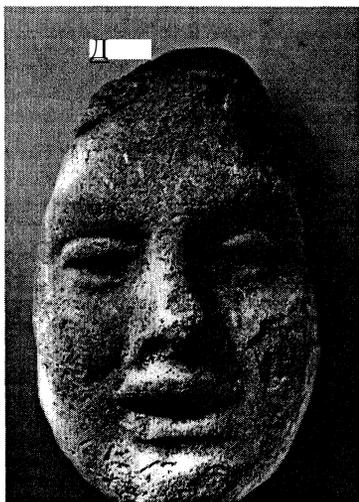


Рис. 26



Рис. 27

волосами. Л. Шумерер считает ее женской, так как она имеет аналогии в Кизике, а черты лица, по ее мнению, напоминают амисские образцы, изображавшие полуодетых дев, у которых одна грудь открыта, а рука поддерживает длинные волосы. Строением лица она действительно

которые датируются IV—III вв. до н.э. и I в. до н.э. Некоторые из них производили непосредственно в городах Северного Причерноморья — Херсонесе Таврическом, Пантикапее, Мирмекии, используя импортные образцы из Амиса, причем именно в конце II — начале I вв. до н.э., когда амисские коропласты наладили наиболее массовый выпуск такой продукции¹⁸⁹. Это показывает, что культ Диониса стал популярным в Амисе (и по всему Понту, включая Херсонес и Боспор) до Митридата Евпатора. Но после превращения его в царский, что произошло в самом конце II в. до н.э., коропласты и бронзолитейщики Амиса и других городов Южного Понта стали работать намного интенсивнее. Параллельно начался чекан монет с изображением Диониса и атрибутами его культа. Это могло произойти под воздействием царской пропаганды, которая внушала в сознание подданных новый образ царя как Диониса — бессмертного бога и героя, спасителя и освободителя от невзгод и неприятельских козней.

Новые идеологические реалии отражались и в коропластике. Интерес вызывает терракота второй половины II в. до н.э. из Британского музея (инв. № 1906.

7-19.3): голова, обрамленная длинными

¹⁸⁹Афиногенова С.А. Античные терракотовые маски Северного Причерноморья // СА. 1990. 2.

напоминает так называемых «амазонок» из Амиса¹⁹⁰, но мы полагаем, что это все же не женский, а мужской образ, выражением лица живо напоминающий молодого царя Митридата Евпатора. Сходство с этим царем становится особенно заметным, если сравнить терракоту со скульптурными и монетными портретами понтийского монарха (о них подробно см. главу 4).

Вполне возможно, что, после того как Митридат VI получил имя «Дионис», а затем был официально героизирован, некоторые терракотовые изображения бога, как в скульптуре, глиптике и на монетах, стали напоминать облик царя — Нового Диониса. Хотя большая часть терракот из Амиса по-прежнему изображала Диониса в традиционном понимании, культ которого превратился в общепонтийский.

Митридат Евпатор выбрал Диониса для личного обожествления по причине очень большой популярности этого бога среди греков и возможности легко ассоциировать с Аттисом, Меном и Адонисом — местными богами плодородия и жизненных сил, а также с популярными в эпоху эллинизма Зевсом, Сабазием и Осирисом. Диониса считали воплощением новой жизни, олицетворением молодости, победителем смерти, поэтому его культ вполне соответствовал новому образу царя Понта, разыгрывавшего из себя друга греков. По политическим соображениям, продиктованным желанием предстать освободителем эллинов и эллинизованных варваров от римлян, понтийский царь хотел уподобиться Александру Македонскому, провозгласившему свободу эллинов от персов, что превратило его в избавителя от злых и темных вражеских сил. К эпохе позд-



Рис. 28

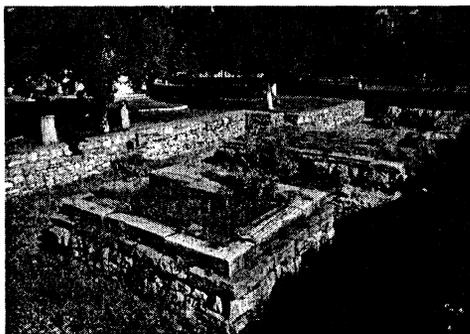


Рис. 29

¹⁹⁰Summerer L. Hellenistische Terrakotten. S. 53-55, taf. 14, kat. P VI 21; pi. 13-15, kat. P VI 1-28; о женских амисских протомах, идентифицируемых как «амазонки», см. Mollard-Besques S. Catalogue raisonne, Vol. III. D508, pi. 110b; D529-D531.



Рис. 30



Рис. 31

него эллинизма у греков и эллинизованных подданных различных царей Азии образ Александра Великого как Диониса уже полностью сформировался и практически повсюду стал знаменем политики и официальной идеологии¹⁹¹. Эти идеи соот-

ветствовали функциям Диониса, которого считали сотером, поэтому Митридату VI придавался идеализированный образ божества, а его статуи выставляли в храмах Диониса в Афинах и Диониса Катагемона в Пергаме, святилищах Диониса в Вани (Колхида) и Пантикапее (см. главы 4 и 5). Целью принятия имени «Дионис» было не столько сделать культ бога царским, сколько использовать его для обоснования претензий Митридата на обожествление и героизацию. В свою очередь, это усиливало популярность Диониса среди подданных и союзников царя, стимулируя синкретизм с другими богами. Окружение Митридата использовало в своих политико-стратегических целях именно эллинское, а не ирано-анатолийское божество, насаждая его популярность для престижа власти полуэллинского монарха.



Рис. 32

Дионис в образе спасителя и покровителя власти оставался популярным в Анатолии и в римскую эпоху. Императорская власть охотно помещала его изображение на монеты греческих городов провинции Вифиния-Понт, так как это подчеркивало идею обожествления правящих императоров. В I в. н.э. на монетах Амастрии был запечатлен бюст молодого Диониса и виноградная ветвь с шестью гроздьями, что сопровождалось легендой AION[YCO]C CEBACTOC,

которая свидетельствует об обожествлении императора Августа и ассоциации его с популярным богом виноделия и возрождения (WBR I², 1, по. 36, рi. XVIII, 28). Дионис в образе молодого человека с тирсом и пан-

¹⁹¹ Nock A.D. Op. cit. P. 21-30; Balsdon J.P.V.D. The "Divinity" of Alexander // Alexander the Great. The Main Problems. Cambr., N.Y., 1966. P. 378.

герой встречается на монетах этого города при Луцилле и Коммодe во второй половине II в. н.э. (*ibid.*, по. 148, рi. XX, 43) и на монетах соседней Синопы при Валериане и Галлиене (*ibid.*, по. 164, 167, 168, 170, рi. XXVIII, 27, 28), что указывает на прочность его культа на протяжении длительного времени. Его традиционные атрибуты — тирс, гроздь винограда, пантера — показывают, что в римское время бог по-прежнему почитался в качестве покровителя виноградарства и виноделия. А его изображение с канфаром на монетах Помпейополя при Фаустине Младшей (*ibid.*, по. 4, рi. XXIII, 21), длинным скипетром и шаром (*ibid.*, по. 5, рi. XXIII, 22), подтверждает его функцию покровителя верховной власти как сотера, освещающего ее своей божественной силой. Это можно рассматривать в качестве наследства прежних эллинистических представлений о боге, столь популярном в Понтийском царстве при Митридате Евпаторе.

§8. Геракл

Древнегреческая мифология издревле связывала Геракла с южным берегом Черного моря, поскольку он считался мифическим основателем Гераклеи Понтийской, крупного полиса в этом регионе. Влияние Гераклеи на окружающие племена было значительным, поэтому героя почитали не только как предка дорийцев-мегарян, основавших Гераклею, но и в качестве мифического родоначальника мариандинов, населявших ее аграрную округу¹⁹². Поэтому местная мифологическая традиция, главным образом усилиями историков из Гераклеи, соединила Геракла с царями мариандинов и их эпонимными героями. Но основным подвигом Геракла, которым особенно гордились гераклеоты и мариандины, был его спуск в Аид через Ахерузскую пещеру на хоре Гераклеи Понтийской, откуда герой вывел страшного пса Цербера, от слюны которого в тех местах будто бы стал произрастать аконит — растение, из которого делали яды и лекарства. Этот миф отразил почитание греками хтонического Геракла, культ которого был перенесен и в Северное Причерноморье. Население Вифинии и Пафлагонии воспринимало его как

¹⁹² Ср. разработанный гераклеийской историографией миф о том, что Геракл — герой и основатель Гераклеи Понтийской, подчинил правителю мариандинов окрестные племена фригийцев, мисийцев, вифинов, пафлагонцев (Saprykin S. *Heraclia Pontica and Tauric Chersonesus before Roman Domination*. Amsterdam, 1997. P. 29).

победителя смерти, приравненного за это к богам¹⁹³. Геракл участвовал в походе аргонавтов за золотым руном в Колхиду и проплывал вместе с ними вдоль южнопонтийского побережья, сделав привал где-то в устье реки Ирис. В район реки Фермодонт и Фемискиру, где обитали мифические амазонки, герой ходил для совершения своего девятого подвига — добыть знаменитый пояс их царицы Ипполиты, которая, согласно мифу, полюбила Геракла. В Вифинии, Мисии и частично в Пафлагонии сельские жители почитали Ги́ла, любимого юношу Геракла, похищенного нимфами за его неземную красоту. С этим юношей земледельцы отождествляли местного мариандинского героя Бормона, покровителя полей, сельского труда и плодородия, в чем он сближался с Аттисом. По одной из версий мифа, передаваемого Кефалионом, Геракл, вдохновленный любовью к Гилу, оставил аргонавтов и отправился в Каппадокию (SP II. P. 204)¹⁹⁴. В память о Геракле и его подвигах в тех местах — между Амисом и Сидой (Полемониумом) — греки основали поселение с гаванью и святилищем и назвали его Гераклион (согласно местной традиции от мыса 'HράκXηγ; ἄκρα — Strabo XII. 3. 17; Ptol. V. 6. 3; Arg. Peripl., 20; Anonym. Peripl., 29)¹⁹⁵.

Обожествление Геракла, превращение его за совершенные в окрестностях Гераклеи, Синопы и Амиса подвиги в бессмертного героя, равного олимпийским богам¹⁹⁶, позволило населению Восточной и Северной Анатолии почитать его как бога. С этим могло быть связано празднование Гераклий — агонев в честь Геракла — в каппадокийской Анисе, и еще в I в. до н.э. их справляли там совместно с Сотериями в честь Зевса¹⁹⁷. Это косвенно указывает на значительную роль сотерических функций в местном культе героя-бога, что было вызвано представлениями о нем как о победителе смерти и бессмертном боге. Неслучайно, что на фронтоне одной из наскальных гробниц IV—II вв. до н.э. в Пафлагонии (близ Саларкей) изображена сцена борьбы Геракла с немейским львом, сам фронтон украшен фигурами львов или пантер и орла с распростертыми крыльями, а три колонны завершаются протомами быков-аписов (рис. 33)^m. Здесь герой выступает победителем смерти и злых сил, олицетворяемых немейским львом, а сам рельеф на гробнице показывает

¹⁹³ Сапрыкин С.Ю. О культе Геракла... С. 38 ел.; Uhlenbrock J.P. Herakles. Passage of the Hero Through 1000 Years of Classical Art. N.Y., 1986. P. 4-6.

¹⁹⁴ Graves R. The Greek Myths. Vol. II. Edinburgh, 1962. P. 124-129, 153, 224-229.

¹⁹⁵ Ruge O. Hraklion (6) // RE. 1912. Bd VIII. S. 500; Olshausen E. Op. cit. S. 1883.

¹⁹⁶ Kerenyi C. The Heroes of the Greeks. Southampton, 1978. P. 203, 204

¹⁹⁷ Curtius E. Op. cit. S. 646; Robert L. N'oms indigenes... P. 456.

^{19X} Marek Ch. Pontus et Bithynia... S. 34. Abb. 45, 46. О докопе пафлагонских гробниц см. Hirschfeld G. Paphlagonische Felsgraber. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte Kleinasiens. B., 1885. S. 28.

его как защитника душ умерших. При этом орел и быки — символы Зевса и Диониса, и пантера — символ Диониса, указывают, что как спаситель этот герой получил помощь бессмертных богов, а значит на основании греческих религиозных представлений пафлагонцы имели полное право считать Геракла Сотером.

Посвящение бессмертному герою найдено в окрестностях Амасии, что подтверждает распространение его культа во внутренних районах Каппадокии Понтийской; на это же указывает посвящение I-II вв. н.э. Гераклу как $\tau\rho\omicron\upsilon\tau\iota\delta\chi\omicron\rho\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\text{K}\tau\iota\gamma\tau\tau$ — «праотцу и основателю» из Себастополиса/Гераклеополя¹⁹⁹.

Эти эпитеты подтверждают древность культа героя в этом регионе Понта. Однако эллинская мифология чаще увязывала Геракла и его подвиги с прибрежными районами Понта и Пафлагонии, находящимися под влиянием Синопы. Популярность героя у синопцев была вызвана распространенным мифом о его участии в основании их города вместе с Автоликом, ктисом Синопы, которого они почитали в качестве бога, а также легендой о походе Геракла с товарищами на амазонок (Plut. Luc., 23; App. Mithr., 83, 371; Apol. Rhod. II. 959; Val. Flac. V. 116); в Синопе почитали и Флогия, одного из братьев Автолика, его сотоварища при основании города (СЮ, 4162). Существует предание, что Геракл посетил Синопу, изгнав оттуда амазонок, поэтому он мог быть причастен к основанию полиса, и этот миф могли объединить с легендами об аргонавтах, Ясоне и Автолике (Ю XIV. 1293, А, 1. 101; FrGrH 40, 98-104)²⁰⁰. Однако скорее всего местные мифографы просто соединили легенды о любви Геракла

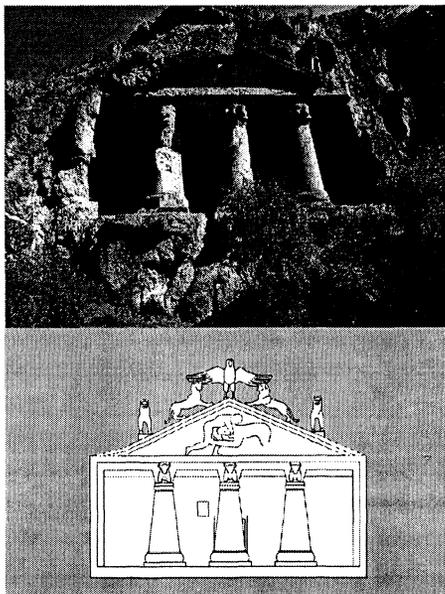


Рис. 33

¹⁹⁹French D. Amaseian Notes 4. P. 85-97, no. 12; idem. Inscriptions from Cappadocia II // EA. 2007.

Ht 40. P. 102., no. 48; ср. SP II. P. 203.

²⁰⁰ Об этой традиции см. Langella A. Sulle origini di Sinope. Analisi della tradizione precoloniale e coloniale. Napoli, 1997. P. 55ff.; Иванчик А. И. Ук. соч. С. 142. Традиция о братьях-основателях Синопы в том виде, в каком она сохранилась в источниках, возможно, восходит к эпохе эллинизма. Но, не исключено, что в ее основе лежат легенды, связанные с эпохой колонизации региона.



Рис. 9.4

алтаря с посвящением ©εῖς Ἡρακλῆς, поставленные неким Юкундом или Иерокондом (рис. 9.4)^{2m}. Они показывают, что Геракла почитали в Синопе как бога.

Памятников доримской эпохи, связанных с культом Геракла в Понте, крайне мало. Среди них имеется несколько терракот II-I вв. до н.э. из Амиса, которые представляют Геракла и Омфалу, стоящих в обнимку на постаменте (сюжет, распространенный в греческой изобразительной традиции, что подразумевает существование аналогичной статуарной композиции), актера в образе Геракла, в хитоне и с трагической маской в руках, Геракла, который борется с немейским львом²⁰². Заслуживают интереса серебряная пластина из Амасии, на которой молодой обнаженный Геракл правым коленом упирается в шею льва и обеими руками сжимает ему голову²⁰³, а также терракотовая композиция I в. до н.э. — I в. н.э. из Трапезунта: Геракл с большим жертвенным пирогом в левой руке и палицей в правой, слева от которого голова льва²⁰⁴. Если вспомнить изображение героя, борющегося с немейским львом на пафлагонской гробнице, о которой речь была выше (рис. 33), то становится совершенно очевидно, что жители Понта и Пафлагонии очень любили

к амазонке Ипполите и его подвиге, связанном с обладанием ее поясом, и миф о появлении первых греческих колонистов в Синопе, который отразил поэтапное заселение колонии. Некоторые мифы о Геракле и амазонках могли появиться в связи с освоением эллинами-ионийцами пафлагонского побережья из Синопы. Но Геракл так и не превратился в мифического основателя этого города, а его культ уступал там по значению Аполлону, Посейдону, Зевсу, Гелиосу, Автолику, а в более позднее время — Асклепию и Серапису. Однако в Синопе и ее окрестностях обнаружены два

²⁰¹ Mendel G. Inscriptions de Bithymé et de Paphlagonie // BCH. 1903. T. 27. P. 323, no. 50 (небольшой алтарь из Элалы); ср. Robinson D.M. Op. cit. P. 302,303, no. 27 (Халабде); см. также Yerakis D.M. Inscriptions de Sinope // REA. 1901. T. 3. P. 357, no. 17; French D. Sinopean Notes 4. P. 99-108, no. 7.

²⁰² Mendel G. Catalogue des figurines grecques., no. 1922a; Mollard-Besques S. Catalogue raisonné... no. D461, pi. 102, b; D467, pi. 102, c.

²⁰³ Poliak L. Klassische-Antike Goldschmiedearbeiten im Besitz A.J. v. Nelidow. Leipzig, 1903. S. 177, no. 518. Taf. XIX, 518.

²⁰⁴ Schmitt E. Op. cit. S. 180, no. 306, 1,2.

этот подвиг Геракла. Этот сюжет нашел отражение и в коропластике Боспора явно под влиянием понтийско-пафлашнских религиозных представлений и попал на Боспор в эпоху Митридата Евпатора²⁰⁵. Это было вызвано восприятием Геракла как апотропея, спасителя — сотера, победителя и защитника, способного избавить от смертельного риска, невзгод и трудных жизненных коллизий. Эти чаяния простого населения связывали и с самим Митридатом Евпатором, которого воспринимали в образе популярного эллинского героя (см. гл. 4-5).

На монетах образ Геракла и его атрибуты чаще всего представлены в Амисе: по мнению авторов каталога собрания В. Ваддингтона, на одной серии медных монет запечатлен портрет молодой женщины (по нашему предположению, это юноша в волчьем шлеме) и стоящий обнаженный Геракл, который правой рукой опирается на палицу, а в левой согнутой руке держит шкуру льва (WBR I², 1, no. 39, pi. VII, 31); на другой серии монет безбородая голова Геракла в шкуре льва и палица, на которую сверху положена львиная шкура (ibid., no. 40, 40bis, pi. VII, 32). Последний тип монет (они засвидетельствованы также в Дии) в настоящее время датируют 95-90 гг. до н.э., хотя Ф. Имхоф-Блумер объединял их с монетами «голова в волчьем шлеме — Геракл» в одну группу и относил к 80-70 гг. до н.э.²⁰⁶ Х. Пфайлер отнес монеты типа «женская голова в волчьем шлеме — Ника» (ibid., no. 38, pi. VII, 30) ко времени Митридата IV Филопатора Филадельфа, а Г. Кляйнер усматривал в женском портрете амазонку²⁰⁷, хотя этому противоречит тот факт, что она фигурирует на монете рядом с Никой, по обыкновению сопровождавшей Афины Палладу (тем более что в понтийской нумизматике эпохи Митридата VI известны монеты типа «эгида-Ника»), а не амазонку. Изображения богини в волчьем шлеме (скорее всего это Афина в ипостаси Ма-Беллоны) и предполагаемого юноши в таком же головном уборе говорят о пережитках культа бога-волка в понтийской религии. Эта традиция восходит к почитанию бога-волка у фригийцев (ср. *Nesych. s. v.* 8бю<); а они связывали его с такими понятиями, как свет, огонь, сияние, рассвет²⁰⁸. Это могло стать основой для ассоциации фригийского бога-волка с эллинскими и иранскими богами света, в том числе и Гераклом, что должно было показать героя победителем смерти с целью представить его бессмертным богом.

²⁰⁵ Масленников А.А. Античное святилище на Меотиде. М., 2006.С. III, № 27; Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Ук. соч. С. 434. Рис. 2, 3.

²⁰⁶ de Callatay F. La révision... P. 282; Imhoof-Blumer F. Op. cit., no. 68, 69.

²⁰⁷ Pfeiler H. Op. cit. S. 79; Kleiner G. Op. cit. S. 6.

²⁰⁸ Васильева М. Гора, бог и имя: о некоторых фрако-фригийских параллелях // ВДИ. 1990.

№ 3. С. 98, 99.

Если на монете действительно юноша в волчьем шлеме, то это вполне мог быть молодой Митридат Евпатор, ибо лицо юноши напоминает портрет молодого понтийского царя. Появление царя в образе волка было вызвано созданием в Понте царского культа на основе почитания богов эллинского и местного пантеона, что было рассчитано на местных подданных монарха, которые ассоциировали греческих богов с туземными, включая и фригийского бога-волка (следует учитывать близость пафлагонцев фракоговорящим фригийцам, вифинцам, мисийцам, писидийцам и т.п.). Появление Геракла на монетах Амиса и вифинского города Дия в правление Митридата Евпатора могло быть навеяно апофеозом царя в образе Геракла — непобедимого героя и бессмертного бога, спасителя от зла и бесчисленных врагов. После этого образ Геракла активно тиражировался в скульптуре, коропластике, глиптике, керамическом производстве. Известны, например, красноглиняные сосуды в виде головы Геракла с чертами Митридата Евпатора, изготовленные в Пергаме²⁰⁹.

Изображение на лицевой стороне амисских монет типа «Геракл-палица» портрета Александра-Геракла напоминает знаменитый мраморный бюст Митридата Евпатора в львиной шкуре в образе Александра-Геракла, который исполнен мастерами пергамской школы по образцу портретов Александра Македонского²¹⁰. Апофеозом царя как Геракла стало появление рельефа, установленного в Пергаме, новой столице его державы с 88 г. до н.э., на котором в образе Геракла в сцене освобождения Прометея в аллегорической форме был запечатлен сам Митридат Евпатор. Эта композиция ознаменовала освобождение Азии от римлян, и понтийский царь предстал в ней как могущественный герой²¹¹ и божественный спаситель. В западнопонтийских городах Одессе и Месембри, признававших протекторат Понтийской державы Митридата, в 88/86-70 гг. до н.э. чеканились тетрадрахмы, на лицевой стороне которых портрет Александра Македонского в образе Геракла с чертами Митридата Евпатора (*рис. 34*)¹¹. Это было выражением сложившегося ранее в Понтийском царстве официального культа Митридата, когда его

²⁰⁹Неверов О.Я. Культура и искусство античного мира. Л., 1981. Рис. XII.

²¹⁰ Kleiner G. Bildnis und Gestalt des Mithridates // JDAI. 1953. Bd 68. S. 86; Bieber M. The Sculpture of the Hellenistic Age. N.Y., 1955. P. 121, 122; Smith R. Hellenistic Sculpture. L., 1991, no. 19; копия с оригинала 100-90 гг. до н.э. (хранится в Лувре).

²¹¹ Kraemer G. Eine Ehrung für Mithridates VI. Eupator in Pergamon // JDAI. 1925. Bd. 40. S. 203; Неверов О.Я. Митридат и Александр: к иконографии Митридата VI // СА. 1971. № 2. С. 88; он же. К иконографии Митридата Евпатора//ТГЭ. 1972. XII. С. 112.

²¹²Pick B., Regling K. Die antike Münzen Nordgriechenlands. B., 1899. Hbd. II. Abt. I. S. 520-539; Hill G. Historical Greek Coins. N.Y., 1906. P. 106. Pl. VII, no. 60; Bieber M. Op. cit. P. 122. Fig. 484; Price J.M. Mithridates VI Eupator, Dionysos and the Coinage of the Black Sea // NC. 1968. Vol. VIII, scr. 7. P. 6-9.

ассоциировали не только с Александром Македонским, но* и с Зевсом, Дионисом и Гераклом, покровителями македонского царя и его династии. Это делало понтийского монарха бессмертным в глазах его подданных.



Рис. 34

В Понте, где культ Диониса стал политическим и идеологическим знаменем борьбы с римлянами, прослеживается связь греческого бога виноделия с Гераклом: на монете Команы Понтийской середины I в. н.э. представлены голова богини Ма — воительницы в лучевой короне в образе Афины — богини Nikeфоры и палица Геракла в обрамлении венка плюща — символа дионисийского культа (WBR I², 1, по. 6, рi. XII, 1). Появление такой атрибутики на монете римского времени отразило объединение двух культов, произошедшее еще в позднеэллинистическую эпоху, поскольку в начале нашей эры в Понте и других малоазийских районах наблюдался рецидив возрождения многих традиций предшествующих веков.

Введение царского культа Митридата-Диониса способствовало почитанию понтийского царя как Геракла Сотера. Стремясь предстать перед подданными в образе нового Александра, молодой царь Понта имел все основания отождествлять себя с Александром в образе Геракла. Ведь по материнской линии он был прямым потомком македонских царей, мифическим предком которых выступал Геракл, а обожествлять себя, в том числе с использованием культа Геракла, в эллинском мире начали как раз эпигоны Александра Македонского, родственниками коих являлись понтийские Митридаиды²¹³. Можно предположить, что распространение культа Геракла в Понтийском царстве началось после его превращения в официальный и царский в результате героизации и обожествления Митридата Евпатора, что было инспирировано в первую очередь его греческими подданными и союзниками за пределами государства²¹⁴.

²¹³ Nilsson M.P. *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*. Lund, 1951. P. 108, 109.

²¹⁴ Мы не можем согласиться с предположением, что апофеоз Митридата Евпатора Диониса как Геракла мог быть инициативой жителей Северного Причерноморья (Kleiner G. *Bildnis...S.* 87; Неверов О.Я. Митридат и Александр. С. 88). Во-первых, рельеф с сюжетом освобождения Прометея как вершина этого апофеоза был установлен в Пергаме, а не на северном берегу Понта. Во-вторых, уже сам Г. Кляйнер подметил, что апофеоз Геракла был инициирован в Пергаме после появления в Амисе монет с типом Геракла (Kleiner G. *Pontische Reichsmünzen*. S. 10). В-третьих, как будет показано ниже (см. гл. 5), северопонтийские греки больше почитали Митридата как Диониса, а не как Геракла.

Редкость монет с атрибутикой Геракла, ее отсутствие в типологии квазиавтономной меди городов Понта и Пафлагонии, за исключением Амиса и Дии в Вифинии, свидетельствует тем не менее о достаточно слабой популярности Геракла среди населения царства²¹⁵. В родовых владениях Митридата только амисские греки и, возможно, синопейцы робко откликнулись на введение царского культа Геракла в связи с героизацией царя как Геракла Сотера. Низкий уровень почитания Геракла диктовался рядом объективных обстоятельств. Во-первых, популярностью в греческих городах Понта других богов, уже считавшихся официальными до Митридата Евпатора — Персея, Афины, Аполлона, Зевса, Диониса, Диоскуров. Во-вторых, слабое знакомство с Гераклом местного негреческого населения. Возможно, правы Ф. и Е. Кюмоны и авторы каталога монет из собрания В. Ваддингтона, что ирано-анатолийскому населению был ближе маздаистский герой Веретрагна (SP II. P. 203) или Артагна, которого в Коммагене ассоциировали с Аресом и Гераклом (WBR I², 1. P. 102. Not 1). Митридат VI был провозглашен Александром-Гераклом и Новым Дионисом в городах римской Азии и Фригии, в соседних Мисии и Вифинии после их освобождения в ходе Первой войны с римлянами. Поэтому царская пропаганда, формировавшая образ царя — божественного спасителя, была направлена в первую очередь на греков и эллинизованное население этих областей, тогда как в родовых владениях и Эгеиде Митридата уже давно почитали как Диониса. Вот почему обожествление понтийского царя как Геракла было воспринято в Понте и Пафлагонии более сдержанно, нежели в северо-западных и западных областях Малой Азии. Не следует сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что во время пребывания Митридата в Азии и его апофеоза в Пергаме, в Понте, Колхиде и на Боспоре у власти находился его сын и наместник Митридат Младший, который вскоре предал отца. Сын царя попросту мог завидовать отцу и не утруждать себя пропагандой его образа как Александра-Геракла.

Культ Геракла в Понте и Пафлагонии получил гораздо большую популярность в римскую эпоху. Это засвидетельствовано монетами III в. н.э. с изображением статуи Геракла в Амисе (WBR I², 1, по. 133, рi. X, 16), Керасунте (*ibid.*, по. 8, 13, рi. XI, 15, 20), Кабире/Неоцезарее (*ibid.*, по. 70, рi. XIV, 8). Но больше всего изображений героя на монетах Караны-Себастополиса/Гераклеополя (города Геракла), считавшегося центром его почитания в римском Понте. Здесь Геракла называли основателем — ктистом, но не полиса Гераклеополя, а Себастополиса,

²¹⁵ Olshausen E. *Op. cit.* S. 1881-1883.

названного в честь императора Августа (*ibid.*, по. 7, pi. XIV, 26; ср. No 6, pi. XIV, 25). Это указывает на существование там культа Геракла в эпоху ранней Империи, а возможно, и раньше. В этом городе был построен тетрастильный храм со статуей героя на пьедестале под аркой, возведенной между ним и еще одним храмом (*ibid.*, по. 3-5, 16-19, pi. XIV, 23, 24). Эта статуя, очевидно, культовая, была растиражирована монетами. На городских монетах III в. н.э. представлены голова Геракла (*ibid.*, по. 20, pi. XV, 4), еще одна статуя, изображающая его со шкурой льва и палицей (*ibid.*, по. 7, 23, pi. XIV, 26; XV, 7), шесть наиболее известных его подвигов (*ibid.*, по. 6, 11, 12, 15, 24; SNG Aulock. 135). В Пафлагонии Геракла изображали на монетах Амастрии с эпохи Антонинов (*ibid.*, по. 82, 98, 99, 146, 153), а Гангры/Германикополя (*ibid.*, по. 50, pi. XXIII, 1; 59) и Помпейополя (*ibid.*, по. 8, pi. XXIII, 25) во второй половине II — начале III вв. н.э. Популярность Геракла в императорскую эпоху принято объяснять его покровительством местным термальным источникам²¹⁶, но, по нашему мнению, это было вызвано другими причинами, а именно — обожествлением римских императоров, из которых многие, особенно Антонины и Северы, считали эллинского героя своим прародителем и даже изображали себя в его образе. Возможно, при этом сказывались традиции, заложенные еще при Митридате Евпаторе.

§9. Диоскуры, Кабиры

О культе божественных братьев Кастора и Полидевка, почитавшихся греками под именем Тиндаридов, но чаще как Диоскуры, сведений из Понта очень мало. Тем не менее при Митридате Евпаторе этот культ был официальным и даже царским. Три крупных греческих полиса, номинальные столицы Понтийского царства — Аμισ, Амасия, Синопа — чеканили медные монеты типа «голова юноши вправо, украшенная крылышками, концы одежды на плечах — рог изобилия между шапками Диоскуров» (WBR P², 1, по. 4, 36, 62, pi. IV, 7; VII, 28; XXVI, 10; SNG IX. The British Museum, 1046, 1047, 1129-1133, 1520-1522; SNG Aulock. Taf. 1, 15, 16; 7, 230, 231 (*ptic.* 35, 36)). Это самая ранняя серия городской квазиавтономной меди, которую Ф. Имхоф-Блумер датировал 120-111 гг. до н.э., а Ф. де Каллатай — 110-100 гг. до н.э.²¹⁷ Если тип реверса этих монет связан с культом Диоскуров, то тип аверса неоднозначен. Наиболее популярной

²¹⁶*Ibid.*, S. 1882.

²¹⁷Imhoof-Bliimer F. Op. cit. S. 170; de Callatay F. La revision... P. 282.



Рис. 35



Рис. 36

является точка зрения, что это голова Персея, одного из наиболее почитаемых героев греческой мифологии, однако согласно другой версии — это изображение Эрота или просто портрет юного человека. Существует также гипотеза, что на монетах запечатлен юноша Митридат Евпатор, который только недавно принял власть²¹⁸. Если это верно, то молодой монарх изображен в образе Персея или Эрота. Во всяком случае небольшие крылья на голове юноши — единственное, что указывает на тождество с ними. Поскольку Персей на митридатовской городской меди фигурировал совсем в другом облике (см. ниже §11), то правильнее, наверное, связывать голову юноши с Эротом, сыном богини Афродиты.

Портрет царя в образе Эрота и атрибуты культа Диоскуров, как и появление одного и того же типа на монетах трех разных городов, говорят о том, что культ Диоскуров — боже-

ственных братьев-близнецов, мог действительно считаться царским, по крайней мере в последней четверти II в. до н.э. По нашему мнению, это объясняется внутривосточной ситуацией в Понтийском царстве после насильственной смерти Митридата V Еввергета. Его вдова, царица Лаодика, мать малолетних сыновей Митридата Евпатора и Митридата Хреста, осуществляла над ними регентство. Ок. 115 г. до н.э. старший сын Митридата V и его прямой наследник — Митридат Евпатор (в первые годы, очевидно, носивший эпитет отца — Εἰργυγίτης ; ср. OGIS, 369) за козни против отца и его самого заточил ненавистную ему мать в тюрьму, и вскоре в 111 г. до н.э. она была убита. К этому периоду относятся две делосские надписи — одна, поставленная афинянином Дионисием, сыном Неона, гимнасиархом, за царя Митридата Евпатора Ев[...] и его брата Митридата Хреста (OGIS, 369 = ID, 1561), другая представляет собой посвящение Зевсу Урию за царя Митридата Евпатора и его брата Митридата Хреста, и за их деяния (OGIS, 368 = ID, 1560). Эти надписи датируются 115-111 гг. до н.э.²¹⁹, когда царица Лаодика уже не имела властных полномочий, а младший брат Митридата Евпатора — Митридат Хрест был еще жив (его убили по приказу Евпатора ок. 111 г. до н.э.).

²¹⁸ Pfeiler H. Op. cit. S. 75, 76; McGing B. Op. cit. P. 43, 44; de Callatay F. Lá revision... P. 281.

²¹⁹ Durrbach F. Op. cit. no. 113, 114.

Но реальное правление осуществлял уже Митридат VI Евпатор, поэтому, учитывая раннюю дату монет с изображением юноши в образе Эрота и двумя пилосами — шапками Диоскуров со звездами, можно полагать, что введение в официальный пантеон богов Понтийского царства божественных братьев Кастора и Полидевка стало идеологическим обоснованием перехода власти в руки братьев — Митридата Евпатора и Митридата Хреста (тем более что оба носили одно и то же родовое имя). Если сравнить это изображение юноши с одновременными медными монетами с типами Персея в кирбасии и чертами лиц Митридата Еввергета и Митридата Евпатора (см. ниже §11 и рис. 13, 14), то бросается в глаза различие индивидуальных портретных черт юноши в образе Эрота и молодого человека в кожаном шлеме в образе Персея. А это означает, что в портрете юноши в образе Эрота в сопровождении пилосов Диоскуров на монетах Амасии, Амиса и Синопы был, по-видимому, запечатлен соправитель Митридата Евпатора — его младший брат Митридат Хрест. А тип оборотной стороны отражал их номинальное совместное правление путем отождествления двух царевичей с двумя братьями Диоскурами. Тем более что божественных братьев Диоскуров почитали в Южном и Юго-Восточном Причерноморье почти во всех крупных прибрежных городах, так как, по легенде, они участвовали в походе аргонавтов и проплывали мимо тамошних берегов. Следовательно, культ Диоскуров-Тиндаридов получил статус царского, что подвигло крупнейшие греческие полисы царства выпустить монеты с портретом молодого монарха, который в трудных условиях соправительства с братом и регентства матери должен был обосновать право на власть. Путем ассоциации с популярными у греков богами ему было легче добиться этой цели.

После убийства Митридата Хреста культ Диоскуров сохранил значение царского, но постепенно утрачивал политико-идеологическую окраску, поэтому понтийские монетарии к символике Диоскуров более не обращались. Но сам царь Понта продолжал поддерживать традиции культа: в 102 г. до н.э. не без его ведома был построен храм божественных братьев на Делосе при святилище Диоскуров-Кабиров (рис. 37) или, как их еще называли, Великих Самофракийских богов²²⁰. На его архитраве сохранилась надпись жреца Гелианакса из Афин, которая гласит, что он, пожизненный жрец Посейдона Азийского и жрец Великих Самофракийских богов Диоскуров-Кабиров, посвятил храм за афинский и римский народы, и находящиеся в нем медальоны (крупнейших чинов-

²²⁰ Chapouthier F. Le sanctuaire des dieux de Samothrace // EAD. 1935. 16. P. 13, 14; Максимова М.И. Ук. соч. С. 201-205.

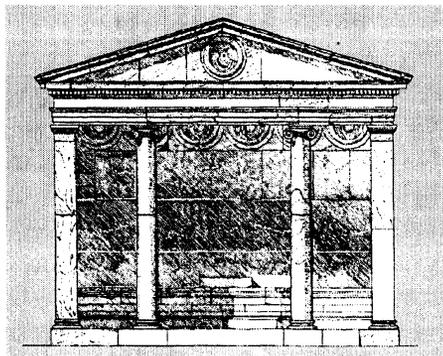


Рис. 37



Рис. 38

ников, полководцев и государственных деятелей Понтийского царства. — С.С.) богам, которым он служит (т.е. Посейдону и Диоскурам-Кабирам. — С.С.) и царю Митридату Евпатору Дионису (ID, 1562). Гелианакс был жрецом Диоскуров и Посейдона, богов — покровителей мореплавания, к тому же культ Посейдона при Митридате Евпаторе считался одним из официальных и царских (см. выше, §2). Надпись подтверждает, что культ Самофракийских богов (и отчасти, по-видимому, Посейдона) объединялся с личностью понтийского царя. Поэтому совершенно права М.И. Максимова, которая предположила, что в храме стояли две статуи Диоскуров-Кабиров, и к ним приравнивался Митридат Евпатор²²¹. Следы культа Диоскуров в Понте и в дальнейшем были связаны исключительно с Митридатом VI, но относились только к первым двум десятилетиям его правления. Даже чекан колхидским полисом Диоскурией монет со звездными шапками Диоскуров после включения в царство Митридата, хотя и датировался рубежом II—I вв. до н.э., но был связан не с понтийским царем, а с мифическими основателями города Кастором и Полидевком (рис. 38)²²². Скорее всего Митридат VI, который сосредоточил в своих руках все бразды правления, решил сконцентрировать на себе любовь греческих подданных к божественным братьям, чтобы покончить с памятью о ненавистном брате-соправителе и покровительствовавшей ему матери.

²²¹ Durrbach F. Op. cit., no. 133; Максимова М.И. Ук. соч. С. 201-203.

²²² Голенко К.В. К датировке монет Диоскуриады // Нумизматический сборник. Тбилиси, 1977. С. 57-64.

Диоскуров считали богами-спасителями, которые отводили все личные беды, неурядицы, опасности на море (в этом причина их сближения с Посейдоном, богом морей, в официальном пантеоне Понта). Они были покровителями моряков и корабелов, богами плодородия, а значит имели хтоническое значение и воспринимались как воплощение света солнца и звезд, радости жизни и бессмертия (об этом убедительно свидетельствует реверс монет с изображением рога изобилия, восьмиконечных звезд и остроконечных шапок-пилосов — см. SNG XI Stancomb, 655)²²³. Эти аспекты культа божественных братьев были привлекательны для Митридата Евпатора и творцов понтийской царской пропаганды, стремившихся представить царя спасителем греков, сотером во всем земном и небесном, Новым Дионисом, источником божественного света в облике Аполлона и Гелиоса. В этом заключался смысл возведения храма Митридата Евпатора Диониса при святилище Кабиров-Диоскуров на священном острове Аполлона Делосского. На эту же сторону культа божественной пары Кастора и Полидевка намекают их атрибуты — звезды и пилосы — на монетах с символикой богов официального пантеона Понтийского царства из различных городов Мисии, Фригии, Галатии, в том числе Апамеи, Колофона и Табы в Карию. Они должны были показать Митридата Евпатора в начальные годы Первой митридатовой войны (89-86 гг. до н.э.) в образе победителя и освободителя малоазийских греков от римлян²²⁴. Следовательно, Диоскуры вполне вписались в сонм божеств, которые составляли идеологическую и религиозную основу царской пропаганды Митридата Евпатора.

В позднеэллинистическую эпоху культ великих богов-кабиров соединился с культом братьев-близнецов Диоскуров, о чем свидетельствует уже неоднократно упоминавшийся храм Митридата на Делосе, построенный в самом конце II в. до н.э. Официальное название почитавшихся там богов **0801`цеуаXог (Ea^ioGp&KCDv) Aioсncoupoι KaPsipoι** (SIG, 2296 = BCH. VII. 339, 4; 340, 5) или **0eοι`цеуб.Лог ка\ Дгоаконрог ка\ KαPeipoι** (BCH. VII. 337, 3). В Понте существовал город Кабира, где при Митридате Евпаторе чеканили монеты. Однако следы культа Диоскуров-Кабиров прослеживаются там только с эпохи Антонинов и Северов: на монете 161/162 г. н.э. Диоскуры представлены подле алтаря с копьями и хламидами в руках и звездами на головах (WBR I², 1, no. 8, pi. XII, 24); на монетах 204/205 г. н.э. показан тетрастильный храм, в интерколумнии которого стоят статуи обнаженных Диоскуров на щип-

²²³ Burkert W. Greek Religion. Archaic and Classical. Oxf., 2000. R 213.

²²⁴ de Callatay F. L'histoire... R 292.



Рис. 39



Рис. 40

пе, а фронтоном храма украшает солнце в виде круга (*ibid.*, по. 11, 12а, рп. XII, 25); на монете 205/206 г. н.э. изображен такой же храм, но в его портале видны две головы в лучистом нимбе поверх птичьих тел (*ibid.*, по. 12, рп. XII, 26). Птица — символ греческого Эрота, Афродиты и Аполлона, фригийских богов Аттиса и Мена, иранского солнечного бога Митры. Поэтому головы в солнечном нимбе на воротах святилища Диоскуров указывают на возможную ассоциацию с Митрой, в чем проявилось иранское влияние. На монете Кабиры/Неоцезареи эпохи правления Геты (хранится в Британском музее) можно наблюдать изображение зажженного алтаря, над которым, как полагают, виден бюст богини Ма в лучевой короне или голова Зевса Бонитена в солнечном нимбе наподобие Гелиоса-Митры (*рис. 39*); на монете эпохи Каракаллы запечатлен этот же храм с солнеч-

ным диском на фронте и стоящей в проходе статуей обнаженного воина во фригийском колпаке или шапке-митре, который локтем левой руки опирается на щит овальной формы и в этой же руке держит копье (*рис. 40*). Существует предположение, что это Зевс, игравший важную роль в культе Диоскуров. В Неоцезарее/Кабире он выступал паредром солнечной богини Ма, которая могла принимать мужской и женский облики. Позднее в этом храме была поставлена статуя этого бога в сидячем положении²²⁵.

Таким образом, в понтийской Кабире существовали храм Диоскуров и их алтарь, но при этом большую роль в их культе играли Зевс и богиня Ма-Энио. В этом культе проявилось влияние ирано-анатолийской религии, особенно при Митридатах, а город Кабира мог превратиться в центр почитания великих богов, о чем говорит его название²²⁶. Позднее культ Кабириов соединился с Диоскурами.

²²⁵ Price M.J., Trel L.B. *Coins and Their Cities. Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome and Palestine.* L., 1977. P. 94-98. Fig. 166-179: по мнению авторов, это был не храм Диоскуров, а храм Ма, в которой греки узнавали Зевса. Но это мог быть и храм Диоскуров, на теменосе которого вполне могли стоять статуи их соалтарных богов — Зевса и Ма. К тому же ни в одном из источников не говорится, что богиня Ма принимала облик Зевса.

²²⁶ Kern O. *Kabciros und Kabciroi* // RE. 1919. Bd. X. S. 1403.

О почитании Кабиров свидетельствует терракотовая фигурка из Амиса (рис. 41)²²¹ (хотя не исключено, что это протема женского божества), а также надпись из Кимиаты в Пафлагонии, откуда понтийские Митридатиды в начале III в. до н.э. начали осуществлять господство над окрестными землями. Это посвящение конца III — начала II вв. до н.э. великим богам (τοῖς; ΜβυόΛοκ; Ογοῖς) различных строений и помещений храмового комплекса (портиков колонн вместе со всем строением колоннад и залы, смежных с портиками колоннад и харчевни или кухни?). И. Каугузуч справедливо считает, что надпись связана с одним из многочисленных святилищ пафлагонцев в отрогах Ольгасских гор, о чем сообщает Страбон (XII. 3. 40)²²⁸. Нельзя исключать, что это посвящение относится к совместному культу Диоскуров-Кабиров, поскольку со II в. до н.э. братьев-близнецов Диоскуров часто именовали ΜευβΛηρ Θεοί (см. Syll.³, 338. 33 — Андана в Мессении; Пергам, Фригия, Делос, Македония, Аркадия — Paus. VIII. 21. 4)²²⁹. В той же Пафлагонии — в Амастрии при Антонинах и Синопе при Нероне — на городских монетах встречаются изображения Диоскуров с конями (WBR I², 1, по. 81, 100, рi. XIX, 28; XXVII, 12). Очевидно, их культ сохранял там значение с эпохи эллинизма, а может быть, и с более раннего времени.

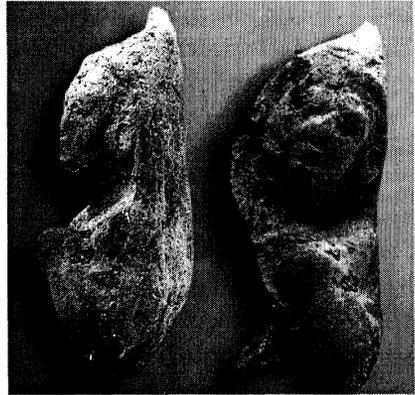


Рис. 41

Таким образом, использование культа Диоскуров-Кабиров в пропаганде образа Митридата Евпатора как героя или бога-спасителя было вызвано их почитанием пафлагонцами и жителями эллинских полисов. Первоначально это был культ Кабиров, который позднее не без влияния Митридата и его друзей — делосских жрецов соединили с божественными братьями Диоскурами, Зевсом и богиней Ма. В этом проявилась традиционная тенденция религиозной политики Понта — приобщать подданных к эллинским культам и распростра-

²²⁷Atasoy S. Op. cit. Res. 38.

²²⁸Kaygusuz J. Zwei neue Inschriften aus Ilgaz (Olgassus) und Kimiatena // EA. 1983. Ht. 1. S. 59, 60 = idem. Ilgaz (Olgassus) dan iki yazit ve Kimiatene // Belleten. 1983. XLVII. Sa. 185. P. 47-66. Включение богини Геры в посвящение Великим Богам, как считает автор, вряд ли верно, так как в культовом отношении они ближе Деметре Элевсинской, нежели супруге Зевса.

²²⁹Bethe. Dioskuren // RE. 1905.Bd. V. S. 1098, 1100; KemO. Op. cit. S. 1402-1405; Roscher W.H. Op. cit. S. 1164, 1165; Preller L., Robert C. Griechische Mythologie. B., 1894. Bd. I. S. 749, 750. Anm. 5.

нять среди них религиозные представления, свойственные грекам. Причем это относилось и к тем культам, аналоги которым имелись в ирано-анатолийской религии.

§10. Арес

Арес, бог войны у древних греков, имел официальный культ в Понтийском царстве, так как был связан с идеологией Митридата Евпатора, направленной на восхваление военных подвигов и побед. О его почитании свидетельствуют монеты: «голова Ареса в коринфском шлеме — меч в ножнах» (рис. 42), которые выпускали Амасия (WBR I², 1, по. 3, pi. IV, 6), Амис (ibid., по. 29-31, pi. VII, 20-24; SNG Aulock, по. 64, taf. 2, 64), Хабакга (ibid., по. 2, pi. XI, 22; SNG Aulock, 91, 92, taf. 3, 91-92), Кабира (ibid., по. 3, pi. XII, 20), Лаодикея (ibid., по. 1, pi. XII, 15), Газиура (ibid., по. 6, pi. XII, 14), Таулара (ibid., по. 2,3, pi. XV, 10), Пимолиса (ibid., по. 6; SNG Aulock, 192,193), Синопа (ibid., по. 67-69, pi. XXVI, 16-18; SNG Aulock, 227), Амастрия (ibid. по. 17-19, pi. XVIII, 15, 16) — крупнейшие города Понтийского царства. Уже один этот перечень полисов показывает повсеместное распространение культа эллинского бога войны в Понтийском государстве явно не без участия властей. В качестве дополнительных символов на монетах Амиса и Хабакты (SNG XI Stancomb, 712, 713) помещали звезду и полумесяц — официальный герб династии царей Понта, что свидетельствует о царском характере культа. О связи Ареса с политикой понтийских царей говорит изображение на лицевой стороне монет его бюста, в котором угадывается портрет царя Митридата Евпатора (рис. 43). Это дало некоторым ученым основание утверждать об апофеозе Митридата VI как Ареса²³⁰.

На одной серии этих монет, чеканенных в Синопе, на реверсе по обе стороны меча в ножнах встречаются распускающийся цветок розы, граната или лотоса, и *arlustre* — изогнутая часть корабельной кормы, по обыкновению украшенная различными изображениями богов и их атрибутов (WBR I², 1, по. 69, pi. XXVI, 18). Бутон лотоса на этих монетах напоминает типологию некоторых монет из серии так называемой «понтийской анонимной меди», на которых часто фигурирует бутон и цветок лотоса, а иногда имеется надчеканка «шлем» — в точности такой же, как на голове Ареса на монетах «полисной» серии (ibid, pi.

²³⁰ Kleiner G. Pontische Reichsmtinzen. S. 6; Olshausen E. Op. cit. S. 1874.

suppl. M, 10-24)²³¹. Это подтверждает не только типологическое, но и культовое единство этих монетных серий. Бутон и цветок — символы богини Изиды (LIMC V, 1. P. 790, по. 3, 7, 162, 174, 181, 183) и ее эллинских аналогов — Афродиты, Артемиды, Кору-Персефоны, Деметры. Ареса нередко изображали вместе с Афродитой, Артемидой, чуть реже — с Деметрой и Корой (LIMC II, 1. P. 491), в том числе в Понте. При Марке Аврелии и Луции Вере в Амасии чеканили монеты, на которых Афродита и Арес стоят друг против друга (WBR I², 1, по. 18, 19, 25, 26, рi. IV, 20), возможно, потому, что их почитали в одном культе. Поэтому еще при Митридате Евпаторе синопейцы могли ввести у себя единый культ Ареса и Афродиты-Изиды, что и подтверждает цветок (лотоса?) на их монете этого периода. Этому не противоречит и *arlustre* на той же монете рядом с цветком, поскольку Изида, как и связанная с Аресом Афродита, считалась морской богиней — Пеллагией, и ее изображали на корабле или на носу корабля (LIMC V, 1, по. 165, 166, 205, 269-297, 300). Если так, то в Синопе, где почитали египетского Сераписа и Гелиосераписа (см. ниже §13), паредра Изиды, богу войны Аресу могли придать атрибуты этого бога плодородия и всего сущего. Причины, по которым эти божества сближали друг с другом,



Рис. 42



Рис. 43

²³¹ Baldwin F. Op. cit. P. 285-313; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 107-110.

заклучались в том, что культ Сераписа возник на основе слияния Зевса и Осириса (египетского аналога фригийского Аттиса, греческого Диониса и т.п.), а Зевса в Понте почитали в основном как Стратия или Стратега — воина, воителя, покровителя воинов и войска, а также самого царя (см. выше § 1). В этой функции Зевс (а значит и Серапис) мог сблизаться с Аресом, также выступавшем в роли покровителя Митридата Евпатора (на что указывает его голова с чертами лица царя), его войск и флота.

Монеты с Аресом датированы Ф. Имхоф-Блумером 111-105 (группа 3) и 105-90 гг. до н.э. (группа 4), тогда как Ф. де Каллатай объединил их в одну группу и отнес к 95-90 гг. до н.э. (он впервые заметил, что и Фарнакия имела этот монетный тип)²³². Это был самый обильный выпуск среди квазиавтономных монет греческих городов Понтийского царства, ему уступают только монеты с символикой таких царских культов, как Дионис и Зевс Стратий. Поэтому чекан монет с Аресом (и чертами лица Митридата Евпатора) имел не только коммерческое значение (средство оплаты жалования наемникам), но осуществлялся с пропагандистскими и религиозными целями. Он был призван поднять дух населения и солдат в связи с неизбежной и трудной военной кампанией против римлян, а также войнами с варварами в Причерноморье в 90-80-х гг. до н.э.. Так что предложенная Ф. де Каллатаем датировка этих монет годами, предшествующими началу войн с Римом, вполне оправдана.

Несмотря на широкое обращение в Понтийской державе монет с символикой Ареса, других следов этого культа ни в Пафлагонии, ни в Каппадокии Понтийской не найдено, за исключением терракотовой головки воина в коринфском шлеме из Амиса, которую условно можно считать изображением Ареса²³³. Это объясняется степенью религиозного сознания ирано-анатолийского населения. В Персии Арес был теснейшим образом связан с Веретрагнай, зороастрийским аналогом греческого Геракла, который, по представлениям древних иранцев, приносил победу. В этом он уподоблялся богиням Nikeфоре и Афине. В древней Бактрии под греческим Аресом подразумевался местный бог Шаревар-Кшатра-Вайрья, входивший в божественную триаду вместе с Митрой и Артемидой. Арес считался участником мистерий Митры и входил в круг митраистических божеств. Его иконографический тип — молодой человек в военном одеянии, шлеме и панцире, со щитом в левой руке, поставленном на землю, и копьем в правой,

²³² Imhoof-Bliimer F. Op. cit. S. 175, 178; de Callatay F. La revision... P. 282.

²³³ Mollard-Besques S. Catalogue raisonne... D519, pi. 112, a.c.

плаще или тунике на плечах и груди²³⁴. Одна часть каппадокийского населения, сохранявшая традиции иранской религии, почитала Митру, Омана и Анадата, другая часть — Персея и Сераписа, а среди греков популярностью пользовались Аполлон, Геракл и те же Персей и Серапис. Связь Ареса и Персея проявляется по анонимным монетам Понта, на которых бутон лотоса Изиды соседствует с изображением Персея. Фрако-фригийское и пафлагонское население поклонялось Аттису, Зевсу, Мену, которых объединяли с Митрой. В этом многообразии божеств с похожими функциями Аресу попросту не находилось места, так как в пантеоне понтийского населения было множество богов, с которыми можно было его ассоциировать. А собственно греческого бога войны воспринимали лишь как элемент официальной религии. Таким образом, и здесь просматривается тенденция насаждать греческий культ как бы «сверху» через идеологическую обработку царской властью своих подданных.

В римскую эпоху следы культа Ареса (римского Марса) прослеживаются по монетам Амасии, Амиса при Филиппе Младшем (SNG Aulock, 86), Амастрии при Траяне и Луции Вере (WBR I², 1, по. 55, 137, 138, рi. XIX, 10; XX, 36, 37), Каракалле (ibid., по. 161). Его почитание в крупнейших городах по традиции восходило к периоду понтийского владычества, поэтому Ареса (Марса) изображали стоящим с копьем и щитом исключительно в эллино-римском облике.

§11. Персей

Среди официальных и царских культов в Понтийском царстве культ аргоского героя Персея занимал особое место. Его популярность активно навязывалась царской пропагандой, поскольку Персей считался мифологическим предком персидских царей со времени мидийских войн. Геродот передает персидское сказание о том, что Персей был ассирийцем, хотя и стал греком, а его предки не были греками. «Отец истории» рассказывает, что Акрий, мифический царь Аргоса и отец Данаи, матери Персея (по греческой версии мифа), и его предки с Персеем связаны не были, поскольку являлись египтянами. Он приводит послание персидского царя Ксеркса аргивянам, в котором говорилось, что Перс, давший персам свое имя, был

²³⁴ Cumont F. Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra. Bruxelles, 1899. Vol I. P. 143, 144; vol. II, insc. 529, mon. 221c. 1; 2531. 14.

сыном Персея, сына Данаи, и Андромеды, дочери Кефея (Herod. VI. 53, 54; VII. 150). Существовала также легенда, будто Ахемен, от которого вели происхождение персидские Ахемениды, и который соответственно считался предком понтийских Митридатидов (Tac. Ann. XII. 15-21), сам был сыном Персея (Nic. Dam.: FHG III. 365, fr. 13 = FGhN IIА. 90, 6 (13). Павсаний из Дамаска приводит версию, что Персей много лет правил персами, принес им огонь, научил их его почитать и повелел магам следить за ним и поддерживать. Персы считали, что огонь дан им свыше, поэтому возвели Персея в сонм богов (Paus. Dam.: FHG IV. 467, fr. 3).

По греческой версии мифа, Акрий, узнав оракул, что его убьет сын его собственной дочери, запер свою дочь Данаю в недоступной гробнице из бронзы. Но Зевс под видом золотого дождя сумел проникнуть туда и сделал Данаю беременной. Дождавшись рождения внука Персея, Акрий поместил обоих в деревянный ящик и пустил его в море. Несчастных прибило к острову Серифос, царь которого Полидевкт предоставил им гостеприимство и кров. Когда Персей вырос, а Даная, пользуясь защитой сына, отвергла предложение царя взять ее в жены, Полидевкт бросил подданным клич материально помочь найти для него новую невесту. Персей, которому было нечего дать, предложил себя в услужение царю. И тот повелел ему добыть голову Медузы Горгоны, один взгляд которой превращал людей в камни. Но Персею помогли враги Горгоны — Афина и Гермес. Афина предупредила героя, что не следует смотреть на Медузу прямо, и дала ему начищенный до блеска щит, которым можно было пользоваться как зеркалом. Гермес отдал ему крылатые сандалии, серп, кожаную сумку и помог добыть шлем Аида, который сделал Персея невидимым и неуязвимым от взгляда Медузы.

При помощи этих предметов Персею удалось убить Медузу Горгону. Но, когда герой обезглавил чудовище, из ее чрева выскочил крылатый конь Пегас, порождение Посейдона. Возвращаясь домой, Персей освободил из плена Андромеду, вскоре ставшую его супругой. Используя против всех своих врагов голову убитой им Горгоны, он освободил мать и вместе с ней и Андромедой отправился в Аргос. После гибели Акрисия, Персей стал царем аргосцев, но взайти на престол отказался. По некоторым версиям мифа, вместе с Андромедой и сыном Персом он отправился в Азию, где Перс стал основателем Персии. Шапку Аида и крылатые сандалии герой вернул Стигийским нимфам, а голову Горгоны Медузы отдал богине Афине для украшения ее щита²³⁵.

²³⁵ Kereňyi C. Op. cit. P. 45-56; Catteral J. L. Perseus // kn. i / . bd. XIX. S. 988-992; Stapleton M. A Dictionary of Greek and Roman Mythology. L., N.Y., 1978. P. 175-177.

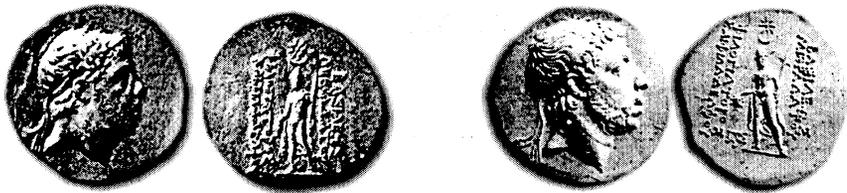


Рис. 44

Греческая версия популярного мифа показывает, что Персея одинаково широко почитали персы и эллины. Несмотря на то что в основе миф греческий, персы и их цари Ахемениды считали Персея своим предком, поскольку его имя и имя его сына были созвучны названию народа персов, поэтому сам герой подходил на роль этиологического предка. В результате такого греко-персидского симбиоза Персей получил особую популярность в Понтийском царстве, где греческие и иранские традиции сохранялись и поддерживались властью.

О почитании Персея в Понте говорит обилие монет, типология которых со II в. до н.э. постоянно тиражировала его главное деяние — убийство Горгоны Медузы. Самое раннее изображение этого подвига зафиксировано на царских монетах Митридата IV (рис. 44), на которых можно увидеть стоящего в фас молодого человека в хламиде, шлеме Аида с острым верхом, напоминающем фригийский колпак или персидский башлык (он известен еще как «шапка Персея»), с харпой в левой и головой Медузы в правой руке, в крылатых сандалиях на ногах. Над головой героя династическая эмблема понтийских Митридатидов — звезда и полумесяц (WBR I², 1, по. 6, рi. I, 11, 12). По примеру персидских Ахеменидов это подчеркивало происхождение Митридатидов от Персея, что в конечном итоге открывало для них в будущем возможность обожествления путем введения царского культа героя-предка²³⁶. Однако на царских монетах Персей представлен в образе греческого героя²³⁷, а на его связь с Персией и Ахеменидами указывает только их династическая эмблема. Это позволяет предположить, что уже в середине II в. до н.э. понтийские цари стали создавать царский культ, основанный на почитании Персея. В условиях военного поражения и тяжелой контрибуции после войны 183-179 гг. до н.э. они хотели представить себя в качестве спасителей государства и подданных. Для этой цели был выбран

²³⁶ Примеры изображений звезды и полумесяца над головой царя как символов царского культа на различных предметах см. Сапрыкин С.Ю. Золотая пластина из Горгиппии // ВДИ. 1983. 1. С. 76-78.

²³⁷ Reinach T. *Trois royaumes de l'Asie Mineure*. P., 1888. P. 169; Mattingly H.B. *The Coinage of Mithridates III, Pharnaces and Mithridates IV of Pontus* // *Studies in Greek Numismatics in Memory of Martin Jessop Price*. L., 1998. P. 256.

не персидский, а эллинский тип героя, очевидно, согласно традиции, которая шла от первых царей Понта, избравших Зевса, верховного бога греков, для пропаганды образа покровителя династии и подданных.

При Митридате V Еввергете культ Персея получил дальнейшее развитие. Как уже отмечалось (см. §4), этот царь помог построить или реконструировать храм героя в Синопе, где находилась древняя культовая статуя бога Аполлона, издревле любимая синопейцами²³⁸. Ее подновили и добавили новую культовую атрибутику — лук и кирбасию или «шапку Персея» (шапку Аида, согласно греческому мифу о Персее), тем самым обозначив синкретизм двух культов — Аполлона, верховного бога и покровителя Синопы, новой столицы государства, и Персея, патрона правящей династии, сделавшей этот греческий город своей резиденцией и столицей государства. В честь этого события отчеканили царские тетрадрахмы Митридата Еввергета, которые имели явно донативный и памятный характер (см. §4, рис. 13).

Объединение двух культов в Синопе не стало неожиданностью, так как Персея почитали там с древних времен. Это подтверждается находками антефикса VI в. до н.э. от некой постройки общественного характера с изображением горгонейона²³⁹, может быть, храма героя или его героона, и фрагментом метрической надписи с упоминанием философакиника Персея, которого метафорически отождествляли с одноименным греческим героем. Это следует из некоторых выражений в эпиграмме, например $\text{Κυνικῆς ἔμφοιρ} \eta$ — «киническая мудрость», что этимологически перекликалось с понятием Ἄϊσός ΚΥΒΣΤ| — «шапка Аида», т.е. шлемом-невидимкой, который был у Персея во время убийства Медузы Горгоны, и даже ее прямое сравнение с птицей, подобной этому остроконечному головному убору — $\text{ὄχι σέρ[ε]ϊ κίριγί Ρ[άκ]} — \text{χρσο(ι) ἄργει} \vee \text{ἰοβ} \eta \text{ίριον}$. Д. Робинсон, несомненно, прав, что культ Персея был популярен в Синопе, так как, согласно мифу, он мог посетить страну гипербореев (Pind. Pyth. X. 45ff.; XII) и, соответственно, побывать в Синопе (Paus. I. 31. 2)²⁴⁰. На этом основании творцам местных мифов, связанных

²³⁸ Предположение о том, что на тетрадрахмах Митридата Еввергета запечатлена статуя не Аполлона Делосского, как считал Л. Робер, а культовая статуя в Синопе, высказывал Ф. де Каллатай (de Callatay F. Apollon délien ou divinité sinopeenne? L'iconographie des 'tétradrachmes de Mithridate V Evergète // CENB. 1991. 28(2). P. 29-37; idem. Les Mithridate du Pont: un exemple périphérique de rapport entre cites et rois hellénistiques // Royaumes et cites hellénistiques de 323 à 55 av. J.-C. Sedes, 2003. P. 222).

²³⁹Akurgal E., Budde L. Op. cit. S. 27-29. Taf. Xb, 3.

²⁴⁰Robinson D. Op. cit. P. 320-322, no. 57; Yerakis D.M. Op. cit. P. 353, no. 7; надпись датируется II-III вв. н.э. (French D. The Inscriptions of Sinope... no. 171), но это не противоречит популярности культа Персея в Синопе с самого раннего времени, так как человек по имени Персей в этой эпиграмме имел имя, переводившееся как «крыло», что помогло одноименному герою, согласно мифу, летать по свету и над Элладой.

с понтийским царским двором, было достаточно легко соединить Персея и Аполлона Гиперборейского, владыку страны гипербореев, создав мифологическую основу для слияния двух культов в один как в Синопе, так и по всему царству. Мы едва ли ошибемся в том, что эпиграмма в честь киника Персея, хотя и датируется римским периодом, стала следствием официально введенного в Синопе, бывшей столице Понтийского царства, синкретического культа Аполлона-Персея, когда Митридат V реконструировал культовую статую бога Аполлона, покровителя основателей Синопы, и возвел (или перестроил) его храм, превратив древнюю святыню в символ нового общегосударственного царского культа.

Опираясь на царские монеты Митридата IV, можно утверждать, что культ Персея стал официальным в середине II в. до н.э. Вводя его, царская власть старалась возвеличить себя в глазах греков и римлян. Это было особенно необходимо после смерти Фарнака I, покровителем которого был фригийский бог Мен (см. ниже §12) и при котором позиции Понта ослабли в результате поражения в войне 183-179 гг. до н.э. Созданием нового царского культа Аполлона-Персея Митридат V Евергет как бы оставлял в прошлом невзгоды, связанные с этим поражением, и открывал новую страницу в истории государства, прочнее закрепляя статус Синопы как главного города Понтийского царства, так как с точки зрения тогдашнего международного права, особенно после неудачной войны в Малой Азии, принадлежность ее Понту могла быть поставлена под сомнение. Ведь по мирному договору 179 г. до н.э. понтийский царь обязывался вернуть все ранее захваченные земли (Polyb. XXV. 2), но Синопу оставил за собой. А в конце 120-х годов до н.э., после расширения границ Понтийского царства и происков недовольных этим римлян, внешнеполитические позиции Митридата V ухудшились. Он потерял Великую Фригию и часть Галатии, а затем был вынужден оставить Каппадокию. Поэтому царю потребовалась обосновать свое право иметь столицу государства в Синопе. Чтобы не потерять и ее (Синопу у Понта оспаривали союзники Рима родосцы еще до войны 183-179 годов до н.э.), царская власть провозгласила Персея официальным покровителем государства, включая и столицу. А объединение его с Аполлоном, простатом этого полиса, создавало как бы его двойную «божественную» защиту. Выбрав Персея в качестве защитника и спасителя города и династии, цари Понта дали возможность своим подданным невольно сравнивать врагов Понта с Горгоной Медузой, обезглавленной этим героем, а Персея с их собственным повелителем.

В этих сложных условиях понтийский царь старался привлечь симпатии греческого населения Причерноморья и западных областей Малой

Азии. Он понимал, что эллины, включая синопцев и их колонистов в Северной Анатолии и Южной Колхиде, а также сородичей в ионийских полисах на побережье Черного моря, больше почитали Аполлона, а не Персея — согласно идеологии Понтийского царства, скорее иранского, нежели эллинского героя. Ведь его, родоначальника персов, цари как наследники Ахеменидов считали своим патроном. Поэтому Митридат V совершил мудрый политико-пропагандистский жест — он объединил культы Персея и греческого Аполлона, показав эллинским подданным и союзникам, что на первом месте в официальной идеологии Понтийского царства стоит именно греческая религия и она является основой для синкретизма обоих божеств. Этим царь создал прочный фундамент будущего союза с греческим населением и идеологическое прикрытие проводимой им филэллинской политики. Он продемонстрировал окончательный отказ от жесткого противостояния с греками, что осуществляли прежние монархи до Фарнака I, и при этом не оттолкнул от себя ираноязычных подданных, продолжавших почитать Персея как персидское божество. При создании нового культа Аполлона-Персея наиболее ярко обозначилась суть всей религиозной и идеологической политики понтийских царей, на протяжении длительного времени нацеленной на синкретизм различных богов при заметном крене в сторону греческих религиозных представлений и пропаганды греческих культов.

Когда культы Персея и Аполлона слились в единый официальный царский культ, крупнейшие города царства — Аμισ и Синопа — выпустили в обращение большое количество медных монет с портретом Персея в кожаной кирбасии или «шапке Аида», что было сделано в соответствии с появлением новой культовой статуи Аполлона-Персея в столице царства Синопе при Митридате Еввергете. На их реверс монетарии поместили изображение колчана (очевидно, деталь лука, который Аполлон-Персей держит за спиной на статуе на монетах Еввергета). Как покровитель и защитник династии Персей на городских и анонимных монетах Понта получил черты лица Митридата V Еввергета и его сына Митридата VI (рис. 13, 14, 45), так как их хотели уподобить аргосскому герою и родоначальнику персов и их царей (WBR I², 1, no. 13, 58, pi. VII, 6; XXVI, 14; SNG IX: The British Museum, 1135-1138, 1523; SNG XI Stancomb, 669, 792)²⁴¹. Выпустив в обращение эти монеты, отец и сын старались укрепить свои позиции на престоле Понта, который у них в начале послед-

²⁴¹ Почти все исследователи (Ф. Имхоф-Блумер, Х. Пфайлер, Г. Кляйнер, М., Прайс, В. Станкомб и др.) датировали эти монеты в пределах последней четверти II в. до н.э., точнее 125/120—111/100 гг. до н.э., и только Ф. де Каллатай условно отнес их к 100—95 гг. до н.э. (de Callatay F. La révision... P. 282), что представляется слишком завышенным.

ней четверти II в. до н.э. энергично пытались оспорить. Одновременно с полисной монетой типа «Персей-колчан» в обращение поступило немало так называемых «анонимных монет» Понта с почти аналогичным типом — портретами Митридата Еввергета и Митридата Евпатора в образе Персея, на что указывают кожаная шапка-кирбасия у них на голове или просто одна кирбасия (рис. 45).

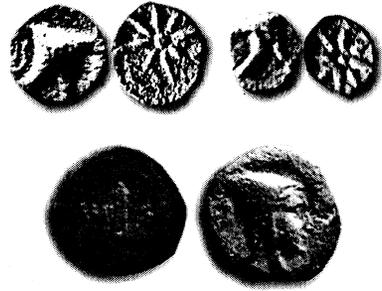


Рис. 45

Образ Персея-Аполлона — синкретического божества на тетрадрахмах Еввергета, особенно его голова в кирбасии, совпадает с портретами Митридата Еввергета и его сына Митридата Евпатора в кожаной шапке Аида-Персея на аверсе анонимных монет Понта и на полисных монетах с горитом — символом Аполлона и Персея²⁴² (рис. 13, 14, 45), и Пегасом, символом аргосского героя (рис. 46-47). Во всех этих случаях образ героя-бога своими чертами напоминает правящих царей, что доказывает царский характер культа Персея и выпуск этих монет как бы по заказу царской пропаганды.



Рис. 47

С этой точки зрения интерес вызывает типология оборотных сторон монет полисной и анонимной серий. На реверсе анонимных монет, как правило, изображалась династическая эмблема Ахеменидов и Митридатидов — звезда и полумесяц, как и на царских монетах Митридата IV с типом Персея, иногда цветок — символ Изиды и Персефоны, лук и горит — атрибуты Аполлона и Персея, как на монетах полисной серии и тетрадрахмах Митридата V. В надчеканках использовались горгонейон, шлем — «шапка Аида/Персея», что указывает на культ Персея и Афины, лук Аполлона-Персея, как на тетрадрахмах

²⁴² Об этом см. Pfeiler H. Op. cit. S. 75-78; Kleiner G. Pontische Reichsmünzen. S.11-13; Bohm C. Imitatio Alexandri im Hellenismus. Untersuchungen zum politischen Nachwirken Alexanders des Grossen in hoch- und spathellenistischen Monarchien, München, 1989. S. 156, 157.

Митридата Еввергета, трезубец Посейдона, отца крылатого коня Пегаса, сыгравшего большую роль в культе Персея, пучок молний Зевса, отца Персея, голова Пана — спутника многих греческих богов. Все типы монет и надчеканки имеют прямое отношение к культам Персея и Аполлона, при этом надчеканки в виде лука, как заметил К.В. Голенко, как бы «обновляют» прежние «персеевские» типы анонимной меди²⁴³. Это косвенно свидетельствует о том, что надчеканки с атрибутикой Аполлона появились после официального объединения его с культом Персея, который стал официальным еще при Митридате IV, и доказывает реальность объединения культов Персея и греческого Аполлона в правление Митридата V.

Портреты царя в кирбасии — символе династической и жреческой власти в иранском мире, включая Каппадокию²⁴⁴, атрибутика культов Персея и Аполлона на анонимной меди и на обильных сериях полисных монет Синопы и Амиса, а также на монетах Кабиры, Таулары, Лаодикеи, Хабакты (WBR I², 1, no. 13, 65, pi. VII, 6; XXVI, 14; SNG Aulock, no. 57, 58, Taf. 2, 57-58; SNG IX: The British Museum, 1135-1138, 1240, 1287), которых значительно меньше, показывают, что единый культ Аполлона-Персея получил распространение в крупнейших городах Понтийского царства (кроме Амисии и Амастрии). Преобладание в понтийской нумизматике этого времени монет Синопы и Амиса с символикой Аполлона-Персея подтверждает, что в Синопе находилась культовая статуя этого синкретического божества. Анонимные монеты, вероятно, являлись царским чеканом Митридата Еввергета, а затем и молодого Митридата Евпатора, когда он взшел на престол в 121 г. до н.э. после убийства отца. Поначалу в течение десяти лет он правил вместе с младшим братом Хрестом при попечении матери Лаодики, и это могло препятствовать чеканке полновесных царских монет от его имени с титулом царя. Поэтому понтийские монетарии ограничились выпусками анонимных монет с символикой введенного еще при Еввергете царского культа Персея-Аполлона, а также полисных монет ранних серий, на которые помещали портреты отца и сына. И только в конце II — начале I вв. до н.э., когда власть Митридата Евпатора окрепла и он расправился со своими противниками, став полноправным правителем, царские

²⁴³ Голенко К.В. Понтийская анонимная медь // ВДИ. 1969. 1. С. 151.

²⁴⁴ В Каппадокийском царстве жрецы — правители городов носили аналогичные кирбасии, о чем см. Regling K. *Dynastenmünzen von Tyana, Morima und Anisa in Kappadokien* // ZfN. 1932/1935. Bd. 42. Ht 1-2. S. 6-8; Yarkin U. *An Unpublished Coin of Ariarathes III for Cybistra in Cappadocia* // NC. 1981. V. 141. P. 144, 145; о жреческих и династических тирах персидского типа подробно см. Summerer L. *Achämeniden am Schwarzen Meer: Bemerkungen zum spätarchaaischen Marmorkopf aus Herakleia Pontike* // *Ancient Near Eastern Studies*. 2005. Vol. XLII. P. 252.

монетарии приступили к выпуску серебряных монет с его портретом в классическом образе эллинистического монарха. Мы не исключаем, что в первые годы правления Митридат VI, как ранее Митридат V, мог быть верховным жрецом нового культа Персея-Аполлона, поэтому его изображали в образе этого божества в жреческо-династийном головном уборе —кожаной кирбасии, служившей одновременно символом аргосского героя. Митридат Евпатор провозгласил себя преемником отца, поэтому имел все основания помещать его портрет на монетах анонимной и полисной серий с типом Персея-Аполлона.

Среди монет анонимной понтийской серии есть обильная группа с изображением кирбасии или шапки-невидимки Персея — тип, беспрецедентный по своему характеру и содержанию (*рис. 45*). В свое время мы высказывали предположение, что это аллегорическое отражение в нумизматике Понтийского царства важного политического события — временного исчезновения из столицы Митридата Евпатора, бежавшего из Синопы и скрывавшегося в течение семи с лишним лет в связи с угрозой его жизни со стороны противников его отца и его самого как наследника трона. Молодой царь жил в горах Париадра на дикой природе, воспитывал свой дух и закалял тело (Justin XXXVIII. 18. 1). Упомянутый монетный тип стал таким образом аллегорическим выражением мифа о Персее, божественном покровителе молодого царя. Ведь кожаная шапка-невидимка, подарок Аида, согласно мифу, сделала героя невидимым для Горгоны и неуязвимым для ее смертельного взгляда, что помогло ее обезглавить и освободить крылатого коня Пегаса. Изображение на монетах только одной шапки должно было означать, что, хотя царя в столице нет, его власть там сохранялась и была угрозой для его многочисленных врагов. Если это верно, то культ Персея использовался Митридатом в политических целях для расправы с противниками внутри страны²⁴⁵. И это стало одной из причин популярности аргосского героя и его атрибутов в понтийской нумизматике на протяжении долгих лет царствования Митридата Евпатора, который по мере необходимости продолжал олицетворять себя с этим героем-победителем, предком персов и их царей.

Монеты с символикой культа Персея и его головой с чертами лица Митридата Евпатора чеканились в Амисе, Хабакте, Комане, Кабире, Тауларе, Фарнакии, Лаодикее (*рис. 46*): это оболы типа «Персей в шлеме с гребнем в виде грифона — пьющий Пегас влево» (WBR I², 1, по. 32-36, pi. VII, 25-27; XI, 21; по. 5 — Таулара; SNG IX: The British Museum,

²⁴⁵ Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 121.



Рис. 48

1212-1217, 1258, 1259; SNGAulock, Taf. 3, 89, 90)²⁴⁶; монеты типа «Афина Парфенос в коринфском шлеме, украшенном скачущим в галопе Пегасом, арлустре на обеих сторонах и четырьмя головами коней — Персей в хламиде и шапке-митре, концы которой ниспадают на плечи, который стоит влево, держит голову Медузы в левой руке и гарпун в правой, с крылатым телом Медузы у ног». Большинство этих монет чеканилось в Амисе (WBR I², 1., no. 17, pi. VII, 10; SNG Aulock, 63; SNG IX: The British Museum, 1166-1176), чуть меньшее их количество выпускалось в Хабакте (SNG IX: The British Museum, 1253), Кабире (WBR I², 1, no. 2, pi. XII, 19; SNG IX: The British Museum, 1241, 1242), Комане Понтийской (WBR I², 1, no. 1, la, pi. XI, 24; SNG IX: The British Museum, 1260, 1261), Фарнакии (SNG IX: The British Museum, 1275), Тауларе (SNG IX: The British Museum, 1293), Амастрии (WBR I², 1, no. 15, 16, pi. XVIII, 14; SNGAulock, 155, 156; SNG IX: The British Museum, 1312-1314), Синопе (WBR I², 1, no. 61, pi. XXVI, 9; SNG Aulock, 228; SNG IX: The British Museum, 1531-1535), Лаодикее, Газиуре, Дии (рис. 48)²⁴⁷; с их типологией тесно связан другой популярный сюжет изображения на квазиавтономной понтийской меди — «эгида — богиня Ника вправо с пальмовой ветвью в руке», навеянный мифом об Афине и Персее, так как Афина Паллада поместила голову Горгоны Медузы на свой нагрудный панцирь-эгиду для устрашения врагов (рис. 49). Эта одна из наиболее обильных серий монет чеканилась в Амисе (WBR I², 1, no. 43, 44, pi. VIII, 2-4; SNG Aulock, 65; SNG IX: The British Museum, 1177-1191), Хабакте (WBR I², 1, no. 3-5, pi. XI, 23; SNG IX: The British Museum, 1254-1256), Комане (WBR I², 1, no. 4, 5, pi. XI, 25; SNG IX: The British Museum, 1262, 1263), Лаодикее (WBR I², 1, no. 3, pi. XII, 17; SNG Aulock, 128; SNG IX: The British Museum, 1272, 1273), Кабире (WBR I², 1, no. 4, pl. XII, 21, 22; SNG Aulock, 95, 96; SNG IX: The British Museum, 1243-1246), Амастрии (WBR I², 1, no. 20-22, pi. XVIII, 17; SNG Aulock, 157; SNG IX: The British Museum, 1315-1318), Синопе (WBR I², 1, no. 64, pi. XXVI, 12, 13; SNG IX: The British Museum, 1536-1540).

В понтийской нумизматике имеются и другие монеты, изображения на которых напрямую относятся к культуре Персея. Это, в частности,

²⁴⁶de Callatay F. Les Mithridate du Pont... P. 225; idem. La revision ... P. 280-282.

²⁴⁷ Idem. La revision... P. 282.

монеты типа «Персей в крылатом фригийском колпаке — крылатый гарпун», которые выпускали в Амисе (WBR I², 1, no. 35, pi. VII, 26; SNG IX: The British Museum, 1196-1198), Лаодикее (WBR I², 1, no. 5; SNG Aulock, 129) (*рис. 50.1*), Кабире (WBR I², 1, no. 5a; SNG IX: The British Museum, 1248), Синопе (WBR I², 1, no. 64, pi. XXVI, 12, 13). В Амисе чеканили также монеты с изображением безбородой головы Персея с гарпуном на плечах на аверсе и эгидой с горгоной на реверсе (WBR I², 1, no. 12, pi. VII, 5; SNG IX: The British Museum, 1127, 1128). Они появились раньше всех остальных монет с типом Персея и его атрибутами, очевидно, около 125-100 гг. до н.э., как предположил М. Прайс. Если эта дата справедлива, то первым эллинским полисом в Понтийском царстве, признавшим культ Персея



Рис. 48



Рис. 49

царским после его введения при Митридатe IV, стал Амис, оплот понтийской династии среди греческих подданных. Тип монет, названный нами выше последним, близок более позднему монетному выпуску с типом «эгида-Ника» и подтверждает, что Персей в Понте, как и во всем эллинском мире, почитался вместе с Афиной Палладой. Типология понтийской меди полностью отразила главное деяние Персея — убийство Горгоны. При этом особенно подчеркивалась роль в этом его подвиге богини-воительницы Афины, которая, согласно мифу, поместила голову Медузы на свой панцирь и на щит. Соединение Афины и Персея в монетной типологии Понта должно было наглядно представить победу Персея над его врагами, что в соответствии с задачами политики Митридата Евпатора и его пропагандой должно было напугать внутренних и внешних врагов и отвратить их от царя и его подданных.

Самыми обильными среди монет с типом Персея и символикой его культа были выпуски греческих полисов Синопы и Амиса. Это под-

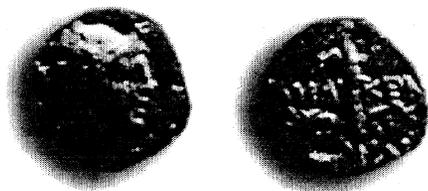


Рис. 50.1

тверждает почитание аргосского героя в эллинском, а не иранском облике. Унификация типов, чекан монет во многих городах и бывших царских катойкиях, ставших полисами, свидетельствуют о царском характере культа, воспринятом греческим населением, особенно¹ в обеих столицах царства — Амисе и Синопе. А превращение их монет в панпонтийскую унифицированную валюту по всему Причерноморью говорит о восприимчивости остальных греков к основным постулатам этого царского династийного культа Понта. Следует обратить внимание на то, что, если около 125 г. до н.э. только Амис вслед за царской чеканкой анонимной меди начал бить монету с изображением Персея и его атрибутикой, то позднее серию монет типа «голова в кирбасии — лук в горите» выпустили уже пять городов. Еще позже монеты типа «Персей-Пегас» и «Эгида-Ника» отчеканили семь полисов, а монеты «Афина-Персей» — одиннадцать понтийских городов. Затем популярность Персея пошла на спад и последнюю серию монет «Персей-гарпун» выпустили в обращение только четыре полиса. Эта динамика показывает, что почитание Персея среди понтийцев возрастало постепенно и его культ не сразу признали в качестве царского, что объяснялось неоднозначной внутривластной ситуацией в Понтийском царстве.

Амасия — первая столица Понта, вообще не чеканила монет с атрибутами Персея и Диониса, с которыми олицетворял себя Митридат Евпатор. Популярностью там пользовалась только символика Зевса, Ареса, Эрота, Диоскуров и Аполлона. Это показывает, что полисы Понтийского царства были самостоятельны в проведении религиозной политики и не всегда придерживались указаний на этот счет со стороны царя и его чиновников. Самым обильным в этом городе, наряду с Синопой и Амисом, был выпуск монет типа «Эрот — шапки Диоскуров» в начале последней четверти II в. до н.э., что явилось своеобразным отражением в монетной типологии двоевластия братьев Митридата Евпатора и Митридата Хреста (см. §9). Очевидно, амасийцы колебались и не сразу встали на сторону Митридата Евпатора. Это, по-видимому, объяснялось утратой Амасией функций столичного центра в связи с переходом ведущих позиций к Амису и Синопе, что совпало с введением в государстве нового царского культа Персея. Очевидно, не все города поддерживали Митридата Евпатора, правившего поначалу с матерью и братом, и к

тому же на время бежавшего из Синопы. И только после насильственной смерти Митридата Хреста и Лаодики, возвращения Евпатора и превращения его в единодержавного правителя, который начал наделять полисы, ранее не имевшие политических свобод, ограниченными правами, а некоторые царские катойкии обращать в города, греки поверили новому царю и приняли его в образе героя греческой мифологии Персея, а точнее в образе бога Аполлона-Персея. Последнее подтверждает символ Аполлона Гиперборейского — грифон на шлеме Персея, который представлен на монетах типа «Персей-Пегас». В отличие от Амасии, Амис и Синопа сразу превратились в надежный оплот власти нового монарха и обеспечивали его надежным окружением из числа своих граждан, греков по происхождению.

Практически все медные монеты Понта и Пафлагонии с типом Персея отчетливо передают черты лица Митридата VI в разные периоды его жизни, а началось это с первых лет его царствования. Ф. Имхоф-Блумер датировал монеты с атрибутами культа Персея 120/111-80/70 гг. до н.э., М. Прайс — около 125-100 и 85-65 гг. до н.э., Ф. де Каллатай — 100-95 и 90-85 гг. до н.э. Особенно интересны монеты с типом «эгида-Ника», которые относят к 90-85 или 85-65 гг. до н.э. Они символизируют победу самого Персея, иносказательно выражая военные успехи его мнимого потомка Митридата Евпатора²⁴⁸. Следовательно, культ Персея оставался царским на протяжении 120-65 гг. до н.э., т.е. в течение почти всего правления Митридата VI. Его популярность несколько снизилась лишь к концу жизни царя в результате военных и политических поражений от римлян (при участии некогда подвластных и союзных греков).

Если использовать хронологическую классификацию митридатовской меди Ф. де Каллатай, то самый обильный выпуск квазиавтономных монетных серий приходится на монеты типа «Афина-Персей» и «эгида-Ника», которые относятся к 90-85 гг. до н.э., т.е. ко времени наиболее значительных военных побед Митридата Евпатора в войне с Римом. Это совпадает и с апофеозом царя в Пергаме в 88 г. до н.э., когда греки увенчали его статую венком, используя статуарное изображение Ники и сложные механизмы для возложения его на голову Нового Диониса — царя Понта (Plut. Sulla, 11). Это был пик почитания Митридата Евпатора как Диониса и как Аполлона-Персея (подробнее об этом см. гл. 4), поэто-

²⁴⁸ Imhoof-Blüner F. Op. cit. S. 180, no. 62; Kleiner G. Pontische Reichsmünzen. S. 15; McGing B. Op. cit. P. 94,95; Olshausen E. Op. cit. S. 1891,1893. См. также Price M. SNG IX: The British Museum, pi. XLII-XLIV; de Callatay F. La fevision... P. 282. О типе «эгида-Ника» подробно см. Klein U. Zum Aigis Nike-Typ der pontisch-paphlagonischen Bronzprägung aus der Zeit des Mithridates Eupator // Schweizer Münzblätter. 1969. XIX. Ht. 74. S. 28.



Рис. 51

му на эти годы приходится самая широкая популярность Персея — предка и покровителя понтийского царя и его подданных.

Символика культа Персея-Аполлона отчетливо засвидетельствована на царских монетах Митридата Евпатора: это изображение пьющего крылатого коня Пегаса вместе с портретом царя (рис. 51). Оно встречается с конца II в. до н.э., а на датированных монетах — с 96 г. до н.э., и перекликается с серией меди «Персей-пьющий Пегас». На царских статерах и тетрадрахмах с 93 г. до н.э. параллельно с этим типом представлена фигура пасущегося оленя (WBR I², 1, по. 9-15, pi. И. 1-9; SNG IX: The British Museum, 1034-1043), а на статерах

и тетрадрахмах 89-66 гг. до н.э., наряду с идеализированным портретом царя, фигурирует только изображение пасущегося оленя (рис. 52). Это было отражением связи образа понтийского монарха с культурами Артемиды и ее брата Аполлона²⁴⁹. Данный монетный тип имеет связь с монетами Амиса периода митридатовского правления, на которых изображены «голова Аполлона (или Артемиды) — стоящий олень» (WBR I², 1, по. 18, pi. VII, 11; SNG IX: The British Museum, 1134) (рис. 50.2). Б. Макгинг указывает, что в Понте эллинские черты культа Персея выступают всегда на первом месте, а иранские традиции проявляются только на ранних сериях меди типа «голова молодого человека в кирбасии — колчан»²⁵⁰. Олень и крылатый конь Пегас появились на царских золотых и серебряных монетах в результате религиозного синкретизма двух основных богов официального царского пантеона — Аполлона и Персея, восходящего к последним годам правления Митридата Еввергета и началу царствования Митридата Евпатора. Стремясь из политических

²⁴⁹ McGing B. Op. cit. P. 94-96; de Callatay F. L'histoire... P. 16.

²⁵⁰ McGing B. Op. cit. P. 95. Мы не можем согласиться с тем, что лук и колчан на монетах свидетельствуют о большой роли охоты в воспитании иранских принцев согласно распространенной персидской традиции. Это скорее детали культа Аполлона и Артемиды, так как на серии анонимной меди фигурировал такой же портрет в кирбасии вместе с изображением лука — атрибута Аполлона.

соображений предстать перед подданными в образе Персея, а затем провозгласив себя Новым Дионисом и Либером — освободителем греков, Митридат Евпатор в то же время поместил на свои монеты оленя, как символ Артемиды и Аполлона. При этом Пегас и олень вписаны в плющевый венок — атрибут дионисийского культа, что приравнивало самого царя к образу бога Диониса. Все это сопровождалось демонстрацией династического символа понтийских и персидских царей — звездой и полумесяцем. Они постоянно встре-



Рис. 52

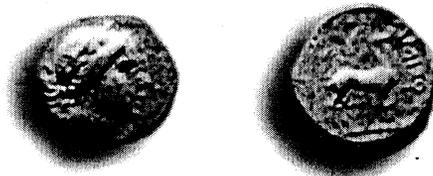


Рис. 50.2

чаются вместе с изображениями Зевса, Мена и Персея — покровителей царей Понта, причем с раннего времени. Соединение атрибутики трех греческих культов — Аполлона, Персея и Диониса на монетах Митридата VI было вызвано необходимостью подчеркнуть эллинскую природу синкретического культа Аполлона — Персея — Диониса для сплочения греков вокруг понтийского монарха.

Существует предположение, что в 86/85 г. до н.э., когда прекратился чекан царских монет с изображением Пегаса — символа Персея, этот герой, согласно иерархии богов в Понтийском царстве, уступил место культу Митридата-Геракла²⁵¹. Действительно, после 88 г. до н.э. на царских тетрадрахмах Митридат Евпатор представлен как идеализированный правитель в образе бога (Диониса или Аполлона?) в сопровождении оленя²⁵². Но это не результат вытеснения Персея из религиозного сознания понтийцев путем замены его культа на культы Геракла и Диониса, а выражение изначально греческого компонента синкретического культа Аполлона-Персея, что отвечало в то время настроениям эллинов. Официальная придворная пропаганда уже не стремилась показать Митридата Евпатора в образе Персея как мифического предка персов, Ахеменидов и Отанидов. Ее задачей стало внедрить в умы греков и союзников царя поклонение эллинским богам Аполлону, Дионису и Гераклу, с

²⁵¹ Kleiner G. Pontische Reichsmünzen. S. 15; Olshausen E. Op. cit. S. 1891.

²⁵² Newell E. T. Royal Greek Portrait Coins. Racine, 1937. P. 47-50; Klose D. O. A. Von Alexander zu Kleopatra: Herrscherportraits der Griechen und Barbaren. München, 1992. S. 51-53.

которыми теперь отождествляли царя. Это следствие проводившейся в то время Митридатом VI филэллинской политики, для чего требовалось представить его как правителя, который принес эллинам свободу.

Царский и официальный характер культа Персея прослеживается и по памятникам художественной пластики. Из Амиса, например, происходит мраморная голова от статуи Персея в кожаном шлеме-митре или кирбасии и чертами лица Митридата Евпатора. Ф. Кюмон не исключал, что это деталь статуи Персея, которая представлена на монетах, но позднее посчитал ее подделкой. В Сатале, городе-крепости в Малой Армении, была обнаружена бронзовая фигурка обнаженного Персея с хламидой, спадающей на левую руку, в которой он держит небольшой двойной топорик — *birennis*. Эта деталь фигурирует также в культе Зевса Лабрандского в Кари и Зевса Стратия в Понте (см. § 1)²⁵³ и говорит о близости этих божеств на основе их отношения к культу Аттиса, выполнявшего те же функции, что и Зевс. Возможно, что в Понте фригийское и пафлагонское население ассоциировало Персея с Аттисом, греческое — с Гелиосом и Аполлоном, а каппадокийское — с Аполлоном-Митрой-Гелиосом²⁵⁴. Персей мог входить в круг мужских паредров верховной богини Команы — Ма-Энио, которая имела много общих черт с Афиной, игравшей важную роль в культе Персея, а также с Кибелой и Артемидой (см. гл. 3, §7). В Комане Понтийской в 85-65 гг. до н.э. была выпущена монета с портретом молодого мужчины, изображением колоса, головы орла и треножника (SNG IX: The British Museum, 1265), а в 125-100 гг. до н.э. в Амисе отчеканена такая же монета, но с головой Артемиды и треножником (*ibid.*, 1139-1141) (*рис.* 53).

Эти монеты демонстрируют близость культов Аполлона, Артемиды (лук, колчан, треножник), Зевса (голова орла), Аттиса (колос), Персея и Афины (лук и колчан, как на некоторых амисских монетах с головой Персея в кожаном шлеме-кирбасии, или тот же тип лука на монетах города с головой Ники, о чем см. SNG IX: The British Museum, 1142, 1143). Связь же Митры и Персея в Понтийском царстве была косвенной²⁵⁵, основанной главным образом на том, что Персей считался предком персидских царей, а Митридатиды воспринимались как их прямые потомки. К тому же династийное имя «Митридат» означало буквально «дарованный Митрой» или «санкционированный Митрой», что подчер-

²⁵³ Cumont F. Le Persee d'Amisus // RA. 1905. V. P. 181-189. Мраморная голова Персея хранится ныне в Музее Маримона и ее подлинность оспаривается (Summerer L. Hellenistische Terrakotten. S. 38.Ann.216).

²⁵⁴ Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Ук. соч. С. 432.

²⁵⁵ Ulansey D. The Origins of the Mithraic Mysteries. N.Y., Oxf., 1989. P. 89, 90.

кивало власть и могущество династии. Однако понтийские Митридатиды не почитали иранского Митру как своего покровителя, предпочитая считать таковым Персея. Этот аргосский герой не изображался как Митра, очевидно, потому, что почитался как мифический предок Александра Македонского (Арг. *Anab.* III. 3. 1-2), а Митридатиды в Понте по материнской линии являлись потомками македонских царей, родство с которыми поддерживалось династическими браками с представительницами женской линии селевкидского правящего дома (Justin XXXVIII. 7. 1). По этой причине греческая версия мифа о Персее в Понте всегда преобладала над иранской, способствуя синкретизации его с Аполлоном, хотя последнего иногда ассоциировали с иранским солнечным богом Митрой (как, например, в Коммагене). Это вписывалось в идеологию поклонения Митридату Евпатору как второму Александру и Новому Дионису, освободителю греков.



Рис. 53

Образ Персея, несмотря на популярность в монетной типологии Понта, не получил отражения в коропластике. Из Котиоры происходит лишь маска Горгоны Медузы, изготовленная, по-видимому, в Синопе во второй половине II в. до н.э.²⁵⁶ Это косвенно доказывает официальный, преимущественно царский, характер культа Персея, который не был повсеместно воспринят рядовым населением, предпочитавшим отождествлять его с другими более близкими для него богами.

В этой связи крайне важно обратить внимание на атрибуты культа аргосского героя в монетном деле Полемонидов, царской династии в Понте, сменившей Митридатидов. На монетах Полемона I представлен конь Пегас (WBR I², 1, по. 17, fig. 1), на монетах Полемона II и Антонию Трифены — маленькая голова Медузы (рис. 54), подобная той, которая изображена на медальоне-амулете на шее Полемона II (*ibid.*, по. 22, рi. III, 1). Вряд ли эти детали служили указанием на предка царей по линии их родства с Митридатидами, поскольку Полемониды не имели к ним никакого отношения и не могли почитать Персея как мифологического родоначальника персов. Ведь по происхождению они были греками, и их политика отличалась от той, которую проводили Митридатиды. Связь Полемонидов с Персеем следует, видимо, объяснить тем, что этот

²⁵⁶ Mollard-Besques S. *Op. cit.* D526, pi. 113f.



Рис. 54

знатный род из Лаодикеи на Лике стал царской династией в 39 г. до н.э., после того как Марк Антоний сделал Полемона I, сына ратора Зенона, царем в Киликии Трахее и части Ликаонии, где его столицей стал город Иконий (App. BC. V. 75; Strabo XII. 6. 1; 8, 16; XIV. 5.6). По одной из местных легенд, передаваемых Иоанном из Антиохии, Зевс — отец Персея — научил его различным мистическим фантазиям и пожелал, чтобы он основал царство. После того как герой объехал все окрестные земли, он увидел Медузу и убил ее. Затем завоевал Киликию и Исаврию, основал город Таре, захватил местечко Амандра и построил там город. В ознаменование этого события он воздвиг там колонну, которая была увенчана головой Медузы. Поэтому, как гласила молва, название города изменили на Иконий (Ioann Antioch.: FHG IV. 544, fr. 6, no. 18).

Полемониды, которые начали свое правление в Иконии в Киликии, а затем стали царями Понта, имели все основания почитать Персея как мифического основателя своего царского домена. Это стало причиной появления атрибутов героя на их монетах. Превратив культ аргосского героя в царский, что до них сделали Митридатиды, Полемон I и его преемники еще прочнее закрепили свою власть в Понтийском царстве.

§12. Местные божества Восточной Анатолии: Мен, Митра, Аттис

Культ Мена, фригийского бога-месяца, был одним из самых популярных в северо-западных и западных областях Малой Азии. Его почитало в основном сельское население как покровителя деревень и сельских общин, поэтому он имел разнообразные эпитеты от локальных этниконов и названий тех поселений, которым покровительствовал. Среди них был и эпитет *Askaenos*²⁵⁷, который образован от анатолийско-лувийского слова *aska-wani/wana*, где *aska* означало «ворота», «двери». Поэтому этот эпитет Мена часто интерпретируется как «охранитель ворот (или дверей)» или просто «привратник», поскольку греч. *daicar|vo<; / dcicrivoq*

²⁵⁷ Голубцова Е.С. Ук. соч. С. 31-33.

обозначало нахождение под открытым небом вне пределов дома²⁵⁸. В ипостаси привратника, заступника и покровителя общин, Мен сближался с Зевсом и, подобно ему, часто изображался как всадник на коне. На связь этих богов указывает их эпитет — $\epsilon\gamma\gamma\kappa\omicron\omicron\varsigma$; — «внемлющий», который в Понте имели также Аполлон и Асклепий (см. §1, 3, 4). С этой точки зрения следует обратить внимание на посвящение из Эвмении, где упоминается жрец Зевса Сотера, Аполлона, Мена Асканея, Матери богов — Агдистис, Доброго Демона и Изиды, а также посвящение Богу Высочайшему из Писидии, сделанное жрецом Мена Урания (Небесного). Они указывают на близость лунного бога Мена, небесных божеств Зевса и Бога Высочайшего, причем в образе последнего воплотились черты Зевса и Аполлона (отчасти и Асклепия). И неслучайно, поэтому, во Фригии и прилегающих областях обнаружены посвянительные надписи Мену Отеческому ($M\eta\gamma\iota\upsilon$ Патрйр), Мену Уранию и Аполлону за спасение (MAMA V. P. 150. R 7), где эпиклеса Мена и Зевса совпадают²⁵⁹.

Почитание Мена совместно с другими богами подчеркивало его сотерические и апотропеические функции, ассоциацию с богами света, солнца, спасения и бессмертия. На этом основании Мен-всадник сближался с Зевсом-всадником (Бонитеном в Пафлагонии), богом-всадником Геросом у фракийцев и фракоговорящих жителей северо-запада Малой Азии, а также греческим Аполлоном. В Понте, Пафлагонии и других районах Восточной Анатолии Зевса и Мена Асканея сближало совместное «покровительство» или скорее «охрана» ворот и въездов в цитадели крепостей и городов, так как защита подъездных путей и городских ворот вменялась в обязанность богу Пилону, функции которого были близки Зевсу Пилону или Пилею (см. §1).

С Зевсом в ипостаси Поарина (как в Абонутейхе — см. §1) сближался фригийский бог Аттис, паредр Кибелы или Великой Матери богов, который даже имел прозвища «Зевс» и «Дионис»²⁶⁰ как результат рели-

²⁵⁸ van Haeperen-Pourbaix A. Recherches sur les origines, la nature et les attributs du dieu Men // *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 238-242.

²⁵⁹ Levick B. Dedications to Mên Askacnos // *AS*. 1970. XX. P. 37-50, no. 4,5,21 — $M\eta\gamma\iota\upsilon$ «Еягрсои» и рельеф с Меном на коне (ср. по. 26); Lane E.N. A Re-Study of the God Mên // *Berytus*. 1964. XV. P. 18-20, no. 12, 21, 23, 29, ср. по. 22 — рельеф с надписью-посвящением Мену Сотеру и Плутодоту, букраниями, змеей, ослом, птицей, львом, гранатом, палицей Геракла, рогом изобилия, луком, свирелью Пана, зеркалом, колесом, кадуцеем Гермеса, шапками-пилосами Диоскуров, шишкой пинии, фруктами, звездой и полумесяцем, т.е. полным набором атрибутов богов плодородия и света, что должно было символизировать победу солнца и света над тенью и мраком ночи, а значит радости жизни над смертью.

²⁶⁰ Hepding H. *Op. cit.* S. 100, 209; Vermaaseren M. J. *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*. Leiden, 1966. R 7-11; Kobylyna M.M. *Divinités orientales sur le littoral Nord de la Mer Noire*. Leiden, 1976. P. 5; Фермасерен М.И. Аттис Карпофор // *Проблемы античной культуры*. М., 1986. С. 106-111.

гиозного синкретизма богов плодородия в Анатолии (а также в Греции). Греческое и эллинизованное население легко отождествляло с местным богом — покровителем плодородия и всего сущего собственных божеств с близкими и аналогичными функциями — Аполлона, Зевса, Диониса. Поэтому в Малой Азии происходило смешение греческих и анатолийских культов, в которых фигурировали атрибуты и символика различных богов, близких по характеру и функциям. Местные правители учитывали эту особенность религиозного сознания подданных при организации царских и официальных культов.

Таким смешанным и синкретичным божеством стал в Понтийском царстве и Мен, изображение которого сохранилось на царских монетах Фарнака I (рис. 55). На них помещены портрет этого царя и фигура стоящего мужского бога с атрибутами Мена, Аттиса, Митры, Персея (кирбасия или фригийская шапка-колпак), Гермеса (кадуцей), Диониса (виноградная ветвь или тюрбан, как на монетах Фарнака меньшего достоинства), Зевса Эпикарпия, Диониса, Сабазия, Сераписа (рог изобилия), Зевса Гремящего и Стратия (пучок молний) (WBR I², 1. R 11, 12. Not. 4, 5, pi. I, 7-10; pi. suppl. A, fig. 5, 6; SNG IX: The British Museum, 1025, 1026). В науке это изображение отождествляли с Митрой, Гермесом-Митрой, Персеем и синкретическим божеством Персеем-Митрой-Меном²⁶¹. Поэтому нет никакого сомнения, что это божество было связано с Фарнаком I и в основе его культа лежал синкретизм различных богов греческого и местного пантеонов — Персея, Митры, Зевса, Диониса, Гермеса и Мена, причем Зевс, Персей, в меньшей степени Митра, и до Фарнака I и при нем, и после его смерти покровительствовали царской династии, тогда как Дионис стал таковым при Митридате Евпаторе, внуке Фарнака I. По сообщению Страбона известно, что культ Мена-Фарнака, т.е. бога Мена, превращенного Фарнаком I в официального покровителя правящего царя и династии, оставался царским и официальным в Понтийском государстве до конца правления Митридата VI. В его храме в Америке (см. гл. 1) понтийские цари приносили клятву Мену-Фарнаку и «счастьем царя», т.е. богу Мену и царю Фарнаку I, которого олицетворяли со счастьем подданных, освященным богом лунного света (Strabo XII. 3. 31). Из этого следует, что в изображении стоящего бога на монетах Фарнака надо усматривать Мена-Фарнака, патрона правящего в Понте царя, приносившего счастье и благоденствие. Это свидетельствует о том, что греческие и местные религиозные представления

²⁶¹ Oikonomides A.N. Mithraic Art. A Search for Unpublished and Unidentified Monuments. Chicago' 1975. P. 71; Olshausen E. Op. cit. S. 1890.

в рамках официальных культов Понтийского царства объединялись уже при ранних Митридадах, что открыто проявилось при почитании фригийского лунного бога Мена и его женского коррелята — богини Селены или Луны, храм которой находился в Америке рядом с храмом Мена-Фарнака. Страбон назвал его храм в Америке в одном ряду с крупнейшими храмовыми центрами Мена во Фригии и других областях Малой Азии, в том числе в Антиохии в Писидии, где храм Мена являлся одним из самых известных в античном мире.



Рис. 55

Другим проявлением синкретизма Зевса, Аттиса, Мена и Аполлона является близость их эпитетов: Зевс Поарин > Аттис $\rho\omicron\iota\iota\phi\upsilon$ > Аполлон $\rho\omicron\iota\iota\upsilon\upsilon\omicron\upsilon\omicron$ (о. Наксос). Они подтверждают покровительство этих богов плодородию, пастбищам, травам, лугам и прочей растительности. Население Мариандинии в Северной Анатолии почитало местное мужское божество Поймена (или Пастуха), которого греки отождествляли с Гераклом или объявляли сыном этого героя, ставшего богом²⁶². Совпадение эпитетов фригийского Аттиса и мариандинского героя отразило тождество Аттиса и Поймена как покровителей стад и пастбищ, а также близость Зевсу Поарину — покровителю стад, растительности и скотоводства в Пафлагонии (см. гл. 1, §1).

Бог плодородия Аттис ассоциировался с Меном в Амисе, откуда происходит ряд памятников коропластики. В Археологическом музее Стамбула хранится обнаруженный в Кара-Самсуне терракотовый бюст Аттиса en face, в развевающейся одежде с длинными рукавами, которая обнажает тело бога²⁶³. Другая терракотовая фигурка, так называемый «скифский мальчик» из Британского музея, обнаружена где-то в Южном Причерноморье, скорее всего в Амисе. Она датируется II-I вв. до н.э. и представляет ребенка в остроконечной шапке с перекрещивающимися на груди ремнями и обнаженным животом, выступающим из-под распахнутого кафтана, с птицей — символом Митры и Мена в левой руке, и гроздьем винограда — атрибутом Диониса в правой, и собакой у ног.

²⁶² Сапрыкин С.Ю. О культе Геракла... С. 40.

²⁶³ Mendel G. Catalogue des figurines grecques, no. 1922; Summerer L. Hellenistische Terrakotten. S. 188. Kat. AI 1. Taf. 31.

Терракотовые статуэтки с таким сюжетом происходят из Пантикапея и из некрополя Мирины²⁶⁴. Они изображали не Эрота, как иногда предполагают исследователи, а скорее передавали традиционный образ или символ плодородия, связанный с культами Аттиса или Мена, которые были близки греческому Дионису (Мен имел даже эпитет «Дионис» на о. Фасос)²⁶⁵. Фригийская шапочка на голове и виноградная гроздь в руках мальчика напоминают об атрибутах Мена-Фарнака на царских тетрадрахмах Понта, о которых речь шла выше. Любопытно в этой связи то, что в распахнутом на животе кафтане Аттис в образе Митры представлен на статуэтках из Пантикапея и его округа (см. ниже, гл. 4), а сам персидский бог солнечного света косвенно отождествлялся с Меном и Персеем, покровителями понтийской царской династии.

Долгое время Мен считался исконно фригийским лунным божеством, культ которого распространился во многих районах античного мира²⁶⁶. В настоящее время выдвинуты убедительные аргументы в пользу того, что Мен был индо-персидским богом, культ которого в Малой Азии соединился с Аттисом, местным мужским анатолийским божеством умирающей и возрождающейся природы²⁶⁷. Из приведенного выше свидетельства Страбона следует, что культ Мена получил широкую популярность в Понте при царе Фарнаке I, который построил в Америке, в окрестностях Кабиры, храм Мена-Фарнака, своего покровителя. В науке выдвигается множество версий о происхождении этого культа: его основателями считали царя Каппадокии Фарнака, мужа тетки ахеменидского царя Кира II, или царя Понта Фарнака I, сына Митридата III. Другие ученые полагают, что эпитет *Pharnakou* персидского происхождения, так как образован от перс. *xvamaḥ / kvamaḥ / hvarenach* — «счастье царя» или просто «счастье». Его связывали с Тюхе — греческой богиней счастья, что этимологически восходит к солнечному свету или солнцу и потому означает «ореол» или «сияние лучей солнца»²⁶⁸. Данное словосочетание означает, что царь Фарнак воспринимался подданными как олице-

²⁶⁴ Burn L., Higgins R. *Catalogue of Greek Terracottas in The British Museum*. Vol. III. L., 2001, no. 2196, 2197.

²⁶⁵ Lane E.N. *Op. cit.*, no. 9.

²⁶⁶ Смирнов Я.И. О фригийском боге-месяце // *ITEOANOS*. Сб. в честь проф. Соколова. СПб., 1895. С. 130-132; Perdrizet P. *Mén*//BCH. 1896. T. 20. P. 72-103; Lesky. *Mer* // RE. 1931. Bd. 15, 1. Hbd 29. S. 690; Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века нашей эры. М., 1978. С. 16.

²⁶⁷ Lane E.N. *A Re-Study...* P. 94; idem. *Monumentorum religionis dei Menis*. Leiden, 1976. Vol. III. P. 67-88; van Haereren-Pourbaix A. *Op. cit.* P. 236-247.

²⁶⁸ Oppermann H. *Pharnakou* // RE. 1938. Bd. XIX, 2. S. 1853-1855; Olshausen E. *Op. cit.* S. 1887; Summrcr L., Atasoy S. *Die Tyche von Amisos* // AA. 2002. Hbd. 1. S. 256.

творение счастья, солнца и света, а значит по канонам иранской религии считался победителем тьмы, зла и сил мрака, т.е. врагов внутри царства и за его пределами.

Для характеристики культа Мена в Понтийском царстве большое значение имеет упоминавшаяся выше священная клятва, которую понтийские цари произносили в святилище Мена-Фарнака в Америк: «Клянусь счастьем царя и Меном-Фарнака!» Наиболее убедительное ее объяснение следующее: Mf]v Фард/áког) — иранский культ, поэтому словосочетание означает hvarenanuhant (Mf]v = maõnha), а Фаруаќ|<; — гречизация перс, farnahh, т.е. farruhh. Термин hvarenanuhañt:farrukh-farnukh-farnah-vañt, при том что famah — персидская форма от hvarenô (f-hv посредством инверсии f-vh) есть производное от персидского farr, т.е. царского и божественного величия. А оно суть — вторичное образование от khurta, формы от hvarenô (khurta-farr), что означает «счастье». Отсюда образовалось прилагательное hvarenanuhañt (находящийся во владении hvarenô), что дает перс, farrukh — «счастье». Следовательно, Mf]v Фаруаќои означает «Мен, владеющий счастьем-hvarenô»²⁶⁹, а имя «Фарнак» — farrukh само связано со счастьем. Помимо лингвистики, это убедительно показывает гемма из Амиса, на которой фигуру богини Тюхе (Счастье) с традиционным веслом и рогом изобилия сопровождает начертанное рядом же имя Фаруаќои²⁷⁰. Это говорящая эмблема: богиня счастья выступает как покровительница владельца перстня Фарнака, имя которого олицетворяло счастье обладателя перстня с таким изображением.

Однако в персидской религии носителем счастья был бог солнечного света Митра, так как по канонам маздаизма он низводил на царей мистический свет счастья и успеха — hvarenô (Хварно)²⁷¹. Он считался покровителем династии Ахеменидов, а также представителей высшей персидской знати, в состав имен которых (Митратохм, Митридат, Митрабарзан и т.п.) входило его имя. В их числе были понтийские Митридатиды, поэтому Фарнак и его преемники, почитая Мена и произнося в его храме священные клятвы, подразумевали одновременно и покрови-

²⁶⁹ Krcschmer P. Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache. Göttingen, 1896. S. 197; Oppermann. Op. cit. S. 1854, 1855; van Haeperen-Pourbaix A. Op. cit. P. 237, 238; Lane E.N. Corpus... Vol. III. P. 67.

²⁷⁰ Walters H.B. Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan, and Roman in the British Museum. L., 1926. P. 186, no. 1732. Pl. XXIII, 1732; это имя владельца, ассоциировавшееся со счастьем, о чем см. Furtwängler A. // JDAI. 1888/1889. Bd. 3/4. S. 65.

²⁷¹ Gershevitch J. The Avestan Hymn to Mithra. Camb., 1959. P. 59-62; van Haeperen-Pourbaix A. Op. cit. P. 238. Ср. Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000. С. 22; Molé M. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963. P. 462, 463.

тельствовавшего им Митру (возможно, и Зевса-Ахура Мазду). Однако в качестве покровителя Фарнак выбрал не Митру и даже не Зевса, как его предшественники (см. §1), а именно Мена, фригийско-анатолийского бога луны и лунного света. Причина этого, на наш взгляд, заключалась в следующем.

В состав имени царя Фарнака I не входил теоним «Митра», его царское имя не означало традиционное «дарованный Митрой» или «данное богом Митрой счастье», а относилось к обычному понятию о «счастье». Выбор Фарнаком I фригийского бога Мена в качестве основы официального культа объяснялся не только этим обстоятельством, но и популярностью бога-месяца у населения западных областей Малой Азии, поэтому этот культ был возведен в разряд царских исключительно из политических соображений. Главной задачей Фарнака I было овладеть Галатией, Пафлагонией и Великой Фригией, включая сопредельные регионы, где Мена широко почитало местное население. Под этим углом зрения понтийский царь сделал этого бога — носителя света, счастья и успеха как бы провозвестником своих будущих побед, в результате которых эти области должны были войти в царство Понт. С другой стороны, Фарнак не опасался внутривластных осложнений после своей акции. Близость функций Мена и Митры — воплощения его династии, не позволяла объявить Фарнака разрушителем устоявшейся в Понте традиции считать Зевса (=Ахура Мазду и Митру) покровителем его царей. Ведь, почитая Мена как защитника царя и государства, сподвижники Фарнака и его подданные могли подразумевать под ним и иранского бога Митру в качестве охранителя династии.

Связь Мена с Фарнаком I наглядно проявляется по монетам города Фарнакии, основанного Фарнаком I на границе Малой Армении и Колхиды. На них запечатлены бюст Мена во фригийском колпаке с полумесяцем и восьмилучевая звезда-солнце (WBR I², 1. P. 138, no. 1, pi. XIV, 15)²⁷². Важным атрибутом этого бога был петух, поэтому на рельефах и в коропластике Мена часто изображали верхом на петухе или с этой птицей в руках²⁷³. Фрагмент одного такого изображения происходит из Фаземонитиды (SP II. P. 132, 133), а в Пафлагонии обнаружена плита, на которой Мен представлен в образе юноши на петухе²⁷⁴. На монетах

²⁷² Lane E.N. A Re-Study... Part II. The Numismatic and Allied Evidence // Berytus. 1967. XVII.

P. 15; idem. Corpus... Vol. II, no. 1; Olshausen E. Op. cit. S. 1887-1889.

²⁷³ Кобылина М.М. Ук. соч. С. 17; Kobylina M.M. Op. cit. P. 7; Lane E.N. Corpus... Vol. III. P. 101; Will E. Le relief culturel gréco-romain: contribution à l'histoire de Part de l'Empire romain. P., 1955. P. 134, 135.

²⁷⁴ Perdrizet P. Op. cit. P. 72, 84, ill. 6.

пафлагонского города Гангра императорской эпохи Мен во фригийской шапочке изображен сидящим с полумесяцем за плечами, паторой и скипетром (WBR I², 1, no. 33, pi. XXII, 25; SNG IV: Fitzwilliam Museum. P. IV, pi. 74, no. 4065)²⁷⁵, в чем проявляется его ассоциация с Зевсом-Юпитером. Монеты Гангры дают также изображение одного петуха (WBR I², 1, no. 59, pi. XXIII, 3), намекая на культ Мена или Митры. Их синкретизм проявлялся в Понте и по монетам Трапезунта римской эпохи (см. ниже). Следовательно, культ Мена оставался популярным и при римских императорах, по-традиции сохраняя значение официального.

Петух, один из символов Мена, считался также священной птицей божественного света Ахура Мазды и Митры²⁷⁶. Если сопоставить атрибуты Мена с атрибутами других богов, то следует обратить внимание на следующее: Мен, как указывалось, изображался в образе всадника, подобно Митре, Зевсу, Геросу, отчасти Аполлону; он нередко фигурировал с двойным топориком — лабрисом в руках, как Зевс и Персей, и скипетром, подобно Зевсу Гремящему; в культе Мена важную роль играл бык — символ жизни и плодородия, такое же место он занимал в культах Зевса, Диониса, Митры. Но Мена отличала от них шишка пинии — символ Аттиса, что роднит этих анатолийских божеств с близкими функциями²⁷⁷. И в синкретизме с Аттисом Мен не отдалялся от Митры и Зевса, которые также почитались в тесном взаимодействии с Аттисом. Поэтому Мен-Фарнак фигурировал на монетах с рогом изобилия — традиционным символом плодородия. Помимо некоторых черт покровителя производительных сил природы, как Зевс, Дионис, Митра, Аттис, он символизировал счастье, так как рог изобилия — излюбленный атрибут богини Тюхе или Фортуны, т.е. Счастья.

Среди богов, почитавшихся в Каппадокийской (и, очевидно, Понтийской) Комане, фигурировал Зевс Фаруаогхх (см. §1) — полуиранское полугреческое божество, имя которого означало «владеющий счастьем (или блеском света)», так как происходит от иранского слова *farach* — «счастье»²⁷⁸. Эта эпиклеса сближает Зевса, паредра команской богини Ма и зелейской богини Анаит, с Меном-Фарнаком, одно из имен которого образовано от того же корня. Из женских богинь, спутниц Мена, выделяются Луна-Селена, Кибела (если он выступал в образе Аттиса),

²⁷⁵ Lane E.N. A Re-Study... Part II. P. 15.

²⁷⁶ Cumont F. *Lux Perpetua*. P., 1954. P. 230, 410-412; Vermaseren M.J., van Essen C.C. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*. Leiden, 1965. P. 163; van Haerperen-Pourbaix A. *Op. cit.* P. 232.

²⁷⁷ van Haerperen-Pourbaix A. *Op. cit.* P. 224, 225, 247; Lane E. N. *Corpus*... Vol. III. P. 105.

²⁷⁸ Jones Ch. *Op. cit.* P. 99.

Афродита или Артемиды (если ассоциировался с Эротом и Аполлоном), Афина (если он получал облик Персея), и, наконец, та же Анаит (Анахита), коррелятами которой считались Митра и Зевс — Оман и Анадат, с которыми сближался Мен. В основе этих представлений лежало восприятие Мена как бога, дарующего свет и счастье.

Все изложенное подтверждает, что Мен получил в Понте и Пафлагонии синкретический образ и отождествлялся с Митрой, Аттисом, Зевсом и даже Дионисом. При этом идентификация Мена и Аттиса больше характерна для Пафлагонии и западных районов Понта, где проживало фракоговорящее население и были распространены фригийские культы. Ассоциация с Митрой в большей мере наблюдалась в восточной половине Понта, Каппадокии и Колхиде, где сохранялись традиции почитания иранских богов. Вводя в Понтийском царстве синкретический культ Мена-Фарнака, царь Фарнак I обеспечил себе поддержку не только в западных областях царства, но и в восточной его половине, включая даже союзников в Малой Армении. Он хотел представить себя в образе носителя счастья и божественного света, показать подданным, что он подходит на роль спасителя и благодетеля. Это было особенно важно в условиях поражения в войне с Пергамом, Вифинией и Каппадокией и необходимости выплачивать большую контрибуцию согласно требованиям мирного договора 179 г. до н.э. Поэтому культ Мена, который мог легко синкретизироваться с фригийским Аттисом и иранскими богами Митрой и Ахура-Маздой/Ормуздом, а также греческими богами Зевсом, Персеем, сыном Зевса, соответствовал новой политике Понта и концепции обожествления его царя.

Древние символы понтийско-ахеменидской династии — звезда и полумесяц надежно вписались в новые идеологические реалии, сложившиеся в Понтийском царстве к середине II в. до н.э. Звезда-солнце фигурировала в культах Мена, Митры, Зевса, Аполлона, и она вообще довольно часто встречается на монетах Понтийского царства вместе с полумесяцем как династийный герб Митридатидов²⁷⁹, на монетах Амиса при Митридате Евпаторе (WBR I², 1, по. 16, pi. VII, 9) и даже при Полемонидах (ibid., по. 17, 20bis, pi. III, 7, 10) и в римскую эпоху на монетах Амасии (ibid., по. 43, 56, pi. V, 4) и Зелы (ibid. по. 5, 17, pi. XVI, 15, 23). Значение ее различное, но чаще всего она означала сияние божественного света в культах Ма и Анаит, как в Комане и Зеле, Зевса Стратия (или

²⁷⁹ Не только династии, но и всего государства, о чем см. Kleiner G. Bildnis und Gestalt des Mithridates. S. 82; Summerer L. Das pontische Wappen. Zur Astral symbolik auf pontischen Münzen // Chiron. 1995. Bd. 25. S. 305-314; Burcu Erciyas D. Wealth, Aristocracy and Royal Propaganda under the Hellenistic Kingdom of the Mithridatides. Leiden-Boston, 2006. P. 131-133.

Митры и Ахура-Мазды) — в последнем случае она изображалась вместе с огненным алтарем²⁸⁰. Луна или полумесяц — важный атрибут или символ Аттиса, Мена и Митры, при том что богиня Луны-Селена являлась женским паредром Мена, Анахита (Анаит) — Митры, Зевса, Омана, Анадата, а Ма-Кибела — Аттиса и Зевса. Совмещение луны и солнца-звезды соответствовало древней восточной символике победы света над мраком, что соответствовало идеологии и чаяниям многих этнических групп населения Понта. Поэтому выбор Мена в качестве победителя тьмы и олицетворения торжества света при Фарнаке I, превратившем его в официальное божество своей династии, которая вела происхождение от Митры и Персея, был вполне оправдан. Звезда и полумесяц выступали также символами Персея, символически отражая единство востока и запада, поскольку звезда была у македонян знаком этого героя²⁸¹. Так что династийный герб Митридатидов — звезда-солнце (Митра, Персей, Ахура Мазда, Аполлон, Зевс, Гелиос) и полумесяц (Мен, Луна-Селена) отразил внедряемую в сознание подданных якобы существовавшую с древности тесную связь понтийской царской династии с этими богами. Поэтому их атрибуты часто фигурировали на монетах, так как цари использовали образ того или иного бога в зависимости от конкретной политической обстановки.

Среди амисских терракот II—I вв. до н.э. известна протома в виде мужского портрета с вьющимися волосами, на голове которого восьмилучевая звезда и полумесяц, а по сторонам две розетты в форме восьмиконечных звезд. Прекрасные черты мужского лица (*рис. 56*) послужили основанием для трактовки ее как портрета Александра Македонского, хотя в настоящее время эту протому считают изображением бога Мена и его атрибутов²⁸². Однако нельзя исключать, что звезда и полумесяц на голове этого мужского образа представляли собой царский герб Понта и династии Митридатидов. Его расположение, как было принято в иранском мире, подчеркивало царский статус изображенного, так что этот портрет мог представлять одного из обожествленных понтийских царей.

На гемме из собрания Мюнцкабинета в Мюнхене, которая происходит из Малой Азии, представлен двойной портрет — бог в башенной

²⁸⁰ Olshausen H. Op. cit. S. 1887-1889. Cp. Price M.J. Op. cit. P. 3: звезда — символ женских культов Понта.

²⁸¹ Ritter H.W. Zur Stemensymbolik im antigonidischen und argcadischen Makedonien // *Archaiognosia*. 1981. S. 177; Burcu Erciays D. Op. cit. P. 131.

²⁸² Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. S. 58-60. Kat. B I 1. Taf. 17; cadem, Atasoy S. Op. cit. S. 256. Abb. 8; 66 ошибочности отождествления этой терракоты с образом Александра Македонского см. Svensón D. Darstellungen hellenistischer Könige mit Gotterattributen. FrankfUrt/Main, 1995. S. 320.



Рис. 56



Рис. 57

короне с керикейном (кадуцеем) и богиня во фригийской шапке или скорее саккосу амазонки с завитком наверху, украшенном шестилучевыми звездами (подобно тиаре царицы Боспора Динамии, внучки Митридата Евпатора, на ее бронзовом бюсте из поселения Широкая Балка близ Новороссийска), — и вся композиция дана на фоне шестилучевой звезды и рога изобилия (рис. 57). Высказывалось предположение, что это Мен-Фарнак и богиня Тюхе²⁸³, что возможно, поскольку женским коррелятом Мена, в том числе в Понтийском царстве, была Селена. Ее могли изобразить вместе с Меном-Фарнаком — символом счастья в качестве женского составляющего этого понятия, которое олицетворяла богиня Тюхе. Тем самым подчеркивалось значение Мена-Фарнака как его всеобъемлющего воплощения. Если на гемме действительно Мен-Фарнак, то тогда он показан слева в башенной короне, а справа на передний план выведена богиня Селена-Тюхе во фригийской шапке или головном уборе амазонки. Однако это скорее всего персонификация правителей в образе Мена-Фарнака и богини Ма или Анаит, может быть, Селены, на что указывает лунный символ

под парным портретом. Вероятно это богиня Анаит, так как шестиконечные звезды чаще всего связывали именно с нею.

Портрет на гемме стоит в одном ряду с другими эллинистическими парными изображениями царей и цариц в глиптике и на рельефах, как, например, в птолемеевском Египте (ср. знаменитую «камень Гонзага» с парным изображением Птолемея II и Арсиной). Поэтому не исключено,

283

Summerer L., Atasoy S. Op. cit. S. 255, 256. Abb. 9; Hojte J.M. Tempelstater i Pontos. P. 95, 96.

Fig. 17.

что на гемме представлены Митридат Евпатор (о чем свидетельствует характерный для него кадык на шее) в образе Мена-Фарнака, на голове которого тиара типа той, что украшала головы царей Каппадокии, Парфии и Великой Армении²⁸⁴, и его супруга-сестра Лаодика или Гипсикратия. Как известно, она носила персидскую одежду и во всем вела себя как амазонка — прекрасно ездил верхом, ухаживала за конем и т.п. (Plut. Pomp., 32. 8; Val. Max. IV. 6, ext. 2). Поэтому ее портрет в характерном для амазонок саккосе, украшенном звездами — символами популярной в Понте богини, вполне уместен рядом с изображением Митридата VI, среди легендарных предков которого значились Персей, Митра и Мен-Фарнак.

Из персидских божеств в Понтийском царстве Митра — бог света, правды и справедливости, покровитель воинов, дарующий победу, занимал особое место. На основании популярности имени «Митридат» среди высшей персидской знати, ахеменидских наместников в Анатолии и аристократических кругов Понта выдвигалось предположение, что он особенно широко почитался военной и землевладельческой знатью. В нем видели защитника войска, формировавшегося из зависимых земледельцев и военных поселенцев²⁸⁵. К тому же некоторые понтийские цари считали его своим покровителем как исконно персидского бога. Использование культа Митры давало им возможность внушать подданным, что в Понте сохранялись древние религиозные традиции, а царская власть выступала преемницей и хранительницей обычаев рода Ахеменидов, отождествляемого в сознании местного населения со светлым началом и справедливостью²⁸⁶.

Иранский облик первых понтийских царей, особенно заметный по их портретам на монетах, соответствовал иранскому происхождению Митридатидов и косвенно подтверждает их приверженность персидским обычаям и нравам. Неслучайно, что на монетах города Киоса в Мисии, когда там во второй половине IV в. до н.э. правил Митридат, преемник ахеменидских сатрапов Каппадокии и родоначальник понтийской династии, изображался Митра или сам Митридат в его образе (WBR I², 2.

²⁸⁴ Sumner L. Achämeniden am Schwarzen Meer... S. 241, 252. Abb. 3, 9; von Gall H. Die kopfbedeckungen des medisehen Omats in achämenidischer und hellenistischer Zeit // Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie in Berlin 1988. B., 1990. Abb. 1.

²⁸⁵ Cumont F. Les religions orientales dans le paganisme romaine. P., 1906. P. 174; idem. Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra. Bruxelles, 1899. V. I. P. 10, 11.

²⁸⁶ Reinach T. Mithridates Eupator, König von Pontos. Hildesheim, N.Y., 1975. S. 242; Cumont F. Textes et monuments... P. 231, 232. Имя царей Понта, переводившееся как «дарованный Митрой», должно было указывать на легитимность наследственной власти и внушать уважение подданным. См. подробнее Merkelbach R. Mithras. Ein persisch-romischē Mysterienkult. Albus, 1998. S. 44.



Рис. 58

Р. 313, по. 6-14, рi. XLIX, 28-35). На монетах пафлагонского города Амастрии, основанного в 300 г. до н.э. царицей Амастрис, племянницей царя Дария III и прямой родственницей персидских Ахеменидов и понтийских Митридатидов, фигурировало изображение Митры или обожествленной Амастрис в персидской шапке-митре на голове (*ibid.*, 1.

Р. 172-174, рi. XVIII, 1-7; рi. suppl. N, fig. 7, 8) (*рис. 58*). На некоторых монетах она украшена восьмиконечными звездами, символом солнечного света, следовательно, портрету царицы придавался облик бога Митры, Персея или амазонки²⁸⁷. Лавровая ветвь (или венки) на ее лбу поверх митры служила символом Аполлона и означала обожествление царицы, очевидно, путем ее отождествления с Митрой-Аполлоном. Следует обратить внимание на то, что портрет в митре на аверсе монет чередует черты мужского и женского лица (ср. *ibid.*, рi. suppl. N^fig. 8; SNG IX: The British Museum, 1302-1305), как бы напоминая правителя в облике Персея-Аполлона или Митры-Мена на понтийской анонимной меди (см. §4, 11). На двух сериях монет чекана царицы Амастрис и гражданской общины города Амастрии представлен лук в горите (WBR I², 1, по. 3, 9, рi. XVIII, 3, 7), в точности как на монетах понтийской анонимной серии и особенно на монетах митридатовского чекана Синопы и Амиса с изображением Персея-Аполлона с чертами обожествленного царя. К тому же на этой серии амастрийских монет портрет в митре явно мужской. Эти особенности монетных изображений показывают, что царица Амастрис, а впоследствии монетарии названного в ее честь полиса, чередовали символику персидских и греческих культов Митры, Персея и Аполлона, желая этим показать прогреческие симпатии персидской царицы — основательницы полиса, супруги гераклеийского тирана Дионисия и македонского диадоха Лисимаха. Ведь Аполлон считался покровителем Синопы и ее колоний — Сезама, Китора и Кромны, которые путем синойкизма объединились в полис Амастрию. Поэтому Амастрис пыталась следовать филэллинской политике по отношению к своим подданным.

Портрет и головной убор Амастрис на монетах напоминает богиню в аналогичном убранстве на литике перстня из мюнхенского собрания,

²⁸⁷ Reinach T. Mithridates Eupator... S.6. Anm. 4; Mamroth A. Ein Bildnis der Königin Amastria auf Münzen des Lysimachos // Berliner Numismatische Zeitschrift. 1949. № 3/4. S. 84. Ср. Head B. V. Historia numorum. Oxf., 1911. P. 505.

которая, как мы старались показать выше, получила черты некой обожествленной царицы — спутницы царя (Митридата Евпатора?) в образе Мена-Фарнака. А оборотная сторона амастрийских монет демонстрирует сидящую на троне царицу в образе Афродиты или Анахиты, что не противоречило функции бога Митры как паредра этой иранской богини. Потомки Ахеменидов, к которым принадлежали Амастрис и понтийские Митридатиды, власть и происхождение которых якобы были связаны с Митрой, тем не менее не способствовали распространению его культа среди широких слоев населения, ограничив его почитание узким кругом знати и незначительной группой населения в восточных областях государства. Поскольку Митра не получил особого признания у местного населения Пафлагонии, царица Амастрис решила поместить на монеты синкретический облик Персея-Аполлона-Митры как паредра Афродиты-Анахиты, в образе которых она хотела себя представить. Это же обстоятельство позднее подвигло царя Фарнака I и его преемников почитать Мена-Фарнака, а затем Персея с чертами Митры в качестве своих покровителей. А еще позже Митридатиды начали официально пропагандировать культы Зевса, Персея, Аполлона, Гелиоса — богов исключительно эллинского происхождения, но по функциям аналогичных или близких Митре.

Согласно канонам зороастризма, Митру как мужское воплощение Анахиты (Анаит) должны были почитать в святилище этой богини в Зеле. Однако источники об этом не сообщают, напротив, по утверждению Страбона, там чтили Омана и Анадата — персидских «соалтарных богов» (εἰζὺν(ζεγαῖοι θεοί) женского божества Анаит (Strabo XI. 3. 4). Первый из них воспринимался как бог доброго расположения (ὄμοζ; σὺνοίαγ, перс. Вохуман), а второй — как дарующий бессмертие (ἌναΣαx^q) > 'AjLiavSaxoi) > Amerêtat²⁸⁸. В этом они сближались с Митрой, также воплощавшим бессмертие²⁸⁹. Однако на монете Зелы, выпущенной в обращение в I в. до н.э., поместили изображение не бога Митры (как считали авторы каталога монет собрания Ваддингтона), а Мена во фригийской шапке, о чем свидетельствует фигура петуха (или орла) на ее оборотной стороне (WBR I², 1. R 159, no. 1, pi. suppl. M, fig. 6). Ниже будет показано (см. главу 3, §6-8), что женское божество в Зеле под именем Анаит не всегда почиталось исключительно в персидском духе, поскольку ему был придан ряд черт местной богини Ма — Матери-Кибелы, Артемиды и Афродиты. Это наложило отпечаток и на поклонение Митре, ее муж-

²⁸⁸Cumont F. Textes et monuments... P. 130; Reinach T. Mithridates Eupator... S. 242. Anm. 2.

²⁸⁹Cumont F. Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1902. P. 99; Gershevitch J. Op. cit. P. 71.

скому корреляту, которого идентифицировали с Меном и Аттисом, мужским паредром Кибелы (Jambl. Protrept. С. XXI; Diog. Laert. Pythog. VIII. 34-36), а также с Аполлоном и Эротом²⁹⁰. Когда же Анаит отождествлялась с Афиной, то под ее спутником подразумевался Персей. Вот почему культ Митры в Зеле, как и во всем Понтийском царстве, оказался несколько расплывчатым и рыхлым, поскольку этого иранского бога больше воспринимали в образе других богов, не наделяя исконными чертами маздаистского божества персов. Это непосредственно сказывалось на религиозном сознании иранского и армянского населения во внутренних районах Понта, которое под мужским паредром Анаит почитало не классический образ Митры, а персидских героев Омана и Анадата (их греки вообще отождествляли с Зевсом — см. § 1).

Официальные власти не пропагандировали культ Митры, поэтому свидетельств о его почитании в Понтийском (и Каппадокийском) царстве очень мало. В Великой Каппадокии можно назвать лишь посвященные надписи из Тианы с упоминанием *Ἰσσοῦ βῆκαίη* *Μίτρη* («справедливому богу Митре») и Фараса в окрестностях города Ариарамнеи с текстом «Сагарий, сын Майфарна, стратег Ариарамнеи, принес магические жертвы Митре (*εἰσαύειαιε Μίτρη*)». Эти эпиграфические документы выдают персидскую сущность культа Митры и его обрядов в Каппадокии²⁹¹ и подтверждают сообщения Страбона о ритуалах в каппадокийских храмах Анаит и Омана (см. § 1), а также о почитании персами Гелиоса как Митры (Strabo XV. 3. 13; 15). Это указывает на достаточно высокий уровень иранизации местной религии. Об этом же напоминает регулярное исполнение царями и их наместниками — стратегами жреческих функций, в том числе в культе Митры, что восходит к ахеменидской эпохе.

Существует предположение, что киликийские пираты справляли мистерии Митры (Plut. Pomp., 11) благодаря влиянию Митридата Евпатора, поскольку в Малой Азии под воздействием так называемого «оракула Гистаспа» и других восточных пророчеств распространилась идея, что будто бы Митра в образе понтийского царя спасет Азию от римлян. Р Меркельбах на этом основании даже считает, что при Митридате Ев-

²⁹⁰ van Haereren-Pourbaix A. Op. cit. P. 230-232; Lesky. Op. cit. S. 690-697. По мнению М. Фермасерена, изображения Аттиса на петухе отображают служение жрецов-galli Кибеле и Аттису, так как их название совпадало с обозначением петуха (Vermaseren M. J. The Legend... P. 11).

²⁹¹ Vermaseren M. J. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae. Hagae. 1956. P. 47, no. 17-19. Cp. Cumont F. Textes et monuments... Vol. II, no. 2, 3; Gregoire H. Inscription grecoratiéne trouvée à Farasa // Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1908. P. 434-450; Merkelbach R. Op. cit. S. 45, 46.

паторе культ Митры был в Понте царским²⁹². Но связь культа Митры и оракулов при Митридате Евпаторе сомнительна. Они были написаны задолго до его рождения и использовались вплоть до средневековья многими другими правителями, а царь Понта лишь придал им антиримский оттенок²⁹³. Соединение оракулов и пророчеств с идеей о приходе царя-спасителя и с таким явлением, как падение на землю звезды — провозвестницы появления на свет Митридата Евпатора, может иметь отношение к любому из богов, в том числе и на рубеже средневековья. Что до киликийских пиратов, то почитание ими Митры может восходить к эпохе персидского господства.

Некоторые исследователи полагают, что вырубленные в скалах туннели и лестничные спуски к подземным или подскальным источникам воды и резервуарам, которые часто встречаются в Западной и Центральной Анатолии, включая Понт и Каппадокию, связаны с почитанием иранского бога Митры²⁹⁴. Однако в настоящее время доказано, что эти сооружения имеют отношение к военной, а не к культовой архитектуре²⁹⁵, поэтому связывать их с митраистскими религиозными представлениями вряд ли справедливо.

В Понтийском царстве следы почитания Митры сохранились только в Трапезуите и его окрестностях. Там, на горе Бозтепе, стояла статуя Митры и находился его алтарь, а сама гора в древности именовалась *MiOpiog rowóq* (SP II. P. 367)²⁹⁶. Эта статуя, возможно, изображена на монетах Трапезунта римского времени — на них бог показан восседающим на медленно шагающем коне, иногда рядом с ним дерево и алтарь, а также один или два дадофора с факелами (WBR I², 1. P. 150, 157. Pl. XV, 19-28; XVI, 1-8). На некоторых монетах представлен бюст Митры во фригийской шапке с лучевой короной, которая подчеркивает его функцию бога солнца (*ibid.* P. 148, 149. Pl. XV, 16—18). Обращает на себя внимание и небольшой мраморный рельеф (ныне в музее г. Трабзон) с изображением обнаженного мальчика в накинутом на плечи развевающимся пла-

²⁹² Ulansey D. *Op. cit.* P. 89, 90; Merkelbach R. *Op. cit.* S. 43, 44.

²⁹³ Различия между поздними переработками и оригинальной версией оракула неясны, о чем см. McGing B. *Op. cit.* P. 103

²⁹⁴ von Gall H. *Zu den kleinasiatische Treppentunneln* // AA. 1967. Bd 82. S. 521.

²⁹⁵ С культовыми функциями увязывал эти туннели Р. Леонгард (Leonhard R. *Paphlagonien*. B., 1915. S. 239-241), но это мнение убедительно опровергнуто (de Jerphanion G. *Mélanges d'archéologie anatolienne*. Beyrouth, 1928. P. 24-40; Biller J., Olschhausen E. *Notizen zur Historischen Geographic von Pontos* // *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens*. Bd. I. Leiden, 1978. S. 163 ff.).

²⁹⁶ Cumont F. *Textes et monuments...* Vol. II, no. 55c; Vermaseren M.J. *Corpus...* P. 47, no. 14; Wiist E. *Mithras* // RE. 1932. Bd XV, 2. Hbd. 30. S. 2135; Blawatsky W., Kochelenko G. *Le culte de Mithra sur la cote septentrionale de la Mer Noire*. Leiden, 1966. P. 19, 20; Успенский Ф.И. Отчет о занятиях в Трапезунте летом 1917 г. // Изв. Рос. академии наук. 1918. 6 сер. Вып. 4/5. С. 234.

считается тем не менее, что культ Ахура-Мазды как бы поглотил божественную пару Митра-Варуна, поскольку некоторые выражения Авесты подразумевают и Ахуру, и Варуну. Если это не указывает на тождество Варуны и Ахура-Мазды, то во всяком случае свидетельствует о едином прообразе обоих и подразумевает общую основу для культов Митры-Варуны и Ахура-Мазды³⁰⁰.

В правление царя Артаксеркса II Ахура-Мазда передал Митре функции воина, защитника войска и дарователя военных побед, оставшись лишь верховным владыкой и покровителем царской власти³⁰¹. Сближение Ахура-Мазды и Митры произошло на почве их совместного покровительства свету солнца, светлому началу вообще, и это позволило грекам приравнять Митру к Гелиосу и Аполлону. В Коммагене, например, Митру воспринимали как Аполлона, Гелиоса и Гермеса³⁰², а в Синопе Зевса отождествляли с Гелиосом или с Богом Гелиосераписом (AJA. 1905. IX., no. 25- Asl 'Ш'л'со; IGR III. 93). Следовательно, для населения Понта и Пафлагонии культы Митры-Гелиоса и Зевса (Стратия, Бонитена) были близкими — эти боги считались защитниками правящей династии и легко отождествлялись с другими богами — Аполлоном, Сераписом, Дионисом, Персеем. Таким образом, вследствие синкретизма культов в Понте, ассоциация Митры с родственными богами основывалась на его функциях защитника, апотропея, воина-охранителя, покровителя войска и военных побед, спасителя и победителя смерти и всех невзгод, включая врагов царства и правящей династии.

В римскую эпоху Митру почитали в основном солдаты, о чем свидетельствует надгробие воина Т. Аврелия Лукиана из Амасии, которого считают мистом или митраистом (SR III, 1. R 132, no. 108)³⁰³. Но таких памятников недостаточно для констатации популярности персидского бога солнца. Поэтому можно смело утверждать, что Митридатиды, несмотря на косвенное поклонение этому богу, сознательно ограничили его почитание широкими слоями населения, так как из политических соображений внедряли в сознание своих подданных культы эллинских и фригийско-анатолийских божеств. Это привело к тому, что Митру как

³⁰⁰ Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. P., 1962. P. 174, 175; Gershevitch J. Op. cit. P. 208.

³⁰¹ Molè M. Op. cit. P. 33; Frye N. The Heritage of Persia. N.Y., 1963. P. 146; Dupont-Sommer A. L'enigme du dieu «satrape» et le dieu Mithra // Lecture faite dans la seance publique annuelle du 26 nov. 1976. P., 1976. P. 14 ff.

³⁰² Wüst E. Op. cit. S. 2136; Duchesne-Guillemin J. Op. cit. P. 254; Schlumberger D. L'orient hellénise. P., 1970. P. 47.

³⁰³ Vermaaseren M.J. Corpus... Vol. I, no. 15; Mitchell S. Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Vol. II. Oxf., 1993. P. 29; Olshausen E. Op. cit. S. 1890.

символ солнца и военных побед воспринимали только в синкретизме с ними, что, по-видимому, продолжалось и в императорское время.

§13. Серапис и Изиды

Культ Сераписа, введенный в пантеон богов птолемеевского Египта в правление Птолемея I Сотера (305-283 гг. до н.э.), образовался на основе слияния египетского Осириса и Аписа и почитался в основном греко-римским населением. Это был бог солнца и плодородия, спаситель, повелитель загробного мира, морской стихии, врачеватель, поэтому его сближали с греческими богами, которые наделялись такими же функциями — Посейдоном, Зевсом, Аидом, Асклепием, Аполлоном. Женским спутником Сераписа считалась богиня Изиды, покровительница судьбы, плодородия, любви и всего сущего. Культ этих богов засвидетельствован на севере Малой Азии довольно широко, особенно в позднеэллинистическую и римскую эпохи. О нем можно составить представление на основании монет, надписей, литературных источников, навеянных легендарными и мифологическими подробностями, бронзовой пластики.

Из нарративных свидетельств известно, что в Понте, в городе Амасия, был храм Сераписа (*Vita Basilisci*, 1,4 — *Acta S.S. Mart.* T. 1. P. 238), однако никаких его археологических остатков не обнаружено³⁰⁴. Впрочем, монеты подтверждают сообщение письменной традиции о храме Сераписа в Амасии. На монетах города времени императора Траяна встречается изображение тетрастильного храма, получившего условное название «Себастейон» (*SP II.* P. 166, 367, 368; *WBR I*², 1, по. 8, pi. IV, 11). Но ничто не указывает на то, что это храм римских императоров, он вполне мог быть связан с Сераписом, так как на другой монете Амасии траяновой эпохи изображена змея, обвивающая алтарь (*ibid.*, по. 9, pi. suppl. D, fig. 3) — символ Асклепия и Аида, богов подземного мира и исцеления, с которыми его ассоциировали. В нумизматике Амасии известны монеты II-III вв. н.э. с изображением бородатого сидящего Аида-Сераписа в модии, со скипетром и псом Цербером у ног, а также его же с Цербером, но сидящего под кровлей тетрастильного храма (*ibid.*, по. 41). На монетах Амиса можно увидеть изображение Сераписа-Аида с Цербером и фигуру его спутницы — богини Изиды (*ibid.*, по. 13-15,

³⁰⁴ Wild R.A. The Known Isis-Serapis Sanctuaries from the Roman Period // *ANRW.* 1984. Bd. II, 17, 4. P. 1747-1759; Olshausen E. *Op. cit.* S. 1869.

69, 97, 98, 109, рi. IV, 15; V, 19; VI, 14; IX, 16, 17). На римских монетах Трапезунта Аид-Серapis показан стоящим с пальмовой ветвью без Церберa (*ibid.*, по. 36, 37, рi. XVI, 3), но иногда с венком и скипетром (*ibid.*, по. 22, рi. XV, 23). Очевидно, при Северах и Каракалле жители города отождествляли Серapisа с Зевсом Nikeфором, для которого характерны эти атрибуты.

Наибольшее количество монетных изображений Серapisа приходится на Пафлагонию: в Фаземоне/Неоклавдиополе на монетах представлен бюст бога в модии вправо (*ibid.*, по. 8, рi. XXIII, 12), в Гангре — сидящий в традиционной позе Аид-Серapis с Цербером и скипетром (*ibid.*, по. 6, рi. XXII, 5), а также стоящий Серapis со скипетром и зажженным у ног алтарем (*ibid.*, по. 12, 32, рi. XXII, 10, 23), но иногда и без алтаря (*ibid.*, по. 45); в Амастрии — аналогичный образ сидящего бога с Цербером (*ibid.*, по. 32, 56, 91, рi. XVIII, 32; XIX, 18; XX, 14), в ряде случаев встречается просто его голова в модии (*ibid.*, по. 55). Однако самая большая и последовательная серия изображений Серapisа происходит из Синопы, где его образ чередуется с изображениями Диониса, Гермеса и Посейдона. На ее монетах бог показан во всех возможных видах — как Зевс-Серapis и как Аид-Серapis, то в виде бюста в модии вместе с Изидой, то стоящим или возлежащим и отдыхающим, как Геракл, но неизменно со скипетром, иногда и с орлом, то сидящим на троне с Цербером у ног (*ibid.*, по. 115-117, 123, 128, 129, 130, 133, 136-138, 143, 144а, 146, 147, 148, 151, 154-156, 160, 163, 168, рi. XXVII, 25, 30; XXVIII, 1, 6, 7, 11, 14, 19-21, 25). Обилие изображений Серapisа как Аида и Зевса в Пафлагонии и, в частности, в Синопе объясняется особой популярностью там его культа, о причинах которой будет сказано ниже.

Если верить нумизматическим источникам, то в римское время жители греческих полисов Понта почитали Серapisа как Аида — бога подземного мира, властителя мертвых, и Изиду как его спутницу, отождествляя ее с супругой Аида — царицей подземного мира Персефной. Серapisа воспринимали и как Асклепия, бога-врачевателя, т.е. египетского бога наделяли силами спасителя-сотера, что отражало хтоническую сторону его культа. В религиозном сознании жителей Понта и Пафлагонии Серapis считался покровителем подземного мира и защитником душ умерших, следовательно, он имел катахтонический культ, связанный с идеей спасения и возрождения жизни после смерти.

Это подтверждает и эпиграфика: в надгробной эпитафии некой синопчанки Рейпаны (или Тетианы?) она величается «соседкой безвинного Серapisа» (εἰ(δ! ῥῶ υειχσὼν Τευμνῆϊ καὸαρὸτὸ Εαρῖλλβὸδ), подчерки-

вая этим свое пребывание в царстве теней под защитой Сераписа (CIG 4159 = IGR III. 96; ср. SEG XIV. 777; XXXV. 1357)³⁰⁵. Из Синопы происходят надгробная надпись жрицы Изиды II в. н.э. (CIG III. 4157 = IGR III. 95: $\dot{\iota}\epsilon\rho\epsilon\dot{\iota}\alpha\gamma$ [B̃caq] Eἰ[a]i8o<);³⁰⁶ и ряд других памятников, связанных с заупокойным культом³⁰⁷.

Хтоническая сущность Сераписа и Изиды проявилась еще в эллинистическую эпоху, что доказывают два бронзовых медальона с их бюстами конца II — начала I вв. до н.э. из некрополя Амиса (рис. 59, а, б). Они украшали саркофаг вместе с двумя другими бронзовыми пластинами, на которых изображены Дионис-Бык и Ариадна (см. §7)³⁰⁸. Соседство Сераписа и Изиды с Дионисом и Ариадной (рис. 21) на одном саркофаге из одного склепа подтверждает их функцию как богов подземного мира и защитников душ умерших. На этой основе Сераписа ассоциировали не только с Аидом и Зевсом, но и с хтоническим Дионисом. Изида же в этом случае выступала как pendant Ариадны и опосредованно Персефоны — Кору, супруги Аида.

Связь Изиды и Кору-Персефоны как хтонических богинь проявляется на основании терракотовых статуэток. На одной из них, обнаруженной в «святилище Сераписа» в Синопе, Кора или Изида представлена в короне из цветов или бутонов как бы в виде полоса, под которым заметна шаль, в обрамлении колосьев с обеих сторон, двумя рогами по середине и шаром между ними, и в хитоне на груди. Это собирательный образ Изиды как богини плодородия и царицы подземного мира, которая ассоциировалась с Корой-Персефой и греческой Деметрой, ее матерью³⁰⁹. Известны терракотовые протомы Изиды из Амиса второй половины II в. до н.э.: на одной из них богиня изображена с полумесяцем во вьющихся волосах, украшенных плодами и гроздьями; на другой — в муральной короне и венке из листьев, в вуали и с розеткой (символом света и плодородия) в волосах, которая как бы скорбит, подобно Деметре, оплакивая свою дочь Кору; на третьей Изида в диадеме из розетт и цветов во вьющихся волосах. Эти протомы символизируют синкретический образ богини плодородия и подземного мира, которой

³⁰⁵ Robinson D.M. Op. cit. P. 315, no. 48; Robert L. Etudes anatoliennes. P. 297; Vidman L. Sylloge inscriptionum religionis Isiaeca et Serapicae. B., 1969. P. 168, 169, no. 329; French D. Sinopean Notes 4. P. 99-108, no. 8.

³⁰⁶ Yerakis D.M. Op. cit. P. 357, no. 16; Robinson D.M. Op. cit. P. 311, no. 39; Vidman L. Op. cit. P. 169, no. 330; French D. Sinopean Notes 4. P. 99-108, no. 8; ср. Robert L. Les gladiateurs dans l'Orient grec. P., 1940. P. 131, no. 80.

³⁰⁷ De Ricci S. Sarapis et Sinope // RA. Г910. vol. II. P. 96-100; French D. Sinopean Notes 4. P. 88, no. 11.

³⁰⁸ Summerer L. Vier Hellenistische Bronzen. S. 401-414.

³⁰⁹ Akurgal E., Budde L. Op. cit. S. 30, 31. Taf. XV.

приданы черты Изиды, Деметры и Коры-Персефоны — богинь, обеспечивавших рождение, жизнь и бессмертие. Изиду в Амисе представляли и как богиню судьбы Тюхе, о чем свидетельствует ее изображение в башенной короне с розетками. Образу Изиды-Тюхе приписывают также статуэтки стоящих задрاپированных в плащ женщин с рогом изобилия в руке, которые изготовлены амисскими коропластами во II в. до н.э.³¹⁰ Эти фигурки, впрочем, могли обозначать не только Изиду, но и любую богиню плодородия — от Геры до Деметры, так как их всегда представляли как хранительниц счастья (а значит и как гарантов жизни вообще).

По сообщению античных историков, в храме Аида-Сераписа в Синопе находились его статуя и статуя его супруги Персефоны (Plut. Mor. 361F = de Isis et Osir., 36; 984A = Soil. Anim. XXXVI. 2; Tac. Hist. IV. 83).

Существование этого храма в эллинистическую эпоху подтверждают археологические исследования (рис. 29). Там были обнаружены протомы Кору-Персефоны в образе богини Изиды, что полностью соответствует назначению храма. Оттуда же происходит множество протом и терракотовых фигурок быков-аписов, связанных с Сераписом и многими другими богами

(Plut. Mor. 362A). Поскольку святилище посвящено египетскому богу Серапису, то фигурки быков-аписов, которых почитали в Египте, могли быть атрибутом культа Озириса (Herod. II. 153). Как символ Зевса, ставшего воплощением Сераписа, образ которого включал в себя черты верховного бога греков и Озириса — главного божества древних египтян, бык означал зарождение жизни, производящую и жизнеутверждающую силу природы. Это животное играло важную роль в культе элевсинских богинь, а



Рис. 59 а



Рис. 59 б

³¹⁰ Mollard-Besques S. Op. cit. D503, pi. 109d; D504, pi. 109f; D505, pi. 108b; D506, pi. 109c;

Summerer L. Hellenistische Terrakotten. S. 105.

также в культе персидской (и отчасти греческой) Артемиды в ипостаси Таврополы (см. гл. 3, §5). В синопском Серапеуме обнаружено большое количество votivных терракот, изображавших Геракла и Диониса, а также маска силена³¹¹. Все они связаны с культом Сераписа и Изиды: по одной из мифологических версий, распространенных во Фригии, Серапис был сыном Геракла, а Изида — его дочерью; существовало также предание, что Дионис первым из богов привез из Индии двух быков, одного по имени Апис, а другого по имени Озирис, после чего Апис стал воплощением Сераписа и телесным отображением души Озириса (Plut. Mor. 362A). Вот почему в синопейском Серапеуме появились изображения Диониса и маски членов его свиты. Это же стало причиной соседства бюстов Сераписа и Изиды с Дионисом-Быком в качестве украшений саркофага из амисского некрополя. Терракотовые маски рогатого Диониса-Быка были настолько популярными, что в эпоху позднего эллинизма многие мастерские производили аналогичные маски из бронзы, а также маски членов его свиты, для прикрепления к бронзовым сосудам, например, ситулам, которые использовались в погребальном культе. Изображения бога с рогами имеют египетское происхождение, так как связаны с Озирисом и Аписом, но впоследствии они распространились по всей античной ойкумене³¹².

Терракотовые протомы Изиды, бронзовые барельефы с изображением Сераписа и Изиды убедительно свидетельствуют, что их культ существовал в Ионтийском царстве уже в эпоху эллинизма. Это опровергает предположение, будто он появился в Понте лишь в римское время³¹³. Уже в доримский период Сераписа считали покровителем производительных сил природы и подземного мира, отождествляя с Аидом, Зевсом и Дионисом, приносили приношения ему и Гераклу, выражая этим доверие его божественной силе спасения и победителя. А его спутницу Изиду (по распространенной египетской версии она была матерью Озириса) воспринимали как Ариадну, Семелу — мать Диониса, или Кору-Персефону, супругу Аида (или Деметру, мать Кору-Персефоны), а также в образе Тюхе. Ее наделяли функциями матери, дарительницы счастья, радости жизни и охранительницы от невзгод. Так что в культе Сераписа и Изиды уже с самого раннего времени проявился синкретизм различных божеств с близкими функциями, что было вообще характерно для большинства культов в Понте и Пафлагонии.

³¹¹0 храме Сераписа в Синопе подробно см. Akurgal E., Budde L. Op. cit. S. 30-38. Taf. XIII a-b; XIV; Akifisin M., Tatlican I., Miinirc I. Sinop. Ankara. P. 31; Хайнд Дж. Памятники античных городов Южного Причерноморья // СА. 1964. 3. С. 178; Marck Ch. Pontus et Bithynia. S. 110. Abb. 157.

³¹² Jenkins I. The Masks of Dionysos/Pan — Osiris — Apis//JDAI. 1994. Bd. 109. S. 273-299.

³¹³01shausen E. Op. cit. S. 1870.

В Понте Сераписа почитали как владыку неба и вселенной, что в очередной раз сближало его с Зевсом. В местечке Гелкей, между Диакопеной и Бабаномом — древними областями Понтийского царства, обнаружен фрагмент алтаря с посвящением Ail EepámSi P...³¹⁴. Из Синопы и ее окрестностей происходит уже упоминавшаяся выше посвятельная надпись Зевсу — Гелиосу Внемлющему, которого ассоциировали с Сераписом (см. §5). Однако она свидетельствует не о синкретизме в культе Зевса-Сераписа-Гелиоса, а отражает функциональную близость Зевса, Гелиоса и Аполлона как наиболее почитаемых в этом полисе богов. Ведь эпитет «Внемлющий» характерен для Зевса, Асклепия и Аполлона, а Гелиоса и Аполлона сближали с почитаемым пафлагонцами Зевсом Бонитеном, которого изображали как всадника в солнечном нимбе. На основе близости солярных функций Зевса Бонитена, Гелиоса и Аполлона в Синопе позднее возник культ Зевса-Гелиоса-Сераписа, или Гелиосераписа. Об этом свидетельствуют посвящение 0щ̃ ‘Шлооара́тш (IGR III. 93)³¹⁵, votивная стела II-III вв. н.э. из Гюрнея с посвятельной надписью командира — эпарха Первой Фракийской когорты Катония Макара — Зевсу-Гелиосу-Серапису и могущественной Изиде и богам, почитаемым вместе с ними в одном храме, за спасение, очевидно, во время войны³¹⁶, а также надпись I—II вв. н.э. гражданина городов Тия и Томи по имени Стратоник, сын Эвареста, посвященная Зевсу-Гелиосу-Серапису и Изиде циргюуи[дш]³¹⁷.

В одной из этих надписей, наряду с Зевсом-Гелиосом-Сераписом (или Зевсом, Гелиосом, Сераписом по-отдельности) и могущественной Изидой, упомянуты не названные по именам их соалтарные боги или скорее боги, почитавшиеся с ними в одном храме. Очевидно, они, подобно Серапису, Изиде, Зевсу и Гелиосу, обладали сотерическими и апотропеическими качествами. К их числу, вне сомнения, относятся Дионис, Геракл, Аполлон, а также близкие по значению Аттис и Мен, возможно, Митра и даже Персей, которых синкретизировали и с Зевсом, и с Дионисом, и с Аполлоном, и с Гелиосом. Все это соответствовало ипостаси Сераписа как бога солнечного света, а значит апотропея, оберега и защитника.

В надписях Синопы обращают на себя внимание эпитеты богини Изиды **KDpia** и **^'opicbvdjioq**. Первый из них встречается в Египте, в титуле Изиды с I в. до н.э. (OGIS, 185, 186), его же имел Зевс в рим-

³¹⁴ de Jerphanion P.G. Inscriptions de Cappadoce et du Pont // MFO. 1914-1921. VII. P. 1-23, no. 30; Vidman L. Op. cit., no. 333; French D. Sinopean Notes 4. P. 99-108; idem. Amaseian Notes 4. P. 85-97, no. 9; Olshausen E. Op. cit. S. 1870.

³¹⁵ Robinson D.M. Op. cit. P. 306, no. 30 = Vidman L. Op. cit., no. 331 = French D. Sinopean Notes 4. P. 99 ff.

³¹⁶ Vidman L. Op. cit., no. 332 = French D. Sinopean Notes 4. P. 99-108.

³¹⁷ French D. Sinopean Notes 4. P. 99, no. 13.

ской Сирии, Египте, Аравии (OGIS, 607; IGR III. 1111; Pap. Oxyrh.VIII. 1148, 1), а также его отец Кронос. Его давали верховным богам, которые были связаны с культурами эллинистических и римских властителей³¹⁸ и служили идеологической базой для их обожевления, так как имели прямое отношение к культу солнца и возрождения жизни. В этом плане показателен второй эпитет Изиды, который означал букв. «бесчисленноименная». Его происхождение подробно объяснил Плутарх: поскольку Изида являлась женским божеством природы, то сочетала в себе все формы бытия и развития, отчего и была названа философом Платоном «доброй хранительницей» и «всевосприимчивой»; поэтому большинство людей называли ее бесчисленными именами (*Ἰνδὸς ἑὸς ἄπειρος ἰσχυρῶν* [iupidm]iо<; кékАлусаг), с тех пор как силой обстоятельств богиня обратилась к тем или иным вещам и отвечала за все виды и формы жизни (Plut. Mor. II. 372E = de Isis et Osir., 372E). Поэтому наречение Изиды в Синопе (как и в других местах, о чем см. CIG III, p. 1232, no. 4941, 1) этим именем и эпитетом было следствием ее покровительства разным обстоятельствам в жизни людей, поскольку она имела отношение к спасению и сохранению жизни, а значит к возрождению природы и установлению норм бытия. Естественно, что это сближало Изиду с греческими богинями плодородия и всего сущего Деметрой, Корой-Персефой, Афродитой, Артемидой, Герой, фригийской Кибелой и Агдистис, сирийской Астарой/Астартой, команской богиней Ма и анатолийско-иранской богиней Анаит. В Северной Анатолии Изида была многофункциональным божеством, поэтому ее легко объединяли с другими более знакомыми местному населению богинями. Благодаря этому ее спутник Серапис превратился в бога, который, по мнению приверженцев культа возрождающейся и умирающей природы, мог победить смерть, мрак, невзгоды и дать людям надежду в жизни как в этом, так и в потустороннем мире.

В этой связи становится понятно, почему Серапис в образе владыки подземного мира и победителя смерти часто фигурирует на монетах и в надписях из Пафлагонии и Понта, особенно в Синопе и ее окрестностях. Учитывая синкретизм культа Сераписа и множество функций, сближавших его с другими богами, в основном с Аидом, Дионисом, Зевсом, Аполлоном, Гераклом, Гелиосом, Аттисом и Меном, включая совместные культы Мена-Аттиса и Митру-Аттиса, становятся ощутимее реальные черты бытовавшей в древности легенды о перенесении статуи Сераписа из Синопы в египетскую Александрию. Согласно полумифо-

³¹⁸ Williger. Kyrios // RE. 1925. Bd. XII. S. 176.

логическому сказанию, которое достаточно подробно передают Плутарх (Plut. Moral. 361F = De Isis et Osir., 361; 984A = Soil, anim., 36, 2) и Тацит (Hist. IV. 84), это произошло в начале III в. до н.э., когда Птолемей I Сотер будто бы увидел во сне колоссальную статую Плутона (Аида), которая стояла в Синопе в его храме. Она якобы явилась ему и побудила царя к мысли перевезти ее в Александрию. По другой версии, изложенной Тацитом, некий очень красивый молодой человек будто бы заставил Птолемея отправить в Понт наиболее преданных друзей и привезти это изображение в Египет, заверив царя, что город обретет тогда покой и славу, ибо Александрия получит статую бога. Сказав это, юноша исчез на небе в сполохах огня. Когда царь Птолемей обратился к жрецам за разъяснением случившегося, те не смогли ему ничего ответить о Понте. Тогда он спросил об этом у афинянина Тимофея из рода Евмолпидов, который ранее по его требованию приехал в Александрию из Элевсина, чтобы проводить священные ритуалы. Тот ответил царю, что уже справлялся об этом у людей, которые бывали в Понте, и они сообщили, что там есть город Синопа и недалеко от него находится храм Зевса-Юпитера, бога подземного мира (Jupiter Dis > Iovis Ditis) (по версии Клементы Александрийского, это был Серапис — Clem. Alex. Protrep. IV. 43P, а по Плутарху — Плутон/Аид).

Плутарх передает несколько иную версию: некто Сосибий будто бы сказал царю, где все это находится, так как он бывал в Синопе и видел большую статую, которая якобы и явилась Птолемею во сне. Узнав про это, царь Египта направил в Черное море Сотела и Дионисия, которые спустя долгое время и с большими сложностями не без помощи божественного разума привезли статую в Египет. В другом месте Плутарх говорит, что Сотел и Дионисий, посланные в Синопу вернуть Сераписа, против их воли и желания сбились с пути из-за сильного шторма близ Малей справа от Пелопоннеса. Пребывая в растерянности, они увидели возле носа своего корабля дельфина, который приглашал их следовать за ним и помог выбраться на безопасный путь. Дельфин сопровождал корабль до Кирры (Кирра, возможно, это искаженное название Котиоры или Китора, городов на хоре Синопы. — С.С.). И когда путешественники стали благодарить за благополучную высадку на сушу, то увидели две статуи — одну Плутона, которую должны были взять с собой, а другую Коры, которую следовало оставить.

Согласно Тациту, статуя Юпитера, владыки подземного царства, по словам людей Тимофея, была очень знаменита у местных жителей. Рядом с ней стояла статуя сидящей богини, которую называли Прозерпи-

ной (Персефоной). Но Птолемей вскоре забыл об этом, пока ему снова не явилось новое чудо, теперь более ужасное и более настойчивое в своих требованиях, и обрушило на царство многие невзгоды. И только после этого царь распорядился послать дары и послов ко двору синопского царя Скидрофемида (очевидно, искаженное имя местного тирана или династа. — С.С.), повелев послам сначала посетить пифийский оракул Аполлона в Дельфах. Послы нашли море благоприятным и оракул Аполлона просил их отправляться и привезти изображение его отца, а изображение его сестры оставить на месте³¹⁹. Прибыв в Синопу, послы передали дары и послания Птолемея Скидрофемиду, который, не зная, как поступить, опасался гнева бога и своих сограждан, но был искушаем дарами и обещаниями послов. Это дело тянулось три года, на протяжении которых египетский царь посылал разные посольства, увеличивал количество отправляемых судов и золотых подарков. Затем Скидрофемиду явилось ужасное видение, предупредившее его не тянуть долго с желанием бога. Ведь пока он колебался, несчастья, различные эпидемии и гнев богов обрушились на царя и его царство. Он созвал народное собрание граждан и рассказал о требовании их бога, видениях ему и Птолемею, и обо всех несчастьях. Но народ не поддержал царя из ревности к Египту и, опасаясь за свое будущее, собрался у храма бога. Согласно мифу, бог сам погрузился на корабль, чудесным образом пересек море и за два дня достиг Александрии. После этого в местечке Ракотис, где ранее находилось святилище Сераписа и Изиды, ему возвели храм (Тае. Hist. IV. 83, 84).

По другой версии — у Плутарха — когда статуя была перевезена в Египет и выставлена на всеобщее обозрение, Тимофей и Манефон объявляли всем, что это Плутон, так как этот бог был изображен с Цербером и змеей. Они убедили царя Птолемея, что это Серапис, хотя статуя не отображала этого бога, как это было в Синопе. Так что статуя стала Сераписом лишь в Египте, и Плутон/Аид получил имя Сераписа в Александрии. Тацит указывает, что Сераписа почитают и как Асклепия, и как Озириса, и как Зевса/Юпитера, и как отца богов, а Плутарх говорит, что это мог быть Аид и Дионис, так как лучше идентифицировать Озириса с Дионисом и Сераписа с Озирисом; ведь Серапис и Озирис — боги всех

³¹⁹ По мнению комментаторов легенды, здесь Аид ошибочно принят за Зевса, хотя мы не считаем это ошибкой. В Синопе почитали Аида-Сераписа и Зевса-Сераписа-Гелиоса, близкого по функциям Аполлону, главному богу в пантеоне Синопы. Это, как мы убедились выше, подтверждают синопские монеты уже с III в. до н.э., но особенно в римскую эпоху. Что касается «сестры Аполлона», то это могли быть Артемиды и Кора-Персефона. Их отождествляли с Изидой, а Артемиды особенно широко почиталась в Понте (см. гл. 3, §5).

людей вообще (Tac. Hist. IV. 84; Plut. Mor., 361F = De Isis et Osir., 361; 984A= Soil, anim., 36. 2).

Рассказы Тацита и Плутарха дополняет важными деталями Клемент Александрийский. По его версии, Сераписа привезли из Понта в Александрию с большими почестями и празднествами. Он приводит и другую легенду, по которой египетский Серапис прибыл из Сирии. Но тут же рассказывает, что Сесострис повелел Бриаксиду (не афинянину, а ваятелю с таким же именем) изготовить великолепную статую Озириса, и тот при помощи различных красок и материалов, в том числе использовавшихся в погребальных обрядах Озириса и Аписа, изваял статую Сераписа, имя которого связано с погребальным обрядом (Clem. Alex. Protrep. IV. 43P).

Одни ученые считали легенду о перенесении статуи Сераписа не заслуживающей никакого доверия³²⁰, другие признавали в ней историческую основу, поэтому отдавали предпочтение Александрии либо Синопе как месту, откуда мог происходить культ и где была изваяна статуя бога Сераписа³²¹. Среди приверженцев историчности мифа можно выделить точку зрения, согласно которой хтонический бог такого уровня, как Серапис, уже в IV в. до н.э. имел своим прототипом какой-то местный культ на побережье Черного моря³²². По этому поводу В. Хорнбостель заметил, что неизвестно, какое божество могло стать в Синопе прообразом Сераписа; по его мнению, это могли быть боги, связанные с Зевсом, а происхождение статуи из Южного Причерноморья вероятно, но все-таки сомнительно. Поэтому Синопа являлась лишь фиктивной родиной статуи Сераписа, так как все это было выдуманно египетскими жрецами, а реальным местом ее изготовления являлась Александрия³²³.

Эта храмовая легенда, большая часть которой явно вымышлена, была придумана египетскими жрецами в Александрии для обоснования введенного при Птолемеи I Сотере нового культа Сераписа и Изиды,

³²⁰ См., например, Stambaugh J.E. Sarapis under the Early Ptolemies. Leiden, 1972. P. 6, 7, 28: вслед за У. Вилькемом, автор считает синопскую версию неправильно истолкованной, так как Серапис происходил из Мемфиса, а не из Понта; поэтому речь должна идти не о культе, а всего лишь о статуе.

³²¹ Magie D. Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and Coins // AJA. 1953. Vol. 57, № 3. P. 167, 168: Д.Мэги указывает, что «едва ли нужно отвергать традицию о выводе Сераписа из Синоп». Ср. Baumeister A. Denkmäler des klassischen Altertums. Bd. III. 1889. S. 1549, s.v. Serapis: Синопа — родина культовой статуи бога, а Александрия — центр почитания Сераписа.

³²² Lippold G. Serapis und Bryaxis // Festschrift P. Arndt. Leipzig, 1925. S. 115-117; Граков Б.Н. Древнегреческие керамические клейма с именами астиномов. М., 1928. С. 25; Максимова М.И. Ук. соч. С. 232 сл.

³²³ Hornbostel W. Sarapis. Studien zur überlieferungsgeschichte, den erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. Leiden, 1973. S. 127-130.

предназначенного стать царским. Царь, получивший прозвище сотер-«спаситель», нуждался в религиозно-идеологическом обосновании нового царского культа и своего собственного обожествления, поэтому придворные жрецы сочинили красивую легенду о появлении в столице нового бога, который должен был принести спасение и благоденствие. Однако в мифе о Сераписе есть реальное зерно, которое связано с морским могуществом и военно-политической экспансией первых Птолемеев в Северной Эгеиде, на западе Малой Азии и в Южном Причерноморье, а также с их проникновением на северный берег Понта. Ведь Серапис считался покровителем моряков и флота, к тому же в древности существовало предание, что в Причерноморье, в частности, на северном берегу Малой Азии, находился спуск в подземное царство Аида. А ряд деталей легенды очень точно характеризуют культ хтонического божества в Синопе именно под этим углом зрения.

Рассмотрим подробнее эти детали в различных версиях предания. Во-первых, истолкование сна Птолемея элевсинским жрецом Тимофеем вызывает ассоциацию с культом элевсинской Деметры, Коры-Персефоны и Аидом, сделавшим ее своей супругой и царицей подземного мира. Если вспомнить, что Изиду — спутницу Сераписа, уже с эпохи эллинизма почитали в Амисе и Синопе в образе Коры-Персефоны, то нахождение статуи Персефоны в храме местного хтонического божества в Синопе вполне реально. Ведь на рельефах Сераписа часто встречается изображение Коры, что подтверждает наличие в местном храме Аида ее статуи, выполненной, вероятно, в хрисо-элефантинной технике³²⁴.

Во-вторых, участие в плавании египтян в Синопу бога Аполлона в роли Дельфиния, на что иносказательно указывает роль пифийского оракула в Дельфах и дельфина, который провел корабль к Синопе. Этот бог был покровителем синопейцев со времени милетской колонизации, в их городе находился его храм с культовой статуей (см. выше §4), чеканились монеты с ее изображением. Это объясняет, почему, согласно легенде, Птолемею явился юноша, который исчез на небе в сиянии света (Аполлона — бога света, представляли в облике юноши-куроса), а жители Синопы не хотели отдавать египетским послам статую их бога-покровителя. Ведь Сераписа почитали в Синопе как Зевса, Гелиоса, а значит и Аполлона. К тому же дельфин был символом Аполлона Дельфиния — одного из самых почитаемых божеств в полисах милетско-ионийского происхождения.

³²⁴ Reinach S. Le moulage de statues et le Serapis de Bryaxis // RA. 1902. XLI. P. 5-21; Ippel A. Ein Serapisrelief in Hildesheim //AA. 1921. Bd 1-2. S. 3, 4; idem. Der Bronzefund vom Galjub. Modelle eines hellenistischen Goldschmieds. B., 1922. S. 21. Anm. 2.

В-третьих, статуя, за которой прибыли египетские послы, изображала Аида, бога подземного мира и покровителя мертвых. Изображения Аида-Сераписа и змеи на монетах Синопы и других городов Понта и Пафлагонии подтверждают популярность там этого культа и существование храма и статуи владыки царства теней. Из хтонических богов в Синопе почитали еще Диониса, которого отождествляли с Сераписом. Существует предание, будто Диоген, философ-киник из Синопы, в ответ на провозглашение Александра Македонского богом Дионисом воскликнул: «Сделайте и меня Сераписом!» (Diog. Laert. VI. 63). Как указывалось, в синопском Серапейоне были найдены терракотовые изображения Диониса и силена. Это доказывает политеистическую сущность Сераписа, которого отождествляли с Аидом и хтоническим Дионисом.

Однако вовсе не почитание Аида и Диониса и их синкретизм с Сераписом в Синопе послужили причиной появления легенды о перенесении Сераписа из Пафлагонии в Египет. На синопских керамических клеймах IV—III вв. до н.э. встречается изображение головы в фас с прической и длинной бородой в мелких локонах, что в точности соответствует изображению головы «бородатого идола» в плоской шапке, напоминающей тюрбан, на монетах Синопы эпохи Г. Юлия Цезаря (WBR I², 1, no. 111, p. XXVII, 21) и головы статуи сидящего на троне бога с такой же клинообразной бородой, со скипетром и канфаром в руках, в длинных одеждах восточного типа, как на монетах этого города эпохи Септимия Севера (*ibid.*, no. 123, 130, p. XXVII, 30) (см. рис. 30, 31). Бородатое лицо бога в тюрбане на монете и клеймах и фигуру сидящего бога считают местным синопским или пафлагонским божеством, культ которого впоследствии лег в основу почитания Сераписа³²⁵. Голову и статую на монетах принимают также за изображение архаического Диониса — прообраз синопского, а впоследствии египетского Сераписа (см. выше §7)³²⁶, хотя Т. Рейнак и Е. Бабелон не отождествляли его с Сераписом, который часто фигурировал на монетах Синопы в римскую эпоху (*ibid.* P. 194). Однако, по аргументированному мнению М.И. Максимовой, в римское время культ Сераписа и его изображение изменились, и под влиянием египетских и римских жрецов в Синопе появилась совсем другая статуя бога, что несколько не противоречило существованию местного пафлагонского бога, ставшего прототипом Сераписа.

Чтобы определить, какое местное божество могло стать прообразом Сераписа и вызвало появление нового культа, следует обратиться к

³²⁵ Граков Б.Н. Ук. соч. С. 25. Табл. 10, 4-5; Максимова М.И. Ук. соч. С. 232, 416.

³²⁶ См. примеч. 187.

монетам Газиуры — древнего города в каппадокийском Понте, где находилась столица Отанидов — предков понтийской династии Митридатидов. На монете Ариарата I, который в 330-322 гг. до н.э. правил в Каппадокии как первый ее царь, посаженный на престол Александром Македонским, представлено сидящее на троне божество, клинообразная борода, одежда — гиматий и прическа которого аналогичны таким же деталям на портрете с астиномных клейм и монет Синопы, чеканенных в римское время с изображением «архаического идола» (рис. 30, 31). На голове бога венок (а скорее плоская шапочка-тюбан), в руках он держит длинный скипетр, виноградную гроздь, колосок и птицу-орла, а арамейская надпись поясняет, что это бог Baal-Gazug — Баал Газиуры, т.е. «Владыка Газиуры». В 351-331 гг. до н.э. Ариарат I был персидским сатрапом в Пафлагонии и Синопе, однако указанную монету он выпустил в бытность царем Каппадокии с 330 по 322 г. до н.э., в состав которой в то время входила Газиура³²⁷, впоследствии один из городов Понтийского царства. Финикийско-семитский бог Баал (или Владыка) был популярен в Малой Азии при Ахеменидах, его изображение, совершенно аналогичное представленному на монете Ариарата, помещал на чеканенные в Тарсе статеры другой персидский правитель — сатрап Киликии Мазей, его же использовали на монетах также сатрапы Фарнабаз и Датам³²⁸. Этот бог олицетворял власть сатрапа, символически подчеркивая, что город, где находилась резиденция сатрапа (Газиура, Таре, Синопа) находился под защитой бога и самого сатрапа, покровителем которого он являлся. На властные и охранительные функции бога-владыки указывают его величественная поза на троне и скипетр в руке, а небесную власть олицетворял орел — символ верховных богов Ахура-Мазды у персов и Зевса у греков. Гроздь винограда и колос пшеницы подчеркивали функцию плодородия, напоминая близость к греческому Дионису или фригийско-пафлагонскому богу Аттису. Некоторые атрибуты Баала, в частности виноградная гроздь и орел, коррелируют с пучком молний — символом Зевса и виноградной ветвью — атрибутом Диониса на статуарном изображении Мена-Фарнака на царских монетах царя Фарнака I (см. выше §12). В основе культа Мена-Фарнака лежало почитание местного анатолийского бога с чертами Аттиса и Мена, причем, как и Баал на монетах сатрапов, он также олицетворял верхов-

³²⁷ Simonetta B. Op. cit. P. 15; idem. Notes on the Coinage of the Cappadocian Kings // NC. 1961. Ser. 7. Vol. I. P. 11, 26. Pl. II, 1; Naster P. Toponymes en caractères araméens sur les monnaies anatoliennes (5-4s. av. j.-c.) // RBN. 1988. Vol. CXXXIV. P. 8-10. Pl. I, 10.

³²⁸ Simonetta B. Raffronto tra alcuni stateri di Mazaeus a Tarsus e le dramme di Ariarathes I di Cappadocia // Schweizer Miinzblätter. 1975. Ht 97. Jhg 25. S. 94; Naster P. Op. cit. P. 8.

ную власть и ассоциировался с образом правителя-царя. Поэтому вполне возможно, что Баал, который почитался в Малой Азии, особенно в Пафлагонии и Каппадокии со времени персидского владычества, имел в качестве прототипа одно из местных анатолийских божеств, наделенное функциями верховного владыки, спасителя-сотера, защитника и охранителя, имевшее отношение к плодородию и производительным силам природы, как Сабазий, Аттис, Мен или Адонис³²⁹. Баал почитался как бог неба и солнечного света, дарующий счастье, на что указывают некоторые пальмирские рельефы и статуя Бела (Бала или Ашшур-Бела) из Хатры, на груди которого изображался бог в солнечном нимбе, а у ног орел и богиня Тюхе³³⁰. Поскольку Синопа входила в домен сатрапов Датама и Ариарата I, то в годы их правления там вполне могли появиться храм Баала — «Владыки Синопы» и его статуя, голова которой воспроизведена на амфорных клеймах и римских монетах. Впоследствии, освободившись от персидского господства, синопейцы стали отождествлять бога-владыку с эллинскими богами Зевсом и Аполлоном, своим главным покровителем, а также с Гелиосом, Асклепием, Посейдоном и Аидом, владыкой царства мертвых³³¹, и, вероятно, с Дионисом (см. §7).

В правление Фарнака I Понтийского, превратившего Синопу в столицу Понтийского государства, древнее синкретическое божество стали воспринимать как Мена-Фарнака, покровителя правящего царя, а при Митридате IV, Митридате V и Митридате VI — сначала как Персея, легендарного предка царской династии, а затем как Аполлона-Персея и Диониса, с которыми отождествлял себя Митридат Евпатор. Приблизительно между 322 и 183 гг. до н.э., уже после ликвидации персидского господства, синопейцы реконструировали древний храм Баала, где позднее стали почитать Аполлона, а затем синкретичное божество Аполлона-Персея с чертами других популярных эллинских и фригийских богов. Еще позднее, когда культ Сераписа распространился в Пафлагонии и Понте, храм был преобразован в Серапейон. А еще позднее в Синопе появился культ Зевса Гелиосераписа, и его обряды, возможно, также проводились в этом храме.

³²⁹ Ср., например, рельеф на металлической пластине с изображением Сабазия из Рима (хранится в Национальном музее в Копенгагене), где показаны все его атрибуты, в том числе скипетр, колос пшеницы, канфар, шишка пинии, бык и т.д. (Girshman R. *Iran, Parthes et Sassanides*. P., 1962. P. 11, Fig. 17).

³³⁰ Girshman R. *Op. cit.* P. 71, 72. Fig. 84; Schlumberger D. *Op. cit.* P. 143, 144.

³³¹ Hombostel W. *Op. cit.* S. 21-24; ср. надпись из Герасы 143 г. н.э., упоминающую Зевса, Гелиоса, Великого Сераписа (Vidman L. *Op. cit.*, no. 366), и папирус из Британского музея, где названы Зевс, Гелиос, Митра, Серапис Аникст (Kenyon F.G. *Greek Papyri in the British Museum*. Vol. I. L., 1893, no. 46, 11. 4-5); Бивар А.Д.Х. Митра и Серапис // ВДИ. 1991. 3. С. 59.

В настоящее время доказано, что Серапис или *xšāGrapati* — «господин или покровитель царства», «защитник», «сатрап» (греч. *αατρ<ζ>|<*;) — иранское божество, одно из ипостасей Митры как защитника государства и правящей династии Ахеменидов³³². Близкий Митре-Гелиосу, Серапис стал ассоциироваться с этим богом — покровителем воинов, мифическим предком понтийских Митридатидов. Митра почитался в Понте вместе с Аттисом-Меном, поэтому население стало постепенно считать Сераписа воплощением Митры-Аттиса-Мена, синкретического божества, на основе которого возник царский культ Мена-Фарнака. Баал имел образ воина-защитника, Митра-Мен также получил в Понте и Пафлагонии ипостась воина, что сближало его с Зевсом Стратием (впоследствии Nikeфoром) — одним из греческих богов-покровителей Митридатидов. А когда богом — защитником царства и царя Митридата Евпатора стал Дионис, то и его стали сближать с Сераписом-Митрой-Меном и даже с Персеем, наделяя сотерическими и апотропеическими чертами.

Первые Птолемеи, распространив влияние на запад и север Малой Азии, познакомились с культом властителя-«сатрапа», олицетворением которого был Баал-Бел, а также близкие ему местные анатолийские боги Аттис, Мен, Сабазий, персидский Митра и греческие боги Зевс, Дионис, Аид, Аполлон, Гелиос. Они решили ввести у себя аналогичный по характеру культ, невольно объединив эти божества с египетским Озирисом, богом мертвых и производительных сил природы. Новый культ египетского Сераписа, бога — властителя и защитника, должен был повысить значение личности Птолемея I Сотера как царя — спасителя и доброго покровителя подданных по всей его огромной державе. Культ Баала-Властителя и Владыки-Сераписа подходил для этих целей как нельзя кстати, в результате чего появилась легенда о перенесении статуи последнего в Египет из Синопы. О заложенном в основу нового культа Сераписа древнем культе бога Баала свидетельствует миф о перенесении статуи Сераписа у Клемента Александрийского, который говорит о появлении Сераписа в Египте из Сирии, где, как и в соседней Финикии, Баал-Бел был верховным божеством.

Египетские культы начали активно проникать в Малую Азию в I в. до н.э. — I в. н.э., когда на малоазийских кистофорах такой важный атрибут, как циста Диониса, был постепенно вытеснен изображением цилиндрической корзины Изида и Озириса. А египетские боги Озирис, Гор,

³³² Dupont-Sommer A. Op. cit. P. 14; Bivar A.D. Mithraic Images of Bactria: Are They Connected with Roman Mithraism? // *Mysteria Mithrae*. Rome, Leiden, 1979. P. 743-745; Бивар А.Д.Х. Ук. соч.

Бел и другие часто ассоциировались с анатолийскими богами³³³. В римскую эпоху, когда культ Сераписа превратился в один из наиболее почитаемых в Римской империи, синопейцы по традиции, уходящей корнями в эпоху раннего эллинизма, возродили почитание Баала-Сераписа, но по-прежнему отождествляли его с богами-властителями: Зевсом — владыкой Олимпа и Неба и Айдом/Плутоном — властителем подземного мира. Отсюда причина столь частого изображения Сераписа на монетах Синопы и других городов Пафлагонии в облике Зевса и Аида.

Синкретический характер мужских божеств в Пафлагонии и Понте подразумевает общую атрибутику их культов. Одним из таких атрибутов был бык — символ плодородия, главный объект буколического культа мужских и женских божеств природы. Он занимал важное место в обрядах Элевсинских мистерий и выступал в качестве главного жертвенного животного Зевса, на что убедительно указывают посвящения быков Зевсу Коропидзосу из Пафлагонии и монеты Амасии со сценой жертвоприношения Зевсу Стратию (см. выше §1). Бык часто фигурирует на монетах Амастрии римской эпохи (WBR I², 1, по. 83, 95, 119, 134, 164, 166, рi. XX, 9, 35; XXI, И, 13), Гангры (*ibid.*, по. 24, 37, 44, рi. XXII, 16, 27, 32), Синопы (*ibid.*, по. 103, рi. XXVII, 15); в Амисе на монете II в. н.э. запечатлена сцена жертвоприношения быка перед храмом Зевса (*ibid.* P. 90, по. 90, рi. IX, 10). Бронзовая фигурка быка происходит из Хавзы в Фаземонитиде (*рис. 60*)³³⁴. Бык был атрибутом нескольких культов — Диониса, Аттиса, Мена, Митры, Кибелы, Артемиды Таврополы и Нанайи, Анаит³³⁵, как хранители душ умерших быки украшали декор вырубленных в скалах пафлагонских гробниц³³⁶, они же являлись главным элементом орнамента фризов различных храмовых построек в Комане Понтийской³³⁷. В окрестностях Кабиры/Неоцезареи обнаружены две бронзовые фигурки быка, которых Ф. и Е. Кюмоны связывали с культом Мена: одна, небольшая, выполнена в небрежном стиле, другая сделана в форме бычьей головы, которая крепилась к деревянному основанию типа двери или небольшого ящичка либо служила как гири-разновес (SP. И. P. 271, 272). Фрагмент карниза крыши храма с гиляндами и букранием с розетками между рогов, которые символизировали

³³³ Heerma van Voss M. The Cysta Mystica in the Cult and Mysteries of Isis // Studies in Hellenistic Religions. Leiden, 1979. R 25.

³³⁴ The Museum of Anatolian Civilizations. Ankara. R 156, no. 221.

³³⁵ Lesky. Op. cit. S. 690-697; van Haepereen-Pourbaix A. Op. cit. P. 228-230; Robert L. A traverse l'Asie Mineure. P. 224, 225.

³³⁶ Leonhard R. Op. cit. S. 100-102; Marek Ch. Pontus et Bithynia. S. 30-41. Abb. 40-46.

³³⁷ Tokat'in iki onemli kultür hazinesi: antik Comana Pontica. Resim, 15, 17.

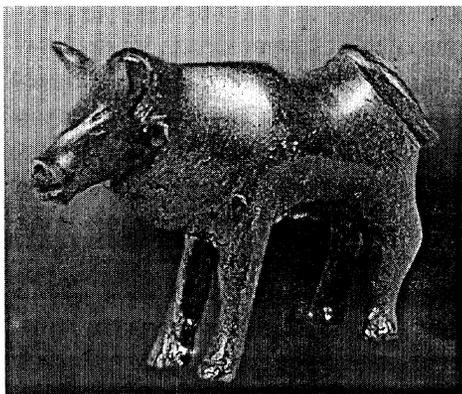


Рис. 6Q

солнце, происходит из Себастополуса (Караны) (SP. II. P. 207, 208). Терракотовая протома быка найдена в Амисе, отсюда же происходит жанровая терракотовая композиция, запечатлевшая, как младенец — Эрот, Аттис или Дионис — ведет быка³³⁸. Бронзовый ритон в форме головы быка найден в Синопе, а в Амисе обнаружена золотая серьга, украшенная бычьей головкой (оба предмета из коллекции Нелидова и датируются эпохой эллинизма)³³⁹.

Многие малоазийские культы восходят к хеттским и даже дохеттским временам, когда быки занимали видное место в религиозной жизни, так как были связаны с развитием земледелия и скотоводческим хозяйством³⁴⁰. Почитание быков и женской богини вообще очень древнее, оно появилось еще в период зарождения раннеземледельческих культур, отражая идею плодородия и урожая как символа и мерила богатства ради сохранения жизни. На поселении Икиз-тепе в районе Самсуна (древнего Амиса), которое существовало с эпохи бронзового века до римского времени, в ходе раскопок было обнаружено 14 фигурок женского божества плодородия и хранительницы очага вместе с тотемическими изображениями быков. Эти находки подчеркивали сущность женской богини Икиз-тепе как покровительницы производительных сил природы, олицетворяемых фигурами быков³⁴¹, которые часто встречаются на поселениях Анатолии. С развитием религиозных представлений и появлением других божеств быки превратились в символы богов — покровителей плодородия и богатства, причем как мужских, так и женских, поскольку олицетворяли собой мужское начало в природе. Отсюда связь фигур быков и протом быков (букраниев) с Зевсом, Дионисом, Аттисом. Фрагмен-

³³⁸ Mendel G. Catalogue des figurines grecques... P. 196-200, no. 1922 m, 1922c.

³³⁹ Pollak L. Op. cit. S. 50, no. 142. Taf. IX, 142; Catalogues des objets antiques marbres, bronzes, verrerie ceramique, orfèvrerie et objets divers, provenant de la collection de Nelidow. P., 1911. P. 13, no. 51.

³⁴⁰ Bittel K. Les Hettites. P., 1976. P. 176-178; Lebrun R. Reflexions relatives a la complémentarité entre l'archéologie et la philology hettites // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 149.

³⁴¹ Sarikçioğlu E. Samsun Bolgesiñin Dinler Tarihindeki Yeri // II. Tarih Boyunca Karadcniz Kongresi Bildirileri. Samsun, 1990. P. 151-158.

ты терракотовых фигурок быков найдены в храме Сераписа в Синопе, а в районе Амиса, на вершине холма Кале-Кей, обнаружены вотивные фигурки быков и протомы женских богинь (SP. I. P. 19; III, 1. P. 18). Эти находки показывают, что быки посвящались, с одной стороны, Зевсу-Озирису-Серапису (ср. легенду АШЕ на монете с быком из Амастрии — WBR I², 1. P. 179, рi. XXI, 13), а с другой — Артемиде, сестре Аполлона, которая во многом повторяла функции Кибелы-Ма. Во Фригии связь греческого Зевса с местной Великой Матерью богов, покровительницей плодородия, прослеживается с древнейших времен: Зевс ассоциировался с быком³⁴², а монеты с изображением Зевса Лабрандского имеют символ, напоминающий знак Кибелы³⁴³. В Понте и Пафлагонии Зевса ассоциировали с солярным божеством, поэтому находки фигурок и протом быков, наряду с протомами богинь плодородия, подтверждают связь Зевса и Кибелы, которая появилась на основе соединения в одном культе божественной пары Аттис-Кибела. Следовательно, в божественной паре Зевс-Гера на монетах Понта (WBR I², 1. P. 13, по.7, рi. I, 13; suppl. A, fig. 8) можно усматривать намек на связь местного бога анатолийского круга, ассоциировавшегося с Зевсом Стратием, и Великой фригийской богини Матери, отождествляемой с Герой и другими богинями греческого пантеона. В Пафлагонии последнее подтверждается эпитетом Геры $\Theta\gamma\acute{\alpha}\ \text{M}\gamma\upsilon\alpha\chi\acute{\alpha}$, тождественным эпитетам Кибелы (см. главу 3, §1)³⁴⁴. Приведенная выше (см. §1) надпись жреца культа Зевса Эпикарпия о посвящении Деметре и Коре за Мать богов показывает, что Зевс, как и Аттис, выступал паредром богинь плодородия, олицетворяя мужское начало в их культе. В этом Зевс-Аттис близок Дионису-Быку, протомы и полуфигуры которого были популярны в Амисе и по всему Причерноморью (см. §7).

Почти все мужские божества в Понтийском царстве имели синкретический характер и смешанные культы. Это подтверждает надпись фрурарха Метродора, посвятившего алтарь и клумбу «богам» ($\Theta\epsilon\omicron\tau<$;) за царя Фарнака I (SP. III, 1, по. 94). Отсутствие в ней теонимов связано, по-видимому, с тем, что в правление Фарнака I царским считался культ Мена-Фарнака, который, как мы убедились выше (см. §12), вобрал в себя функции различных божеств, от Зевса до Персея, и подчас было

³⁴² Haspels E. The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments. Princeton, 1971. Vol. I. P. 335, no. 99; Robert L. Opera minora selecta. Amsterdam, 1969. Vol. 2. P. 1357, no. 74; idem. Hellenica XV: inscriptions au Musée du Louvre // RPh. 1939. Vol. 2. P. 204; Donceel R. Op. cit. P. 41, 42.

³⁴³ Это знак в виде двойного топорика-лабриса (van Haerperen-Pourbaix A. Op. cit. P. 221-223;

Cumont F. Le Zeus Stratios... P. 47-49).

³⁴⁴ Kaygusuz J. Zwei neue Inschriften... S. 59, 60.

затруднительно даже определить, какое конкретное божество имелось в виду. Если отделить иранские и эллинские напластования, то останется малоазийская основа почти всех без исключения мужских богов, которая восходит к фригийскому Аттису. Со временем иранские и греческие религиозные представления стали наслаиваться на местные анатолийские религиозные идеи, связанные с умирающей и воскресающей природой. В результате углубился хтонический аспект культа малоазийского бога, так как под воздействием маздаизма население стало больше поклоняться светлomu началу и поддерживать идею борьбы со злом и темными силами. Эту особенность почувствовали понтийские цари, которые, соединив греческие и местные культы, создали официальный пантеон божеств. На передний план они выдвигали не местных, а эллинских богов и героев, образ которых соответствовал ирано-малоазийским божествам светлого начала. Поклонение солнцу и свету, с чем связана идея спасения и возрождения к жизни, с раннего времени легло в основу создания царского культа и обожествления правителя в Понтийском государстве. Это приводило к росту популярности культов Зевса, Диониса, Аполлона, Персея, Геракла, Гелиоса, которых местное население в своем сознании легко ассоциировало с близкими ему анатолийско-иранскими божествами с тождественными функциями. Поскольку официальная идеология царства строилась на смешении местного и эллинского начал, то такое восприятие культов подданными облегчало понтийским царям управление страной.

Глава III

ЖЕНСКИЕ БОЖЕСТВА В ПОНТЕ И КАППАДОКИИ

Население Понтийского царства и смежных областей почитало эллинских и местных богинь, культы которых впитали элементы греческой, анатолийской и иранской религии. Как и в случае с мужскими божествами, в задачу данной главы входит показать взаимодействие греческой и местной религиозных традиций на примере женских культов, раскрыть причину почитания одних и тех же божеств в разных ипостасях и функциях, определить степень их синкретизма друг с другом, выявить уровень их популярности у различных слоев населения Понта. Для этого требуется сравнить греческих и местных богинь, тем более что женские божества обычно почитались вместе с мужскими, большая часть которых была эллинского происхождения и составляла основу религиозного пантеона Понта и Каппадокии.

В нашем распоряжении есть целая серия различных источников, главным образом нумизматических, а также надписи римской эпохи, терракотовые статуэтки, изображения богинь на различных предметах культового и домашнего обихода. Большая часть монетных изображений относится к митридатской эпохе, а это позволяет выделить официальные и частные культы в Понтийском царстве. Сохранилась и достаточно подробная литературная традиция о храмовых центрах Понта и Каппадокии, например о Комане и Зеле, где почитались женские божества (подробно см. гл. I). Она восходит к доэллинистическому, а также к эллинистическому и римскому времени. На основании сообщений древних писателей и храмовых легенд можно составить представление не только о внутривидовой структуре этих религиозно-политических центров, но и о функциях богинь, которые были их верховными владычицами. Многие детали в этих описаниях находят параллели в нумизматике и надписях. На римских монетах Команы Понтийской и Зелы имеются изображения святилищ и храмов, культовых атрибутов великих понтийских богинь и их паредров. Характер многих культов не претерпел серьезных изменений в римское время, поэтому их можно использовать для характеристики религиозной жизни в Понтийском царстве.

§1. Гера

Богиня Гера, супруга Зевса, почитавшегося в Понтийском царстве в качестве официального божества и покровителя его правителей, была достаточно популярна и воспринималась в разных ипостасях и функциях. Для династии Митридатидов ее культ имел особое значение, что доказывают царские монеты Митридата IV Филопатора Филадельфа и его супруги и сестры — царицы Лаодики (рис. 2). В годы их совместного правления в середине II в. до н.э. на лицевой стороне их монет помещались портреты царя и царицы, а на оборотной — фигуры стоящих Зевса и Геры, которые опираются на скипетры — символы верховной власти (WBRI², 1, по. 7, рi. 1, 13; suppl. A, 8)³⁴⁵. На посмертных золотых статерах Митридата IV, выпущенных в годы предполагаемого кратковременного царствования его вдовы Лаодики, представлена богиня Гера со скипетром (SNG Aulock, по. 4, taf. I, 4). Аналогичное изображение имеется на тетрадрахмах самой Лаодики (рис. 61), поместившей на них собственные имя, царский титул и портрет (WBR I², 1, по. 8, рi. I, 14). Выше мы отмечали, что с правления царя Митридата III во второй половине III в. до н.э. культ Зевса стал превращаться в Понте в официальный и даже в царский, поскольку этот бог представлен на монетах в образе символического покровителя царствующей династии (см. гл. 2, §1). Поэтому появление божественной пары Зевса и Геры на монетах Митридата IV и Лаодики олицетворяло совместное правление брата и сестры и являлось шагом к последующему обожествлению царя и царицы³⁴⁶ на основе, прежде всего, покровительства им со стороны Зевса. Присутствие Геры со скипетром рядом с Зевсом стало следствием включения ее в официальный пантеон богов царства и, соответственно, отразило личное покровительство богини по отношению к царице Лаодике, которую подданные должны были ассоциировать с супругой верховного бога греков. Это укрепляло позиции царицы после смерти брата, поскольку прямой наследник престола Митридат V, сын Фарнака I, был еще малолетним

³⁴⁵ Reinach T. Monnaie inedit des rois Philadelphes du Pont // Histoire par les monnaies. P., 1902. P. 128; Davesne A. A propos du monnayage des premiers rois du Pont // Turk arkeoloji dergisi. 1988. XXVII. P. 514; Mattingly H.B. The Coinage of Mithridates III, Pharnakes and Mithridates IV of Pontos // Studies in Greek Numismatics in Memory of Martin Jessop Price, L., 1998. P. 257. Pl. 56, 8.

³⁴⁶ Davesne A. Op. cit. P. 514; ср. Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. М., 1996. С. 90.

и не мог наследовать трон³⁴⁷. Таким образом, пара богов — Зевс и Гера, а также одна Гера на монетах Митридата IV и Лаодики, олицетворяли власть понтийских царей³⁴⁸.

Г. Кляйнер обратил внимание на то, что с появлением на понтийских монетах портрета Лаодики с них тотчас исчезли изображения Мена-Фарнака и Персея — предков и покровителей династии Митридатидов, зато в типологию монет вернулся Зевс (возможно, в ипостаси Стратия). Он объяснил это



Рис. 61

личной антипатией царицы к Мену-Фарнаку и Персею. Однако причина этих изменений лежала глубже: по линии отца — Фарнака I — Лаодика принадлежала к династии Митридатидов, но по линии матери была представительницей династии Селевкидов. Мужская половина понтийской династии возводила себя к мифическим предкам династии — Персею (как Митридат IV) и Мену-Фарнаку (как Фарнак I), что подчеркивало персидско-анатолийские корни правящего рода. Женская половина понтийского царского дома, имевшая больше греко-македонских, нежели персидских кровей, еще со времени первых браков селевкидских

³⁴⁷ Т. Рейнак поначалу приписал статеры Лаодики с изображением стоящей богини царице Лаодике, дочери селевкидского царя Антиоха Эпифана, супруге Митридата Еввергета, ошибочно приняв фигуру богини за Афину (Reinach T. *Trois royaumes de l'Asie Mineure*. P., 1888. P. 178-180), однако затем справедливо отнес их к Лаодике, супруге Митридата Филопатора Филадельфа, отождествив богиню со скипетром с Герой (см. WBR I², 1. P. 13, no. 8). Попытка пересмотреть эту точку зрения и вновь приписать статеры чекану Лаодики, матери-регентши Митридата Евпатора (Габелко О.Л. Критические заметки по хронологии и династической истории Понтийского царства // ВДИ. 2005. 4. С. 145), не заслуживает серьезного отношения. Автор не учитывает такого важного обстоятельства, как общий тип реверса — фигуру Геры на монетах Лаодики, статерах «супружеского» чекана Митридата IV и Лаодики и посмертных выпусков Митридата IV. Это убедительно доказывает принадлежность «статеров Лаодики» сестре-соправительнице, а затем самостоятельной правительнице — вдове Митридата Филопатора Филадельфа, т.е. монеты определено выпущены в середине II в. до н.э. вслед за «супружеской» тетрадрахмой (Kleiner G. *Pontische Reichsmünzen* // IM. 1955. Bd. 6. S. 14. Taf. II, 12; McGing B. *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*. Leiden, 1986. P. 35, 36; Сапрыкин С.Ю. Ук. соч. С. 90; подр. см. de Callatay F. *L'histoire des guerres mithridatiques: vue par les monnaies*. Louvain-la-Neuve, 1997. P. 240). О.Л. Габелко по недоразумению использует последнюю работу для доказательства обратного, хотя бельгийский исследователь придерживается совершенно противоположной точки зрения.

³⁴⁸ Ishausen E. *Götter, Heroen und ihre Kulte in Pontos — ein erster Bericht* // ANRW. 1990. Bd. 18, 3. S. 1881; cf. Kleiner G. *Op. cit.* S. 10, 15; Г. Кляйнер считал, что на монетах Митридата Филопатора Филадельфа представлен Зевс Стратий — официальное божество Понта.



Рис. 62

и Геры, что не противоречило религиозной политике царей Понта, которые старались насаждать греческие культы, имевшие параллели среди местных ирано-малоазийских богов. Возвращение к культу Зевса и Геры в официальной идеологии Понта отразило не столько политико-династийные отношения с государством Селевкидов, сколько последствия взаимного соглашения соправителей — понтийского царя Митридата IV и его сестры-царицы Лаодики, которая, подобно одноименным предшественницам — супругам Митридата II и Митридата III, а также Нисе, жене Фарнака I, считалась приверженницей и хранительницей гречко-македонских традиций.

В Понтийском царстве богиня Гера появлялась исключительно на царских монетах Лаодики и Митридата IV. Впрочем голова этой богини фигурировала на монетах Амиса на протяжении V-II вв. до н.э. (SNG Aulock, no. 45-54, taf. 2,45-54; SNG IX: The British Museum, 1053-1126) (рис. 62). Авторы каталога монет коллекции Ваддингтона полагали, что голова богини в стефане, украшенной цветами и бутонами, на амисских монетах принадлежит не Гере, а городской нимфе Амисе — защитнице города, подобно нимфе Синопе на монетах одноименного полиса (WBR I², 1, no. 7-11, pi. VI, 2632; VII, 1-4). Так это или нет, сказать сложно³⁴⁹, но при Митридате Евпаторе изображение женской головы полностью исчезло с амисских монет, иные изображения появились и на царских монетах. Это произошло, когда культ богини Геры в Понтийском царстве перестал считаться официальным и царским, поскольку Лаодика, супруга Митридата V и мать Митридата VI, сыграла крайне негативную роль в судьбе этих понтийских царей. Она была замешана в заговоре и убийстве Еввергета,

³⁴⁹ Максимова М.И. Античные города Юго-Восточного Причерноморья. М., Л., 1956. С. 83, 88: исследовательница называет голову женщины то нимфой Амисой, то богиней Герой; Malloy A.G. The Coinage of Amisus. N.Y., 1970. P. 7ff.: автор считает, что это портрет городской нимфы. По нашему мнению, это голова Геры, так как она напоминает ее портрет на монетах Самоса, где находился общеэллинический храм этой богини (Орешников А.В. Описание древнегреческих монет, принадлежащих Императорскому Московскому университету. М., 1891. С. 89, 90).

а затем хотела расправиться с молодым Митридатом Евпатором, наследником трона, который очень любил отца. За это ок. 115 г. до н.э. Лаодика была казнена вместе с младшим братом Митридата Евпатора — Митридатом Хрестом, которого она продвигала на престол вместо старшего сына. Позднее Митридат Евпатор расправился и со своей сестрой и первой женой Лаодикой, названной в честь матери. Отсюда нелюбовь Митридата Евпатора к культуре Геры, покровительнице женской «селевкидской» половины дома Митридатидов. Это, очевидно, послужило причиной не-включения Геры в официальный пантеон богов Понта, что повлекло за собой ее исчезновение с понтийских монет, включая чекан полисов.



Рис. 63

Вычеркнутая из официального списка богов Понтийского государства, Гера продолжала почитаться на уровне полуофициального и получастного культа в отдельных общинах и регионах. В Пафлагонии, в предгорьях Ольгасских гор, где находилось много храмов и святилищ (Strabo XII. 3. 40), близ современной д. Курмалар, обнаружены остатки храма Геры, которая имела эпитет *Μεγάλη* — «Великая» (рис. 63). Сохранились часть фундамента храма, фрагменты эллинистической и римской керамики, остатки антаблемента с изображением листьев аканфа. Этот Герайон датируется III-II вв. до н.э. — II — первой половиной III вв. н.э., а поселение близ храма возникло еще в VII-VI вв. до н.э. Существует предположение, что в этом месте находилась Кимиата — столица области Кимиатена, где располагался гарнизон первого царя Понта Митридата I Ктиста и откуда он начал подчинять окрестные земли. Найденные в храме Геры надписи свидетельствуют об активном его функционировании на протяжении долгого времени, о реконструкции и перестройке дверей, окон и ворот, о ритуале священных возлияний. При этом возобновление его деятельности после некоторого перерыва было отмечено посвящениями Великим богам (см. гл. 2, §9) и *Ἐἰς Μεγάλην Ἡρᾶν*, которой посвятили сделанную из меди дверь храма и наружную дверь всего комплекса³⁵⁰. К. Марек предполагает

³⁵⁰ Marek Ch. Stadt, Ara und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia. Tübingen, 1993. S. 98, 158, no. 3; idem. Pontus et Bithynia. Die römischen Provinzen im Norden Kleinasien. Mainz, 2003. S. 107. Abb. 153-155. О находках см. Kaugusúz I. Ilgas (Olgassys) dan iki yazitve Kimiatene // Belleten. 1983. XLVII. Sa. 185. P. 47-66; idem. Zwei neue Inschriften aus Ilgaz (Olgassys) und Kimiatena // EA. 1983. Ht. I.S. 59,60.

ет, что это святилище Геры Кандарены близ Гангры, упоминаемое Стефаном Византийским (Steph. Byz. s.v. Κάνδαρα, ἑρὸν Ἦρα<; KavCarpiv̄rjg), а эпитет богиня получила от названия местечка Кандара и деревни-комы KavCarp|vo(. В таком случае Гера выступала в качестве покровительницы и защитницы деревни и ее жителей, а может быть, и всего района, подобно другим богам, включая ее брата и супруга Зевса (см. гл. 2, § 1).

Эпитет Геры в посвящении из храма — Θγα Ἰγυαῤῥα — по отношению к этой богине нигде более не встречается, но в поэтической форме засвидетельствован у Пиндара как ἰῆσϋαῤῥοῦ Βσϋρίϋ (ср. ἰεῖϋαῤῥόαααααα — «Величайшая Владычица» у Бакхилида)³⁵¹. Чаще всего в такой форме он относился к Великой Матери богов — Кибеле, а также к Изиде, Деметре, Персефоне, Артемиде (Syll.³, 1041. 83 — Эритры, III в. до н.э.; 1138 — Делос, II в. до н.э.; OGIS, 540 — Пессинунт). Пафлагонцы могли отождествлять Геру с близкой им Кибелой или Великой Матерью, а также с другими богинями плодородия с функциями защитниц. Не исключено, что эпитет «Великая» Гера получила как супруга Зевса, одного из самых популярных в Пафлагонии богов.

Культ Геры сохранял свое значение в городах Понта в римское время. В Амастрии в I в. н.э. ее почитали вместе с Зевсом Стратегом в одном храме (см. гл. 2, §1) и вместе с ним ее причисляли там к «отеческим богам»³⁵². Это означает, что культ Геры существовал там еще до того, как в 301 г. до н.э. была основана собственно Амастрия (путем синойкизма Китора, Кромн и Сезама). Ведь в Кромнах в IV в. до н.э. головы Зевса и Геры в стефане, украшенном тремя бутонами, являлись главными изображениями на монетах (WBR I², 1, по. 1-5, рi. XXI, 23-26; SNG IX: The British Museum, 1322-1343). На амастрийских монетах эпохи Адриана она запечатлена стоящей со скипетром, в одном случае вместе с Зевсом Стратегом (WBR I², 1, по. 62, 63, рi. XIX, 16, 17). Иногда ее воспринимали как Гигиену (ibid., по. 31, рi. XVIII, 23) или в образе городской Тюхе (ibid., по. 32, рi. XVIII, 24), наделяя сотерическими и апотропеическими чертами. Геру и Зевса изображали на монетах города в III в. н.э. при Юлии Мезе и Транквиллине (ibid., по. 168, 174, рi. XXI, 15, 20).

При Адриане и Сабине монету со стоящей Герой со скипетром и яблоком (это образ Владычицы — Кору или Афродиты) чеканил Амис (ibid., по. 91, 100а, 102, рi. IX, 11), а при Септимии Севере — Амасия (ibid., по. 48, рi. V, 7). Это отражало почитание Зевса и Геры как богов-

³⁵¹ Eitrem. Hera//RE. 1913. Bd 8. S. 383.

³⁵² Kalin ка E. Aus Bithynien und Umgegend // JOAI. I 933. Bd. XXVIII. S. 70, no. 17; Marek Ch. Pontus... S. 107.

покровителей верховной власти, хотя в целом культ Геры не был популярен и лишь по традиции распространился в Пафлагонии, очевидно, во многом благодаря функционированию ее храмового комплекса в предполагаемой Кимиатене и традиционному почитанию в Кромнах, а затем в Амастрии. Богиню воспринимали как защитницу, заступницу и покровительницу определенной местности или городской общины.

Слабая популярность Геры на севере Анатолии объяснялась не только ее исключением из пантеона официальных богов в Понтийском царстве при Митридате Евпаторе, что повлекло невнимание к ней творцов так называемой «царской пропаганды». В Понте, Каппадокии и Пафлагонии особой популярностью пользовались другие богини — Кибела, Ма, Артемида, Анаит, Изиды, Кора-Персефона, Деметра, и ее могли воспринимать в их образе. Это видно на примере Команы Каппадокийской, где найдено бронзовое навершие от жреческого жезла в форме руки, на котором представлены Юпитер Долихен (Зевс) и Юнона (Гера) Долихена с зеркалом на лани³⁵³. В Комане особым почитанием пользовалась богиня Ма, так что Гере, супруге Зевса (или Юпитера), придавались черты Артемиды (лань) и Афродиты (зеркало), поскольку их ассоциировали с богиней Ма, местной разновидностью культа Великой Матери богов — Кибелы. Отсюда столь необычный эпитет Геры — «Великая». Не исключено, что ее также воспринимали как Великую Мать или Ма, сближая с Анаит (Афродитой, Артемидой).

§2. Деметра и Кора-Персефона

Культе элевсинских богинь плодородия Деметры и ее дочери Коры, ставшей после похищения Аидом его супругой и царицей подземного мира и душ умерших под именем Персефоны, засвидетельствован в Восточной Анатолии преимущественно в греческих приморских городах. На монетах Кромн и Сезама в IV в. до н.э. изображались Зевс и женская голова в высокой stefane, которая украшена бутонами, цветами и розетками. Согласно распространенному мнению, это богиня Гера, однако не исключено, что на монетах представлен синкретический образ женской богини плодородия и всего сущего, в котором воплотились черты Деметры, Геры, Персефоны (WBR I², 1, по. 1-6, рп. XXI, 23-25: Кром-

³⁵³ Wagner J. Eine Votivhand für Jupiter Dolichenus und Juno Dolichena aus Comana Cappadociae

// *Hommages a Maarten J. Vermaseren*. Vol. III. Leiden, 1978. S. 1300-1308.



Рис. 64

ны; по. 1-4, рi. XXIV, 1-3: Сезам). На покровительство плодородию указывает монета Кромн с портретным изображением богини и амфоры для вина или масла. О культе богини плодородия в Синопе в раннее время свидетельствует обширная коллекция архитектурных терракот VI-V вв. до н.э., обнаруженная при раскопках храма и алтаря в 1951-1953 гг. Это в основном антефиксы с изображением женской головы на фоне листьев аканфа, различных пальметт, волют, цветов, бутонов, плодов и т.п. Встречаются симы и антефиксы с головой льва, символом соляного культа, а также Геры и Великой Матери³⁵⁴. Почитание богинь плодородия в эпоху эллинизма хорошо документируется рельефной керамикой и коропластикой. В музее Синопы хранится эллинистическая красноглиняная ваза-ольпа или погребальная урна, которую украшают две головы девушек-кор в обрамлении цветков роз и аканфа. На ней в рельефном изображении запечатлена сцена похищения Европы на быке, держащей округлый щит в левой руке. Урна происходит из Синопы и связана с погребальным культом, точнее с культом элевсинских богинь в хтоническом значении, а образ Европы имеет параллели в культах Афины (щит), Афродиты и Деметры, поскольку ее иногда воспринимали как лунную богиню и богиню Земли³⁵⁵. Связь сосуда с погребальным культом выдает возможное отождествление Европы и с Корой-Персефоной, которая также была похищена, но не Зевсом, как Европа, а его братом Аидом. Сцена похищения косвенно отражала главную идею элевсинского культа — бессмертие души в царстве теней и воображаемое возвращение к жизни после смерти.

С культом Деметры и Кору-Персефоны связаны терракотовые статуэтки стоящих девушек и женщин, а также протомы женских богинь. Это уже упоминавшиеся выше (см. гл. 2, §13) протомы Кору-Изиды из раскопок синопского Серапейона (рис. 64), которые свидетельствуют о сли-

³⁵⁴ Akurgal E., Budde L. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Sinope // *Türk Tarih Kurumu*. Ankara, 1956. V ser. № 14. S. 27-31; Akersström A. Die Architektonischen Terrakotten Kleinasiens. Lund, 1966. S. 118-120. Ср. аналогичные сюжеты декора из Кизика (Koenigs A. *Archaische Bauglaeder aus Kyzikos* // *AS*. 1981. Vol. 31. S. 122. Fig. 1).

³⁵⁵ Akifisin M., Tatlican I., Işin M. Sinop. Ankara. P. 32; ср. Roscher W.H. *Ausführlichen Lëxicon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig, 1884-1886. S. 1418; LIMC IV, 1. P. 76, 77.

нии культов египетской Изиды и греческой богини Кору-Персефоны на основе их общего покровительства плодородию, возрождению природы и душ умерших в потустороннем мире. Колосья на голове богини, корона из цветов и бутонов подчеркивают восприятие Изиды в образе Кору, а полос и шаль ассоциируют ее с Деметрой³⁵⁶. Ведь, согласно популярному мифу, в момент похищения Аидом Кора собирала цветы на лугу, а опечаленная похищением дочери Деметра в знак скорби надела шаль. Как изображение Кору можно охарактеризовать терракотовую голову молодой девушки, немного закинутую вправо, которая найдена в Котиоре, датируется II в. до н.э. и изготовлена, по всей вероятности, в Синопе³⁵⁷.

Разнообразные типы терракот богинь плодородия производила так называемая «мастерская короласта» в Амисе. Это стоящие одетые в хитон и гиматий женские фигуры с повязкой на голове, датируемые концом первой половины II в. до н.э.³⁵⁸ Среди них встречаются фигурки стоящих возле пилястры женщин с разведенными руками³⁵⁹, молодых женщин с кратером в руках, в хитоне и головном уборе типа тюрбана (или короны), относящиеся к первой половине II в. до н.э.³⁶⁰ и представляющие, по-видимому, богиню Персефону или Деметру (сосуд в руках — символ загробной трапезы; согласно мифу, скорбящей Деметре был передан сосуд с красным вином для скрашивания ее печали, но богиня отказалась, и вино заменили водой). Известны изображения женских и девичьих головок в диадеме, серьгах и круглой короне, а также в короне и повязке в волосах, представляющие Кору в образе богини Тюхе и датирующиеся серединой — второй половиной II в. до н.э.; некоторые терракоты второй четверти II в. до н.э. в виде женской головки в венке из цветов в волосах скорее всего относятся к образу Кору до ее превращения в Персефону — богиню подземного мира. Довольно часто встречаются головы старух, которые связаны с элевсинским культом и датируются I в. до н.э.³⁶¹. Среди амисских терракот есть просто женские головки без каких-либо деталей и признаков конкретной богини, оче-

³⁵⁶ Akurgal E., Budde L. Op. cit. S. 21, 30. Taf. XV; о совмещении функций Изиды, Деметры и Персефоны как богинь плодородия, процветания, урожая и потусторонних сил см. Witt R. *Isis in the Graeco-Roman World*. L., 1971. P. 20 ff.; Solmsen F. *Isis among the Greeks and Romans*. L., 1979. P. 9, 10.

³⁵⁷ Mollard-Besques S. *Catalogue raisonne des figurines et relief en terre-cuite grecs, etrusques et romains*. P., 1972. Vol. III, D524, pi. 113b.

³⁵⁸ *Ibid.*, D462, pi. 103a.

³⁵⁹ *Ibid.*, D463, pi. 103c.

³⁶⁰ *Ibid.*, D465, pi. 103d.

³⁶¹ *Ibid.*, D485, pi. 106h; D486, pi. 106c; D487, pi. 106a; D488, pi. 106e; d 489, pi. 106d; D490, pi. 106f; D491, pi. 106i; тип довольно распространенный в короластике Малой Азии эллинистической эпохи (см. *Nauch des Prometheus. Meisterwerke in Ton*. Hrg. Hamdorf F.W. München, 1996. S. 166. Fig. 199: голова старухи в короне из листьев и цветов, 220/180 гт. до н.э., Мюнхенская глипнотека).

видно, относящиеся к обобщенному образу женского божества с чертами Деметры, Коры, Персефоны, Артемиды, Афродиты, Ифигении, Девы и т.д., головки в stefane, навеянные образами Геры, Деметры, Коры-Персефоны, Афродиты, фигуры одетых в хитон и гиматий женщин и девушек с рогом изобилия и без него, в которых воплотился синкретический образ Тюхе-Коры или Деметры (рог изобилия — символ божеств плодородия), фигурки сидящих и стоящих женщин с ребенком на руках, изготовленные в Амисе и Синопе, — распространенный в коропластике образ Деметры Куротрофы (ребенок — символ богатства и плодородия)³⁶². В Амисе было налажено массовое производство терракотовых изображений цветов, в том числе букетов, бутонов, розетт, листьев³⁶³, служивших атрибутикой культа богинь плодородия, главным образом Коры, и предназначенных для приношений в святилища и храмы элевсинских богинь. Большая часть терракотовых статуэток, связанных с культом плодородия, была изготовлена в первой половине — середине II в. до н.э. Ближе к концу столетия мастера-коропласты Амиса и Синопы переключились на производство терракотовых изображений божеств дионисийского круга³⁶⁴ в связи с повышением спроса на них после официального введения Диониса в пантеон богов Понта и провозглашения царя Митридата Евпатора «Новым Дионисом».

Из Амисии происходит ряд ювелирных изделий, в декоре которых присутствуют атрибуты культа элевсинских богинь: игла или шпилька, датирующаяся IV в. до н.э., на верхнем конце которой женская фигура в диадеме, хитоне и гиматии держит правую руку у нижней части живота, как бы подчеркивая функцию материнства и плодородия; в левой руке у нее зажат какой-то овальный предмет — лепешка или плод, что выдает богиню — покровительницу плодородия; серьга в виде рога изобилия с тремя гранатовыми вставками и инталия с гранатовой вставкой в виде рога изобилия, которые по стилю можно датировать эпохой эллинизма. Эти предметы служили украшениями, но их орнаментация связана с почитанием Деметры и Коры-Персефоны, поскольку плоды граната (хотя и в виде отделки) были священным символом Персефоны — богини под-

³⁶² Mendel G. Catalogue des figurines grecques de terre cuite. Musées Impériaux Ottomanes. Constantinople, 1908, no. 19221, 19222b, d, f, 3524-3527; Atasoy S. Amisos. Karadeniz kıyısında antic bir kent. Samsun, 1997. P. 104. Resim 37; Rollas A.N. La collection de terres cuites du Musée // Annual of the Archaeological Museums of Istanbul 9. 1960, no. 77; среди терракот, обнаруженных Макриди-Беем в 1908 г. в окрестностях Амиса в количестве 700 единиц, было много женских головок (Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. Stuttgart, 1999. Kat. S 13. Taf. 35; S 14-5).

³⁶³ Mollard-Besques S. Op. cit. D477-D484, pi. 105 a-f, 106b.

³⁶⁴ Hauch des Prometheus... S. 136. Fig. 167: маска бородатого Диониса, Амис, 190/160 гг. до н.э.; S. 162. Fig. 191: маска молодого сатира, 150/120 гг. до н.э., Амис.

земного мира и душ умерших³⁶⁵. Неслучайно эти вещи были обнаружены в погребениях (хранятся в коллекции Нелидова)³⁶⁶. Поэтому можно высказать предположение, что культ элевсинских богинь не считался в Понтийском царстве официальным, а получил популярность в основном в греческих городах Синопе, Амисе, Амастрии и Амасии.

Элевсинский культ Деметры и Крры-Персефоны из греческих городов постепенно распространился на хору и во внутренние районы страны, где стал достаточно популярным, но уже в римское время. В Тхоруме (древней Эвхаите) обнаружено посвящение Сильвана, сына Фронтана, жреца Зевса Эпикарпия, которое он сделал Деметре и Коре в 144 г. н.э. в восьмой месяц на 4 день до дня празднования Матери богов (SP III, 1, no. 189)³⁶⁷. Ф. Кюмон полагал, что в этом посвящении Деметра, Кора, Зевс Эпикарпий выступают не как эллинские боги, а как эллинизованные наименования местной анатолийской триады богов (τρίτῳα) в составе Кибелы, Ма (или Великой Матери богов), Деметры или Латоны, дочерьми которых были Кора и Артемида-Селена (SP III, 1. P. 189, 190). Д. Френч по этому поводу заметил, что один из дней в календаре Амасии был посвящен Матери богов — Кибеле. Надпись показывает, что празднование «дня Кибелы» или Матери богов стояло особняком и не было напрямую связано с посвящением жреца Зевса Эпикарпия Деметре и Коре. Следовательно, культовые обряды и ритуальные действия в честь этих богинь могли проводиться независимо от оргиастических мистерий Матери богов — Кибелы. На этом основании можно говорить об эллинской сущности элевсинского культа Деметры и Крры-Персефоны на хоре Амасии, так как на передний план в надписи выступает их покровительство урожаю и плодородию земли. Ведь посвящение сделано жрецом Зевса Эпикарпия, покровителя плодородия и урожайности земли. Зевс входил в сонм элевсинских богов и играл важную роль в ритуалах элевсинской Деметры. Учитывая эту связь, жрец Зевса Эпикарпия (=Карпофора-Калликарпа-Карподота) совершил посвящение верховным элевсинским богиням, вероятно, в день их священного праздника, причем независимо от празднования дня Матери богов, что

³⁶⁵ Согласно гомеровскому гимну Деметре, Аид, послушавшись воле Зевса, отпустил Персефону из своих чертогов, чтобы развеять горе ее матери Деметры, «предварительно дав ей проглотить зерно граната» (Hymn. Dem., 370-375).

³⁶⁶ Poliak L. *Klassisch-Antike Goldschmiedearbeiten im Besitze A.J. v. Nelidow*. Leipzig, 1903. S. 13, 78, 155, no. 30, 219, 453. Taf. VI, 30; XI, 219; XVIII, 453.

³⁶⁷ French D. *Amasian Notes 2* // EA. 1992. 20. P. 67 = idem. *Amasian Notes 3: Dated Inscriptions from Amasia and Its Territory* // EA. 1996. 26. P. 71-98. No. 14 = idem. *Amasian Notes 4: Cults and Divinities. The Epigraphic Evidence* // EA. 1996. 26. P. 85-97, no. 4.

специально оговорил в своей надписи. Поэтому обряды Деметры и Кибелы в Амасии и на ее хоре, хотя в целом и близки по значению, но проводились отдельно друг от друга. Впрочем, не исключено, что Сильван, будучи жрецом Зевса Эпикарпия, мог принимать участие и в обрядах Матери богов. Очевидно, эллинское и эллинизованное население сельской округи Амасии больше почитало Деметру и Кору, а пафлагонско-фригийское — Кибелу.

В другой надписи из Пафлагонии от 201 г. н.э. сообщается, что некий Гай, сын Александра, по повелению богов (*κατὰ κε'εδοιν γα' Gsoiv*) возвел на средства деревни Ἐνθεῖροι храм Деметры и Кору, а также культовые статуи вместе с пронаосом³⁶⁸. Как и предыдущая надпись, она подтверждает, что Деметру и Кору почитали в основном сельские жители, поскольку этих богинь воспринимали как покровительниц плодородия и урожая. Очевидно, в сельских общинах Пафлагонии имелись их святилища, куда местные жители делали различные приношения с просьбой дать хороший урожай и предохранить от невзгод. Распространение элевсинского культа греческих богинь плодородия и всего сущего на сельской территории в Северной Анатолии было связано с расширением полисной хоры в императорскую эпоху. Благодаря этому во внутренних районах Пафлагонии, где в предгорьях Ольгасских гор издревле находились святилища различных богов, стали появляться храмы Деметры и Кору. До этого Деметру и Кору почитали главным образом жители греческих городов на побережье Черного моря.

Один из таких храмов в горах Ольгасса (очевидно, упоминаемый в надписи Гая, сына Александра) исследован в 4 км к северо-востоку от пафлагонского города Адрианополя. Там были найдены акрополь, цистерна и два некрополя. К сожалению, пока неясно, принадлежали ли они полису, небольшому городку или простой деревне-коме, но не исключено, что строительные остатки относились к древней Кимистене. Вполне вероятно, что храм обслуживал ряд окрестных поселений в Кимистене и был одним из многих сельских «горных» святилищ Южной Пафлагонии. В этом районе почитали не только Деметру и Кору, но и Зевса Кимистена, Гермеса Керикея, Артемиду Кратигану, о чем свидетельствуют votivные алтари и рельеф с изображением Гермеса верхом на каком-то животном. Храм коринфского ордера, размером 29,2 x 20 м,

³⁶⁸ Dömer F. Vorbericht über eine Reise in Bithynisch-Paphlagonischen Grenzgebiet 1962 // Anzeiger der Österreichische Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse 100, 1963. S. 138, 139; Kaygusuz J. Kimistene, den — yazıtlar // Türk arkeoloji dergisi. 1983. 26-2. P. 114, no. 4; idem. Inscriptions of Kimistene (Paphlagonia) // EA. 1984. 4. P. 69-72; более правильное чтение см. Marek Ch. Stadt... S. 192, no. 12; idem. Pontus et Bithynia. S. 106.

датируется римской эпохой и находится на северном отроге акрополя на холме Асар-тепе. Он имел небольшой подиум, теменос, и возник на месте более ранних построек эпохи железного века невозможно, периода эллинизма, хотя керамики этого времени немного. Обнаружены в основном архитектурные фрагменты, включая остатки фронтона, архитравов и фризов, два больших алтаря, причем один с букранием. Они свидетельствуют об эллинском характере почитавшихся в нем богов, связанных с плодородием земли и хтоническими религиозными представлениями обитателей окрестных регионов. Ранее выдвигалось предположение, что этот храм связан с культом Зевса, однако последние исследования показали, что он скорее всего был посвящен Деметре и Коре³⁶⁹. А храм Зевса находился на другой возвышенности, в 5 км юго-восточнее Кимистены на холме Сандикайяси, где обнаружен орнаментированный архитектурный фрагмент с остатком бородатой мужской головы, возможно, бога, который почитался в храме.

Эти находки доказывают справедливость свидетельства Страбона о многочисленных святилищах пафлагонцев в горах Ольгасса и предгорьях. Они показывают, что в этом районе почитали греческих богов, связанных с плодородием, воспринимая их как защитников и охранителей расположенных там поселений. Сельские святилища и храмы строили на возвышенных местах, чтобы они служили культовыми центрами для окрестных поселений. Несмотря на то что большая часть сделанных там находок относится к римской эпохе, эти храмы могли функционировать и в более раннее время.

С культом женских божеств плодородия связаны два терракотовых фаллообразных предмета из Эризы. По мнению Ф. Кюмона, это не культовый атрибут почитавшейся в тех местах богини Анаит (см. ниже §8) (SP II. P. 337. Note 2). Фаллос нередко фигурирует в ритуалах и процессиях Диониса как символ плодоносящей силы в природе (Herod. II. 48; 49; IG I². 45. 13), поэтому фаллические изображения, в том числе и мужских гениталий, встречаются среди терракот из Амиса вместе с памятниками коропластики в виде фигурок и масок Диониса, сатиров и силенов³⁷⁰. Он был одним из важных ритуальных предметов в празднествах богинь плодородия, например, во время аттических Фесмофорий, когда его бросали в яму для восстановления плодородия почвы после

³⁶⁹ Dömer F. Op. cit. S. 138, 139; Kaygusuğ J. Kimistene. P. 113, no. 3; idem. Inscriptions... P. 70, no. 3; Marek Ch. Pontus et Bithynia. S. 106; об археологических остатках подробно см. Laflı E. A Roman Rock-Cut Cult Nich at Paphlagonian Hadrianoupolis // 24. Araştırma sonuçları toplantısı. 2. C. jit. 2006. P. 52, 53. Fig. 7-9.

³⁷⁰Mollard-Besques S. Op. cit. Vol. III, 1. D 479. Pl. 105.

сбора урожая. Фаллос являлся эмблемой священной эпоптеи во время Элевсинских мистерий: жрицы Деметры и Коры вынимали его из мистической цисты, чтобы положить на грудь посвящаемого в таинства и этим как бы объединить с богиней, условно превращая его в ее ребенка. Фаллические предметы применялись женщинами для сексуального самоудовлетворения, в том числе во время женских праздников плодородия³⁷¹. Так что терракотовые фаллосы из Восточной Анатолии символизировали плодоносящую силу в природе и выступали неизменным атрибутом эллинских ритуальных обрядов.

Всплеск почитания Деметры и Коры-Персефоны в Понте и Пафлагонии относится к римской эпохе, поскольку римляне и эллинизованная знать образовавшихся на развалинах державы Митридата Евпатора государств рассматривали этих богинь как антипод популярных среди приближенных понтийского царя местных богинь Ма и Анаит. На монетах Амиса эпохи Каракаллы изображена культовая статуя стоящей богини в наиске тетрастильного храма (WBR I², 1, по. 114, рi. IX, 31), иногда с колосьями и факелом в руках (*ibid.*, по. 58, 86, 116, 117, 153, рi. IX, 6; X, 1, 2; XI, 9), с патерой и факелом (*ibid.*, по. 95, 105, рi. IX, 14), в одном случае перед ней зажжен алтарь (*ibid.*, по. 153, рi. XI, 9). На монетах Кабиры/Неоцезареи середины III в. н.э. (*ibid.*, по. 62, рi. XIV, 3), Себастеи от 167 г. н.э. (*ibid.*, по. 1, рi. XIV, 19), Помпейополя при Фаустине Младшей (*ibid.*, по. 6, рi. XXIII, 23) стоящая Деметра держит колосья и скипетр. Стоящая богиня с колосьями и факелом запечатлена на монетах Або-нутейха начала II в. н.э. (*ibid.*, по. 2, 10, рi. XVII, 7, 14) и Амастрии при Юлии Домне — в последнем случае у ее ног змея (*ibid.*, 56, 151, рi. XIX, 11). На амастрийских монетах при Фаустине Младшей Деметра в вуали и диадеме стоит с длинным скипетром, поставив ногу на колос пшеницы, под которым расположился молодой Триптолем (*ibid.*, по. 110, рi. XX, 19). Сидящую Деметру с рогом изобилия и скипетром помещали на монеты Керасунта начала III в. н.э. (*ibid.*, по. 10-12, 14, рi. XI, 17-19), а на монетах Трапезунта она показана с рогом изобилия и патерой (*ibid.*, по. 28, рi. XV, 26). Монеты свидетельствуют, что культ Деметры оставался популярным в Понте и Пафлагонии в течение долгого времени, и ее нередко считали защитницей различных городов и их граждан как хранительницу счастья, т.е. в образе богини Тюхе (*ibid.*, по. 46, 47).

³⁷¹ Thompson H.A. *Pnyx and Thesmophorion* // *Hesperia*. 1936. V. P. 187, 188; Herter H. *Phallos* // *RE*. 1937. Bd. XIX. Hbd. 37. S. 1712-17144 Mylonas G. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, 1961. P. 276, 296-299: автор, впрочем, отрицает роль фалла в обрядах Элевсинских мистерий; Dierichs A. *Erotik in der Kunst Griechenlands*. Mainz, 1993. S. 99-101.

Но монеты представляют Деметру прежде всего как покровительницу земледелия и плодородия, которая давала людям богатый урожай (ср. SP II. P. 221), т.е. в элевсинском значении исключительно как греческую богиню. Змея на монете Амастрии только подчеркивает ее элевсинский образ катахтонической богини, ибо это был символ подземных сил, которые подчинялись Персефоне, дочери Деметры. Культ Деметры и Кору-Персефоны сохранял в Анатолии греческую первооснову, фактически не смешиваясь с близкими культами ирано-анатолийских женских божеств. Одной из причин этого стало невключение элевсинских богинь в разряд официальных при Митридатах. Деметру почитали как Владычицу, что показывает скипетр в ее руках, а факел указывает на ее ипостась Фосфоры. Это сближало Деметру с Артемидой Фосфорой, основным атрибутом которой был зажженный факел. Эти детали отражали функцию Деметры как спасительницы-сотейры. Богиня часто появлялась на монетах при Фаустине Младшей и Юлии Домне, которые считались жрицами элевсинской Деметры, поэтому ее изображение подчеркивало их властные полномочия в восточных провинциях.

С культом Деметры и Кору связано почитание богини Агнэ. В Неоклаудиополе в Фаземонитиде обнаружена надпись некоего Антония, сына Эвода, который сделал посвящение $\text{Ὁγαῖ} \text{Ἀυυῖ}$ «согласно сновидению» (**кат** ὄνειρον). Ф. Кюмон, как обычно преувеличивая роль местных божеств в религии Понта и Пафлагонии, указывал, что в надписи под Агнэ следует понимать Великую Анатолийскую богиню Кибелу-Ма (SP III, 1. P. 74, 75, по. 65). Э. Ольсхаузен более осторожен, он полагает, что до сих пор неясно, какая из богинь скрывается под этим именем³⁷². Действительно, Ἀυυῖ — эпитет различных богинь, в том числе Афродиты, Артемиды, Ариадны, Афины, Гекаты, Лето, Деметры, Кору и даже восточных божеств, таких как Афродита Сирийская или Атаргатис (ἄυυῖ Ἀσπροῦς Ἄταρῡαττῖ ; Ἀταρῡαττῖ; ἄυυῖ) Ὁγῶ<;) и Кибела. Ведь имя богини означало букв. «непорочная», «чистая». Чаще всего такой эпитетом наделяли одну из элевсинских богинь — Кору-Персефону и Деметру, как, например, в Тавромении и Акрах. В законе о мистериях в Андане в Мессении упоминаются Деметра, Гермес, Аполлон Карнейос, Агнэ (Syll. II³. 736. 34), причем последнее относилось к Коре, поскольку, согласно Павсанию, Ἀυυῖ — эпитет Кору, дочери Деметры, и потому в Мессении стояли статуи Аполлона, Гермеса и Агнэ (Paus. IV. 33. 4)³⁷³. По мнению О. Керна, Агнэ в этой надписи — Кора и с ней связаны Ве-

³⁷²Olschhausen E. Op. cit. S. 1895.

³⁷³RoschcrW.Op.cit. Bd. 1.2. S. 1814; Weickcr. Hagna/RE. 1912. Bd. VII, 2. S. 2206.

ликие боги — Кабиры и Гермес. Он также считает, что это безымянное божество восходило к доисторическим временам³⁷⁴. Последнее, однако, спорно, но не вызывает сомнений, что Агнэ — не какое-то ближе неизвестное местное божество, а настоящая эллинская богиня, часто ассоциировавшаяся с богинями плодородия и производительных сил природы, счастья, спасения, любви. К таковым относились Деметра, Кора, Афродита, Артемида, Дева, Ифигения, которые выражали женскую любовь и давали своим почитателям радость жизни в виде человеческого тепла и сострадания, за что считались непорочными девами как символ человеческой порядочности и чистоты. Поэтому в посвящении из Фаземонитиды подразумевалась не ирано-анатолийская богиня, а эллинское божество, сопоставимое с греческими богинями элевсинского круга. Если бы это посвящение предназначалось, к примеру, Ма, Анаит или Кибеле — Великой Матери богов, то ее бы так и назвали, как в случае с посвящением Атаргатис Сирийской. Но в посвящении указан конкретный объект — богиня Агнэ, поэтому вполне вероятно, что под этим теонимом скрывалась одна из эллинских богинь, скорее всего Кора — букв. «дева», символ непорочности. Так что и в этом случае вряд ли уместно говорить о синкретизме Деметры и Кору с анатолийско-фригийской Кибелой, а тем более с каппадокийской богиней Ма, которую всегда называли только неопределенным термином «богиня» (см. ниже §7).

Таким образом, культы Деметры, Кору-Персефоны и Агнэ не являлись в Понтийском царстве официальными, поэтому их атрибутика не отражена в его монетной типологии. Это были исключительно частные культы преимущественно в эллинских полисах. В римскую эпоху ареал почитания элевсинских богинь расширился, поскольку некоторые члены императорских домов Антонинов и Северов по женской линии пытались использовать их для собственного обожествления.

§3. Афродита и Эрот

В Пафлагонии и Понте культ богини любви и красоты Афродиты известен в основном в греческих городах по нумизматическим и археологическим источникам, а в надписях упоминается редко. Самым ранним свидетельством являются монеты Амастрии, чеканенные в правление царицы Амастрис в 300-285 гг. до н.э. и еще в течение нескольких лет по-

³⁷⁴ Kern O. Die Religion der Griechen. Bd III. B., 1938. S. 189, 190.

еле ее смерти (рис. 58). Они имеют следующие типы: голова Митры (или царицы Амастрис, основательницы города) в остроконечной персидской шапке — сидящая на троне с изображением Гермеса богиня в калафе, хитоне и пеплосе, которая держит маленькую фигурку Эроса (на некоторых экземплярах Нику — богиню победы), протягивающего к ее лицу руки с головой Гелиоса (иногда с лавровым венком — экземпляры с Никой всегда показывают увенчание Афродиты), рядом скипетр, бутон или цветок лотоса (WBR I², 1, по. 1-9, рi. XVIII, 1-6; SNG Aulock, 152; SNG IX: The British Museum, 1297-1305). Существует предположение, что сидящая на троне богиня олицетворяет город Амастрию или изображает богиню Афродиту (Анахиту, Анаит). Поскольку на монетах проявляется связь сидящей фигуры с Эротом, то вполне оправданно усматривать в ней греческую Афродиту, тогда как головы Гелиоса-Митры и царицы Амастрис в образе Митры (?) на аверсе увязывают портрет с иранским аналогом Афродиты — богиней Анахитой (в Понте — Анаит), женским паредром персидского Митры (греческого Гелиоса). Скипетр указывает на властные функции богини как Владычицы. Поэтому, если принять во внимание, что Амастрис была племянницей царя Дария III и принадлежала к династии Ахеменидов, то ее персонификация в образе греко-иранской богини Афродиты-Анаит, божественной властительницы и покровительницы — защитницы греческого полиса, вполне оправдана. В таком случае в Амастрии, названной в честь основательницы, уже в самом начале III в. до н.э. мог быть введен культ обожествленной правительницы или священного ктιστα города³⁷⁵, что подтверждает сцена увенчания сидящей богини венком из рук богини Победы, а сам этот культ возник на основе почитания греческой Афродиты. Основательница города отождествляла эту богиню с образом божественной властительницы, на что указывает скипетр у трона, а Гелиоса — солнечного бога, главного в любом царском культе, ассоциировала с Митрой, одним из покровителей Ахеменидов. Эллинское население полиса почитало Афродиту, а царица и ее иранское окружение — Анаит и Митру, взаимный синкретизм которых позволял обожествлять саму Амастрис — персидскую принцессу, жену гераклеийского тирана Дионисия, мать его сыновей, а впоследствии супругу македонского полководца Лисимаха.

После перехода Амастрии под власть Митридатидов в первой половине III в. до н.э. изображение сидящей богини исчезает с ее монет. Понтийские цари могли исключить Афродиту Владычицу (или обожествлен-

³⁷⁵ Кругликова И.Т., Сапрыкин С.Ю. Херсонес и Амастрия по данным амфорных клейм // КСИА. 1991. Вып. 204. С. 91-94.

ную Амастрис) из официального пантеона богов Понта из нежелания лишний раз напоминать о некогда независимом статусе города. К тому же Митра, один из элементов божественного образа царицы Амастрис, не был особенно популярен среди населения и сторонников понтийских Митридатидов, как и у самих представителей этой династии. Поэтому при Митридате VI Митру-Гелиоса и Афродиту-Анаит на монетах Амастрии сменило изображение богини Афины (см. ниже §4) и других богов официального пантеона понтийского царя.

При Антонине Пии, Марке Аврелии, Луции Вере, Каракалле на монеты Амастрии помещали изображение стоящей Афродиты в stefane со скипетром и яблоком (WBR I², 1, no. 71, 111, 160, pi. XIX, 21; XX, 20; SNG Aulock, 168, taf. 6, 168). Ее по-прежнему воспринимали как защитницу и покровительницу полиса и граждан и в то же время как персонификацию женской половины правящей императорской династии в образе богини любви и красоты.

В Амасии, на берегу реки Ирис, была роща, посвященная Эроту (SP III, 1. P. 110), а в одной из надгробных надписей римской эпохи, найденной на хоре города, вычитывается имя богини³⁷⁶. На некоторых ювелирных украшениях и предметах торевтики из Амасии встречается изображение Афродиты как богини красоты и любви. Среди этих вещей выделяются серьги и ожерелье в виде раковины, так как они связаны с образом Афродиты Морской³⁷⁷. На монетах города римского времени можно увидеть фигуру обнаженной Афродиты Медичи вместе с Аресом, который облачен в доспехи и шлем, со щитом и копьем (WBR I², 1, no. 18, 18a, 25, 26, pi. IV, 20). В этой паре божеств нет никакой ассоциации с местными анатолийскими богами, поскольку этот широкоизвестный сюжет греческой вазовой живописи встречается на рельефной керамике, различных монументальных рельефах и в круглой скульптуре с середины VII в. до н.э. Но особенно популярным он стал в III в. до н.э. и на рубеже нашей эры (LIMC II, 1. P. 482, 483; II, 2. P. 408ff.; о монетах Амасии см. LIMC II, 1, no. 49), когда Афродита часто изображалась рядом с богом войны, поскольку, согласно мифам, в Афинах и Фивах Ареса почитали как мужа Афродиты³⁷⁸.

Эллинское население почитало Афродиту как городскую богиню. Среди терракотовых изображений, изготовленных в Амисе, выделяется фи-

³⁷⁶ Demitsas M.G. ANEKAOTOI EPI ΓΡΑΦΑ I //AM. 1889. Bd. XIV. S. 211; Reinach T. // RA. 1890. V, 1. P. 289.

³⁷⁷ Poliak L. Op. cit. S. 97, 111, no. 282. 325. Taf. XII, 282; XIII, 325. Об Афродите как морской богине см. Pirenne-Delforge V. L' Aphrodite grecque. Athenes-Liège, 1994. P. 433-435.

³⁷⁸ Seltman Ch. The Twelve Olympians. N.Y., 1960. P. 106.

гура полусидящей-полувозлежащей на скале обнаженной Афродиты (хранится в Лувре). Облокотившись левой рукой на выступ скалы, в правой руке, положенной на бедро, она держит цветок или ветку (Л. Шумерер полагает, что этой рукой богиня тянет на себя одежду, которая лежит на скале). У основания скалы показано углубление, где могла стоять небольшая герма Приапа или сосуд с водой (рис. 65). Это образ богини плодородия, которая одновременно имела связь с обожествлением воды и источников³⁷⁹.



Рис. 65

Последнее было особенно актуально для Понта, где почитали нимф — покровителей лечебных источников (см. выше, гл. 2, §2)³⁸⁰. К изображениям муз, нимф, иеродул, Персефоны или Афродиты относят широко известный тип обнаженных женских фигур с подогнутыми коленями и с округлым предметом в левой руке (мяч, яблоко?). Иногда их интерпретируют как героизированных умерших женщин, но в любом случае они имеют отношение к обрядам хтонических и катахтонических божеств в культах Деметры, Персефоны, Артемиды, Кибелы и др. Возможно, они связаны с культом Афродиты, но в ипостаси покровительницы плодородия. Их находят в могилах и святилищах³⁸¹, но иногда они воспринимались как жанровые фигурки.

Амисские коропласты изготавливали также статуэтки в виде полуобнаженной богини в высоком тюрбане, поставившей правую ногу на скалу. Их интерпретируют как изображения муз или нимф, но чаще как Афродиту. Известны стоящие фигуры женщин с пальмовой ветвью у груди, задрапированных женщин на высоком пьедестале, опирающихся на столб или колонну-пилястру, обнаженных и полуобнаженных богинь с отчетливыми признаками пола. Имеются также терракоты, которые передают образ Афродиты Книдской, особенно популярный в скульптуре эллинистической и римской эпох. Считается, что это Афродита Genetrix либо Афродитакупающая, образ которой часто вопло-

³⁷⁹ Charbonneaux J. Les terres cuites grecques. P., 1936. P. 24, no. 77; Mollard-Besques S. Op. cit. D456. Pl. 101; Summerer L. Op. cit. S. 99, 100. Kat. S II, 3. Taf. 39.

³⁸⁰ Olshausen E. Op. cit. S. 1897-1899; cf. Wilhelm A. Ärzte und Ärztinnen in Pontos, Lykien und Ägypten // JOÄI. 1932. Bd. 27. S. 73-79.

³⁸¹ Summerer L. Op. cit. S. 101-103.

щался в монументальной скульптуре, а терракоты являлись репликами статуй³⁸².

Близкий образ греческой Афродиты встречается на монетах Амиса и пафлагонского города Гангра — это так называемая «купающаяся» Афродита, запечатленная на монетах Сабины (WBR I², 1, по. 106, pi. IX, 23; ср. по. 129Б — 221/222 г. н.э., Амис), Септимия Севера, Юлии Домны (*ibid.*, по. 5, 25, 32, pi. XXII, 4, 17, 24—Афродита с Эротом; по. 27, pi. XXII, 19—стоящая Афродита Meleia, Гангра). «Купающаяся» Афродита — реплика известной статуи, которую приписывают вифинскому скульптору III в. до н.э. Дедалу (LIMC II, 1. R 104-106; II, 2, по. 1018 ff.). Следовательно, в греческих полисах Понта и Пафлагонии в эллинистическую и римскую эпохи Афродиту считали покровительницей любви и красоты, а также морской богиней, помогавшей морякам, корабелям и торговцам, что было весьма актуально для приморских городов, имевших морской флот. Афродита почиталась в основном в греческих полисах как эллинская богиня — их защитница, а на частном уровне — как символ материнства и плодородия, охранительница и заступница отдельного человека и его семьи. На основании терракот, монет и предметов торевтики вряд ли можно проследить ассоциацию греческой Афродиты с местными богинями ирано-малоазийского круга.

С культом Афродиты связан образ младенца Эрота, которого считали ее сыном. В Амисе его изображения известны с раннего времени: на бронзовом рельефе IV в. до н.э. — фрагменте гидрии, который хранится в Берлине, запечатлены обнимающиеся Эрот и Психея (*рис. 66*)³⁸³. Сценки с участием Эрота (или пухлых младенцев — символов плотской любви и плодоносящей силы в природе) весьма характерны для коропластики эпохи эллинизма, в том числе для амисских терракот, популярных не только в Причерноморье, но и в Эгеиде. Среди терракот из Амиса очень распространены композиции, в которых ребенок или несколько детей изображались с петухом, голубем или гусем³⁸⁴. Имеются также фигурки, на которых Эроты наблюдают бой петухов, а девочка и мальчик (Эрот?) несут

³⁸² *Ibid.*, S. 105-109. Kat. S II. 8a-b. Taf. 41; S II. 24; S II. 7. Taf. 40; S II. 9. Taf. 41; Mollard-Besques S. Op. cit. D460, pi. 102, d — богиня, поставившая ногу на скалу.

³⁸³ Richter G.M. A Fourth-Century Bronze Hydria in New York // *AJA*. 1946. V. 50. P. 364, no. 9. Pl. XXV, 8; Greifenhagen A. Goldschmuck aus dem Berliner Antiquarium Verluste im Kunstgutlager Schloss Celle (1946-1947) // *AA*. 1961. S. 130, no. 163. Abb. 81; ср. LIMC VII, 2. P. 458, no. 149a.

³⁸⁴ Mollard-Besques S. Op. cit. D466, pi. 103, f; D520, pi. 112, d-f: форма для изготовления терракоты «ребенок Эрот с гроздьем винограда и двумя птицами (голубями?) с коримбами в волосах и одеждой на коленях», датирующаяся второй половиной II в. до н.э. и явно навеянная культом плодородия и дионисийскими сюжетами; ср. вотивную фигурку пухлого обнаженного ребенка в распахнутом плаще, накинутом на плечи и перекинутом через согнутую в локте левую руку, который правой рукой тянет за крыло гуся (Hauch des Prometheus. S. 119. Fig. 151, Амис, 150/120 гг. до н.э.).

петуха. Встречаются терракотовые статуэтки отдыхающего Эрота-Диониса в тюрбане или толстом венке, который облокачивается на алтарь, а также детей, играющих возле гермы Приапа или Диониса и т.п. Известны статуэтки полуобнаженного ребенка, который ведет быка, и детей с собакой, а также двух детей — чаще всего девочки и мальчика, целующихся и обнимающихся как Эрот и Психея³⁸⁵.



Рис. 66

Это обычные бытовые сценки, элементы представления в театре, связанные с дионисийскими сюжетами, культовые эпизоды празднеств и обрядов плодородия, ибо дети, особенно Эроты, молодой Дионис, Триптолем, Иакх, Плутос, Эвбулей, считались символами плодородия и участвовали в соответствующих празднествах, преимущественно элевсинских. Животные и птицы — бык, собака, петух, гусь, лебедь, голубь всегда имели культовое значение: бык у разных народов олицетворял плодородие и оплодотворяющую силу в природе, петух был тесно связан с культом плодородия земли и урожайностью, в магических обрядах ему приписывали обладание духом зерна; к тому же своим криком он возвещал приход утра, смену дня и ночи, а значит время начала земледельческих работ, поэтому стал неперенным символом различных популярных божеств: у греков — Эрота и Афродиты, Афины, Гермеса, Лето, Деметры, Геры, Асклепия, у персов — Митры, у фригийцев — Мена (см. выше, гл. 2, §12)³⁸⁶. Связь с различными богами с земледельческими, хтоническими и сотерическими функциями показывала, что петух, голубь — священная птица Афродиты, и гусь могли олицетворять бессмертие, победу жизни над смертью, света над мраком, добра над злом³⁸⁷. Собака выступала в разных культах в качестве атрибута и спутни-

³⁸⁵ Mendel G. Catalogue des figurines, no. 1922 e: ребенок ведет быка; no. 3515-3518: фигурки детей; no. 3517: дети с фруктами; no. 3519-3523: группы детей; Summerer L. Op. cit. S. 89-98. Кат. S I 2; S I 6; S I 8; S I 9; S I 12-S I 14, a-b; S I 19; S I 20. Taf. 35-38.

³⁸⁶ Fraser J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.

N.Y., 1927. P.450, 451.

³⁸⁷ Bruneau Ph. Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie antique
Pollard J. Birds in Greek Life and Myth. Plymouth, 1977. P. 146, 147.

//BCH. 1965. 89. P. 112, 118;

ка богинь плодородия и всего сущего, в частности Артемиды и Гекаты. На большом фризе алтаря Зевса в Пергаме собака — спутник Гекаты, Артемиды, Астерии; она играла очень важную роль в погребальном культе³⁸⁸, поскольку считалась апотропеем — защитником, охранителем, оберегом. Почитание собаки в культурах богинь плодородия и подземного мира восходит к древним земледельческо-скотоводческим представлениям, поскольку она охраняла выращенный урожай и пасущийся скот, защищала жилище. А эротические сценки типа Эроса и Психеи в позе любви подчеркивали основную функцию Афродиты и Эроса — покровительство влюбленным, а любовь подспудно воспринималась в массовом сознании как радость жизни и начало (т.е. зарождение) новой жизни.

Многие сюжеты терракот отображали повседневные чаяния и чувства людей, их веру в лучшее, представления о загробном мире и тенденцию обожествлять явления природы. Эти же религиозные воззрения отражены в других памятниках. Из Амиса происходит мраморная статуя спящего Эроса, очевидно, служившая украшением фонтана. В одной руке у него сосуд, в другой — венок, у ног ящерица³⁸⁹. Фигура указывает на хтонические функции Эроса и соотносится с обычаем обожествлять источники воды. С хтонической стороной почитания Эроса (и, соответственно, Афродиты) связано его изображение с факелом, символом огня и очищения, на камее из Амиса³⁹⁰. Стоящий почти обнаженный Эрот в развевающейся позе за ним одежде, с лирой в левой руке и плетром в правой, изображен на позолоченном бронзовом зеркале I в. до н.э. — I в. н.э. из Токата (*рис. 67*), которое, по всей вероятности, происходит из Команы Понтийской или из Себастополиса³⁹¹. Афродиту и Эроса часто помещали на зеркалах еще с архаической эпохи, поскольку зеркалу придавали мистическо-хтоническое значение и его часто клали в могилы, чтобы они отображали потустороннюю жизнь умершего. В этом случае на первый план в их культе выходит хтонический аспект. Но одновременно эти боги на зеркалах олицетворяли красоту человека, который использовал данный предмет, так что они выступали в традиционном образе покровителей любви и красоты.

Эрот часто появлялся как гирляндифер с факелом в качестве декоративного оформления памятников хтонического культа, например, сарко-

³⁸⁸Toynbee J.H.C. *Animals in Roman Life and Art*. L., 1973. P. 103; Kuntz D.G., Boardman J. *Greek Burial Customs*. L., 1971. P. 130-136.

³⁸⁹Mendel G. *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*. Musees imperiaux Ottomanes. Constantinople, 1912. T. II. P. 81, no. 319.

³⁹⁰Poliak L. *Op. cit.* S. 130, no. 390; *cp. Antiquites des Bosphore Cimmerien*. Pl. XHa, 15.

³⁹¹The Museum of Anatolian Civilizations. Ankara. P. 215.

фагов первых веков нашей эры из Амастрии³⁹² и II в. н.э. из Синопы. На одном из них младенец Эрот в окружении других детей держит плоды, виноградные гроздья, фрукты, ведет повозку с быками и младенцем, у которого в руках корзина с плодами³⁹³. В этом проявляется связь Афродиты и Эрота с подземными богами, их покровительство погребальному культу, что позволяло отождествлять Афродиту с Персефоной — царицей подземного мира и душ умерших, а также с Деметрой, ее матерью, и отчасти с фригийской богиней Кибелой. Однако изображения Эрота из Южного Причерноморья



Рис. 67

не имеют ничего общего с культами ирано-малоазийских богов, так как связаны исключительно с греко-римским населением.

Большая часть терракот, памятников скульптуры, торевтики с изображениями Афродиты и Эрота предназначалась для частной жизни и религиозных потребностей греческого населения городов и хоры, а также других причерноморских центров, в том числе входивших в Понтийское царство. О предметах, связанных с Афродитой, за пределами эллинских полисов известно крайне мало. Самой впечатляющей находкой является голова от бронзовой статуи из Саталы, эллинистическо-римского укрепленного поселения в Малой Армении, которая датируется III в. до н.э. Предполагается, что это голова от статуи богини Анаит, которую отождествляли с греческой Афродитой и широко почитали в Понте и соседней Великой Армении (см. ниже, §8). Однако в ее облике ничто не указывает на иранскую Анаит = Анахиту. Это деталь статуи превосходной работы какого-то эллинистического скульптора, очень реалистично передавшего черты типично эллинской богини³⁹⁴,

³⁹² Marek Ch. Pontus et Bithynia. S. 130, 134. Abb. 187, 195.

³⁹³ Mendel G. Catalogue des sculptures. T. I. P. 145-147, no. 41; T. II. P. 149, no. 453.

³⁹⁴ Mitford T. Billiotti's Excavations at Satala // AS. 1974. V. 24. P. 221. Голова из Саталы была приписана Анаит, а позднее отнесена к работе скульптора пергамской школы первой половины II в. до н.э. и названа головой богини Артемиды, которую привезли из Западной Малой Азии и поднесли в святилище Анаит как дар (Аракелян Б.Н. Очерки по истории искусства древней Армении. Ереван, 1976. С. 21, 22. Табл. XXI).

образ которой напоминал Афродиту, Артемиду, Геру, Кору, Персефону, Деву, но скорее всего это действительно голова богини Афродиты. Очень удачно передана красота ее лица, а это явный признак богини красоты. Из Саталы происходят фрагменты рельефов с изображением ноги лошади, розетт, богини Ники с пальмовой ветвью и поднятой левой рукой, маска-гротеск, по-видимому, украшение фонтана (SP II. P. 350). Это свидетельствует о популярности женских богинь, поэтому обнаружение среди них головы Афродиты неудивительно — ее вполне могли считать обобщенным образом богини, близкой Артемиде, Ма-Энио-Беллоне, Афине.

Об ассоциации греческой Афродиты с Ма-Энио (или персидской Артемидой) в Восточной Анатолии свидетельствует имя богини Афродиты, которое вычитывается в посвящении I в. до н.э. из Команы Каппадокийской. Оно было сделано богине Никефоре = Ма-Энио за жреца по имени Митратохм, сын Ядземия. Судя по имени, он был каппадокийско-иранского происхождения (OGIS, 364)³⁹⁵. В Каппадокии, где богини Анаит и Ма пользовались особой популярностью, их могли отождествлять с греческой Афродитой, поскольку наделяли различными функциями, включая покровительство плодородию и любви. Хотя данная надпись — единственная, которая косвенно свидетельствует о синкретизме богинь всего сущего в Восточной Анатолии, вполне вероятно, что в глубинных районах Понтийской Каппадокии популярная у греков Афродита воспринималась как местная богиня, поскольку из женских божеств только Ма-Энио и Анаит имели там крупные храмовые центры (см. гл. 1 и ниже §7, 8). Это показатель эллинизации населения Восточной Анатолии, уровень которой снижался по мере углубления в центральные и южные регионы Понтийской Каппадокии, Малой Армении и Великой Каппадокии.

Таким образом, культ Афродиты и Эрота в Понте оставался частным, но пользовался популярностью в основном у греческого населения, проживавшего в городах. Там эти божества имели традиционные для эллинов (и римлян) функции. Во внутренних регионах Понта (и соседней Каппадокии) эллинская Афродита больше почиталась в образе популярных богинь Ма и Анаит.

³⁹⁵ Waddington W. *Inscriptions de la Cataonie* // BCH. 1883. VII. P. 127, no. 1 = Harper R.P. *Tituli Comanorum Cappadociae* // AS. 1968. XVIII. P. 101, no. 2.04.

§4. Афина Паллада и Ника

Култ Афины, популярной у греков богини-воительницы и защитницы, покровительницы греческой святыни — города Афин, появился в Понтийском царстве довольно рано. На золотых статерах Митридата I, выпущенных в 281-261 гг. до н.э., помещалась голова Афины в коринфском шлеме и стоящая богиня победы Ника, которая в одной руке держит венок, а в другой — жезл (или стиль?) (WBR I², 1, no. 1, pl. I, 1 = SNG Aulock, no. 1, taf. I, 1). Известны пока всего две такие монеты (рис. 68), которые по стилю близки статерам македонского царя Антигона Гоната, а по типологии напоминают монеты Александра Великого. Скорее всего они чеканены в Амисе, который к тому времени уже вошел в состав царства Понт. Существует предположение, что, чеканя такие монеты, понтийский царь хотел поставить себя в равное с другими эллинистическими государями положение и подчеркнуть независимость. А принятием македонских монетных типов Митридат I Ктист демонстрировал благоприятное отношение к Александру, чтобы легитимизировать свое правление³⁹⁶. Это мнение вполне обосновано, так как Понтийское царство образовалось в результате противоборства с диадохами Александра — Антигоном Одноглазым, Лисимахом и Селевком Никатором.

Уникальность статеров, своеобразие их типологии для монетного дела Понта, а особенно изображение богини Ники — символа военной победы, политического успеха и триумфа в сражении или на войне, показывают, что монеты, по всей видимости, праздничные. Они могли появиться в обращении в ознаменование какого-то военного успеха — либо в войнах с Лисимахом в 297 или 281 гг. до н.э., либо в противостоянии с Селевкидами в 280 г. до н.э., когда Селевк I послал в Каппадокию полководца Диодора, поход которого окончился бесславно³⁹⁷. Так

³⁹⁶ Kleiner G. *Pontische Reichsmünzen*. S. 18. Taf. I, 1. Ср. Olshausen E. *Op. cit.* S. 1876, 1877. Попытка отнести эти монеты к чекану Митридата III (между 210-185 гг. до н.э.) на основании отсутствия их вкладах более раннего времени неубедительна (Davens A. *Op. cit.* P. 508), ибо типология монет Митридата III в корне отличалась от монет Митридата I с александровскими типами Афина-Ника (Reinach T. *Trois gouaumes...* P. 162). Позднее Т. Рейнак заметил, что сокращения на реверсе статеров, аналогичные встречающимся на монетах Амиса, не исключают возможности отнести их ко второй половине III в. до н.э. и приписать чекану царей Митридата II или Митридата III (WBR I², 1. P. 10). Однако чередование аббревиатур на драмах Амиса показывает, что сокращения, аналогичные встречающимся на царских статерах, появились ранее 250-х годов до н.э., следовательно, статеры Митридата были выпущены еще в первой половине III в. до н.э. (Malloy A.G. *The Coinage of Amisus*. N.Y., 1970. P. 7; Сапрыкин С.Ю. *Понтийское царство*. С. 48).

³⁹⁷ Bellinger A.R. *Victory as a Coin Type* // NNM. 1962. № 149. P. 30ff.; о связи типа этих монет с победой над селевкидским или лисимаховым войском см. McGing B. *Op. cit.* P. 19; Сапрыкин С.Ю. *Понтийское царство*. С. 48.



Рис. 68

это или иначе, но изображение Афины и Ники — Nikeфоры свидетельствует, что культ Афины мог стать царским уже в первые годы существования Понтийского государства, поскольку богиню включили в пантеон официальных божеств в результате военной победы. Афина Паллада

стала почитаться в Понте как спасительница и защитница, как символ военных побед над врагами, т.е. это была греческая богиня, которую воспринимали в полуварварской стране в качестве классической Nikeфоры. Этот аспект культа богини-воительницы подтверждается фигурой Ники с венком на оборотной стороне статеров.

Появление Афины в пантеоне богов Понта в столь раннее время объясняется рядом причин. В Амисе, ставшем афинской колонией со времени плавания Перикла в Черное море в 437 г. до н.э. и получившем после этого название «Пирей» в честь гавани Афин, а затем превратившемся в одну из столиц Понтийского государства, культ богини Афины, покровительницы афинян, считался по традиции одним из главных. Это подтверждают монеты города с изображением совы — символа Афин и богини Афины (рис. 62), чеканившиеся вплоть до прихода к власти Митридата Евпатора (WBR I², 1, по. 1-11, рi. VI, 16-32; VII, 1-4; SNG IX: The British Museum, 1053-1126)³⁹⁸. В Синопе Афина Паллада пользовалась популярностью в III-II вв. до н.э., на что указывают надчеканки в виде ее головы в шлеме на городских монетах (WBR I², 1, по. 50, рi. XXV, 37; SNG IX: The British Museum, 1514). Очевидно, ее культ считался полисным до превращения города в столицу Понтийского царства и резиденцию его царей, так как богиня воспринималась в качестве защитницы гражданской общины, вероятно, с того времени, когда Перикл вывел в Синопу и Амис афинские клерухии. В таком значении ее культ мог достичь наивысшего развития в условиях военной осады города понтийскими царями Митридатом III и Фарнаком I на рубеже III-II вв. до н.э., когда богиня выступила спасительницей и заступницей граждан. С тех пор, очевидно, синопейцы начали почитать Афины Палладу в ипостаси Сотейры и продолжали это делать в римскую эпоху, что подтверждает надпись I—II вв. н.э.³⁹⁹.

³⁹⁸ Malloy A.G. Op. cit. P. 6, 7.

³⁹⁹ French D. *Sinopean Notes 4. Cults and Divinities: the Epigraphic Evidence* // EA. 1994. Ht. 23. P. 99-108, no. 6 = ISinopc, 111: посвящение Афине Полиаде и Сотейры.

С этой точки зрения интерес вызывают монеты Амастрии типа «Афина в шлеме — сова на пучке молний» (WBR P, 1, по. 10-12, рi. XVIII, 8-10; SNG Aulock, 153, taf. 5, 153). Их относят ко времени после установления митридатовского господства в городе, т.е. к середине III в. до н.э., равно как и монеты типа «Афина в аттическом шлеме — пучок молний» (SNG IX: The British Museum, 1307-1310) (рис. 69). Их отчеканили не ранее 260-250 гг. до н.э., поскольку Амастрия перешла в руки понтийского царя Ариобарзана только в конце 260-х — начале 250-х годов до н.э. Выше мы отмечали, что эти монеты появились сразу вслед за теми, на которых с 300 г. до н.э. в образе городской Тюхе изображалась обожествленная Амастрис, основательница полиса (см. §3). Поэтому, вводя в монетную типологию города портрет богини Афины вместе с пучком молний — символом Зевса, позднее ставшим также атрибутом царского культа Мена-Фарнака, который заменил прежние изображения эпохи независимости, понтийские цари хотели показать греческим подданным, что богиня Афина, официальная охранительница Понтийского государства от агрессивных галатских и македонских соседей, является отныне и их защитницей и даже покровительницей. Это означало, что понтийские Митридатиды сами становились истинными протекторами граждан полиса вместо почитавшейся ими ранее обожествленной царицы Амастрис. Такими же соображениями понтийские цари руководствовались и при решении оставить в силе древний тип монет Амиса с символом богини Афины — совы. Так что появление Афины в пантеоне верховных полисных божеств Амастрии и Амиса стало следствием возведения ее в разряд официальных божеств Понтийского государства.



Рис. 69

Сова на реверсе монет Амастрии и Амиса считалась священной птицей Афины и олицетворяла эту богиню, как на собственно афинских монетах⁴⁰⁰, а сова на пучке молний — характерном для Понтийского царства символе Зевса Стратия и Мена-Фарнака (см. гл. 2, §1, 12), двух ведущих богов царского пантеона, которые таким путем как бы соединялись с Афиной, — соответствовала официальному канону. Ведь Афина была дочерью Зевса, покровителя понтийских царей, поэтому ее было легко превратить в женского спутника Мена и Персея, двух ведущих царских

⁴⁰⁰

⁰Pollard J. Op. cit. P. 143, 144; Carradice I., Price M. Coinage in the Greek World. L., 1988. P. 57.

богов в Понте, что сразу же приравняло ее к официальным божествам. Любопытно, что на оборотной стороне монет города Эмилиума (местоположение его неизвестно) эпохи Митридата Евпатора аналогичный пучок молний украшают крылья, а вверху помещен герб Митридатидов — звезда и полумесяц, тогда как на аверсе изображены богиня Тюхе в зубчатой короне и Аполлон (WBR I², 1, по. 1-2, рi. IV, 2-4). Крылья на молниях ассоциировались с орлом и совой, в понтийской монетной типологии обычно сопровождавших Зевса и Афины, а звезда (солнце) и полумесяц подтверждали царский официальный характер этих божеств.

Персидские сатрапы Анатолии — предшественники понтийских Митридатидов, а впоследствии и они сами, поддерживали тесные отношения с Афинами и Делосом, что следует, в частности, из текста афинского декрета ок. 160 г. до н.э., где говорится о предках царя Фарнака I, являвшихся друзьями Афин, а также и о том, что понтийский царь выделял средства для оплаты религиозных празднеств афинян⁴⁰¹. Почитание богини Афины эллинизированной персидской и понтийской знатью могло быть вызвано тем, что, согласно мифам, она была связана с Персеем — мифическим прародителем персов, Ахеменидов, каппадокийских Ариаратидов и Митридатидов в Понте, от которого вели родословную многие сатрапы и цари Каппадокийского и Понтийского государств (см. гл. 2, §11). Не исключено, что культ Афины распространился из греческих городов во внутренние районы Северной и Восточной Анатолии. Возведение его в разряд царских соответствовало политике понтийских царей, стремившихся завоевать популярность у местного и эллинского населения, в том числе в прибрежных городах, которые они хотели сделать оплотом своей власти.

При Митридате Евпаторе официальный культ Афины получил новый импульс. Монеты митридатовской чеканки полисов, выпущенные по единому шаблону, указывают на тесную связь Афины с царским культом греческого героя Персея, а через него с богом Меном. О роли Афины в этом культе и отражении ее на монетах Понта с типами Персея подробно говорилось выше, так как Афина сыграла важную роль в убийстве Персеем страшной Медузы Горгоны (см. гл. 2, §11). Соединение Афины с Персеем, что наглядно демонстрируют понтийские городские монеты, должно было закрепить официальный характер древнего полисного культа Афины и окончательное превращение его в Понте в царский

⁴⁰¹ Durrbach F. *Choix d'inscriptions de Delos*. P., 1921. Vol. I., 1. P. 100-105 = ID, 1497b = IG XI. 1056 = OGIS, 771; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. С. 85; о связях понтийских царей и их подданных с Делосом подробно см. Максимова М.И. *Античные города Юго-Восточного Причерноморья*. М., Л., 1956. С. 203-206.

культ. Тем не менее монеты типа «эгида-Ника» связаны с этим мифом лишь внешне, их типология навеяна апофеозом Митридата Евпатора в Пергаме после крупных побед в первые годы Митридатовой войны (89–85 гг. до н.э.). Во время празднования в 88/87 г. до н.э. триумфа царя в его новой столице Пергаме по его приказу было создано специальное приспособление в виде колоссальной фигуры богини Ники, при помощи которой царя должны были увенчать победным венком. В ознаменование этого события Митридат Евпатор даже ввел особую «пергамскую» эру (см. гл. 4). С этого времени под влиянием храма Ники Nikephory, который находился на акрополе Пергама, новой столицы державы Митридата Евпатора, Афины стали почитать в Понте как богиню, «дарующую победу», т.е. Nikephory. Этим в Понтийском государстве окончательно устанавливался официальный культ женской богини — воительницы и защитницы, которая содействовала достижению побед. Тем самым за Афиной официально закреплялись (а скорее подтверждались) функции спасительницы-сотеиры, призванной охранять царство и династию, что она превосходно продемонстрировала в III в. до н.э. в Синопе, будущей столице Понта, когда ее осаждали понтийские цари.

Провозглашение Афины официальной богиней под влиянием триумфа Митридата Евпатора в Пергаме в 88 г. до н.э. после успеха в войне с римлянами прекрасно иллюстрируют монеты некоторых малоазийских городов. Это был период наивысших успехов понтийского монарха, когда его власть и влияние в Малой Азии и Причерноморье достигли апогея. В Александрии Троеде в обращение были выпущены тетрадрахмы с именем магистрата Менефрона, сына Менефрона, на которых представлены голова Афины с пальмовой ветвью на шлеме и фигура этой богини, стоящей вправо, у ног которой пьющий Пегас — символ царя Митридата Евпатора и его династии, важный элемент царского культа Персея в Понте. Эти монеты появились в 89/88 г. до н.э. в знак признания заслуг понтийского царя в войне с Римом⁴⁰². На бронзовых диоболах Смирны этого же времени также встречается митридатовская символика: портрет Митридата VI (как на его тетрадрахмах) и идущая вправо Ника с венком в правой руке и пальмовой ветвью в левой⁴⁰³, что в точности повторяет типологию монет понтийского городского чекана. В Апамее во Фригии, Акмоне, Тавионе тогда же были отчеканены монеты типа «голова Афины в коринфском шлеме — орел на молнии, меандр

⁴⁰² Bellinger A.R. *Troy. The Coins* // *Troy. Supplementary Monographs* 2. Princeton, 1961. P. 33.

⁴⁰³ Milne J.G. *The Autonomous Coinage of Smyrna II* // *NC*. 1927. V (7). P. 101, no. 340; de Callatay F. *L'histoire des guerres mithridatiques*. P. 293. Pl. LI, no. P, Q.

и шапки Диоскуров», а в Пергаме и Эвмении — монеты типа «голова Афины — Ника с венком и пальмовой ветвью», которые почти полностью копировали известный тип монет Понта и Пафлагонии. В самом Пергаме появились монеты с изображением головы Афины в шлеме, легендой ΜΙΟΥΡΑΑΑΤΟΥ и Асклепием⁴⁰⁴.

Нумизматические источники свидетельствуют, что в момент наивысших военных и политических успехов понтийского царя в Азии в годы Первой Митридатовой войны многие греческие города восприняли понтийскую культовую символику и признали Афину официальным божеством царского пантеона как победительницу Никефору. Это могло произойти только после триумфа царя в Пергаме, когда его как победителя римлян увенчали венком из рук самой богини Ники. Введение культа Афины-Сотейры и победительницы отвечало настроениям греческих подданных и союзников царя Понта, выражая его стремление проводить филэллинскую политику. Это подтверждает наше предположение, что понтийские цари на первое место выдвигали греческие культы.

Популярностью богини Афины в Понтийском царстве и у населения союзных ему государств воспользовались амисские торевты, коропласты и монетарии. В одной из гробниц некрополя Амиса, открытой в 1995 г., было обнаружено много драгоценных украшений из золота. Среди них выделяется пара серег с изображением Эрота, два витых женских браслета с завершениями в виде женских голов, возможно, Афродиты или Кору, на что указывает орнамент базы в виде лепестков или зерен пшеницы, на которой головки крепились к браслету. Среди находок и четыре браслета с зооморфными мотивами, два из которых увенчаны головками львов, а два других исполнены в форме извивающихся змей. Но наиболее запоминающейся находкой является пара серег из золота с изображением крылатой Ники в орнаментированной стэфане и хитоне, перекинутом через плечо и оставляющим открытыми часть туловища, ноги и левое плечо богини. В полуобороте, раскинув вперед и назад руки, она поддерживает развивающуюся по ветру одежду (рис. 70). Среди инвентаря гробницы 11 нашивных бляшек-пуговиц с рельефным изображением Медузы Горгоны, которые украшены перламутровыми вставками в виде листьев плюща, два ожере-

⁴⁰⁴ Head B.V. *Historia numorum*. Oxf., 1911. P. 74, 75; de Callatay F. *L'histoire des guerres mithridatiques*. P. 292; Смекалова Т.Н., Дюков Ю.Л. Монетные сплавы государств Причерноморья: Боспор, Ольвия, Тира. СПб., 2001. С. 86, 87; см. BMC. *Mysia*. P. 127, no. 129-134. Pl. XXVI, 7 — пергамские монеты с Афиной могли принадлежать Митридату Пергамскому, потомку великого царя Понта, но тем не менее они свидетельствуют о популярности культа Афины со времени Митридата Евпатора.

ля — одно с подвесками в виде бутонов и листьев, другое с подвесками в форме распустившегося цветка, нашивные бляшки, которые представляют нерейд на гиппокампах. Все эти вещи датируются I в. до н.э. и синхронны правлению Митридата Евпатора⁴⁰⁵.

Набор украшений, их орнаменты и выбор сюжетов напрямую связаны с хтоническими представлениями и погребальным культом, в частности с катахтоническим функциями Афродиты (Эрот), Персефоны, Деметры (змея, лепестки, подвески в виде зерен, бутоны), Афины. Изображение Медузы Горгоны на бляшках в обрамлении листьев и без обычных змей на голове условно передает связь с погребальными венками в виде листьев плюща, что подчеркивает ее образ охранительницы душ умерших. Эрота воспринимали как выразителя желаний погребенного, а крылатую богиню Нику — как победительницу смерти и в некотором роде как апотропея. Подобно Горгоне, она должна была отгонять духов зла, чтобы победить смерть и обеспечить достойную жизнь в царстве теней, равнозначную той, которая была у погребенного на земле. Нереиды на морском коне связаны с почитанием Ахилла и выражали хтонический аспект его культа среди понтийских греков — так называемый «бессмертный героизм», точнее идею бессмертия души. Ведь пребывание Ахилла на острове Левка (ныне о. Змеиный) в Северном Понте, его священное предводительство греческими колонистами приравнивались к торжеству жизненных сил и своеобразной победе над предрассудками — бытовавшей с древних времен легендой, что в этой части ойкумены находился конец света. Поскольку Медуза Горгона и Ника были важными персонажами в культах Афины и Персея, то, соответственно, и сама Афина имела отношение к апотропеическим и сотерическим функциям, к победе над смертью и злом. Весь набор погребальных вещей в гробнице, принадлежавшей представителям верхушки амисского полиса и, быть может, аристократической прослойки



Рис. 70

⁴⁰⁵ Akkaya M. Amisos Hazinci (Amisos Treasure). Samsun, 1996. P. 1-16; подробное описание и анализ вещей из амисской гробницы см. Burcu Erciyas D. Wealth, Aristocracy and Royal Propaganda under the Hellenistic Kingdom of the Mithridatids. L., Boston, 2006. P. 67-115.

Понтийского царства, указывает на господство эллинских традиций заупокойного культа без примесей восточных религиозных представлений.

Изображения Афины встречаются среди амисских терракот. Это стоящая богиня со щитом, в шлеме и жертвенной чашей в руке, богиня в пеплосе и эгиде с горгонеёном, головки в коринфском шлеме. В Археологическом музее Стамбула хранится голова от терракотового бюста Афины в шлеме, который завершается башенной короной (*sofona muralis*)⁴⁰⁶. Данная деталь подчеркивает значение богини как городской Тюхе — защитницы и заступницы, богини судьбы и счастья, спасительницы от невзгод. В этом Афина сближалась с Кибелой, которую также изображали с башенной короной на голове, отчасти с Артемидой, Девой-Парфенос и Афродитой. Любопытно в этой связи, что среди произведений амисских коропластов I в. до н.э. известны изображения Тюхе в башенной короне, украшенной розеттами — символом солнца и счастья⁴⁰⁷. Такая деталь характерна для культов Деметры, Артемиды, Афродиты, Коры, Изиды, Лето, Ариадны, Афины и др.

При Митридате Евпаторе в Амисе были отчеканены монеты, которые не вписываются в унифицированную квазиавтономную чеканку полисов Понтийского царства. Это монеты типа «женская голова в волчьем шлеме с длинными ниспадающими сзади на плечи волосами — Ника с вытянутой рукой вправо, с венком и пальмовой ветвью» (*рис. 71*), а также монеты мелкого номинала с изображением головы Афины Паллады в шлеме и эгиды с горгонеёном (WBR I², 1, по. 38, 41, рi. VII, 30, 33), по типологии примыкающие к общепонтийскому монетному типу «эгида-Ника». Авторы каталога монет собрания Ваддингтона и Г. Кляйнер предполагали, что женский портрет в волчьем шлеме представляет амазонку⁴⁰⁸. Однако в греческом искусстве амазонки в волчьей шкуре не засвидетельствованы, их изображали в шкуре пантеры, остроконечном саккосе и шлеме, украшенном головой грифона или коня⁴⁰⁹. В Амисе известны терракотовые полуфигуры амазонок конца II — начала I вв. до н.э., но ни одна из них не облачена в шкуру волка⁴¹⁰. Образ волка (АдЗко<;) играл важную роль в культе Аполлона и Зевса Ликейского, так как был связан с культом света. Поэтому Аполлона почитали как Аикг|у£уг|<, т.е. рожденного в лучах света. Это соответствовало одной из его функций

⁴⁰⁶ Summerer L. Op. cit. Kat. S II 21; Taf. 44; K I 1. Taf. 56; Taf. 19, b.

⁴⁰⁷ Mollard-Besques S. Op. cit. Vol. III. D506, pi. 109 c.

⁴⁰⁸ WBR I², 1. P. 70; Kleiner G. Op. cit. S. 6, 7.

⁴⁰⁹ Bothmer D. Amazons in Greek Art. Oxf., 1957. P. Illff.; cp. LIMC I, 1.P.636.

⁴¹⁰ Summerer L. Op. cit. S. 53-55. Taf. 13-15.

бога солнца. Волк фигурировал в культурах Пана — божества леса, и Геры, которая иногда принимала облик волчицы, а также Ареса. Но чаще всего он встречается в связи с почитанием Артемиды: в Трезене ее почитали как Ликею (Αγβῳά), в Аркадии — как Αγζοαῖτς (Paus. II. 31.4; VIII. 36. 7), так как эта бо-



Рис. 71

гиня имела непосредственное отношение к диким зверям и живой природе. Павсаний оставил нам объяснение ее эпитета «Ликейя»: Ипполит, сын царицы амазонок Антиопы, соорудил в Трезене храм Артемиды Ликейи, освободив окрестности от волков; амазонки же имели эпитет «Ликейя». Близ храма Артемиды Ликейи в Трезене находились алтари Диониса Εἰσοτοῦ (Спасителя), Фемиды, там же почитались Аполлон и Орест (Paus. II. 31. 4). Поэтому исследователи полагают, что данный эпитет богини был связан с культом Аполлона Ликейского⁴¹¹, тем более что он был братом Артемиды.

Как мы смогли убедиться выше, в Понте широко почитались Зевс, Аполлон, Арес, Дионис, Артемиды, которая могла ассоциироваться с великими женскими богинями понтийцев — Ма и Анаит (см. §7, 8). В то же время в Малой Азии волк являлся культовым животным Диониса (см. гл. 2, §7). Можно поэтому предположить, что женский бюст в волчьей шкуре на амисских монетах отображал Артемиду в образе богини-покровительницы животного мира и всего сущего, т.е. как «владычицу зверей», что сближало ее с Ма и Анаит. В подобном облике Артемиды могла фигурировать на монетах Амиса и как Дева-Амазонка. Ведь, по легенде, амазонки обитали в долине р. Фермодонт, причем их царицей была Ипполита (отсюда ассоциация с именем Ипполита, сына царицы амазонок, в Трезене). Если это заключение верно, то соединение Артемиды в облике волчицы (или, может быть, Геры, что более соответствовало культовой практике в Амисе — см. гл. 3, §1) с богиней Никой на одной монете показывает, что верховную богиню воспринимали в качестве Nikeфоры или «дарующей победу». Это доказывает многофункциональность женских божеств в Понтийском царстве вообще и Амисе в частности.

Никефора — обобщенный образ женской богини-победительницы — чаще всего ассоциировался в Понте с Ма, Афиной и Никой. Следова-

⁴¹¹ Roscher W.H. Op. cit. Bd. II, 2. S. 2175; Kruse G. Lykeios (1) // RE. 1926. Bd. XIII. S. 2269; Richter W. Wolf // RE. 1978. Suppl. XV. S. 977.

тельно, амисские монетарии запечатлели синкретический образ женского божества всего сущего, покровительницы природы и животного мира, который включал в себя функции Афины, Ма и Артемиды-Анаит. Вполне возможно, что это было навеяно царской пропагандой Митридата Евпатора с целью объединить два главных культа женских божеств в Понте — местной анатолийской богини Ма (близкой фригийской Матери — Кибеле) и греческой Афины Паллады, которых почитали как защитниц, спасительниц и дарительниц счастья. Возможно, с этого времени к многочисленным функциям богини Ма прибавилась еще одна — оказывать покровительство войскам и воинскому сословию в Понте и Каппадокии. Впоследствии эта функция богини позволила римлянам объединить ее с Беллоной, богиней воинов и войск. Синкретизм Афины и Ма основывался еще и на том, что Афина фигурировала в культе Персея, а Ника-Никефора — в культе Мена Аникета, мужских божеств официального царского пантеона Митридатидов, связанных друг с другом покровительством царям Понта и Каппадокии. Нику как символ победы почитали и в Пафлагонии: на монетах пафлагонского царя Пилемена II (или III) Еввергета запечатлена богиня победы с венком и пальмовой ветвью, что явно отразило какой-то военный успех царя (WBR I², 1, no. 1, pi. XVII, 1-2; SNG Aulock, 149). Боги, которые приносили победу, обычно почитались военно-землевладельческой знатью и простыми солдатами⁴¹², в Понте к таковым относились Зевс Стратий и Митра, которые выступали паредрами Анаит (Артемиды), а в образе фригийского Аттиса — богини Ма (= Кибелы). Так постепенно сформировался синкретический культ Ма-Энио-Беллоны и Афины-Ники-Никефоры или просто богини Никефоры, в котором Афина как спасительница-сотеира занимала важное место.

После падения Митридатидов римляне не пожелали оставлять в силе культ Афины Никефоры, который вдохновлял понтийцев на борьбу с римскими полководцами. Поэтому они попытались заменить его на культ богини Ромы Никефоры и этим отметить свою победу над Митридатом Евпатором. На монетах Амастрии 61-59 гг. до н.э., выпущенных при Г. Папирии Карбоне, изображены голова богини Тюхе и сидящая на троне Рома Никефора со щитом (WBR I², 1, no. 30, pi. XVIII, 22), а на монетах Амиса — голова Паллады или Ромы в шлеме — сидящая Рома Никефора (ibid., no. 45, 46, pi. VIII, 5, 6). Однако среди местного населения Афина оставалась достаточно популярной, поэтому богиня Ма =

⁴¹² van Haeperen-Pourbaix A. Recherches sur les origins, la nature et les attributes du dieu Men // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 233.

Никефора по-прежнему воспринималась в ипостаси греческой Афины, в том числе в эпоху Империи, о чем свидетельствует ономастика. Среди жителей Команы в Понте и одноименного города в Каппадокии преобладали женские теофорные имена Ма, Афина, Афинаида, а среди мужских имен Афинодор, Афиней, явно связанные с почитанием Афины в храмовом центре местной богини Ма-Энио⁴¹³. Поэтому со временем римские власти были вынуждены вернуться к чекану монет с традиционным изображением Афины Паллады — Никефоры и богини Ники.

На монетах Амастрии при Юлиях Клавдиях и Траяне помещалось изображение Ники (*ibid.*, по. 42, 54, 57, рi. XVIII, 34; XIX, 9, 12), а с эпохи Адриана до Каракаллы — фигура стоящей Афины Паллады в образе Никефоры (*ibid.*, по. 70, 112, 158, 159, рi. XIX, 20; XXI, 8). При Александре Севере на монеты вернулось изображение Ники с пальмовой ветвью и венком (*ibid.*, по. 167, рi. XXI, 14), и только при Требониане Галле опять стали изображать на монетах фигуру Ромы Никефоры (*ibid.*, по. 176, рi. XXI, 21). В нумизматике Амиса, особенно в период правления императоров от Юлиев Клавдиев до Галлиена, Афина Паллада в образе Никефоры представлена очень широко: в виде бюста (*ibid.*, по. 50, 51, 68, рi. VIII, 8, 18) либо стоящей (*ibid.*, по. 78, 80, 139, 140, 150, рi. VIII, 27; X, 19; XI, 6), в том числе вместе с Деметрой (*ibid.*, по. 117, рi. X, 2), что подчеркивало связь с культом плодородия и могло быть отголоском почитания Афины в синкретическом культе с Ма (=Кибелой), богиней природы и всего сущего. Это отражало хтоническое значение ее культа, так как Афины долгое время почитали в Понте как спасительницу, что послужило причиной помещения апотропеев-горгонейонов на архитектурные детали, саркофаги и гробницы в Пафлагонии⁴¹⁴. Не менее часто на монетах Амиса фигурировала и богиня Ника (*ibid.*, 73, 75, 118-124, рi. VIII, 22, 24), что подчеркивало значение Афины как Никефоры. Очевидно, популярность Афины в нумизматике римского Амиса была своеобразной данью местной традиции, поскольку горожане почитали эту богиню с самого раннего времени.

В Амасии при Адриане Афины изображали сражающейся (*ibid.*, по. 11, рi. IV, 13), при Северах и Гете — стоящей в образе Афины Парфенос (*ibid.*, по. 46, 47, 70, 92, рi. V, 6, 20). При Каракалле и Гете на монетах города фигурировала Ника с венком на шаре (*ibid.*, по. 71, 94, рi. V, 21;

⁴¹³ de Jerphanion P.G., Jalabert P.L. Inscriptions de l'Asie Mineure (Pont, Cappadoce, Cilicie) // MFO. 1908. III, 1. P. 437-479; idem. Taurus et Cappadoce // MFO. 1911. V. 1. P. 304-306; Waddington W. Op. cit. P. 135; Harper R.P. Op. cit. P. 113ff.; Robert L. Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine. P., 1963. P. 494.

⁴¹⁴ Marek Ch. Pontus et Bithynia. S. 132, 139. Abb. 192 a-b, 212, 213.

VI, 6), что также предполагает живучесть традиций чтить Афины Nikeфору. Как Афины Паллиду и как Nikeфору с Никой с пальмовой ветвью, что символизировало победу, представляли богиню монеты пафлагонского города Гангра (*ibid.*, по. 8, 36, 48, 49, рi. XXII, 7, 33), очевидно, еще со времени правления пафлагонских царей и Митридатидов. Как Nikeфору, стоявшую перед алтарем, изображали Афины в Неоклавдиополе — Фаземоне (*ibid.*, по. 2), иногда с патерой и копьем (*ibid.*, по. 3, 9), а в Себасте ее старались показать просто стоящей влево (*ibid.*, по. 2, 3, рi. XXIII, 27), тогда как в Синопе — городе, где Афины почитали с эпохи архаики и классики, но особенно широко в период эллинизма, ее изображали стоящей перед алтарем (*ibid.*, по. 108, рi. XXVII, 20), что предполагает существование там храма этой богини. В Абонутейхе на монетах времени Марка Аврелия можно увидеть фигуру крылатой Ники (*ibid.*, no. 11, рi. XVII, 15), что подтверждает популярность культа Афины Nikeфоры.

Монеты показывают, что культ Афины Nikeфоры (даже когда ее временно почитали как Рому Nikeфору или просто как Nikeфору) оставался официальным до середины III в. н.э., когда его окончательно вытеснил культ Румы Nikeфоры. Это было вызвано внешней угрозой Римской империи со стороны варваров и подтверждается монетами Амастрии, Кабиры/Неоцезареи, Себастеи (*ibid.*, по. 2, 60, 63, рi. XIV, 2, 4, 20). Но несмотря на это, культ Афины Паллады — Nikeфоры широко распространился в восточноанатолийских провинциях Империи не только под влиянием военных и политических успехов римских императоров и их полководцев. Его популярность была связана с устоявшейся традицией почитать Афины и Нику еще с эпохи эллинизма широкими слоями населения — местными племенами, гражданами греческих полисов, военно-политической элитой и представителями царских династий, в том числе и зависимыми от римлян. Эта популярность богинь победы возросла после 88 г. до н.э., когда Митридат Евпатор отпраздновал триумф над римлянами в Пергаме.

§5. Артемида

Культ Артемиды, дочери Лето и сестры Аполлона, существовал в Понте при Митридатидеях и известен в основном по нумизматическим данным. На монетах Амиса, Синопы и Амасии времени Митридата VI фигурировали голова этой богини в stefane и колчан за плечами, а на

оборотной стороне треножник, украшенный лебесом, или олень и пальмовая ветвь (WBR I², 1, по. 5 а-Ъ, 19-22, 72, рi. VII, 12; XXVI, 21; suppl. C, fig. 23; SNG IX: The British Museum, 1134, 1139-1141). Выдвигалось предположение, что это эфемерные праздничные выпуски в честь богини Артемиды⁴¹⁵. Помещение на монеты сразу трех городов Понтийского царства бюста этой богини и атрибутики ее культа указывает на то, что Артемиды могла входить в разряд официальных богинь царства. Об этом свидетельствует треножник на одной из серий монет, который являлся символом Аполлона — одного из наиболее почитаемых богов в Понтийском царстве и имевшего там официальный культ. Полуофициальный характер культа его сестры подтверждает изображение оленя на указанных монетах, так как он фигурирует на царских тетрадрахмах и статерах Митридата Евпатора. Олень и лань считались священными в культе Артемиды, а царские монетные выпуски в Понте с изображением пасущегося или пьющего оленя имели прямую связь с Аполлоном и его сестрой Артемидой⁴¹⁶. Выше отмечалось, что на одной из серий монет Амиса эпохи Митридата Евпатора портрет богини в волчьем шлеме мог принадлежать Гере или Артемиде, которую воспринимали в образе девы, имевшей параллели в культе амазонок⁴¹⁷.

Для превращения культа Артемиды в официальный имелось три причины. Во-первых, прямое родство богини с Аполлоном, включенным в царский пантеон Митридатидов (достаточно вспомнить посвящение статуи Дионисия, сына Бозта, афинянина, одного из ближайших друзей Митридата Еввергета, сделанное Аполлону, Артемиде и Латоне на Делосе от имени амисенца Гермогена, сына Харея — см. гл. 2, §4)⁴¹⁸, культ которого стал идеологической основой обожествления Митридата Евпатора. Во-вторых, захват Митридатом Евпатором города Эфеса, центра почитания Артемиды Эфесской, после чего там отчеканили монеты с изображением этой богини. Когда царь Понта вошел в Эфес, то, по примеру Александра Македонского, сразу начал расширять священную территорию общеэллинской святыни Артемисиона — храма Артемиды Эфесской — на расстояние полета стрелы, которую выпустил с угла его крыши. В результате священный теменос расширился более чем на

⁴¹⁵ Kleiner G. *Pontische Reichsmunzēn*. S. 10; Olshausen E. *Op. cit.* S. 1874, 1875.

⁴¹⁶ Kleiner G. *Bildnis und Gestalt des Mithridates* // *JDAI*. 1953. Bd. 68. S. 90; Price M.J. *Mithridates VI Eupator, Dionysus, and the Coinages of the Black Sea* // *NC*. 1968. Vol. 8. P. 3ff.; Olshausen E. *Op. cit.* S. 1874.

⁴¹⁷ Roscher W. *Op. cit.* Bd I, s.v. Artemis. S. 592; Işık A. *Cults in the Black Sea Region in Antiquity* // *Black Sea Studies. Symposium Proceedings*. Ankara, 2006. P. 166.

⁴¹⁸ Durrbach F. *Op. cit.* P. 170, no. 100.

стадий (Strabo XIV. 1. 23)⁴¹⁹. Это храмовая легенда, но она показывает, что царь подарил храму Артемиды новые земельные владения для привлечения симпатий греческого населения Азии. А это могло повысить значение культа Артемиды среди подданных и союзников Митридата. Неслучайно в 89-86 гг. до н.э. в Колофоне местный тиран, сторонник понтийского монарха, выпустил в обращение бронзовые монеты типа «бюст богини Артемиды — шапки Диоскуров». В эти же годы в городах Северо-Восточной Фригии—Лаодикее, Гиераполе, Эвмени, поддерживавших Митридата, появились монеты типа «Аполлон — треножник»⁴²⁰, что стало результатом прямого понтийского влияния на выбор монетных типов и на государственный характер культов Аполлона и его сестры Артемиды в этих полисах. Ведь одновременно с ними и понтийские города начали помещать атрибуты этих богов на монеты, что было вызвано введением Аполлона и Артемиды в пантеон официальных божеств Понтийского царства. На этом основании можно сделать вывод, что превращение культа Артемиды в официальный было напрямую связано с установлением владычества Митридата Евпатора в Западной Малой Азии, где эта богиня пользовалась большой популярностью. Не исключено, что его влияние в Понте повысилось после превращения культа Афины Паллады в культ Афины Никефоры, когда состоялся триумф понтийского царя в Пергаме в 88 г. до н.э. Это событие привлекло в ряды союзников и подданных Митридата VI немало малоазийских греков, в результате чего он еще ярче стал проявлять филэллинские симпатии и расширил пантеон почитавшихся в Понте эллинских богов.

Третья причина популярности Артемиды в Понте заключалась в близости образа и функций этой богини таким женским божествам Восточной Анатолии, как Ма и Анаит. Диодор Сицилийский сообщает, что Артемиды почитались в Эфесе, Понте, Персии и на Крите, и оттого звалась Критской, Таврополой и Персидской. «И эту богиню особенно почитали персы, и варвары устраивают мистерии, которые справляются среди других народов до сего дня в честь Персидской Артемиды. И одни и те же мифы рассказывают критяне в отношении других богов», — пишет историк (Diod. V. 77). Артемиды Персидская с эпитетом «Перасия» (Пераа(а)) почиталась в Каппадокии и Киликии как богиня — покрови-

⁴¹⁹ Wernicke. *Artemis* // RE. 1896. Bd. II. S. 1409. О чеканке монет Эфесом при Митридаге Евпаторе см. McGing B. *Op. cit.* P. 112, 113. О монете Эфеса с типом Артемиды, как в Амисе, см. Imhoof-Blüher F. *Kleinasiatische Münzen*. Wien, 1901. S. 56, no. 51 Br. 19. Taf. II, 16: «Артемиды в stefane — олень вправо».

⁴²⁰ Head B.V. *Op. cit.* P. 211, no. 306. Pl. XXVIII, 3 = Смекалова Т.Н., Дюков Ю.Л. Ук. соч. Табл. IX, 9; de Callatay F. *L'histoire ...* P. 293.

тельница Кастабалы. На монетах этого города ее изображали с факелами и в вуали подобно греческой Артемиде Фосфоре и Деметре, а ее мужским паредром считался бог солнца Гелиос. Ее воспринимали как защитницу и предводительницу, которая своим чудодейственным светом освещала путь к счастью и успеху в борьбе с силами мрака. Функционально богиня Кастабалы близка Ма=Афине Nikeфоре в Комане и фригийской Кибеле — Великой Матери богов⁴²¹, а значит и богине Анаит или персидской Анахите, которую широко почитали каппадокийцы и жители Малой Армении. Ведь ее паредром выступал персидский бог солнца Митра, отождествляемый с греческими богами солнечного света Аполлоном и Гелиосом.

В Восточной Малой Азии особой популярностью пользовался культ персидской Артемиды, которая получила эпитет «Нанайя» (Cic. Pro lege Manilia. IX. 23; Plin. XXXII. 82; Plut. Luc., 24) и имела свой храм в Элимаиде⁴²². Ее культ по характеру и обрядам был наиболее близок культу Анаит — богини любви, плодородия и света⁴²³, и это дало возможность грекам отождествлять Афродиту, Деметру и Артемиду с Ма и Анаит (Strabo XII. 3. 36)⁴²⁴. Неслучайно в храмовых центрах Ма в Комане Понтийской и Комане Каппадокийской и храме Анаит в Зеле сложились легенды о том, что культовые изображения богинь были выкрадены из Таврики Орестом и Ифигенией, детьми Агамемнона, и оставлены ими в каппадокийских святилищах богини, а также в храме Артемиды-Анаит в Лидии (Ἄρτῆ|λ5ο<; ἱερὸν Ἀναύχισο< — Paus. III. 16. 8). В Кастабале и Кибистре, в храме Артемиды Персидской, где жрецы ходили босиком по тлеющим углям, также бытовала легенда об Оресте и Таврополе (Артемиде или Ифигении), согласно которой богиню называли Перскίχ и ее статую будто бы привезли «с той стороны», т.е. с противоположного берега Понта — из Таврики (Strabo XII. 2. 7). Описывая святилище богини Ма в Комане, Страбон упоминает миф о том, что Орест вместе с сестрой Ифигенией принес туда священные обычаи из Таврической Скифии, которые были посвящены Артемиде Таврополе. Там они будто бы оставили свои волосы, откуда и пошло название города (Strabo XII. 2. 3). Дион Кассий сообщает об этом следующее: «Комана и сейчас часть Каппадокии, и существовало предание, что здесь постоянно находятся (бейро

⁴²¹ Dupont-Sommer A., Robert L. La deesse de Hierapolis Castabala (Cilicie). R, 1964. R 88-95.

⁴²² SP II. 1906. P. 337, 338; Cumont F. Notes sur le culte d'Anaitis // RA. 1905. Vol. 5. P. 24-31.

⁴²³ Leonhard R. Paphlagonia. B., 1915. S. 239; Hepding H. Attis, seine Mythen und sein Kult. Gieszen, 1903. S. 125; Reding-Hourcade N. Recherches sur l'iconographie de la diesse Anahita // Archeologie et religions de l'Anatolie ancienne. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 201-203.

⁴²⁴ Cp. CIA II, 3. 1613; Hepding H. Op. cit. S. 106-109; Duchesne-Guillemain J. La religion de l'Iran ancien. P., 1962. P. 181.

del e^oαῖν) Таврический кумир Артемиды и род Агамемнона». По его мнению, трудно поверить в то, как они там оказались и каким образом сохранились, поскольку об этом много разных преданий. Но не подлежит сомнению, что в Каппадокии существовало два города (τσοῦΧγκ;) под названием Команы, которые расположены недалеко друг от друга, как и то, что их окружает (ка! Ταῖν αἰνῶν γερῆςΧοῦΤαί — по-видимому, имеется в виду ландшафт местности и культовые сооружения, включая храмовые и священные земли. — С.С). Бытовавшие в каждом из них легенды и выставленные на обозрение священные реликтовые предметы, которыми каждая владеет, одни и те же, включая меч Ифигении, имеющийся в распоряжении обеих (Dio Cass. XXXVI. 11).

Но наиболее полную версию храмовой легенды об Артемиде Таврополе, Оресте и Ифигении рассказывает Прокопий Кесарийский: «В Келесене, в святилище Артемиды, что было и у тавров, откуда, как говорят, Ифигения, дочь Агамемнона, убежала с Орестом и Пиладом, захватив статую Артемиды. Другой храм, который в мое время существует в городе в Комане, не храм у тавров. Когда Орест бежал от тавров с сестрой, его настигла телесная болезнь. Оракул сообщил, что пока он не построит храм Артемиды в таком месте, как и тот, что у тавров, и не обрежет там свои волосы и не назовет в их честь город, то не избавится от этой невзгоды. Орест построил в Понте на горе, омываемой Ирисом, замечательный город и храм Артемиды и, обрезав волосы, назвал по ним город, который и в мое время называется Команой. Заметив, что он не удовлетворил этим оракул, он опять пошел искать место и нашел одно местечко в Каппадокии, очень похожее на то, что у тавров. В этом месте Орест построил город и два храма — Артемиде и своей сестре Ифигении. Это χριστήρ Κ6|ίανα, которая названа по волосам Ореста, которые он там обрезал и этим избежал болезни» (Procop. Bel. Pers. I. 17. 11-20).

Согласно этим преданиям, греческая богиня Артемиде Тавропола и близкая ей Ифигения, дочь Агамемнона (по распространенной эллинистической версии мифа — Дева-Парфенос), была поставлена в прямую связь с местными богинями — покровительницами великих понтийских храмовых центров, и в то же время вплетена в сказания об Оресте, Пиледе и кровожадной богине тавров. Связь Ма и Анаит с таврами и их божеством — реминисценция того, что понтийские и каппадокийские храмы находились «по ту сторону Тавра» — горного массива в Малой Азии, и потому местная традиция по аналогии с Тавридой увязывала великих богинь Понта и Каппадокии с таврами Северного Причерноморья. Легенда была призвана объяснить происхождение эпиклесы Артемиды —

«Тавропола», выдававшей покровительство священным быкам, а также популярность ее в Крыму, где греки, почитавшие Деву-Ифигению, ее спутницу, были соседями тавров, поклонявшихся богине с похожими чертами. Связь греческой Артемиды Таврополы с таврами и Таврикой, а также с горным отрогом малоазийского Тавра, объяснялась еще и тем, что ее почитали как богиню гор. К тому же названия «Тавр», «Таврида» образованы от слова *та́ирод* — «бык», который играл ведущую роль в обрядах греческой Артемиды и полуперсидской богини Артемиды Нанайи.

Быки посвящались и Анахите (=Анаит в Понте), ибо считались ее жертвенными животными. В Элимаиде они имели специальное клеймо-тавро, которое ставили на круп животного непременно с изображением факела — символа греческой Артемиды Фосфоры или Предводительницы-Гегемоны, что засвидетельствовано также в культуре Артемиды Таврополы (Plut. Luc., 24). Ей посвящались криоболии и тавроболии — мистические охоты на быка, завершавшиеся его поражением копьем или мечом⁴²⁵ (ср. священный меч Ифигении, который хранился в Комане, центре почитания богини-воительницы Ма, аналога греческой Афины). Паредром персидской Анахиты был Митра (см. гл. 2, §12), в культуре которого обряд закалывания быка, олицетворявший смерть, означал «убийство для новой жизни»⁴²⁶. Но в любом случае храмовые сказания и атрибутика — это попытка объединить культуры Ма и Анаит с Артемидой, богиней древних эллинов. С Артемидой отождествляли, прежде всего, Анаит (=Анахиту) персов, отчего последнюю величали Артемидой Персидской, более известной в Восточной Анатолии под именем Артемиды Перасии. Этот искусственный синкретизм женских божеств не являлся творчеством местного населения, которое по-прежнему чтит своих исконных богинь⁴²⁷, а стало инициативой самих греков и официальной власти — понтийско-каппадокийских царей и римских проконсулов и легатов, которые были приверженцами филэллинской политики и греческих ценностей.

Празднества и оргиастические мистерии в Комане и Зеле появились задолго до мифа об Ифигении в Тавриде, Оресте и Пиладе, который сложился к V в. до н.э. Приведенные храмовые легенды почти полностью основаны на версии мифа, изложенной у аттических трагиков, что под-

⁴²⁵ Cumont F. Le taurobole et le culte d'Anaitis // RA. 1888. Vol. 12. P. 134; idem. Notes... P. 24-31;

Famell L.R. The Cults of the Greek States. Oxf., 1896. Vol. II. P. 454, 456.

⁴²⁶ Gershevitch J. The Avestan Hymn to Mithra. Cambr., 1959. P. 71.

⁴²⁷ Cumont F. The Oriental Religions in Roman Paganism. Chicago, 1911. P. 53, 54, 65.

тверждает рассказ об Ифигении у Аполлодора (Apollod. IV. 26; 27)⁴²⁸. Многие ведущие центры почитания Артемиды вплоть до II в. н.э. вели борьбу за право обладать кумиром Артемиды Таврической и связывать себя с детьми Агамемнона. Среди них были такие города, как Спарта, Афины, Браврон, Ариция, Микены, Родос и многие другие⁴²⁹. Поэтому храмовые сказания об Артемиде Таврополе, Оресте и Ифигении в Восточной Анатолии — исключительно греческие и сложились позднее основания святилищ Ма и Анаит. Целью их создателей было привлечь к почитанию этих туземных богинь греков и эллинизованных жителей Восточной Анатолии. Эти мифы и легенды были призваны объяснить сходство ритуалов и обрядов Артемиды, Ма и Анаит, в частности, большую роль огня в культах женских божеств. Об очистительной силе огня в их культах свидетельствуют, в частности, тлеющие угли в храме Артемиды Персидской в Кастабале и факелы, а о близости обрядов — меч Артемиды/Ифигении и Анаит/Ма, хранящийся в Комане, а также участие быков в священных праздниках богинь Артемиды Таврополы и Нанайи. Мотив убийства лани в культе Артемиды-Девы по религиозной семантике напоминал закалывание быка в культе Артемиды у греков и персов. Поэтому бытовавшие в Понте, Киликии и Каппадокии мифы об Артемиде Таврополе, Ифигении и Оресте могли сложиться в Восточной Анатолии, когда греки ближе познакомились с местными культами Ма и Анаит. К этому времени они уже знали тонкости почитания Артемиды-Девы в Таврике, поэтому легко перенесли представления об этой богине в святилища на отрогах малоазийского Тавра. Это могло произойти во второй половине II — начале I вв. до н.э., после того как культ Аполлона превратился в царский и распространился в Комане, где появился его храм (см. гл. 2, §4). Местные жрецы оказывали в этом содействие, поскольку Аполлон считался братом Артемиды, которую ассоциировали с верховной ирано-каппадокийской богиней, а паредром последней являлся Митра, иранский аналог эллинского Аполлона. Вот почему оракул, который был дан Оресту при основании команского святилища, по версии мифографов, появился из уст дельфийской Пифии в храме Аполлона.

Большая часть изображений Артемиды-Девы, закалывающей лань, появилась в Малой Азии и Эгеиде на рубеже II-I вв. до н.э. и связана с

⁴²⁸ Русяева А.С., Русяева М. Верховная богиня античной Таврики. Киев, 1999. С. 49-52.

⁴²⁹ Graves R. Les mythes grecs. P., 1967. P. 347, 348; см. также Толстой И.И. Остров Белый и Таврика на Эвксинском Понте. Петроград, 1918. С. 127-129; Русяева А.С., Русяева М. Ук. соч. С. 47-52.

Артемидой Персидской. А аналогичная херсонесская культовая статуя Девы (Артемиды, Ифигении) могла вдохновить Митридата Евпатора на создание ее реплик в других местах Понтийской державы и соседних областях⁴³⁰. В таком случае легенды о перенесении статуи Таврополы из Крыма в Коману и другие родственные ей храмы, где почитали Артемиду и близких ей Анаит и Ма, могли сложиться в правление Митридата VI, когда Таврика и Херсонес Таврический вошли в состав Понтийской державы.

Обращает на себя внимание, что типология монет Амиса с изображением Артемиды, треножника и оленя имеет исключительно греческий облик. Соответственно, и мифы, о которых выше шла речь, напоминают собой религиозно-идеологическое обрамление при выведении эллинами колоний и при основании новых городов и храмов. Если монеты были выпущены в честь праздников богини Артемиды, то возникает вопрос — не могла ли их типология отразить провозглашение ее культа официальным, при том что его первооснова была греческой? Хотя в Комане и Зеле поклонялись местным богиням, введение официального культа Артемиды могло подвигнуть жрецов (и творцов царской пропаганды) выбрать соответствующие легенды, чтобы увязать их с необходимостью почитать Артемиду Таврополу в исконно анатолийских храмовых центрах. Однако культовые статуи Ма и Анаит, насколько известно по их изображениям, не подверглись изменениям в связи с распространением сцены закалывания богиней лани. Так что влияние культа Артемиды на сложившиеся в Комане и Зеле традиции было поверхностным. В отличие от мужских официальных культов и даже культа Афины Nikeфоры, понтийские (и каппадокийские) правители не настаивали на непрременном слиянии Ма и Анаит с греческой Артемидой, предоставив это исключительно сознанию греческих подданных.

В Амасии найдено посвящение Артемиде, Аполлону и Лете как «благодетелям» (ейгруэтац), включая самого посвяпителя Л. Юлия Севера. Ф. Кюмон отметил, что поскольку Артемиды поставлена в надписи на первое место, то ее могли отождествлять с местной Великой богиней всего сущего (SP III, 1, по. 46a)⁴³¹. Однако в надписи ничто не указывает на связь дочери Лето с местным Великим божеством всего сущего. Посвящение сделано греческим богам, а присутствие Артемиды на первом месте могло быть вызвано ее особой ролью в благодеяниях. Среди мно-

⁴³⁰ Guldager Bilde P. *Wandering Images: From Taurian (and Chersonesian) Parthenos to (Artemis) Tauropolos and (Artemis) Persik // The Cauldron of Ariantes*. Aarhus, 2003. P. 174.

⁴³¹ French D. *Amaseian Notes* 4. No. 3; Olshausen II. *Op. cit.* S. 1875.

гочисленных посвящений триаде богов из различных мест эллинского мира, в которых фигурирует Аполлон (см. СЮ I. 2280; 2282; 2283d; 2284; II. 2852; 2853 и надписи с Делоса), нередко встречаются и такие, где Артемида названа первой: это посвятельные надписи из храма Зевса Панамара в Карию⁴³², надписи, найденные на Эвбее и в Тамине⁴³³. С учетом этого на основании надписи из Амасии вряд ли уместно говорить об ассоциации Артемиды, дочери Лето и сестры Аполлона, с местной богиней. Напротив, амасийская надпись доказывает, что Артемида почиталась в этом понтийском полисе исключительно как греческое божество.

В одной из надписей Пафлагонии с упоминанием Артемиды (Цезаря в Кимистене) говорится, что некий жрец «от предков» по имени ... киас, сын Фронтона, поставил посвящение Артемиде Кратиане за жену (или сожительницу) и детей (ὄνερ στυριού καὶ ἄσκυcov)⁴³⁴. Ранее не встречавшийся эпитет богини ΚΡΑΤΙΑΝΗ связан с почитаемой в вифинском городе Кретию-Флавиополе (Κραχῶcov ΦλαωτίνoΧευ) Артемидой Крате-ей, покровительницей горожан. Она запечатлена на монетах со своими священными животными — собакой и ланью, которые подчеркивали ее главную функцию как эллинской богини-охотницы (SNG Aulock, 526). Эпитет образован от греческого слова κράταш > крахагц — «могущественная», как называли Артемиду Эфесскую (SIG 2663c; 6797 — Ἐρῆσαοῦ ἄναοα; τῆ) [γυ(αττ) 0εά]. В надписи из Пафлагонии богиня выступает в образе покровительницы деторождения, семьи и брака. В таком значении она имеет лишь косвенное отношение к местной женской богине, так как в греческом понимании считалась защитницей семейных ценностей, а ее эпитет соответствовал той роли, которую она играла в греческой мифологии.

В другой надписи 187/188 г. н.э. говорится, что жители пафлагонской деревни Дзейтени посвятили храм — ναός богине Артемиде Эвктее (Ἄρχῆϊϊῆσι Εἰκτῆα)⁴³⁵. Этот эпитет богини ранее не встречался, очевидно, он образован от греч. εὐΚηῖοϋ — «взываемый», что нередко относилось к различным богам — Зевсу, Изиде, Фемиде и др. (LSJ. s.v.). По всей ве-

⁴³² Deschamps G., Cousin G. Inscriptions du temple de Zeus Panamaros // BCH. 1888. XII. P. 266, 267, no. 50, 51.

⁴³³ Wilhelm A. ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ ΕΕ ΕΥΒΟΙΑΙ // Ε-πριϋ. Ap*. 1892. P. 160, no. 54, 55.

⁴³⁴ Kaygusuz J. Inscriptions of Kimistene. S. 69-72; idem. Kimistene ὄ den-yazitler. No. 4; Marek Ch. Stadt... S. 192, no. 13; idem. Pontus et Bithynia. S. 105.

⁴³⁵ Marek Ch. Stadt... S. 192, no. 15; idem. Pontus et Bithynia. S. 105, 106; полный список эпитетов Артемиды см. Wernicke. Op. cit. S. 1384 ff.; об эпитетах богини в Азии см. Santoro M. Epitheta deorum in Asia graeca cultorum ex auctoribus graecis et latinis. Milano, 1973. P. 318, 319.

роятности, жители деревни почитали Артемиду Взываемую за то, что к ней можно было обратиться за благодеянием. В практике эллинской религии божество, к которому обращались или которое как бы «вызывали» своим обращением, являло собой «чудо» или чудодейственное явление — эпифанию и давало оракул тому, кто взывал к нему⁴³⁶. Не исключено, что жители деревни почитали Артемиду как богиню плодородия и обратились к ней за помощью вырастить и собрать хороший урожай.

Из посвяжительной надписи, найденной близ д. Маруф на хоре древней Гангры в Пафлагонии, известно о существовании в тех местах святилища Артемиды. Некие Г. Юлий Сильван и Соссия Веттиана, которых К. Марек считает собственниками земли, граничившей со святилищем и его теменосом, величают Артемиду *Θή προοιμίτις* — «богиней предков». Ученый полагает, что это культ местной богини, которую эллинизированные крестьяне и местные богатые семьи почитали как Артемиду⁴³⁷. Однако и в этом случае роль местного Верховного божества преувеличена. Термин *ἡγεροῦ* Уикбс; означал «наследственный», «переданный по наследству от предков», т.е. попросту родовой. Его употребление в надписи применительно к богине показывает, что члены семьи могли почитать Артемиду с давних времен — «от предков», и она являлась объектом частного культа членов этого рода. Учитывая эллинизированный или скорее романизированный облик главы семьи, который выдает его римское имя, можно вывести заключение, что это вряд ли была местная богиня. Типичные греческие черты культа Артемиды в Пафлагонии наглядно демонстрируют монеты Гангры (WBR I², 1, по. 20, рi. XXII, 13)⁴³⁸, Абонутейха (*ibid.*, по. 99, рi. XVII, 17) и Амастрии (*ibid.*, по. 114, 115, рi. XX, 22) римской эпохи: на них богиня запечатлена в образе охотницы с луком и горитом, а на амастрийских монетах еще и с оленем. В Амисе ее также изображали в виде охотницы с луком в левой руке (*ibid.*, по. 99, 101, рi. IX, 18, 20). Это дает основание предполагать, что предки семьи из Гангры, которые, если верить вышеприведенной надписи, жили в тех местах еще в эпоху позднего эллинизма, могли почитать Артемиду как эллинскую богиню в ее основной роли — покровительницы гор и охотницы, владычицы зверей, лесов и растений. Население Пафлагонии обожеествляло горные массивы Ольгасс (совр. Ильгас) и Ак-Даг⁴³⁹, поэтому там находилось много храмов. Среди них могли быть и святилища Артемиды — богини гор, покрытых лесом, где можно было охотиться. Однако во внутренних районах

⁴³⁶Feštagiere A.-J. *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley-Los Angeles, 1954. P. 77-80.

⁴³⁷Marek Ch. *Pontus et Bithynia*. S. 105, 106.

⁴³⁸Arslan M. *Coins of Gangra-Germanikoupolis in Paphlagonia // Paphlagonia and Pontus in Antiquity and the Early Byzantine Period (7th century BC — 7th century AD)*. Izmir, Melbourne, 2008. P. 7.

⁴³⁹Işik A. *Op. cit.* P. 166.

Понта, где издревле функционировали храмовые центры великих местных богинь Ма и Анаит, слабо эллинизованное население ассоциировало греческую Артемиду с этими богинями⁴⁴⁰. Поэтому Артемиду в святилище на хоре Гангры почитали в качестве изначально греческого божества — покровительницы семьи, деревни и плодородия земли, но при желании ее ассоциировали с одним из местных божеств производящих сил природы.

§6. Кибела

Кибела, одно из главных малоазийских божеств, почиталась под именем Великой Матери богов или Фригийской Матери. Ее культ был известен в Понтийском царстве, но особенно широко он засвидетельствован в западных регионах Пафлагонии. Большая часть памятников, связанных с этим культом, обнаружена в Кастамону, а самым ранним свидетельством считается стела с изображением стоящей богини из Дадау VI в. до н.э. — она представляет архаичный тип богини, одетой в полос и шаль, спускающуюся на плечи (ныне в музее Кастамону, инв. № 293/new 139). Одна рука богини у груди, как на архаических и раннеклассических протомах греческих богинь плодородия, а другая — как бы придерживает живот. Эти жесты указывают на покровительство плодородию и напоминают позу сирийско-кипрской богини-Матери, восходящей к Астарте/Астаре (шумеро-вавилонской Иштар). А сама фигура богини выполнена под сильным фригийско-понтийским влиянием⁴⁴¹. Первоначально Кибела, или Великая Мать богов, чаще изображалась стоящей, и только после созданного в конце V в. до н.э. греческим скульптором Агоракритом статуарного типа сидящей богини в башенной короне, с тимпаном и фиалой в руках, и львенком на ногах или у ног, ставшего вскоре классическим, Кибелу стали представлять в качестве сидящей на троне богини⁴⁴². В Пафлагонии встречается немало изображений сидящей Кибелы, но они датируются римской эпохой и происходят из долины р. Амний (хранятся в музее Синопы)⁴⁴³.

⁴⁴⁰Moga I. Strabo of Amasia on the "Persian" Artemis and Men in Pontus and Lydia // Paphlagonia and Pontus... P. 79.

⁴⁴¹Naumann F. Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst // IM. 1983. Bht 28. S. 296. Kat. 25. Taf. 8, 1.

⁴⁴²von Salis A. Die Gottemutter der Agorakritos // JDAI. 1913. Bd 28. S. 1-26; Akurgal B. Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander. B., 1961. S. 97, 98.

⁴⁴³Jacopi G. Dalla Paphlagonia alia Commagene. Roma, 1936. P. 7. Tab. 6, f. 19.

Самые ранние рельефы этого типа найдены в Кастамону и относятся к IV в. до н.э. Один из них представляет в фас сидящую как бы в нише или наиске храма фигуру богини с покрытой вуалью головой, которая касается плинфы, окаймляющей все изображение, ее левая рука лежит на коленях, а правую с каким-то предметом она держит у груди или указывает ею на собственную грудь. Этот жест, как на упомянутом выше рельефе из Дадау, связан с покровительством плодородию (ср. аналогичный жест Деметры и Кору на терракотовых статуэтках)⁴⁴⁴. На другом рельефе воспроизведена женская фигура, облаченная в круглый головной убор, покрывало и тунику, сидящая в нише, украшенной треугольным фронтоном, в центре которого диск (солнце) или щит, и в обрамлении ов, в правой руке у груди держит кубок. Этот жест навеян изображениями Фригийской богини (Кубабы > Кибелы) из Гордиона и Анкиры, которая вместе с чашей (или вместо нее) держит в руках плод и птицу, очевидно, голубя. Означенные предметы встречаются и в руках у греческих богинь Деметры, Кору-Персефоны и Афродиты. Еще одна стела была найдена у дороги Кастамону-Ташкупру: на ней две женские фигуры, восседающие бок о бок друг с другом в фас с кубком в руках, одна из которых одета в хитон, а другая в хламиду. Р. Донсэль предположил, что это сцена заgrabной трапезы или погребальной церемонии с участием Матери богов или близкой ей местной пафлагонской богини⁴⁴⁵. Однако в греческой коропластике нередко встречаются изображения сидящих парами богинь, их обычно трактуют как Деметру и Кору-Персефону⁴⁴⁶. По аналогии с ними пафлагонские рельефы могли отображать синкретический образ греческих и фригийско-пафлагонских богинь, включавший в себя черты Деметры, Персефоны и Великой Матери богов. В таком случае Великая Мать богов — Кибела выступала в Пафлагонии в качестве покровительницы урожая, животных и душ умерших в подземном мире, а значит и как хтоническая богиня.

Это наглядно подтверждает декор наскальных гробниц, в том числе в районе Кастамону. Вырубленные в скале пафлагонские гробницы представляли собой подражания жилым домам или храмам, а божества, которые изображены на их фасадах, связаны с местной традицией по-

⁴⁴⁴ Особенно на протомах Деметры и Кору (Русяева А.С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья (VI-I вв. до н.э.). Киев, 1982. С. 52 — Ольвия; Mollard-Besques S. *Les terres cuites grecques*. P., 1963. Pl. XII, 1 — Фивы).

⁴⁴⁵ Donceel R. *Représentations archaisantes de femmes assises sur des stèles de la région de Kastamonu // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 81-90; Mellink M.J. *Archaeology in Asia Minor // AJA*. 1984. Vol. 88, 4. P. 457.

⁴⁴⁶ Русяева А.С. Указ. соч. С. 44.

читать богиню как покровительницу скал и горных вершин, что выдает ее хтоническое значение. В этом проявлялись эллинские (достаточно вспомнить, что Артемида считалась богиней гор — см. выше §5) и фригийские традиции, ухившие корнями в хетто-лувийскую религию. Примером служит известная гробница Эвкая позднеклассического или эллинистического времени в стиле греческого храма с фронтоном и пронаосом, который поддерживали две колонны-пилястры. В тимпане фронтона высечена фигура Кибелы, с двух сторон которой сфинксы с поднятыми крыльями. Как и на многочисленных изображениях во Фригии, богиня без пояса и шали держит руки перед туловищем, как бы защищая гробницу и похороненного в ней человека. Ее апотропеические, охранительные функции выражали фигуры крылатых сфинксов, так как во Фригии, Пафлагонии и других районах Малой Азии мифические животные — львы, сфинксы, единороги, быки, грифы считались охранителями жилищ, ворот, могил; быки и львы олицетворяли силу природы, а сфинксы наделялись демоническими чертами⁴⁴⁷.

В этом отношении показательна ножка мраморного жертвенного стола из Амастрии с изображением сфинкса в виде женского бюста, под которым видна лапа льва или грифона с четырьмя когтями, а окантовка под округлым подиумом исполнена в форме стилизованных листьев⁴⁴⁸. Вся композиция связана с культом Кибелы и отражает многообразие ее функций — охранительницы и заступницы, как хтонической богини и покровительницы плодородия и животного мира.

Фригийские корни Кибелы в Пафлагонии подтверждает рельеф из Зонгульдака (хранится в музее Кастамону). Подобно сюжетам на других рельефах, изображенная на нем сидящая на троне богиня получила образ покровительницы плодородия и хтонических сил, символизируя воспроизводящие силы природы, поскольку одна рука у нее на груди, а другая — на животе⁴⁴⁹. Известны посвящения Матери богов из Кесарии-Адрианополя и Синопы I-II вв. н.э.⁴⁵⁰, и Тия, где некий Валентион сде-

⁴⁴⁷ Leonhard R. Paphlagonia. В., 1915. S. 240-250. О гробнице Эвкая и рельефах с изображением Великой Матери богов на скальных гробницах см. von Gall H. Die paphlagonischen Felsgräber // IM. 1966. Bht. 1. S. 65-90; Naumann F. Op. cit. S. 51.

⁴⁴⁸ Mendel G. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines. Musées impériaux Ottomanes. Constantinople, 1912. Vol. II. P. 92, 93, no. 336, 337. В качестве параллели можно привести мраморную архитектурную деталь римского времени из Трапезунта — украшение крыши какой-то общественной постройки в виде крылатого сфинкса с женской грудью и головой, а также рукой в виде львиной лапы (The Museum of Trabzon. Turkish Republic. Province Culture Directorship, Museum Directorship. Trabzon, no. 1).

⁴⁴⁹ Naumann F. Op. cit. S. 121. Kat. No. 46. Taf. 15, 1.

⁴⁵⁰ Marck Ch. Stadt... S. 194, no. 22: посвящение Никомеда, сына Неанника, из Уч-баша, по видимому, сельского святилища на хоре Кесарии (см. также Mendel G. Inscriptions de Bithynic // BCH. 1901. 25. P. 27); French D. Sinopean Notes 4. No. 10.

лал посвящение Матери богов за детей⁴⁵¹, что свидетельствует о ее покровительстве деторождению, семье и браку. В этом Кибела сближалась с греческой Артемидой, Деметрой Куротрофой, Афродитой, Гестией. На монетах Амастрии сидящая Кибела в модии на голове, с патерой в руке и двумя львами у ног (WBR I², 1, по. 157, рi. XXI, 7) получила образ защитницы полиса и граждан, а также отдельных людей и их семей, подобно Тухе (как ранее Амастрис в образе Афродиты — см. §3). Не исключено, что культ Великой Матери проник в города Пафлагонии с запада через Вифинию⁴⁵², где ее почитание было достаточно широким, и откуда ее культ распространялся в сельские районы Южной и Западной Пафлагонии.

В Каппадокии Понтийской культ Кибелы засвидетельствован преимущественно в греческих городах, в частности в Амисе, что подтверждают votивные рельефы и терракоты, связанные с почитанием Кибелы и Аттиса. На одном из рельефов Кибела — Великая Мать богов восседает на троне в муральной короне, с которой на ее плечи ниспадает вуаль. Рядом два льва, в руке скипетр или рог изобилия, слева — женщина в фас в длинном одеянии, с факелом или рогом изобилия в левой руке, справа — Аттис во фригийском колпаке с тимпаном и факелом. Сцена сопровождается надписью некоего Эвангела с просьбой о выздоровлении, очевидно, поскольку Фригийская богиня-Мать олицетворяла собой всеобъемлющую власть и считалась целительницей⁴⁵³, в чем сближалась с Гиги-еей. Появление тимпана в качестве ее культового атрибута было обусловлено греческим влиянием, поэтому атрибутика богини и ее спутников на амисском рельефе увязывает их с греческими богинями, в частности с Артемидой, что подчеркивают факелы, и Герой, покровительницей Амиса, на что указывает скипетр в руках богини. Вполне вероятно, что вторая женская фигура олицетворяла одну из названных богинь. Эта сцена напоминает сюжеты на рельефах с парными женскими божествами из Кастамону, поэтому напрашивается вывод, что амисские греки ассоциировали Кибелу с эллинскими богинями производительных сил природы и всего сущего, которые обладали верховной божественной властью.

В Амисе обнаружены и терракотовые фигурки Кибелы. На статуэтке из Лувра богиня сидит на скале в хитоне и покрывале, в одной руке у

⁴⁵¹ Robert L. *Etudes anatolicennes*. P., 1973. P. 287; Bull. epigr. 1974. No. 579; Bull. epigr. 1977. No. 507: о распространении культа Кибелы в Вифинии и Пафлагонии.

⁴⁵² Очевидно, из Лидии и Фригии в Южное Причерноморье и далее в другие причерноморские регионы: Bogh B. *The Formation of the Cult of Kybele // Paphlagonia and Pontus...* P. 18.

⁴⁵³ Lifshitz B. *Monuments et inscriptions de la Paphlagonie et du Pont // Gfäzer Beiträge*. 1974. Bd. 2. S. 98-102; Хайнд Дж. Памятники античных городов Южного Причерноморья // СА. 1964. 3. Рис. 7, 8; Sumner L. *Op. cit.* S. 38. Anm. 218: на рельефе богиня, две жрицы с факелами и три грации с *tabula ansata*.



Рис. 72

нее тимпан, в другой, к сожалению, утерянной, очевидно, была фиала или патера, у ног протома льва (рис. 72). По некоторым предположениям, это реплика культовой бронзовой статуи богини⁴⁵⁴. Поза сидящей на скале богини показательна: фригийская Кибела и греческая Артемида считались в Малой Азии богинями гор и горных вершин, поэтому, согласно местным преданиям, с горы Агдэ во Фригии началось распространение культа Великой Матери, отчего Кибела получила прозвище "Аубгатк.". Статуэтка из собрания Национального Датского музея в Копенгагене показывает сидящую на троне Кибелу в стэфане, плаще и шали, с тимпаном и львом у ног⁴⁵⁵, а другая статуэтка из Амиса (в музее Кастамону) представляет богиню

просто сидящей на троне⁴⁵⁶. Интересна надпись на заглаженной оборотной ее стороне — ΜΝΗΜΟΕΥΝΟΥ, т.е. «памяти ради». Очевидно, терракота относилась к погребальному культу, следовательно, Кибелу, величественно сидящую на троне, воспринимали как защитницу души умершего в подземном мире. Это хтоническая сторона культа, которая сближала ее с греческой богиней Персефоной, царицей подземного мира, и символизировала величие и власть — одну из главных функций Великой Матери.

В «мастерской амисского коропласта» была изготовлена статуэтка Аттиса в распахнутом плаще, с обнаженными животом и гениталиями, что подчеркивало его детородную функцию как бога плодородия и производящих сил природы⁴⁵⁷. Терракотовое изображение Кибелы с

⁴⁵⁴Mollard-Besques S. Catalogue... P. 77. D 459, pi. 102, a = Summerer L. Op. cit. S. 98. Kat. S II 1. Taf. 39 = CCCA. 1987. P. 68, no. 204. Tab. 40.

⁴⁵⁵Breitenstein N. Danish National Museum. Terracottas Cypriote, Greek, Etrusc-Italian and Roman. Copenhagen, 1941. P. 55. no. 507. Taf. 62 = Summerer L. Op. cit. S. 88, 89. Kat. S II 2 = CCCA. 1987. P. 68, no. 203. Tab. 39.

⁴⁵⁶Lifshitz B. Op. cit. S. 98 = CCCA. 1987. P. 69, no. 206 = Summerer L. Op. cit. S. 99. Kat. S II 2a; Хайнд Дж. Указ. соч. С. 176.

⁴⁵⁷Mendel G. Catalogue des figurines grecques... P. 196, no. 1922 = Summerer L. Op. cit. Kat. A I 1. Taf. 31.

тимпаном и на троне найдено в Зеле, но рядом отсутствует лев⁴⁵⁸. Этот факт, как и обнаружение статуэтки в храмовом центре Анаит, связан с ассоциацией Кибелы и богини Анаит или родственной ей Артемиды, а быть может, и Афродиты, для которых изображение льва не характерно. Терракотовые фигурки, которые изображали сидящих в иератических позах женщин, имели отношение к различным богиням с «властными» функциями, в том числе к Рее, ионийской Артемиде и Кибеле. Последняя фигурирует в подобной позе на погребальных памятниках Фригии, представляя собой защитницу мертвых, а львы только подчеркивали ее величественность, выражая в то же время хтоническую сущность богини еще с хетто-вавилонской эпохи⁴⁵⁹. Следовательно, в Понтийской Каппадокии и Пафлагонии, включая греческие города, Кибела была охранительницей умерших, покровительницей производительных сил природы, зверей, растений и т.д., выступая в образе Верховной богини всего сущего.

О фригийском (не лидийском) характере культа Матери богов в причерноморских областях Анатолии⁴⁶⁰ свидетельствуют памятники из Амасии и близлежащих районов. Э. Ольсхаузен сообщает о наскальном рельефе с изображением Кибелы из местечка Инцесу восточнее Ортакей⁴⁶¹. Судя по описаниям, его можно поставить в один ряд с рельефными изображениями богини из Фригии, Вифинии и Пафлагонии⁴⁶², и на этом основании сделать вывод, что во внутренних областях Северной Анатолии ее почитали в традиционном фригийском образе покровительницы урожая и земледельцев. Отношение богини к плодородию иллюстрируется посвящением Деметре и Коре из Тхорума, которое было сделано жрецом Зевса Эпикарпия в 144/145 г. н.э. «до дня Матери богов» (SP III, 1, по. 189: яро`Мг|тро̇; Ге̇сов; подробно о нем см. выше §2). Оно говорит о том, что в календаре Амасии один из дней посвящался Кибеле — Великой Матери, когда справлялись оргиастические мистерии, посвященные ей и Аттису (см. гл. 2, §1; гл. 3, §2), а жрец греческих богов плодородия мог быть их участником. Ведь он специально отметил, что совершил посвящение «до праздника» Кибелы. Центром этого

⁴⁵⁸Naumann F. Op. cit. S. 271, 369, no. 627 = CCCA. 1987. P. 68, no. 202. Pl. 39 = Summerer L.

Op. cit. S. 99.

⁴⁵⁹Reinach S. Statues archaïques de Cybèle découvertes à Cyme (Éolide) // BCH. 1889. VI. P. 545-553; о львах как апотропеях в Понте см. Durugönül S. The Sculpture of a Lion in the Amasya Museum // AS. 1994. XLIV. P. 149-152. В представлении древних греков богиня на троне символизировала божественность, силу, власть и бессмертие (Jung H. Thronende und sitzende Gotter. Boñn, 1982. S. 28).

⁴⁶⁰Mitchell S. Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Vol. II. Oxf., 1993. P. 19, 20.

⁴⁶¹Olshausen E. Op. cit. S. 1885.

⁴⁶²Işik F. Zur Entstehung Phrygischer Felsdenkmaler // AS. 1987. XXXVII. S. 163-178.

празднества мог быть храм Матери богов в Амасии, о котором сохранилось упоминание у Грегория Нисского (Gregor. Nyss. De S. Theodoro mart. P 582 D = SP II. P. 115). Он был построен на берегу р. Ирис и, вероятно, запечатлен на монетах города эпохи Траяна (WBR I², 1, по. 8, рi. IV, 11). Д. Френч полагает, что празднование дня Матери богов вызвано ее покровительством орошению полей⁴⁶³. Уже упоминавшаяся надпись под рельефом с изображением «андрогинного идола» из д. Зуго с древней хоры Амасии (см. гл. 2, §1) являлась посвящением богиням Гее и Агдистис (рис. 7, 8). Первая из них — греческая богиня земли Γῆ Μῆ|τ|γ|ρ, которая часто ассоциировалась с Деметрой, элевсинской богиней плодородия у древних греков⁴⁶⁴, а вторая -фригийская Кибела или, как ее называли в Пессинунте — 'Аубютц Μῆ|τ|γ|ρ (Strabo XII. 5. 3)⁴⁶⁵. В представлении жителей обширной хоры Амасии — «Равнины тысячи деревень», где проживало сельскохозяйственное население, Кибела или Великая Мать-Агдистис вместе с Геей (Деметрой) могла способствовать выращиванию хорошего урожая.

Таким образом, обитатели глубинных районов Понта и Пафлагонии, особенно граничивших с Галатией, Фригией, Вифинией, воспринимали Кибелу как богиню плодородия, что с древних времен было свойственно фрако-фригийскому населению. Почитание Великой Матери богов больше характерно для западных и центральных районов Северной Анатолии. В восточных регионах Понта и Каппадокии памятников, связанных с Кибелой, намного меньше, что было вызвано достаточно широкой популярностью там местных ирано-каппадокийских богинь и их эллинских аналогов. Поэтому культ Кибелы в этих областях был менее распространен, за исключением греческих полисов на побережье, куда ее культ мог попасть вместе с первопоселенцами из ионийских полисов западного побережья Малой Азии. Жители Амиса и Синопы почитали Кибелу в качестве хранительницы полисной жизни в общественно-гражданском и индивидуально-семейном плане. Поэтому она воспринималась в Понте как бы в «смешанном» значении: для нее в большей степени был характерен образ покровительницы, защитницы,

⁴⁶³French D. Amaseian Notes 2 // EA. 1992. Ht 20. P. 67; idem. Amaseian Notes 3: Dated Inscriptions from Amasia and It's Territory // EA. 1996. Ht. 26. P. 71-98, no. 14.

⁴⁶⁴Foucart P. Les mysteries d'Eleusis. P., 1914. P. 93, 94; Nilsson M.P. The Minoan-Mycencan Religion and Its Survival in Greek Religion. Lund, 1950. P. 360.

⁴⁶⁵Santoro M. Op. cit. P. 154; ср. Mendel G. Inscriptions de Bithynic. P. 58: посвящение Θεῆς 'Αβυῖοῦ Πη — это эпитет Матери богов, а Θεοῖ 'ΑβυῖαιῆΚ; означало Кибелу и Аттиса; Lane E.N. A Re-Study of the God Mên // Berytus. 1964: XV. P. 24, no. 12: Μῆτ|γ|ρ 08ῶν 'Αυσιαμος; — Эвмния; см. также МАМА VIII. 297: 'Αβυῖοῖς<; Агдистис, Великая Мать Бозтсана, Великая Мать богов, Артемида, Аполлон почитались как боги-спасители (Mitchell S. Op. cit. P. 19, 20).

спасительницы и владычицы-царицы, охранительницы и дарительницы счастья и здоровья, на основании чего она легко ассоциировалась с другими богинями.

§7. Ма-Энио-Беллона

Наиболее почитаемым женским божеством в Понте и Каппадокии была Ма-Энио, позднее объединенная в единый культ с Беллоной. Она имела общепонтийский (и общеанатолийский) храм в Комане Понтийской и аналогичный храмовый центр в Комане Каппадокийской. Это был оргиастический культ с многолюдными празднествами и торжественными выносами статуи богини, когда ее почитатели впадали в религиозный экстаз. Страбон, главный источник о почитании Ма в Комане, говорит, что там был храм богини Энио, которую называют *Μᾶ*. Об административном, религиозно-политическом значении Команы и храма Ма, равно как и о различных категориях жителей этого центра и роли в нем верховного жреца, подробно говорилось выше (см. гл. 1). Не желая повторять уже сказанное, отметим только то, что мужчины и женщины, граждане городов Понта и Каппадокии, а также приезжие из других областей и сельских районов, собирались вместе, когда культовую статую богини выносили из храма. Немало людей давало священную клятву постоянно жить при храме и участвовать в жертвоприношениях. Этот праздник справлялся дважды в год, и при выносе статуи верховный жрец в диадеме возглавлял всю процессию. Внутри храмовой территории во время проведения церемонии запрещалось употреблять в пищу свиное мясо. Среди почитателей богини было немало женщин, занимавшихся храмовой проституцией, так как они считались посвященными божеству.

Выше говорилось (см. гл. 3, §5), что главной храмовой легендой считалось поверье, будто святилища в Команах Понтийской и Каппадокийской были основаны Орестом и Ифигенией, которые перенесли туда обряды и даже привезли с собой ксоан Артемиды Таврической (или Таврополы) (Strabo XII. 2. 3, 5, 6; 3.36; Bell. Alex., 66; Dio Cass. XXXVI. 11; Paus. III. 16. 7; Etym. Magn., 526, 30; Procop. Bel. Pers. I. 17). Этот миф в разных вариантах у различных античных авторов отразил одну общую идею — синкретизм культа богини Ма и культа греческой Артемиды, поскольку его создателями были греки и эллинизированные жители Команы. И это несмотря на то, что город, святилище и обряды, включая

храмовое служение богине (иеродулию), существовали задолго до появления в Понте и Каппадокии древних эллинов. Древность культа богини, ее популярность среди местного населения стали основанием для понтийских и каппадокийских царей, а позднее и для римлян, объявить культ Ма официальным. Показателем высокого статуса этой богини стало назначение ее верховного жреца царским стратегом или диоикетом — наместником на землях, окружавших город и храмовый центр⁴⁶⁶. Официальный характер культа подтверждает одна из посвяtitельных надписей из Команы в Каппадокии, в которой Ма названа «Величайшей богиней страны» (Ova Mγουίτη, τη<; x&Pα?)⁴⁶⁷. Надпись показывает, что богиню Ма-Энио почитали как Владычицу, покровительницу и защитницу страны и определенной территории, что сближало ее с Кибелой (см. выше, §6) и Артемидой (см. §5).

Этимология имени богини свидетельствует о близости богини Ма Фригийской Матери или Великой Матери богов — Кибеле и греческой богине Гее: Γῆ Μῆ|τῆ|ρ = Φριύγα Μῆ|χῆ|ρ = 'τ| Μῆ|τῆ|ρ ἴνυ Qἴνυ = сокр. Μᾶ. Культ богини восходит к древнему малоазийскому божеству, которое почиталось под общим собирательным именем «Мать > Мать > Ма» и стоит в одном ряду с такими малоазийскими богинями, как Μῆ|τῆ|ρ Αἰν5\)|ό,ενγ|, Μῆ|τῆ|ρ ΜγυΒΑ,γ| и т.п. Ее связывают с хеттской богиней солнца (LIMC. 1992. VI, 1. P. 330, 334)⁴⁶⁸, и в то же время считают покровительницей земли, воды, производительных сил природы и всего сущего. Ее почитали как владычицу зверей (**ЯОТУШ** Gῆρσαυ), близкую по характеру и значению различным богиням с похожими функциями. Эта особенность ее культа создавала прочную основу для синкретизма местных и греческих женских божеств, а также для восприятия в качестве обобщенного образа верховной богини. Неслучайно поэтому ее имя «Ма» — явно сокращенный теоним, означавший общепринятый собирательный образ богини, — встречается только у Страбона и более нигде не упоминается.

⁴⁶⁶Rugc O. Komana (1) // RE. 1921. Bd. 21. S. 1126-1128; Boffo L. I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore. Firenze, 1985. P. 33 ff.; Saprykin S.Ju. Tempelkomplexe in Pontischen Kappadokien // JfW. 1989. Bd 4. S. 119-148; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. М., 1996. С. 249-266; Marek Ch. Pontus et Bithynia. S. 109; Hojte J.M. Tempelstater I Pontos: Komana Pontike, Zela og Ameria // Mennesker og guder ved Sortenhavets kyster. Aarhus, 2004. P. 75-97.

⁴⁶⁷Ramsay W. The Social Basis of Roman Power in Asia Minor. Aberdeen, 1941. No. 96; Harper R.P. Tituli Comanorum Cappadociae//AS. 1968. 18. P. III ff, no. 1.

⁴⁶⁸Mordtmann J.-H. Inschriften aus Edessa // AM. 1893. Bd. 18. S. 416; Kretschmer P. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen, 1896. S. 334 ff.; Hepding H. Attis, seine Mythen und sein Kult. Gieszen, 1903. S. 125; Škorpił V. Kybelin Kult v Risi Bosporské. Praha, 1913. P. 61-79; Hartmann A. Ma // RE. 1928. Bd. 14, 1. S. 79-90; Proeva N. La deesse capadocienne Ma et son culte en Macédoine // Ziva Antika. 1983. Vol. 33. P. 165-183.

В надписях она выступает обычно под неопределенным термином «Богиня», что подчеркивало ее многофункциональность.

Культовые изображения богини в Понте и Каппадокии известны только по монетам. Выше отмечалось, что со времени триумфа Митридата Евпатора в Пергаме в 88 г. до н.э. богиню Ма стали почитать в Комане в образе Афины Nikeфоры (см. §4). Впрочем, в Каппадокии идентификация Ма с Афиной могла произойти еще раньше, о чем косвенно свидетельствуют монеты каппадокийских царей с изображением Афины Этафоры и Ники⁴⁶⁹. Такое отождествление облегчалось тем, что греки воспринимали Ма как богиню-воительницу Энио, известную им с гомеровских времен⁴⁷⁰. В этой функции Ма-Энио была близка Афине, которую в Понте и Каппадокии эллины почитали в качестве спасительницы и защитницы, и как богиню победы. Это подтверждают надписи из Синопы (см. выше §4) и Кадены в Каппадокии: в одной из каппадокийских надписей некий Диодот, сын Платона, явно грек, сделал посвящение Афине Сотейре и Внемлущей⁴⁷¹.

Римляне познакомились с Ма-Афиной Nikeфорой после войны с Митридатом VI при Сулле. Сохранилась легенда, будто во сне Сулле явилось «чудо» богини, которую римляне стали почитать по примеру каппадокийцев. Она была и богиней Луны (Селеной), и Афиной, и Энио, стояла рядом с Суллой и вложила ему в руку молнию, которой он поразил и смел со своего пути всех врагов (Plut. Sulla. IX. 4). Эта легенда стала идеологической канвой его триумфа в Риме, после чего эту каппадокийскую богиню стали отождествлять в Риме с Беллоной⁴⁷². Не исключено, что первоначально легенда появилась в результате триумфа Митридата Евпатора и превращения культа Афины Паллады в официальный культ Афины Nikeфоры и Ники. Затем, после отождествления с культом команской богини Ма, Афины Nikeфору стали почитать в более обобщенном значении как богиню Nikeфору, что больше соответствовало традициям команского храма. В ипостаси победительницы ее почитали и в Пергаме, где состоялся этот знаменательный триумф понтийского царя⁴⁷³. Неслучайно, что в нумизматике Команы Понтийской при

⁴⁶⁹ Head B. V. *Historia numorum*. Oxf., 1911. P. 750; Simonetta B. *The Coins of the Cappadocian Kings*. Fribourg, 1977. P. 22 ff.

⁴⁷⁰ Olshausen E. *Op. cit.* S. 1886; Proeva N. *Ma* // LIMC. 1992. VI, 1. P. 330.

⁴⁷¹ Gregoire H. *Rapport sur un voyage d'exploration dans le Pont et en Cappadoce* // BCH. 1909. 33. P. 131, no. 109; Robert L. *Noms indigenes*. P. 503.

⁴⁷² Alföldi A. *Redeunt Saturnia regna V: Zum Gottesgnadentum des Sulla* // Chiron. 1976. VI. S. 143-158; Blázquez J.M. *Bellona* // LIMC. 1986. III, 1. P. 92, 93.

⁴⁷³ Hartmann A. *Op. cit.* S. 77-79: эпитеты $\nu\alpha\alpha$ ($\rho\beta\rho\alpha\alpha$) и $\delta\upsilon\epsilon\upsilon\sigma\tau\iota\tau\omicron$ были связаны с воинственно-стью богини.

Митридат Евпаторе господствовали типы монет, навязанные культом Афины Паллады и Персея, которые олицетворяли победу над смертью и торжество над врагами (WBR I², 1, по. 1,4, 5, рi. XI, 24, 25). Когда Сулла в 85 г. до н.э. победил царя Понта, то решил воспользоваться новым «политизированным» вариантом храмовой легенды богини Ма-Афины Nikeфоры, чтобы предстать перед соплеменниками и противниками в Риме в образе победителя и триумфатора, успех к которому пришел благодаря приобщению к богине и ее эпифании накануне важной военной победы. Этим он хотел показать, что верховная богиня Понта — покровительница царя отвернулась от своего «протезе» и стала содействовать римлянам, принеся успех в битве с понтийцами. Но, чтобы в деталях не повторять триумф Митридата в Пергаме, римляне решили ассоциировать Nikeфору не только с Афиной, но с более знакомой им Беллоной — девой-воительницей. Так сложился новый культ богини Ма и начался новый этап в жизни храмовой общины Команы. Если ранее ее величали Ма-Энио, о чем говорит Страбон, то с I в. до н.э. это уже был синкретический культ Ма-Энио-Беллоны (ср. Bell. Alex., 66), ассоциировавшейся с Афиной Nikeфорой.

Богиня Ма-Энио-Беллона запечатлена, вероятно, на панцире мраморной статуи римского полководца или императора II в. н.э. из окрестностей Амастрии. Одета в хитон и муральную корону, богиня стоит на идущем влево льве, с копьем в правой и щитом в левой руке; к ней подлетают две нимфы — символы победы и увенчивают венками; сверху горгонейон, по сторонам львиные головы, внизу маска Диониса и ветки плюща (рис. 75/74. В этой фигуре отчетливо проявляются черты греческих богинь Энио, Афины и Тюхе, на что указывают муральная корона, горгонейон, нимфы, щит и копье, и детали культа местной азиатской богини Матери-Кибелы, что подчеркивают фигура льва и протоны львов. В этом изображении нашел отражение многофункциональный образ синкретической богини — воительницы, апотропея и спасительницы, которая приносит счастье, победу и устрашение врагам. А это соответствовало функциям Ма-Энио-Беллоны, которую почитали римляне, а ранее и жители Понта.

Несмотря на то что среди населения Команы в Понте и Команы в Каппадокии по-прежнему преобладали теофорные личные имена Ма, Афина, Афинаида и даже Афродита, связанные с почитанием и служением команской богине⁴⁷⁵, в надписях ее по-прежнему называ-

⁴⁷⁴ Marek Ch. Bithynia et Pontus. S.93. Abb. 138: статуя Адриана?

⁴⁷⁵ См. Gregoire H. Op. cit. P. 126 ff.

ли исключительно «Богиня, что в Команах» (τῆ ἐν Κομῆιδιοί<; βοσσο)⁴⁷⁶, «Богиня Никефора» (τῆ Νικεφόροσ Οἰα) или «Величайшая богиня страны» (см. выше). В римскую эпоху это имя получило официальный характер, так как в некоторых надписях упоминаются жрицы этой богини⁴⁷⁷. А наречение дочерей и отпущенниц именами греческих богинь соответствовало индивидуальным пристрастиям их родителей и бывших хозяев — почитателей команской богини, которую они ассоциировали с Афиной и Афродитой. На монетах Команы римской эпохи богиня изображалась в лучистой (астральной) короне, выдававшей ее древнюю функцию солнечного



Рис. 73

божества, со щитом и палицей, которые подчеркивали образ воительницы и защитницы (WBR P², 1, по. 6-8, рi. XII, 1-3: стоящая богиня Ма с палицей в левой и щитом в правой руке — рис. 74). Некоторые монеты представляют богиню с этими же атрибутами в наиске четырехколонного храма, фронтоном которого украшает сцена терзания змеи орлом (рис. 75 — *ibid.*, по. 9, рi. XII, 4). Имеются также монеты с изображением четырехколонного храма и солнечным диском на треугольном фронтоне (*ibid.*, по. 10, 12, 13, 15, рi. XII, 5, 7, 8), в двух случаях внутри храма можно увидеть статую Ники с пальмовой ветвью и венком (*ibid.*, по. 11, 14, рi. XII, 6). К сожалению, непонятно, один ли это храм, показанный с противоположных сторон, или два разных. Последнее предпочтительнее, поскольку известно, что в Комане Каппадокийской (а значит и в ее понтийском аналоге) было два храма — один принадлежал Артемиде Таврополе, с которой греки ассоциировали богиню Ма, а другой — Ифигении, и оба, по легенде, были построены Орестом,

⁴⁷⁶ Auda§ M. A Priest of the Goddess Ma at Komana // EA. 2002. Ht. 34. P. 24; Jones C.P. A Roman Will in Cappadocia // EA. 2004. Ht. 37. P. 96-99.

⁴⁷⁷ Ramsay W. Inscriptions of Cilicia, Cappadocia and Pontus // The Journal of Philology. 1882. XI. P. 147-152, no. 5 = *idem.* The Social Basis... P. 105, 106; Псриханян А.Г. Храмовые объединения Малой Азии и Армении. М., 1959. С. 160; de Jerphanion P.G., Jalabert PL. Taurus et Cappadocce. P. 326; Harper R.P. Op. cit. P. 101, 102, 111, 112, no. 2.04, 2.05.



Рис. 74



Рис. 75

прибывшим из Таврики (Procop. Bell. Pers. I. 17. 11-20). Вполне возможно, что после введения нового культа — сначала Афины Nikeфоры, а позднее богини Nikeфоры — оба храма перестроили для отправления древнего культа на новый манер, чтобы почитать Ма в качестве победоносной богини. Поэтому прежнее святилище Ифигении превратили в новый храм, посвященный Nike, что подчеркивало огненные главную функцию Ма = богини Nikeфоры — приносить победу и триумф над врагами. Соответственно в главном команском храме появилась и новая статуя, которая показывала богиню Ма-Энио-Беллону стоящей с палицей и щитом, что должно было выражать ее функцию защитницы, наподобие Афины. К сожалению, мы не знаем, какая культовая статуя богини находилась в храме при понтийских царях и ранее. Если верить легендам, то она могла напоминать образ Владычицы — Кибелы или

Артемиды Таврополы, но уверенно можно говорить только о том, что на голове у нее был древний культовый атрибут — солнечный нимб.

На некоторых монетах Команы встречаются детали храмовой атрибутики: орел со змеей в когтях, как на фронте храма богини, священный камень — батил с двумя ручками, украшенный гирляндами, которые держат женские фигуры, и Никой с венком и пальмовой ветвью (как в целле храма на других монетах) на его вершине (рис. 76). Под основанием священного камня изображен полумесяц — символ богини Луны, с которой отождествляли Афины и Энио, если верить легенде о «чуде» богини Ма, явившейся Сулле (см. выше). На монетах можно увидеть также расколотый пополам храм, священный камень с Никой внутри расколотого храма, тот же батил, но уже в целле восстановленного храма. Очевидно, священный камень Ма в представлении древних упал с неба прямо в храм Верховной богини Команы и потому стал святыней. Он был своего рода подобием ксоана — древнего деревянного изображения Артемиды Таврической (Таврополы), также опустившийся с небес. При Северах были отчеканены монеты со стоящей

влево Ма на подиуме с луком и палицей (?) в руках⁴⁷⁸.

Кроме этих монетных типов других изображений богини Ма-Энио-Беллоны в Понте и Каппадокии нет, все ее редкие воспроизведения происходят из других мест. Наиболее близким команскому типу богини, известному по монетам, можно считать бронзовую пластину III в. н.э. из Анатолии (место находки неизвестно). На ней богиня Ма в лучевой короне и длинной тунике, панцире и плаще на плечах стоит в фас с копьем, а по обе стороны ее головы представлены фигуры орлов. На других памятниках богиня стоит либо сидит, а из ее атрибутов встречаются лучевая корона, которая выдает ее образ солнечного божества, щит, копье, орел, собака, а из спутников — Гелиос-Сол. Как Беллону ее изображали в шлеме, со щитом и копьем, иногда в калафе в сопровождении Тюхе-Фортуны со сфинксами, из прочих атрибутов за ней оставили лишь полумесяц⁴⁷⁹. Эти изображения представляют богиню как воительницу, носительницу света и счастья, олицетворение победных, защитных и спасительных функций. Орел и молнии показывали, что ее считали верховной богиней неба, откуда она могла ниспослать победу и триумф, подобно Зевсу Громовержцу, а сцена терзания орлом змея соответствовала хтоническими представлениями почитателей ее культа, связанными с идеей торжества света над тьмой и добра над злом, в чем отразилось влияние персидской, точнее ирано-каппадокийской, религиозной традиции⁴⁸⁰. Собака выда-



Рис. 76

⁴⁷⁸ Все типы монет Команы Понтийской императорской эпохи см. в работе Amandry M., Rémy V. *Comana du Pont sous l'Empire romain. Etude historique et corpus monétaire*. Milano, 1999. Pl. III, 21b, 22a, 23a-b; 21a-b — батил богини Ма с Никой; ср. pl. IV, 27a-34a; VII, 60b; VIII. Согласно монетным типам, до Септимия Севера в команском храме, по-видимому, стояла культовая статуя, которая была создана еще в доримскую эпоху. Затем храм перестроили и вместо стоящей в целле статуи Ма появилась фигура Ники на священном камне богини. Прежние ее атрибуты — орел со змеей и полумесяц — остались, а солярные функции богини Никефоры в новом храме, где отныне отправлялся ее официальный культ, олицетворял солнечный диск на фронтоне. В качестве пережитка древнего культа в храмовом комплексе осталась небольшая статуя богини Ма на подиуме с луком и палицей, что отражало связь с греческой Артемидой.

⁴⁷⁹ Seyrig H. *Une déesse anatolienne* // *Antike Kunst*. 1970. Bd XIII. S. 76 ff.; Proeva N. Ma. P. 330, 331; eadem. *La deesse...* P. 165-183.

⁴⁸⁰ Desneux J. *Sur quelques représentations du "Lion à la Proie" en glyptique et en numismatique antique*. Bruxelles, 1960. P. 8-11, 17; ср. Alföldi A. *Über die Theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen*//AA. 1931. Ht. 1-2. S. 405-412.

вала связь богини с апотропеическими, катахтоническими силами и плодородием земли, выражая покровительство с ее стороны всему существу — от земли и воды до зверей и людей, а также ассоциацию с Артемидой и Гекатой. Катаонское и каппадокийское население видело в Ма богиню-родительницу и одновременно воительницу Энио-Беллону, спутницу Ареса, бога войны. Греческое и эллинизованное население ассоциировало ее с Артемидой и Афиной в образе Никифоры, чтобы войны могли почувствовать ее покровительство. На это указывают щит, панцирь, шлем и лук богини.

Как символ плодородия и всего сущего команскую богиню сближали с Кибелой — Великой Матерью и Реей (Steph. Byz. s.v. (штаира), а как богиню света — с Луной-Селеной (Plut. Sulla. IX, 4), что подтверждает полумесяц на ее изображениях; солнечные черты богини выражали лучевой нимб на голове и ее мужской паредр — греко-римский бог солнечного света Гелиос-Сол. Что касается палицы, то в этом просматривается косвенная связь с Гераклом, появившаяся не без влияния эллинских религиозных представлений. Известно посвящение Гераклу римского времени из Себастополиса (Сулу-сарай), который одно время назывался Гераклеополем. В нем этот эллинский герой назван «основателем» и «праотцом» (πρωτογον κα! κτ(αττ))⁴⁸¹, что связано с переименованием города в его честь. Хотя не исключено, что Геракла почитали в тех местах и раньше, что и послужило причиной появления нового названия города. Но в отличие от греков, каппадокийское население Геракла практически не знало, поэтому посвящения ему крайне редки. В Каппадокии в храме Омана и богини Анаит, близкой Ма-Энио, жертвенные обряды совершались жрецами-магами при помощи ствола дерева — Κορπίορ, которым забивали жертву до смерти, как палицей (Strabo XV. 3. 15). Вполне вероятно, что символом такого обряда и являлась палица в руках у команской богини на ее культовой статуе, в чем проявлялось в таком случае не эллинское, а иранское влияние маздаистского культа Омана и Анахиты > Анаит.

В связи с тем что жрецы Ма и Анаит создали фактически одинаковые легенды о перенесении статуи Артемиды Таврополы, служившие религиозным обоснованием почитания греками этих изначально не эллинских богинь, можно сделать вывод, что Ма ассоциировалась с иранской Анахитой > Анаит, а затем с греческой и персидской Артемидой. Об идентификации Ма и Артемиды имеются прямые свидетельства (Origen. Cels.

⁴⁸¹ French D. Inscriptions from Cappadocia II // EA. 2007. Ht 40. S. 102.

VI. 22. P. 647)⁴⁸². По одной из эллинских версий мифа о происхождении команского святилища Ифигения, дочь Агамемнона, похищенная Орестом из Таврики, оставила в Комане свои волосы и потому греки стали почитать там Артемиду Таврополу. Культ Ифигении лежал в основе культа Девы-Парфенос в Херсонесе Таврическом, который был близок культу Артемиды Таврополы⁴⁸³. Выше говорилось (см. §5), что в восточных районах Анатолии популярностью пользовался культ персидской Артемиды или Артемиды Нанайи (Cic. *Pro lege Manilia*. IX. 23; Plin. XXXII. 82; Plut. *Luc.* 24), храм которой находился в Элимаиде⁴⁸⁴. По многим параметрам и характеру построек он напоминал культовые места почитания в Понте богини Анаит (Анахиты) — иранского божества плодородия, любви и солнечного света⁴⁸⁵. Это дало возможность грекам отождествлять их богиню Артемиду с каппадокийскими богинями Ма и Анаит (Strabo. XII. 3. 36), которых почитало и армянское население (*ibid.* XII. 3. 36). Ведь в Малой и Великой Армении популярную Анаит отождествляли с Афродитой (см. §3) и воспринимали в значении Великой Матери (Злато-матери), постоянно подчеркивая ее функцию родительницы или прародительницы⁴⁸⁶. Атрибуты Ма, как говорилось выше, увязывают ее с солнечным светом, что восходит к функциям древней анатолийской богини. Это стало причиной, почему Ма ставили в один ряд с Анаит, Артемидой, Афродитой (в функции Владычицы), Кибелой — фригийской богиней Матерью (Великой Матерью богов, Владычицей), которая сближалась в западных районах Малой Азии с Артемидой Эфесской⁴⁸⁷.

В связи с синкретическим характером культа команской богини встает вопрос о ее мужских паредрах. Поскольку богиня — воительница Ма

⁴⁸² Hartmann A. *Op. cit.* S. 87-90; Santoro M. *Op. cit.* P. 149; хотя прямая связь богини Ма с Великой Матерью богов — Кибелой и Анаит в источниках не прослеживается, их близость друг другу не оспаривается (см. Procva N. *Ma*. P. 330). В римскую эпоху в Македонии Ма-Энио прочно ассоциировалась с Артемидой и Великой Матерью богов (Procva N. *La deesse...* P. 165-183).

⁴⁸³ Толстой И.И. Таврическая богиня // ЖМНП. 1917, май. Т. XIX. С. 155-182; Жебелев С.А. Северное Причерноморье. М., Л., 1953. С. 244; Соломоник Э.И. О культе Артемиды в Херсонесе // АНУ. 1967. II. С. 155-157; Мещеряков В.Ф. Про похождения культа Диви у Херсонеси Таврическом // ВХУ. 1973. № 94. Вып. 7. С. 65-71.

⁴⁸⁴ SP II. P. 337, 338; Cumont F. *Notes sur le culte d'Anaitis...* P. 24-31.

⁴⁸⁵ Leonhard R. *Op. cit.* S. 239; Hepding H. *Op. cit.* S. 125; Reding-Hourcade N. *Recherches sur l'Iconographie de la déesse Anahita // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne*. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 201-203.

⁴⁸⁶ Chaumont L. Le culte de la déesse Anahita (Anahit) dans la religions des monarques d'Iran et d'Arménie au Ier siècle de n.e. // JA. 1965. Vol. CCLIII; Хачатрян Ж. Об античной коропластике Армении//ВДИ. 1979. № 3. С. 91, 92.

⁴⁸⁷Hanfmann G., Waldbaum J. *Kybele and Artemis: Two Anatolian Goddess at Sardis // Archaeology*. 1969. Vol. 22. № 4. P. 265-269; Fleischer R. *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*. Leiden, 1973. S. 135.

изначально воспринималась как символ солнечного света и счастья, как воплощение победы светлого начала над тенью и мраком, вполне естественно, что ее мужским паредром мог быть Зевс в разных ипостасях — Зевс Стратий, Зевс Оман и Анадат (паредр и соалтарный бог Анаит), а также Зевс Тимнасов и Зевс Фарнаवास (см. гл. 2, § 1)⁴⁸⁸. Последнее следует из погребальной надписи — завещания жрицы (или знатной почитательницы Ма — «богине, что в Команах») из окрестностей Ак-сарая (Каппадокия). В надписи говорится, что погребенная оставила свои распоряжения тем, кто по ее воле стал вольноотпущенником, и тем, кому было приказано и что было записано на двух плитах и по завещанию, чтобы дети не были брошены на произвол судьбы и семьи вольноотпущенников всегда были крепкими, и чтобы никого не клали в ее гробницу. Если же один из вольноотпущенников или их потомков окажется неблагодарным или же возьмет на себя противоположное, осквернит или потревожит гробницу, то этот человек в качестве искупления своей вины будет обязан делать приношение команской богине каждый год в виде девяти непорочных девочек, девяти мальчиков, девяти быков, девяти белых животных с золотыми рогами, девяти коров, девяти лошадей с позолоченными уздами, девяти белых козлов, девяти коз, девяти баранов с золотым руном и девяти белых ласточек. И пусть этот человек поднесет эти вотивы Зевсу Тимнасову, Зевсу Фарнаवासу и Анаит. И даже тогда названные боги не будут ублажены и земля тогда не принесет плодов, небо не даст дождя и солнечного света. Этот человек тогда будет обречен на грабеж храма и его жизненный путь будет полностью разрушен.

Издатель и комментатор этой надписи полагают, что перечисленные жертвы или вотивы предназначались богине во время весеннего праздника, на что указывают ласточки — предвестницы штормов и дождей, что символизировало поклонение Тешубу — хуррито-урартскому богу грозы и штормов. Перечень приношений, по их мнению, выглядит мало-реальным, порой фантастическим, что относится, например, к животным с позолоченными рогами и золотому руно, а также к белым ласточкам, крайне редким в природе. По убедительному мнению К. Джоунса, этот подробный перечень запретов и фантастических приношений только отягощал искупление вины, что затрудняло само преступление перед богиней и ее жрицей или поклонницей. В целом же надпись связана с обрядом посвящения богине рабов, которые по истечении иеродулии становились свободными и могли получать теофорные имена, производные от имени божества, которому служили. Количество каждого из

⁴⁸⁸ См. Auda§ M. A Priest of the Goddess Ma at Komana // EA. 2002. Ht. 34. P. 23-27.

приношений в виде цифры девять было навеяно местными языческими представлениями.⁴⁸⁹

Несмотря на фантастичность приношений, часть из них тем не менее вполне реальна: быки, лошади, коровы, бараны, козы, горные козлы выдают почитание богини Коман как богини древних скотоводов и пастухов, покровительницы земледелия и плодородия, владычицы горных вершин, что сближало ее с Артемидой Анаит. На это же указывает и упоминание автором надписи о том, что разгневанная богиня может не дать урожая, дождя и солнечного света для его произрастания. Особое значение имеет тот факт, что эти же вотивы предназначались Зевсу в разных ипостасях — и как покровителю общины, откуда могла быть родом жрица (или почитательница) богини, и как символу счастья, очевидно, в близком ей иранском понимании, но при этом всегда выступавшему в качестве паредра богини Команы, а также и богини Анаит, с которой она отождествлялась по причине сходства функций и влияния. Это неслучайно, поскольку Зевс был одним из ведущих божеств в Каппадокии и Понте⁴⁹⁰ и имел там ряд крупных святилищ и алтарей.

Другим мужским божеством, спутником команской богини, был Аполлон, храм которого существовал в Комане, так как он был братом Артемиды, отождествляемой с Ма (Synax. Constantinop. P. 140: Actes St. Basiliscus — Act. SS Mart. T. I = SP II. P. 249-251), и почитался там как Архебет, т.е. «основатель» (см. гл. 1, §4 — последнее показывает, что его культ появился в Комане под влиянием эллинов, когда они связали почитание местной богини и постройку там нового храмового комплекса с Артемидой Таврополой). Каппадокийцы широко почитали Аполлона Феба, в том числе в ипостаси Внемлющего (что сближало его с Зевсом и Асклепием)⁴⁹¹. Еще одним ее паредром был Гелиос или римский Сол, засвидетельствованный на некоторых изображениях богини. Гелиоса в Каппадокии (как и в Греции) считали Всевидящим (яут£7юятг<);⁴⁹². Появление этих мужских, греческих в своей основе, богов в качестве спутников Ма неслучайно. Они легко ассоциировались с иранскими солярными божествами — Оманом, Анадатом и Митрой — паредрами Анаит в Каппадокии (ср. посвящение римского времени из Кайсери Митре Солу — CIL III. 12135), включая южные районы ее понтийской части.

⁴⁸⁹ Jones Ch. A Roman Will in Cappadocia // EA. 2004. Нт 37. P. 97-99.

⁴⁹⁰См. гл. 2, §1, а также French D. Inscriptions from Cappadocia II. P. 73, no. 06: посвятельный алтарь жреца Зевса Величайшего рубежа I-II вв. н.э. из Боз-тепе.

⁴⁹¹ См. гл. 2, §4, примеч. 108; French D. Inscriptions from Cappadocia II. P. 82-84, 88, no. 19-21, 27: посвятельный алтарь из Ак-сарая II в. н.э. представляет Аполлона в образе всадника с двойным топориком в поднятой правой руке, что сближает его с конным Митрой и Зевсом.

⁴⁹² French D. Inscriptions from Cappadocia II. P. 89, no. 28.

Таким образом, распространение греческих культов во внутренних областях Каппадокии затронуло и храмовые центры ирано-каппадокийских богинь. В результате их стали отождествлять с популярными греческими богинями, а их мужских паредров — с не менее известными богами древних эллинов, обладавшими солярными и апотропеическими функциями. Этот процесс эллинизации местной религии восходил к эпохе эллинизма и продолжался в раннеимператорский период.

Ма-Беллона как солнечная богиня и защитница считалась воплощением счастья, поэтому ее соединяли с Тюхе или римской Фортуной, что подтверждает одна из серий римских монет-конторниатов (LIMC VI, 1. P. 330, 331. Cat. № 10). В Амисе обнаружена мраморная голова Тюхе II в. н.э. в башенной короне, которая символизировала городские стены, подчеркивая, что богиня являлась защитницей города и его граждан. От других многочисленных и близких этому изображений богини данный бюст отличается лучевой (или астральной) короной над полумесяцем в налобной части башенной короны Тюхе (рис. 77). Л. Шумерер и С. Атасой, опубликовавшие этот памятник из музея г. Самсуна, поставили его в связь с погрудными терракотовыми изображениями Тюхе из Амиса, *corona muralis* которых украшают два круга с вписанными в них звездами о 8 лучах, означавших солнечные диски. Мраморный бюст и терракоты свидетельствуют, что Тюхе в Амисе почиталась в качестве богини счастья и солнечного света, это счастье приносящего⁴⁹³.

Corona muralis с солярными знаками сближает эти изображения Тюхе с Артемидой, Кибелой, Афродитой, Герой и другими богинями—родоначальницами и прародительницами, покровительницами семьи, которые, по поверью, приносили счастье в потусторонней жизни, а в конечном итоге —защитницами, спасительницами и охранительницами от всех невзгод и несчастий. Первоиздатели бюста из Амиса полагают, что божество в лучевом нимбе и с полумесяцем на зубчатой короне следует считать Меном, что означало связь двух богов — Тюхе/Счастья и Мена-Фарнака, также олицетворявшего счастье. При этом они допускают, что сама богиня счастья воспринималась амисенцами и населением всего Понтийского царства как синкретическое божество греко-римско-восточного типа с чертами египетской Изиды⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Summerer L., Atasoy S. Die Tyche von Amisos // AA. 2002. Hbd 1. S. 247-258; о терракотовых фигурках Тюхе из Амиса см. Mollard-Besques S. Catalogue raisonne... P. 86, no. D506, pi. 109, с = СССР. 1987. P. 68, no. 205. Taf. 40 = Summerer L. Op. cit. S. 181. Taf. 18. Bild 1.

⁴⁹⁴ Summerer L., Atasoy S. Op. cit. S. 256, 257: исследователи предположили вначале, что божество на башенной короне Тюхе — это богиня Ма, но затем от этого мнения отказались, сославшись на то, что она не связана с Луной. Но уважаемые коллеги почему-то упустили из виду, что Плутарх прямо говорит о команской богине, которую каппадокийцы почитали в качестве лунного божества (см. Plut. Sulla. IX. 4).

С этим утверждением в целом можно согласиться, но нельзя поддерживать идею о том, что божество в нимбе солнца на короне Тюхе — это Мен-Фарнак. Мен в первую очередь фригийский лунный бог, который практически никогда не изображался в солнечной короне, так как его традиционными символами считались полумесяц и фригийский острокопечный колпак. Солнечного нимба нет и среди его атрибутов, а связь с Митрой-Солнцем подчеркивали только священное животное — бык и священная птица — петух, а также тот же фригийский колпак, но только в том случае, когда он был украшен солнечными лучами. Последнее хорошо иллюстрируют монеты Трапезунта

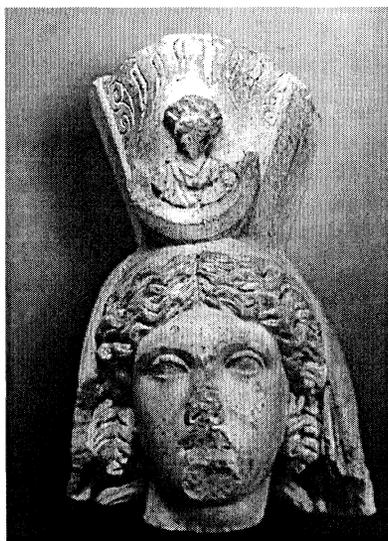


Рис. 77

римской эпохи (WBR I², 1, р. XV, 16; 24)⁴⁹⁵. Хотя на мраморном портрете из Амиса лицо божества на короне Тюхе повреждено, не исключено, что это не бог, а погрудное изображение богини, в качестве атрибутов которой фигурировали полумесяц и солнечный нимб. Согласно канонам иранской религии, Маh/Маhо — Маbнha (= Ma) считалась в Авесте богиней луны, лунного света или выражением «духа луны», который наделялся бессмертием⁴⁹⁶. В городах Малой Азии Тюхе ассоциировалась с анатолийской богиней, среди атрибутов которой фигурировала луна, а также с Афродитой и Артемидой Таврополой, одним из символов которых был полумесяц. Его можно увидеть на монете Амфиополя вместе с изображением Артемиды⁴⁹⁷; Артемида-Анаит в башенной короне с полумесяцем за плечами и в сопровождении солнечного бога (Митры, Аполлона, Гелиоса, Зевса) представлена на рельефе из Лейдена, а как богиня Атаргатис в солнечном нимбе — на селевкидских монетах⁴⁹⁸; на

⁴⁹⁵ Lane E.N. A Re-Study of the God Men // Berytus. 1964. XV. P. 5-58; van Haepere-Pourbaix A. Recherches sur les origins, la nature et les attributs du dieu Mên // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 224-238.

⁴⁹⁶ Bundahish, V. 1; ср. Josue XV. 55; имя этого персидского божества в форме MAO — MAOO — Маh/Маhо засвидетельствовано на монетах индо-скифских царей древней Бактрии (Gardner P. The Coins of the Greek and Scythian Kings of Bactria and India. Chicago, 1966. Pl. XXVI, XXVII; van Haepere-Pourbaix A. Op. cit. P. 237).

⁴⁹⁷Roscher W. Artemis // Lexikon... S. 567.

⁴⁹⁸Fleischer R. Op. cit. S. 444, 445. Taf. 112, b; 113, a.



Рис. 78



Рис. 79

колонне из музея Антальи изображена Артемида Пергаля с полумесяцем. Однако ближайшей аналогией амисскому бюсту богини счастья является мраморный бюст Афродиты-Тюхе из Афродисия, согопа *muralis* которой, аналогичная амисской, в налобной части украшена шестилучевой звездой, а на груди богини изображен полумесяц (рис. 78)⁴⁹⁹.

Учитывая почитание иранским населением богини Ма как воплощения лунного света и ассоциацию ее древними греками с Артемидой, также изображавшейся с луной, можно с достаточной долей уверенности предположить, что на башенной короне амисской Тюхе фигурировала богиня Ма, благодаря чему богиня счастья в Амисе получила связь с Изидой. Ведь эта египетская богиня также почиталась в Амисе как заступница горожан (см. гл. 2, §13). Из этого же города происходит терракотовая головка Изиды-Тюхе II в. до н.э., хранящаяся в Лувре, на муральной короне которой солнечный диск и полумесяц (Рис. 79)⁵⁰⁰.

Эти примеры показывают, что солнечная корона на голове Тюхе из Амиса символизировала солнце, но это никак не связано с Меном. Очевидно, Ма воспринималась в качестве воплощения счастья и заступничества в пользу амисских граждан со времени правления Митридата

Евпатора, когда с аверса полисных монет исчезло традиционное изображение Геры.

Портреты Тюхе в Амисе подтверждают идею о синкретизме греческих и ирано-каппадокийских богов как в Понтийском царстве при Ми-

⁴⁹⁹The Anatolian Civilizations II. Greek, Roman and Byzantine. Istanbul, 1983. P. 107, 108, no. B. 272; B 274.

⁵⁰⁰Mollard-Besques S. Catalogue raisonne... Vol. III, 1. Pl. 109, f, no. D504.

тридатидах, так и в постмитридатовское время, поскольку до этого, если верить монетам, Тюхе Амиса не имела атрибутов и не несла на своей короне портретов богини Ма (ср. WBR I², 1, рi. VI, 16-32; VII, 1-4). Культ Ма был в Понте синкретическим и многофункциональным, отражая различные стороны жизни и представления широких слоев населения. Местное по происхождению, это божество анатолийского круга воспринималось в образе иранской богини и эллинских женских божеств с аналогичными функциями. Вот почему Митридат Евпатор оставил его в своем пантеоне как официальное, что еще больше углубило его синкретический характер путем приобщения к нему греческого населения царства, которое почитало своих олимпийских богов. Это позволило в дальнейшем ассоциировать Ма с Афиной Nikeфорой, что в конце концов вылилось в почитание богини Nikeфоры и Ники.

§8. Анаит

Другим популярным негреческим божеством в Понте была Анаит, тождественная иранской богине Анахите. Центр ее почитания в Понтийской Каппадокии и храм находились в Зеле, но получили широкую известность в соседних областях. Сведениями об этом мы обязаны Страбону, который сообщает следующее (XII. 3. 37): «Что касается Зелитиды, то она имеет город Зелу, который построен как укрепление на холме Семирамиды вместе с храмом Анаит, который также очень почитают и армяне. Сейчас священные обряды, отправляемые здесь, характеризуются большой святостью; и это здесь все жители Понта приносят клятвы по поводу их дел огромной важности. Большое число храмовых рабов и почести жрецам во времена царей были такие же, как я говорил выше, но в настоящее время все находится во власти Пифодориды». Далее географ говорит, что с течением времени многие люди, очевидно, из числа правителей, сократили или неправильно использовали ресурсы храма и множество храмовых служителей, а также уменьшили объем храмовой земли. «Поскольку, — пишет Страбон, — в раннюю эпоху цари управляли Зелой не как городом, а как святилищем персидских богов, и жрец был там владыкой всего». Город населяла масса храмовых рабов, там жил и жрец, который был главным распорядителем доходов со священной земли храма и земли жреца, т.е. священного участка храма; он имел много помощников, которые следили за поступлением налогов в священную казну.

Страбон приводит храмовую легенду о происхождении празднеств, которые ежегодно справлялись в Зеле, и описывает священные обряды богини Анаит в Каппадокии. Эти празднества назывались Сакеи (τὰ Ἐακάγα), а появились они, согласно легенде, в связи с нападением саков-скифов во время войны с персидским царем Киrom. По одной из версий легенды саки (скифы) дошли до Каппадокии Понтийской и в ознаменование своих побед устроили грандиозный праздник, наслаждаясь захваченной добычей. Неожиданно их атаковали персидские полководцы, в тот момент находившиеся в этом районе. Эти полководцы насыпали землю над некой скалой на равнине и превратили ее в подобие холма, возвели на ней стену и построили храм Анаит и ее соалтарных персидских богов Омана и Анадата (χοῶν αὐτῶν ἱερῶν Ἐσθῶν ἱερῶν Ἐσθῶν, ἱερῶν καὶ ἱερῶν Ἀνατάου), Персикам Σακίοντες). Они установили также ежегодный священный праздник Сакеи, который жители Зелы справляли и во времена Страбона на рубеже нашей эры. Географ уточняет, что в целом Зела — город небольшой, а его население составляли преимущественно храмовые служители — иеродулы.

По другой версии, царь Кир совершил поход против саков, но был разбит в сражении и бежал с поля боя. Затем, желая дать войску короткий отдых, он встал лагерем в том месте, где оставил обоз, в котором было изобилие всего и особенно вина. Когда наступила ночь, царь персов выступил из лагеря и сделал это таким образом, что у неприятеля создалось впечатление, будто он снова бежал и оставил в спешке палатки, полные продовольствия. Преследовавшие его саки действительно нашли лагерь совершенно безлюдным, но полным всего, что требовалось для удовольствий, и тотчас предалась им «по-полной», позабыв об осторожности. А Кир вскоре вернулся и нашел их совершенно пьяными и безумными от выпитого вина. Так что одни были убиты во сне, другие пали от оружия врага во время плясок и танцев, будучи обнаженными, но все они погибли. Кир, считая для себя исход битвы счастливым как проявление божественного разума, посвятил этот день богине своих предков (τῆς ἱερῆς) 08ϕ) и назвал его Сакеи. С тех пор там находится храм этого божества (ἱερῶν; 08ϕ) ταῦτα)τῆς; ἱερῶν), справляются празднества Сакеи, которые являлись чем-то вроде вакхического фестиваля (καὶ τῶν ἱερῶν ἱερῶν ἱερῶν) Ρακίοντες). Это был обряд, когда мужчины, одетые в скифские костюмы, день и ночь проводили в питеи и безудержной игре друг с другом, а также с женщинами, которые пили вместе с ними (Strabo XI. 8. 4-5).

Из этих описаний следует, что возникновение храма и священных празднеств в Зеле относится к VI в. до н.э. и находилось в прямой связи

с персидскими походами в Малую Азию. Святилище и праздник Сакеи появились в то время, когда персидские полководцы, включая Кира Великого, вели войну со скифами. В результате этих событий в Зеле стали почитать богиню Анаит — персидскую Анахиту, которую персы считали своей исконной богиней. Ее почитали там вместе с другими персидскими богами — Оманом и Анадатом, имевшими общий с нею алтарь. В Зеле совершались обряды и справлялся праздник женского божества и до персов, так как временно захватившие город саки (скифы) отметили свою победу как раз во время его проведения. А персы восприняли эти обряды и связали их со своими религиозными представлениями. Теоним «Оман» — эллинизация имени персидского бога Vohuman, который входил в верховную божественную триаду и считался покровителем древних скотоводов и скота. В то же время имя этого соалтарного бога Анаит созвучно перс. Нош, авест. haoma — по иранской мифологии это возбуждающий напиток и имя божества, которое персонифицировало как его, так и то растение, из которого его «выжимали» (hav — «выжимать»). Прием этого напитка обеспечивал бессмертие, давал власть и потому был посвящен Ахура-Мазде, при этом божество Хаома могло приобретать образ Митры — паредра Анахиты > Анаит и жреца, который приносил ему в жертву быка (Тавроктония). Хаома считался властителем общины, страны, дома, так как был наделен способностью побеждать не только смерть, но и врагов. Ираноязычные скифы и сарматы использовали напиток хаому в погребальном ритуале, о чем свидетельствуют специальные чаши-фиалы в курганных захоронениях⁵⁰¹.

Легенды о происхождении праздника Сакеи и основании святилища Анаит в Зеле навеяны в основном иранскими мифологическими представлениями персов, скифов и каппадокийцев, слегка окрашенными в эллинские вакхические тона. В основе мифа о пьянстве саков и вине, будто бы оставленном Киrom для победы над ними с помощью хитрости, их безудержном веселье и беспечности лежали препарированные греками иранские представления о хаоме — напитке бессмертия. Связь этих событий с фигурой Кира Великого и торжеством персидского царя над поверженными врагами — саками подчеркивала божественную роль этого напитка и, соответственно, способность персонифицировавшего его бога Омана > Воху-мана помогать добиваться верховной власти и военных побед. В этом Оман идентифицировался с Митрой и Зевсом, отчего позднее (очевидно, уже при понтийском владычестве) Зевса Стратия — бога, обеспечивавшего военные успехи царей Понта, стали

⁵⁰¹ Molé M. Op. cit. P. 379-384 ff.; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. 579.

ассоциировать с Оманом, в результате чего появился эллинистический культ Зевса Омана. То же, вероятно, происходило и в соседней Каппадокии, где широко почитали Омана, Зевса и Анаит (см. гл. 2, §1). Почитание Зевса Стратия-воина вытеснило Митру Воина из числа основных паредров Анаит, низведя его культ почти до уровня частного (см. гл. 2, §12).

Не исключено, что Сакеи, хотя и праздновались саками и персами Кира, назывались ранее иначе и появились под влиянием Ассирии или Вавилона, так как теоним «Оман» — это не только иранское производное от имени бога Воху-мана, но и эламитское *Manan*⁵⁰². В пользу версии о существовании праздника до времени правления Кира свидетельствует, во-первых, то, что Страбон говорит о «божестве предков» Кира, которому он посвятил Сакеи, не называя его по имени; во-вторых, легенда связывает строительство храма Анаит не с Киrom, а с деятельностью безымянных персидских стратегов, которые, возможно, были наместниками ахеменидского царя в более поздние времена. Ведь официально культ Анахиты в государстве Ахеменидов ввел не Кир, а Артаксеркс II, причем в его надписях Анахита упоминается вместе со своим отцом Ахура-Маздой и своим спутником Митрой⁵⁰³. В Зеле же, как говорилось выше, спутником Анаит был не Митра, а Оман (и Анадат) — бог, ассоциировавшийся с Митрой, но более всего с Зевсом — перс. Ахура-Маздой. Поэтому Кир, при котором Анахита еще не обрела статус официальной богини, но с которым легенды связывают строительство ее храма и введение праздника Сакеи, мог поначалу посвятить их не Анахите, а родственной ей вавилонской богине Иштар или Астарте (Астаре). Этот праздник имел много общего с празднествами в Вавилоне: согласно Беросу и Ктесию (*Athen. XIV. 639c*), Сакеи справлялись там на 16-й день месяца Лоя в течение пяти дней, при этом рабы и их хозяева, а также персы, праздновали их все вместе. Рабы передевались в хозяев, а те в рабов, причем один из них одевался в платье, аналогичное царскому (*Dio Chrys. Or. IV. 66; 67*).

В пользу ассиро-вавилонского влияния в Зеле до прихода персов говорит название холма — «холм Семирамиды» (это полумифическая вавилонская царица IX в. до н.э., связанная с сирийской богиней), на

⁵⁰² Herrmann A. Sakai // *RE. 1914. Hbd 1. S. 1776; idem. Sakacn/RE. 1914. Hbd I.S. 1769; Frazer J.G. The Golden Bough. N.Y., 1927. P. 281, 282: Сакеи зародились в Вавилоне, где еще ассирийские цари ежегодно подтверждали свою власть инвеститурой с богом Мардуком, держа в руках его изображение.*

⁵⁰³ Brosius M. *Artemis Persike and Artemis Anaitis // Studies in Persian History: Essays in Memory of David M. Lewis. Leiden, 1998. P. 27, 28.*

котором стоял храм, насыпанный, однако, не Киром, а персидскими полководцами, причем позднее царствования Кира. Очевидно, этот холм появился после того, как Анахита вошла в официальный пантеон персидских богов, но был назван в соответствии с вавилонскими и ассирийскими традициями живших там левкосиров (каппадокийцев). Ведь даже еще в I в. до н.э. в Каппадокии, где почитание иранской богини Анаит всегда было достаточно сильным (Strabo XI. 14. 16; XV. 3. 15), храмы богини Астарты (вавилонской Иштар), как, например, в Анисе, продолжали пользоваться популярностью. Культ Иштар был распространен в Анатолии со времени хеттов и ассирийцев, но сохранил значение и после вывода из Каппадокии ассирийских колоний⁵⁰⁴. Связь Сакей с Вавилоном и ассирийцами послужила основанием для Страбона, который использовал более поздние версии легенды о храме в Зеле, неопределенно высказаться о верховном божестве Зельи как «богине предков» Кира.

Со временем, когда в Восточной Анатолии закрепилось персидское господство, старый храм Астарты пришлось перестроить (или снести и выстроить новый) и посвятить его Анахите > Анаит, а соалтарными богами — мужскими спутниками богини — сделать Омана и Анадата. Митра же не вошел в число ее паредров, поскольку изначально святилище в Зеле посвящалось не Анахите, его женскому авестийскому корреляту, а вавилонской богине Иштар и ее спутникам — Мардуку и Шамашу. Подобная ситуация сложилась и в других храмах Анаит в Каппадокии, где паредром богини стал тот же Оман (Strabo XV. 3. 15), которого греки отождествляли с Зевсом, а не с Митрой. В этом, по-видимому, одна из причин необычно слабой популярности иранского Митры в Понте и Каппадокии в эллинистический период.

Таким образом, храмовая легенда о происхождении святилища в Зеле и местных праздников отразила сразу несколько пластов их многовекового развития. Первый — «вавилонско-ассирийский», когда там справлялись ритуалы богини Иштар и ее мужских противоположностей Мардука и Шамаша. Затем наступили два «персидских» этапа -первый был связан с Киром и его победой над скифами, когда царь мог ввести в Зеле праздник Сакеи, аналогичный справлявшемуся в Вавилоне и посвященный «местным богам-предкам», а второй этап имел отношение к персидским полководцам, перестроившим древний храм Астарты > Иштар и посвятившим его иранской богине Анахите со схожими функциями,

⁵⁰⁴ Curtius E. "Über ein Decret der Anisener zu Ehren des Apollonios // Monatsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sitzung der phil.-hist. Klasse. 1880, juli. S. 647-649; Robert L. Noms indigenes... P. 503.

поскольку к тому времени эта богиня вошла в официальный пантеон царских ахеменидских культов. А вместо прежних мужских коррелятов вавилонской богини новыми паредрами Анахиты стали два персидских «демона» Оман и Анадат. Версия же о том, что безымянные персидские стратеги разбили саков, появилась после того, как потребовалось обосновать постройку персидского храма и связать его с существовавшими там в течение длительного времени священными празднествами Астарты/Иштар, в том числе и реорганизованными после побед Кира над скифами. Последний этап — «эллинистический» (или точнее «эллинистическо-римский»), был связан с политикой каппадокийско-понтийских царей полуиранского происхождения и римлян, которые закрепили почитание в Зеле иранской богини. В соответствии с местной традицией и проводимой ими политикой эллинизации они назвали ее Анаит — греч. "Αναίτα, .е. Владычица, что соответствовало ее древнему иранскому теониму «Анахита». Это отражало разнообразие ее функций как богини любви, плодородия, власти, природы, животного мира и всего сущего, подобно Ма (=Кибеле — Великой Матери) в соседних Комане Каппадокийской и Комане Понтийской. Одновременно Оман (ранее Шамаш, впоследствии Натап) стал ассоциироваться с Зевсом Стратием — верховным богом царских войск, воинов, покровителем понтийских (и каппадокийских) царей. Однако часть персидского и иранизированного каппадокийского населения, а также почитатели Анаит из Малой и Великой Армении, продолжали идентифицировать ее соалтарных богов с Митрой — покровителем воинов, олицетворявшим победу, успех и бессмертие.

При понтийских царях, особенно в правление Митридата Евпатора, окончательно сложились две главных версии храмовых сказаний о появлении священных празднеств в Зеле: проиранская, связанная с Киrom, саками и персидскими полководцами, рассчитанная на местных почитателей богини, и эллинская, традиционно сводившаяся к мифу о перенесении статуи Артемиды Таврополы из Крыма. Несмотря на то что прямых сообщений об этом в источниках нет, косвенно это подтверждает *ἱερὸν Χόουα* храма Анаит в Акилисене (Paus. III. 16.8: у Павсания речь идет о каппадокийцах на Эвксине, но он связывает легенду с рассказанной ему в святилище Артемиды в Лидии; ср. Strabo XI. 14. 16; Procop. Bel. Pers. I. 17. 11-12). В результате греки по-традиции стали отождествлять верховную богиню Зелы с Артемидой, хотя официально это был культ Анаит. Но теперь ее воспринимали не в прежнем чисто персидском понимании как Анахиту и даже не как древнюю ассиро-вавилонскую

Иштар=Астару=Астарту, а как анатолийско-ирано-эллинскую богиню с чертами Кибелы, Артемиды, Афродиты и т.п. Тогда же в храмовую легенду о саках и Кире были включены дионисийско-ваххические сюжеты о пьянстве скифов (традиционные для греков со времен Геродота), а оргиастические мистерии стали напоминать праздники Кибелы и Ма.

Близость зелейской богини Анаит команской богине Ма⁵⁰⁵ проявилась в одновременном появлении легенды об Оресте и Ифигении, прибывших в Малую Азию и посетивших Коману в Понте и Каппадокии и другие храмовые общины Восточной Анатолии. Оргиастический характер священных обрядов обеих богинь, напомилавший праздники Кибелы и Атгиса, также подтверждает эту близость. Благодаря разным ипостасям Анаит легко ассоциировалась с сирийской Атаргатис, той же Астартой/Астарой, ассиро-вавилонской Иштар, хотя основу ее почитания составлял культ иранской богини Анахиты. С течением времени в Зеле, как и в других храмах каппадокийцев, Анаит превратилась в многофункциональное божество синкретического характера, которое оказывало покровительство плодородию, олицетворяло бессмертие, торжество жизни и победу светлого начала над темными силами, подобно богине света, в том числе лунного, что перешло к ней от Иштар > Астарты. В древнеиранской мифологии ее считали богиней воды и плодородия, источником, дающим жизнь и свет, так как она дочь солнечного бога Ахура-Мазды (Арамазды, Ормузда)⁵⁰⁶. В Армении и Малой Азии, Западном Иране и Месопотамии ее почитали как богиню-Мать, нередко ассоциируя с другими божествами в образе Великой Матери. Как и повсюду в Передней Азии и на Среднем Востоке, она впитала в себя черты местных богинь, утратив при этом некоторые иранские черты, что способствовало ее слиянию с анатолийской богиней всего сущего. Ее обряды и праздники пользовались большой популярностью и потому сохранились вплоть до римской эпохи.

О культе Артемиды-Анаит в Лидии сообщает Павсаний (III. 16. 8; ср. V. 27. 5-6) и указывают монеты Гипаеи и Иерокоме, на которых представлены Артемиды Охотница и легенда ПЕРЕІКН⁵⁰⁷. Ранее считалось, а некоторые исследователи считают и поныне, что культ Анаит или персидской Анахиты стал основой, на которой строилось ее отождест-

⁵⁰⁵ Nilsson M. Geschichte der Griechischen Religion. Munchen, 1961. S. 672-674; Cumont F. Anaitis // RE. 1894. Bd I. Hbd 1. S. 2030, 2031.

⁵⁰⁶ Mole' M. Op. cit. P. 21; Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. P., 1962. R 299; см. также Cumont F. Notes... R 24-31; Gray L. Foundations of the Iranian Religions. Bombay, 1927. R 55; Frye R.N. The Heritage of Persia. N.Y., 1963. P. 147.

⁵⁰⁷ Imhoof-Bliinier F. Lydische Stadtmiinzen. Genf-Lcipzig, 1897. S. 15. Taf. I, 16, 20, 22; SNG Copenhagen: Lydia, no. 172, 173, pi. 6, 172, 173.

вление с Артемидой, что и привело к созданию в Лидии единого культа Артемиды-Анаит. В качестве подтверждения этого ученые приводят разные эпитеты богини: Персикаὸ Ογα,⁵⁰⁸ 'Αρτῆ|π<; Πραγκί';⁵⁰⁹ Αρτϑικ; 'Ανὸίιιιϑ, Μῆ|τῆ|ρ 'Αvatxig и т.д. Однако имеются убедительные доказательства того, что в Западной Малой Азии культы Анаит (или Анахиты) и Артемиды Персидской были самостоятельными. Туземное население поклонялось местной богине плодородия, отождествляемой с Артемидой или близким ей божеством, так как культ Анахиты появился там позже. Поэтому правильнее говорить не об эллинизации Анаит, а о персианизации Артемиды, благодаря чему сформировался синкретический культ Артемиды-Анаит или персидской Артемиды⁵⁰⁸. То же самое произошло в Каппадокии, где существовал культ местной богини ассиро-вавилонского происхождения, а распространившийся позднее культ Анахиты образовал вместе с ней синкретический культ Анаит. Позднее древние греки не без содействия эллинистических царей ассоциировали ее с Артемидой и Афродитой. Параллельные процессы проходили в Пафлагонии, где почитание местной богини всего сущего и царицы животного мира трансформировалось в поклонение Кибеле и Артемиде Эфесской (§6).

К сожалению, храм Анаит в Зеле не сохранился, дошел только фрагмент коринфской капители с ветвевидным орнаментом и листьями аканфа, по сторонам которых два обращенных друг к другу грифона. Такой же сюжет, но в сопровождении розетты, запечатлен на колонне наоса храма Аполлона Дидимейского IV в. до н.э. (SP II. P. 191) и на треугольной золотой пластине от головного убора из кургана Карагодеуашх IV в. до н.э. в Прикубанье (древняя Меотиды): он помещен там в центр трехчастной композиции между богом на колеснице и сидящей богиней в остроконечном головном уборе в окружении служанок и знатных скифов. Богиню на пластине обычно считают Анахитой или Астартой, которую в соответствии с эллинскими религиозными представлениями боспорцы называли Афродитой Уранией (Небесной)⁵⁰⁹. Такое определе-

⁵⁰⁸ Cumont F. *Anaitis*. S. 2030, 2031; idem. *Notes...* P. 24-31; Nilsson M. *Geschichte...* S. 672-674; о дискуссии по поводу двух культов и разделении культов Анаит-Анахиты и анатолийской богини см. Fleischer R. *Op. cit.* S. 185-187; Brosius M. *Op. cit.* P. 229-232.

⁵⁰⁹ Ростовцев М.И. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре // ИАК. 1913. Вып. 49. С. 9-16; Rostovtzeff M.I. *Iranians and Greeks in South Russia*. Oxf., 1922. P. 104, 105; сидящая богиня — Великое женское божество, близкое Анахитс-Астартс; Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ. 1961. Вып. 2. С. 60-64; скифская богиня Табити — «царица скифов»; Iwanova A.P. *Gestalten der örtlichen Mythologie in der Kunst des Bosphoros* // *Das Altertum*. 1959. Bd 5. Ht 4. S. 236; верховная скифо-синдо-месотская богиня; Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на-страны Северного Причерноморья // СА. 1964. 4. С. 29; богиня Афродита Урания или Апатура; Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 107-111; местная Великая богиня.

ние богини подкрепляется находкой на берегу Ахтанизовского лимана (Таманский полуостров) на месте, где был храм Артемиды Агротеры, посвящения Астаре/Астарте и Санергу (CIRB, 1015; cf. 1014) — божествам, крайне необычным для пантеона боспорских греков. Их принято сравнивать с популярными в тех краях Афродитой и Гераклом, а также Артемидой и Аполлоном. Близость сюжета в виде двух грифонов по сторонам бутона лотоса или чаши с огнем на пластине из Карагодуашха декору храма Аполлона в Дидимах позволяет усматривать в сидящей богине Артемиду Таврополу в образе Верховного женского божества — Владычицы, сестру Аполлона, греческий дериват Анахиты-Астарты. Может быть, это богиня, близкая греко-иранской Артемиде Нанайе, на что указывают букрании на нижнем рельефе пластины.

В пользу такого отождествления говорит изображение бога на колеснице, запряженной парой коней. Это солнечный бог Аполлон-Гелиос, близкий иранскому Митре, так как такая трактовка бога-солнца на колеснице-биге хорошо известна в греко-иранском мире, например, на фаларе из Федуловского клада и на золотой пластине от погребального венка из Горгиппии⁵¹⁰. Чаша с огнем (или божественным напитком — хаомой) между двумя грифонами выдает связь с иранской Анахитой — богиней огня, игравшего важную роль в ее обрядах. Это показывает, что вся композиция на карагодеуашской пластине навеяна греко-иранскими религиозными представлениями о жизни и смерти, бессмертии, возрождении к новой жизни-свету, очищении огнем, что было высшим воплощением счастья. Поэтому всю композицию на пластине увенчивает богиня счастья Тюхе. Таким образом, если перед нами синкретическое божество — Великая богиня ираноязычных народов с чертами Астарты-Анахиты-Артемиды, атрибутика которой близка декору храмов в Зеле, признанном центре культа Анаит-Анахиты, то мы вправе утверждать, что Анаит-Анахиту в Зеле почитали как Артемиду Таврополу, которую ираноязычное население Восточной Анатолии воспринимало как Ма или Артемиду Нанайю.

Артемиде Нанайе и Таврополе, Ма, Анахите-Анаит посвящали и жертвовали быков⁵¹¹, их же приносили в жертву мужским паредрам этих богинь — Зевсу, Митре, Оману, причем в обрядах двух последних закалывание быка составляло основной ритуал священного действия. Эта же сцена известна в иконографии богини Ники: она украшает балюстраду храма Ники Nikeфоры на акрополе Пергама и символизировала

⁵¹⁰ Сапрыкин С.Ю. Золотая пластина из Горгиппии // ВДИ. 1984. 1. С. 68 сл.

⁵¹¹ Cumont F. Le taurobolc et le culte d'Anaitis // RA. 1888. XII. P. 134; idem. Notes... P. 24-31.

победу⁵¹². Поскольку Никифора ассоциировалась с Афиной и Ма, а последняя — с Кибелой и Артемидой, отчасти с Афродитой, то совершенно очевидной становится ритуальная связь всех этих богинь. В ее основе их отношение к местному анатолийскому культу Верховного женского божества, главным воплощением которого являлась фригийская Кибела или Великая Мать богов. В Пессинунте бытовала легенда, будто матерью Аттиса, бога растительных сил природы, была Нанайя (Нана) (Paus. VII. 17; Arnob. V. 5), прообраз малоазийской Кибелы. В восточной части Малой Азии, Западном Иране и Месопотамии богиню Нанайю отождествляли с Артемидой (СИА II. 3, 1613) и Анахитой⁵¹³. Аттис играл важную роль в культе Кибелы (см. гл. 2 §12; гл. 3 §6), напоминавшем оргиастический культ понтийско-каппадокийской богини Ма, которую считали, помимо прочего, и богиней-воительницей (см. §7). Анахита также покровительствовала воинам и войскам, помогала в сражениях, что сближало ее в глазах воинского люда с Ма (отчасти с Артемидой-Девой в образе Промакос⁵¹⁴) и богиней Афиной (Plut. Artax. II. 3). Поскольку Анахита-Анаит отождествлялась с Артемидой, Нанайей, Кибелой и Афиной, а они ассоциировались с Ма, то естественной стала связь Анахиты-Анаит с Беллоной, богиней-воительницей, почитавшейся в римское время в едином культе с Ма в Понте и Каппадокии. Отсюда близость культов Анахиты-Анаит и Артемиды Тавропопы и Нанайи синкретическому культу Ма-Энио-Беллоны, что стало основанием для творцов митридатовской пропаганды в Понте, а позднее и римлян, связать легенды о происхождении храма и праздников Анаит в Зеле с мифом об Артемиде Таврополе, Оресте и Ифигении.

Близость культов Ма и Анаит в Понте подтверждается рядом других признаков. В Каппадокии и Понте Ма считалась «Величайшей богиней страны» (Ἡσὰ Ἐστυϊστῆς τῆς; %юрш;), а Анаит в Каппадокии и Армении называли Верховной богиней. Ей (как, впрочем, и богине Ма) принадлежали храмы, священные земли, крупный и мелкий рогатый скот — быки, овцы, бараны и козы, поэтому ее почитали как Владычицу и властительницу страны (Dio Cass. XXXVI. 48: χῆνν Ἐνοῦτιν %*(bpan* χῆνν τε Ἐρϰῆσ; οὔααν; 53: χῶρα τῆ ἘναῖμSog; Plin. V. 83: Anaetica regio). В Каппадокии, в местечке Эртакей, Р. Харпер обнаружил посвящение «Великой боги-

⁵¹²Wiist E. Mithras // RE. 1932. Bd 15. S. 2150; Cumont F. Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra. Bruxelles, 1899. vol. I. P. 179-181.

⁵¹³Hepding H. Op. cit. S. 106-109; Duchesne-Guillemin L. Op. cit. P. 181.

⁵¹⁴Например, в Херсонесе и среди понтийских воинов, воевавших в Таврике (Vinogradov Ju. G. Pontische Studien. Mainz, 1997. S. 493-500).

не Анаитис»⁵¹⁵. Поэтому в образе Верховного женского божества всего сущего, спасительницы и защитницы страны и ее жителей, Анаит и Ма воспринимались в качестве богинь-владычиц, близких Великой Матери.

В храмовых центрах Ма и Анаит была распространена храмовая проституция, этим богиням посвящали рабов — мужчин и женщин, а самые известные и заслуженные граждане считали за честь посвятить им или отдать в услужение своих дочерей-девственниц, чтобы затем выдать их замуж (Strabo XI. 14. 16). В Зеле был найден фрагмент мраморного рельефа с изображением лица иеродулы храма Анаит (SP II. P. 194). Анаит, подобно Ма, а также эллинским богиням Артемиде, Афродите и Деметре Куротрофе, выступала покровительницей семьи и деторождения, поэтому одним из ее иконографических типов стал образ молодой девы⁵¹⁶. В обрядах богини большое место отводилось очистительной роли огня, в чем проявлялось иранское влияние. Жертвы ей приносили обычно в том месте, где стоял алтарь, на котором лежало много пепла и где маги, облаченные в большие жертвенные тиа-ры, поддерживали и хранили огонь. Жертвы, которые предназначались Анаит, забивали до смерти большим деревянным стволем типа палицы (Strabo XV. 3. 15; XVI. 1.4). Огонь и такие же палицы фигурировали в ритуалах богини Ма, поэтому палица запечатлена даже на ее культовой статуе (см. выше §7). На южном берегу р. Мурат, в 14 км восточнее слияния с Евфратом, на холме Ашван-кале было обнаружено прямоугольное культовое здание I—III вв. н.э., которое окружала перистильная колоннада. Там стоял алтарь и найдены кости жертвенных животных, изучение которых навело исследователей на мысль, что в этом месте существовало табу на свиней, как в храме богини Ма в Комане (Strabo XII. 8. 9). Это святилище принадлежало богине Анаит, значит в обрядах Ма и Анаит, как и в ритуалах Кибелы, Афродиты, Артемиды в Кастабале, соблюдался запрет на употребление в пищу и жертву свиней⁵¹⁷.

На монетах Зелы римского времени изображен тетрастильный храм с дугообразной аркой над входом, под которой помещен алтарь с зажженным на нем огнем (*рис. 80*) (WBR I², 1, no. 1, pi. XVI, 13; другой тип этого изображения со звездой, светящейся над алтарем — *ibid.*, no. 17, pi. XVI, 23). Вероятно, это ворота с аркой над проходом на теменос, где стоял алтарь Анаит, которой принадлежал и храм. Там же находились еще два

⁵¹⁵ Harper R. Annual Report // AS. 1965. XV. P. 11.

⁵¹⁶ Reding-Hourcade N. Op. cit. R 204.

⁵¹⁷ О культе огня в обрядах Анаит см. Wikander S. Feucrpriester in Kleinasien und Iran. Lund, 1946. S. 86-88; о культовом сооружении на Ашван-кале см. Mitchell S. AŞvan Kale. Keban Rescue Excavations, Eastern Anatolia. BAR Int. Ser., 80. Oxf., 1980. P. 44-47.

храма — один с шестью колоннами, а другой с двумя колоннами у входа (*ibid.*, по. 2-6, 8, 9, 11, рi. XVI, 14, 15, 17-19), но их принадлежность богине Анаит спорно⁵¹⁸. Поэтому не исключено, что это святилища двух ее соалтарных богов Омана и Анадата (в римское время отождествляемых с Зевсом, Митрой, Меном, Аполлоном, Гелиосом и т.п.). Алтарь со звездой и пламенем указывает на важную роль огня в храме Анаит в Зеле, а звезда показывает, что она имела прямое отношение к небесному свету, как и богиня Ма в Комане. На одной из серий зелейских монет алтарь с огнем изображен на вершине горы или холма и напоминает вавилонский зиккурат (*рис. 81*)⁵¹⁹. Храм Анаит в Зеле был построен персами на «горе Семирамиды» в соответствии с традициями почитавшейся здесь ранее вавилоно-ассирийской богини Иштар/Астарты, от которой к Анаит перешли ее атрибуты — звезда и полумесяц, а также конструкция алтаря в виде башни-зиккурата.

На одной из монет с изображением тетрастильного храма, очевидно, главного зелейского храма Анаит, фигурирует стоящая богиня счастья Тюхе, покровительница города и жителей (WBR I², 1, по. 10). С этим типом монет связана другая монета города эпохи императора Траяна с фигурой богини на троне влево, в правой руке которой пучок злаков, а на голове полумесяц, и все это в сопровождении легенды ΘΕΑ ΑΝΑΙΤΙΣ ΖΗΑΙΤΩΝ (WBR I², 1, по. 16, рi. XVI, 22: в руках богини три колоса). Это образ богини плодородия и урожая, женская ипостась Зевса Эпикарпия, который на монете города эпохи Каракаллы также держит пучок колосьев в руке (*рис. 6*) (*ibid.*, по. 7, рi. XVI, 16). В Каппадокии существовал храм Зевса Дакиена (Αἰὸς ΑαΚιρῖνος), который сравнивали по значению с команским храмом Ма-Энио (Strabo XII. 2. 5-6). Это косвенно указывает на близость Ма, Анаит и Зевса, так как паредрами Анаит обычно выступали иранские боги Оман и Анадат, и это должно было символизировать персидскую триаду — Ахура-Мазда, Анахита, Митра, а также эллинские боги и, прежде всего, Зевс, имевший иранскую эпиклесу Оман. Но Анаит в Понте не превратилась полностью в персидскую богиню, поскольку в Зеле достаточно сильными были традиции ассиро-вавилонского культа Иштар/Астарты и эллинского культа Артемиды Таврополы. Первого из этих иранских мужских воплощений Анаит отождествляли с Зевсом, а по поводу второго существует предположение, что это персидский Ameretat — «бессмертный», по значе-

⁵¹⁸Wikander S. Op, cit. S. 86-88.

⁵¹⁹Price M.J., Trull B. Coins and Their Cities. Architecture on the Ancient Coins of Greece, Rome and Palestine. L., 1977. P. 175. Fig. 304.

нию также близкий Зевсу (гл. 2, §1: ср. Ἄγυα8άτ(γ|<;) > Ἀ|ἰανῶαΤΟD⁵²⁰ и греческий вариант Зевс Анодот). Если это было так, то вместе с Зевсом богиня Анаит (как и Ма) выступала в качестве воплощения бессмертия, а ее иранские мужские корреляты, под которыми подразумевались Митра/Оман и Анадат, также выражали торжество жизни и победу над смертью⁵²¹. Оба эти бога являлись как бы охранителями и защитниками Зелы, храма и теменоса богини и прилегающих к ним земель. В такой роли паредр Анаит — Митра-Оман был привлекателен для ирано-каппадокийского и армянского населения, а для фригийско-пафлагонской части жителей Понта и западных районов Каппадокии в аналогичной роли выступал Мен (или Аттис). Поэтому в Понтийском царстве сложился синкретический ирано-анатолийский образ Митры-Аттиса (и Мена-Аттиса), соответствовавший по значению культу Анаит-Ма-Кибелы. Вот почему в I в. до н.э. в Зеле появилась монета с изображением солнечного бога во фригийской тиаре и священной птицей — петухом (символом Мена) и орлом (символом Зевса), запечатлевшая обобщенный образ мужского спутника Анаит — Митры-Мена (WBR I², 1, no. 1, pi. suppl. M, 6), в сознании греков и эллинизованных жителей Понта тождественный Зевсу Оману и Анадату, главному соалтарному греко-иранскому богу Владычицы Зелы — богини Анаит.

На связь с богиней Ма указывает лунный символ на голове сидящей Анаит на вышеупомянутой монете Зелы с легендой «Богиня Анаит зелитов». Надпись и поза сидящей на троне богини показывают, что она считалась защитницей города и его граждан. В этой функции она сближа-



Рис. 80



Рис. 81

⁵²⁰ Cumont F. Textes et monuments. P. 130; Reinach T. Mithridates Eupator, König von Pontös. Hildesheim-N.Y., 1975. S. 242. Anm. 2; Nilsson M. Geschichte... S. 672-674.

⁵²¹ Cumont F. Les mystères de Mithra. Bruxelles, 1902. P. 99ff.; Gershevitch J. The Avestan Hymn to Mithra. Camb., 1959. P. 71.



Рис. 82

ласть с Ма-Тюхе из Амиса (см. выше §7), также имевшей лунный символ как непрменный атрибут ее божественной силы предохранять от невзгод. Другим элементом их близости является мистическая циста, которая играла ведущую роль в греческом культе элевсинских богинь плодородия, Великой Матери, Диониса и Ма-Беллоны. Лучевая корона на голове культовой статуи команской богини также связывает их как покровительниц солнца и света. В иконографии Анаит вообще редко проявляется ее чисто иранский характер: в Меонии она имеет черты Артемиды Эфесской, на памятниках глиптики ее обычно изображали сидящей, среди ее атрибутов фигурировали цветок лотоса и голуби (символы Изиды и греческих богинь Афродиты и Коры-Персефоны), а ассимиляция с Афродитой проявлялась в изображении ее обнаженной⁵²². Известны воспроизведения этой богини в образе стоящей женщины в длинной одежде — двойном хитоне, калафе и вуали, ниспадающей на плечи, при этом руки богини, как правило, разведены в стороны (рис. 82).

Среди разнообразных функций Анаит нельзя не назвать ее способность исцелять болезни, в чем она сближалась с греческой богиней Гигиеей и фригийской Кибелой. Любопытно, что паредром Гигиеи был Асклепий, сын Аполлона, а Аполлон имел храм в Комане, где верховной богиней была Ма, культ которой был близок культу Анаит. Это лишний раз подчеркивает близость друг другу обеих богинь-властительниц и эллинские традиции в их культовой практике. Таким образом культ Анаит в Понте и Каппадокии, хотя и считался одним из наиболее иранизированных, сохранял много черт, которые восходили к почитанию анатолийской Верховной богини всего сущего, ассириовавилонской Иштар/Астарты и эллинских богинь Артемиды и Афродиты.

Религиозная жизнь в Понте была связана с политической и этнической ситуацией на севере Малой Азии, где длительное время соседствовали друг с другом греческие полисы и различные местные племена и общины, происходили кровопролитные войны, в результате которых кардинально изменялись границы государств. Изучение культов муж-

⁵²² Reding-Hourcade N. Op. cit. P. 201-204; Fleischer R. Op. cit. Taf. 75.

ских и женских божеств в Понтийской Каппадокии, Пафлагонии и Малой Армении (входивших в состав Понтийского царства) показывает, что их население сохраняло собственные религиозные традиции. В противоположность ранее распространенной в науке точке зрения, что жители Восточной Анатолии с древнейших времен подвергались сильной иранизации в духовном и этническом плане, анализ их религиозных воззрений показывает относительно слабое влияние иранской религии на широкие слои населения, затронувшее в основном аристократическую верхушку местных жителей. Иранизация и распространение персидских божеств, больше характерные для Великой Каппадокии и южных районов Колхиды, Малой Армении и южных областей Понта, в Пафлагонии и западных районах Понтийского царства практически не ощущались. Причины этого заключались в патриархальности уклада, прочности социальных и экономических отношений еще с догреческих времен, преобладании населения, которое почитало анатолийские божества фригийского происхождения, и сохранении традиций религии хеттов, ассирийцев и вавилонян. Обожествление рек и источников, гор и возвышенностей, почитание этиологических предков в лице местных героев, популярность оргиастических культов богов умирающей и воскресающей природы были вызваны развитием земледельческо-скотоводческого хозяйства. В этом одна из главных причин распространения в Пафлагонии и Понте фригийских богов, например, культа Великой Матери — Кибелы, оказавшего значительное влияние на почитание богини Ма в Комане, и полуиранской богини Анаит (=Анахиты) в Зеле и отчасти в Каппадокии. Не меньшей популярностью пользовались Мен и Аттис, культы которых стали главными в процессе синкретизации различных богов эллинского и местного пантеонов.

Эллинизация понтийско-пафлагонского и каппадокийского населения поначалу была ограниченной, так как затронула только ближайшую округу греческих городов на побережье Черного моря. В глубинных районах Восточной Анатолии греческих полисов до эпохи эллинизма практически не было, что препятствовало проникновению туда культов греческих богов. До первой половины III в. до н.э., когда образовались Понтийское и Каппадокийское царства, греческие божества почитались исключительно гражданами полисов. Это были фактически все боги олимпийского пантеона, многие культы которых получили статус полисных и официальных. Политеизм греческой религии открывал возможность появления частных и узколокальных культов, например,

Ино-Левкотеи и Гестии Притании, которые почитались в Синопе⁵²³. Они имели своих приверженцев и святилища, но, как правило, объединялись с более популярными богинями полисного пантеона. То же происходило и с культом греческого героя Ахилла. В отличие от Северного и Западного Причерноморья, где он почитался как предводитель ионийских колонистов, для эллинов Южного Причерноморья его культ не был столь важен. В Амисе сохранилась мозаика римского времени с изображением Ахилла и матери его Фетиды (хранится в музее Самсуна)⁵²⁴. Образ героя Троянской войны мог быть достаточно популярен в ранний период, но впоследствии более привлекательным для греков стал культ Аполлона, тем более что из филэллинских побуждений его настойчиво пропагандировала понтийская династия Митридатидов. Поэтому значение культа Ахилла постепенно снизилось до локального, но он сохранился до римской эпохи.

После создания Понтийского царства династия Митридатидов, которая возводила себя к персидским и греко-македонским царям, поставила перед собой цель — добиться выхода к Черному морю и расширить подвластную территорию за счет соседей на западе и востоке. Для этого Митридатиды (отчасти и каппадокийские цари из династии Ариаратидов) старались наладить отношения с греческими полисами на побережье Эвксина, хотя основы филэллинской политики, отчетливо проявившиеся в более позднее время, в то время только зарождались. Цари стали своеобразными проводниками эллинских культов, которые существовали в греческих полисах Амисе, Амасии, Амастрии, Синопе. Они содействовали почитанию эллинских богов, имевших близкие аналогии в иранском и анатолийском пантеоне, а в качестве официальных выбирали те из них, с которыми местное население могло легко ассоциировать своих богов с тождественными функциями. В то же время Митридатиды не препятствовали почитанию местных анатолийских богов, с которыми греки имели возможность идентифицировать собственных олимпийских небожителей. Особенностью религиозной жизни Понта стала значительная политизация религии и культов, выведение на ведущие роли деятельных и активных богов и героев, которые совершали невероятные подвиги на войне или в борьбе со злом и потому могли принести успех и победы своим почитателям. Это обстоятельство легло

⁵²³ French D. Sinopcan Notes 4, no. 4: посвящение Саятты, жрицы Левкотеи, II-I вв. до н.э.; Robinson D.M. Op. cit., no. 40 = Ycrakis D.M. Inscriptions de Sinope // REA. 1901. № 3. P. 354, no. 10 = French D. Sinopean Notes 4, no. 1: посвящение пританов Гестии Притании, покровительнице их коллегии.

⁵²⁴ Lifshitz B. Op. cit. S. 98-102.

в основу так называемой «царской пропаганды» Митридатидов, достигшей апогея в правление Митридата Евпатора. Уже с раннего времени эллинизация религии осуществлялась как бы «сверху», с подачи правящей династии и ближайшего окружения царей, старавшихся внедрять в сознание подданных культы, популярные в греческих городах.

Царская пропаганда осуществлялась избирательно и тонко: если ставилась задача привлечь на свою сторону эллинское или эллинизованное население, то в разряд официальных попадали греческие боги Зевс, Аполлон, Персей, Афина, Гера, Диоскуры, Гелиос, Арес, отчасти Артемиды. Если требовалось обеспечить идеологическое прикрытие захватов новых земель в Галатии, Пафлагонии, Фригии и Вифинии, то на передний план выводились анатолийские божества Мен, Аттис, Кибела-Агдистис, а когда предстояли завоевания на востоке, то на щит поднимались ирано-каппадокийские божества Ма, Анаит, Оман, Анадат, Персей как эллино-иранский герой и предок персов, в меньшей степени Митра и Ахура-Мазда. Понтийские цари сознательно оставляли на втором плане персидские культы и выстраивали пантеон богов таким образом, чтобы можно было свободно соединить любое из местных божеств с греческим, при том что в основе такого сближения непременно фигурировали эллинские боги, постоянно выходившие на ведущие позиции в религиозной концепции Понта. Поэтому религиозный синкретизм с уклоном в сторону эллинских культов стал с раннего времени краеугольным камнем царской пропаганды, особенно при обожествлении понтийских царей.

Для царского культа выбирались не иранские, а греческие боги Зевс Стратий, Дионис, Аполлон, Персей, Гелиос, Арес, Диоскуры. И только Фарнак I из политических соображений взял за основу царского культа и собственного обожествления анатолийского бога лунного света Мена, создав для этого синкретический культ Мена-Фарнака, семантика которого означала «счастье и радость» подданных от того, что ими правил монарх — равный богу, дарителю такого счастья. В качестве женских воплощений мужских божеств в обиход вводились культы Ма-Энио, Анаит, Афины Паллады и Nikeфоры, Артемиды, Геры. Эти божества подбирались с расчетом использовать их функции как спасителей, апотропеев, покровителей плодородия, счастья, бессмертия и светлого начала (солнечного и лунного света), победителей тьмы, зла и мрака, провозвестников побед в схватке с врагами для формирования царского культа. На основе их почитания населению царства внушались представления о правителе — спасителе и защитнике подданных, бессмертном

герое и божество, который может добиваться побед над многочисленными врагами. Эти культы выражали торжество светлого начала и солнца над мраком, победу добра над злом, что было характерно для эллинской и анатолийско-иранской религии.

Атрибуты, символика и религиозное содержание наиболее популярных культов воплотились в главном символе Понтийского царства и его династии — сочетании луны (полумесяца) и звезды (солнца) — царском гербе Митридатидов, а ранее их предков — Ахеменидов. Если отделить иранские и греческие напластования в культах, которые понтийские правители вводили в обиход ради попытки отождествлять себя с богами, то на передний план выдвинется малоазийская сущность многих мужских богов, которая восходила к Аттису — богу умирающей и воскресающей природы, растительности и урожая. Он обладал хтоническими чертами как мужской паредры Великой Матери — Кибелы, хотя официально в понтийский пантеон богов не входил, как, впрочем, и иранский солнечный бог Митра. А женские божества имели прямое отношение к культу местной анатолийской богини — Великой фригийской матери, что демонстрирует стремление царей использовать малоазийские культы для расширения круга почитателей эллинских богов, так как местное население отождествляло их со своими божествами. Синкретизм греческих и местных культов был связан с почитанием природы, обожествлением растений, рек, источников, урожая, земли и солнечного света, хтоническими аспектами, что особенно проявлялось в обрядах греческих богов. Их синкретизм с анатолийскими и иранскими божествами с удвоенной силой содействовал поклонению светлому началу и отчетливее выражал идею торжества жизни над смертью, что старались развивать в своей религиозной политике цари Понта и Каппадокии, готовившиеся к долговременной борьбе за расширение господства в Малой Азии. Это неизбежно толкало их к восприятию эллинских религиозных представлений и внушало им веру в идею спасения человека и всего царства обожествленным и героизированным правителем. Отсюда у понтийских царей и их окружения появилось неотъемлемое желание видеть в пантеоне их царства богов и обожествленных героев с функциями спасителей и апотропеев-защитников.

В религиозно-идеологической концепции Митридатидов наблюдается строго выдержанный набор соответствующих греческих божеств, которые синкретизировались с местными: Афина — Ма-Энио-Беллона; Анаит — Ма-Кибела, Артемида и Афродита, частично Дева, Деметра, Кора; Зевс в ипостаси Стратия — Митра, Оман, Мен, Аттис; Персей —

Аполлон, Мен, Зевс, Митра; Ма-Энио — Кибела, Артемида, Афродита, отчасти Деметра и Персефона и т.п. Этот список показывает прочное соединение местного и греческого в сознании населения, что в завуалированной форме отражало постулаты древней иранской религии в соединении с анатолийскими традициями. Но это были уже не маздаистские культы в их чистом виде, а греко-малоазийские, которые выражали новое мировоззрение царей, их сатрапов и подданных. Среди последних преобладало эллинское и анатолийское население, а более иранизированные каппадокийцы и армяне обитали в восточных регионах Анатолии. Поэтому вся религиозная политика царей Понта выстраивалась в зависимости от воззрений и чаяний разных этнических групп, которые должны были объединиться вокруг светлого образа царя-спасителя. Выбором для этих целей синкретических, греческих в своей основе, божеств творцы царской пропаганды старались внушить, что цари и члены их окружения, хотя и являлись по происхождению персами, но в душе они являлись филэллинами и проводили политику в интересах всех подданных и союзников, но в первую очередь греков. На этой основе выросла популярность культов Геракла, Ареса, Персея, Зевса, Аполлона, Гелиоса среди воинов и наемников понтийских царей.

Наиболее активное распространение эллинских культов в Понте началось в середине II в. до н.э. и было связано с изменением его политики после ощутимого поражения в войне 183-179 гг. до н.э. До этого понтийские цари еще довольно робко насаждали греческие культы, так как по традиции больше оглядывались на местные традиции. Однако к середине столетия они все отчетливее стали поворачиваться лицом к грекам, желая подать себя их истинными друзьями. Это хорошо иллюстрируется судьбой царского культа Мена-Фарнака, который при преемниках Фарнака I, сделавшего этот культ царским, уступил место культу Персея-Аполлона, провозглашенного царским после того, как в 183 г. до н.э. Синопа окончательно вошла в состав Понта и стала его столицей. Понтийские цари начали активно содействовать проведению общеэллинских празднеств, установили тесные связи с Делосом и Афинами, в результате чего там появились многочисленные посвященные надписи греческим богам в честь членов правящей в Понте династии. Это активнее привлекало внимание греков к деятельности понтийских монархов, поэтому Митридат Евпатор расширил и углубил филэллинскую политику своих предшественников. Он провозгласил себя новым Дионисом и одновременно повелел изображать себя в образе греко-иранского героя Персея, что еще больше склонило на его сторону симпатии эллинов.

Новая политика Понта, на идеологическом и религиозном уровне вырабатывавшаяся творцами царской пропаганды, постепенно стала превращаться в антиримскую, в результате чего Рим выставлялся как бы притеснителем эллинства на востоке. Толчком к этому стали потеря Понтом в конце 120-х годов до н.э. земель в Галатии и Великой Фригии, что произошло не без содействия римлян, а также их настойчивые советы вывести из Каппадокии понтийские войска. В это же время многие греческие культы стали использоваться молодым Митридатом Евпатором в борьбе с внутренними врагами, которые хотели отнять у него престол. Синкретизм царских божеств эллинского происхождения с многочисленными местными аналогами должен был сплотить население Понта вокруг молодого царя, который поставил перед собой и подданными задачу добиться возврата утерянных территорий. А когда царь вступил в открытый конфликт с Римом, то тенденция возвеличивать греческих богов — спасителей и защитников превратилась в официальную политику, которая продолжалась вплоть до поражения царя и потери им многих эллинских подданных и союзников. В этот период возросло значение культов Зевса Стратия, Посейдона, Диониса, Гелиоса, Геракла, Персея и Афины Паллады Никефоры, что должно было обеспечить популярность новому образу Митридата VI как победителя и выдающегося полководца — второго Александра Македонского, и дополнительно привлечь греков Малой Азии и Причерноморья к союзу с Понтом.

Однако новая официальная царская идеология не оставила без внимания и традиционных анатолийско-иранских богов, в частности Мена, Митру, Аттиса. Их старались использовать для обоснования права Митридата VI наследовать трон в Каппадокии, Малой Армении, Фригии, Пафлагонии. Обожествление царя путем отождествления с греческими и анатолийскими богами — спасителями и победителями было призвано доказать его право наследовать власть там, где по установившимся представлениям правила потомки мифического Аэта, а также греческих богов Зевса, Геракла и Гелиоса, например, в Колхиде и Пафлагонии, а также в Скифии. Ассоциация понтийского монарха с Александром и соответствующими греческими богами отчетливо проявилась при создании Причерноморской (Панпонтийской) державы, которая охватывала огромные территории в Малой Азии, Эгеиде и Причерноморье. Окончательное оформление культа обожествленного правителя произошло между 107 и 96 гг. до н.э., когда в состав Понтийского царства вошли Боспор, Херсонес Таврический, Ольвия, Колхида, Малая Армения, а в 106 г. до н.э. была предпринята попытка овладеть Пафлагонией, что в

конце концов завершилось успехом. А после того, как в 96 г. до н.э. было осуществлено вторжение в Каппадокию, Митридат Евпатор начал пропагандировать себя как воплощение греческих и анатолийских богов. На официальном уровне это достигло своего апогея в ходе Первой митридатовой войны и было закреплено в 88 г. до н.э. в Пергаме во время триумфа понтийского царя по случаю освобождения Азии от римлян.

Провозглашение Митридата Евпатора новым Дионисом и Александром Великим стимулировало почитание в Северной Анатолии египетских культов. Общеизвестно, что Александр Македонский объявил себя богом Амоном, поэтому царь Понта, не имея права и оснований для подобной акции, мог решиться на официальную ассоциацию Диониса, воплощением коего он являлся, с египетским Сераписом. А его женский коррелят — Изиду тогда же стали сближать с местными женскими божествами. Новая политика и религиозная практика сразу нашли отражение в коропластике, торевтике, круглой скульптуре, что вызвало появление соответствующих изображений божеств и самого царя. Но об этом подробно речь пойдет в следующей главе.

Глава IV

КУЛЬТ ПРАВИТЕЛЯ В ПОНТИЙСКОМ ЦАРСТВЕ

Культ обожествленного и героизированного властителя занимал важное место в политической жизни и идеологии Понтийского царства, которое создавалось путем завоеваний и объединяло различные территории, в том числе в Причерноморье, где жили многочисленные племена. Для их сплочения вокруг правящего монарха было необходимо создать образ сильного и волевого повелителя, способного повести за собой подданных. Поэтому идеологическое обеспечение господства Митридатидов на захваченных или приобретенных путем наследования землях было возложено на так называемую понтийскую «царскую пропаганду» — термин, вошедший в обиход с подачи современных исследователей. Ее главной задачей было внушить подданным и союзникам Понта, что во главе его стоит правитель, равный богу, власть которого неоспоримо наследственная и освящена божественными покровителями. Для того чтобы добиться ее решения, стали создавать культ царской власти, используя при этом религиозные воззрения различных слоев населения, а также богов и наиболее популярные культы. Наиболее важные божеества объявлялись царскими и официальными, и становились как бы покровителями правящего монарха, с целью сформировать у населения его образ спасителя подданных и победителя врагов, озаренного светом божественного солнца. Следующим этапом было отождествление царя с солнечными богами и героями, обладавшими сотерическими функциями, поэтому подданные воспринимали его как избавителя от мрака и зла. В задачу данной главы входит определить время и условия создания в Понтийском государстве образа божественного правителя и его культа, выявить те культы, которые были использованы для их формирования, и установить, какие слои населения поддерживали идею о богоизбранности повелителя.

Понтийское царство — государство греко-варварского типа, поэтому при создании образа божественного правителя окружение понтийского царя использовало культы, одинаково понятные грекам и варварам Восточной Анатолии и Причерноморья, где сформировались свои религиозные традиции. В течение почти всей его истории понтийские правители

пытались обосновать право на власть в Каппадокии, Малой Армении, Пафлагонии, а впоследствии в Вифинии, Галатии, Великой Фригии, где, как утверждали идеологи царского двора, правили ахеменидские саграты — предки понтийских царей из рода Отанидов и Ахеменидов. Позднее при Митридате Еввергете и особенно при Митридате Евпаторе в список потенциальных «наследственных» земель вошли Боспор, Колхида, Таврида, Нижнее Побужье, Поднепровье и Поднестровье и в потенциале вся Скифия и земли сарматов — союзников понтийского царя. Поэтому в преддверии борьбы с многочисленными врагами царская пропаганда старалась внушить подданным и союзникам, что Митридатиды являлись законными наследниками Ахеменидских царей Персии, а также легендарных Аэтидов, якобы правивших в причерноморских областях. Однако верхушка Понтийского государства понимала, что осуществить притязания на власть в этих регионах без поддержки греческого и эллинизованного населения было невозможно. Для обеспечения такой поддержки в обиход была впущена идея о том, что по материнской линии Митридатиды — потомки царей Македонии, что послужило основанием отождествить Митридата Евпатора с Александром Македонским. Через родство с полулегендарными и реальными предками Митридатиды добились господства над обширными территориями и сумели создать огромную державу от Евфрата и Кавказа до Балкан и от степей Скифии до ионийского побережья Малой Азии⁵²⁵.

Особой привлекательностью у греков пользовался образ Митридата Евпатора как спасителя, поскольку северопричерноморские государства призвали его избавить их от угрозы, исходившей от скифов и сарматов. А малоазийские греки видели в нем силу, которая могла предотвратить их порабощение римлянами, расширявшими свои владения в Азии. Как мы убедились выше, в Понтийском царстве многие греческие культы стали царскими. Они подбирались с таким расчетом, чтобы различные этнические слои и группы населения могли отождествлять с ними местных богов и почитать их как спасителей и победителей. Однако цари и их окружение в первую очередь обеспечивали популярность греческих богов Зевса, Аполлона, Персея, Диониса, одновременно формируя образ царей как хранителей традиций местной религии, поскольку греческие боги превосходно отождествлялись с ирано-анатолийскими в качестве идеологической платформы для обожествления власти.

⁵²⁵ О царской пропаганде Митридата Евпатора см. McGing B. *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*. Leiden, 1986. P. 89 suiv.; Panitschek P. *Zu den genealogischen Konstruktionen der Dynastien von Pontos und Kappadokien // RSA. 1987/1988. Anno 17-18. S. 73-95*; Bosworth A.B., Wheatley P.V. *The Origin of the Pontic House // JHS. 1998. Vol. 118. P. 155-157*.

Царский культ стал формироваться в Понте уже во второй половине III в. до н.э., о чем свидетельствуют монеты Митридата III, Митридата IV, Лаодики и Митридата V, но особенно Фарнака I. Они представляют их портреты, выполненные в очень реалистичной манере, так как резчики передали отчетливые полуварварские черты правителей, намеренно подчеркивая их иранское происхождение как наследников и потомков персидских царей (рис. 1, 2, 44, 55)⁵²⁶. Вместе с изображением Зевса с орлом, сидящим у него на руке, что символизировало верховную власть, царь Митридат III поместил на монеты царский герб — звезду и полумесяц, который использовался еще Ахеменидами как атрибут их покровителя Ахура-Мазды, верховного бога древних персов (WBR I², 1, по. 2, 3, рi. I, 2-6). Зевса и Геру в качестве монетного типа использовали в годы совместного правления Митридат IV и Лаодика, а затем каждый из них по-отдельности (*ibid.*, по. 7, 8, рi. I, 13, 14; SNG Aulock, по. 4, taf. 1,4). Появление бога-громовержца и его супруги на царских монетах неслучайно: Зевс был одним из покровителей македонских царей и их прямых потомков — представителей династии Селевкидов, родственниками которых, благодаря брачным узам, являлись первые Митридатиды. Поэтому его изображение на монетах должно было возвеличить понтийскую династию до славы македонских предков. В этом просматривается зарождение культа обожествленных правителей, рассчитанного в первую очередь на эллинское население Понта. Сочетанием эллинских традиций в лице Зевса как покровителя династии и иранских реалий, связанных с необходимостью подать себя в образе преемников персидских правителей, первые Митридатиды сфокусировали внимание подданных и союзников на главных направлениях своей политики — расширить царство за счет соседних земель в Малой Азии и греческих городов, чтобы осуществить выход к Черному морю. В этом они позиционировали себя как наследники Ахеменидов/Отанидов и греко-македонских правителей-диадохов, правивших в Восточной Анатолии после распада державы Александра Македонского. Поэтому «иранизм» и «эллинизм» в политике первых понтийских царей выступали на равных, что и отразилось в типологии царских монет.

Поскольку варварское эллинизованное население царства сравнивало Ахура-Мазду с греческим Зевсом, основой царского культа и для выбора божественного покровителя династии стал греческий бог-громовержец. Что же до ярко выраженных иранских черт в облике пер-

⁵²⁶ Davies N., Kraay C.M. *The Hellenistic Kingdoms. Portrait Coins and History*. L., 1973. P. 256, 266; Morkholm O. *Early Hellenistic Coinage*. Cambr., 1991. P. 131, 132.

вых понтийских царей на монетах⁵²⁷, то этим невольно подчеркивалась связь с персидскими традициями, которые поддерживала каппадокийская элита. Митридатиды выказывали притязания на земли в Анатолии и стремились захватить греческие полисы, включая Синопу, поэтому им до определенного времени было выгодно предстать в качестве прямых потомков персидских сатрапов — Датама, Фарнабаза, Митридата, Ариобарзана и даже Гидарна, одного из семи персидских магов, а из ахеменидских царей — Кира, Дария I и Дария III⁵²⁸. Они все были известными представителями власти Ахеменидов, которые управляли Восточной Анатолией и соседними регионами. Это, по расчетам понтийской знати, должно было поднять престиж царей Понта в сравнении с каппадокийскими Ариаратидами, также считавшимися преемниками ахеменидских царей и их сатрапов.

Наиболее варваризированные черты лица на монетах имел Фарнак I, который выглядел даже большим «варваром», чем его отец Митридат III⁵²⁹. Его портрет сопровождался на монетах фигурой местного бога Мена-Фарнака, который являлся покровителем этого достаточно жесткого правителя, а впоследствии стал почитаться его преемниками (см. гл. 2, §12). Отход от культивировавшегося ранее образа «мягкого» правителя был обусловлен политикой этого царя, который вел борьбу за обладание соседними территориями в Малой Азии, что в 183-179 гг. до н.э. привело к жесточайшей войне с Пергамом, Вифинией и Каппадокией. Основной задачей Фарнака I было укрепиться в Пафлагонии, Великой Фригии и Галатии, поэтому выбором анатолийского бога Мена в качестве своего покровителя он хотел привлечь на свою сторону население этих областей Анатолии, которое широко почитало это фригийское лунное божество. Превратившись в царский, культ Мена стал вскоре отождествляться с культом самого царя Фарнака I, что дало мощный толчок почитанию в Понтийском царстве божественного правителя. Как следствие, недалеко от Кабиры тогда же возникло святилище Мена, где цари Понта отныне давали священную клятву «Клянусь счастьем царя и Меном-Фарнака!» (Strabo XII. 3.31). Культ Мена настолько прочно внедрился в сознание представителей правящей элиты и части местного населения, что и после Фарнака I он попрежнему оставался

⁵²⁷ Imhoof-Bliemer F. Porträtköpfe auf antiken Münzen hellenistischer und hellenisierter Völker. Wien, 1885. S. 20 suiv.; Pfuhl E. Ikonographische Beiträge zur Stilgeschichte der Hellenistischen Kunst // JDAI. 1930. Bd XLV. S. 14. Taf. IV, fig. 9; Bieber M. The Sculpture of the Hellenistic Age. N.Y., 1955. P. 86.

⁵²⁸ Об этом подробно см. Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. М., 1996. С. 24 сл.

⁵²⁹ Newell E.T. Royal Greek Portrait Coins. Racine, 1937. P. 47-50; Toynbee J.M.C. Roman Historical Portraits. L., 1978. P. 114-116, no. 201, 202.

в Понте официальным и использовался при создании образа обожествленного монарха.

После поражения в войне 183-179 гг. до н.э. агрессивная и жесткая политика Фарнака I по отношению к соседним царствам, грекам и римлянам сменилась на более умеренную. Это отразилось в идеологии и на характере культа властителя. В середине — второй половине II в. до н.э. среди царских культов на первое место снова вышел Зевс, которого изображали на монетах как владыку Олимпа уже не сидящим, а стоящим. Тогда же, в правление Митридата IV, среди божественных покровителей династии появился Персей, считавшийся предком Ахеменидов и всех персов и почитавшийся греками как избавитель от смертельного взгляда Медузы Горгоны. Царские монеты запечатлели его стоящим с гарпуном и головой этого чудовища, в остроконечной шапке и с гербом Митридатидов — звездой и полумесяцем (*рис. 44*) (см. гл. 2, § 1 1)⁵³⁰, что указывало на преемственность ахеменидских традиций. М. Нильссон заметил, что у греков была особенность давать варварским народам эпонима из собственной мифологии, и это стало фактором международных отношений и инструментом политики⁵³¹. Поэтому появление Зевса и Персея на монетах стало следствием обращения царей Понта к греческим и иранским истокам в связи с возвращением к филэллинству и временной ориентации на Рим. Это явилось серьезной уступкой эллинам, поэтому Персей и Зевс изображались на понтийских монетах согласно греческой традиции. Хотя монетные портреты Митридата IV и Лаодики отличались реалистичностью и по-прежнему сохраняли негреческие черты, некоторые особенности их изображения восходят уже к эллинистическим портретам Птолемеев и Селевкидов, в частности Александра Баласа и Клеопатры Теи⁵³², что было прямым влиянием эллинистической культуры.

При Митридате V Еввергете прогреческая и проримская политика получила дальнейшее развитие, что нашло отражение в религии. Царь объявил культ Аполлона, покровителя его новой столицы Синопы, царским, поэтому на монетах появилась культовая статуя Аполлона с чертами Персея и Мена — прежних божественных предков династии Митридатидов (*рис. 13*). Мена ассоциировали с Аттисом и Персеем, а греки еще и с Аполлоном, поэтому на культовых изображениях Мена-Фарнака на

⁵³⁰Newell E.T. Op. cit. P. 47-50; Toynbee J.M.C. Op. cit. P. 114-116, no. 203; Davies N., Kraay C.M. Op. cit. P. 266.

⁵³¹Nilsson M.P. *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*. Lund, 1951. P. 98.

⁵³²Bieber M. Op. cit. P. 88.

царских монетах фигурировал олененок или лань, священное животное Артемиды, сестры Аполлона, и близкой ей Девы. Аполлона отождествляли с Гелиосом и Митрой, а также с Сераписом и Дионисом (см. гл. 2, §4, 5, 7, 12, 13), поэтому его культ стал одним из основных в Понтийском царстве, так как в эллинистическом мире, как ранее на древнем Востоке, было принято обожествлять владыку путем сравнения его с богом солнца. Неслучайно на некоторых статуях Аполлона, в частности, с Кипра, на руке бога сидит птица, что напоминает изображение Зевса Этафора с орлом на монетах понтийского царя Митридата III. А прической многие статуи Аполлона на Кипре повторяют портреты Митридата Евпатора, поэтому их идентифицируют с образами эллинистических правителей⁵³³. Так что с приходом в конце 120-х годов до н.э. на царство Митридата Евпатора в Понте очертился круг божеств, которые активно использовались для формирования образа монарха с последующим его обожествлением. Их выбор соответствовал религиозным воззрениям населения, но на ведущие роли выдвигались эллинские боги и это создавало почву для синкретизма.

На анонимных оболах Понта и некоторых монетах Амиса и Синопы первых лет правления Митридата Евпатора изображались портрет молодого царя в иранской кожаной шапке сатрапа — кирбасии или «шапке Персея», одна эта шапка, солярно-лунарные символы — герб Митридатидов, горит, цветок лотоса, лук, а в надчеканках — шлем, горгонейон, молния и легенды ЕТЕФА и АПОАА (WBR I², 1, pi. suppl. M, no. 10-24; SNG IX: The British Museum, pi. XXXVII, 972-984) (рис. 13, 14). Надписи (возможно, это теофорные имена жрецов или монетариев), цветок или бутон связаны с Аполлоном и богинями плодородия, в частности с египетской Изидой; на ее культ указывают также головной убор богини и восьмилучевые звезды на монетах младшего номинала этой серии. Такие же символы встречаются на афинских тетрадрахмах «нового стиля» 93/92 и 87/86 гг. до н.э., когда Митридат Евпатор добился влияния в Афинах⁵³⁴. Почти все эти атрибуты на анонимных монетах имеют прямое отношение к культам Персея и Аполлона, а символы Изиды и Сераписа появились на них неслучайно. Ведь, по легенде, культ Сера-

⁵³³ Connelly J.B. Votive Sculpture of Hellenistic Cyprus. N.Y., Nicosia, 1988. P. 47.

⁵³⁴ О монетах с атрибутами Изиды см. Дундуа Г.Ф. Нумизматика античной Грузии. Тбилиси, 1987. С. 110-112; об афинских тетрадрахмах с митридатовской символикой см. de Callatay F. L'histoire des guerres mithridatiques. Vue par les monnaies. Louvain-la-Neuve, 1997. P. 305; о близости символика богини Изиды на афинских тетрадрахмах и на анонимных монетах Понта см. Смскалова Т.Н., Дюков Ю.Л. Монетные сплавы государств Причерноморья. Боспор, Ольвия, Тира. СПб, 2001. С. 81.

писа стал царским у египетских Птолемеев под влиянием Синопы, откуда объединенный культ Аполлона-Персея попал в царский пантеон богов Понта (см. гл. 2, §4, 11, 12). Поэтому соединение Сераписа с Аполлоном, покровителем синопейцев, и Персеем, хранителем царской династии, подкрепляло функции этих богов как спасителей и избавителей. Анонимные монеты с символикой культа Персея выпускали в течение долгого времени в последней четверти II в. до н.э. вплоть до появления первых золотых и серебряных монет Митридата Евпатора с его собственным портретом и царским титулом. Черты лица монарха на медных монетах Амиса и Синопы и на монетах анонимной серии отчетливо демонстрируют возрастную эволюцию — портрет достаточно зрелого мужчины (рис. 83, 84), по-видимому, Митридата Еввергета, отца Митридата Евпатора, и юноши, или очень молодого человека (рис. 13, 14), очевидно, *сирго* Митридата VI Евпатора, еще не достигшего зрелости⁵³⁵. Голова в шапке Персея, символика этого героя и атрибуты Аполлона свидетельствуют о приверженности Митридата V и молодого Митридата Евпатора синкретическому царскому культу Аполлона-Персея, введенному в 120-х годах до н.э. Этим демонстрировалась преемственность власти от Фарнака I, который отождествлял себя с лунным богом Меном, до Митридата Еввергета и Митридата Евпатора, которые стремились предстать в образе Персея и Аполлона. Поэтому означенные монеты следует рассматривать в качестве проявления царского культа, а идентификацию царей с этими божествами можно считать началом процесса их обожествления.

Приверженность Митридата V и Митридата VI культу Аполлона стала причиной тесных отношений Понта с Делосом, общегреческим центром его почитания. Там еще при Еввергете, а затем в ранние годы правления Митридата Евпатора, появились посвящения, в том числе сделанные за него в Серапеуме и Асклепейоне (OGIS, 368, 369 = ID, 1560, 1561; ср. 1564, 1566, 1568, 2039, 2040)⁵³⁶. Асклепий и Серапис, как мы убедились, были в Понте связаны с Аполлоном, поэтому в глазах греков, в том числе самих посвятителей, Митридат Евпатор ассоциировался как с ними, так и с Аполлоном Делосским. Вот почему на острове близ свя-

⁵³⁵ Imhoof-Blümer F. Griechische Münzen. B., 1890. S. 409. Taf. III, 7; idem. Die Kiepfprägung des Mithridatischen Reiches und anderen Münzen des Pontous und Paphlagoniens // NZ. 1912. Bd 45. Ht 2. S. 184-186, no. 81. Taf. II, 31; Baldwin A. Les monnaies de bronze dites incertaines du Pont ou du royaume de Mithridate Eupator // RN. 1913. 4 ser. P. 285-313; Pfeiler H. Die Frühesten Porträts des Mithridates Eupator und die Bronzeprägung seiner Vorgänger // Schweizer Münzblätter. 1968. Ht 18. S. 75-78; Голенко К.В. Понтийская анонимная медь // ВДИ. 1969. № 1. С. 130-154; Сапрыкин С.Ю. Ук. соч. С. 107 сл.

⁵³⁶ Durrbach F. Choix d'inscriptions de Delos. Vol. I, 1. P., 1921, no. 113, 114, 137.

тилища Великих Самофракийских богов построили его героон с портретами членов его ближайшего окружения и поставили скульптурные изображения царя. В 86 г. до н.э. в Милете Митридату Евпатору была даже пожалована должность стефанефора Аполлона Дидимейского⁵³⁷.

До Митридата VI попытка обожествления царя была сделана только при Фарнаке I. Другие понтийские цари подчеркивали только связь с богами как своими покровителями и не стремились предстать в их образе. Этому поначалу следовал и Митридат Евпатор, который, подражая отцу, своей приверженностью культу Персея-Аполлона хотел укрепить отношения с греками и римлянами. Но окружение царя вскоре решило создавать образ богоизбранного монарха, спасителя и благодетеля греков, используя для этого почитание эллинского солнечного бога и культ греческого героя Персея, победителя Горгоны Медузы.

Поэтому истоки так называемой «царской пропаганды», которая была призвана обосновать идею о правителе, равном богу, уходят корнями в ранние годы правления Митридата Евпатора, когда он сделал своими покровителями Диоскуров, Аполлона и Персея. Эти божества подходили для воздействия на чувства подданных из среды местного населения, которое отождествляло их с Меном и Митрой. Но постепенно на первое место в формировании образа царя-филэллина выдвинулись Персей, Аполлон и Дионис, так как для своей популярности царская власть сделала ставку на греческие культы.



Рис. 83



Рис. 84

⁵³⁷ Günther W. Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit: Eine Interpretation von Stein-
Urkunden // IM. Beiht 4. 1971. S. 107.

В античной литературной традиции сохранились отрывочные сведения о юношеских годах Митридата Евпатора и его смерти. Они имеют полулегендарный и полумифологический характер, так как восходят к биографии царя, написанной его придворными историографами. У Помпея Трога (Юстина) рассказывается о попытках отравить молодого царя, а также о том, как его сажали верхом на необъезженного коня и заставляли метать копьё. В подростковом возрасте, спасаясь от козней врагов, Митридат даже бежал из столицы и несколько лет занимался охотой на лесистых склонах отрогов Тавра, убивал диких зверей, закаливал свой организм, в том числе принимая противоядия (Justin XXXVII. 2. 1-3; 5, 6; App. Mithr., III; Val. Max. IX. 2. ext. 3). У Павла Орозия имеется свидетельство о сильном землетрясении, которое случилось в год смерти Митридата Евпатора в 63 г. до н.э. Этот эпизод из биографии понтийского царя, написанной или скорее подновленной уже после его кончины, навеян идеями о конце света и гибели мира в связи с его смертью. Гибель царя отождествляется там с реальным природным явлением — разрушительным землетрясением во время праздника Деметры⁵³⁸, что отображало идею о конце всего и вся на земле. Рассказ Орозия, раскрашенный в мифологические тона, перекликается с полулегендарными сказаниями о рождении Митридата Евпатора — обожествленного и героизированного монарха. «Будущее величие Митридата предсказывали даже небесные знамения. Ибо в тот год, когда он родился, и в тот год, когда начал царствовать, в течение 70 дней была видна комета, которая светила так ярко, что казалось, будто все небо пылает огнем. По величине она занимала четвертую часть неба, а блеском своим затмевала солнечный свет, между восходом и заходом ее проходило четыре часа» — пишет Помпей Трог (Юстин) (Justin XXXVII. 2. 1-3).

Плутарх, опираясь на более раннюю традицию, повествует о детских годах Митридата Евпатора: «В действительности, когда Митридат был еще младенцем, молния сожгла его пеленки, не оставив на теле никакого следа, кроме незначительного ожога на лбу, скрываемого волосами; и уже в его зрелые годы снова молния ударила в комнату, где он спал, и, минуя его, сожгла только стрелы в висевшем рядом колчане. Прорицатели тогда истолковали это как предвещание будущих побед его лучников и легковооруженных войск; а в широком окружении его стали называть

⁵³⁸ Сапрыкин С.Ю. Природные катастрофы и явления в идеологии Митридата Евпатора // ВДИ. 1997. № 3. С. 85-92; Saprykin S. Ju. Naturkatastrophen und Naturerscheinungen in der Ideologie des Mithridates Eupator // Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographic des Altertums. 1996, 6. Stuttgart, 1998. S. 396-404.

Дионисом по сходству с этим богом, которое усматривали в ударах молнии» (Plut. Mor. 624B = Quaest. Conv. I. 6. 2).

Эти сообщения относятся к обычному арсеналу эллинистического историописания, призванного возвеличить монарха⁵³⁹. Детали чисто романтического и мифологического характера попали в биографию Евпатора, чтобы подчеркнуть его будущее величие, создать представление о нем как о герое, способном на чудесные подвиги. Составители царского жизнеописания использовали прием отождествления чудесных знамений с реальными природными явлениями — землетрясением в 63 г. до н.э., которое действительно имело место, и появлением комет в год зачатия или рождения Евпатора: по вычислениям астрономов, в 134 г. до н.э. — в год зачатия или рождения царя и в 120 г. до н.э. — в год его вступления на царство, наблюдались появления комет⁵⁴⁰. Прорицатели и жрецы в Понте истолковали это как предвестия чудесных свершений Митридата Евпатора и использовали для его обожествления. А окружение царя стало создавать его героизированный образ, используя монеты, скульптуру и т.п. Сказания и легенды о чудесных знамениях, их совпадение с символикой царских культов на монетах должны были вызвать представления о великом царе, который одерживает громкие победы ради всеобщего счастья.

В приводимой Плутархом легенде о молниях, якобы дважды ударявших в Евпатора, но счастливо его миновавших, имеется прямое совпадение с преданием о чудесном знамении при рождении Александра Македонского. Его матери Олимпиаде во сне привиделось, будто раздался удар грома и ей во чрево ударила молния, от которой вспыхнул сильный огонь и языки пламени побежали во всех направлениях и затем угасли (Plut. Alex., 11). Это традиционная для эллинизма историософская легенда о происхождении царя, которая должна была создать образ обожествленного правителя, призванного совершить бессмертные дела. Поэтому миф о его чудесном рождении или зачатии приравнивался к легендам о рождении богов, в данном случае Диониса. Ведь, по распространенной версии мифа, его мать Семела, будучи им беременна, погибла от молнии Зевса, сделавшей младенца Диониса бессмертным (Hes. Theog., 940-942; Eurip. Bacch., 1-9, 88-98, 286-297; Pind. Od. II. 25-28; Paus. II. 37. 5)⁵⁴¹.

⁵³⁹Reinach T. Mithridates Eupator, König von Pontos. Leipzig, 1895 (Repr. N.Y., Hildesheim, 1975).

S. 42; McGing B. Op. cit. P. 46; Бенгтсон Г. Правители эпохи эллинизма. М., 1992. С. 293.

⁵⁴⁰Finegan J. Handbook of Biblical Chronology. Princeton, 1964. P. 241-245; McGing B. Op. cit. P. 43. Not. 1; Gaggero E.S. La propaganda antiromana di Mithridate VI Eupatore in Asia Minore e in Grecia // Contributi di storia antica in onore di Albino Garzetti. Genova, 1976. P. 104-106.

⁵⁴¹Graves R. Les mythes grecs. P., 1967. P. 92.

Александра, как и Митридата Евпатора, отождествляли с Дионисом, выражая таким образом бессмертную сущность обоих и подчеркивая спасение — одним всей Азии от персов, а другим от римлян и варваров. Царская пропаганда Митридата Евпатора стремилась представить его как Александра и внушала подданным, что он, подобно своему великому предку по материнской линии, призван освободить Азию и Грецию от римлян, намекая, что римляне — враги греков. Чтобы создать понтийскому царю образ спасителя, сотера и евергета, жрецы и прорицатели использовали популярные среди эллинского и эллинизованного населения культы греческих и греко-иранских и малоазийских богов, функции которых воплотились в общеэллинском культе Диониса. Его образ, имя и деяния были понятны широким слоям населения, видевшего в этом боге воплощение бессмертия, спасения, как это некогда проявилось в деяниях Александра Македонского, популярность которого в конце II в. до н.э. снова возросла (App. Mithr., 10; Athen. V. 212d; Cicero. Pro Flacco. XXV. 60; IosPE II. 356 = CIRB, 31; 979; SEG XXXVII. 668)⁵⁴².

Т. Рейнак дал, на наш взгляд, наиболее правдоподобное объяснение легенд о рождении и удивительной юности царя Понта: комета находилась на небе в течение 70 дней, что соответствовало 70-летней жизни Митридата Евпатора (см. App. Mithr., 112; Eutrop. VI. 12; Oros. VI. 5. 7; Cass. Dio XXXVI. 9. 4; Sail. Hist. V. 5); четверть неба, занимаемая кометой, означала четверть мира, которая находилась под властью Митридата; сияние солнца, будто бы затмеваемое кометой, символизировало образ Рима, разгромленного понтийским царем-богом; четырехчасовая продолжительность свечения кометы обозначала события двух самых важных войн Евпатора — Первую Митридатову (89-85 гг. до н.э.), т.е. столкновение с Суллой, и Третью Митридатову войну (74-63 гг. до н.э., в частности его борьбу с Помпеем, когда окончательно рухнули вся политика и огромная держава царя)⁵⁴³. В этом объяснении, хотя и не бесспорном в деталях, содержится одно очень важное положение — появление кометы было истолковано жрецами не ранее смерти царя в 63 г. до н.э., что символически совпадает с заметкой Орозия о празднестве Деметры в момент землетрясения в год смерти понтийского монарха. Следовательно, пассажи о чудесных знамениях, олицетворявших бессмертие царя Понта, были заимствованы поздними античными писате-

⁵⁴² Reinach T. Op. cit. S. 459; Vinogradov Ju. // Bull.cpigr.1990. 859; Шахермайр Ф. Александр Македонский. М., 1984. С. 246-248; Неверов О.Я. Митридат-Дионис // СГЭ. 1973. 38. С. 42-46; он же. К иконографии Митридата Евпатора // ТГЭ. 1972. 13. С. 112; он же. Митридат и Александр: к иконографии Митридата VI // СА. 1971. 2. С. 86.

⁵⁴³ Reinach T. Op. cit. S. 42. Anm. 2; Сапрыкин С.Ю. Природные катастрофы и явления... С. 85-92.

лями из биографического сочинения о жизни и деяниях Митридата VI, которое могло быть составлено его придворными историками в соответствии с господствовавшей идеологией.

Легенды и монетная символика были призваны объяснить присвоение Митридату Евпатору имени «Дионис» и сравнение его с Александром Македонским⁵⁴⁴. Появление традиции о Митридате Евпаторе, который уподоблялся македонскому царю и богу Дионису, завершило процесс создания в Понте царского культа обожествленного правителя. В первые годы царствования Митридата VI на монетах появились атрибуты, которые фигурировали в легендах о его рождении и юности — огонь и молнии Зевса-Громовержца и отеческого культа Мена-Фарнака, колчан и стрелы (а значит и лук), как у Аполлона, Персея или Ареса (см. гл. 2, §4, 10, 11). Молнии также засвидетельствованы на монетах Аматрии типа «Афина — сова на пучке молний», битых еще до Митридата Евпатора (WBR I², 1, рi. XVIII, 8-10). Все эти божества, связанные с молниями, принадлежали к царскому пантеону и напрямую родственны Зевсу — первому божественному покровителю понтийских царей. Это означает, что царский культ Митридата Евпатора Диониса появился на основе культов Зевса (в ипостаси Стратия) и Мена-Фарнака, а затем его уже ассоциировали с Персеем, Митрой, Оманом, Аресом, Аполлоном, Аттисом, Гераклом, Гелиосом — богами и героями с сотерическими и апотропеическими функциями, олицетворявшими свет солнца, возрождение и бессмертие. Зевс и Аполлон-Гелиос — символы солнца, Мен-Фарнак — символ лунного света взаимно выражали божественную сущность царского герба Понта — звезды-солнца и полумесяца.

Некоторые исследователи полагают, что образ Митридата VI как Александра Македонского в официальной идеологии Понтийского царства сложился не ранее 88 г. до н.э., после того как он вступил в Пергам и, как казалось, окончательно изгнал римлян из Азии⁵⁴⁵. Однако у биографов Митридата прозвище «Дионис», благодаря сведениям Плутарха, встречается в связи с его рождением, а значит оно появилось до 88 г. до н.э. Впервые имя «Дионис» у царя Понта засвидетельство-

⁵⁴⁴ Widengren G. La légende royal de l'Iran antique // Hommages a Georges Dumezil. Collection Latomus. 1960. № 45. P. 230-233; Gaggero E. Op. cit. P. 105; McGing B. Op. cit. P. 43-46.

⁵⁴⁵ Неверов О.Я. К иконографии... С. 110; он же. Митридат-Дионис. С. 45: склоняясь в целом к этой точке зрения, автор допускает возможность, что Митридат мог быть провозглашен Дионисом до 88 г. до н.э.; см., однако, Homolle T. Les romains à Delos // BCH. 1884. VIII. P. 103; Ropel H. // Northern American Journal of Numismatics. 1965. № 4. P. 167; McGing B. Op. cit. P. 98 ff.; Bohm Cl. Imitatio Alexandri im Hellenismus: Untersuchungen zum politischen Nachwirken Alexanders des Grossen in hoch- und spathellenistischen Monarchien. München, 1989. S. 172-174: Митридат принял титул «Дионис» в 88 г. до н.э.

вано в 102 г. до н.э. в надписи на эпистоле храма Самофракийских богов, которую оставил афинянин — жрец Гелианакт, сын Асклепиодора, сделавший посвящение от имени народов Афин и Рима богам Посейдону Азийскому и Диоскурам-Кабирам (ID, 1562, 1563) (см. гл. 2, §9)⁵⁴⁶. В 94 г. до н.э. некто Дикей, жрец Сераписа, совершил посвящение матери и отцу от имени народов Афин и Рима и царя Митридата Евпатора Диониса (ID, 2039). Упомянутые в этих надписях божества относились к разряду царских и почитались Митридатом VI, поэтому соответствовали его образу обожествленного правителя. В надписи 91-88 гг. до н.э. на базе статуи из боспорского города Нимфея он также величается Дионисом⁵⁴⁷. Этот эпитет фигурирует и в посвящении в его честь коллегией терапевтов на Делосе (OGIS I. 370). А когда в 88 г. до н.э. в Афины прибыл его ставленник — философ Афинеон, то его встретили актеры Диониса и приверженцы его культа, так как этот наместник воспринимался как посланник Нового Диониса. В честь этого события и в ознаменование заслуг покровителя Афинеона царя Митридата Евпатора были организованы общественные празднества, принесены жертвы и совершены обряды (Posid. ap. Athen. V. 212d)⁵⁴⁸. Эпитет «Дионис» был дан Митридату Евпатору пожизненно: в 65-63 гг. до н.э., находясь в Фанагории, где умерла его супруга Гипсикратия, царь на ее надгробии не преминул упомянуть свои полное имя, титул и эпитет Дионис⁵⁴⁹; его полную титулатуру с эпитетом Дионис привела в конце I в. до н.э. в своих надписях царица Боспора Динамия, внучка великого понтийского царя (CIRB, 31; 979).

В надписях, поставленных на Делосе в 116/115 и 114/113 гг. до н.э., в частности, в посвящении Зевсу Урию за Митридата Евпатора и его младшего брата Митридата Хреста (OGIS, 368), и в надписи гимнасиарха Дионисия, сына Неона (OGIS, 369)⁵⁵⁰, а также в херсонесском декрете в честь митридатовского полководца Диофанта после его походов в Таврическую Скифию в 110-107 гг. до н.э., эпитет Дионис у Митридата VI отсутствует (IosPE I². 352). Следовательно, его могли включить в титулатуру понтийского царя в самом конце II в. до н.э., чему предшествовало его неофициальное обожествление. Об этом говорит надпись из Антии — благодарственное посвящение царя Митридата Евпатора

⁵⁴⁶ Durrbach F. Op. cit., no. 133, 134.

⁵⁴⁷ Виноградов Ю.Г., Молев Е.А., Толстиков В.П. Новые эпиграфические источники по истории митридатовой эпохи // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси, 1985. С. 595.

⁵⁴⁸ Laffranque M. Poseidonios historien: un episode significatif de la premier guerre de Mithridate // Pallas. 1962. XI. P. 104-113.

⁵⁴⁹ Кузнецов В.Д. Новые надписи из Фанагории // ВДИ. 2007. 1. С. 241.

⁵⁵⁰ Durrbach F. Op. cit., no. 113, 114.

в честь коллегии Евпатористов (тоџ Еҗжаторгатаџ) за постройку или ремонт гимнасия (OGIS, 367).

Появление такой коллегии типа союза-фиаса стоит в одном ряду с аналогичными союзами в Пергаме, например, Атталистами (OGIS, 325, 326), и в Египте, где существовало объединение Базилистов (OGIS, 130). Они появились во II в. до н.э. и объединяли почитателей обожествленного монарха. Евпатористы близки чисто религиозным союзам почитателей Гермеса



Рис.85

(‘Ершїісиш), Аполлона (‘АяоХХстслш), Посейдона (ноаеіScoviaахаі) на Делосе (Syll. II². 746), объединяя поклонников и почитателей Митридата Евпатора, которые следили за гимнасием, построенным самим царем или ими же в его честь. Поскольку в их надписи царь не назван Дионисом, то это может указывать, что культ Евпатора сформировался еще до того как к 102 г. до н.э. им был официально принят эпитет «Дионис». Это означает, что культ обожествленного царя складывался в Понте постепенно, а отождествление с Александром Македонским и Дионисом ознаменовало его окончательное сложение. Это произошло в конце II — начале I вв. до н.э., когда на повестку дня встал вопрос о новых территориальных приобретениях. К этому времени ряд культов эллинских (и отчасти местных) богов, ставших царскими по причине их покровительства понтийским царям, трансформировался в общепонтийский царский культ богоизбранного повелителя — Нового Диониса Либера и Александра Македонского.

По нашему мнению, это произошло после того, как в самом конце II в. до н.э. на монетах перестали изображать Митридата VI в образе Персея-Аполлона (или Митры-Мена) и начали воспроизводить на золотых и серебряных тетрадрахмах его реалистический портрет как типично эллинистического царя (WBR I², 1, по. 9-13, рi. II, 1; 5) (рис. 51, 85)⁵⁵¹. Это совпало с переходом от анонимных понтийских монет к чекану полновесного серебра и золота одновременно с выпуском квазиавтономных медных монет городов царства, включая Диоскурию, полис на побережье Колхиды. Вполне вероятно, что появление «реа-

⁵⁵¹ de Callatay F. L’histoire... P. 8, 9. Pl. I. DI-R1a, D2-R1a; Pl. II. DI-R1a —D17-R15a.

диетического» стиля в портретном изображении Митридата Евпатора стало следствием постепенного формирования его образа как второго Александра. Совершенно очевидно, что это произошло сразу после создания Причерноморской державы Митридата Евпатора, когда в ее состав вошли восточное и северное побережья Эвксина.

Упомянутые выше надписи и монеты показывают несостоятельность предположения, что Митридат VI принял эпитет Дионис как указание на родство с селевкидским царем Антиохом VII Дионисом⁵⁵². Ведь если бы это было именно так, то означенный эпитет ожидался бы в титулатуре царя уже ко времени составления Диофантова декрета. Но его там нет, следовательно, его принятие не связано с родством Митридата Евпатора и сирийского царя. Его появление отразило новые политические реалии после 106 г. до н.э., но поначалу он использовался ограниченно, без ярко выраженной идеализации монарха. Очевидно, образ понтийского царя как Диониса⁵⁵³ сначала признали греки прибрежных причерноморских государств, призвавшие его в качестве избавителя от варварской угрозы. Только после вступления в Пергам, где Митридат VI в честь освобождения Азии от римлян справил торжественный триумф в 88 г. до н.э., его стали официально считать богом, вкладывая в имя «Дионис» истинно божественный смысл. Это подтверждают монеты с идеализированным изображением Митридата в облике бога Диониса и сообщение Цицерона, что жители римской провинции Азия «звали Митридата Богом, отцом, спасителем Азии, Евхием, Нисием, Вакхом, Либером» (Cicero. Pro Flacco. XXV. 60). Среди эпитетов, которыми награждали понтийского правителя, преобладали вакхическо-дионисийские, так как они наиболее ярко выражали апотропеические и сотерические функции бога виноделия и возрождения природы. Поэтому Митридат Евпатор мог быть сначала провозглашен новым Александром и Дионисом в конце II — начале I вв. до н.э., а обожествлен после 88 г. до н.э., когда в Пергаме состоялся его грандиозный триумф как победителя и избавителя Азии от римлян.

Как только в Понте и союзных с ним государствах стал складываться царский культ Митридата Евпатора Диониса и Александра Македонского, многие подданные, союзники и друзья царя начали ставить статуи понтийского монарха, следуя примеру его великого македонского пред-

⁵⁵² McGing B. Op. cit. P. 90. Note 5.

⁵⁵³ Карышковский П.О. О титуле Митридата VI Евпатора (К вопросу об иранских и эллинических традициях в Понтийской державе) // Причерноморье в эпоху эллинизма. Тбилиси, 1985. С. 575; Price M.J. Mithridates VI Eupator Dionysus and the Coinage of the Black Sea // NC. 1968. 8. P. 4-6; de Callatay F. L'histoire ... P. 10—15.

ка. Накануне Первой Митридатовой войны Митридат открыто заявил о своем происхождении от Александра (Justin XXXVIII. 7), на Родосе ему возвели статую, которую не уничтожили даже после вторжения понтийцев на остров в момент массовой ненависти к ним родосцев (Cicero. Adv. Verres. II. 2. 65. 159). А как только Митридат вторгся во Фригию в начале Первой войны с Римом, то выбрал для проживания дом, где ранее останавливался сам Александр Великий. Ибо для него это был счастливый знак, так как там, где однажды был македонский царь, он, Митридат Евпатор, царь Понта, непременно должен был стать лагерем (App. Mithr., 20). А после поражения среди его вещей нашли плащ Александра, который вместе с другими царскими регалиями пронесли в триумфе Помпея (App. Mithr., 117).

Когда в 88 г. до н.э. праздновался громкий военный и политический успех царя в Первой войне с римлянами и в Пергаме был организован торжественный триумф, введена новая эра Митридата Евпатора и в Понтийском царстве начался обильный чекан его монет с идеализированным портретом царя как нового Диониса — обожествленного Александра, то понтийский владыка повелел называть себя Magnus и величайшим из царей со времени Александра (Cicero. Acad. II. 1; Suet. Caes., 35). Это сразу вызвало появление многочисленных изображений царя в скульптуре, торевтике, глиптике, мелкой пластике. Тогда же, вероятно, были изготовлены статуи Митридата Евпатора, которые несли в триумфальной процессии Помпея в Риме после одержанной над ним победы (Plin. XXXIII. 54). Среди них выделялась огромная скульптура из чистого золота высотой в 8 кубитов или локтей (App. Mithr., 116), очевидно, послужившая оригиналом для многочисленных реплик, которые устанавливали во всех владениях понтийского царя. Вместе со скульптурами Митридата VI римляне захватили и статуарное изображение царя Фарнака I из серебра, которое также несли в триумфальной процессии Помпея (Plin. XXXIII. 54). Одновременно со статуями появились и биографии Митридата, где придворные историографы приводили легенды о его происхождении, сравнивали его с богами и мифологическими предками, отголоски которых сохранились в трудах Плутарха и Павла Орозия.

Показателем введения официального общепонтийского культа обожествленного царя стало строительство в 102-99 гг. до н.э. на Делосе героона-часовни (или «монумента Митридата») при святилище Кабиров, где находились портреты многочисленных придворных, друзей, чи-

новников, полководцев и союзников Митридата Евпатора⁵⁵⁴. Ж. Меркаде отметил, что эти портреты — пример независимости от всех фаз стиля в эллинистических портретных изображениях, так как они представляли собой моду на идеализацию, сосуществовавшую с греческой реалистической иконографией⁵⁵⁵. Некоторые исследователи ставят медальоны на щитах из «монумента Митридата» на Делосе в прямую связь с римской традицией и даже найденный там торс одной из двух статуй в римских военных доспехах приписывают Митридату Евпатору. На самом деле этот торс не принадлежит понтийскому царю, а портреты на щитах выполнены в героизированной манере под влиянием греческого Востока и римской Италии⁵⁵⁶. Элементы идеализации в портретах героона связаны с началом обожествления и идеализации самого Митридата Евпатора, что особенно заметно по монетам 96-85 гг. до н.э. Портретное изображение царя на них достаточно реалистичное и сильно отличается от портретов понтийских царей — предшественников Евпатора, где особо подчеркиваются их негреческие черты. Митридат VI всегда изображался без бороды, которая «варваризовала» образ, у него достаточно длинные локоны волос, лицо слегка идеализировано, выражает энергию и вдохновение, согласно канонам классических эллинистических портретных изображений, что восходит к образу Александра Македонского (рис. 86)⁵⁵⁷. Этот стиль — динамичность образа, выразительность, длинные вьющиеся волосы — подчеркивал царственно-обожествленный облик правителя и сложился применительно к Митридату Евпатору ок. 100 г. до н.э.⁵⁵⁸. Это убедительно подтверждает вывод, что в конце II в. до н.э. стал официально формироваться культ Митридата Евпатора Диониса, которого сравнивали с Александром. С этого времени этот образ превратился в главный элемент царской пропаганды Митридата для

⁵⁵⁴ Homolle T. Op. cit. P. 101—104; Chapouthier F. Le sanctuaire des dieux de Samothrace // EAD. 1935. 16. P. 13-16; Risom S. Le “Monument de Mithridate” à Delos // Acta Archeologica. 1948. XIX. P. 204-209; Максимова М.И. Античные города Юго-Восточного Причерноморья. М., Л., 1956. С. 201-205; McGing B. Op». cit. P. 89-92; Burcu Erciyas D. Wealth, Aristocracy and Royal Propaganda under the Hellenistic Kingdom of the Mithridatids. Leiden-Boston, 2006. P. 134-146.

⁵⁵⁵ Mercade J. Au musée de Delos. Etude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île. P., 1969. P. 137-139.

⁵⁵⁶ Chapouthier F. Op. cit. P. 13 ff.; Gross W. Die Mithradates-Kapelle auf Delos // Antik und Abendland. 1954. IV. S. 105-117; Mercade J. Op. cit. P. 319-321..

⁵⁵⁷ Неверов О.Я. К иконографии Митридата Евпатора. С. 110; Bieber M. Op. cit. P. 121, 122; Newell E.T. Op. cit. P. 47-50; Klose D.O.A. Von Alexander zu Kleopatra: Herrscherporträts der Griechen und Barbaren. München, 1992. S. 51-53, no. 84-86; Stewart A. Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics. Berkeley, 1993. P. 337; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 147.

⁵⁵⁸ Smith R.R. Hellenistic Royal Portraits. Oxf., 1988. P. 99: автор полагает, что такой стиль был принят Митридатом под влиянием монетного дела Селевкидов.

создания культа обожествленного правителя. Но царь еще не был объявлен богом, его как бы «приравняли» к богам и героям, что отразило прогреческую направленность политики Понта по отношению к подданным и союзникам накануне войн с Римом.

Развитие культа обожествленного царя наглядно проявляется по его изображениям в скульптуре, на монетах и памятниках глиптики.

В настоящее время к Митридату Евпатору относят ряд скульптурных портретов и статуй, прежде всего с Делоса. Один из них представляет голову мужчины — царя (рис. 87), которая найдена в святилище Аполлона вместе с женской головой. Они получили в науке условное название «Митридат» и «Лаодика», которая была родной сестрой и первой женой понтийского царя (Делос, NM 429). Сам царь имеет густые длинные волосы, перехваченные широкой лентой — диадемой, черты его лица отличаются большим реализмом, но все-таки имеют легкий налет идеализации, свойственной скульптуре эпохи эллинизма. По поводу атрибуции обоих портретов ведутся споры: первоначально мужскую голову определили как



Рис. 86



Рис. 87

портрет Александра Македонского и датировали III в. до н.э.⁵⁵⁹. Однако К. Михайловский по стилю отнес ее ко II в. до н.э., сопоставив с портретами на щитах из часовни Митридата в делосском Кабирионе 101-100 гг. до н.э., и предположил, что это Митридат Евпатор, идеализирован-

⁵⁵⁹ Homolle T. Note sur trois têtes de marbre trouvées à Delos // BCH. 1885. IX. P. 253-255.

ный под Александра⁵⁶⁰. Г. Кляйнер увидел в портрете характерный для эллинистического искусства II в. до н.э. «идеал» Александр-Аполлон, который могли использовать для пропаганды образа Митридата Евпатора, так как в позднеэллинистическую эпоху Дионис и Аполлон были по значению равны⁵⁶¹. По мнению С. Карузу, некоторыми чертами этот бюст напоминает портреты Александра Македонского и относится ко II в. до н.э., и к этому же времени относится женская голова в повязке, что свидетельствует о царском достоинстве изображенной женщины⁵⁶². Ж. Меркаде отметил, что по деталям прически портрет следует отнести ближе к концу столетия, а положением головы он напоминает иконографию Александра, поэтому не исключена правомерность отождествления его с Митридатом Евпатором (хотя у исследователя имеется по этому поводу некоторое сомнение)⁵⁶³. О.Я. Неверов относит портрет царя к 115/114 г. до н.э.⁵⁶⁴, а Р. Смит считает, что женский и мужской бюсты принадлежат к митридаатовской группе скульптур на Делосе⁵⁶⁵. В настоящее время идентификация портрета как изображения понтийского царя принята исследователями, хотя и признается условной⁵⁶⁶. Если мы действительно имеем дело с одним из ранних портретов Митридата Евпатора, то можно смело говорить о попытках его идеализации как Александра в конце II в. до н.э. Но в это время четкая антиримская позиция понтийского царя еще в полной мере не проявилась, поэтому его ассоциация с македонским царем-завоевателем была рассчитана прежде всего на греческих подданных, воспринимавших царя как спасителя от варваров.

Описанному портрету близка мраморная голова царя, обнаруженная в делосском Додекатеоне (Делос, инв. № А 4184). Она принадлежит сравнительно молодому мужчине в диадеме, из-под которой выступают курчавые волосы с небольшим завитком на лбу. Ее отличают характерный легкий наклон влево, что свойственно портретам пергамской школы, реализм, но с небольшим элементом идеализации и даже некоторой обожествленности (*рис. 88*). По поводу ее атрибуции ведутся спо-

⁵⁶⁰ Michailowski C. Les portraits hellénistiques et romains // EAD. 1932. XIII. P. 5-7. Pl. VII; ср. Buschor E. Das hellenistische Bildnis. München, 1971. S. 32: датирует голову царя второй четвертью II в. до н.э., что исключает ее атрибуцию как изображение Митридата VI.

⁵⁶¹ Kleiner G. Bildnis und Gestalt des Mithridates // JDAI. 1953. Bd 68. S. 85,86.

⁵⁶² Karouzou S. National Archaeological Museum. Collection of Sculpture. Athens, 1968. P. 188, no. 429, 552.

⁵⁶³ Mercade J. Op. cit. P. 266. **PI.** LXXXIII.

⁵⁶⁴ Неверов О.Я. К иконографии... С. 110, 111.

⁵⁶⁵ Smith R. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 90, 91. Pl. 55, 1-4.

⁵⁶⁶ Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 155. Fig. 79.

ры: есть мнение, что это македонский царь Деметрий Полиоркет, на что якобы указывают отверстия для приставных рогов Амона — символа царей, которые вели происхождение от Александра; это могло быть и каноническим изображением Александра, исполненным греческим ваятелем Скопасом, поэтому портрет следует датировать самым концом IV в. или началом III в. до н.э.⁵⁶⁷ Однако другая группа исследователей убеждена, что это портрет понтийского царя, на что указывают стиль изображения и козлиные рога, которые выдают ассоциацию с Паном и Дионисом⁵⁶⁸. Впрочем, его атрибуция остается дискуссионной⁵⁶⁹, но бесспорно одно — это подражание портретным образам Александра конца II — начала I вв. до н.э., и если это Митридат Евпатор, то налицо прямое олицетворение его с Александром Македонским в образе бога Диониса.



Рис. 88

На Делосе у источника близ святилища Самофракийских богов и «монумента Митридата» была обнаружена мраморная статуя, которая получила условное название «Иноп». Это мраморный торс обнаженного мужчины, голову которого украшает повязка, напоминающая диадему (Лувр, инв. № МА 855). Ж. Шарбонно и Ж. Меркаде показали, что стиль исполнившего эту скульптуру мастера повторяет стиль статуи знаменитой Афродиты (Венеры) Милосской и близок идеализированным портретам Александра, а сама скульптура представляет Митридата Евпатора Диониса, который во всем подражал македонскому царю. Это была часть большой статуи, стоявшей

⁵⁶⁷ Picard Ch. *Téscratés de Sicyone et l'icôno-graphie de Demétrios Poliôrcètes* // RA. 1944. XXII, 2. P. 31-35. Fig. 7; Gebauer K. *Alexanderbildnis und Alexandertypus* // AM. 1938/1939. Bd 63/64. S. 94 ad 47A: автор относит бюст к серии портретов Александра; ср. Mercade J. *Op. cit.* P. 137, 226. Pl. LXXIII, A 4184: это голова Деметрия Полиоркета, но имеет много общего с головой из святилища Аполлона (Делос, инв. № 429), и это может быть основанием для понижения ее даты и введения в круг иконографических портретов Митридата Евпатора. Против датировки головы из Додекатеона позднеэллинистическим временем см. Ridgway B.S. *Hellenistic Sculpture. I.* Bristol, 1990. P. 127.

⁵⁶⁸ Will E. *Le Dôdekathéon* // EAD. 1955. XXII. P. 172-176; Smith R. *Hellenistic Royal Portraits.* Cat. 92. P. 122-124. Ср. Rumpf A. *Ein Kopf in Museum zu Sparta* // AM. 1963. Bd 78. S. 195. Beibl. 94. 2: автор отмечает, что портрет не может относиться к представителю династии Антигонидов, которых после 230 г. до н.э. не изображали с боковыми приставными рогами.

⁵⁶⁹ Burcu Erciyas D. *Op. cit.* P. 155. Fig. 78.

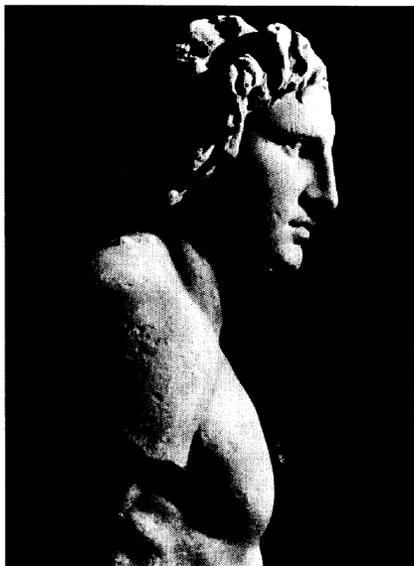


Рис. 89

в святилище Аполлона Делосского между 110-88 гг. до н.э.⁵⁷⁰. Изображенного на ней человека отличают томное выражение лица, непатетический взгляд, курчавые волосы, небольшой наклон головы влево, как на большинстве портретов Александра и других царей, возводивших себя к великому македонскому полководцу (рис. 89). Скульптура принадлежит к той фазе эллинистического искусства, которая сохранила «традиции классического духа», и потому относится к кругу изображений, как и упомянутые выше портреты с Делоса⁵⁷¹. Другие ученые не находят никакого сходства у этой статуи с портретами Митридата Евпатора, поэтому считают ее лишь условным изображением

пантийского царя⁵⁷². Если это на самом деле мифологический персонаж (Аполлон) или реальная историческая фигура в его образе (Александр или Митридат Евпатор), то скульптура «Инопа» доказывает использование образа эллинского бога солнца для придания правителю героизированно-божественного облика. Неслучайно, что некоторые особенности стиля этой статуи близки вотивным кипрским скульптурам бога Аполлона⁵⁷³. Связь образа царя Понта как Диониса с Аполлоном стала основой для складывания царского культа Митридата Евпатора, с первых лет царствования выбравшего своим покровителем греческого аналога персидского Митры — Аполлона-Персея. Поэтому на священном острове Аполлона осталось так много следов, которые связаны с личностью пантийского царя.

Из скульптурных портретов митридатовского круга больше всего внимания уделено в науке голове эллинистического царя из Афин-

⁵⁷⁰ Charbonneaux J. La Venus de Milo et Mithridate le Grand // *Revue des Art.* 1951. I. P. 9-16; cp. Charbonneaux J., Martin R., Villard J. *Greec hellénistique.* P., 1970. P.324. Fig. 356.

⁵⁷¹ Mercadé J. *Op. cit.* P. 267, 268. Pl. LXXVII. Ср., однако, Michailowski C. *Op. cit.* P. 6: это скорее мифологический, нежели реальный персонаж; Michon E. *Les marbres antiques de Délos conservés au Louvre* // *BCH.* 1911. 35. P. 294-299; Gebauer K. *Op. cit.* S. 46-48; Неверов О.Я. К иконографии... С. 110: датирует статую ок. 100 г. до н.э.

⁵⁷² Richter G. *The Portraits of the Greeks.* L., 1965. Vol. III. P. 275. Fig. 1933; Smith R. *Hellenistic Royal Portraits.* Cat. 89.

⁵⁷³ Connelly J.B. *Op. cit.* P. 47; Cyprus Museum. E 511. Pl. 18. Fig. 66, 67.

ского Национального музея (NM инв. № 3556), которая была найдена на западном склоне акрополя Афин в районе театра Диониса (рис. 90). Она датируется концом II — началом I вв. до н.э., имеет характерный наклон в сторону левого плеча, большой с горбинкой нос, слегка припухлые щеки, вьющиеся волосы, оставляющие открытым лоб и закрывающие сзади шею. Реалистичность без следов идеализации, сходство с портретом из Пергама, хранящимся в Берлине, позволила выдвинуть предположение, что это пергамский царь Аттал II⁵⁷⁴ или сирийский царь Антиох VIII Грип⁵⁷⁵. Однако в конце концов возобладали точка зрения, что это каппадокийский царь Ариарат IX, сын Митридата Евпатора, статуя которого была поставлена в Афинах в 88 г. до н.э., так как портрет имеет сходство с его монетными изображениями⁵⁷⁶. Позднее данный портрет пытались связать с каппадокийским царем Ариаратом V, однако Р. Смит утверждает, что он близок изображениям Митридата Евпатора и по стилю соответствует серии его бюстов⁵⁷⁷. Если это даже и не портрет Митридата VI, а изображение его сына Ариарата IX (рис. 91), что представляется более вероят-

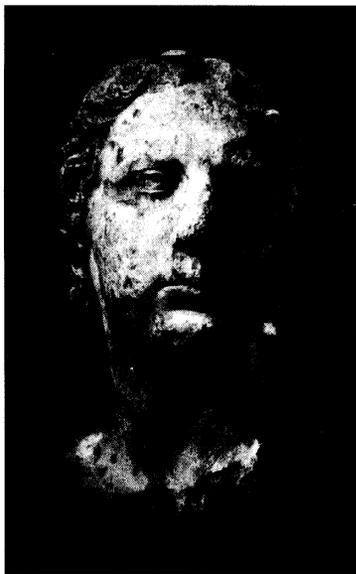


Рис. 90

⁵⁷⁴ Schrader H. Die Ausgrabungen am Westabhang der Akropolis III // AM. 1896. Bd 21. S. 281 — 283. Taf. X: это может быть также Трифон Сирийский, Митридат Евпатор, Ариарат IX, Фарнак II, Асандр Боспорский; Winter F. Altertümer von Pergamon. Bd VII, 1. B., 1908. S. 152. Abb. 132a; Hafner G. Spät-hellenistische Bildnisplastik. B., 1954. S. 35, 36. MK 8.

⁵⁷⁵ Blum G. Princes hellenistiques // BCH. 1915. Vol. 39. P. 26-32. Fig. 1-2: ошибочно находит в портрете следы идеализации; ср. Hafner G. Op. cit. S. 35, 36.

⁵⁷⁶ Six J. Ikonographische Studien. X: Ariarathes IX Eusebes Philopator, König von Kappadokien // AM. 1897. Bd 22. S. 415-418; Pfuhl E. Op. cit. S. 28; Laurenzi L. Ritratti greci // Quaderni per lo studio dell' archeologia. Firenze. 1941. №3-5. P. 131, 132. Tav. XL, 100; Buschor E. Op. cit. S. 34. Abb. 41, 165: «сын Митридата», 100-90 гг. до н.э.; Richter G. Op. cit. Vol. III. P. 276. Fig. 1942-1944: портрет близок Ариарату IX; Hafner G. Op. cit. S. 35, 36: идентифицировать изображенного с уверенностью нельзя; Smith R. Hellenistic Sculpture. L., 1991, no. 20: неопределенный царь, возможно, Ариарат IX, конец II-I вв. до н.э.

⁵⁷⁷ Каройфи-Паяатшрѣбѣ! I. Тг%уо>.оуѣк<; каборгацхх; тѣй ѣк той 'ОАмѣцшог) паваГгѣѣсѣКѣу ѣѣфрѣбѣх://Арх-Ефгдц.. 1948/1949 (1951). P. 27-29. Fig. 15: это Ариарат V или Ариарат IX; ср., однако, Неверов О.Я. К иконографии... С. 112; Smith R. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 85. Pl. 53, 1-2: портрет принадлежит Митридату Евпатору, то же Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 151. Fig. 76: датирует портрет после 90 г. до н.э.



Рис. 91

и хранится в Палаццо Дукале. Эта голова и торс правителя в римских военных доспехах, как полагают, представляют собой часть скульптурной группы Св. Теодора на убитом драконе. Большой нос и мелкие пухлые губы, что напоминает так называемый «портрет Ариарата IX из Афин», повязка и двойной ряд листьев на голове указывают на царское достоинство и связь с культом Диониса, хотя следы идеализации и обожествленностиTM отсутствуют или сведены к минимуму (рис. 92). Среди исследователей господствует убежденность, что это не портрет понтийского царя⁵⁷⁸, так как в нем нет ничего общего с образом Митридата VI на монетах, где царь имеет энергичный и целеустремленный облик Александра Македонского.

Портретом Митридата Евпатора считается также бюст эллинистического царя в диадеме и с густыми вьющимися волосами, закрывающими шею, который происходит из Остии (Фраскати, вилла Альдобрандини). Это мужчина с широким лицом и пухлой шеей, своими чертами напоминающий Митридата VI (рис. 93). У него бакенбарды и на лбу завитки волос — характерные признаки лица и прически понтийского монарха, голова слегка наклонена к левому плечу, как на большинстве портретов Александра и эллинистических царей III-II вв. до н.э., однако полное сходство с македонским царем отсутствует. Р. Смит полагает, что оригинал этого изображения попал в Италию с эллинистического Востока, а сам бюст является римской копией⁵⁷⁹. Портрет отличает большая доля реализма, слабый налет идеализации и боговдохновения, хотя имеется и некоторое сходство с Александром Македонским. Изображенный на нем человек гораздо ближе по облику к понтийскому царю, нежели мужчины на портретах из Венеции и Афин. На нем Митридату (если это,

ным, то все равно оно свидетельствует, пусть и косвенно, о почитании понтийского царя в качестве воплощения бога Диониса, так как обнаружено при раскопках театра Диониса в Афинах в развалинах святилища этого бога.

Еще один портрет, который считают изображением Митридата Евпатора, происходит из Венеции

⁵⁷⁸ Smith R. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 85; ср., впрочем, Неверов О.Я. Митридат и Александр.89, 90: Митридат-Дионис из Венеции; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 157. Fig. 81.

⁵⁷⁹ Smith R. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 84. Pl. 52, 3-4; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 151. Fig. 75: портрет следует датировать временем после 90 г. до н.э.

разумеется, он) лет 30-35, следовательно, оригинал этой римской копии мог быть изваян в 90-х — начале 80-х годов до н.э.

В галерее так называемых «митридадовских портретов» имеется один, который найден в Пергаме в храме Диониса Катагемона и хранится в берлинском Пергамон музее (инв. № Р. 132). Это фрагмент статуи, от которой дошла только часть головы какого-то эллинистического правителя. У него слегка вьющиеся волосы, открывающие широкий лоб, большой нос с горбинкой, как у Ариарата IX из Афин, большие открытые глаза, припухлые щеки и подбородок (рис. 94). Существует предположение, что это пергамские цари Аттал II или III, и только Г. Кляйнер нашел в нем сходство с Ариаратом IX⁵⁸⁰.

Некоторая близость к последнему действительно имеется, но очень отдаленная. В настоящее время в науке господствует убеждение, что это пергамский царь Аттал III и никакого отношения к Митридатам этот портрет не имеет⁵⁸¹. Поэтому на недоразумении основана точка зрения О.Я. Неверова, будто это Митридат Евпатор в героизированном облике⁵⁸².

К наиболее достоверным изображениям Митридата VI относятся три мраморные головы из Северного Причерноморья. Одна из них хранится в Одесском археологическом музее: скульптор передал суровые черты лица, целеустремленный взгляд царя-воина (*vigorous style*, по Р. Смитю).

Портрет достаточно реалистичен, в нем отсутствует налет божественности и идеализации, хотя он повторяет стиль пор-



Рис. 92



Рис. 93

⁵⁸⁰ Kleiner G. *Bildnis und Gestalt des Mithridates*. S. 92, 93. Abb. 5, 6; Winter F. *Op. cit.* S. 132:

Аттал III; Buschor E. *Op. cit.* S. 34. Abb. 34, no. 128: Аттал II.

⁵⁸¹ Smith R. *Hellenistic Royal Portraits*. Cat. 117. P. 177. Pl. 65, 3-4.

⁵⁸² Неверов О.Я. Митридат-Дионис. С. 41-46; он же. К иконографии... С. 112: датирует портрет концом II в. до н.э., что ошибочно, так как он относится к началу — середине этого столетия.



Рис. 94

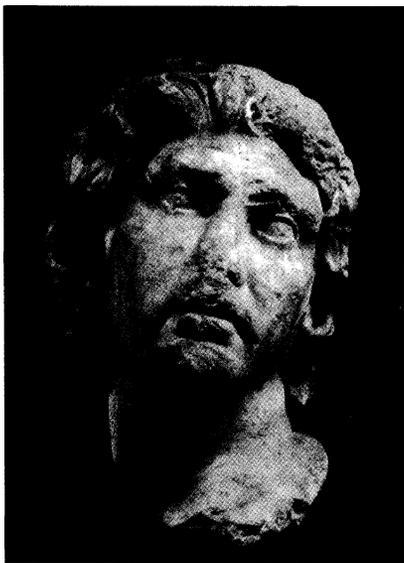


Рис. 95

третов Александра Македонского (рис. 95)⁵⁸³. В этой связи О.Я. Неверов заметил, что он напоминает тип эллинистических портретных изображений, созданных в Пергаме в 80-х годах до н.э., и понтийский царь предстает на нем как Александр в патетическом образе и сиянии юности⁵⁸⁴. Однако здесь нет никакой патетики, и уж тем более юности — царь изображен в возрасте 20-25 лет, а портрет создан в самом конце II — начале I вв. до н.э. Если сопоставить его с делосскими портретами Митридата, то бросается в глаза отсутствие в одесском бюсте полного тождества с образом македонского царя. Напротив, чувствуется стремление скульптора передать индивидуальные черты лица Митридата Евпатора и некоторую одухотворенность, связанную с провозглашением его Дионисом.

Другая мраморная голова обнаружена в Пантикапее и хранится в Государственном Эрмитаже. Голова Митридата (с ним портрет ассоциирован изначально) в полуоборот повернута не в сторону левого плеча, как на большинстве его портретов в образе Александра, а в сторону правого. Этот бюст исполнен в стиле классических портретов эллинистической пергамской

⁵⁸³ См. Одесский археологический музей АН УССР. Киев, 1983, № 235: происхождение портрета неизвестно, возможно, он обнаружен за пределами Причерноморья; Greek and Cypriote Antiquities in the Archaeological Museum of Odessa. Nicosia, 2001. P. 59, no. 94; Smith R. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 87. Pl. 54. 4-5; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 158, 159. Fig. 82.

⁵⁸⁴ Неверов О.Я. К иконографии... С. 110.

школы⁵⁸⁵, но в нем отчетливо читаются реалистические нотки: лицо широкое с немного пухлыми щеками, большой нос, широко открытые глаза, большая верхняя и чуть меньшая нижняя губа — черта, имеющаяся и на одесском портрете царя (см. выше). Основным отличием от других портретов Митридата являются короткие волосы, открытый лоб, отсутствие бакенбардов (рис. 96). Поэтому исследователи осторожно подходят к вопросу об идентификации представленного на нем человека: они полагают, что керченский и одесский портреты могут изображать понтийского царя, но



Рис. 96

не исключают и возможности усматривать в керченском бюсте одного из более поздних боспорских царей, подражавших Митридату⁵⁸⁶. Так или иначе, но бюст, если не прямо, то косвенно связан с Митридатом VI.

В 1992 г. при раскопках святилища конца II — начала I вв. до н.э. в Пантикапее была найдена мраморная голова от мужской статуи вместе с золотым статером Митридата Евпатора, очевидно, принесенным туда как votiv. На портрете представлен безбородый молодой мужчина в возрасте приблизительно 18-20 лет со слегка овальным лицом, припухлыми щеками, чуть заостренным подбородком, массивным носом, сжатыми губами, вьющимися и закрывающими уши волосами, которые перехвачены лентой-диадемой и разделены пробором. На темени

⁵⁸⁵ Соколов Г.И. Античное искусство Северного Причерноморья. М., 1973. С. 91, № 87; он же.

Искусство Боспорского царства. М., 1999. С. 273. Рис. 194; Неверов О.Я. К иконографии... С. 110.

⁵⁸⁶ Smith R. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 88. Pl. 54, 1-3; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 158, 159; Фарнак II, сын Митридата Евпатора, пытался копировать образ отца, как и другие его преемники на боспорском престоле — Асандр, Аспург (Тоунбее J.H.C. Op. cit., no. 206 — Фарнак II; 207 — Асандр; 211-213 — Аспург; 214 — Митридат VIII; вероятный портрет Аспурга с идеализированными чертами лица см. Соколов Г.И. Античное искусство... С. 125, № 131). Голова из Керчи имеет очень много общего с головой бога Гелиоса с Родоса, обычно датируемой серединой II в. до н.э. (хранится в Археологическом музее о. Родос, см. подробно Charbonneaux J., Martin R., Villard F. Op. cit. P. 297, no. 322). Она исполнена в так наз. «родосском эллинистическом стиле», однако волосы, черты лица, положение головы напоминают портреты Митридата Евпатора как Александра. Близость к мраморному портрету из Пантикапея делает вполне вероятной ее датировку поздним II — ранним I вв. до н.э., как и атрибуцию в качестве слегка идеализированного изображения Митридата Евпатора Гелиоса, восходящего к знаменитой скульптуре этого царя на острове (см. выше).



Рис. 97



Рис. 98

просверлено округлое отверстие и сделаны врезы для накладных деталей (рис. 97)⁵⁸⁷. Диадема указывает на царский ранг, отверстие на темени, вероятно, предназначалось для крепления какого-то символа, возможно, звезды и полумесяца — герба Митридатидов, который по обыкновению изображался прямо над головой. Последнее наглядно показывают монеты Понта с изображением Персея, над головой которого встречается аналогичный знак (см. WBR I², 1. Pl. I, 11, 12) (рис. 44), а также портрет Митридата Евпатора в образе Мена на боспорских монетах 90-80 гг. до н.э. (рис. 98)⁵⁸⁸. Этот знак над головой правителя означал царский статус, а применительно к понтийским Митридатидам символизировал богоизбранность и связь с богами света солнца и луны, что вообще было свойственно династам иранского происхождения⁵⁸⁹. Поэтому в портрете из Керчи уместно видеть представителя понтийской царской династии, скорее всего самого Митридата Евпатора в молодом возрасте либо одного из его сыновей — Митридата Младшего или Махара, которые имели прямое отношение к Боспору.

Данный портрет, как и бюст Митридата VI из Керчи (см. выше), исполнен местным мастером по канонам эллинистического портретного

⁵⁸⁷ Лапидарная коллекция Керченского музея. Т. 1: Античная скульптура. Киев, 2004. С. 185, №119.

⁵⁸⁸ Анохин В.А. Монетное дело Боспора. Киев, 1986. С. 145, № 201.

⁵⁸⁹ Ср. золотую пластину от погребального или жреческого венка из некрополя Горгиппии с изображением обожествленного царя Аспурга в образе Гслиуса (Сапрыкин С.Ю. Золотая пластина из Горгиппии // ВДИ. 1983. № 1. С. 72, 73. Рис.1).

искусства III-I вв. до н.э., на что указывают легкий наклон головы к правому плечу (как на портрете Митридата из Флоренции — см. выше). Но в нем нет никакого сходства с Александром Македонским, идеализации, героизации и обожествления образа царя, напротив, там много реалистических черт, а одухотворенность портретируемого проявилась в не очень удачной попытке показать царскую утонченность и аристократичность происхождения. Этот памятник показывает, что в конце II — начале I вв. до н.э. на Боспоре сложилась местная школа портретов, представители которой в традициях эллинистического искусства стремились к большему реализму в передаче индивидуальных черт монарха, нежели к его идеализации и выражению божественности, как у Александра.

Все вышеперечисленные скульптурные портреты так называемой «галереи Митридата Евпатора» относятся к концу II — началу I вв. до н.э. и появились до его триумфа в Пергаме в 88 г. до н.э. Они представляют царя не как бога, а в качестве приравненного к нему обожествленного владыки, провозглашенного Дионисом и новым Александром Македонским. Это закрепляло за ним образ филэллина, благодетеля греков и друга римлян, и делало глубокий намек на будущее его величие как спасителя эллинства, причем грядущий неизбежный разрыв с Римом только усиливал его божественную сущность как нового Диониса Либера.

После успехов в Первой войне с римлянами и особенно после 88 г. до н.э., его портретные изображения коренным образом изменились. Отныне в обиход вошел его образ как бога — освободителя Азии от римского порабощения, нового Диониса, второго Александра Македонского, что активно тиражировалось на многих памятниках. На понтийских царских монетах появился идеализированный под Александра и молодого Диониса портрет царя с патетическим выражением лица, развевающимися длинными волосами и концами повязанной вокруг головы диадемы, что создавало образ бога, который стоял над всеми и вел вперед (WBR I², 1, no. 16. Pl. II, 13-15; III, 1-6; pl. suppl. B, 10-13) (рис. 86)⁵⁹⁰. Этот портрет появился в результате прямого обожествления Митридата Евпатора в 88 г. до н.э. после триумфа в Пергаме. Это позволило изо-

⁵⁹⁰Newell E. Op. cit. P. 47-50; Bieber M. Op. cit. P. 121, 122. Fig. 481: монеты с идеализированным портретом Митридата как Александра чеканены по типу македонского квестора Эзилласа и портретов самого Александра; ср. Smyth R. Hellenistic Sculpture. P. 24: это более идеализированный, нежели ранее, образ обожествленного понтийского царя; Toynbee J.H.C. Op. cit. P. 114-116, no. 204, 205: это идеализированная иконография Александра; Klose D.O.A. Op. cit. S. 51-53: монетное изображение царя восходит к образу Александра и Диониса; о портретах Александра-Геракла как прототипе для портретов Митридата Евпатора в образе Александра-Геракла см. Oikonomides A.N. Mithridateia //Archaeion Pontou. 1958. 22. P. 220-243. О митридатовских портретах как средстве царской пропаганды см. Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 146-162.



Рис. 99

которые пронесли во время триумфов Помпея и Лукулла в Риме, были и такие, которые представляли царя в облике идеализированного и обожествленного властителя — бога Диониса и божественного Александра. О.Я. Неверов предположил, что на монетах «эры освобождения» (после 89 г. до н.э.) портрет царя воспроизводил часть какого-то памятника, на котором Митридата изобразили как вдохновенного героя, мчащегося с развевающимися волосами на колеснице⁵⁹¹. Это вполне вероятно, ведь еще Дж. Миддлтон заметил, что на гемме из Британского музея (инв. № 1530) портрет Митридата с живым выражением лица и развевающимися на ветру локонами волос мог быть заимствован из группы скульптур в бронзе, которые представляли царя управлявшим квадригой, поскольку он был известен как превосходный наездник и многократный победитель конных ристалищ⁵⁹².

Ярким примером царского культа и почитания Митридата богом служит известный рельеф из Пергама со сценой освобождения Гераклом прикованного к скале титана Прометея (рис. 99). Высказывалась точка зрения, что это аллегория освобождения Митридатом Евпатором Азии от римлян, поскольку в Геракле усматривали обожествленного

⁵⁹¹ Неверов О.Я. Митридат и Александр. С. 88. Не совсем прав Б. Макгинг, который утверждает, что портрет идеализированного Митридата имеет больше ассоциаций с Александром, чем с богом Дионисом (McGing B. *Op. cit.* P. 98, 99). Р. Фляйшер полагает, что портретные черты Александра просматриваются на монетах понтийского царя до 88 г. до н.э., но особенно ярко выступают после «эры освобождения» (Fleischer R. *True Ancestors and False Ancestors in Hellenistic Rulers' Portraiture // Images of Ancestors.* Aarhus, 2002. P. 69, 70. Fig. 25, 26).

⁵⁹² Walters H.B. *Catalogue of the Engraved Gems and Cameos Greek, Etruscan and Roman in the British Museum.* L., 1926, no. 1228; Middleton J.H. *Ancient Gems. The Engraved Gems of Classical Times.* Chicago, 1969. P. 41.

понтийского царя, а в Прометее — символ покоренной римлянами Азии. Орел, которого поражает Геракл, якобы символизировал Рим, а возлежащая фигура означала Кавказ, реку или Понт Эвксинский, на берегу которого к скале был прикован титан и орел по повелению Зевса должен был клевать его печень. Исследователи предполагают, что Гераклу приданы черты эллинистического царя — по одной точке зрения это один из пергамских правителей, и вся группа датируется ок. 160 г. до н.э.⁵⁹³, по другой — это символ эллинистического мира вообще⁵⁹⁴, а по третьей, наиболее популярной и по сей день, — Геракл представлял Митридата Евпатора в образе Александра, на что указывает диадема на голове под шкурой льва⁵⁹⁵. Символизм и аллегория — Митридат — новый Геракл — Александр, освобождающий эллинов от римлян (в понимании понтийского царя — варваров), связаны с борьбой и соответствуют канонам позднеэллинистического искусства. Эта идея вполне вписывается в общую композицию борьбы, примером чего служат знаменитая статуарная группа Лаокоона и рельефы Пергамского алтаря⁵⁹⁶. Рельеф относился к большому монументу, созданному по торжественному случаю в 88-85 гг. до н.э. тотчас после триумфа понтийского царя в Пергаме⁵⁹⁷. По некоторым предположениям, он был встроен в стену и украшал нишу в верхнем ряду северного зала храма Афины в Пергаме или одного из прилегающих к нему строений, например, Северной Стой этого храма⁵⁹⁸. Этот факт доказывает, что рельеф появился вследствие апофеоза Митридата VI, когда на его статую пытались повесить венок победителя, используя для этого огромную фигуру богини Ники, что было проявлением обряда в царском культе Афины Паллады Никефоры (см. гл. 3, §4). Фигу-

⁵⁹³ Winter F. *Op. cit.*, no. 168: принимал фигуру Геракла за пергамского царя Аттала II; Hintzen-Bohlen B. Die Prometheus-Gruppe im Athenaheiligtum zu Pergamon. Ein Beitrag zur Kunst und Repräsentation der Attaliden // *IM*. 1990. Bd 40. S. 145-156.

⁵⁹⁴ Brogan T. The Prometheus Group in Context // Stephanos. *Studies in Honor of Brunilde Sismondo Ridgway*. Philadelphia, 1998. P. 43.

⁵⁹⁵ Andreae B. Telephos-Mithridates im Museo Chiaramonti des Vatikan // *RhM*. 1997. Bd 104. S. 395-416.

⁵⁹⁶ Krahmmer G. Eine Ehrung für Mithridates VI. Eupator in Pergamon // *JDAI*. 1925. Bd 40. S. 183-205; Hafner G. *Op. cit.* S. 45-48; Richter G. *Op. cit.* Vol. III. P. 275; Bieber M. *Op. cit.* P. 122. Fig. 485-487; Robertson M. A *History of Greek Art*. Cambr., 1975. P. 547; Burcu Ercias D. *Op. cit.* P. 151-154. Fig. 77.

⁵⁹⁷ Lippold G. Die Griechische Plastik // *Handbuch der Archäologie*. Bd III. 8, 1. München, 1950. S. 371; ср. Krahmmer G. *Op. cit.* S. 204; Bieber M. *Op. cit.* P. 122; Hafner G. *Op. cit.* S. 45-48; Неверов О.Я. К иконографии... С. 112; Pollitt J.J. *Art in the Hellenistic Age*. Cambr., 1986. P. 36, 37. Fig. 30; Smith R. *Hellenistic Royal Portraits*. P. 122-124.

⁵⁹⁸ M6bius H. Pergamensisches in Rom // *AM*. 1930. Bd 55. S. 273-275. *Bcibl.* 83; Burcu Erciyas D. *Op. cit.* P. 151.

ра Митридата в образе Геракла-Александра на пергамском рельефе показывает, что процесс его обожествления и героизации после 88 г. до н.э. шел бок о бок с восприятием его как энергичного, деятельного и пафосного лидера, который был уже стеснен рамками ставшего каноническим образа «мягкого» и спокойного бога Диониса. Отныне царь выступал как божественный Александр и его мифический предок Геракл — как обожествленный герой, победитель темных сил и вселенского зла (римлян!), спаситель, который одолел смерть и оттого превратился в бессмертного бога. Это был пик так называемой «митридатовской пропаганды», направленной на провозглашение Митридата Евпатора богом.

В русле новых религиозно-политических веяний появились и изображения царя, которые выразительнее, нежели ранее, представляли его наследником Александра-Геракла. Один из них хранится в Музее Хиарамонти в Ватикане: его определяли как Телефа, но Б. Андреэ, основываясь на атрибуции фигуры Геракла на рельефе из Пергама как портрета Митридата VI, предположил, что этого Телефа следует считать портретом понтийского монарха, который был исполнен в Пергаме между 88-85 гг. до н.э. после его триумфа. Он был перевезен в Рим как часть добычи войск Гнея Помпея⁵⁹⁹. Но самым известным памятником такого рода является бюст царя в львиной шкуре, который хранится в Лувре (инв. № Ма 2321). Это идеализированный портрет молодого царя в образе Александра, на голове которого шкура льва, выдающая его сравнение с Гераклом — героем, ставшим за свои подвиги бессмертным богом. В свое время Ф. Винтер предложил считать его изображением Митридата Евпатора, и с тех пор он считается единственным достоверным скульптурным портретом понтийского царя из всех известных в науке, так как очень выразительно передает его индивидуальные черты, засвидетельствованные по монетам (*рис. 100*)⁶⁰⁰. На портрете царь не только в образе обожествленного Александра-Геракла и идеализированного героя, но решительный и целеустремленный воин, которого отличает высокая степень одухотворенности, свойственная всем посмертным изображениям Александра и его наследника — царя понтийского государства⁶⁰¹. Луврский бюст — копия с оригинала, созданного в 100-90 гг. до н.э. или

⁵⁹⁹Andreas B. Op. cit. S. 395-416. Taf. 57; 58, 1.

⁶⁰⁰Winter F. Mithridates VI Eupator // JDAI. 1894. Bd. IX. S. 245. Taf. 8; Stewart A. Greek Sculpture. New Haven, 1990. P. 223.

⁶⁰¹Richter G. Op. cit. Vol. III. P. 275. Fig. 1930, 1933; Bieber M. Op. cit. P. 122. Fig. 483, 484; Toynbee J.H.C. Op. cit. P. 114-116., no. 204, 205; Lippold G. Op. cit. S. 379; Pfuhl E. Op. cit. S. 15-17; Kleiner G. Op. cit. S. 86.

в 92-90 гг. до н.э.⁶⁰², а скорее всего после смерти царя в 60-50-х годах до н.э., и восходит к его статуе, появившейся в начале 80-х годов до н.э.⁶⁰³ Возраст Митридата и черты его лица соответствуют его лику на пергамском рельефе, а идеализация под Александра характерна для его почитания после гибели в 63 г. до н.э.

Аналогией луврскому портрету Митридата является голова Геракла из Тегеи, манерой исполнения напоминающая произведения известного греческого скульптора Скопаса. Как и создатель портрета Митридата из Лувра, скульптор тегейского памятника был вдохновлен моделью, восходящей к IV в. до н.э.⁶⁰⁴. Это заставляет относить ее ко времени ближе к концу первой четверти I в. до н.э., когда в монументальной скульптуре появилась мода на традиции классицизма в греческом искусстве, прочно удерживавшаяся до I в. н.э. и даже позднее. Это доказывает, что луврский бюст действительно мог быть копией оригинала начала — середины 80-х годов до н.э. Основанием для датировки портретов Митридата как Александра-Геракла служат монеты Одесса постлисимаховского типа с портретом Александра Македонского в шкуре льва, которому приданы черты Митридата VI (рис. 34). Дж. Прайс считал их одновременными понтийским тетрадрахам с «идеализированным» портретом царя⁶⁰⁵, однако Ф. де Каллатай доказал, что к собственно митридатовскому времени, когда были созданы «идеализированные» портреты Митридата Евпатора в нумизматике и круглой скульп-



Рис. 100

памятника был вдохновлен моделью, восходящей к IV в. до н.э.⁶⁰⁴. Это заставляет относить ее ко времени ближе к концу первой четверти I в. до н.э., когда в монументальной скульптуре появилась мода на традиции классицизма в греческом искусстве, прочно удерживавшаяся до I в. н.э. и даже позднее. Это доказывает, что луврский бюст действительно мог быть копией оригинала начала — середины 80-х годов до н.э. Основанием для датировки портретов Митридата как Александра-Геракла служат монеты Одесса постлисимаховского типа с портретом Александра Македонского в шкуре льва, которому приданы черты Митридата VI (рис. 34). Дж. Прайс считал их одновременными понтийским тетрадрахам с «идеализированным» портретом царя⁶⁰⁵, однако Ф. де Каллатай доказал, что к собственно митридатовскому времени, когда были созданы «идеализированные» портреты Митридата Евпатора в нумизматике и круглой скульп-

⁶⁰²Charbonneau J. Op. cit. P. 9-16; Bieber M. Op. cit. P. 122; Laurcnzi L. Op. cit. P. 131, 132. Tav. XL, 102: 90 г. до н.э.; Smith R. Hellenistic Sculpture, no. 19; idem. Hellenistic Royal Portraits. Cat. 83: 96-88 гг. до н.э.; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 148. Fig. 72.

⁶⁰³ Buschor E. Op. cit. S. 84. Abb. 4b, no. 164: конец первой четверти I в. до н.э.; Hafner G. Op. cit. S. 45-48. NK 1: 88-85 гг. до н.э.; Неверов О.Я. Митридат и Александр. С. 88; он же. К иконографии... С. 112; Pollitt J. Op. cit. P. 36, 37. Fig. 29: после 88 г. до н.э.; Pfuhl E. Op. cit. S. 15: 80-е годы до н.э.

⁶⁰⁴Mendel G. Fouilles de Tégée// BCH. 1901. Vol. 35. Pl. VII; Laurenzi L. Op. cit. P. 131, 132. Tav. XL, 102.

⁶⁰⁵ Price J. Op. cit. Pl. I, 7; II, 16; Pick B., Regling K. Die Antiken Münzen Nordgriechenlands. B., 1910. Bd I. Hbd 2. Abt. 1. S. 534-540, no. 2145-2176: это Митридат Евпатор; ср. также Hill G.F. Historical Greek Coins. N.Y., 1906. Pl. VII, 60; Bieber M. Op. cit. P. 121, 122.



Рис. 101

императоров и полководцев (*рис. 101*). Ее идентифицировали как изображение Митридата Евпатора на основе портретного сходства с монетами, пояса иранского типа и фракийской короткой туники⁶⁰⁷. Однако в настоящее время от такой атрибуции отказались, поскольку статуэтка на самом деле имеет мало сходства с портретными изображениями понтийского царя. Если это не подделка, то она скорее всего запечатлела одного из римских императоров династии Антонинов, которые любили изображать себя в образе Александра-Геракла⁶⁰⁸.

Другая статуэтка, хранящаяся в Неаполе в Palazzo Reale, представляет Геракла в львиной шкуре в полный рост, который как бы держит поводья

птуре, относятся только незначительные серии самого заключительного выпуска монет Одесса александровского типа⁶⁰⁶. Это показывает, что образ Митридата-Геракла-Александра появился в поздний период деятельности понтийского царя, когда в обращение вошли тетрадрахмы с его «идеализированным» портретом. Следовательно, этот образ мог сложиться не ранее 88-85 гг. до н.э. и произошло это после успеха в Первой войне с Римом.

Одновременно появились бронзовые статуэтки Митридата Евпатора в образе Александра-Геракла, но, к сожалению, они до нас не дошли и известны только по копиям римского времени. Одна из них найдена на севере Англии, хранится в Британском музее и представляет стоящего Геракла в накинутой на голову львиной шкуре, подпоясанной тунике, с поднятой в жесте адорации правой рукой, что характерно для римлян, их

⁶⁰⁶de Callatay F. L'histoire... P. 111. Not 15-16: III D2; III D4; III D4-R2a.

⁶⁰⁷Oikonomides A.N. A Statuette of Mithridates the Great // Archaeology. 1962. Vol. 15. № 1. P. 13-15; эту атрибуцию принял Г. Рихтер (Richter G. Op. cit. Vol. III. P. 275. Fig. 1931, 1932). Cp. Walters H.B. Catalogue of Select Bronzes, Greek, Roman and Etruscan. L., 1915. Pl. 51.

⁶⁰⁸Nikolaus-Have F. Der Herkules von Birdoswald-Unikum oder Falschung? // AA. 1986. Ht 3. S. 571-581: автор не исключает, что это может быть подделкой XIX в.; Svanson D. Darstellungen hellenistischer Könige mit Gotterättributen. Frankfurt am Mein, 1995. S. 323, 324. A 2. 22.

колесницы и погоняет коней (рис. 102). Ее считали изображением Митридата Евпатора как Александра-Геракла по причине сходства с пергамским рельефом и головой понтийского царя из Лувра⁶⁰⁹. На самом деле она не имеет отношения к понтийскому царю, так как представляет собой италийскую или даже этрусскую работу⁶¹⁰. Из Геркуланума происходит также статуэтка стоящего обнаженного юноши в львином шлеме, шкура которого закрывает часть его спины (хранится в Национальном археологическом музее в Неаполе). Она идентифицирована как изображение Митридата Евпатора, что впрочем оспаривается⁶¹¹.

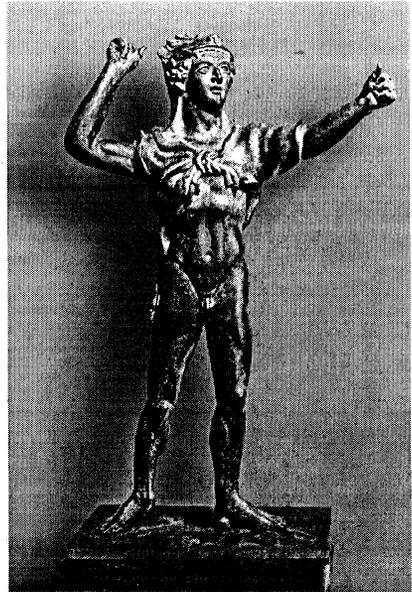


Рис. 102

Наиболее достоверным изображением Митридата в бронзе можно считать статуэтку, обнаруженную при раскопках поселения Мысхако близ Новороссийска, которая датируется I в. до н.э. — I в. н.э. Она представляет обожествленного понтийского царя как Александра-Геракла, образ которого стал популярен через некоторое время после смерти (рис. 103)⁶¹². Портретные черты Митридата выступают на ней довольно четко, а облик царя гораздо ближе его изображениям на монетах, нежели статуэткам из Британии и Неаполя.

Помимо образа Александра-Геракла, Митридат Евпатор использовал для собственного величия и других богов, в частности Гелиоса. Об этом свидетельствует его мраморный бюст в лучевой короне (рис. 104)

⁶⁰⁹Curtius E. Antike Plastik // W. Ameling zum 60. Geburtstag. 1928. S. 61 ff. Abb. 1-6. Taf. 5; Hafner G. Op. cit. S. 45-48; Krug A. Ein Bildnis Mithridates VI. von Pontos // AA. 1969. Ht 2. S. 189-195.

⁶¹⁰Krug A. Op. cit. S. 193-195: связь бронзы с Понтом сомнительна, о чем подробно см. Svenson D. Op. cit. S. 323, 324. A 2. 23.

⁶¹¹ Adamo-Muscettola S. Bronzetti raffiguranti dinasti ellenistici al Museo Archeologico di Napoli // Bronzes hellénistiques et romaines. Traditions et renouveau. Lausanne. 1979. P. 88-90. Fig. 17-22. Pl. 39-40; ср. McGing B. Op. cit. P. 85. Note 70: автор ставит под сомнение атрибуцию статуэтки как портрета понтийского царя и идею о появлении ее в Италии в связи с контактами Митридата и италийских союзников.

⁶¹²Трейстер М.Ю., Дмитриев А.В., Мальшев А.А. Бронзовая статуэтка эллинистического правителя из раскопок поселения Мысхако под Новороссийском // РА. 1998. № 4. С. 160-173.

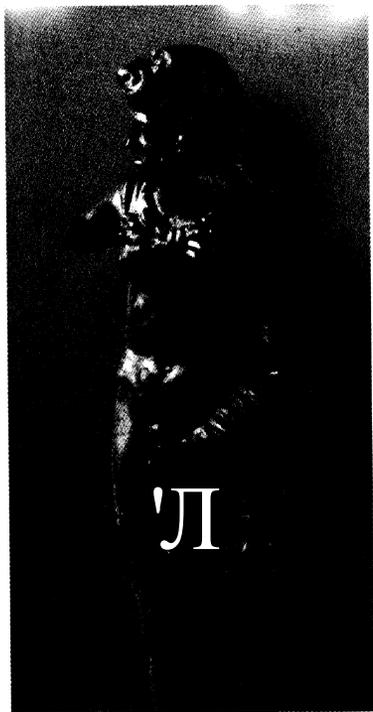


Рис. 103

из Археологического музея в Венеции (инв. № 245). Это римская копия оригинала с элементами портретов Александра как Гелиоса и индивидуальными чертами Митридата Евпатора⁶¹³. Хотя атрибуцию этого бюста в качестве изображения понтийского царя признают далеко не все, аргументы в пользу такой идентификации вполне убедительны. Митридата почитали как Гелиоса и после его смерти: на монетах правителя Колхиды Аристарха, при понтийском владычестве наместника царя в Колхиде, он представлен в образе Гелиоса с чертами Митридата Евпатора (SNG IX: The British Museum, 1020). Это служило обоснованием права на власть в этом важном регионе, входившем в Понтийскую державу⁶¹⁴. На боспорских монетах первых лет правления Аспурга, правнука Митридата Евпатора, воспроизводили лик понтийского царя в образе

Гелиоса, как и на некоторых предметах торевтики, что также служило обоснованием притязаний на престол человека, который считал себя преемником обожествленного понтийского владыки⁶¹⁵. Подобное было возможно, если Митридата Евпатора и при жизни воспринимали как Гелиоса. А о том, что это было именно так, свидетельствует редкая боспорская монета чекана Горгииппии с изображением лучезарного Гелиоса и двух звезд Диоскуров, между которыми рог изобилия — как на понтийских и пантикапейских монетах конца II в. до н.э. Связь этой монеты с понтийским влиянием несомненна⁶¹⁶, поскольку культ солнца активно культивировался Митридатидами уже в последней четверти II в. до н.э. с целью убедить подданных признать их власть освященной богом (см. гл. 2, §4, 5, 9, 12).

⁶¹³ Krug A. Op. cit. S. 189 ff.; Toynbee J.H.C. Op. cit. P. 114-116, no.204,205.

⁶¹⁴ Сапрыкин С.Ю. Аристарх Колхидский // Scripta Gregoriana. М., 2003. С. 238-250.

⁶¹⁵ Анохин В.А. Ук. соч. № 270, 294; Сапрыкин С.Ю. Золотая пластина из Горгииппии. С. 72.

Рис. 1-2.

⁶¹⁶ Шелов Д.Б. Монетное дело Боспора VI-II вв. до н.э. М., 1956. С. 176. Табл. IX, 115.

Культ солнечного бога полностью вписывался в идеологические и религиозные рамки пропаганды по обожествлению властителя в Понтийском государстве, так как Гелиос, Зевс, Аполлон, в меньшей степени Митра, который ассоциировался с Аполлоном и Гелиосом, считались покровителями династии. К тому же Александр — божественное воплощение понтийского монарха, сам нередко изображался как Гелиос, особенно в позднеэллинистическую эпоху⁶¹⁷. отождествление Митридата VI с Александром и Гелиосом убедительно подчеркивало его публичное провозглашение бессмертным богом после 88 г. до н.э., олицетворяя со светом солнца и делая его в глазах подданных спасителем, победителем мрака и зла. Последнее было традиционной чертой культа властителя в эллинистическую и римскую эпохи, поэтому царей и императоров нередко изображали в облике солнца⁶¹⁸.



Рис. 141

К иконографии Митридата Евпатора относятся и другие скульптурные изображения. Например, портрет из Кизика середины I в. до н.э. из Копенгагенской глиптотеки⁶¹⁹. Но ни по физиономическим признакам, ни по художественному стилю и типу волос он не имеет ничего общего с портретами понтийского царя. Трудно согласиться с атрибуцией как фигуры Митридата Евпатора Диониса торса мужской фигуры в плаще за спиной с Мелоса, во-первых, потому что не сохранилась голова, а во-вторых, стиль статуи больше указывает на божество, чем на фигуру реального персонажа, и в-третьих, попытка объединить с ним нижнюю часть мужской скульптуры, от которой дошла лишь часть драпировки и ступня в сандалиии восточного типа, неубедительна, ибо это фрагменты совершенно разных статуй⁶²⁰.

⁶¹⁷ Васильева Т.М. Александр в образе Гелиоса или Гелиос в образе Александра // ВДИ. 2004. №4. С. 136-153.

⁶¹⁸ Bieber M. Alexander the Great in Greek and Roman Art. Chicago, 1964. R 80-83; Schönner M. Helios und Alexander. Zum Einfluss der Herrscherikonographie auf das Gotterbild // AA. 2001. Ht 1. S. 59-68; Неверов О.Я. Нерон-Юпитер и Нерон-Гелиос // Художественные изделия античных мастеров. Л., 1982. С. 101-111.

⁶¹⁹ Ny Carlsberg Glyptotek. Billedtavler til Kataloget over Antike Kunstvaerker. Kjobenhavn, 1907, no. 461; Hafner G. Op. cit. S. 48, no. NK 2.

⁶²⁰ Τρμύχρι Ια. ΕΜxivumicid aydfvμια ττι; ΜfXου // Regional Schools in Hellenistic Sculpture. Exeter, 1998. R 171. Eik. 8-11.



Рис. 105

Обожествленный образ Митридата Евпатора проявил себя и в глиптике. Царь Понта прекрасно разбирался в драгоценных камнях, их магической связи с человеческой судьбой и пристрастиями, поэтому сумел собрать отменную коллекцию гемм и камей (Plin. VII. 10; XXXVII. И; App. Mithr., 115; Manilius. V. 513; Athen. V. 212). Для собственного престижа и величия он часто дарил друзьям и приближенным перстни со своим портретом. Поэтому среди резных камней немало таких, где встречается его лик. К группе перстней с портретом Митридата Евпатора в образе Александра, датируемых временем до 88 г. до н.э., относятся следующие памятники.

1. Одним из наиболее ранних является литик из собрания Ю. Лемме (сейчас в ГЭ) конца II — начала I вв. до н.э. с портретом, который имеет близкое сходство с Митридатом на первых недатированных царских тетрадрахмах и его скульптурных бюстах на Делосе. Но особенно близкая аналогия — портрет понтийского царя на гемме из святилища на акрополе Пантикапея, созданный в Северном Причерноморье. Он отличается большим реализмом в передаче головы царя, прически и диадемы, хотя в нем чувствуется идеализация под Александра, как на портретах Митридата до «эры освобождения»⁶²¹.

2. Золотой массивный перстень с плоским овальным сердоликом, найденный в 1872 г. в Пантикапее и датируемый концом I в. до н.э. — началом I в. н.э., представляет образ царя, выполненный в реалистичной манере, но с чертами Александра Македонского (рис. 105). Он имеет прототип более раннего времени, очевидно, конца II — первых десятилетий I вв. до н.э., поскольку образ понтийского монарха на гемме соответствует его изображениям на монетах до «эры освобождения»⁶²².

⁶²¹ Неверов О.Я. Золотой перстень с портретом эллинистического царя // ВДИ. 1969. № 1. С. 173. Рис. 2; он же. К иконографии... С. 111; он же. Портретные геммы и перстни из Северного Причерноморья // ТГЭ. 1976. XVII. С. 176, 177. Табл. IV, 1.

⁶²² Неверов О.Я. Митридат Евпатор и перстни-печати из Пантикапея // СА. 1968. № 1. С. 235, 236; он же. Портретные геммы... С. 176, 177. Табл. IV, 2.

3. Сердоликовая печать из некрополя Пантикапея конца I в. до н.э. с изображением юного лица Митридата с легкими следами идеализации, восходящая к более раннему образцу конца II в. до н.э., о чем свидетельствуют длинные выющиеся локоны царя, решительный облик, полуоткрытые губы.

4. Сардоникс великолепной работы (из собрания ГЭ), на котором выгравирована голова молодого Митридата Евпатора в диадеме, панцире и хламиде, с каждой стороны застегнутой фибулами в виде пучка молний и пуговицами, украшенными восьмиконечными звездами — символами солнца (рис. 106, 1).



Рис. 106,1

Мастер-резчик превосходно передал лицо монарха с небольшими бакенбардами и бородкой, большие глаза с патетическим выражением, точно показав все наиболее характерные особенности лика царя, слегка идеализированного под Александра⁶²³. Этот портрет примыкает к бюсту Евпатора на монетах, которые появились до вступления его в Пергам в 89/88 г. до н.э. Обращают на себя внимание застёжки на плечах царя: они повторяют пучки молний на монетах Понта с типами «Зевс — орел» 95-90 гг. до н.э. (по Ф. де Кал латаю, см. гл. 2, §1) и «Артемиды — сова на пучке молний» (см. гл. 3, §5), а также с изображением Мена-Фарнака (гл. 2, §12). На некоторых монетах с Зевсом и орлом имеется восьмиконечная звезда — солнце (см. WBR I², 1. Pl. XVIII, 12 — Амастрия), как на пуговицах царской одежды на резном камне. Эти детали демонстрируют приверженность Митридата царским официальным культам, которые использовались для его обожествления и создания его культа как властителя и спасителя, озаренного солнечным светом. Наряду с идеализацией под Александра это соответствовало его образу как Диониса, значит гемма датируется концом II — первым десятилетием I вв. до н.э, т.е. до «эры освобождения».

5. К этому периоду относится портрет Митридата на перстне из коллекции Музея истории искусств в Вене, стилистически повторяющий образ царя на монетах, выпущенных до 89/88 г. до н.э. Резчик тонко, в реалистичной манере, передал черты лица, большой нос с горбинкой,

⁶²³ Furtwängler A. Die Antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneiderkunst im klassischen Altertums. Leipzig, 1900. Taf. 32, 17; Richter G. Engraved Gems of the Greeks and the Etruscans. L., 1968. P. 163, no. 652; cadem. The Portraits of the Greeks. Vol. III. P. 275; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 160, 161. Fig. 85: ставит под сомнение идентификацию портрета как Митридата VI.



Рис. 707



Рис. 108

диадему-тению, слегка завивающиеся волосы, закрывающие сзади шею, большие глаза, небольшие бакенбарды, но идеализация царя под Александра крайне незначительная (рис. 107)⁶²⁴.

6. Другая портретная гемма, вероятно, Митридата Евпатора из Музея искусств и истории в Женеве, по мнению М.-Л. Волленвайдер, была изготовлена в начале I в. до н.э., по-видимому, в 88 г. до н.э. Царю на вид лет 17, у него характерный нос с горбинкой, прическа, перехваченная тенией или диадемой, как на геммах из Пантикапея и ГЭ, широко открытые большие глаза, высокая шея с кадыком (так называемым «Адамовым яблоком»), хламида, т.е. все элементы портретов понтийского царя. Она немного стилизована под портреты Александра, однако реалистических черт в ней значительно больше (рис. 108)⁶²⁵.

7. Аметист из Британского музея (коллекция Карлайла) представляет очень реалистичный портрет молодого человека в хламиде, с длинными волосами, большим носом, который изначально был определен как изображение Митридата Евпатора (рис. 106, 2)⁶²⁶. Поскольку на голове отсутствует диадема, А. Фуртвенглер поставил под сомнение такую идентификацию, хотя

и не отверг ее полностью. Однако ее поддержали последующие исследователи, отметив, правда, сходство с портретами первых Птолемеев⁶²⁷. Если это на самом деле портрет молодого понтийского царя, то это одно из ранних изображений, появившихся до провозглашения его Дионисом

⁶²⁴ Zwierlein-Dichl E. Die Antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien. Bd I. München, 1973. S. 43, no. 35. Taf. 8, 35, 4:1.

⁶²⁵ Vollenweider M.-L. Catalogue raisonné des sceaux, cylindres, installes et cameés. Vol. III: La collection du reverend Dr. V.E.G. Kenna et d'autres acquisitions et dons récents. Mainz am Rhein. P. 168, 169, no. 220.

⁶²⁶ Erwerbungen des British Museum im Jahr 1890//AA. 1891. S. 137, no. 110.

⁶²⁷ Furtwängler A. Op. cit. Taf. 32, 20 = Walters H.B. Catalogue of the Engraved Gems... no. 1187 = Richter G. Engraved Gems... no. 651.

и новым Александром Македонским. Он датируется предпоследним десятилетием II в. до н.э., когда Митридат еще не имел всей полноты власти и потому мастер-резчик этой геммы изобразил его без царской диадемы.

8. К митридатовским портретам относится гемма с частью мужского лица (рис. 106, 3), принадлежащая к тому же типу резных камней, что и геммы с более менее точным воспроизведением лица понтийского царя (например, из ГЭ)⁶²⁸. Однако уверенно утверждать, что это лицо понтийского царя, нельзя.

9. Карнеол из Кабинета медалей в Париже, на котором бюст царя в диадеме, панцире, хламиде, с длинными вьющимися волосами. Его голова и лицо, а особенно застежки в виде молний на плечах (рис. 106, 4), как на гемме из ГЭ (см. выше), ставят его в один ряд с портретами Митридата Евпатора, хотя предпринимались попытки усматривать в нем Птолемея II, Антиоха III и Антиоха VII⁶²⁹. Однако имеется достаточно примеров, когда аналогичные черты, в частности большой с горбинкой нос, определенно принадлежат Митридату Евпатору. Эту атрибуцию подтверждают застежки в виде пучка молний и остатки полумесяца — символа бога Мена — в поле овала геммы прямо перед лицом царя. Черты его лица переданы очень реалистично, хотя и с элементами идеализации под Александра в традициях позднеэллинистических портретов



Рис. 106, 2



Рис. 106, 3



Рис. 106, 4

⁶²⁸ Furtwängler A. Op. cit. Taf. 32, 21; Krug A. Op. cit. S. 189-195.

⁶²⁹ Reinach S. Pierres Gravées. Des collections Marlborough et d'Orléans, des Recueils d'Eckel Gori, Levesque de Gravelle, Maricette, Millin, Stosch. P., 1885. Pl. 105, 88 = Maricette. II. 88 = Chabouillet 2053 = Raspc. 9813. Cp. Furtwängler A. Op. cit. Taf. 32, 25; Vollenweider M.-L. Op. cit. P. 168, 169; однако см. Richter G. Engraved Gems. P. 164, 165, no. 657; eadem. Portraits... Fig. 1900, 1901; Г. Рихтер сомневается в атрибуции портрета как изображения понтийского царя.



Рис. 106, 7-10



Рис. 106, 5

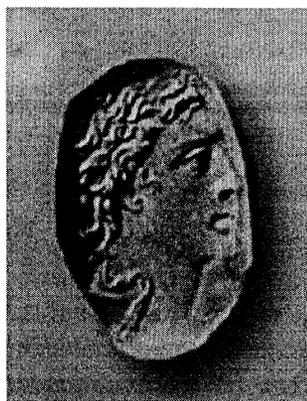


Рис. 106, 6

царей и династов, особенно Митридата Евпатора. Этот камень появился до 88 г. до н.э. и по стилю близок гемме из Женевы (см. выше). Панцирь выдает «воинственный» образ монарха, который спасал греков от варваров и римлян. Гемма напоминает также серию портретных изображений Александра (рис. 106, 7-10)⁶³⁰, что подтверждает ассоциацию Митридата с его великим предком.

Среди резных камней и каменей имеется группа портретов, которые относятся к периоду после 88 г. до н.э.

1. Золотой перстень с красным ясписом из собрания лорда Сутеска с портретом молодого человека в хламиде и повязке-диадеме, с развевающимися назад волосами, локонами ниспадающими сзади на шею. Хламида застегнута с помощью округлой фибулы (рис. 106, 5). А. Фуртвенглер отметил, что черты лица на этом портрете напоминают идеализированное изображение Митридата Евпатора на царских монетах, чеканенных после 88 г. до н.э. Царю придан облик Александра Македонского и не исключено, полагает исследователь, что это

⁶³⁰Ср. портреты Александра на геммах и каменях: Furtwängler A. Op. cit. Taf. XXXII, 1 — Птолемей V?; XXXII, 8 — очень близкое сходство с портретами Митридата Евпатора; XXXI, 17; XXXII, 4; ср. Lippold G. Gemmen und Kameen des Altertums und der Neuzeit. Stuttgart, 1922. Taf. LXX, 9.

портрет самого македонского владыки⁶³¹, хотя Дж. Нинт не без оснований считает его Митридатом Евпатором⁶³². Отчетливо заметная идеализация, но с сохранением элементов реализма, стилизация под Александра позволяют датировать портрет промежуточной эпохой между 88 г. до н.э. и появлением исключительно героизированного и идеализированного образа Митридата как бога в 80-е годы до н.э.

2. Эпохой после так называемой «эры освобождения» датируется серия портретов молодого бога или героя с развевающимися длинными локонами волос, в повязке-тении, с одухотворенным выражением лица, что отличало изображения Митридата Евпатора на царских монетах после 88 г. до н.э. К ним относятся геммы из Флоренции — одна из коллекции Гори (*рис. 106, б*)^ш, другая из собрания Археологического музея (*рис. 109*)^ш, а также из коллекции герцога Мальборо, представляющие молодого бога Диониса в стиле портретов Митридата Евпатора первой четверти I в. до н.э. или ок. 80 г. до н.э. (*рис. 110*)⁶³⁵; имеются также их реплики из Британского музея (*рис. 111*)⁶³⁶ и музея Ашмолеан в Оксфорде (*рис. 112*)⁶³⁷.

Это портреты Митридата Евпатора Диониса после его официального обожествления в Пергаме в 88 г. до н.э., давшего толчок почитанию бога Диониса в Малой Азии и Причерноморье и появлению его многочисленных воспроизведений на памятниках искусства. Приверженность



Рис. 109



Рис. 110

⁶³¹ Furtwängler A. Op. cit. Taf. 31, 16.

⁶³² Ninth J. Catalogue of the Collection of Antique Gems of the Southesk K.T. Collection. L., 1908. Vol. I.J. 16: P. 117. Pl. X.J16.

⁶³³ Gori. Museum Florentinum. Florence, 1731-1762. T. 1.25.10 = Reinach S. Op. cit. Pl. XIII, 25.10 = Furtwängler A. Op. cit. Taf. 32, 29; Richter G. Engraved Gems. P. 163, no. 649.

⁶³⁴ Furtwängler A. Op. cit. Taf. 59, 5; Неверов О.Я. Митридат-Дионис. С. 42.

⁶³⁵ Reinach S. Op. cit. Pl. 114, 15; Vollenweider M.-L. Deliciae leonis. Antike geschnittene Steine und Ringe aus einer Privatsammlung. Mainz am Rhein, S. 168, no. 285: «тип вакханки или Ариадны» в стиле портретов Митридата Евпатора; возможно, портрет этого царя.

⁶³⁶ Walters H.B. Catalogue of the Engraved Gems..., no. 1228; Richter G. Engraved Gems... P. 163, no. 650; Неверов О.Я. Митридат-Дионис. С. 42; Burcu Erciyas D. Op. cit. P. 150, 151.

⁶³⁷ Boardman J., Vollenweider M.-L. Catalogue of the Engraved Gems and Finger Rings in the Ashmolean Museum. I. Greek and Etruscan. Oxf., 1978. Pl. 91, 92. Pl. LIII, 317: изображение прически как у Митридата Евпатора, но не исключено, что это Деметрий Полиоркет.



Рис. 111



Рис. 112

понтийского царя дионисийскому культу подтверждают геммы с головой Диониса-Вакха из собрания Екатерины II (сейчас в ГЭ) и герцога Орлеанского, на которых образ бога очень напоминает портрет Митридата Евпатора в скульптуре, и терракоты из Амиса с изображением безбородого Диониса (см. гл. 2, §7)⁶³⁸. На царских монетах этого периода изображался венок из цветов плюща — атрибут дионисийского культа. Одновременно в глиптике появилось множество дионисийских сюжетов и мотивов — менада или Ариадна с диадемой из плющевых листьев и прической «в стиле Митридата»⁶³⁹.

Митридата Евпатора называли Дионисом и Александром с конца II в. до н.э., а после 88 г. до н.э., когда его провозгласили богом — новым Дионисом Либером, его образ как великого македонского царя-полководца очерчивался отныне намного сильнее. Это дало возможность приравнять монарха к таким богам, как Гелиос и Геракл, а также Арес, что нашло отражение в нумизматике, где ему придавались черты этого бога (рис. 43)⁶⁴⁰. Последнее дало толчок распространению соответствующих культов и

⁶³⁸ Reinach S. Op. cit. Pl. 126; Неверов О.Я. Митридат-Дионис. С. 42 сл.; Neverov O.Ya. Antique Intaglios in the Hermitage Collection. Leningrad, 1976. P. 95, no. 62; Митридат VI как бог Дионис, II-I вв. до н.э.; о близости этой геммы протомам в виде молодого Диониса из Амиса см. Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. Stuttgart, 1999. Taf. 4, P II 5; 6, P III 10; 174. Taf. 10, 11. Производство таких протом было вызвано официальным провозглашением Митридата богом Дионисом.

⁶³⁹ Lippold G. Gemmen und Kamcen. Taf. XVI, 5; XVII, 8; Furtwängler A. Op. cit. Taf. 41, 19, 21, 22; Walter H.B. Catalogue of the Engraved Gems, no. 2945-2947. Pl. XXX, 2947, 2947: Менада или Ариадна; XXXI, 3014: бюст Менады в повязке из плющевых листьев; Babelon E. Introduction au catalogue des cameés antiques et modernes de la Bibliothèque National. P., 1897. P. 49. Pl. X, 85, 86, 89: тип «вакханка или Ариадна» в стиле портретов Митридата VI (ср. Vollenweider M.-L. Deliciae Iconis..., no. 285; cadem. Die Steinschneiderkunst und ihre Künstler in Spätrepublikanischer und Augusteischer Zeit, Baden-Baden, 1966. S. 48, 49. Taf. 45, 1-2: так называемая «Медуза Строщи» волосы которой подобны прическе Митридата Евпатора на его тетрадрахмах, битых после 88 г. до н.э.

⁶⁴⁰ Kleiner G. Pontische Reichsmünzen. S. 6, 7; idem. Bildnis und Gestalt... S. 84-95. На некоторых медных монетах даже Зевса изображали с лицом Митридата Евпатора (Сапрыкин С.Ю. Монеты Понта из раскопок Херсонса Таврического III ХСб. 1996. VII. С. 74. Рис. 1).

появлению связанных с ними памятников, например, резных камней, на которых Геракла изображали в львиной шкуре, как было принято воспроизводить в скульптуре Митридата Евпатора Диониса-Александра⁶⁴¹. Нельзя не упомянуть и краснолаковый фигурный сосуд из Пантикапея I в. до н.э., происходящий из Малой Азии, на котором голова молодого безбородого Геракла имеет черты портретов Митридата VI⁶⁴². Поэтому в понтийской иконографии можно выделить несколько этапов развития царского культа обожествленного Митридата Евпатора Диониса: первый — конец 120-х — конец 110-х годов до н.э., когда его ассоциировали с Аполлоном-Персеем, параллельно развивая культ Зевса, которого предыдущие властители считали своим покровителем; второй — конец 110-х — 89/88 г. до н.э., когда Митридат был провозглашен Дионисом и стал отождествлять себя с Александром Македонским после побед над варварами Северного Причерноморья и присоединения Колхиды (в это время царская пропаганда направляла усилия на то, чтобы приравнять царя к образу бога и создать основу для его последующего обожествления); третий — 89/88 г. до н.э. — закат Митридата Евпатора в конце 60-х годов до н.э., когда его объявили бессмертным богом, героизировали и идеализировали под Диониса и обожествленного Александра, изображали как Геракла и других богов и героев, которые олицетворяли успех, спасение, торжество солнца над мраком, аллегорически символизируя победу понтийского царя над римлянами и их союзниками. Отныне на памятниках искусства Митридат выступал в светлом образе Аполлона-Гелиоса, в греческом варианте созвучном его собственному имени в значении «Гелиодор» или «дар Солнца», т.е. *Mithra-data* или «дар Митры/Аполлона-Гелиоса»⁶⁴³. Образ обожествленного Митридата и его фигура как бессмертного эллинского бога — владыки подданных были всегда адресованы исключительно греческому населению Понтийского царства или его эллинизированной части (отчасти и римлянам). Хотя этот его новый образ был одинаково понятен и фрако-фригийскому населению, пафлагонцам, каппадокийцам, армянам, колхам и другим подданным и союзникам, царь не отошел от традиций предшественников и продолжал считать себя потомком Персея (предка персов и Ахеменидов и одно-

⁶⁴¹ Ridgway B.S. *The Severe Style in Greek Sculpture*. N.Y., Princeton, 1970. Pl. 145; Zwierlein-Dichl E. *Op. cit.*, no. 276. Taf. 47, 276.

⁶⁴² Неверов О.Я. *Культура и искусство античного мира. Очерк-путеводитель*. Л., 1981. С. 118. Рис. XII; Герцигер Д.С. Об одном фигурном сосуде из Пантикапея // *СГЭ*. 1981. 46. С. 43, 44.

⁶⁴³ King C.W. *Antique Gems: Their Origin, Uses and Value*. L., 1860. P. 321, 322. Гемма, в которой пытались усматривать Митридата в образе Гелиоса (Lippold G. *Gemmen und Kameen...* Taf. LXVIII, 6 = Furtwängler A. *Op. cit.* S. 158. Taf. XXXII, 13), на самом деле отношения к нему не имеет (Svenson D. *Op. cit.* A 2. 24).

временно греческого героя)⁶⁴⁴. Митридат никогда не отождествлял себя с Зевсом, хотя верховный бог греков и повелитель олимпийцев издревле считался покровителем его династии, а пытался представить себя сыном Зевса, что делало его бессмертным.

Есть основания предполагать, что Митридат Евпатор подавал себя и в качестве воплощения Мена — фригийского лунного бога, широко почитавшегося в западных районах Малой Азии. Его культ входил в число царских со II в. до н.э., к тому же в Америке близ Кабиры находилось общепонтийское святилище, где цари Понта, включая и Митридата VI, при вступлении на престол давали священную клятву, в которой непременно упоминались счастье царя и Мен-Фарнак, т.е. дед Митридата Евпатора — царь Фарнак I Понтийский, обожествленный как Мен, поскольку он первым сделал его культ официальным (см. гл. 2, §12). Митридат Евпатор очень почитал своего решительного и агрессивного предка, поэтому сохранил все его статуи, которые впоследствии достались римлянам (см. выше). Вполне возможно, что среди них было изображение Мена-Фарнака (или царя Фарнака I в образе этого фригийского лунного бога). Вслед за дедом, Митридат VI изображал себя как Мен, тем более что его официального божественного прародителя Персея почитали в синкретизме с Митрой, Оманом, Аттисом, Меном, а также Зевсом и Аполлоном (см. гл. 2, §1, 4, 11, 12). Отождествление Митридата Евпатора с Меном убедительно доказывают монеты боспорских городов Пантикапея, Фанагории и Горгиппии 100-75 гг. до н.э. с портретом Митридата в украшенной восьмиконечными звездами остроконечной фригийской шапке Мена или тиаре Митры, поверх которой повязана диадема, указывающая на царский статус. Ее концы соединены узлами и ниспадают сзади на плечи вдоль затылка и шеи царя, а на лбу у него звезда и полумесяц — герб Понта и династии Митридатидов, символ лунарно-солнечных божеств — Мена, Митры, Персея, Изиды и т.д. (рис. 98). На реверсе монет фигура стоящего бога Диониса с тирсом⁶⁴⁵, которая свидетельствует о том, что отождествление понтийского властителя с Дионисом и провозглашение его богом не противоречило его образу как Мена-Фарнака, ассоциированного с Митрой, а скорее было даже связано с ним. Это сильнее выражало его функции спасителя, олицетворявшего свет луны и солнца.

⁶⁴⁴ Об этом свидетельствует атрибутика культа Персея на многочисленных монетах Понта при Митридате Евпаторе (см. гл. 2, §11).

⁶⁴⁵Анохин В.А. Ук. соч. Табл. VII, 201, 207; de Callatay F. La chronologie... P. 164. Tabl. 13; Frolova N., Ireland S. The Coinage of the Bosphoran Kingdom. From the First Century BC to the Middle of the First Century AD. Oxf., 2002. P. 19-20. Pl. VIII — IX, 1-6.

В этом отношении особого внимания заслуживает серебряное позолоченное блюдо из клада, обнаруженного близ Хильдесхайма, которое датируется концом II — началом I вв. до н.э. На внутренней поверхности его дна в горельефе, что свойственно искусству позднего эллинизма и раннего римского времени, запечатлен погрудный бюст Мена превосходной работы. Его слегка поднятая правая рука, от которой мастер оставил только плечо, наводит на мысль о статуарном прототипе этого изображения. За

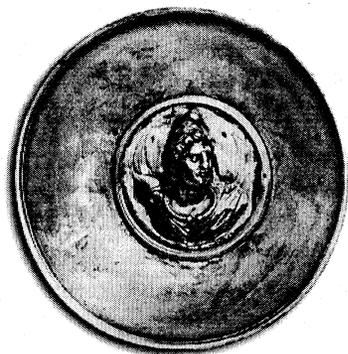


Рис. из

плечами бога полумесяц, на теле хламида, открывающая шею с напряженно выступающими мышцами и довольно большим кадыком («Адамовым яблоком»), голова слегка наклонена и повернута вполборота влево, лицо энергичное, в напряжении, взгляд пронизывающе целеустремленный и даже суровый. Отчетливо переданы большой нос, выступающий подбородок с ямочкой, слегка припухлые щеки, высокий лоб, выющиеся длинные волосы, ниспадающие на плечи, шею и верхнюю часть лба⁶⁴⁶. Сходство бюста с портретами Митридата Евпатора поразительное (рис. 113), но это не позволяет уверенно относить бюст к числу его портретных изображений. Тем не менее ряд деталей (помимо физического сходства) дает возможность предположить, что в образе Мена мастер-торевт запечатлел понтийского царя.

Остроконечная фригийская шапка Мена, своего рода пара брѳл, украшена звездами — символами солнца, которые вместе с полумесяцем за плечами напоминают царский герб Митридатидов и их предков Ахеменидов. Такие же знаки на такой же остроконечной тиаре боспорской царицы Динамии, внучки Митридата VI, выдают ее царский ранг как представительницы этой династии⁶⁴⁷. Аналогичные знаки фигурируют на фригийской шапке Селены на парной гемме из Малой Азии, где бог Мен персонифицирует царя (Митридата Евпатора?) в образе Мена-Фарнака, а сама богиня — царицу (см. гл. 2, §12, и рис. 57). (В кладе из Хильдесхайма вместе с блюдом с изображением Мена находилось дру-

⁶⁴⁶ Lane E.N. *Corpus monumentorum religionis dei Menis*. II: Coins and Gems. Leiden, 1975. P. 165, no. G 19. Pl. LXIV: изначально бог был определен как Аттис, но месяц за спиной II нанесенная позднее посвятельная надпись неоспоримо свидетельствуют, что это Мен.

⁶⁴⁷ Ростовцев М.И. *Бронзовый бюст боспорской царицы и история Боспора в эпоху Августа* // Древности. 1914. XXV. С. 1-4; Соколов Г.И. *Античное Причерноморье*. С. 116. № 120.

гое блюдо с бюстом женского божества — Селены (?)). На двух статуях из Нимруд-дага царь Антиох I Коммагенский показан в диадеме и армянской тиаре, украшенной зубчатой короной, по сторонам которой фигуры льва, орлов, молнии, звезда, а по сторонам диадемы — восьмиконечные звезды-солнца. На восточной и западной террасах Нимруд-дага он в остроконечной тиаре, поскольку его ассоциировали с Зевсом-Ормуздом, Аполлоном-Митрой-Гелиосом-Гермесом, Артагной-Гераклом-Аресом, и все эти божества облачены в аналогичные тиары⁶⁴⁸. Митридата Евпатора также воспринимали в образе многих из этих божеств, поэтому тиара на его портрете в облике Мена вполне уместна.

В Арсамее Антиоха I также изобразили на рельефе в остроконечной тиаре с зубчатым завершением, а на рельефе из Софраз-Кея он в диадеме, которую украшают восьмиконечные звезды бога Митры, и показан вместе с Аполлоном. На голове этого же царя из Нимфейона в Арсамее красуется армянская тиара, в центре которой звезда-солнце с четырнадцатью лучами. Аналогичная тиара с восьмиконечной звездой украшала голову армянского царя Тиграна II, союзника и родственника Митридата VI Понтийского⁶⁴⁹. Эта деталь изображений свидетельствует о царском культе правителя в греко-иранском мире, которого отождествляли с солнцем и светом звезд. Тиара в виде остроконечной шапки бога лунного света могла быть атрибутом обожествленного властителя, так как напоминает сатрапские или царские персидские тиары, украшенные восьмиконечными звездами, символизировавшими солнце. Это как бы приравнивало властителей к солярным богам, чаще всего к Митре или Ахура-Мазде⁶⁵⁰. Митра являлся эпонимным божеством царя Понта и его семьи и даже косвенно считался его покровителем, а его близость фригийскому Мену позволила Фарнаку I ввести в царский пантеон культ Мена-Фарнака и на этом основании обожествить собственную власть. Ассоциация Митры и Мена с Аполлоном-Персеем и Гелиосом давала Митридату Евпатору возможность отождествить себя с Меном-Фарнаком и он соответственно получал право одевать остроконечную тиару этого бога.

⁶⁴⁸ Schlumberger D. *L'orient hellénisé*. P., 1970. P. 45, 48. Fig. 19, 20; Smith R. *Hellenistic Royal Portraits*. Cat. 97. Pl. 58, 1-3.

⁶⁴⁹ Doñner F., Hoepfner W., Müller-Beck H., Winkelmann W. *Arsameia am Nymphaios*. Bericht über die 1963 und 1964 Ausgeführten Ausgrabungen // AA. 1965. Ht 1. S. 218. Abb. 11: армянская тиара царя иранского происхождения; Smith R. *Hellenistic Royal Portraits*. Pl. 59, 1-4. Cat. 99.

⁶⁵⁰ Young J.H. *Commagenian Tiars: Royal and Divine* // AJA. 1964. Vol. 68. 1. P. 29-34. Pl. 11; Summner L. *Ätiämeniden am Schwarzen Meer: Bemerkungen zum spätarchaischen Marmorkopf aus Herakleia Pontike* // *Ancient Near Eastern Studies*. 2005. XLII. S. S. 251. Abb. 1; 3, 5, 6, 9.

Другой предмет, который подтверждает царский ранг изображенного, — массивная гривна, едва ли не главная деталь всего образа. Мне неизвестно изображений Мена с гривной на шее, боги вообще редко имели гривны, за исключением, пожалуй, богини Кибелы на терракотах и статуи Юпитера Капитолийского и Гелиополитанского в Риме. Это украшение подчеркивало образ владычицы или владыки — верховного бога, покровителя римских императоров. У древних греков гривна обычно служила украшением, а у иранских и кельтских народов символом власти и могущества, признаком высокого социального положения, в том числе царского. Достаточно сослаться на царские погребения скифов, где непременно присутствует гривна как деталь украшения покойного, или на портрет Дария III и его свиты на мозаике Александра из Помпей⁶⁵¹. Большинство исторических лиц, имеющих гривну на портретах, принадлежит к царской знати или племенной верхушке, греко-македонской, иранской или эллинизированной аристократии: Птолемей III Еввергет в лучевой короне (на некоторых портретах в диадеме), эгиде и с гривной со слегка увеличивающимися концами; Антиох I и Антиох IV Коммагенский, Ариарат IV Каппадокийский, царица Иотапе Филадельфа, сестра Антиоха IV из Коммагены, имели гривну в форме змеи; правители Эдессы-Осроены, цари Парфии — Митридатy I и II, Артабан I, Фрааты II и V — также носили гривны, причем у последнего из них гривна тождественна гривне Мена на блюде из Хильдесхайма; гривнами украшали свои изображения сасанидские цари Шапуры I и II⁶⁵², так называемый «сатрап Шами», один из иранских правителей, бронзовая статуя которого конца II — начала I вв. до н.э. хранится в Тегеране⁶⁵³. Ближайшую аналогию гривне Мена на блюде из Хильдесхайма дают рельефы иранских предков Антиоха I Коммагенского, представленные на южной стороне западной террасы нимруд-дагского комплекса: царь Ксеркс I в остроконечной шапке-кирбасии и с витой гривной на шее, но особенно сатрап Оронт в аналогичной кирбасии с длинными нащечниками, в хламиде на плечах с завязками на груди, панцире, украшенном шестиконечными звездами. Но самое поразительное в его изображении — массивная витая гривна⁶⁵⁴, совершенно аналогичная той, которая показана на шее

⁶⁵¹ Schuppc E. *Torques* // RE. 1937. Bd VI. S. 1800-1805; о мозаике из Помпей см. Charbonneaux J., Martin R., Villard F. *Op. cit.* P. 117, no. 116.

⁶⁵² Toynebc J.H.C. *Roman Historical Portraits*. P. 81,82, 125, no. 121, 122,237,261-263,267-272, 276, 326, 358-362, 373-375.

⁶⁵³ Smith R. *Hellenistic Royal Portraits*. Pl. 57, no. 2-4, cat. 96.

⁶⁵⁴ Jacobs B. *Die Galcrien dcr Ahnen des Konigs Antiochos* I von Kommagene auf dem Nemrud Dagı // *Images of Ancestors*. Aarhus, 2002. S. 78. Fig. 3-4.

у Мена на блюде из Хильде схайма, а ведь Оронт был одним из персидских предков Митридата Евпатора. К галерее властителей в гривнах можно добавить статую Неокла, наместника боспорского царя в Горгииппии⁶⁵⁵, фигуры «принцев» — иранского, предположительно Аспурга Боспорского, и галльского на южном и северном фризах алтаря Августа в Риме⁶⁵⁶.

Перечисленные примеры доказывают, что массивная гривна Мена с округлыми концами на переднем плане на блюде из клада в Хильдесхайме выдавала царский ранг, но, естественно, не бога Луны и света, а человека в его обличье. Это витая массивная гривна кельтско-галатского или иранского типа⁶⁵⁷ вписывалась в общий образ Митридата Евпатора, который царская пропаганда создавала накануне войн с римлянами. Она стремилась представить царя избавителем населения Фригии, Галатии, Лидии, Пергама, Писидии от римлян, а в этих областях культ Мена имел особое значение. В Антиохии Писидийской, например, находился один из главных храмов этого бога. Там его почитали как Сотера и Плутодота, т.е. «дарующего богатство и урожай», как бога внемлющего и небесного (Урания), как «правителя» и даже «царя» (Τορρωο), соединяли с Аттисом, Митрой, Зевсом, Аполлоном и Дионисом, делали посвящения и приносили дары Артемиде, Анаит, которых отождествляли с Селеной и Кибелой. Некоторые аспекты местного культа имеют аналогии в культах Диоскуров, Гермеса, Пана, Геракла⁶⁵⁸, популярных и в Понте. Митридат Евпатор готовился захватить северо-западную и западную части Анатолии, поэтому его образ как Мена — верховного бога местных жителей подтверждал его приход туда как спасителя и приравнивал к популярному там божеству, подобно тому, как в глазах эллинов он выглядел тождественным Дионису. К тому же Митридат выступал продолжателем дела своего деда Фарнака I, который также вел войну за подчинение земель к западу от р. Ирис. Поэтому образ Митридата Евпатора как Мена-Фарнака подчеркивал надежность его власти и державность понтийского царя.

⁶⁵⁵ Соколов Г.И. Античное Причерноморье. С. 159. № 174.

⁶⁵⁶ Rose C.B. "Princes" and Barbarians on the Ara Pacis // AJA. 1990. 94. P. 455, 456. Fig. 2,3,6.

⁶⁵⁷ О гривнах см. Moretti G. Ara Pacis Augustae. Roma, 1948. P. 270, 271: гривна у галльского царевича на алтаре Августа близка той, что у Мена на блюде из Хильдесхайма.

⁶⁵⁸ Lane E.N. A Re-Study of the God Men // Berytus. 1964. XV. P. 9-55: no. 5 — Фригия, посвящение Мену Уранию и Аполлону Спасителям (ср. MAMA V. P. 150. R 7); no. 9 — Фасос, посвящение Мену Тирану Дионису; no. 13-16,29 — о-почитании Мена, Артемиды и Анаит; no. 22 — Эвмения, посвящение Мену Сотеру и Плутодоту и детали рельефа с атрибутикой различных божеств, подробнее см. Mitchell S. Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Vol. II. Oxf., 1993. P. 24, 25.

Близость портрета Митридата-Мена на боспорских монетах и бюста Мена на блюде из Хильдесхайма позволяет предположить, что они восходят к какой-то статуе понтийского царя, на которой он был представлен в образе Мена-Фарнака, остававшемся официальным божеством в пантеоне Митридатидов со времени Фарнака I. Вероятность ее существования подтверждается тем, что в триумфе Помпея после его восточных походов в процессии родственников, друзей, чиновников и военачальников Митридата Евпатора несли картинки со сценами сражений, бегства и смерти понтийского царя, а также «изображения варварских богов в их местных одеяниях» (App. Mithr., 117). Среди них могли быть статуи богов, которым поклонялись Митридат и его приближенные, в том числе и с чертами правящего монарха. К таковым несомненно относились Мен, Митра-Атгис, Персей и др. Под влиянием царского культа Мена-Фарнака и появления статуи Митридата Евпатора в образе этого бога (не исключено, что она находилась в Америке или Кабире — в святилище Мена) многие портреты и бюсты бога луны могли получить черты понтийского царя.



Рис. 114, 1



Рис. 114, 2

К такого рода изображениям мы относим терракотовую фигуру Мена из Амиса из Королевского музея искусств и истории в Брюсселе, которую ранее считали портретом Александра, что сейчас признается ошибочным⁶⁵⁹. Терракотовая протема представляет идеализированный портрет молодого человека с длинными вьющимися волосами, как у Митридата Евпатора. Над головой — луна и восьмилучевая звезда (солнце), как на портрете Мена-Митридата на боспорских монетах, по сторонам округлые медальоны с шестиконечными звездами (рис. 56). Это изображение бога Мена, но с чертами понтийского царя, обожествленного в качестве бога лунного света, что косвенно подтверждается совершенно аналогичным расположением звезды и полумесяца над головой Персея на царских монетах Понта (см. выше, гл. 2, §11). Солярно-лунарная символика над головой — признак обожествления властителя в греко-иранском

⁶⁵⁹ Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. Taf. 17. B I 1; Summerer L., Atasoy S. Die Tyché von Amisos // AA. 2002. Ht 1. S. 255. Abb. 8; ср. Svenson D. Op. cit. S. 320, no. A 2.7: автор предполагает, что это фрагмент вазы.



Рис. 115



Рис. 116

мире, что восходит к древнеперсидской традиции отождествлять царя и бога⁶⁶⁰.

В глиптике также имеются изображения Мена в облике Митридата Евпатора. Это гемма из коллекции герцога Орлеанского (Orlean I, 20, размер 12x10 см), которая атрибутирована как «голова Мена или Аттиса». У бога на голове фригийская шапочка, но не столь большая, как на большинстве его изображений на резных камнях. Она украшена шестилучевыми звездами-солнцами, подобно тиаре царицы Динамии или тиаре на голове Мена на блюде из Хильдесхайма. Сам бог имеет длинные слегка завивающиеся волосы, ниспадающие на плечи, а лицом напоминает Митридата Евпатора: в нем много энергии (рис. 114, 1) и он близок портретам царя на гемме из Пантикапея, на боспорских монетах с головой Мена и изображению мужского лица на херсонесских монетах 63-47 гг. до н.э. с надчеканкой в виде звезды над головой⁶⁶¹. Портрет на гемме напоминает лицо Митридата Евпатора на желтом сардониксе, опубликованном С. Кингом (рис. 114, 2)⁶⁶². Следует также обратить внимание на две геммы с бюстом Мена-Лунуса — одну из Помпей

(рис. 115), а другую из Королевского кабинета медалей в Гааге, которую определяют как бюст Ливии и датируют I в. до н.э. (рис. 116)⁶⁶³. Такая атрибуция вряд ли справедлива, поскольку портрет явно мужской, а черты лица, как и остроконечная шапка, выдают человека в образе Аттиса или Мена с индивидуальными чертами Митридата VI. Несмотря на то что портретное сходство едва ли может быть решающим аргументом при атрибуции изображений, можно, как кажется, выдвинуть предположение, что Митридата Евпатора представляли не только как Диониса, но и как Мена-Фарнака — официального царского божества в Понтийском

⁶⁶⁰ Сапрыкин С.Ю. Золотая пластина из Горгиппии. С. 77.

⁶⁶¹ Reinach S. Op. cit. Pl. 123, 20; ср. Pl. 58, 1; Анохин В.А. Монетное дело Херсонеса. Киев, 1977. Табл. XIII, 199.

⁶⁶² King C. W. Op.cit. P. 322.

⁶⁶³ Maaskant-Kleibrink M. Catalogue of the Engraved Gems in the Royal Coin Cabinet, The Haaguc. The Greek, Etruscan and Roman Collections. P. 166, no. 316.

государстве, поскольку в Америке близ Кабиры в храме этого бога находилась его культовая статуя и местные цари приносили там священную клятву обеспечить подданным счастье.

Первым царем в Восточной Анатолии, который изображался в остроконечной кирбасии или шапке Персея, был Ариарамн из Каппадокии (280-230 гг. до н.э.)⁶⁶⁴, и эту традицию продолжал Митридат Евпатор. Некоторые геммы представляют его предшественников — Митридата IV и Лаодику⁶⁶⁵, и потомков — Ариарата IX, его сына и царя Каппадокии (*рис. 114, 5*)⁶⁶⁶. Если сопоставить последний портрет с изображениями Мена на геммах из Флоренции и Блумингтона (*рис. 114, 3-4*)⁶⁶⁷ то можно обнаружить большое сходство индивидуальных черт лица, что позволяет выдвинуть предположение о возможности изображения Ариарата IX в образе наследственного божества — Мена-Фарнака, поскольку он являлся сыном Митридата Евпатора и, соответственно, правнуком Фарнака I⁶⁶⁸.



Рис. и 4, 3-4

⁶⁶⁴ Richter G. The Portraits of the Greeks. Vol. III. P. 276. Fig. 1934.

⁶⁶⁵ Vollenweider M.L. Deux portraits inconnus de la dynastie du Pont et les graveurs Nikias, Zoilos et Apollonios // *Antike Kunst*. 1980. 23, 2. P. 147-150. Pl. 37-40; *cadem. Catalogue raisonne'...* III. P. 165-168, no. 219.

⁶⁶⁶ Vollenwicder M.L. *Catalogue raisonne'...* II. 85. Pl. 34, 1-3a.

⁶⁶⁷ Lane E.N. *Op. cit.* P. 166, 167. Pl. LXI, G 9, G 11.

⁶⁶⁸ Мы не можем согласиться с мнением Р. Фляйшера, будто Митридат Евпатор не изображался в облике предков, которые не воплощали эллинский идеал человека и повелителя (см. Fleischer R. *Op. cit.* P. 69).

Глава V

КУЛЬТЫ ПОНТИЙСКИХ БОГОВ В ПРИЧЕРНОМОРЬЕ

Прежде чем дать ответ на вопрос, каким образом культы из Понтийского царства попадали в другие регионы Причерноморья, вошедшие в состав этого государства, необходимо вкратце обрисовать картину религиозной жизни местного населения. Со времени греческой колонизации в Причерноморье наибольшей популярностью пользовался культ Аполлона — покровителя милетских колонистов и других переселенцев из Ионии. В наиболее известных колониях Милета в Северном Причерноморье — Ольвии, Истрии, Пантикапее — его почитали в различных ипостасях, но чаще всего как Дельфиния и Врача. Святилища и теменосы Аполлона Дельфиния и Врача в Ольвии появились еще в VI в. до н.э. вместе с храмом Зевса. Приблизительно с этого времени в Пантикапее, а немного позднее в Фанагории и других городах по берегам Боспора Киммерийского, стали появляться храмы и святилища Аполлона, ставшего на долгие годы одним из верховных божеств местного пантеона. Другим не менее популярным божеством ионийских колонистов был Ахилл, святилище которого на острове Левка (Змеиный) посещали едва ли не все греческие мореходы, плававшие в северо-западный сектор Черного моря. Мифологическая традиция гласила, будто он укрылся на острове при содействии матери Фетиды, стремившейся уберечь его от участия в войне с Троей. Ахилл был популярен у жителей Ольвии и Боспора, в том числе на хоре. В римскую эпоху его почитали как Понтарха, т.е. Владыку Понта Эвксинского. Вместе с Аполлоном, получившим в римское время эпитет Простата, он выступал покровителем и защитником Ольвии и Борисфениды / Березани, а также населения сельской округи.

Другим героем, который был связан с основанием причерноморских колоний, был Геракл — защитник и мифический предводитель дорийских переселенцев. Этот герой широко почитался в Херсонесе Таврическом, так как это была колония Гераклеи Понтийской, мифическим основателем которой он являлся. Его почитали там в качестве охранителя и защитника города и хоры. Согласно одной из версий мифа об аргонавтах, он участвовал в плавании за золотым руном в Колхиду и по пути туда посетил Синопу, будущую столицу Понтийского царства, а также Фемискиру в Пафлагонии, чтобы овладеть поясом амазонки Ип-

политы (см. гл. 2, §8). По одному из мифов, распространенных в Северном Причерноморье, Геракл посетил и этот регион, когда вел коров Гериона и во время других странствий. По легенде, связанной со святилищем Афродиты Апатуры в боспорском городе Фанагория, Афродита, на которую напали гиганты, призвала на помощь Геракла и спрятала его в пещере. Принимая гигантов поодиночке, она отдавала их герою, и он убивал их (Strabo XI. 2.10). Геракла почитали и в Скифии, где мифологическая традиция превратила его в предка местных царей.

Северопонтийские эллины широко почитали Деметру, Кору, Афродиту, Артемиду, Кибелу, о чем свидетельствуют многочисленные терракотовые фигурки сидящих и стоящих богинь, а также протомы с цветком и плодом граната. Деметре было посвящено множество святилищ и храмов, наиболее известные из которых функционировали в Нимфее, Горгиппии, Ольвии, в окрестностях Фанагории и на хоре Херсонеса. Обряды Деметры и Кору напоминали элевсинские празднества и аттические фестивали Фесмофории и Скирофории. Культы Деметры и Кору-Персефоны начал терять значение к III-II вв. до н.э., постепенно уступив место культам Афродиты и Кибелы.

Афродита, богиня любви и красоты, которая считалась также покровительницей производительных сил природы и всего сущего, была особенно популярна на Боспоре. Там ее воспринимали как Апатуру и Уранию, Владычицу Апатура (CIRB, 31, 35, 75, 971, 972, 1111) — широкоизвестного храма этой богини на азиатской стороне Керченского пролива. Афродиту представляли в образе стоящей молодой женщины, на что указывают терракотовые статуэтки «танагрского стиля», распространенные в III-II вв. до н.э. Святилища богини находились и в других местах азиатского Боспора — в Кепях, Гермонассе, Фанагории и ее окрестностях; к их числу относится и так называемый «толос», обнаруженный на Таманском полуострове близ современного поселка «За Родину». Афродита почиталась в образе Тюхе — богини счастья, а как морская богиня, получившая эпитет Навархиды, считалась защитницей моряков вместе с Посейдоном (CIRB, 30, 1115), которого воспринимали как мифического предка боспорской династии Спартокидов, а в римскую эпоху и представителей династии Тибериев Юлиев (CIRB, 53, 980, 1048).

Культ Артемиды принесли в Северное Причерноморье греческие колонисты из Ионии, поэтому на новом месте он сохранил свои особенности как культ Артемиды Эфесской, одной из форм азиатской Великой Матери (CIRB, 21, 23). Его следы обнаружены в Керкинитиде

и Пантикапее (CIRB, 6а, 11, 12). В надписях из Синдики сохранились сведения о почитании семитской богини Астары/Астарты, богини любви и плодородия (CIRB, 1015). Эллины отождествляли ее с Афродитой и Артемидой, иногда с Кибелой и Деметрой, так что синкретизм греческих и восточных богов проявился на Боспоре уже в III в. до н.э. и даже ранее. Первой из восточных богинь, с которой ассоциировались эллинские женские божества плодородия, стала Кибела, почитавшаяся в Северном Причерноморье с VI в. до н.э. В Херсонесе Таврическом Артемида превратилась в верховную покровительницу города в ипостаси Девы-Парфенос, которую идентифицировали с греческой Ифигенией.

Смешение различных культов прослеживается в колхидском городе Вани — храмовом центре, где на протяжении III-I вв. до н.э. эллинские божества ассоциировались друг с другом и с местными богами. В Колхиде проявляются следы культов Диониса, Геракла, Ино-Левкоtei, Артемиды, Афродиты, Великой Матери богов и т.д., а в самом Вани существовал оракул Ино-Левкоtei, основанный по преданию Фриксом, который прибыл в эти места еще до аргонавтов (Strabo XI. 2. 17). В милетской колонии Диоскурии верховными божествами считались братья-близнецы Диоскуры, священные шапки — пилосы которых, украшенные звездами, фигурировали на городских монетах эпохи правления Митридата Евпатора (рис. 38).

Таким образом, до Митридата Евпатора в Северном и Восточном Причерноморье (Западное Причерноморье не входило в состав его державы, а находилось под протекторатом Понта) население на протяжении долгого времени почитало греческих богов, а когда понтийское влияние достигло этих районов, появились предпосылки для взаимообогащения культов, распространенных в Восточной Анатолии, Колхиде и Северном Причерноморье.

В конце II в. до н.э., в связи с созданием Понтийской державы Митридата Евпатора и распространением на его территории малоазийско-анатолийских, иранских и греческих культов божеств, которые входили в пантеон Понта, мировоззрение и религиозные взгляды местного населения стали постепенно изменяться. Однако почитание греками в течение многих веков Артемиды, Кибелы, Афродиты, Деметры и Коры⁶⁶⁹,

⁶⁶⁹Розанова Н.П. К вопросу о локализации Апатура // ВДИ. 1951. 2. С. 21-213; Марченко И.Д. К вопросу о культах азиатского Боспора // ВДИ. 1960. 2. С. 201-203; она же. О культе Афродиты на Тамани // История и культура античного мира. М., 1977. С. 121-126. Из последних работ о религии в Северном Причерноморье античной эпохи см. Русяева А.С. Религия понтийских эллинов в античную эпоху. Киев, 2005; Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII-IV вв. до н.э. СПб., 2007.

а скифами и сарматами — богини Владычицы, покровительницы растений, животного мира и всего сущего, близкой Персидской Артемиде, скифской Аргимпасе, Афродите и Артемиде греков, стало определенным препятствием для распространения в северочерноморских областях культов анатолийских богинь Ма и Анаит, которые по своим функциям были во многом тождественны местным женским божествам. Ведь Владычица — местная богиня, покровительница природы и всего сущего, олицетворявшая бессмертие в загробном культе, была аналогична Фригийской Матери — Кибеле, иранской Анахите (Анаит), сирийской Атаргатис, семитской Астаре, эллинским богиням Афродите, Артемиде Таврополе, Деметре, Коре/Персефоне⁶⁷⁰. Она обладала также многими чертами великих понтийских богинь Анаит и Ма-Энио, которых греки ассоциировали с различными богинями своего пантеона.

Мужскими паредрами местных богинь были Геракл, Зевс, Ахилл, Посейдон, Эвмолп, Аполлон-Гелиос Гермес. В скифо-сарматском мире и у синдо-меотских племен женское божество — Верховную богиню сопровождал конный бог или герой-победитель, воплощавший бессмертие, триумф жизни над смертью и торжество света над мраком⁶⁷¹. Население Боспорского царства поклонялось местному ирано-греческому божеству и его мужскому воплощению с аналогичными функциями, так как в течение III-II вв. до н.э. там сложился синкретический культ Верховной богини с чертами Кибелы, малоазийской Кубабы, Артемиды, Афродиты и Гести, в ритуалах которой большое место отводилось огню как очистительной силе⁶⁷², что было свойственно и понтийскому культу Анаит (см. гл. 3, §8). В эпоху эллинизма многие женские божества заимствовались из Малой Азии и включались в состав традиционных эллинских культов в Причерноморье, которые принесли туда еще ионийцы, поэто-

⁶⁷⁰ Ростовцев М.И. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре // ИАК. 1913. 49. С. 14; Rostovtzeff M.I. Iranians and Greeks in South Russia. Oxf., 1922. P. 104, 105; Жебелев С.А. Северное Причерноморье. М., Л., 1953. С. 53; Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ. 1961. 2. С. 60-71; Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 37-41; Маринович Л.П., Кошеленко Г.А. О структуре скифского пантеона // История и культура античного мира. М., 1977. С. 118-121; ср. также Гайдукевич В.Ф., Капошина С.И. К вопросу о местных элементах в культуре античных городов Северного Причерноморья // СА. 1951. XV. С. 185; Марченко И.Д. Новые данные об античном святилище вблизи Фанагории // 50 лет ГМИИ им. А.С. Пушкина. М., 1962. С. 121-124; Сокольский Н.И. Святилище Афродиты в Кепях // СА. 1964.4. С. 116.

⁶⁷¹ Бритова Н.Н. Образ всадника на рельефах Фракии и Боспора // КСИИМК. 1948. Вып. 22. С. 54; Артамонов М.И. Ук. соч. С. 76, 77; Блаватский В.Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья // СА. 1964. 4. С. 29; Онайко Н.А. Антропоморфные изображения в месо-скифской торевтике // Художественная культура и археология античного мира. М., 1976. С. 172; Бессонова С.С. Ук. соч. С. 111-115.

⁶⁷² Подробно об этом см. Денисова В.И. Коропластика Боспора. Л., 1981. С. 106-110.

нием боспорцами бога Посейдона (SNG IX: The British Museum, 910-912)⁶⁷³, который был достаточно популярным в Северном Причерноморье, несмотря на его большое значение в Синопе в ипостаси Гиппия и Геликония (см. гл. 2, §2). Символы Диоскуров — рог изобилия между их звездными пилосами — на монетах Пантикапея второй половины II в. до н.э. (рис. 117) появились незадолго до установления митридатовского господства в Причерноморье⁶⁷⁴ явно под влиянием Понтийского царства и входивших в него греческих полисов, где в то же самое время наблюдался всплеск почитания божественных близнецов Диоскуров, культ которых стал там официальным и царским (см. гл. 2, §9). К концу II в. до н.э. на Боспоре неуклонно повышались роль и значение культа Аполлона: чеканка пантикапейских монет типа «Аполлон — лук в горите» (рис. 117) и фанагорийских типа «сатир — лук, стрела» совпала с выпуском в городах Понтийского царства анонимных и городских монет с близкими типами и сюжетами⁶⁷⁵. Это могло быть следствием установления в Понте царского культа Аполлона-Персея и влияния Синопы (см. гл. 2, §4, 7, 11; гл. 4), столицы Понтийского царства, которая издревле имела тесные отношения с греческими государствами Северного Причерноморья. С одной стороны, это была дань местной традиции, так как Аполлон почитался на Боспоре с эпохи греческой колонизации, а с другой — боспорские монеты с символикой Аполлона напоминают ранние оболы Амиса и Синопы типа «Аполлон-Персей и горит», выпущенные в первые годы правления Митридата VI (WBR I², 1. Pl. VII, 6; XXVI, 14). Единственное различие между ними заключается в том, что на понтийских оболах Аполлону-Персею были приданы черты лица молодого понтийского царя, а на боспорских монетах это не прослеживается — на них представлен просто лик Аполлона. Причина этого в том, что понтийский царский культ в то время еще не получил распространения на Боспоре, не входившем в Понтийское государство. Однако Аполлон и горит оставались популярными изображениями на боспорских монетах в течение длительного времени (SNG IX: The British Museum, 920-922,

⁶⁷³ Там же. № 191.

⁶⁷⁴ SNG IX: The British Museum, 924, 925; Дж. Прайс датировал их II-I вв. до н.э.; Анохин В.А. Монетное дело Боспора. Киев, 1986. № 175, 176: относит эти монеты к 130-125 гг. до н.э. Но они могли появиться в первые годы правления молодого Митридата Евпатора одновременно с монетами понтийских полисов с аналогичным изображением на оборотной стороне (см. гл. 2, §9, подп. SNG IX: The British Museum, 1046, 1047, 1129-1133, 1520-1522).

⁶⁷⁵ Голенко К.В. Монетная медь городов Понта и Пафлагонии времени Митридата VI в боспорских находках // ПС. 1964. 11 (74). С. 61; Нестеренко Н.Д. Заметки по денежному обращению меди Боспора последней четверти II в. до н.э. // ВДИ. 1987. 2. С. 80-82.

928, 929)⁶⁷⁶, в чем проявилось взаимовлияние местных боспорских и понтийских традиций. Появление на монетах Фанагории и Пантикапея последней четверти II в. до н.э. Артемиды и ее атрибутов — лука, колчана и лани (SNG IX: The British Museum, 935, 1000-1003)⁶⁷⁷ (рис. 117) стало следствием возрастания роли культов Аполлона и Артемиды в религии Боспора. Это совпало с картиной религиозной жизни Понта, где тогда же наблюдался аналогичный процесс (см. гл. 3, §5). Цветок розы, граната или лотоса как символ любви, плодородия и природы на одной из серий монет Фанагории с типом Артемиды (ibid., 999)⁶⁷⁸ был навеян типологией анонимных монет Понта этого времени и появился не без влияния культов Деметры, Коры-Персефоны, Афродиты и Изиды, популярных на Боспоре и в Понте. Вероятно, культ Артемиды был синкретизирован с другими женскими божествами, как и в Понтийском царстве.

Понтийская символика на боспорских монетах в последней четверти II в. до н.э. появилась в результате устойчивых торгово-экономических отношений Северного Причерноморья с Синопой и Амисом. В 120-100-х годах до н.э. Митридат Еввергет и Митридат Евпатор проводили филэллинистскую политику, установили тесные связи с Делосом, Афинами, греческими городами Северного Понта. Руководствуясь принципами повсеместно оказывать поддержку грекам, Митридат Евпатор сохранял культы греческих божеств в крупнейших полисах своего царства, так как это соответствовало его политике поощрения их автономии, греческих традиций и обычаев. Такая его политика не могла не привлечь к нему симпатии эллинского населения крупнейших городов Боспора накануне вхождения их в Понтийское царство, поэтому там стремились повысить значение тех богов, которым поклонялись греческие подданные понтийского монарха. Это коснулось культов Аполлона, Диоскуров, Артемиды и Диониса.

Наречение Митридата Евпатора именем бога Диониса в конце II в. до н.э. и начавшийся процесс его обожествления тотчас нашли отражение в монетном деле боспорских городов и послужили основанием для активного распространения на северном и восточном побережьях Черного моря терракот с дионисийскими сюжетами из Амиса и других городов Южного Причерноморья. С конца II в. до н.э., после присоединения Боспора к державе Митридата Евпатора, типология монет Пантикапея, Фанагории, Горгиппии всецело попала под влияние дионисийского культа,

⁶⁷⁶ Анохин В.А. Ук. соч. № 179, а-б, 186, а-и, 189, а-б.

⁶⁷⁷ Там же. № 192-1946 199.

⁶⁷⁸ Там же, № 193.

на них появилась атрибутика бога Диониса (тирс), что продолжалось затем в течение нескольких десятилетий зависимости от Понтийского царства. В 125-115 гг. до н.э. голова Диониса и тирс уже фигурировали на монетах Пантикапея, но поначалу в виде пережитка местных традиций (SNG IX: The British Museum, 930). В 109-100 гг. до н.э. появились новые монеты с подобными типами, одновременно выпускались монеты с символикой Аполлона, Артемиды, Посейдона (меч, горит, лань, цветок, прора, трезубец, звезда-солнце с 8 лучами)⁶⁷⁹. Эти культы пользовались популярностью со 120-110-х годов до н.э., но их атрибутика на монетах рубежа II—I вв. до н.э. была навеяна уже понтийским официальным пантеоном и местными религиозными традициями.

Ок. 100 г. до н.э. на серебряных монетах Пантикапея, Фанагории, Горгиппии появились голова Диониса и лавровый венок, одновременно Пантикапей выпускал монеты с головой Артемиды, луком, колчаном и пасущимся оленем (*рис. 117*), а также с головой Диониса, бегущим оленем и тирсом (их чеканила также Горгиппия)⁶⁸⁰. Этот дионисийский монетный тип появился на Боспоре после отождествления Митридата Евпатора с богом Дионисом ок. 107-102 гг. до н.э., что стало следствием пропаганды его образа как нового Александра Македонского. Причем голову Диониса на боспорских монетах митридатовой эпохи очень трудно отличить от головы Аполлона. Поэтому изображение богини Артемиды и ее брата Аполлона, лани, лука и колчана могло быть отражением создаваемого на Боспоре и в Понте царского культа Митридата Евпатора на основе приравнивания его к образу Аполлона, одного из наиболее почитаемых божеств в городах Понтийского царства, а также в Пантикапее и Фанагории.

В 90-80-х годах до н.э. Дионис продолжал занимать ведущее положение в религиозной жизни боспорских греков, что отражалось в типологии городских монет. Сохранялись на них и традиционные изображения Артемиды, Аполлона и их атрибутов — треножника, колчана, лука, звезды-солнца (*рис. 117, 118*). В это время появилась тенденция соединять на монетах трех ведущих боспорских полисов символику дионисийского культа — фигуру Диониса, пантеру, тирс — с портретом само-

⁶⁷⁹ Там же, № 187 а-б, 189 — 194а. Ср. Шелов Д.Б. Монетное дело Боспора VI-II вв. до н.э. М., 1956. С. 203; Frolova N.A., Ireland S. The Coinage of the Bosporan Kingdom. Oxf., 2002. P. 11-13.

⁶⁸⁰ SNG IX: The British Museum, 932-935, 997, 985; Дж. Прайс считал, что на монетах голова Аполлона, что не совсем верно, ибо тирс указывает на ее принадлежность Дионису; Анохин В.А. Ук. соч. № 196-199, 204, 209; монеты типа «Дионис — бегущая лань, тирс» датируются 100-90 гг. до н.э.; Зограф А.Н. Античные монеты. М., Л., 1951. С. 186; Frolova N.A., Ireland S. Op. cit. P. 14-17: 100-75 гг. до н.э.



Рис. 118

го Митридата Евпатора в образе Мена-Фарнака (рис. 98, 118)⁶⁸¹. Тогда же в обращение поступили обильные серии монет Пантикапея, Фанагории, Горгии с изображениями Диониса с портретными чертами Митридата VI, тирсом с повязкой и, что любопытно, монеты типа «Аполлон — тирс и треножник», на которых голова бога также напоминает портрет понтийского царя (рис. 117). Одновременно чеканилась серия монет типа «колчан-пасущийся олень»⁶⁸². Параллельно с полисными монетами на Боспоре на протяжении почти 40 лет — с конца II в. до н.э. и до 63 г. до н.э. — осуществлялся чекан анонимных оболов типа «Дионис-колчан» (рис. 119)⁶⁸³. Входящий в то время в состав Боспора, а значит и в Понтийское царство, Херсонес Таврический в конце II в. — 90-80-х годах до н.э. чеканил монеты типа «Дева — пасущийся олень», которые близки боспорским монетам с аналогичным изображением на оборотной стороне⁶⁸⁴. Портреты Диониса и Аполлона, тирс, лавровый венок, колчан, меч, палица и пасущийся олень (символы Ареса, Геракла, Ма, Аполлона, Артемиды, Диониса) на монетах северочерноморских полисов повторяют типы царских монет Митридата Евпатора и

⁶⁸¹ См. подробно гл. 2, §12 и гл. 3; о монетах см. SNG IX: The British Museum, 932-944; SNG XI Stancomb, 617; Анохин В. А. Ук. соч. № 201, 207, 210; Frolova N. A., Ireland S. Op. cit. P. 19, 20. Pl.VIII-IX, 1-4.

⁶⁸² SNG IX: The British Museum, 932-944; Анохин В.А. Ук. соч. № 198-211 д; Frolova N.A., Ireland S. Op. cit. P. 18-23. Pl. IX, 5-19 — XII.

⁶⁸³ Frolova N.A., Ireland S. Op. cit. P. 24-31. Pl. XIII-XIV; ср. Анохин В.А. Ук. соч. № 212-212л: оболочки Махара, сына Митридата Евпатора?

⁶⁸⁴ Анохин В.А. Монетное дело Херсонсса. Киев, 1977. № 192-195.

квазиавтономных монет понтийских городов, в основном Амиса и Синопы. При этом Дионис и Аполлон на монетах боспорского чекана коррелируют с портретом царя на его монетах в образе Диониса-Аполлона. Это стало следствием того, что царский культ в Понте впитал в себя ряд элементов греческих культов Аполлона и Диониса, поэтому на боспорских монетах Аполлон изображался в венке, который был одним из атрибутов Диониса. Ведь после провозглашения Митридата Евпатора богом по всему царству, включая Боспор, стал складываться культ героизированного и обожествленного правителя, достигший апогея после триумфа в 88 г. до н.э. в Пергаме, когда Митридата объявили новым Дионисом Либером. После этого появились изображения царя Понта в образе Диониса и других популярных богов, в том числе Мена-Фарнака (см. гл. 4), что могло быть следствием появления его статуй в облике официальных царских божеств Понта. Однако культ Мена-Фарнака был все же чужд боспорским грекам, больше почитавшим царя как Диониса и Аполлона. Его обожествление адресовывалось в первую очередь грекам, а культ Аполлона вполне соответствовал новой идеологии, направленной на создание образа Митридата Евпатора как спасителя эллинства. В этом проявилась традиционная для Понта черта официальной царской пропаганды — создавать культ обожествленного правителя, сочетая понтийские и местные религиозные традиции. Однако если в самом Понтийском царстве царский культ имел в основе синкретическое божество в образе Аполлона-Персея и Диониса, то на Боспоре культ Персея не прижился, так что на передний план выводились только Аполлон и Дионис.

Отличительной особенностью религиозной жизни в греческих полисах Северного Причерноморья в эпоху митридатовского господства была значительная роль культов Аполлона, Артемиды и Диониса. Понтийская официальная царская пропаганда использовала их, чтобы приравнять Митридата VI к солнечным божествам греков — Аполлону или Гелиосу, но не к Митре — их иранскому аналогу, так как это отвечало тенденци-



Рис. 119 а



Рис. 119 б



Рис. 120

ям понтийской царской идеологии. В этом следует искать причину появления уникальной для Боспора драхмы Горгиппии с изображением Гелиоса и рога изобилия между звездными шапками Диоскуров (рис. 120). Ранее считалось, что ее отчеканили незадолго до перехода Боспорского царства под власть Понта, однако скорее всего она была выпущена после установления власти Митридата Евпатора⁶⁸⁵. Ведь эта монета повторяет типы монет Савмака — скифского ставленника в Пантикапее, который в начале последней декады II в. до н.э. попытался захватить власть и предотвратить переход Боспора в руки Митридата Евпатора. Ее типология близка монетам Амасии, Амиса, Синопы с атрибутикой культа Диоскуров (см. гл. 2, §9) и монетам Пантикапея с рогом изобилия и пилосами Кастора и Полидевка, которые датируются последней четвертью II в. до н.э. А на монетах Диоскурии ок. 100 г. до н.э. вместо обычного рога изобилия между шапками братьев-близнецов помещен тирс (рис. 38), что было вызвано провозглашением понтийского царя Дионисом (гл. 2, § 9; 4)⁶⁸⁶. В Ольвии в конце II — начале I вв. до н.э. была отчеканена серия монет с изображением дельфина — символа городского культа Аполлона Дельфиния — между пилосами Диоскуров и треножником (SNG IX: The British Museum, 673, 674). Аполлон и его атрибуты — треножник, лира, звезда, лук в колчане — появлялись на монетах Ольвии вплоть до гибели понтийского царя в 63 г. до н.э. Это результат функционирования там до начала I в. до н.э. храма Аполлона Дельфиния — полисной ольвийской святыни⁶⁸⁷. Символика соляных культов появилась на северо-причерноморских монетах, как только Митридат Евпатор получил имя

⁶⁸⁵ Анохин В.А. Монетное дело Боспора. № 195: 109-100 гг. до н.э.; ср. Шелов Д.Б. Ук. соч. С. 221. Табл. IX: ок. 120-110 гг. до н.э.

⁶⁸⁶ О монетах Савмака и их связи с Боспором см. Анохин В.А. Монетное дело Боспора. С. 101, 102; о семантике монет Диоскурии см. Лордкипанидзе Г.А. К истории древней Колхиды. Тбилиси, 1970. С. 119.

⁶⁸⁷ Карышковский П.О. Монетное дело и денежное обращение Ольвии (VI в. до н.э. — IV в. н.э.). Одесса, 1968. С. 191-193; Русаева А.-С. Громадсько-політичні функції еліністичного храму Аполлона в Ольвії // Археологія. 1989. № 4. С. 34; Сапрыкин С.Ю. Понтийское царство. М., 1996. С. 185, 186.

«Дионис» и был приравнен к божеству (Дионису, Аполлону, Персею, Мену-Фарнаку) и Александру Македонскому, а на Делосе, священном острове Аполлона, в святилище Самофракийских богов был построен его героон. Приведенные примеры доказывают, что на рубеже II-I вв. и в начале I в. до н.э. в рамках Понтийской державы Митридата Евпатора греческие полисы сохранили традиционные культы и храмы, но при этом там имело место слияние местных полисных культов с государственной идеологией Понтийского царства. Боспорский пантеон богов испытывал более сильное воздействие официальной царской идеологии, нежели полисные культы Ольвии и Херсонеса, поскольку Боспорское царство вошло в наследственный домен понтийского царя наравне с Малой Арменией, Колхидой, Пафлагонией и Понтийской Каппадокией.

Филэллинская политика Митридата VI способствовала сохранению греческих религиозных традиций и обрядов. При нем на Боспоре совершались празднования в честь богини Деметры (Oros. VI. 5. 4), а его сын и преемник Фарнак II приносил жертвы эллинским богам, например, Артемиде, почитавшейся в Пантикапее как $\alpha\theta\eta\eta\alpha$ (Зевс[^]o<;?) (CIRB, 28: надпись очень фрагментарная, но это вряд ли посвящение дельфийской триаде, как иногда полагают). При Асандре и Динамии — внучке Митридата Евпатора, настойчиво называвшей своего деда «Дионисом» спустя много лет после его смерти, официальными культами считались греческие боги Афродита и Посейдон (CIRB, 30, 31).

Дионис и Аполлон доминировали в официальной идеологии Боспора и в постмитридатовскую эпоху. В правление Фарнака II и Асандра в обращении на территории Боспорского царства находились монеты Пантикапея типа «Аполлон-орел на молнии» (рис. 117), выпущенные в последние годы жизни Митридата Евпатора⁶⁸⁸. Их ярко выраженные митридатовские типы удивительно точно напоминают понтийские монеты типа «Зевс-орел на молнии» (рис. 10% запечатлев даже такую деталь культов Зевса Стратия и Мена-Фарнака, как пучок молний (см. гл. 2, §1, 12). На других монетах Фарнака II и на медных монетах архонта Асандра и боспорских городов фигурировали Аполлон и треножник, причем на некоторых экземплярах они соседствовали с тирсом Диониса, как в эпоху Митридата VI (рис. 117, 118)ⁱⁱⁱ. Это была попытка соединить Аполлона — бога, популярного в понтийских и боспорских городах, с царскими культами Понта, а именно — Зевса, Диониса, Апол-

ⁱⁱⁱ Анохин В.А. Монетное дело Боспора. № 214; SNG IX: The British Museum, 945; Frolova N.A., Ireland S. Op. cit. P. 31-33.

⁶⁸⁸ Анохин В. А. Монетное дело Боспора. С. 146-148. № 226,247, 249-252; Frolova N. A., Ireland S. Op. cit. P. 32-49.

лона и Мена-Фарнака. Асандр и отчасти Фарнак II, следуя традициям, заложенным Митридатом Евпатором, придерживались филэллинской политики и митридатовской идеологии. Как и понтийский царь, для пропаганды собственного величия они воспользовались эллинским культом Аполлона, чтобы олицетворять себя с этим божеством. Косвенно это подтверждается перчеканкой на Боспоре и в Ольвии понтийских медных монет типа «Зевс-пучок молний» на местные монеты с изображением Аполлона и его атрибутов.

Митридатовская символика также отчетливо проявилась в нумизматике Боспорского царства на рубеже I в. до н.э. — I в. н.э. при Динамии и Аспурге. Именно в годы их правления на боспорских монетах с митридатовскими легендами ВАЕ и ВАМ впервые появились изображение Персея — предка понтийских Митридатидов, и атрибутика его культа — гарпун, Медуза Горгона, Афина и конь (Пегас?). Персея отождествляли с богами и героями, олицетворявшими победу, на что указывает изображение гермы (Диониса?) и пальмовой ветви (символа Ники) на обороте монет с его портретом, чего не наблюдалось в Понте. В типологии монет фигурировали портрет царя (Митридата VI?, Аспурга?) в образе Гелиоса, понтийские митридатовские божества и их символы — Гелиос, Зевс Стратий, Арес, орел на молнии, полумесяц и шестилучевая звезда — герб Митридатидов, Дионис и мистическая циста, Геракл и его палица. На монетах изображались также лев — символ Кибелы и Диониса, дельфин — атрибут Аполлона Дельфиния и Афродиты Морской, трезубец — символ Посейдона, греческие божества — Афродита Урания, Деметра, Посейдон, Афина, Гермес, Артемида, Аполлон, понтийско-египетские боги Зевс-Амон и Серапис, а также их атрибуты — рог изобилия, протома быка, змея в короне Изиды, треножник, собака, кадуцей⁶⁹⁰. Египетские культы, популярные в Понте в конце II — начале I вв. до н.э., проникли на Боспор в первой половине I в. до н.э., причем на монетах рубежа эр рог изобилия Сераписа украшен наконечником стрелы — атрибутом Зевса Стратия, а другой его атрибут — змея фигурирует вместе с Зевсом-Амоном и Афиной⁶⁹¹. Победная символика вместе с атрибутикой митридатовских культов на монетах серии ВАМ и ВАЕ отразила успехи Аспурга в борьбе с Полемоном I, что дало ему возможность занять боспорский престол.

⁶⁹⁰ Анохин В.А. Монетное дело Боспора. № 248, 270-283, 286, 287, 290-292, 294-296, 318, 330; Фролова Н.А. Монетное дело Боспора. Т. I. М., 1997. С. 24-63. Табл. I, IV-X; Frolova N.A., Ireland S. Op. cit. P. 52-62. О митридатовской символике на этих монетах см. Зограф А.Н. Ук. соч. С. 194-196.

⁶⁹¹ Брабич В.М. Египетские мотивы в монетной чеканке Боспорского царства конца I в. до н.э. — начала I в. н.э. // НЭ. 1960. 2. С. 41-46.

Как и при Митридате Евпаторе, Фарнаке II и Асандре, на Боспоре на рубеже нашей эры соединились официальная, царская по сути, митридатовская идеология и боспорские культы, популярные у греков и местного населения. Это было связано с претензиями на власть потомков митридатовской династии — Асандра, Динамии, Аспурга и Митридата VIII, которые пытались привлечь греков и жителей хоры, в свое время поддерживавших Митридата Евпатора и Фарнака II, помочь взойти на престол в борьбе со ставленниками Рима. Но как только они добивались желаемого, то тотчас снижали степень воздействия и без того ослабленной митридатовской пропаганды фактически до полного признания римской власти. В результате митридатовские культы низводились до уровня частных, а митридатовские идеология и символика практически исчезали из монетной типологии.

Таким образом, в Боспорском царстве (в меньшей степени в Ольвии и Херсонесе) во время понтийского господства и в постмитридатовскую эпоху существовала тенденция сохранять эллинские культы в структуре официальной пропаганды и идеологии для обожествления местных правителей, но это относилось главным образом к культам Аполлона и Диониса. Собственно понтийские культы распространялись в Северном Причерноморье преимущественно при посредничестве выходцев из Малой Азии и Колхиды, которые вместе с частью населения греческих городов и хоры являлись хранителями митридатовских традиций, включая религию.

Памятники коропластики также подчеркивают преимущество греческих культов Боспора перед понтийскими. Среди них можно выделить группу статуэток конца II-I вв. до н.э., которая представляет одетых или полуодетых женщин, стоящих рядом или опирающихся на колонну или ствол дерева, а также фигурки танцующих женщин. Их относят к культам Афродиты, Артемиды, Деметры, Коры-Персефоны, Геры, Гестии, а некоторые экземпляры ученые связывают с празднествами в честь Диониса⁶⁹². Однако ствол дерева в качестве опоры на некоторых терракотах может быть признаком влияния культа Великой понтийской богини, так как древесный ствол играл важную роль в обрядах Ма и Анаит (см. гл. 3, §7, 8). Статуэтки стоящего Геракла в львиной шкуре с палицей, распространившиеся на Боспоре во II-I вв. до н.э., представляют героя в образе бога и восходят к статуарному прототипу⁶⁹³. Параллельно популярностью пользовались маски Геракла, большая часть которых изго-

⁶⁹² Денисова В.И. Ук. соч. С. 60-62.

⁶⁹³ Там же. С. 93. Табл. XXIII, а, з, и.

товлена в мастерских Пантикапея. Эти терракоты отражают боспорскую религиозную традицию⁶⁹⁴, в связи с чем в науке высказывалось предположение, что на позднеэллинистическом Боспоре Геракл почитался рядовыми жителями царства в противовес божествам знати как результат политики Спартокидов, стремившихся расширить круг почитателей мифического предка своей династии⁶⁹⁵. Однако не менее вероятно, что это могло быть следствием политики Понта, особенно после триумфа Митридата Евпатора в Пергаме в 88 г. до н.э., когда повсеместно стали появляться его изображения как Геракла — охранителя и победителя (см. гл. 4).

В коропластике Боспора имеются памятники, которые появились под прямым влиянием понтийских религиозных представлений. Это изображения Диониса, членов его свиты и божеств его круга — Диониса-Сабазия, сатиров, силенов, актеров театра (*рис. 121*). Ваххический культ пользовался популярностью у боспорских греков: в Пантикапее с IV в. до н.э. существовало святилище Диониса, где стояла его большая мраморная статуя (сейчас хранится в ГЭ); среди терракот преобладали гермы бородатого и безбородого Диониса, головки Диониса-Сабазия в остроконечной фригийской шапке, статуэтки бородатых силенов, часто встречающиеся при раскопках в слоях III-II вв. до н.э. в Пантикапее, Фанагории и других городах⁶⁹⁶. Увеличение количества терракот с изображением Диониса и членов его свиты к концу II — началу I вв. до н.э., как и в городах Понтийского царства (см. гл. 2, §7), было связано с провозглашением Митридата Евпатора Дионисом. С этого времени на Боспоре, в Понте и ряде других районов Причерноморья особое значение стали придавать маскам Диониса, сатиров, силенов. Большая их часть поступала из Амиса — признанного центра их производства, однако некоторые изготовлены в боспорских мастерских по матрицам из южно-понтийских городов⁶⁹⁷. Выделяются изображения голов Диониса Тавра

Афиногенова С.И. Античные терракотовые маски Северного Причерноморья // СА. 1990. 2. С. 200: известно девять масок героя из Пантикапея.

⁶⁹⁵ Денисова В.И. Ук. соч. С. 93.

⁶⁹⁶ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. М., 1961. С. 86-88. Табл. XII, 1-6. О вотивных надписях Дионису см. CIRB. 24; о святилище Диониса в столице Боспора см. Gajdukevicius V.F. Das Bosporanische Reich. B., Amsterdam, 1971. S. 175. Нельзя однозначно согласиться с точкой зрения В.Ф. Гайдукевича, что мраморная скульптура Диониса IV в. до н.э. (Соколов Г.И. Античное Причерноморье. Л., 1973. С. 37. Рис. 16) могла появиться на монетах Пантикапея I в. до н.э. Фигура бога на монетах резко отличалась от мраморной скульптуры по характеру одежды и положению головы, поэтому более вероятно, что статуя бога на монетах была лишь обновленной копией оригинальной скульптуры классической эпохи, но с небольшими изменениями.

⁶⁹⁷ Денисова В.И. Ук. соч. С. 97; Афиногенова С.И. Ук. соч. С. 192, 193.

(Тавморфа, Быка) в жреческой повязке в виде выпуклого валика, перевитого лентой с бантами с обеих сторон головы, Диониса Ботрюса (Винограда), усы, борода и волосы которого обозначены как ягоды винограда. Их часто находят в Пантикапее, Фанагории, Мирмекии, Порфмии (рис. 121), Херсонесе Таврическом, колхидском городе Вани. Это в основном приношения, но часть подобных терракот использовалась в ритуалах во время праздников Диониса вместе с масками Ариадны, селенов и сатиров, иногда они фигурировали в погребальном культе — их клали в могилы. Маски



Рис. 121

дионисийского круга свидетельствуют об аграрном и хтоническом характере культа бога — покровителя умирающей и возрождающейся природы. Некоторые из них датируются IV—III вв. до н.э., однако основная их часть, преимущественно это продукция мастерских Амиса, относится к концу II — началу I вв. до н.э.⁶⁹⁸. Они найдены в сельских святилищах Боспора в Восточной Таврике (поселения Полянка, Генеральское)⁶⁹⁹ и на Таманском полуострове (Береговой 4 — святилище Деметры и Коры близ Патрея и Фанагории), которые функционировали в эллинистическую эпоху, в том числе в конце II — начале I вв. до н.э. Появление там в это время масок Диониса и членов его свиты свидетельствует о включении ритуалов Диониса в традиционные обряды греческих богинь плодородия⁷⁰⁰. Празднества в честь Диониса и их возроставшее значение в

Афиногенова С.И. Ук. соч. С. 190-193; ср. Денисова В.И. Ук. соч. С. 95, 97. Табл. XXI, а-ж; XXII, б,в,ж. Об амисских прототипах см. Summerer L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. Stuttgart, 1999. Taf. 1-3, 7.

⁶⁹⁹ Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Люди и их боги: религиозное мировоззрение в Понтийском царстве // Человек и общество в античном мире. М., 1998. С. 433-435. Рис. 1, 1, 5; 2, 2; Масленников А.А. Сельский темнос в Восточном Крыму (предварительная информация) // ВДИ. 1997. 4. С. 157. Рис. 7, 5; он же. Античное святилище на Мсотиде. М., 2006. С. 30-32; он же. Сельские святилища европейского Боспора. М., 2007. С. 26. Рис. 12, 1-3; 59, 2.

⁷⁰⁰ Завойкин А.А., Сударев Н.И. Итоги исследований на памятнике «Береговой 4» в 1999-2000 гг. (предварительная информация) // Патрэй. Материалы исследований II. М., 2005. С. 65: эти маски аналогичны обнаруженным в Пантикапее, Мирмекии, Херсонесс (первая половина I в. до н.э.).

религиозной жизни стали причиной популярности изображений Диониса и его атрибутки в типологии боспорских монет в конце II — первой четверти I вв. до н.э. А всплеск почитания этого бога был вызван обожествлением Митридата Евпатора как Диониса и провозглашением его культа в Понте и, соответственно, в Боспорском царстве официальным.

На Боспоре и в Херсонесе Таврическом греки почитали Диониса в качестве покровителя плодородия и хтонических сил, как воплощение бессмертия, спасителя-сотера и апотропея. Несмотря на то что большая часть масок божеств дионисийского круга изготовлена из местной глины, немалое их количество поступало из Амиса и Синопы, что было вызвано их востребованностью в связи с возрастанием роли дионисийского культа среди переселенцев из Южного Причерноморья и у местных жителей. Это было следствием понтийского влияния и некоторого подъема сельского хозяйства при митридатовском господстве, когда аграрные ресурсы хоры активно использовались для снабжения царского войска и населения Понта хлебом. Поэтому понтийское воздействие на местный культ Диониса не изменило его аграрной сути, а только углубило хтонический аспект, придав богу виноделия и производительных сил природы функции защитника, оберега, спасителя. Это полностью соответствовало политико-идеологической стороне культа в Понте, связанной с обожествлением правителя как Диониса.

Аналогичная ситуация сложилась в Колхиде, другой важной области Понтийской державы Митридата Евпатора. На поселении Вани, в эллинистический период священном центре Западной Колхиды, культ Диониса был одним из наиболее популярных. Там в различных частях городища обнаружено много фрагментов масок Диониса Быка и Диониса Винограда, сатиров, а также силена, которые изготовлены в Амисе и относятся к концу II — началу I вв. до н.э. На них бог представлен в виде юноши или молодого мужчины, иногда он уже в возрасте и имеет бороду⁷⁰¹. Некоторые терракоты дионисийского круга производились в местных мастерских, например, глиняная форма для маски силена из Вани и фрагмент глиняной пластины от стенки алтаря из поселения Саканчия второй половины II в. до н.э., на которой Ариадна обнимает Диониса, поддерживаемого молодым спутником — сатиром Ампелосом⁷⁰². В кон-

⁷⁰¹ Лордкипанидзе Г.А. К истории древней Колхиды. Тбилиси, 1970. С. 122; Рамишвили К.И. Терракоты из Вани // Вани II. Археологические раскопки. Тбилиси, 1976. С. 191-205. Рис. 145-150; Kacharava D., Kvirkvelia G. Wine, Worship, and Sacrifice: The Golden Graves of Ancient Vani. N.Y., 2008. P. 112, 124. Аналогии в Амисе см. Summerer L. Op. cit. Taf. 2, P I 3; Taf. 7, P IV 1; Taf. 9, b; Taf. 12, P V 8.

⁷⁰² Матиашвили Н.Н. Металлические сосуды // Вани III. Тбилиси, 1977. Рис. III; Kacharava D., Kvirkvelia G. Op. cit. P. 124.

це II — начале I вв. до н.э. к юго-западу от городских ворот Вани, на месте древнего святилища, появился небольшой храм с мозаичным полом и сырцово-кирпичными стенами.

В центре находился круглый каменный алтарь, возле которого лежали железная курильница конической формы для подвешивания и фрагменты бронзовых священных или ритуальных сосудов, украшенных накладным орнаментом в виде голов молодого Диониса, Пана, менады, сатира (рис. 122) и трех бронзовых орлов с поднятыми крыльями (не исключено, что это атташи — украшения мебели). Один из сосудов, вероятно, использовавшийся в обрядах Диониса как основной, имел подставку в форме львиных лап или когтей орлов и был украшен фигурой крылатой богини Ники с поднятой правой рукой (рис. 123). Богиня победы как бы спускается с неба с трофеем и венком для увенчания победителя и триумфатора как бы обозначая его обожествление Орел — символ Зевса, который часто фигурировал на митридатовских монетах полисного чекана в начале I в. до н.э. (см. гл. 2, §1), а Ника, как неоднократно говорилось (см. гл. 3, §4), играла главную роль в триумфе Митридата Евпатора в Пергаме в 88 г. до н.э., когда его официально объявили новым Дионисом.

Крылатая богиня победы занимала важное место в культах Афины и богини Nikephory, приносящих победу. Эти богини, популярные в Понте и Каппадокии, ассоциировались с Ма-Энио-Беллоной — покровительницей священного храмового центра в Комане (см. гл. 1, 3, §4, 5, 7). В Вани культ Великой женской богини, подобной Кибеле, Артемиде,



Рис. 122



Рис. 123



Рис. 124

Афродите, Анаит, Афине и отчасти Деметре, также занимал видное место. В одной из могил местного некрополя был обнаружен золотой перстень третьей четверти IV в. до н.э. с изображением сидящей на троне богини в головном уборе типа калафа и длинных одеждах со священной чашей и напитком бессмертия, который она подносит к губам. Это классический тип Верховного женского божества, тем более что на другом перстне из того же некрополя фигурирует всадник на коне — обычный образ мужского спутника богини всего сущего. Верховная богиня в Вани имела прозвище” *Αναοαα* — «Владычица», о чем свидетельствует граффито на стене небольшого привратного святилища у входа на акрополь городища. Там находилась ее мраморная статуя на постаменте (к настоящему времени утраченная), найдены протома женского божества в калафе и шали, серебряный медальон с изображением молодой богини с ожерельем, длинными волосами и в короне, украшенной растительным орнаментом (рис. 124). Среди находок две архитектурных капители: одна с бюстом женского божества в обрамлении длинных волос и в шали, как будто бы появляющегося из растений в виде листьев аканфа и завитков, другая с розеткой между двух растений в виде завитков, подобных изображенным на первой капители (рис. 125). Это свидетельства тесной связи богини с солнечным светом (розетка) и покровительства производящим силам природы, растениям и всему живому, проявления ее апотропейческих функций, что было свойственно и великим понтийским богиням Ма и Анаит. Они воплощали собой плодородие земли, свет солнца и луны (гл. 3, §7-8), поэтому неслучайно, что во фрагменте надписи с текстом «священного закона» из Вани III-II вв. до н.э. упоминаются вместе богиня земли Ге, бог солнца Гелиос и бог-месяц *ὁ Μῦνς*. Сочетание солнца, звезд и луны в образе Гелиоса, Зевса и Селены-Луны встречается также в Кавказской Албании (Strabo XI. 4. 7)⁷⁰³ и связано с

⁷⁰³ Каухчишвили Т. Греческая надпись на бронзовой плите из Вани // Местные этнополитические объединения Причерноморья в VII-IV вв. до н.э. Тбилиси, 1988. С. 257.

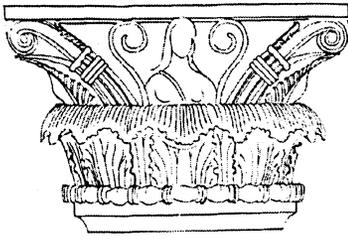


Рис. 725

календарными циклами и временем посева и сбора урожая. А включение в триаду богов света отражало влияние луны и солнца на плодородие земли. В этом просматриваются анатолийские религиозные черты — достаточно вспомнить надпись из дер. Зуго на хоре Амасии с упоминанием богинь Ге и Агдистис, одной из форм Великой Матери богов (см. гл. 2, §1). Вот почему совершенно правы те исследователи, которые считают, что храмовый комплекс в Вани появился под воздействием эллинистических традиций Восточной Анатолии⁷⁰⁴.

В Вани функционировал храм Диониса (рис. 126), где, вероятно, совершались обряды, связанные с триумфом Митридата VI в 88 г. до н.э., когда грандиозная статуя Ники была использована для увенчания его как бога Диониса. Очевидно, этот храм был построен в связи с расширением круга почитателей Диониса, после того как царя Понта объявили новым Дионисом Либером. Не исключено, что в Колхиде местному мужскому божеству плодородия и виноградарства (о его существовании свидетельствует бронзовая фигурка VII-VI вв. до н.э. в виде сидящего на троне бога с рогом для вина и в плотно прилегающей к голове шапочке «колхского» типа)⁷⁰⁵ при понтийском владычестве добавили новые оттенки, чтобы подчеркнуть функции Диониса как спасителя и победителя. В основе почитания колхами и греками в Колхиде этого бога умирающей и возрождающейся природы и, соответственно, спасителя и апотропея в митридатовскую эпоху лежал местный обряд

⁷⁰⁴ Лордкипанидзе Г.А. Ук. соч. С. 122; Лордкипанидзе О.Д. Город-храм Колхиды. М., 1978. С. 20-33; он же. Новые археологические открытия в Вани // Памятники культуры. Новые открытия. Л., 1983. С. 475-480; Lordkipanidse O.D. Vani. Ein antikes religiöses Zentrum in Lande des Goldenen Vlieses (Kolchis) // Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. 1995/1996. 42. S. 386-400. Taf. 78-89; idem. Vani, une Pompée géorgienne. Besançon, 1995. P. 37-41; Kacharava D., Kvirvelia G. Op. cit. P. 116-124; материалы раскопок Вани подробно описаны в сборниках Вани I-VIII

⁷⁰⁵ Kacharava D., Kvirvelia G. Op. cit. P. 115.

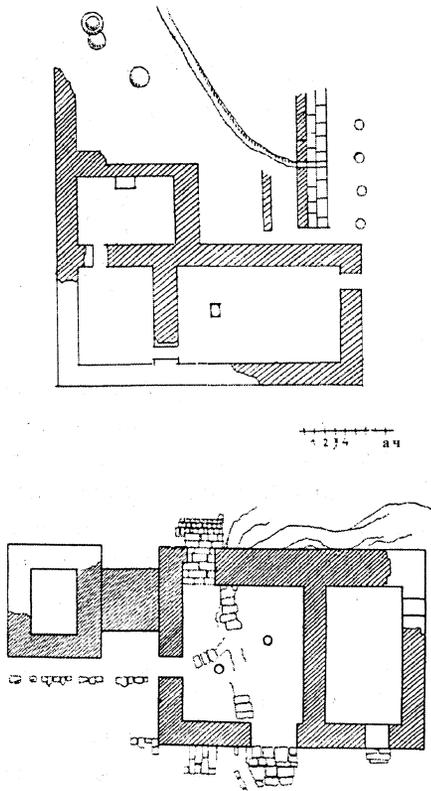


Рис. 126

захоронения железных и бронзовых мужских фигурок, который совершался в Вани с III в. до н.э. Таких фигурок, датируемых этим временем, сейчас известно семь, причем одна из них является хорошей эллинистической бронзовой копией статуи Диониса или молодого силена. Этот обряд связывали с культом мертвых, мистериями хтонических богов и обращением к Персефоне — царице подземного мира, а также с изображениями жрецов, вопрошавших Великую богиню о защите города. На самом деле это классическое проявление обряда захоронения в земле мужского божества с целью его последующего нового рождения. Он отражал древние земледельческие представления об умирании и воскрешении природы, которая давала обильный урожай, являя собой как бы своеобразное обращение к матери-земле, олицетворяемой

Верховной богиней всего сущего и покровительницей живительных сил природы. Воплощением этих представлений выступали широкоизвестные в античном мире, включая и Боспорское царство, терракотовые статуэтки младенца в «колыбельке», которые в образе ребенка запечатлели рождение богов плодородия и богатства — Диониса, Аттиса, Озириса, Эроса и других, выражавших возрождение, новую жизнь и, в конечном итоге, бессмертие. На эту же сторону земледельческо-заупокойного культа намекает и захоронение некоторых ванских статуэток в своеобразном саркофаге-колыбели в виде черепичного каллипера⁷⁰⁶.

⁷⁰⁶ Kacharava D., Kvirkvelia G. Op. cit. P. 96-110; ср. Лордкипанидзе Г.А. Ук. соч. С. 123. Об изображениях младенцев в колыбели из различных частей античной ойкумены см. Романовская М.А. Две терракоты из Ново-Отрадного // СА. 1974. 1. С. 162-166.

Таким образом, древнее мужское божество в Вани (и, возможно, во всей Колхиде) постепенно превратилось в греческого хтонического Диониса и паредра Великого женского божества, получившего в римский период имя Фасианской богини (Arg. Periopl., 11). Греки почитали ее как Артемиду, Афродиту, Деметру, Кору, Рею-Кибелу, Ино-Левкотею, а кой-хи видели в ней местную богиню природы и всего сущего. В этой связи знаменательно, что Геракл на серии изображений из Вани (см. ниже) держит яблоко — символ богини Афродиты. Высказывалось предположение, что это яблоко Гесперид, но не менее вероятно, что это атрибут женского божества — Афродиты, Геры или Кору. В таком случае богиня — покровительница храмового комплекса в Вани могла ассоциироваться с Афродитой=Анаит, Ма или богиней Nikeфорой, близкой Артемиде и Афине Nikeфоре. Афродита, среди прочих, имела эпитет "Avaaaa (ICyrgus, 101H), как и Верховная богиня Вани, а на монетах Гипазпы с фигурой Анаит=Артемиды (рис. 82) и на стеле с изображением Артемиды=Анаит из Лейдена у богини на голове высокий калаф и ниспадающая на плечи и спину богини длинная шаль, совершенно аналогичные представленным на терракотовой головке так называемой «Деметры» из Вани⁷⁰⁷. Это свидетельствует о том, что Великая богиня Вани являла собой обобщенный образ женского божества с чертами Афродиты, Артемиды, Ма и Анаит. В связи с этим нельзя не отметить находку в Вани бронзового изображения змеи и фрагмента рельефа с фигурой божества, управляющего персидской колесницей (квадригой?), которые датируются II — I вв. до н.э.⁷⁰⁸. Змея была хтоническим символом разных богов, включая Ма, так как на фронтоне ее храма в Комане Понтийской запечатлена сцена терзания орлом змеи (WBR I², 1, по. 12a. Pl. XII, 4), а на монете Зелы — храмового комплекса богини Анаит — Ника на колеснице, запряженной четверкой коней (ibid., no. 4b. Pl. suppl. M, fig. 9). Орел, змея, Ника, колесница встречаются среди изображений на различных священных предметах из Вани, что доказывает близость храмового центра великим понтийским храмовым общинам, где почитались Ма и Анаит.

О.Д. Лордкипанидзе считал комплекс храмовых построек в Вани посвященным Ино-Левкотею, ссылаясь на свидетельство Страбона о святилище этого божества и оракула Фрикса в стране мосхов в Колхиде (Strabo

⁷⁰⁷ Reding-Hourcade N. Recherches sur l'icôno-graphie de la diesse Anachita // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Louvain-la-Neuve, 1984. Pl. XII. Fig. 1, 3, 4; ср. Лордкипанидзе Г.А. Ук. соч. Табл. XXI, 3; Рамишвили К.И. Ук. соч. Рис. 145.

⁷⁰⁸ Лордкипанидзе О.Д. Новые археологические открытия... С. 473, 476; Lordkipanidse O.D. Ein antikes religiöses Zentrum... Taf. 85, 2.

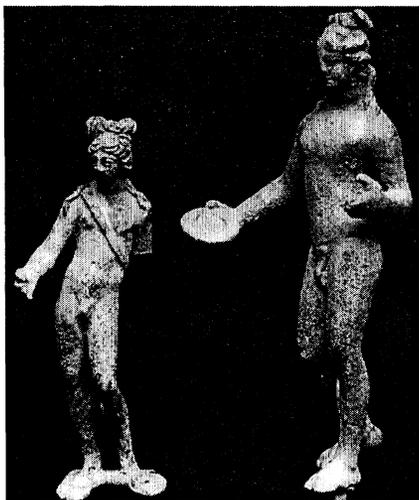


Рис. 127

она сближалась с Афродитой Навархидой (Эвплойей) и Тюхе — богиней счастья и удачи. Ино-Левкодея считалась сестрой Семелы и воспитала Диониса, так что греки — синопейцы, имевшие исторически сложившиеся тесные связи с Колхидой, могли идентифицировать ее с местной Владычицей и прочими богинями плодородия и любви. Ино-Левкодея, таким образом, выступала в Колхиде в качестве одного из проявлений образа Верховной богини — покровительницы любви, счастья, плодородия, воспитания, рождения, а также как богиня моря и спасения, что позволяло часто отождествлять ее со многими женскими божествами, включая Деметру, Афродиту, Семелу, Геру, Кибелу, Изиду.

С этой точки зрения интересно встретить среди приношений в Вани клад понтийских анонимных монет с изображением солярного символа — восьмилучевой звезды и цветка лотоса, связанного с культом Изиды, Афродиты и Кору-Персефоны⁷⁰⁹. Следует выделить также две серебряные статуэтки Аполлона (рис. 127), которого в Комане почитали вместе с Ма, ассоциировавшейся греками с его сестрой Артемидой и Ифигенией (см. гл. 3, §7). В Фасисе, где находился храм Фасианской богини, Аполлона почитали с VI-V вв. до н.э. под эпитетом «Гегемон», а в эпоху позднего эллинизма Аполлон в Понте был связан с царским культом Митридата Евпатора Диониса и культом богини Ма в Комане, так что появление его культа в Вани неудивительно.

⁷⁰⁹Дундуа Г.Ф. Нумизматика античной Грузии. Тбилиси, 1987. С. 111.

Выше мы убедились, что после триумфа Митридата VI в Пергаме его стали воспринимать как бога, в том числе в образе обожествленного Александра-Геракла (см. гл. 4). Это сразу вызвало всплеск популярности Геракла и появление его изображений в Понте и сопредельных областях, что не обошло стороной и Вани. Найденные там терракотовые маски Геракла, его бронзовая полуфигура в лавровом венке с палицей и яблоком (рис. 128), глиняная печать с его изображением и этими же символами и фигурка стоящего героя относятся к началу I в. до н.э. Среди знаменательных находок выделяется бронзовая статуя молодого



Рис. 128

Геракла или Аполлона, которая демонстрирует популярность в городе мужского божества, паредра местной богини Владычицы — «царицы» зверей и растений, подобной Кибеле, Ма, Афродите и Артемиде-Анаит. Стекланные подвески в форме голубя — священной птицы Аполлона и Афродиты, дельфин — символ Аполлона Дельфиния и Афродиты Морской, палица — деталь культов Геракла и Ма⁷¹⁰ прекрасно иллюстрируют синкретизм мужских и женских божеств, являвшихся спутниками друг друга в образе дарителей счастья, защитников, спасителей, победителей смерти и света над мраком. В пантеоне Вани преобладали эллинские боги, которые ассоциировались с местными, что отражало религиозную традицию Понта и влияние официальной идеологии Митридатидов. Не исключено, что храмовая община Вани возникла под воздействием организации в Понтийском царстве подобных религиозных центров.

Объявление Митридата Евпатора богом подняло на более высокий уровень значение ряда культов, связанных с правящей в Понте династией. Это стимулировало почитание Диониса как спасителя и апотропея, углубив его значение на Боспоре и в Колхиде и сделав из простого земледельческо-хтонического божества воскресающей природы царский культ бога-защитника страны и подданных. По всему царству стали возводить статуи, святилища и храмы богов, с которыми отождест-

⁷¹⁰Лордкипанидзе Г.А. Ук. соч. С. 122. Табл. XXII, 4, 6, 7; Лордкипанидзе О.Д. Город-храм... С. 59, 60; Lordkipanidse O.D. Ein religioscs Zcntrum... Taf. 84, 1; 86, 5-6; 87; 89, 2.

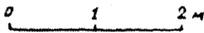
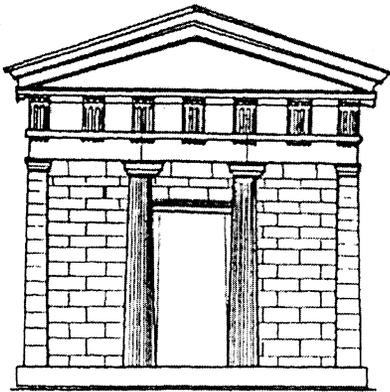


Рис. 129

влял себя понтийский царь. Храм Диониса появился и в Пантикапее (рис. 129): в 1992 г. там были обнаружены мраморная голова Митридата или одного из его сыновей (гл. 4) (рис. 97), фрагменты мраморных статуй, золотой статер царя Митридата Евпатора, пантикапейские и синопейские монеты митридатовского чекана, большое количество керамики, в том числе с растительным орнаментом, терракотовые фигурки женщин, Эроты и гроздь винограда, очевидно, символ Диониса Винограда, печать с изображением Диониса⁷¹¹. Импульс дионисийского культа при

Митридате Евпаторе из Малой Азии был столь значителен, что Диониса начали почитать как спасителя не только в Понтийском царстве, но в зависимых, союзных и дружественных ему государствах, правда, с учетом местных условий и традиций. В древней Иберии (Восточная Грузия), в Саркинэ близ Мцхеты, в одном из строений, предположительно храме, были обнаружены полуфигура молодого Диониса Тавра (Быка) в головной повязке-диадеме, с небольшими рогами и в роскошных одеждах, а также полуфигура Ариадны в не менее богатом одеянии; вместе с ними там находились маски Диониса, менады или Ариадны⁷¹². Обе полуфигуры имеют портретные черты реальных персонажей — Митридата Евпатора и его супруги, возможно, Лаодики, которых почитали как Диониса и Ариадну, либо местных царя и царицу, стремившихся по примеру царя Понта предстать перед подданными в образе бога Диониса и его женского pendant.

Наряду с культурами, получившими при митридатовском господстве новые стимулы развития, в Причерноморье появились и такие, кото-

⁷¹¹Zinko V.N. Summary of Results of the Five-Year Rescue Excavations in the European Bosphorus, 1989-1993 // The North Pontic Archaeology. Leiden, 2001. P. 306-311. Fig. 6-7; Лапидарная коллекция Керченского музея. Т. 1: Античная скульптура. Киев, 2004. № 119.

⁷¹²Бохочадзе А.А. Настакиси, Саркинэ, Дзалиси — города Иберии античной эпохи // КСИА. 1977. Вып. 151. С. 95-99. Рис. 4, 1-6; Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985. С. 81, 159. Табл. XLV. Аналогии см. Summerer L. Op. cit. Taf. 7, P IV 2; 22, M I 16; 24, b; 25, M II 9.

рые ранее там не встречались. Среди них был культ Ма — одной из наиболее известных понтийских богинь. В одной из боспорских надписей II в. н.э. говорится о посвящении богине Ма и Деве девочки-рабыни, воспитанной в доме одной из супружеских пар боспорян, а также о существовании храма Ма и Девы в столице Боспора (CIRB, 74). В науке вы-

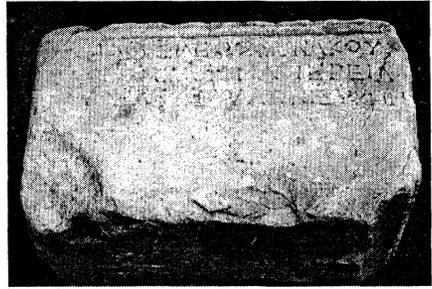


Рис. 130

сказывалась точка зрения, что объединение двух этих богинь в одном культе связано с почитанием богини Ма в Комане Понтийской и Каппадокийской, где храмовая проституция являлась одной из форм служения богине, а Ма ассоциировалась с Артемидой и Ифигенией, ставшей одним из воплощений Девы, как, впрочем, и самой Артемиды⁷¹³. Следует в этой связи напомнить, что в понтийском и каппадокийском храмах Ма бытовала легенда о перенесении туда атрибутов богини Артемиды Таврополы и Девы, поэтому почитание Ма было тесно увязано с культурами Артемиды, Девы и Ифигении (см. гл. 3, §7-8). Культ великой понтийской богини Ма появился на Боспоре при митридатовском господстве, когда там построили ее храм. О распространении культа Ма на Боспоре в это время косвенно свидетельствует посвятельная надпись Аполлону за царя Фарнака II, сына Митридата Евпатора, которую поставила в Гермонассе некая Ма — жрица богини (*рис. 130*). Теофорное имя посвятельница и безымянная «Богиня» (так называли Верховную богиню Команы в Понте и Каппадокии) не оставляют сомнений, что это была жрица культа Ма либо на Боспоре (что очень вероятно) либо в Понте. А ее посвящение за царя греческому богу Аполлону соответствовало официальному характеру культа команской богини, тесно связанного с этим солнечным богом (см. гл. 1, §4 и гл. 3, §7)⁷¹⁴.

Култ богини Ма в Понте и Каппадокии был глубоко синкретическим, в нем проявлялось много заимствований и черт фригийской Кибелы или Великой Матери богов, ставшей основным божеством при его формировании, а также греческих богинь Артемиды Таврополы, Афродиты и Афины Nikeфоры. На Боспоре этот синкретизм стал более сложным: с

⁷¹³ Дурье С.Я. Культ Матери и Девы в Боспорском царстве // ВДИ. 1948. 3. С. 207 сл.

⁷¹⁴ Павличенко Н.А. Новая надпись эпохи Фарнака, сына Митридата VI Евпатора, из Гермонассы // БФ. 2007. II. С. 304-306.

Ма ассоциировали Астарту=Астарту (CIRB, 1015) и ее эллинский вариант Артемиду Агротеру или Афродиту Уранию Апатуру, а также ирано-каппадокийскую Анаит =Анахиту, близкую вавилоно-шумерской Иштар (см. гл. 3, §8). На такую синкретичность указывают, во-первых, рельеф из Новочеркасского музея, на котором сидящая богиня держит в руках рыб, а во-вторых, терракотовые изображения стоящих богинь в высоком головном уборе и гиматии II—I вв. до н.э. — I в. н.э. из Фанагории, усадьбы у хут. Рассвет в окрестностях Горгиппии⁷¹⁵ и некрополя Кеп, где подобные статуэтки обнаружены вместе с фигуркой Геракла-Санерга в одной могиле⁷¹⁶. В боспорской короластике II — начала I вв. до н.э. имеется ряд статуэток стоящих женщин, обычно именуемых «женщинами в венке», хотя их головной убор больше похож на лучевую корону (листья венка никогда не изображались торчащими в разные стороны). Среди них статуэтки из Пантикапея — одна в очень необычных одеждах для такого рода памятников⁷¹⁷, другая в хитоне и гиматии, а также фигурки танцовщиц или полуодетых женщин в солнечном нимбе; наиболее показательна пантикапейская терракотовая статуэтка Афродиты в нимбе, представляющая ее стоящей возле колонны с солнечным диском (рис. 131)^ш. Вариантом этого типа является изображение женщины-богини в венке на голове и чашей в руке (ГЭ, инв. № Г 2605). К таким памятникам относится и фигурка молодой женщины, сидящей на скале, из Фанагории⁷¹⁹. По некоторым деталям все они близки изображениям богини Ма в Комане, в частности это относится к солнечным нимбам — неперемому атрибуту этой богини, символу ее покровительства солнечному свету. А замена солнечного символа венком из цветов и листьев подтверждает связь с атрибутикой плодородия и позволяет ассоциировать их с Корой-Персефоной или Деметрой, Афродитой и частично Артемидой-Девой. Выходцы из Понта идентифицировали этих эллинских богинь с Великой анатолийской богиней, что способствовало их превращению в общий тип богини Матери-Девы, символизировавшей плодородие, бессмертие, победу солнца над мраком, счастье и процвета-

⁷¹⁵ Кобылина М.М. Терракоты Фанагории местного производства// ВДИ. 1949. 2. С. 107; САИ Г 1-11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. Ч. IV. М., 1974. С. 29, 48. № 100-102. Табл. 34, 1-4: Фанагория; табл. 55, 1, 7: Горгиппия; табл. 58, 1,2: Рассвет (ср. Крушкол Ю.С. Терракоты из античного здания на хут. Рассвет // СА. 1971. 4. С. 224); Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М., 1978. С. 24-26.

⁷¹⁶САИ Г 1-11. Терракотовые статуэтки: Придонье... С. 17. Табл. 5-6.

⁷¹⁷Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки... С. 104. Табл. XVII, 1.

⁷¹⁸САИ Г 1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапей. С. 25. Табл. XX, 5; XXII, 1.

⁷¹⁹ САИ Г 1-11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. С. 27. Табл.

ние, а это в полной мере воплотилось в культах великих понтийских богинь Ма и Анаит. Подобные терракотовые статуэтки появились в результате синкретизма понтийских и греческих религиозных представлений при сохранении традиционных форм эллинской религии. В этом заключается причина того, почему Афродита и Великая мать богов во II—I вв. до н.э. заняли господствующее положение в религиозном пантеоне Боспора (и других северопонтийских городов) и преобладали над другими культами женских божеств.

На Боспоре Ма почиталась не только в образе покровительницы любви, счастья и плодородия, но и в своей традиционной понтийской ипостаси — как воительница и богиня победы, т.е. Nikeфора. В такой роли отчетливее проявлялись ее функции



Рис. 131

защитницы и спасительницы, носительницы идей бессмертия и победы жизни над смертью, добра над злом, света над тенью. В боспорском городе Тирамба, в одном из погребений I в. до н.э. — I в. н.э., была обнаружена фигурка богини с копьем и овальным щитом, без головного убора, но с браслетом на бедре, выдававшим ее полуварварский характер. Она близка, но не идентична, изображению Афины и Артемиды⁷²⁰, а полуварварские черты позволяют сблизить ее с переднеазиатской, точнее с вавилоно-ассирийской, богиней-воительницей, которая параллельно покровительствовала живительным силам природы⁷²¹. Овальный щит связывает ее с Ма-Энио-Беллоной, поэтому можно предположить, что образ команской богини, навеянный древними вавилонскими и иранскими религиозными представлениями (достаточно вспомнить вавилонские ритуалы во время празднеств богини Анаит в Зеле — см. гл. 3, §8), мог наложить отпечаток на почитание богини-воительницы в Северном Причерноморье. В такой ипостаси ее было легче ассоциировать с Афи-

⁷²⁰ Там же. С. 12. Табл. VI, 7.

⁷²¹ Prinz H. *Altorientalische Symbolik*. В., 1915. S. 143.

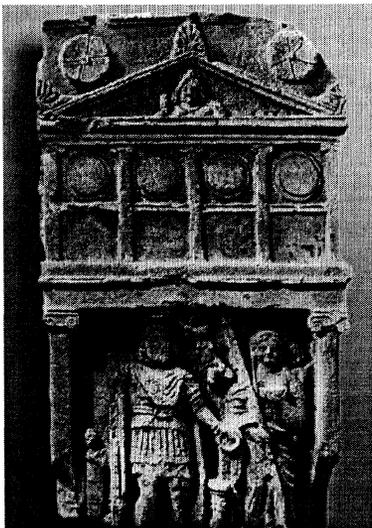


Рис. 132

ной, Никой и Артемидой — богинями, с которыми у Ма установилась связь и в Понте.

На одном из надгробных рельефов II в. до н.э. из Пантикапея представлена обожествленная или героизированная пара — муж и жена в наиске храма с ионийским портиком. Мужчина одет в панцирь и плащ, которые выдают в нем воина или даже военачальника, в одной руке у него чаша с напитком бессмертия или вином (возможно, это акт возлияния или либации), в другой руке он держит скипетр. За ним можно увидеть богиню Нику, которая подлетает к нему и кладет на голову венок. Женщина одета в хитон, вуаль и гиматий, держит фиалу и длинный скипетр. Портик храма украшает фронтоном с тремя аканфами под двумя розетками, перед которым на переднем плане бюст богини в калафе, вуали и гиматии, со скипетром (от него видна лишь верхушка). Внутри портика на стене подвешены четыре круглых щита, их видно между колоннами (рис. 132). Несомненно, что богиня на фронтоне портика храма имеет прямое отношение к стоящим в наиске храма людям, а храм, следовательно, был посвящен самой этой богине⁷²². Всех их объединяет символ военной победы — крылатая Ника, а округлые щиты указывают на отношение к Афине, так как это ее неперменный атрибут.

В этой связи нельзя пройти мимо ольвийских монет последней декады II — первого десятилетия I вв. до н.э. с изображением головы Афины в коринфском шлеме, щита и копья — типа, который заимствован с афинских монет «нового стиля» и монет Понта и Пафлагонии⁷²³, а также мимо монет с головой Тюхе или Деметры с пальмовой ветвью — щитом (SNG IX: The British Museum, 687). Они были отчеканены в ознаменование какого-то военного триумфа, явно связанного с личностью Митридата Евпатора. Как подробно указывалось выше (см. гл. 3, §4), всплеск почитания Афины в Понте был вызван первыми крупными во-

⁷²² Соколов Г.И. Ук. соч. С. 93. № 89; он же. Искусство Боспорского царства. М., 1999. С. 260. №187.

⁷²³ Карышковский П.О. Ук. соч. С. 92, 191, 192. Табл. XX=C 17, XX1=A 7; SNG IX: The British Museum, 684-686.

енными успехами царя в конце II — начале I вв. до н.э. и особенно победами в первой войне с Римом, когда в Пергаме был устроен грандиозный триумф с участием богини Ники. С этого времени богиня Афина стала почитаться в Понте как Nikeфора и это отразилось на характере культа Ма в Комане, по значению ставшего ближе культу Афины Паллады — Nikeфоры, которая превратилась затем в богиню Nikeфору. Типология монет Ольвии могла быть связана с этими событиями, а Афина Nikeфора (или богиня Nikeфора) превратилась как бы в защитницу полиса, освященного властью нового триумфатора — Митридата Евпатора, что подтверждается изображением щита и пальмовой ветвью — символами культов Афины и Ники-Nikeфоры.

Если вернуться к надгробию из Пантикапея, то такие детали его рельефа, как круглые щиты, венки, Ника, явно напоминают символику Афины-Nikeфоры (или богини Nikeфоры), как на ольвийских монетах. А вся сцена может быть истолкована в качестве триумфа военачальника, который добился военной победы и был после смерти героизирован или обожествлен вместе с супругой. Богиня во фронтоне выглядит как Тюхе, Персефона, Гера, Артемида или Кибела, Афродита, Анаит, а скорее всего как общий образ богини, дарующей счастье, радость и торжество победы над врагом и, соответственно, над смертью. Это вполне укладывалось в функции Энио-Беллоны, Афины-Nikeфоры и Ма=богини Nikeфоры. Поэтому мы полагаем, что сцена обожествления на рельефе соответствовала понтийским религиозным традициям почитания богини Nikeфоры=Ма (или Анаит) в ее команском понимании, которые наложились на культ местной боспорской богини, связанной с возрождением и умиранием природы и всего сущего, т.е. с хтонической Персефой. Запечатленный на рельефе храм с портиком и наиском с некоторой долей вероятности можно отнести к богине Ма-Деве, культ и храм которой засвидетельствованы надписью из столицы Боспора (см. выше).

На протяжении I в. до н.э. — I в. н.э. в боспорской коропластике по-прежнему господствовали изображения Афродиты и ее атрибутов: Эрот в различных позах и действиях, Афродита Анадиомена с дельфином в ипостаси морской богини Навархиды или Эвploi (CIRB, 30, 1115), Афродита с Приапом, облакачивающаяся на колонну (или на другую опору)⁷²⁴. Это было вызвано популярностью Афродиты Урании Апатуры, которую ассоциировали с Верховной богиней всего сущего, выступавшей как Анаит или Ма в Понте, а частично и в Колхиде. В этой связи необходимо напомнить, что в Зеле находилась культовая статуя Анаит,

⁷²⁴ См., например, Денисова В.И. Ук. соч. С. 95.



Рис. 133

которая представляла ее сидящей на троне в высоком калафе, двойном хитоне и шали, ниспадающей на плечи, с разведенными в разные стороны руками⁷²⁵. Этот образ очень близок терракотовым изображениям сидящей на троне Великой Матери или Верховной богини всего сущего, популярным на Боспоре во II-III вв. н.э. (рис. 133)⁷²⁶. Такой тип богини на троне восходит к ранней эпохе, о чем убедительно свидетельствует воспроизведение сидящей богини в хитоне и гиматии, спадающем на плечи и покрывающем почти всю ее фигуру, на золотой пластине из кургана Карагодеуашх (см. гл. 3, §8, прим. 509). Подобное изображение можно сравнить с Анахитой=Анаит и Артемидой Персидской в качестве вариантов культа Великой Матери богов.

Из Пантикапея происходит рельеф, который принято датировать римской эпохой. На нем представлена восседающая богиня в шлеме, украшенном полумесяцем. В одной руке она держит тимпан или какой-то округлый предмет (гранат, яблоко?), а другую руку положила на голову льва, сидящего на пьедестале (такой же лев изображен с другой стороны от богини) (рис. 134). Стилистически памятник близок эллинистическим

⁷²⁵ Seyrig H. Une déesse anatolienne // Antike Kunst. 1970. 13. S. 76-78: культовая статуя богини Ма. Мы не исключаем, что часть большой бронзовой статуи в панцире из Вани могла относиться к Ма-Энио-Беллоне (или Афине Никефоре) в ее команском варианте; см. Reding-Hourcade N. Op. cit. P. 202. PI. XIII, 3-4: статуя сидящей на троне богини.

⁷²⁶ Кругликова И.Т. О культе Верховного женского божества на Боспоре во II-III вв. н.э. // Культура античного мира. М., 1966. С. 113. Рис. 3; она же. Религиозные представления сельского населения Боспора // КСИА. 1970. Вып. 124. С. 5-7; САИ Г 1-11. Терракоты Северного Причерноморья. 4. 1-2. М., 1970. Табл. 48, 5: поселение Золотое Восточное, Восточный Крым; 52, 4: Тасуново; 54, 5: Михайловка; 55, 3; 56, 3: Илурат. Подобный тип церемониальной праздничной одежды засвидетельствован на терракотовых статуэтках Анаит — покровительницы природы и плодородия из Армении (Хачатрян Ж. Об античной коропластике Армении // ВДИ. 1979. 3. С. 97-99).

рельефам с синкретическим образом Кибелы-Ма и Анаит-Селены (или Изиды), на что указывает полумесяц над ее головой⁷²⁷.

Аналогичное изображение можно видеть на монете Зевы эпохи Траяна — Анаит с полумесяцем над лбом и, вероятно, в шлеме⁷²⁸.

Учитывая это сходство, богиню на пантикапейском рельефе можно ассоциировать с Кибелой, которой приданы черты понтийской богини Анаит и греческой Артемиды, также иногда изображавшейся с полумесяцем, либо с Афродитой или Корой-Персефоной (их атрибутами были плод граната и яблоко).



Рис. 134

Появление такого вотивного рельефа подчеркивает связь на Боспоре иранской Анаит > Анахиты (греч. Артемиды и Афродиты) с фригийской Великой Матерью — Кибелой. В то же время иконографический тип Анаит как эллинистической богини — молодая дева, что являлось обобщенным образом Девы-Парфенос, Артемиды, Ифигении, а также Афродиты. Что касается последней, то в эллинском мире она пользовалась известностью как Афродита Анадиомена или купающаяся Афродита⁷²⁹. Увеличение в боспорской коропластике в течение III-I вв. до н.э. количества терракотовых фигурок одетых и обнаженных молодых женщин, в том числе с Эротом и Приапом⁷³⁰, происходило параллельно с производством терракот сидящей на троне богини Кибелы⁷³¹.

Терракоты из Тиритаки, Мирмекия и так называемой «загородной усадьбы» в его окрестностях, которые представляют сидящую на троне богиню с чашей в руке и в башенной короне, хитоне и пеплосе, на-

⁷²⁷ Kobylyina M.M. *Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire*. Leiden, 1976. P. 20, no. 9. Pl. I, 9 = Кобылина М.М. *Изображения...* С. 38, 70. № 14; Лапидарная коллекция Керченского музея... С. 67. № 22: богиня — предположительно Кибела.

⁷²⁸ Reding-Hourcade N. *Op. cit.* Pl. XIII, 2.

⁷²⁹ *Ibid.*, P. 203; ср. Кобылина М.М. *Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории*. М., 1961. С. 79; САИ П-11. *Терракотовые статуэтки: Пантикапей*. 4. 3. М., 1974. С. 12; Денисова В.И. *Ук. соч.* С. 54.

⁷³⁰ САИ Г 1-11. *Терракоты Северного Причерноморья...* С. 17; Там же. *Терракотовые статуэтки: Пантикапей*. С. 12, 13.

⁷³¹ Денисова В.И. *Ук. соч.* С. 90.

поминают изображение богини Кибелы, но без классических атрибутов — тимпана и льва, или образ Верховной богини Владычицы. Такие статуэтки относятся к эллинистическому периоду и, по некоторым предположениям, воспроизводят синкретический тип Кибелы-Афины⁷³², поскольку на груди у богини медальон с эгидой и Горгоной Медузой. Но отсутствие традиционных атрибутов Кибелы позволяет идентифицировать этот образ с Анатолийской богиней с чертами Ма-Энио и Анаит, которые ассоциировались в Понтийском царстве с Афиной. Так что означенные фигурки могли появиться на Боспоре под воздействием восточно-анатолийских культов, очевидно, после того, как Афина стала официальным божеством в государстве Митридатидов (см. гл. 3, §4). Не менее любопытны изображения сидящей богини в муральной короне, поставившей ноги на львенка, появившиеся во II в. до н.э. под прямым влиянием малоазийских культов⁷³³. Богиня на льве — один из образов Nikeфоры (см. рис. 73 и гл. 3, §7), поэтому сидящая на троне богиня, поставившая ноги на льва, может быть одной из реплик образа Великой Матери богов, защитницы и владычицы зверей, или иконографическим вариантом богини Ма с чертами Кибелы и Анаит, а также Тюхе, приносящей счастье (на это указывает башенная корона на голове богини). В таком же качестве богиня выступала защитницей и охранительницей Зелы и ее граждан, поэтому ее называли «Анаит зелитов». В этом проявляется определенное влияние понтийских религиозных представлений на Боспоре, затронувшее местные культы.

В позднеэллинистический период Кибелу — Великую фригийскую богиню или Мать богов, все чаще отождествляли с греческой Афродитой, соответственно, такая же ассоциация возникала и применительно к культам понтийских богинь Ма и Анаит, которые вобрали в себя немало функций Великой богини-Матери. В римский период боспорские королисты изображали Великую богиню в образе сидящей Анаит, следуя ее культовой статуе. А в эллинистическую эпоху они воспроизводили ее в качестве стоящей молодой девы, сближая с Артемидой, и как раз в это время в Комане и Зеле появились легенды о связи находившихся там храмов с Ифигенией — девой, фигурировавшей в культе Артемиды Таврополы. В Каппадокии почиталась Анаит Борзохара или Анаит Вершины Горы — эпитет, связанный с древнеперсидской традицией возводить

⁷³² Там же. С. 52. Табл. XIV, а-б.

⁷³³ Там же. С. 53. Табл. XV, а. Этот тип известен и в IV в. до н.э., но имеет некоторые отличия: Кибела поставила одну ногу на голову льва и изображена вместе с Аттисом и Гермесом (САИ Г1-11. Терракоты Северного Причерноморья. С. 44. Табл. 17; Русяева А.С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1982. С. 88, 89).

святилища на вершинах холмов⁷³⁴. Анаит > Анахита близка Ма, Кибеле и Артемиде, поэтому синкретический культ женского божества в Северном Причерноморье мог испытать определенное влияние понтийско-каппадокийской религии. Косвенно это подтверждается надписью начала I в. до н.э. из Ольвии о посвящении городской стены Великой Матери богов, сделанном одним из митридатовских стратегов — наместников в городе (хотя Кибелу почитали там с ранних времен)⁷³⁵.

В контексте вышеизложенного нельзя не высказать предположение, что находившееся в горах Южной Таврики безымянное святилище у Гурзуфского Седла, связанное с культом местной Верховной богини с чертами Артемиды, Афродиты, херсонесской Девы и других женских божеств, в митридатовское и постмитридатовское время вполне могло вызывать ассоциации с малоазийскими центрами почитания Великих понтийских богинь. Ведь все они имели отношение к горам — крымскому и малоазийскому Тавру, к тому же Артемиде, Анаит и отчасти Ма почитались как божества гор. Местоположение святилища вызывало ассоциацию с быком (тайрос;) и обычаем клеймения быков — тавро, занимавших важное место в культурах Артемиды Нанайи и Таврополы, а также Персидской Артемиды в Понте, Каппадокии и Малой Армении. Неслучайно поэтому при раскопках святилища у Гурзуфского Седла обнаружено большое количество крайне редких для Северного Причерноморья приношений, в том числе немало понтийских и каппадокийских монет, никогда не встречавшихся в этом регионе⁷³⁶. Очевидно, посещавшие его жители северочерноморских городов, Восточной Анатолии и прочие чужеземцы воспринимали местную Верховную богиню в образе знакомых им божеств и отождествляли ее с Ма, Анаит, Афродитой, Девой, Ифигенией и Артемидой Таврополой.

В Пантикапее найдена мраморная статуя богини в хитоне и гиматии, восседающей на троне с орнаментом в виде листа аканфа и держащей на коленях голову быка, которая вместе с растительным декором трона подчеркивает ее покровительство животным и растениям. Ее датируют ок. 200 г. до н.э., но было бы справедливее отнести ее к концу II — началу I вв. до н.э. (рис. 135). Е.А. Савостина, изучавшая этот памятник, не нашла ему аналогий, но отметила близость изо-

⁷³⁴ Mitchell S. *Anatolia, Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Vol. II. Oxf., 1993. P. 29; ср. Bull, *спигр.* 1968. 538,668,970.

⁷³⁵ Крапивина В.В., Диатроптов П.Д. Надпись наместника Митридата VI из Ольвии // ВДИ. 2005. 1. С. 68: этот популярный в Ольвии культ был воспринят понтийским гарнизоном в городе.

⁷³⁶ Novichenkova N.G. *The Sanctuary of the Crimean Yaila* // *AncCiv*. 1996. Vol. 3. № 2-3. P. 181 —



Рис. 135

бражениям «Владычицы зверей», Кибелы, Деметры, Великой Матери богов, Артемиды с эпитетами Элафеболия, Браврония, Тавропола. Она атрибутировала богиню как Артемиду Босбатос — защитницу животных, связанную с хтоническими силами, покровительством всему существу, рождением и воспитанием⁷³⁷. На самом деле статуя представляет Артемиду как богиню плодородия и животного мира, но не в ипостаси Босбатос, а как Таврополу (или Артемиду Персидскую). Бык являлся священным животным Артемиды Тавропола, Нанайи и Артемиды Персидской, которые ассоциировались с Анаит и Ма. В культурах этих богинь он занимал видное

место, будучи не только «говорящим символом» Тавропола, но и прямым участником сакральных действий и ритуалов Артемиды Тавропола и Нанайи во время специальных празднеств — тавроболий и криоболий — мистической охоты на быка, заканчивавшейся его убийством копьем или особым колющим предметом⁷³⁸. Поэтому голова быка на коленях богини, очевидно, отрезанная во время ритуального действия, указывает на ее ипостась Тавропола (= Ма и Анаит). Если такая атрибуция справедлива, то вышеназванные терракоты и статуя богини с отрубленной головой быка на коленях из Пантикапея свидетельствуют о влиянии понтийско-каппадокийских религиозных представлений на местный боспорский культ женского божества плодородия и животного мира.

⁷³⁷Савостина Е.А. Статуя в храм. Боспорская Артемиды // Введение в храм. М., 1997. С. ПО-179; Лапидарная коллекция... С. 38, 39. № 1.

⁷³⁸ Cumont F. Le taurobole et le culte d'Anaitis // RA. 1888. 12. P. 134; idem. Le Persée d'Amisos // RA. 1905. 5. P. 24-31; ср. Famell L.R. The Cults of the Greek States. Vol. II. Oxf., 1896. P. 454, 455; Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Ук. соч. С. 404; персы посвящали быков и баранов Анахите, так как, по их понятиям, это будто бы могло помочь достичь успеха в отвоевании у пустыни седьмой части мира (Christiansen A. Essai sur la demonologie iranienne. Kobenhavn, 1941. P. 21). Аналогичные приношения и жертвы Ма и Анаит совершались в понтийских и каппадокийских храмовых центрах Коман и Зелы (см. гл. 2, §1, гл. 3, §7).

Среди боспорских терракот эллинистического времени немало статуэток стоящих и одетых в гиматий женщин с собакой — атрибутом Кибелы, Артемиды, Девы, Гекаты⁷³⁹. Изображения молодых женщин в длинных одеждах могли восприниматься как образ различных богинь — Кору, Деметры, Афродиты, Артемиды, Девы и их малоазийских аналогов Анаит и Ма с чертами Кибелы. Бытовавшие одновременно с ними терракотовые фигурки богини на троне в традиционной иератической позе Персефоны, Деметры, Кибелы, Реи, Афродиты, Артемиды, могли передавать образ каппадокийско-понтийской богини Анаит (рис. 136). В одном из подкурганых склепов некрополя Пантикапея II в. до н.э. среди различных терракот, связанных с культами Геракла и Афродиты, была обнаружена полуфигура женщины среди листьев аканфа и в головном уборе типа фригийской шапочки⁷⁴⁰. Это образ богини Владычицы, покровительницы всего сущего, с конечностями в виде листьев аканфа, известный в декоративном искусстве Боспора и степной Скифии. Примеры — золотые пластины из кургана Большая Близница, фронтон деревянного саркофага 1866 г. с Тамани, украшение рукояти серебряной тарелки из кургана Чертомлык, золотая диадема из Куль-Обы и т.д. На них представлена Верховная богиня скифов, покровительница плодородия, растений, животных, которую идентифицируют с Афродитой Аргимпасой, Кибелой, Артемидой⁷⁴¹. Фригийская шапочка на голове богини указывает на связь с Кибелой, Атаргатис, Астартой, Анахитой, Артемидой Персидской. Синкретический образ женского божества природы и владычицы зве-



Рис. 136

В одном из подкурганых склепов некрополя Пантикапея II в. до н.э. среди различных терракот, связанных с культами Геракла и Афродиты, была обнаружена полуфигура женщины среди листьев аканфа и в головном уборе типа фригийской шапочки⁷⁴⁰. Это образ богини Владычицы, покровительницы всего сущего, с конечностями в виде листьев аканфа, известный в декоративном искусстве Боспора и степной Скифии. Примеры — золотые пластины из кургана Большая Близница, фронтон деревянного саркофага 1866 г. с Тамани, украшение рукояти серебряной тарелки из кургана Чертомлык, золотая диадема из Куль-Обы и т.д. На них представлена Верховная богиня скифов, покровительница плодородия, растений, животных, которую идентифицируют с Афродитой Аргимпасой, Кибелой, Артемидой⁷⁴¹. Фригийская шапочка на голове богини указывает на связь с Кибелой, Атаргатис, Астартой, Анахитой, Артемидой Персидской. Синкретический образ женского божества природы и владычицы зве-

⁷³⁹САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапей. С. 13. Табл. 39, 2; Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 105; Денисова В.И. Ук. соч. С. 108.

⁷⁴⁰Шкорпил В.В. Отчет о раскопках в Керчи в 1908 г. // ИАК. 1911. 40. С. 85. Рис. 27 а-б; САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапей. С. 23. № 78. Рис. 16, 4.

⁷⁴¹Иванова А.П. Местные мотивы в декоративной скульптуре Боспора // СА. 1951. XV. С. 188-202; Ivanova A.P. Gestalten der örtlichen Mythologie in der Kunst des Bosphoros // Das Altertum. 1959. Bd 5. Ht 4. S. 239, 240; Артамонов М.И. Ук. соч. С. 66, 67; Бессонова С.С. Ук. соч. С. 93, 94.

рей, понятный и близкий скифскому населению, восприняли эллины, которые усматривали в нем анатолийский прототип Великой Матери богов — Кибелы.

Одна из терракотовых протом I в. до н.э. — I в. н.э. с сельской территории Синдики (пос. Пятиколодезное) представляет богиню (или бога?) в остроконечной шапочке⁷⁴². Такие протомы по обыкновению отображали греческих богинь плодородия — покровительниц возрождающейся природы, однако в эллинистический период и на рубеже эр их уже отождествляли с Кибелой и богинями ее круга, а также с другими малоазийскими женскими божествами. Во II в. до н.э. на Боспоре распространился культ фригийской богини Ангиссы (CIRB, 27), одного из воплощений Великой Матери богов. Она почиталась в качестве покровительницы гор, холмов, поэтому во Фригии и Галатии ее называли Агдистис или Ангдистис⁷⁴³. Под этим именем в культе Кибелы-Реи фигурировало двуполое существо, которое стремилось похитить у нее Аттиса. Так что пантикапейская надпись с упоминанием Ангиссы — Агдистис связана с культом Кибелы и Аттиса и являлась своего рода посвящением Кибеле — Фригийской Матери, ставшей популярной в Северном Причерноморье. Очевидно, что Ангисса-Агдистис-Кибела почиталась на Боспоре выходцами из Малой Азии, в том числе, по-видимому, и из Понтийского царства, тем более что она пользовалась популярностью в Пафлагонии (см. гл. - 3, §6) и на хоре Амасии (см. гл. 2, §1).

Боспорская коропластика позднеэллинистической эпохи показывает определенное влияние анатолийских культов на Боспоре, которое усилилось при Митридате Евпаторе. Это, в частности, выразилось в том, что местная верховная богиня Афродита Урания Апатура получила черты Верховной анатолийской богини, наделенной функциями Великой Матери богов-Кибелы, фригийской богини Ангиссы, понтийской Ма-Энио, ирано-понтийско-каппадокийской Анаит, персидской Артемиды. Благодаря этому греческую Афродиту стали представлять в образе этих женских божеств — покровительниц плодородия и всего сущего. Ее культ получил больше хтонических черт, но при этом боспорцам удалось сохранить свои исконные, эллинские по характеру, культы, так как понтийско-анатолийские боги не сумели полностью вытеснить их образы из религиозного сознания северочерноморских подданных царя Понтийского государства.

⁷⁴² САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. С. 42. № 4. Табл. 49, 3.

⁷⁴³ Robert L. A. travers *l'Asie Mineure*. P., 1980. P. 236-239.

Из терракотовых статуэток, связанных с распространением понтийского влияния в Боспорском царстве, следует выделить изображения Митры Тавроктона, закалявающего быка. Они относятся к I в. до н.э. и были привезены на Боспор, хотя некоторые исследователи отстаивают идею об их изготовлении в его столице⁷⁴⁴. Помимо пяти статуэток из Пантикапея, один фрагмент подобного изображения происходит из Мирмекия, а целый экземпляр — с поселения Полянка в Восточной Таврике, где был обнаружен в святилище (рис.



Рис. 137

137)¹⁴⁵. Все терракоты представляют синкретический образ Митры-Аттиса (рис. 138), поэтому можно говорить о пересечении культов Митры и Аттиса на Боспоре. В настоящее время получила распространение точка зрения, что культ Митры-Аттиса проник туда непосредственно из Восточной Анатолии в рамках созданной при Митридате Евпаторе Понтийской державы. Помимо синкретизма с фригийским Аттисом, это доказывает сцена мистического закалывания быка, которая отличается от общераспространенного изображения подоб-



Рис. 138

⁷⁴⁴ Cumont F. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. Bruxelles, 1899. Vol. I. 212, 213; vol. II. P. 191. Fig. 17 et Not 5; Wiist E. Mithras // RE. 1932. Bd 15,2, 30. S. 2135; Vermaseren M.J. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae. Hagae, 1956. P. 47. no. 11,12: статуэтки привезены из Малой Азии; ср., однако, Blawatsky V.D., Kochelcnko G.A. Le culte de Mithra sur la cote septentrionale de la Mer Noire. Leiden, 1966. P. 14-20. Fig. 8-10; САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапей. С. 27. № 119, 122. Табл. 28, 1, 4; Kobylina M.M. Divinités... P. 9. Pl. XVIII, 1, 27; XIX, 1, 29 = Кобылина М.М. Изображения восточных божеств... С. 18, 46. Рис. 33, 34: фигурки произведены на Боспоре. Однако обнаружение одной из пяти статуэток в выбросе мастерской коропласта в Пантикапее исключает идею об их исключительно привозном характере.

⁷⁴⁵ Денисова В.И. Ук. соч. С. 122. Табл. XXII, д; Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Ук. соч. С. 432. Рис. 1, 3; Кошеленко Г.А., Масленников А.А. Еще раз о культе Митры-Аттиса на Боспоре // ДБ. 2003. 6. С. 184-190; Масленников А.А. Античное святилище на Мсогидс. С.93. Табл. 18; он же. Сельские святилища... С. 20. Рис. 9, 2; ср. Winter F. Die Typen der figurlichen Terrakotten. Bd II. В., Stuttgart, 1903. S. 373, no. 6, a-e; 6: подобная фигурка обнаружена в кликийском городе Тарсе и хранится в Лувре.

ного типа, популярного в римской религии: Митра не убивает быка, а лишь собирает это сделать⁷⁴⁶. Хотя фигурка с Полянки изготовлена на Боспоре, культ Митры не получил особой популярности у местного населения. За исключением всего нескольких терракот, у нас нет других свидетельств о существовании этого культа в Боспорском царстве. Такая же картина, кстати, наблюдалась и в Понтийском царстве. Несмотря на то что местные цари считали Митру своим эпонимным божеством, он тем не менее почитался там в синкретизме с Аттисом и Меном, в том числе как конный бог-всадник, отождествлявшийся с фракийским конным богом Геросом или конным Зевсом (см. гл. 2, §12). Правящая в Понте династия Митридатидов стремилась предстать в качестве носителя власти, освященной Зевсом (см. гл. 2, §1), поэтому поощряла почитание Митры в образе мужского бога эллинского пантеона или царского божества Мена-Фарнака (см. гл. 2, §12). Эллина же воспринимали его как Аполлона-Гелиоса, иногда как Персея или Зевса. Так что синкретизм Митры и Аттиса имел место не на боспорской почве, а в Понте, откуда культ Митры попал в боспорскую столицу и на хору.

В эллинистическом мире был распространен образ Митры на колеснице, запряженной парой или четверкой коней. К такого рода изображениям относятся пластина из прикубанского кургана Карагодеуашх, греко-бактрийские монеты царского чекана, золотая пластина от погребального венка из некрополя Горгиппии, на которой Гелиос-Митра под знаком звезды и полумесяца управляет квадригой. На ней в образе солнечного бога запечатлен Аспург — боспорский царь, правнук Митридата Евпатора, так как это изображение совпадает с типологией медных монет с митридатовскими легендами ВАЕ и ВАМ и гербом Митридатидов — звездой и полумесяцем, чеканившихся в первые годы его правления. Богу на этих монетах приданы черты понтийского царя, обожествленного как Гелиос-Митра и Мен-Фарнак (ср. лик Митридата VI в этом образе на монетах Пантикапея, Фанагории, Горгиппии — см. гл. 2, §12; 3; 5 и рис. 98, 118), а герб митридатовской династии указывает на родство с Динамией, внучкой царя Понта, которая являлась матерью Аспурга и активно использовала его на своих изображениях. Поэтому распространение культа Митры на Боспоре было косвенно связано с обожествлением царя, но ограничивалось синкретизмом с греческим Гелиосом-Аполлоном. Боспорцы в большей степени почитали Аполлона и Диониса (см. выше), поэтому персидский Митра не вызывал особен-

⁷⁴⁶ Blawatsky V.D., Kochelenko G.A. Op. cit. P. 14-20; Кошсленко Г.А., Масленников А.А. Ук. соч. С. 187.

ного вдохновения у широких слоев населения, а появление его статуэток в костюме Аттиса было скорее связано с переселением части жителей из восточных районов Анатолии, где иранского бога солнца отождествляли с Аттисом и Меном, более распространенными там мужскими божествами умирающей и возрождающейся природы. Культ Митры на Боспоре оставался частным, однако в ираноязычной скифо-сарматской среде имел большой отклик, поскольку образ этого солнечного божества как покровителя власти соответствовал местным традициям.

В отличие от Боспора и Пафлагонии, Митру достаточно широко почитали в Каппадокии, Малой Армении, Закавказье, в частности в Армении, где он нередко отождествлялся с другими местными богами и героями. Его культ проник и в Колхиду, поскольку Митра был популярен в Трапезунте, где находилось его святилище, достаточно известное в древности. Грузинские исследователи связывают это с установлением митридатовского господства⁷⁴⁷, что вполне возможно. Однако распространение культа Митры в Колхиде и Восточном Причерноморье не способствовало вытеснению из местного пантеона греческого бога Гелиоса. Он считался у колхов мифическим предком местных правителей, например, царя Ээта (Apoll. Rhod. II. 1204), и неслучайно, что Аристарх, правитель Колхиды после Митридата Евпатора, помещал на монеты собственное изображение в образе Гелиоса⁷⁴⁸. При митридатовском господстве в религиозной жизни Колхиды наблюдалась картина, аналогичная той, которая сложилась на Боспоре: культ Митры, как и в соседней Понтийской Каппадокии, оказался там вне царской идеологии и пантеона официальных богов Понта, оставаясь частным и неофициальным по причине незначительного количества почитателей.

Среди боспорских терракот эпохи позднего эллинизма важное место занимали всадники на галопирующем или стоящем коне. Подобные изображения на различных предметах засвидетельствованы в Северном Причерноморье с IV в. до н.э., их в основном находят в скифо-сарматских погребениях, так как они связаны с заупокойным культом, а их иконография прослеживается от Фракии до Китая⁷⁴⁹. Они интер-

⁷⁴⁷ Макалатия С. Культ божества Митры в Грузии // ВГМГ. 1927. 3. С. 179-198; Максимова М.И. Ук. соч. С. 400-404; Лордкипанидзе Г.А. Ук. соч. С. 116; Тодуа Т.Т. Колхиды в составе Понтийского царства. Тбилиси, 1990. С. 114; Braund D. Georgia in Antiquity. Oxf., 1994. P.38, 254.

⁷⁴⁸ Лордкипанидзе Г.А. Ук. соч. С. 116; Сапрыкин С.Ю. Аристарх Колхидский // Scripta Gregoriana. М., 2003. С. 238-250.

⁷⁴⁹ Ростовцев М.И. Иранский конный бог и юг России // ВДИ. 1990. 2. С. 192; Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А. Серебряные фалары из сарматского погребения могильника Кривая Лука IX в Астраханской области // КСИА. 1981. 168. С. 102-104.

претируются по-разному: всадника считают скачущим богом или героем, с которым идентифицировали обожествленного или героизированного правителя-царя, власть которого была освящена Верховной богиней, по-обыкновенно стоявшей рядом со всадником или перед ним на многих изображениях⁷⁵⁰; другие предполагают, что это сцена приобщения к власти путем испробования священного напитка, как это происходило во время мистерий Митры, но только в том случае, если речь идет о двух всадниках, стоящих друг перед другом. Однако присутствие всадников на предметах погребального культа скифо-сарматского или синдо-меотского происхождения, а также на надгробиях Боспора, подтверждает предположение, что всадники имели отношение к заупокойному культу, выражая собой идеи бессмертия и обожествления умершего. Отсюда возникла связь образа всадника с оргиастическими и мистическими культами, восходящими к древней солярной тематике и отражающими торжество света над мраком, что отвечало чаяниям и религиозным представлениям ираноязычного населения. Вот почему бог-всадник по значению соответствовал Зевсу, скифским богам Папаю, Тагимасаду, Аполлону-Гойтосиру и даже персидскому Ахура-Мазде, которые могли быть отождествлены с Митрой⁷⁵¹.

В коллекции Британского музея имеются терракотовые статуэтки всадников на скачущем в галопе коне — один в развеваемом за плечами плаще, в остроконечной шапке восточного типа и с поднятой правой рукой (из ассирийской Ниневии, парфяно-сасанидская эпоха, инв. № WA 1914-4-4, 3244/113178; WA 1856-9-3, 122; WA 1881-7-27, 185/120444); другой представляет собой всадника-охотника с бородой, на голове у него скифский башлык, он облачен в кафтан и широкие штаны — шаровары, в руках держит лук, а горит подвешен у его правой ноги (Северная Месопотамия, инв. № WA 1972-2-29, 1/135684). Всадники на галопирующих конях известны в селевкидском Вавилоне в эллинистическую и парфянскую эпохи⁷⁵².

В Малой Азии образ всадника — бога или героя — был не менее популярен, особенно в горных районах южной и юго-западной Анатолии.

⁷⁵⁰ Ростовцев М.И. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре // ИАК. 1913. 49. С. 9-16; он же. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1913. С. 318, 319; Rostowtzeff M.I. Le culte de la Grand Déesse dans la Russie meridionale // REG. 1918. 31. P. 462-481; Артамонов М.И. Ук. соч. С. 65; Блаватский В.Д. Сцена инвеституры на карагодеуашском ритоне *ИСА*. 1974. 1. С. 38-44; Бессонова С.С. Ук. соч. С. 112-115.

⁷⁵¹ Ростовцев М.И. Представление... С. 5, 6; Артамонов М.И. Ук. соч. С. 74; Блаватский В.Д. Сцена... С. 40; Бессонова С.С. Ук. соч. С. 116.

⁷⁵² Karvonen-Kannas K. The Seleucid and Parthian Terracotta Figurines from Babylon. Helsinki, 1995. P. 93-97, no. 406. Pl. 63. Cat. № 406-502.

Богов-воинов и всадников идентифицировали там с Аполлоном, Аресом, Аидом, Посейдоном — последнего изображали с трезубцем и на лошади, как Гиппия⁷⁵³. Их ассоциировали также с местными божествами — Ахеем, Аландром, Какасбосом — в образе всадника; на надгробных рельефах из Кизика и окрестностей, на вотивных рельефах из Писидии и Фригии всадник на лошади обычно представлял местное божество либо греческих богов Посейдона Гиппия и Диоскуров. На наскальных рельефах из Кизилбела всадники стоят перед сидящей на троне богиней. В этом прослеживается много общих черт с надгробиями, на которых умершие запечатлены в образе всадников рядом с сидящей богиней, что свидетельствует об их обожествлении, героизации и подчеркивает идею бессмертия⁷⁵⁴. В Пафлагонии всадники изображали Зевса Бонитена в лучевой короне на скачущем в галопе коне (см. гл. 2, §1 и рис. 5), в чем проявилась функция всадника-бога не только как воина, но и как спасителя — сотера, защитника и апотропея.

Наиболее тесная связь солнечного божества — спасителя и бессмертного героя-бога, победителя смерти и отвратителя несчастий — выступает применительно к египетским богам Изиде и Гору-Гарпократу, которых изображали на коне со священной чашей. Некоторые статуэтки Гора представляют его с чашей и щитом как воина, в некоторых случаях он держит рог изобилия, как бог плодородия. В триаде с Изидой и Осирисом он олицетворял солнце и плодородие. Поэтому Изиды также изображалась в образе всадника (ср. статуэтку богини III в. до н.э. — III в. н.э. из глиптотеки Нью-Карлсберг в Копенгагене: Изиды на коне с поднятыми передними копытами, в стефанае, остроконечной шапке и в обрамлении пышных волос, над которыми знаки солнца и луны), выражая этим представления о солнечном свете, плодородии, победе света над тенью, торжестве бессмертия. В Египте встречаются статуэтки простых всадников в остроконечных шапках, которые связаны с героизацией воинов⁷⁵⁵ и их воплощением в образе различных богов — Зевса, Диоскуров, Осириса, Гора. В святилище Сераписа в Синопе была найдена фи-

⁷⁵³ Mitchell S. *Op. cit.* P. 26-28.

⁷⁵⁴ Как на рельефах из Фригии, Писидии, в посвящении Посейдону Гиппию из кликийского города Икония (см. Robert L. *Documents d'Asie Mineure*, XXIII-XXVIII // BCH. 1983. 107. P. 547, 548, 570, 571. Fig. 2-3: на рельефах чаще всего изображались бог Какасбос на идущем коне, у которого одна нога поднята, всадники — перед восседающей богиней, что отражало обожествление, героизацию и символизировало верховную власть, а также всадники на спокойно стоящем коне, и даже два всадника на одном коне, идущем влево.

⁷⁵⁵ Fjeldhagen M. *Catalogue. Greco-Roman Terracottas from Egypt*. Ny Carlsberg Glyptothek. Copenhagen, 1995. P. 46, 48, no. 22-24; Fischer J. *Griechisch-romische Terrakotten aus Aegypten*. Tübingen, 1994, no. 625-629. Taf. 107, 108, no. 995-998, 1000, 1001.

гурка всадника вправо, на голове которого фригийская шапочка, на теле хитон, развевающийся плащ за спиной и длинные штаны, его правая рука отброшена немного влево. Эта терракота связана с культом Сераписа⁷⁵⁶, однако, принимая во внимание синкретизм мужских богов в Понте (см. гл. 2, § 13), ее уместнее связать с Меном-Аттисом, Митрой, Персеем, а также с Зевсом, Аполлоном, Посейдоном Гиппием (кстати, популярным среди синопейцев — см. гл. 2, §2 и рис. 11), Дионисом, Аресом. Но в любом случае эта статуэтка представляет бога или героя, который олицетворял победу жизни над смертью и борьбу за жизнь, торжество света и счастья над мраком, злом и жестокостью. Эти идеи были близки ираноязычному населению Передней Азии, армянам, египтянам, каппадокийцам, колхам и другим. В Каппадокии, Малой Армении и Колхиде изображения всадников связаны со священными ритуалами, обычаями и празднествами с участием коней (конь был священным животным Зевса Стратия и Посейдона). Митра-всадник почитался в Трапезунте в синкретизме с Меном⁷⁵⁷ или Аттисом, в Армении такие статуэтки трактуются как изображения конного Митры⁷⁵⁸. В Анатолии, где почиталась Великая Мать богов, Аттис-Мен на коне мог быть мужским паредром Верховной богини или Владычицы, а в Зеле бог-всадник мог выступать спутником Анаит (Анахиты)=Верховной богини зелитов в образе Омана или Зевса-Омана (ассоциировавшегося с Митрой, паредром Анахиты). Скифо-иранский облик некоторых всадников на терракотах из Месопотамии, Ниневии, Вавилона, Армении связан с культовым характером статуэток: достаточно вспомнить, что во время праздничных церемоний и ритуалов в Зеле, известных как Сакеи, которые справлялись в честь Анаит (вавилонской Иштар), одержимые божеством одевали скифские одежды, а сами церемонии имели вавилонские и персидские корни (гл. 3, §8).

Боспорские статуэтки бога-всадника на коне имеют две разновидности: в III—I вв. до н.э. господствовал тип всадника на стоящем коне, которого связывают с греческими культурами Посейдона Гиппия и Геракла, соединившимися с иранскими религиозными представлениями⁷⁵⁹, в результате чего конный бог или герой превратился в мужского спутника

⁷⁵⁶Akurgal E., Budde L. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Sinope. Ankara, 1956. S. 30, 31; Winter F. Op. cit. T. I. S. 209, no. 4: Тапент.

⁷⁵⁷Cumont F. Textes et monuments... Vol. I. P. 362 ff.; Vol. II. P. 189, §3 bis; Wtist E. Op. cit. S. 2135; эту идею оспаривали Е. Бабелон и Т. Рейнак (WBR P, 1. P. 147, 148); ср. Максимова М.И. Ук. соч. С. 404. Примеч. 3.

⁷⁵⁸Хачатрян Ж. Об античной коропластике Армении // ВДИ. 1979. 3. С. 97-99.

⁷⁵⁹Крыкин С.М. Новые терракоты всадников из Фанагории // КСИА. 1987. 191. С. 57-59; он же. Фракийцы в античном Северном Причерноморье. М., 1993. С. 212-224.

местной Верховной богини⁷⁶⁰; со II—I вв. до н.э. — I в. н.э. получил распространение тип всадника-охотника на галопирующем коне в скифской одежде и башлыке, интерпретируемый как синкретический ирано-сарматский бог, связанный с хтоническими религиозными представлениями о торжестве жизни после смерти⁷⁶¹. Их сакральный характер ныне признается всеми, а существовавшая прежде точка зрения, что это сарматские или боспорские конные воины в сарматском облачении⁷⁶², отвергнута. Боспорские терракоты с изображением всадников предвосхитили появление боспорских надгробных рельефов



Рис. 139

римского времени, на которых представлены обожествленные или героизированные умершие, что само по себе указывает на религиозный смысл статуэток. Образ бога-всадника был одинаково понятен грекам и варварам, поэтому он воплотил в себе синкретические черты разных божеств, включая Эрота и Аттиса (рис. 139), и неслучайно поэтому конного бога в статичной позе на терракотах II в. до н.э. иногда воспринимали как фригийского Аттиса⁷⁶³. Всадник-охотник в скифском костюме на большинстве боспорских терракот изображен с поднятой правой рукой, как бы поражая копьём зайца, преследуемого собакой (рис. 140)ⁱⁱⁱ.

Данный тип терракот близок Фракийскому всаднику-Геросу, в котором воплотились черты разных божеств, включая Аполлона и Дио-

⁷⁶⁰Blawatsky V.D., Kochelenko G.A. Op. cit. P. 2-9; Пругло В.И. Терракотовые статуэтки всадников на Боспоре // История и культура античного мира. М., 1977. С. 181, 182.

⁷⁶¹Крыкин С.М. Фракийцы... С. 224; Диатроптов П.Д. Изображения всадников в античном Северном Причерноморье // Поздние скифы Крыма. М., 2001. С. 85; Винокуров Н.И. Новые изображения всадников на Боспоре // ДБ. 2002. 5. С. 70-73.

⁷⁶²Блаватский В.Д. О боспорской коннице // КСИИМК. 1949. 29. С. 96; Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 168.

⁷⁶³Пругло В.И. Ук. соч. С. 178. Рис. 1,1; Денисова В.И. Ук. соч. С. 62-64. Табл. 22, к; Крыкин С.М. Новые терракоты... С. 58, 59; ср. Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 120, 121: всадник — изображение сарматского или скифского воина.

⁷⁶⁴Денисова В.И. Ук. соч. С. 63; наиболее показательные экземпляры происходят из поселения Артезиан (Винокуров Н.И. Ук. соч. С. 81, 82. Рис. 1-3; он же. Исследование некрополя городища Артезиан в 2000 г. // Античный мир и варвары на юге России и Украины. М., Киев, Запорожье, 2007. С. 377-381. Рис. 54, 1-2) и из сельского святилища на поселении Полянка (Масленников А.А. Античное святилище... С. 26. Табл. 109; он же. Сельские святилища... С. 24. Рис. 11,2; 13, 6).



Рис. 140

приобщение к бессмертным богам воплощались в сознании людей путем семантического соединения всадника с Верховной богиней всего сущего и вкушения переданного ею напитка бессмертия либо путем простой адорации всадника богиней. Но так или иначе, а пара бог и богиня передавала семантику возрождения новой жизни после смерти (это восходит еще к элевсинскому культу и оргиастическим культам восточных женских божеств), поэтому она фигурировала на предметах погребального инвентаря, а фигурки конного бога клали в могилы. Сцена охоты на кабана или зайца с помощью собаки, в представлении древних классического оберега, восходила к древнейшим земледельческо-скотоводческим представлениям о сохранении и спасении скота и урожая от диких животных. Переименованная впоследствии под воздействием хтонических культов различных божеств, она превратилась в аллегория спасения, защиты и сохранения жизни, в том числе после погребения, т.е. выражала идею бессмертия и приобщения к богам подземного мира, которые отныне следили и покровительствовали умершему в Аиде.

С другой стороны, конный бог на боспорских статуэтках напоминает фигурки охотников в ирано-скифской одежде из Месопотамии и Серапеума в Синопе. Во II в. до н.э. число их число увеличилось: такие находки отмечены в Пантикапее, Фанагории, Горгиппии, Мирмекии, Нимфее, на сельской периферии (Артезиан, Полянка и т.д.)⁷⁶⁵. В Армении статуэтки стоящего всадника с поднятой левой ногой лошади представляли Митру, на металлических предметах из скифских и меотских курганов это Аполлон-Митра или Зевс-Папай, близкий Ахура-Мазде или Митре персов в ипостаси солнечного бога и воплощения бессмертия. Это подтверждает и культовая статуя Митры из Трапезунта, известная по монетным изображениям, где иранский бог света получил черты фригийского

⁷⁶⁵Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. Табл. XXXV, 1; САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапей. Табл. 46.

Мена (и очевидно, Аттиса). К тому же, как мы убедились выше, Митра в Понте и на Боспоре сливался с фригийским Аттисом. Поэтому нельзя согласиться с предположением, будто боспорский всадник почитался во II в. до н.э. — I в. н.э. как исключительно греческий бог. Такого рода ассоциации возникают лишь применительно к фигуркам III—I вв. до н.э., в том числе из Мирмекия⁷⁶⁶, не имеющим признаков восточного влияния, тогда как терракоты всадника II—I вв. до н.э. в варварском одеянии — башлыке, кафтане, анаксиридах и широких шароварах (в том числе из мирмекийского комплекса) — следует интерпретировать как изображения синкретического греко-варварского бога или героя⁷⁶⁷.

Скачущий всадник-охотник получил на Боспоре синкретический образ Митры-Аттиса (возможно, с чертами Мена), как в Понте, однако сцена охоты на зайца при помощи собаки напоминает сюжет изображений фракийского Героса. Очевидно, в этом проявилось влияние населения Анатолии фрако-фригийского и пафлагонского происхождения, которое почитало Великую Мать богов и Аттиса-Мена. А иранское или каппадокийское воздействие отразилось в одежде ирано-скифского облика, в которую облачен всадник. Ведь в Понтийском царстве существовали культ Анаит (=Анахиты), которую воспринимали как Верховную богиню или Владычицу, и праздник в ее честь, называвшийся Сакеи, когда почитатели богини облачались в скифские одежды в память об учреждении его скифами и персами. Анаит была близка Ма и фригийской Кибеле, поэтому ее мужской паредр — Оман или Митра — вполне мог получить облик фрако-фригийских мужских богов. К тому же синкретический образ Митры-Аттиса был идентичен скифскому и сарматскому Аполлону, паредру Великой богини с чертами Артемиды, Афродиты, Кибелы, Ма, Анаит. Р. Туркан отметил в этой связи, что бог-всадник мог выступать в образе Аполлона, Диониса-Сабазия, покровителей умерших и даровавших им бессмертие. В то же время это божество военного характера, спутник Артемиды, Тюхе и Немезиды, олицетворявших триумф и высшую справедливость⁷⁶⁸. Это подтверждает возможность широкого толкования его образа: например, в качестве паредра Верховной богини (Анаит, Ма, Кибелы, Геры, Деметры, Персефоны, Афродиты, Артемиды) всадника могли почитать как Зевса Стратия, Персея, Мена-Фарнака, Митры-воина, Аполлона, Ареса, фракийского героя Героса и даже Ге-

⁷⁶⁶ Денисова В.И. Ук. соч. С. 62. Табл. XII, з, х.

⁷⁶⁷ Там же. С. 63. Табл. XXII, к.; Масленников А.А. Население Боспорского государства в первые века н.э. М., 1990. С. 135-137; Крыкин С.М. Фракийцы... С. 212; Диатропов П.Д. Ук. соч. С. 85; Винокуров Н.И. Новые изображения... С. 73.

⁷⁶⁸ Turcan R. The Cults of the Roman Empire. Oxf. Camb., 1996. P. 249-253.

ракла, т.е. богов царского культа, так как его образ был навеян представлениями о героическом правителе, своим подвигом способного даровать людям справедливость, радость и вечность жизни, бессмертие, победу добра над злом.

Среди боспорских терракот II—I вв. до н.э. имеется группа статуэток всадника на медленно шагающем коне с поднятой левой ногой (или на стоящем коне — рис. 139), в плаще и остроконечной шапке фригийского типа⁷⁶⁹. Они появились на Боспоре в эпоху позднего эллинизма под влиянием анатолийских культов, в частности Митры-Аттиса-Мена, фригийского Зевса и Посейдона Гиппия, как передававшие типично синкретический образ восточных и греческих богов. В статуэтках всадника в греческой хламиде и тунике без остроконечной шапки фригийского или скифского типа можно, очевидно, усматривать Аполлона, Ареса, Диониса, Зевса, Персея⁷⁷⁰, а поскольку Верховная богиня или Владычица на Боспоре получила черты Афродиты, то его могли ассоциировать с конным Эротом или младенцем Дионисом в венке⁷⁷¹.

Таким образом, в боспорских городах всадник на коне почитался в качестве бога или героя, который выражал представления людей о бессмертии и добрых делах. Обнаружение таких статуэток в гробницах и святилищах исключает их жанровый характер, доказывая культовое назначение. Отражая религиозные представления простых людей, означенные терракоты и соответствующие анатолийские (в основном понтийско-каппадокийские) и боспорские культы богов-спасителей стали распространяться под воздействием официальной понтийской идеологии, которая использовала почитание общегреческих богов Диониса и Аполлона для создания образа повелителя — героя и бога, способного на подвиги и готового к самопожертвованию ради защиты подданных от многочисленных врагов. Проникновение в боспорскую среду во II—I вв. до н.э. культов Аттиса, Митры, Мена, египетских культов Гора,

⁷⁶⁹ Денисова В.И. Ук. соч. С. 63. Табл. XXII, с.з.; ср. Диатроптов П.Д. Ук. соч. С. 86. Рис. 6. Ср. также САИ Г1 — 11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. Табл. 23, 3: «конный скиф».

⁷⁷⁰ Ср., например, Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. Табл. XXII, 2; об их семантической близости всадникам с башлыком на голове свидетельствует находка фигурок обоих типов в одной могиле на поселении Артезиан (Винокуров Н.И. Новые изображения... С. 71).

⁷⁷¹ Ср. статуэтку ребенка (Эрота, Аттиса, Гора, Мена?) на спокойно идущей лошади с поселения Полянка (Масленников А.А. Античное святилище... С. 29. № 9. Табл. 107-108); см. также САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки Северного Причерноморья. Табл. 16, 1: Херсонес, II в. до н.э.; САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. Табл. 55, 6: Гор-гиппия, I в. до н.э.

Гарпократа, Сераписа, отразило свойственный религии Понта сплав эллинистических и пафлагонско-каппадокийских (иранских) традиций, который на Боспоре впитал в себя некоторые особенности местной эллинской религии.

Одним из почитаемых богов в позднеэллинистическую эпоху на Боспоре был фригийский Мен. В Понте этот культ считался царским, и официальным, в образе Мена почитались понтийские цари Фарнак I и Митридат VI, в результате чего появился синкретический культ Мена-Фарнака. При этом Мена-Фарнака нередко ассоциировали с Митрой, богом солнечного света. Следы культа Мена-Фарнака прослеживаются и на Боспоре, в чем проявляется прямое понтийское влияние (см. гл. 2, § 12; гл. 4, 5). Мена отождествляли с луной и ассоциировали с Дионисом, что ярко демонстрируют монеты боспорских полисов с портретом Митридата Евпатора в облике Мена-Фарнака на лицевой стороне и фигурой бога Диониса на оборотной стороне (см. выше). На херсонесских монетах эпохи боспоро-понтийского протектората (середина I в. до н.э.), очевидно, времени правления Фарнака II, фигурировала голова мужчины с надчеканкой в виде солярного знака, по-видимому, заимствованного с боспорских монет с изображением Митридата Евпатора в образе Мена-Фарнака⁷⁷². Надчеканка — восьмилучевая звезда-солнце расположена прямо над головой мужского портрета на аверсе монеты, указывая на его царский ранг и на то, что это, по всей вероятности, Фарнак II, сын Митридата Евпатора, обожествленный как Мен-Фарнак. Расположение солярно-лунарных символов над головой правителей, согласно ирано-каппадокийской традиции, означало обожествление и героизацию путем отождествления с солярно-лунарными богами. Означенный солярный знак служил также «говорящей эмблемой» Фарнака II: его имя переводилось с персидского как «царское счастье», «расцвет», «свет», «ореол», «сияние лучей солнца»⁷⁷³. Он показывал, что носитель этого имени был обожествлен как Мен-Митра, т.е. являлся «носителем счастья и света». Следовательно, почитание Мена на Боспоре и в Херсонесе на рубеже эр могло быть результатом влияния понтийско-каппадокийских традиций религии Понта и распространялось параллельно с царским культом понтийских царей.

Мена изображали как молодого бога, даже юношу, в традиционной позе сидящим на петухе (*рис. 141, 142*). Его образ часто скрывался за

⁷⁷² Анохин В.А. Монетное дело Хрсонсса. Киев, 1977. Табл. XIII, 199.

⁷⁷³ См. гл. 2, §12; ср. Christiansen A. Op. cit. P. 22; Бейли X. Иранские заметки // ВДИ. 1990. 4.



Рис. 141

изображениями детей с петухом в руках и скачущих на петухе. Терракотовые статуэтки, запечатлевшие его в таком положении, получили особое распространение в I в. до н.э. — I в. н.э.⁷⁷⁴. Несмотря на то что мальчик, за исключением некоторых случаев, не облачен во фригийскую шапочку — традиционный атрибут Мена — его воспринимали в качестве символа плодородия, утреннего света, справедливости и спасения, так как петух воплощал собой свет утренней зари и победу над демонами ночи и зла. На Боспоре (и в других местах) младенцев нередко изображали с гроздью винограда, что сближало их с Дионисом и Эротом (рис. 143)⁷⁷⁵. В некрополе Кеп обнаружена терракотовая статуэтка I в. до н.э., представляющая мальчика с виноградной гроздью в руке, который сидит на петухе, и посвятителем надписью Афине⁷⁷⁶. Это синкретическое изображение Эрота-Диониса с символом Мена-Аттиса — петухом (гл. 2, §7, 12 и ниже), что подчеркивало его функцию божественного спутника малоазиатской Верховной богини плодородия с чертами Кибелы, Афродиты, Деметры, Семелы-Артемиды, Анаит и Ма. Поскольку Ма-Энио ассоциировалась с этими богинями, а особенно с Афиной, то неудивительно посвящение ей означенной статуэтки. Эрот и Дионис символизировали плодородие и функции Афродиты и Деметры как прародительниц, и вместе с Менем и Аттисом они выступали в качестве мужского воплощения

⁷⁷⁴ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 98, 99; она же. Изображения восточных божеств... С. 16,17; САИ Г1-11. Терракоты Северного Причерноморья... Табл. 53, 9; Михайловка; там же. Терракотовые статуэтки: Пантикапсй. Табл. 34, 1-2; 49, 1; Пантикапсй; там же. Придонье и Таманский полуостров. Табл. 11, 2; Кепы.

⁷⁷⁵ САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапсй. Табл. 32, 2: фигурка стоящего юноши с виноградной гроздью (Эрот?); 3: Эрот, I в. до н.э.; 38, 3: мальчик, II в. до н.э.; 61,8: мальчик или Эрот, I в. до н.э.; там же. Придонье и Таманский полуостров. Табл. 6, 6: мальчик в остроконечной шапочке, I в. н.э., Тирамба; 21,2, 5: Эрот, I в. н.э., Фанагория; 52, 5: стоящий юноша во фригийской шапке (Аттис-Мен), Горгиппия.

⁷⁷⁶ Сокольский Н.И. Раскопки в Кехах в 1962 г. // КСИА. 1965. 103. С. 110. Табл. 39, 5; САИ П-11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. С. 16. № 35. Табл. 11,2; аналогичные статуэтки Мена в costume Аттиса известны в Пантикапее (Кобылина М.М. Мастерская коропласта в Пантикапее // СА. 1958. XXVIII. С. 188. Рис. 6, 3; она же. Изображения восточных божеств... С. 44. № 29. Рис. 29). Ср. статуэтку Мена-Аттиса из гробницы I в. н.э. на горе Митридат в Керчи: она же. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 98. Табл. XV, 1; она же. Изображения восточных божеств... С. 44, 45. № 30. Рис. 30; САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапсй. Табл. 34, 2.

Великой Матери богов. Эрот был спутником или сыном Афродиты, которая ассоциировалась с Верховной богиней всего сущего; Дионис был связан с Семелой и Ариадной, которых также олицетворяли с Верховной богиней. Поэтому Эрота почитали как Мена и изображали на петухе или с петухом (птицей — символом Аполлона и Афродиты), иногда с виноградной гроздью — символом плодородия и атрибутом Диониса. Аттиса-Мена (и Митру-Аттиса) на боспорских терракотах воспроизводили с обнаженным животом — олицетворением плодоносящей силы природы, и такой же гроздью винограда, подчеркивавшей эту живительную силу Гроздь винограда сопровождала изображения Мена-Фарнака на монетах в Понте, а сам он отождествлялся на Боспоре с Дионисом, так как отражал представления о бессмертии, счастье и радости жизни. В его храме в Америке произносились даже царские клятвы в его честь и с прошением о счастье, которое должно было сопутствовать царям Понта (см. гл. 2, §1 2; гл. 4). Так что подобные атрибуты на терракотах боспорского происхождения появились под непосредственным понтийским влиянием, чтобы продемонстрировать радость жизни и возрождение.

На боспорских терракотах Мен (как и Митра) облачен в костюм Аттиса⁷⁷⁷, что указывает на заимствование культа из западных регионов

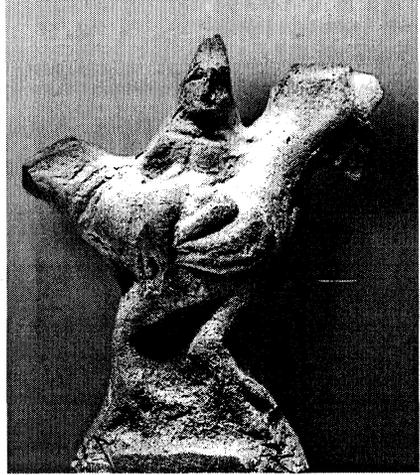


Рис. 142



Рис. 143

⁷⁷⁷ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 99; она же. Изображения восточных божеств... С. 44. № 29-32.



Рис. 144

Малой Азии и Пафлагонии, где Мена и Митру ассоциировали с этим фригийским божеством. Даже греческий Дионис воспринимался там в образе Аттиса, так что в Понтийском царстве (и, как следствие, на Боспоре) сложился синкретический культ Мена-Аттиса-Диониса, который покрывал собой почитание и Митры, и даже Сераписа. Это было вызвано покровительством со стороны Аттиса-Мена производительным силам природы, свету солнца и луны, которые отмечали циклы посева и сбора урожая, бессмертию, радости и счастью, поэтому его изображения клали в могилы. В таком сложном синкретическом понимании Аттис-Мен выступал паредром женских божеств, что обеспечило ему популярность в течение долгого времени. Особенно этому способствовало широкое почитание Кибелы — Великой Матери богов.

В коропластике Аттис выглядел как бог растительности и природы, на что указывают его терракотовые головки (рис. 144) и маски, напоминающие аналогичные предметы из атрибутики культа Диониса и его свиты. Некоторые фигурки фригийского бога представляют его как пастуха, сидящего на скале или играющего на сиринге⁷⁷⁸. На статуэтке из коллекции ГИМ (инв. № 14/В) бог в виде молодого человека во фригийской шапочке стоит и держит в руках предмет неясного характера (возможно, сирингу). Он облачен в одежды Аттиса и за спиной у него крылья Эрота. Это синкретический образ Аттиса-Эрота⁷⁷⁹ или скорее Аттиса-Поймена или Поарина — бога растительности, лугов и стад, популярного в Пафлагонии, в том числе в эпоху Митридатидов. Как мы отмечали выше (см. гл. 2, §1 и 12), Аттис-Поймен (или мариандинский герой Бормон) напоминал Зевса Поарина, и с этим синкретическим культом можно, по-видимому, связать терракотовые фигурки Кривофора, популярные в I в. до н.э. На одной из них он облачен в одежду Аттиса, но

⁷⁷⁸ САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапей. Табл. 28, 3: II-I вв. до н.э.; ср. табл. 17, 2; Кобылина М.М. Изображения восточных божеств... Рис. 24а, 15-16. сидящий на скале Аттис, играющий на сиринге, известен среди терракот IV-III вв. до н.э. из Ольвии и даже западнопонтийских городов (Русяева А.С. Античные терракоты Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1982. С. 90).

⁷⁷⁹ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 99.

без характерной фригийской шапочки на голове⁷⁸⁰: фигурка близка статуэтке Гермеса Кривоноса из Пантикапея⁷⁸¹ и выдает его синкретический характер с чертами Аттиса — пастуха (Поймена), Зевса Поарина, Митры-Аттиса-Мена, Аттиса-Эрота, Аттиса-Митры-Гермеса. Такой синкретизм не свойственен боспорской религии домитридатовой эпохи, но был в порядке вещей в Понтийском царстве с его полиэтничным населением. Синкретический образ Кривоноса мог наложить отпечаток на почитание различных мужских богов в эпоху эллинизма. В основу его культа были положены идеи о спасении и бессмертии души в подземном мире, что позднее воплотилось в образе Доброго Демона или Доброго Пастыря. Ведь Аттис изначально был богом растительности, а затем хтоническим божеством, на что указывают его широкоизвестные гипсовые фигурки из Пантикапея, которые хранятся в Лувре (рис. 145). Они представляли собой аппликации саркофагов вместе с изображениями плачущих женщин, персонифицируя стоящего Аттиса в качестве воплощения бессмертия и покровителя душ умерших, паредра женских божеств оргиастического характера (Кибелы, Ма, Анаит, греческих Деметры, Персефоны)⁷⁸². В Понте Верховную богиню — Анаит, Ма, Кибелу — греки отождествляли с Артемидой и Афродитой, а на Боспоре — в основном с Афродитой Уранией Апатурой и чуть реже с Артемидой Таврополой или Агротерой, поэтому спутника или сына Афродиты — младенца Эрота могли воспринимать как Аттиса-Мена и даже как Митру. Это и стало основанием для появления смешанного образа крылатого Аттиса-Эрота с атрибутами богини — птицей (уткой), собакой и щитом, и не-



Рис. 145

⁷⁸⁰ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 89, 90; САИ П-11.

Терракотовые статуэтки: Пантикапей. С. 27, 28. № 123. Табл. 29, 1.

⁷⁸¹ Терракотовые статуэтки: Пантикапей. С. 28. № 125-127. Табл. 29, 3-5. Некоторые варианты этого типа представляют бога с птицей у ног, что показывает связь с Афродитой, Эротом, Зевсом, Аттисом-Меном (петух?).

⁷⁸² Wařowicz A. Les coutumes funéraires du Bosphore à l'époque de Mithridate VI Eupator et de ses successeurs // RA. 1990. 1. P. 71, 72. Tabl. XV; Kobylyna M.M. Op. cit. Pl. XI = Кобылина М.М. Изображения восточных божеств... С. 40, 41. № 20.



Рис. 146

ких фигурок обнаружено в Северном Причерноморье, в Пантикапее, и они, как правило, показывают воинов с перекрещивающимися ногами и во фригийской «варварской» одежде, за исключением редких экземпляров⁷⁸⁵. К последним относятся, например, фигурка юноши-воина с прямыми ногами, без фригийского колпака на голове, но с плащом-хламидой, перекинутым через левую руку, и со щитом, на который он положил правую руку (рис. 147)⁷⁸⁶. В Мирмекии также найдены фигурки воинов: одна из них представляет воина во фригийской или восточной

пременно во фригийском колпаке⁷⁸³. Как мужского паредра многофункционального женского божества Аттиса объединяли с Эротом, Меном, Дионисом, Митрой, Зевсом, чтобы подчеркнуть его связь с плодородием земли, возрождающейся и умирающей природой и на этой основе придать ему образ защитника, спасителя и апотропея.

В боспорской коропластике II-I вв. до н.э. имеется группа статуэток так называемых «воинов», стоящих с перекрещивающимися ногами и облокачивающихся на щит. Среди них есть «воины» с венком на голове и в панцире на груди, которые, подбоченившись, опираются на большой овальной формы щит, поддерживаемый левой рукой⁷⁸⁴. Известны также терракоты «воинов» в башлыке и во фригийской одежде, включая фригийскую шапочку, которые, держа одну руку на боку, правой рукой опираются на щит, или держат щит в левой руке, положив правую руку на его верх (рис. 146). Большинство таких

⁷⁸³ САИ Г1—11. Терракотовые статуэтки: Пантикапсй. Табл. 28, 2; 47, 4; там же. Придонье и Таманский полуостров. С. 28. № 83, 86, 88. Табл. 31,6; 32, 2-3; Фанагория; Кобылина М.М. Изображения восточных божеств... № 22-24. Рис. 22-24.

⁷⁸⁴ Ср. фигурку воина с перекрещивающимися ногами, в венке и хламиде на плечах: Winter F. Op. cit. Bd II, no. 2 = Mollard-Besques S. Catalogue rai'onné des figurines et relief en terre-cuite grecs, etrusques et romains. P., 1972. Vol. III. P. 58. D 321. Pl. 69, с: из Керчи, хранится в Лувре.

⁷⁸⁵ САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Пантикапсй. Табл. 47, 1-6.

⁷⁸⁶ Winter F. Op. cit. Bd II, 384, no.4: хранится в ГЭ.

одежде и остроконечной шапке, с хламидой на плечах (рис. 148)^m. В Пантикапее обнаружена статуэтка воина в башлыке и кафтане «скифского» типа, положившего правую руку на верх щита небольшой овальной формы, из-за чего его поза слегка наклонная (рис. 149)^{III}. Близкая по характеру и исполнению фигурка была извлечена из могилы на холме 3 в Фанагории, однако щит у нее намного больше по размеру, нежели на других терракотах, к тому же воин стоит прямо⁷⁸⁹. Статуэтка сохранилась частично, однако этот тип известен по находкам в Пантикапее: воин во фригийской одежде в полный рост, положивший руку на щит (рис. 150)¹⁹⁰. В коллекции ГИМ в Москве хранится статуэтка Мена в костюме Аттиса: бог во фригийской шапочке и с обнаженным животом опирается на расположенный слева очень большой щит кельтского типа, как бы придерживая его левой рукой (рис. 151), подобно воину во фригийском костюме из Мирмекия⁷⁹¹. Любопытна пантикапейская статуэтка крылатого Эрота-Аттиса (рис. 152) во фригийском остроконечном колпаке, фригийском костюме с обнаженным животом и анаксиридах, который стоит и опирается левой рукой на большой овальный щит, а правую руку держит на боку (ГИМ, инв. № 43942)⁷⁹².

Подобные статуэтки встречаются и в других частях античного мира. В Кимах и Мирине найдены фигурки стоящих воинов с прямыми ногами во фригийской или восточной (персидской?) одежде, но с округлым щитом⁷⁹³. Другой тип представлен обнаженной мужской фигурой в плаще-хламиде за плечами и анаксиридах, с отстав-



Рис. 147



Рис. 148

⁷⁸⁷ Денисова В.И. Ук. соч. Табл. XXVIII, г.

⁷⁸⁸ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 118. Табл. XXI, 2.

⁷⁸⁹ Там же. Табл. XXI, 3.

⁷⁹⁰ Kondakov N.P., Tolstoy I.I., Reinach S. *Antiquites de la Russie meridionale*. P., 1891. P. 204. Fig. 188=Winter F. *Op. cit.* Bd II, 384, no. 1 = Minns E. *Scythians and Greeks*. N.Y., 1965 (repr. 1913). P. 56. Fig. 10: по мнению Э. Миннза, одежда воина «варварская или местная греческая».

⁷⁹¹ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 119. Табл. XXII, 1; ср. Денисова В.И. Ук. соч. Табл. XXVIII, г.

⁷⁹² Kobylyina M.M. *Op. cit.* P. 23, no. 18. Pl. XII, 118.

⁷⁹³ Winter F. *Op. cit.* Bd II, 384, 5.



Рис. 149

ленной чуть назад правой рукой, и левой, согнутой в локте и положенной на щит кельтского типа⁷⁹⁴. Примечательна терракотовая статуэтка из Рима: стоящий мужчина с прямыми ногами и со щитом кельтского типа, в хламиде за плечами, двурогом шлеме и с мечом у правого бока⁷⁹⁵. В Британском музее хранится статуэтка стоящего с перекрещивающимися ногами воина, который опирается на овальный щит, касаясь его правой согнутой в локте рукой и дополнительно поддерживая правой ногой. Она получила в науке название «скифский воин», так как вся его одежда «скифского типа» — на голове остроконечная шапка, напоминающая шлем, на теле короткая туника с диагональными, перехваченными у груди ремнями, длинный плащ и широкие брюки⁷⁹⁶, что напоминает боспорские статуэтки из Мирмекия и коллекции ГИМ⁷⁹⁷.

На основании формы щитов этих воинов, напоминающей кельтские или галатские щиты с продолговатым умбоном посередине, исследователи предполагают, что терракоты изображают боспорских или галатских воинов-наемников, а на более поздних экземплярах представлены Эрот и дети с оружием. М.М. Кобылина считала фигурки воинов в варварской одежде изображением местных жителей полуварварского облика, поэтому с ее легкой руки получила распространение точка зрения, что эти терракотовые статуэтки были исключительно жанровыми⁷⁹⁸.

В настоящее время это мнение можно считать уже несостоятельным. Даже найденная в Мирине статуэтка стоящего воина с длинными волосами, кинжалом в правой и щитом в левой руке⁷⁹⁹ вряд ли относится к типу

⁷⁹⁴ Ibid. 384, 7.

⁷⁹⁵ Ibid., 384, 11.

⁷⁹⁶ Burn L., Higgins R. Catalogue of Greek Terracottas in the British Museum. Vol. III. L., 2001. P. 90, no. 2195. Pl. 35: место находки неизвестно, возможно, Причерноморье.

⁷⁹⁷ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 119. Табл. XXII, 1; Денисова В.И. Ук. соч. Табл. XXVIII, 1.

⁷⁹⁸ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 118, 119. Табл. XXI, 1-3; XXII, 1; Пругло В.И. Позднеллинистические боспорские терракоты, изображающие воинов // Культура античного мира. М., 1966. С. 205-213; Денисова В.И. Ук. соч. С. 73. Табл. XXVIII, а-г; Клейман И.Б. Изображение воина на фрагменте рельефа из Тиры // Новые исследования по археологии Северного Причерноморья. Киев, 1987. С. 47-50. О фигурках воинов из Армении см. Хачатрян Ж. Ук. соч. С. 99-101. Рис. 11, 12; ср. Minns E. Op. cit. P. 56.

⁷⁹⁹ Winter F. Op. cit. Bd II, 384, 6.

жанровых, так как обнаружена в некрополе. Подавляющее большинство подобных терракот происходит из могил, что указывает на их ритуальное назначение. Репликами статуэток «воинов» являются фигурки Эрота-Аттиса в аналогичной позе и со щитом такой же, как у них, формы. Это дает возможность предположить, что терракоты в виде стоящих «воинов» использовались в качестве апотропеев. Их, вероятно, воспринимали как воображаемых спутников душ умерших при сошествии в подземный мир к царице Персефоне, с которой ассоциировались наиболее почитаемые женские божества Афродита, Кибела, Артемида, Деметра и др. На это, в частности, указывает обнаружение в гончарной печи на сельской усадьбе у хут. Рассвет на хоре Боспора в районе Горгииппии статуэтки воина вместе с фигурками стоящей Афродиты Апатуры и сидящей Кибелы, что подтверждает восприятие терракот «воинов» в качестве мужского паредра этих богинь плодородия, счастья и бессмертия⁸⁰⁰. Щит этих «воинов» по форме напоминает щит богини Ма в Комане на ее культовой статуе и в то же время повторяет форму щитов на балюстраде храма Афины Nikeфоры в Пергаме⁸⁰¹. Ма-Энио почиталась в ипостаси Афины Nikeфоры, поэтому подобные щиты как бы связывали «воинов» с этой богиней, подтверждая влияние понтийской религиозной традиции на семантику статуэток и доказывая их культовое значение. Однако наиболее убедительные доводы в пользу религиозного характера статуэток «воинов» дают результаты раскопок



Рис. 150



Рис. 151

⁸⁰⁰ Крушкoл Ю.С. Терракоты из античного здания на хут. Рассвет // СА. 1971. 4. С. 222-225; САИ Г1-11. Терракотовые статуэтки: Придонье и Таманский полуостров. С. 50. № 1-2. Табл. 58, 1-2.

⁸⁰¹ Пругло В.И. Позднееллинистические боспорские терракоты... С. 208; о щитах на команской статуе богини Ма см. монеты Команы Понтийской: WBR I², I. Pl. XII, 3-4.



Рис. 152

остроконечном фригийском колпаке, к которым примыкают фигурки Эрота-Аттиса в аналогичной позе; воины в греческой одежде — плаще и панцире с защитными пластинками внизу, в венке или небольшой шапочке. Чтобы объяснить их культовое значение, следует обратить внимание на то, что важное место в пантеоне богов Понта при Митридатах занимали Арес — бог войны и войск, а также Персей — герой, убивший Медузу Горгону, и потому являвшийся хранителем воинов, так как его трофей служил для устрашения врагов. Щит был одним из основных атрибутов культа аргосского героя, ставшего героем-эпонимом персов и их этимологическим предком. Он защитил его от смертельного взгляда Горгоны и потому в сознании древних Персей превратился в бессмертного героя и мог выступать в качестве настоящего апотропея и спасителя. По функциям герой был близок Зевсу Стратию, Митре, Аресу и Аттису, поэтому статуэтки «воинов» вполне могли представлять образ победителя Медузы Горгоны и паредра Афины Паллады.

⁸⁰²Масленников А.А. Сельский теменос в Восточном Крыму... С. 169. Рис. 17; он же. Традиционные алтари с памятников хоры Европейского Боспора // ДБ. 2002. 5. С. 190. Рис. 14; он же. Сельские святилища... С. 201. Рис. 92, 93, 11.

⁸⁰³Масленников А.А. Сельские святилища... С. 272, 273. № 87, 92. Рис. 117,8 ;118, 3.Весьма многочисленны статуэтки воинов и среди находок из зольника цитадели городища Артезиан (Винокуров Н.И. Находки культовых предметов в слое пожара первой половины I в. н.э. в боспорской крепости Артезиан // БФ. 2007.1. С. 197).

Зевс Стратий, Зевс Стратег, Арес и Митра-Мен — покровители войск, хранители, спасители воинов и дарующие им победу над врагами, не менее широко почитались населением Понта и Малой Армении. Все они имели параллели в иранской религии: Арес ассоциировался с Вертрагной = греч. Гераклом, который приносил победу; в Бактрии Арес был идентичен Шаревару-Кшатра-Варье, его почитали в Каппадокии и Южной Колхиде (Трапезунте), где он составлял божественную триаду с Митрой и Артемидой, ибо участвовал в мистериях Митры. Его изображали в военной одежде — плаще-paludamentum и тунике, шлеме и панцире, со щитом в левой руке, обычно поставленным на землю, с копьем в правой руке⁸⁰⁴. Одевание Ареса напоминает одежду стоящих воинов со щитами на терракотовых статуэтках, за исключением копья (хотя «воин» с хут. Рассвет держит в руке нечто вроде него).

Арес был популярен в сарматской среде, как, впрочем, и Митра. В ороастрийской религии Митра имел ряд черт, которые ставили его в один ряд с Шареваром (=Шахреваром), имя которого коррелирует с теонимом «Серapis» или «Сарапис» — изначально иранским божеством, близким Митре в качестве покровителя и защитника государства и власти правителя. Древние персы дали ему эпитет Кшатрапати или Сатрап. В Пальмире он отождествлялся с богом Садрапа — воином со щитом, копьем и в панцире. Этот культ проник и к эллинам: в Элиде стояла статуя безбородого мужчины с перекрещивающимися ногами и опирающегося на копье (Paus. IV. 25. 6), которая имела много общего с так называемыми «воинами» на терракотах с Боспора. Связь Шаревара (греч. Ареса, Геракла) — Кшатрапати — Сатрапа с Митрой превосходно согласуется с персидской одеждой и башлыком «воинов» на боспорских статуэтках и терракотах из Армении. Однако не исключена возможность их интерпретации как изображений Серapisа в его иранском прообразе в качестве Митры, или его греческого аналога — Аполлона. Ведь в представлении древних эти боги являлись хранителями династии и царства: бог Сатрап (=Баал-Газур, Бал-Серapis — см. гл. 2, §13) выступал как защитник, владыка, спаситель-апотропей, выражал собой триумф света над мраком, а значит и победу над противником, что сближало его с Митрой и фригийским Меном-Аттисом — победителями смерти, богами, дарующими бессмертие и устройство в потусторонней жизни⁸⁰⁵. Так что

⁸⁰⁴ Cumont F. Textes... Vol. I. P. 143, 144; vol. II. Inscr. 529; Mon. 221c. 1; 2531.14.

⁸⁰⁵ Dupont-Sommer A. L'enigme du dicu „satrap“ et le dicu Mithra // Lecture faite dans la scance publique annuelle du 26 nov. 1976. P., 1976. P. 1-14; Бивар А.Д. Митра и Серapis // ВДИ. 1991. 3. С. 53-55.

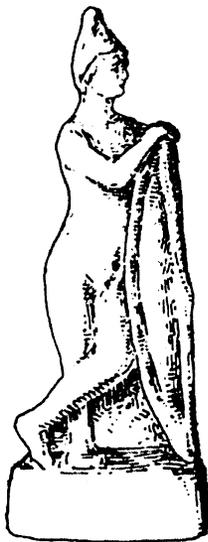


Рис. 153

стоящие «воины» на терракотовых статуэтках имели синкретический образ различных богов с похожими функциями — иранских Митры, Сатрапа, Сераписа, фригийского Мена-Аттиса, сирийско-финикийско-анаатолийского Бала=Баала, греческих Ареса и Зевса, поэтому их одеяние на терракотах эллинское, персидско-скифское и фригийско-анаатолийское.

В Западной Анатолии, Пафлагонии, Синопе и окрестностях Диониса ассоциировали с Аттисом и популярным богом Сераписом (иранск. Сатрапом > Садрапой, Баалом — владыкой Газиуры), а также с Митрой и Меном (см. гл. 2, §9, 12, 13). Если обратить внимание на венки (или тюрбаны) на голове «воинов» на некоторых боспорских статуэтках, то это может свидетельствовать о прямом влиянии культов Диониса и фригийского Аттиса. Встречаются также фигурки «воинов» с бычьими рогами, как

на терракоте из Рима. Это ставит их в один ряд с протомами и масками Диониса-Быка и сатиров и позволяет ввести в круг культовых атрибутов Диониса и членов его свиты. Диониса также изображали во фригийской шапке, сближая с Аттисом и Меном, но только в том случае, если он принимал образ фрако-фригийского Сабазия. Среди стоящих со щитом персонажей боспорских позднеэллинистических терракот встречаются изображения обнаженного юноши во фригийской шапочке со щитом, что, на наш взгляд, связано с синкретизмом Аттиса и Диониса-Сабазия как символов плодородия и возрождения (рис. 153). Среди многочисленных терракот из слоя пожара на городище Артезиан в Восточном Крыму вместе с фигурками воинов были обнаружены изображения Аттиса. Таким образом, статуэтки «воинов» во фригийской одежде могли отображать синкретический образ Диониса-Аттиса, а кельтский или галатский щит не противоречил такой идентификации, так как в религиозном сознании жителей Понта и Боспора II—I вв. до н.э. бог-защитник и бог-победитель ассоциировались с реальными воинами и их командирами, вооруженными такими щитами еще с III в. до н.э.

Связь греческого Ареса с иранским Митрой-воином, победителем смерти, основывалась на представлении о том, что Арес, как и персидский бог, приносил победу и считался апотропеем — защитником от де-

монов зла. В этом он сближался с Аттисом, поэтому последнего изображали со щитом. На Боспоре и в западных районах Малой Азии Аттиса считали спутником Кибелы, а Кибелу греки сближали с Афродитой и Артемидой, поэтому Аттис невольно превращался в синкретический образ с чертами Аполлона, Диониса и Эрота⁸⁰⁶. Кибелу сопоставляли с понтийскими богинями всего сущего Ма и Анаит, и тогда Аттиса сближали с Аполлоном и Митрой (Оманом) или Зевсом — паредром этих богинь. Из Пантикапея происходит фигурка обнаженного Аттиса без крыльев Эрота, но с перекрещивающимися ногами, в традиционной фригийской шапке и со щитом, на который он положил правую руку⁸⁰⁷.



Рис. 154

А в ГИМе хранится небольшая статуэтка мальчика Эрота-Аттиса с крыльями и в большой остроконечной фригийской шапке, который стоит с перекрещивающимися ногами и, как другие «воины», опирается на овальной формы галатский щит⁸⁰⁸. Из Горгиппии происходит ряд однотипных терракот в виде стоящего с перекрещивающимися ногами молодого обнаженного юноши с плащом, переброшенным через левую руку, который вместо щита опирается на пилястру; прямоугольное основание этих статуэток иногда украшает голова бородатого Приапа (рис. 154). Это обобщенный образ молодого бога Диониса или Аполлона, поза которого показывает, что и стоящие в аналогичном положении «воины» могут быть изображениями не галатских наемников, а божеств с апотропейческими и сотерическими функциями.

Если это так, то фигурки «воинов» в эллинской одежде могут быть истолкованы в качестве изображений Ареса, Персея, Диониса, Зевса Стратия или Зевса Стратега — популярных в Понтийском царстве богов. На хоре Амасии Зевса Стратия изображали с копьем или мечом, со щитом, который он держит как воин на поле брани (см. гл. 2, §1). Аналогичный щит и такой же способ его держать демонстрирует богиня Афина на монетах Амасии (WBR I², 1. Pl. IV, 13), подтверждая связь

⁸⁰⁶ Kobylina M.M. Op. cit. P. 23, no. 18. Pl. XII, 118 = Кобылина М.М. Изображения восточных божеств... С. 42. № 23. Рис. 23.

⁸⁰⁷ Winter F. Op. cit. Bd II, 384, 3.

⁸⁰⁸ Кобылина М.М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. С. 118. Табл. XXI, 1: исследовательница называет его просто «Эрот».

Зевса Стратия с Афиной Nikeфорой (или Победительницей). А щиты боспорских «воинов» близко напоминают щит богини Ма-Никефоры (с которой ассоциировали Афину) и щиты самой Афины. Зевс и Аполлон (как и Аттис) выступали мужскими паредрами Ма в Комане, особенно в ее ипостаси богини Nikeфоры или Афины Nikeфоры. На одной из монет Кабиры-Неоцезареи римского времени запечатлены тетрастильный храм с солнечным диском во фронтоне, а внутри храма фигура на высоком пьедестале, которая представляет воина во фригийском колпаке с галатским овальным щитом и копьем, с воинским плащом в правой руке (рис. 40). Ее иногда трактуют как двуполое божество Ма=Зевс⁸⁰⁹, что, впрочем, не совсем правильно, так как богиня Ма никогда не принимала облик Зевса.

В римскую эпоху Кабира получила название Диосполь, так как город считался центром почитания Зевса. Однако при Митридатах там и в соседней Америке был распространен культ царского бога Мена-Фарнака. Синкретическая фигура воина в проходе храма с солнечным диском во фронтоне могла олицетворять синкретический образ Зевса с чертами Мена-Фарнака (а значит и Митры-Мена-Аттиса), что было в традициях религии Понта. Фригийская шапка на голове воина идентична головному убору «воинов» на большинстве боспорских статуэток, поэтому в высшей степени вероятно, что это обобщенный образ божества — покровителя воинов, с чертами Зевса, Митры, Аттиса, Мена, Ареса, Диониса. Они имели общее религиозное и культовое содержание, но с различными оттенками, свойственными почитанию разных богов, как варварских — иранских и фригийско-анатолийских, так и эллинских. Часть статуэток могла запечатлеть Зевса Стратия (Стратега) и их появление на Боспоре во второй половине II—I вв. до н.э. было вызвано почитанием Мена-Фарнака и развитием царского культа Митридата Евпатора как спасителя греков и варваров. На римской монете Кабиры мы, по-видимому, сталкиваемся с поздним вариантом культовой статуи Зевса Стратия. К сожалению, о находках фигурок «воинов» в Амисе и Синопе пока неизвестно, но обнаружение такой статуэтки в Бахкешире⁸¹⁰ показывает, что они действительно могли попасть на Боспор под влиянием религии каппадокийцев и Армении, где такие терракоты не редкость.

Следует обратить внимание на то, что одеяние «воинов» на терракотах Боспора и Армении аналогично одежде всадников-охотников на

⁸⁰⁹ Price M.J., Trell B.L., *Coins and Their Cities. Architecture on the Ancient Coins of Greece, Roma and Palestine*. L., 1977. P. 97. Fig. 147.

⁸¹⁰ Rollas A.N. *La collection de terres cuites du Musee // Annual of the Archaeological Museums of Istanbul*. 1960. № 9. P. 77.

статуэтках того же времени, что должно указывать на их общее семантическое значение. В сознании древних и тот и другой образы играли роль паредров Верховной женской богини, которую ассоциировали с фригийской Кибелой, понтийско-каппадокийскими богинями Ма и Анаит, греческими Афродитой и Артемидой. В Зеле, священном центре почитания Анаит (Анахиты), ежегодно в честь этой богини справляли праздник Сакеи, который был учрежден персидскими полководцами в ознаменование победы над саками-скифами. С тех пор почитатели богини, участвовавшие в этом празднестве, одевали на себя скифские одежды (и, надо думать, персидские) и придавались экстазу, повторяя сцены победы персов над скифами: они напивались допьяна и изображали, как персы одолели скифских воинов. Возможно, что поза «воинов», стоявших с перекрещивающимися ногами и для равновесия опиравшихся на щит, иносказательно показывала состояние ритуального опьянения, что соответствовало легенде о пьяных варварах-саках. Поэтому не исключено, что изображение бога-воина на терракотовых статуэтках появилось под прямым воздействием ритуалов богини Анаит или Владычицы. Фигурки отражали приобщение к образу Верховной богини для обретения счастья и бессмертия, и закономерно, что в образе «воинов» отразилось поклонение мужским паредрам этого синкретического женского божества, принимавшим образы греческих, иранских и анатолийских богов, чтобы семантически соответствовать ее многоликости и многофункциональности. Не исключено, что в основе почитания «воина» — защитника и победителя, подчас усматривали самого царя — лидера и командира, так как праздник Сакеи был организован полководцами и, по некоторым храмовым версиям, к этому приложил руку даже сам Кир Великий (см. гл. 3, §7-8). Эти празднества были популярны в среде понтийских, каппадокийских и армянских солдат, а при Митридате VI эта популярность распространилась и на боспорских воинов, включая наемников и полувоенных поселенцев-катоиков. Вот почему в «воинах», в том числе всадниках в сцене охоты, могли видеть образ Верховного бога — Зевса Стратия, Митру-Омана (или Зевса-Омана), мужских паредров- Анаит в Зеле, а также богов царского культа — Персея и Мена-Фарнака. Их отождествляли также с Аресом, Дионисом и Аполлоном, но только в том случае, если Верховное женское божество выступало в образе Афродиты или Артемиды Таврополы. В Понтийском царстве и на Боспоре Верховную богиню Владычицу воспринимали как Афродиту Апатуру и Кибелу, поэтому неудивительно, что некоторые статуэтки воспроизводили синкретический тип Эрота-Аттиса в образе стоящего воина. Это объ-

яняет, почему фигурки «воинов» облачены в одежды ирано-скифского, эллинского и фригийского типа. Их распространение на Боспоре было вызвано прямым влиянием понтийской религии, а также митридатовскими традициями, связанными с обожествлением Митридата Евпатора при активном использовании культов эллинских, анатолийских и иранских мужских богов, выступавших в образе спасителей, хранителей и победителей.

Терракотовые изображения «воинов» со щитами выражали общий тип мужского божества — спасителя и апотропея, в том числе образ обожествленного героя-победителя, который воплощал собой победу над противником, торжество жизни над смертью и добра и счастья над злом и несчастьями. Это соответствовало религиозным концепциям эпохи позднего эллинизма и раннего императорского времени, сводившимся к идее обожествления властителя как воплощения бессмертия. Она была близка сознанию эллинов и варваров, в том числе в Понтийском царстве и на Боспоре, где в образ «воинов» вкладывали более понятные местному населению черты различных богов с похожими функциями. То же, по-видимому, относится и к образу всадника-охотника.

Мировоззрение и истинные религиозные представления населения Боспора в митридатовскую и послемитридатовскую эпохи наиболее ярко проявляются на основании изучения комплексов терракот из различных поселений, главным образом таких, которые принято называть «однослойными». Особое значение имеют комплексы из святилищ, как в частных домах, так и расположенных изолированно на хоре и в городах.

Существует предположение, что покупателями терракот с изображением популярных у жителей Южного Причерноморья богов были выходцы из этого региона, поселившиеся в боспорских городах и на их хоре незадолго до перехода Боспорского царства под власть Митридата Евпатора или в годы его правления. Образы этих богов вошли в сознание греческого и местного населения, хранившего традиции эллинской культуры, тогда как религиозные пристрастия бедных слоев удовлетворялись продукцией местных коропластов значительно более низкого качества⁸¹¹. Культы Митры-Аттиса, Мена-Аттиса, отчасти Эрота-Аттиса, были действительно больше распространены среди уроженцев Малой Азии, в том числе Понтийского царства и соседних регионов. Однако находки статуэток малоазийских богов в некрополях и на сельских поселениях, включая сельские святилища, показывают, что греческое и эллинизованное население воспринимало этих богов в синкретизме с

⁸¹¹ Денисова В.И. Коропластика Боспора. С. 96, 97.

традиционными боспорскими божествами. При этом религиозное содержание, которое вкладывалось в терракотовые статуэтки, сохранялось в том виде, в каком существовало в Анатолии, на что убедительно указывает их обнаружение в сакральных комплексах.

Одним из таких комплексов является домашнее святилище на сельском поселении Полянка в Восточной Таврике в 5-6 км от мыса Зюк, которое функционировало в III—I вв. до н.э. Здесь на

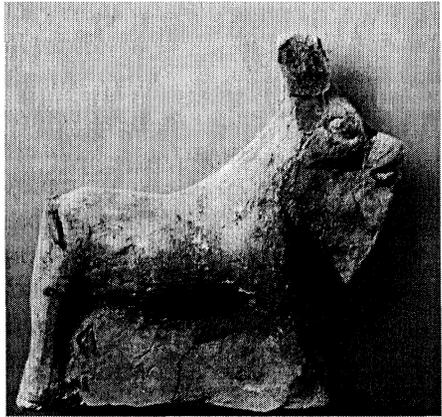


Рис. 155

территории ок. 1200 м² исследовано несколько строений, которые существовали с середины I в. до н.э. до середины последней четверти этого столетия. В одном из них — большом помещении почти прямоугольной формы с широкими аккуратно сложенными стенами, на полу лежали фрагменты керамики, включая две красноглиняные вазы с двумя тонкими рукоятками и коническими крышками с отверстиями у основания, на которых сохранились остатки розовой и белой краски — предположительно это курильницы восточно-средиземноморского типа. Там же находилось большое количество терракотовых статуэток — более 33, и ни одна из них не повторяла друг друга. Эти находки свидетельствуют о том, что помещение являлось культовым, возможно, поселенческим или домашним святилищем. Все терракоты изготовлены из местной глины в одной из боспорских мастерских, некоторые раскрашены и обожжены в огне. Среди них выделяются следующие типы: фигурка священного бородатого быка Аписа (рис. 155), Митра-Аттис в остроконечной фригийской шапке, закалывающий быка (рис. 137), стоящая женщина или девочка в длинной одежде с гроздьем винограда и гусем, вероятно, Афродита, Ариадна или Артемида-Дева, стоящий мужчина или юноша с гусем (Геракл, Мен, Эрот, Аттис?), нижняя часть мужской и женской фигурки (Эрот и Психея, Эрот и Афродита?), стоящая женщина в гиматии (Афродита, Артемида-Дева, Анаит?), сидящая женщина в гиматии с гроздьем винограда и птицей (уткой, гусем) у ног (Афродита, Артемида?), Геракл, борющийся с немейским львом (рис. 156), ребенок в остроконечной шапочке на галопирующем коне с собакой и зайцем под ногами («охотник» — Герое, Аттис, Мен, Митра?), стоящая женщина в длинной



Рис. 156

одежде и высоком головном уборе в вуали (Деметра, Кора-Персефона, Афродита, Анаит?) (рис. 157), нижняя часть мужской фигурки с босыми ногами в длинной одежде с цистой у ног — Дионис, фрагмент женской фигурки, стоящая богиня в длинной одежде, опирающаяся на высокую квадратную колонну (Тюхе, Афродита, Артемида?), мальчик в плаще с собакой (Эрот, Аттис, Мен?), силен на козле, сидящий ребенок в венке или нимбе с птицей (петухом) — Эрот, Дионис или скорее Аттис-Мен, Эрот и Психея, ребенок на идущем коне (Эрот, Аттис, Мен?) (рис. 139), маска бородатого Диониса Винограда, ребенок в открытой одежде с петухом в руках, скорее

всего Мен, Аттис, Эрот или молодой Дионис, маска молодого Диониса или сатира с развевающимися волосами, маска Диониса в венке или повязке, фрагмент статуэтки стоящего Геракла с палицей, фрагмент статуэтки стоящей женщины в гиматии, фрагмент статуэтки мальчика (Эрота, Мена, Аттиса, Осириса, Диониса, Плутоса, Триптолема?), фрагмент терракотовой фигурки божества на медленно идущем коне и держащего что-то в правой руке (Эрот, Мен, Аттис, Митра, Дионис, Герое?), часть фигурки стоящей женщины в длинной одежде, женская головка — часть терракотовой фигурки — в вуали или скорее в шали (Деметра, Персефона, Афродита, Артемида, Тюхе?), женская головка в нимбе, женская головка без головного убора, женская голова в вуали, голова ребенка Эрота, Диониса, Аттиса, Мена, фрагменты статуэток Мена-Аттиса или Геракла-ребенка, три терракотовых розетты, раскрашенных в розовый цвет (две четырехлучевые, одна восьмилучевая). Рядом были обнаружены части терракотового изображения женского божества, восседающего на троне, очевидно, Великой Матери богов, Анаит, Персефоны, Афродиты или Деметры(?). Несколько терракот происходит из другого помещения к юго-востоку от святилища — обычной жилой комнаты: это фрагменты статуэтки сидящей богини на троне в высоком головном уборе с тимпаном в левой руке — Кибелы или Ма, женская головка в высоком «зубчатом» головном уборе — башенной короне, очевидно, Афродиты, Тюхе или Деметры, часть фигурки ребенка с гроздьё, сидящего на медленно идущем коне (Дионис, Эрот-Аттис, Мен?). В окрестностях

помещения найдены обломки маски Диониса или членов его свиты, фигурка льва, атрибута Кибелы или Артемиды, фрагмент терракоты бога-всадника или героя на скачущем в галопе коне с собакой и зайцем — Героса, Аттиса, Мена, Митры(?)⁸¹².

Набор терракотовых статуэток отражает почитание богов плодородия, однако, за исключением масок и фигурок Диониса и его свиты, а также статуэток Великой Матери богов — Кибелы, все остальные представляют неопределенные мужские и женские образы божеств, которые могут быть истолкованы достаточно широко вследствие явного синкретизма. В целом в этом комплексе отчетливо проявляется сочетание терракот женских богинь, покровительниц плодоносящей силы в природе, и фигурок детей, включая Диониса и Геракла, символизировавших плодородие и богатство. Основная религиозная идея всего комплекса заключалась в том, что, соединяя на едином сакральном пространстве образы Верховного женского божества и его мужских паредров, выражали не только плодоносящую функцию природы, сколько, в первую очередь, попытку приобщить почитателей божеств к счастью, живительной и жизненной силе путем обретения божественной сути благодаря обращению к Верховной богине всего сущего. Это представляло собой своеобразную условную героизацию для последующего перехода к бессмертию и наделению божественными функциями, чтобы достигнуть возжеленного богатства и счастья, символом которых были дети. А героизация и приобщение к божеству путем вкушения напитка бессмертия (доказательство чему — обилие сосудов и чаш для питья в сакральном комплексе) открывали путь к дальнейшему преумножению богатства и плодородия, совершению героических и достойных божества поступков (типа подвигов Геракла и священной «охоты») и сохранению обретенного счастья вплоть до смерти и даже в потусторонней жизни (на что указывают хтонические маски Диониса, которого воспринимали как сотера или апотропея).



Рис. 57

⁸¹² Публикация и атрибуция терракот из поселения Полянка: Сапрыкин С.Ю., Масленников А.А. Люди и их боги... С. 436-438; Кошеленко Г.А., Масленников А.А. Еще раз о культе Митры-Аттиса на Боспоре. С. 183-190; Масленников А.А. Античное святилище на Меотиде. С. 61-75; он же. Сельские святилища Европейского Боспора. С. 17-31.

У богов, представленных в этом комплексе в виде терракот, имелись отчетливые хтонические и катахтонические черты, что было связано с героизацией и обожествлением, а также с представлениями о счастье, победе над смертью, торжестве жизни и света. Это подтверждают статуэтки Геракла, особенно сцена его схватки со львом, и скачущего всадника-охотника, поражающего копьём зверя, вкупе со всадником на идущем или стоящем коне (в том числе в образе ребенка), изображения розетты, означавшей цветок жизни, девственность, радость юности и всепобеждающую силу солнечного света. Терракоты из святилища убедительно выражают сочетание традиционных боспорских и малоазийских культов, включая ирано-каппадокийские (Митра, Оман) и фригийско-анатолийские (Мен, Аттис, Кибела). Практически все женские образы — это божества синкретического характера, в которых сочетаются черты традиционно почитавшихся на Боспоре греческих богинь Деметры, Коры, Персефоны, а особенно Афродиты и Артемиды, и малоазийских богинь Кибелы, Ма, Анаит, при том что большая часть женских изображений уверено несет в себе обобщенный образ богини Владычицы, нередко с чертами Афродиты и Деметры (вуаль). В этом проявляется влияние малоазийских, в том числе понтийских, религиозных представлений на пантеон исконно боспорских богов, что отличало религиозную жизнь Боспора в правление Митридата Евпатора и его преемников.

Подобная религиозная семантика прослеживается и в других сакральных комплексах Боспорского царства позднеэллинистической эпохи и рубежа нашей эры. Наиболее близким набору культовых терракот с поселения Полянка является инвентарь домашнего святилища из так называемой «усадьбы Хрисалиска» (конец II — середина последней четверти I вв. до н.э.) на Таманском полуострове, которая принадлежала боспорскому вельможе — приближенному царя Асандра, очевидно, наместнику административно-территориального округа «остров» или «области аспургиан». Владелец усадьбы был близок промитридатовским кругам на Боспоре, что отразилось на мировоззрении и религиозных представлениях как его самого, так и его окружения. Резиденция Хрисалиска была построена на месте толоса — круглого храма Афродиты Урании Апатуры, который прекратил существование во второй половине II в. до н.э. ближе ко времени установления митридатовской власти в Боспорском царстве. Комплекс терракот из здания состоял из 38 экземпляров и включал следующие типы: Эрот с музыкальным инструментом (ср. его изображение с плетеном на зеркале из Команы Понтийской — см. гл. 3, §3), Эрот с голу-

бем — символом Афродиты; Афродита в раковине как образ морской богини и покровительницы плодородия и родоначалия (ср. надпись эпохи Асандра и Динамии с посвящением Афродите Навархиде — CIRB, 30); Кибела в модии и высоком головном уборе типа калафа, на троне с чашей «бессмертия» и со львом на коленях (или без льва), иногда с массивной гривной на шее; головка молодой девы; обнаженный юноша в венке — Дионис или Аполлон; нижняя часть фигурки юноши; фигурки стоящих девушек, одна из которых с голубем — Афродита; стоящие и сидящие женщины с музыкальным инструментом, из которых одна в остроконечной фригийской шапочке (Бендида, Артемида, Кибела, Анаит, Ангисса?); Геракл, борющийся со львом и со змеями; юноша (Геракл?) со зверем; стоящая богиня в высоком калафе, одетая в плащ и гиматий (Деметра, Афродита?); девушка с виноградной гроздью и гусем — Афродита; стоящая женщина с ребенком на руках — Деметра Куротрофа или Афродита с младенцем Эротом, быть может, Семела с Дионисом; Тюхе — символ счастья и успеха; две фигурки всадников во фригийской шапочке — один на галопирующем, другой на медленно идущем коне (Герос-фракийский всадник, Мен-Митра-Аттис, Посейдон Гиппий, Зевс или Аполлон?); стоящие воины с галатскими щитами и перекрещивающимися ногами — один полностью обнажен, поддерживает голову правой рукой и держит щит в левой руке, два других облачены в костюм Аттиса-Мена; торс мужской фигуры; терракота быка с большими рогами; курильница в форме бычьей головы, украшенная солнечным диском и полумесяцем (рис. 158); крышка курильницы с сужающимся верхом в форме фригийской или персидской шапки, напоминающая жреческую тиару персидских божеств; два небольших алтарика с гладкой поверхностью на трехуровневом пьедестале — один прямоугольный, другой округлой формы, но украшенный гирляндами, растениями и розеттой — символами плодородия и солнечного света⁸¹³.



Рис. 158

⁸¹³ Сокольский Н.И. Крепость аспургян на Боспоре // КСИА. 1975. 143. С. 21-30; он же. Таманский толос и резиденция Хрисалиска. М., 1976. 94-106. Рис. 55-58. Верхняя часть аналогичной курильницы в виде бычьей головы и солярно-лунарными символами происходит из Пантикапея (Kobylyina M.M. Op. cit. Pl. I, 38, 39).

Н.И. Сокольский полагал, что набор терракот отражал религиозные представления ираноязычного племени аспургиан, которые населяли усадьбу и ее окрестности. По его мнению, терракоты изображали богов, которые соответствовали религиозному сознанию выходцев из сарматских племен. Однако даже поверхностный взгляд на этот сакральный комплекс показывает, что представленные в нем терракоты характерны не столько для сарматской, иранской по сути религии, а в большей степени отражают религиозные взгляды эллинизованного населения Боспора, одинаково активно почитавшего местных греческих божеств и богов малоазийского происхождения. К тому же тезис об аспургианах как сарматском племени, жившем в окрестностях Фанагории и Горгиппии, в настоящее время выглядит слишком категоричным — это были выходцы из меото-сарматской среды, которые поселились на царской хоре Боспора в качестве эллинизованных военно-хозяйственных поселенцев, получив землю при Митридате Евпаторе и его преемниках. Они приобщились к боспорским религиозным обычаям и образу жизни, хотя сохраняли свойственные варварам черты и традиции: им, в частности, были близки греко-иранские культы, в том числе понтийско-анатолийского и каппадокийского происхождения⁸¹⁴. Близость данного комплекса по подбору терракот приношениям в святилище на поселении Полянка в Восточной Таврике подтверждает справедливость этого вывода, демонстрируя сходство религиозных пристрастий военно-хозяйственных поселенцев на царских землях Боспора, находившихся под воздействием митридатовских, точнее понтийско-анатолийских, религиозных представлений.

Н.И. Сокольский, безусловно, прав, что религиозные взгляды обитателей усадьбы Хрисалиска представляли смешение традиционных боспорских культов, связанных с Афродитой Апатурой, Артемидой, Деметрой, Корой, отчасти Кибелой, и малоазийских, которые отражали различные ипостаси Верховной женской богини в образе той же Великой Матери богов — Кибелы. Ее популярность у жителей усадьбы была, без сомнения, вызвана почитанием Афродиты Апатуры — верховного боспорского женского божества, особенно широко распространенного на азиатской стороне Керченского пролива. Статуэтки сидящей Кибелы с чашей повторяют позу богини на рельефах из Пафлагонии (см. гл. 3, §6), что указывает на связь ее культа на Боспоре с фракоязычными районами Малой Азии. В Понте и Пафлагонии Кибелу ассоциировали с Афродитой-Анаит и Ма, поэтому к пантеону почитавшихся в усадьбе богинь мы бы добавили Анаит, Ма, Артемиду Таврополу и Артемиду

⁸¹⁴Сапрыкин С.Ю. Боспорское царство на рубеже двух эпох. М., 2002. С. 177-203.

Персидскую (=Нанайю), так как они выражали различные функции малоазийской Владычицы. С этими богинями связано почитание Тюхе, а в числе культовых атрибутов из усадьбы и из святилища Полянка присутствуют быки — символ Артемиды Таврополы и Нанайи, а также многих мужских богов, связанных с женскими богинями плодородия. Следует отметить курильницу в виде протомы быка с астрально-солярным гербом Митридатидов — солнцем и полумесяцем, как в культах Мена, Митры, Анаит, Артемиды, Ма. Паредрами Кибелы, Ма, Анаит, Артемиды Таврополы, Нанайи и Артемиды Персикé выступали традиционные для понтийско-анатолийского населения мужские боги и герои—Аттис-Мен, Митра-Аттис как в образе всадника-охотника, так и в качестве стоящего воина во фригийской одежде, а также Геракл, Эрот, Дионис, Аполлон — греческие боги и герои, ассоциировавшиеся с ирано-каппадокийскими и фригийско-анатолийскими богами — спасителями, покровителями возрождающейся и умирающей природы, воителями, способными победить зло, мрак и тьму. Их соединение с верховной богиней, обладающей напитком бессмертия — хаомой (ср. чашу в руках женского божества и множество чаш и кубков среди священных приношений в святилища!), как бы путем «приобщения к богине», должно было ярче и убедительнее подчеркнуть плодоносящее начало в природе, придать силу для свершения подвигов и в конечном итоге помочь обрести бессмертие путем обожествления и героизации. На бытовом уровне эти представления укладывались в традиционную концепцию понтийско-каппадокийской религии, слегка разбавленной фригийско-анатолийскими сакральными воззрениями, характерными для населения Понтийской Каппадокии, Малой Армении, Колхиды, а с митридатовского времени еще и Боспора. Они в миниатюре отразили основное направление религиозной и идеологической политики понтийских монархов, что нашло полное воплощение в так называемой «царской пропаганде» Митридатидов, в основу которой была положена идея обожествления и героизации правителя в качестве главного защитника и спасителя.

Обращает на себя внимание отсутствие среди терракот из «усадьбы Хрисалиска» ярко выраженных вакхическо-дионисийских сюжетов, что отличает этот комплекс от сакральных приношений в святилище на поселении Полянка, где маски Диониса присутствуют: Это, по-видимому, объясняется временем функционирования сакральных комплексов — приношения в святилища Восточной Таврики имели место еще в середине — начале второй половины I в. до н.э., когда в мировоззрении населения господствовали представления, связанные с почитанием бога

Диониса, с которым сопоставляли Митридата VI. Образ этого бога фигурировал в типологии монет, ему посвящали святилища, например, в Пантикапее и Вани, где широкой поддержкой пользовались обряды Диониса, активно совершавшиеся там вследствие героизации и обожествления понтийского царя, получившего эпитет «Дионис». В одном ряду с ними стоит культовый комплекс при царском дворце на акрополе Пантикапея, обнаруженный недавно при раскопках. Это небольшая антовая постройка, состоявшая из пронаоса, двух несущих колонн и наоса квадратной формы, где почитали греческих богов в сочетании с анатолийскими аналогами, что было свойственно религии Понтийского царства. В этом небольшом святилище найдены терракотовые фигурки Афродиты Анадиомены, в том числе в образе стоящей Анаит с массивными браслетами на руках и ногах, положившей левую руку на голову прислонившегося к ее ноге Эрота в остроконечной шапочке фригийского Аттиса, статуэтки Аполлона Кифареда, Геракла, всадников, а также протомы и маски Диониса Тавра, Диониса Винограда и членов его свиты — танцующих менад, актеров, сатиров и силенов, большая часть которых амисского производства. Засвидетельствованы также фрагменты терракот Митры, убивающего быка, воина со щитом (так наз. «галат»), Аттиса или Мена во фригийской шапке и другие. Комплекс представляет собой сочетание местных эллинских и анатолийских культов, характерных для времени вхождения Боспора в державу Митридата Евпатора. После разрушений зданий акрополя, во время драматических событий в 63 г. до н.э., на месте сгоревших строений соорудили небольшой жертвенный алтарь, в декоре которого использовались блоки от более раннего алтаря, посвященного какому-то женскому божеству. Не исключено, что новый алтарь был посвящен Артемиде-Деве, на что указывает фрагмент мраморного фриза с изображением юной богини в модии или калафе, с длинной косой и в характерном девичьем хитоне⁸¹⁵.

После смерти Митридата VI культ Диониса в течение некоторого времени еще продолжал занимать видное место в религиозном сознании бывших подданных понтийского монарха, однако уже при Фарнаке II и особенно в правление Асандра его постепенно вытеснили культы Аполлона и Зевса. Соответственно, в женском пантеоне божеств повысилось значение Афродиты и Артемиды, что отразилось при строи-

⁸¹⁵Голстикова В.П. Акрополь Пантикапея — столицы Боспора Киммерийского. Итоги изучения за 60 лет // Античный мир и варвары на юге России и Украины. Ольвия, Скифия, Боспор. М., Киев, Запорожье, 2007. С. 254-257: автор считает богиню на рельефе Горой, Харитой или Музой. Полную публикацию терракот из святилища см. Ильина Т. А., Муратова М.Б. Вотивные терракоты из дворцового храма на акрополе Пантикапея // ДБ. 2008. 12/1. С. 287-339.

тельстве нового алтаря в постмитридатовском Пантикапее. Но особенно ярко эти изменения проявились в монетной типологии Боспора середины — второй половины I в. до н.э., где господствующее положение от Диониса перешло к Аполлону. По всей видимости, культ Диониса утратил статус царского, что сказалось на обрядовой стороне и религиозном сознании боспорского населения. Ко времени гибели «усадьбы Хрисалиска» в предпоследнем десятилетии I в. до н.э. Диониса как воплощение плодородия и бессмертия стали чаще замещать другие боже-ства греческого (Зевс, Аполлон, Геракл), анатолийско-каппадокийского (Мен, Митра-Аттис, Оман, Серапис) и даже египетского происхождения (Гор-Гарпократ, Изиды). В результате сократилось количество вотивов в виде масок и протом Диониса и членов его свиты.

Вернемся, однако, к терракотам из усадьбы Хрисалиска. Мы не можем принять точку зрения Н.И. Сокольского, будто они отражают глубокий процесс сарматизации религии и культуры населения Боспорского царства. Прежде всего, надо обратить внимание на ритуал почитания Верховного женского божества: он включал в себя бескровные жертвы в виде либаций, приношения цветов, благовоний, что свидетельствует об отношении богини к покровительству живой природе, растениям, животным, плодородию и рождению⁸¹⁶. Знаменательно и почитание ее как Куротрофы: в Понте Афродита, Анаит, Ма и Кибела считались богинями-защитницами, хранительницами семьи и дома, спасительницами, покровительницами любви и браков, которые содействовали деторождению⁸¹⁷. Поэтому образ женщины с ребенком был одинаково понятен боспорцам-эллинам и носителям ирано-каппадокийской идеологии — выходцам из Восточной Анатолии, а также меото-сарматскому населению. Обращает на себя внимание и большая роль огня в культовых ритуалах обитателей усадьбы: курильницы различных типов, фимиатерии и, что знаменательно, фависсы в форме сырцовых кирпичей, поставленных на ребро, или небольших известняковых плит, которые образовывали нечто вроде прямоугольных ларей с большим количеством пепла внутри. Они использовались для возжигания бескровных жертв, ибо внутри фависс не было пережженных костей⁸¹⁸. Это напоминает обряды в храме Анаит в Зеде и Ма в Комане, где существовало табу на свиней. То же, кстати, прослеживается в сельских святилищах на хоре Боспора в

⁸¹⁶Сокольский Н.И. Таманский толос... С. 94.

⁸¹⁷Roller L.E. In Search of God The Mother. The Cult of Anatolian Cybele. Berkeley, Los Angeles, 1999. P. 210: в такой ипостаси Кибелу — Анатолийскую богиню почитали в Пергаме. А значит аналогичные функции придавали также близким ей богиням Ма и Анаит.

⁸¹⁸Сокольский Н.И. Таманский толос... С. 101.

Восточном Крыму — ни в одном из них не обнаружено костей крупных домашних животных, за исключением костей птиц — символа Афродиты и Аполлона (ласточку считали жертвенной птицей Анаит — см. гл. 3, §8)⁸¹⁹. Это отличается от обрядов в культе Деметры и Коры, в которых свинья как олицетворение плодородия и богатства играла значительную роль. В святилищах Анаит в Понте и Каппадокии обряды очищения огнем и приношения жертв на огонь для возжигания считались очень важными и занимали видное место в культовых церемониях, происходивших, как правило, на месте жертвенников или пирефий с обилием пепла и золы. Причем жрецы в жертвенных тиарах поддерживали огонь достаточно долго (Strabo XV. 3.15: XVI. 1. 4). В этом отношении показательна находка в усадьбе Хрисалиска курильницы в виде головы быка с конусовидным отверстием (рис. 158). Бык украшен ремешками от попоны в форме валиков и по слегка архаизирующему стилю напоминает протомы быков VI в. до н.э., которые украшают колонны, поддерживающие своды дворцовых и храмовых построек в Сузах и Пасаргадах, а также букрании в ахеменидском стиле от построек на Делосе, Фасосе, Саламине, Сидоне эллинистической эпохи⁸²⁰. Знаменательна также находка на усадьбе большой крышки от курильницы в форме остроконечной жреческой тиары или шапки мага, украшавшей головы жрецов — хранителей огня при отправлении ритуалов Анаит, Омана и Зевса в Каппадокии и Понте⁸²¹. Греко-иранское влияние применительно к этим предметам

⁸¹⁹Масленников А.А. Сельские святилища... С. 253; Audaş M. A Priest of the Goddess Ma at Komana// EA. 2002. № 34. P. 24. Команской богине Ма (функционально близкой Артемиде Тавропоне и Анаит) жертвовали быков, коров, лошадей, козлов, коз, баранов, в связи с чем любопытен набор костных остатков из священного грота Артемиды Агротеры (или элевсинских богинь) на вершине горы Сююрташ в Восточной Таврике III-II вв. до н.э. Там были найдены кости мелкого рогатого скота, зубы лошади, овцы или козы и крупного рогатого скота (Масленников А.А. Сельские святилища... С. 367). Анаит и Артемида в Понте и Пафлагонии считались покровительницами гор и горных вершин.

⁸²⁰Сокольский Н.И. Таманский толос. С. 101, Рис. 56; ср. Ghirshman R. Perse, proto-iraniens, mèdees, Achéménides. P., 1963. P. 137. Fig. 186; P. 215. Fig. 263; P. 351-353.

⁸²¹Сокольский Н.И. Таманский толос... Рис. 57, 7. Коническая крышка соответствовала по форме конусообразным курильницам с суживающимся верхом или алтарям огня пирамидального типа VI в. до н.э. (ср. курильница из Икиз-тепе: Le Musée des civilisations anatoliennes. Ankara. P. 208, no. 345; аналогичные курильницы представлены на рельефе из сокровищницы в Персеполе со сценой восседания Дария I перед двумя алтарями огня: Ghirshman R. Op. cit. P. 205, 206. Fig. 255). Аналогичная курильница конусообразной формы с отверстиями обнаружена в Вани (Lordkipanidze O. Ein antikes religiöses Zentrum im Lande des Goldenen Vlieses (Kolchis) // Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 42. Jrg 1995 (1996). Taf. 82, 1). О войлочных тиарах жрецов-магов в Персии и Каппадокии, свисающие концы которых закрывают щеки, см. Strabo. XV. 3. 15. Аналогичные войлочные остроконечные с нашечниками шапки можно видеть на бехистунском рельефе Дария I на голове одного из его подданных (вероятно, жреца), на головах хорасмиев с рельефов восточной лестницы ападаны в Персеполе (Ghirshman R. Op. cit. P. 184,185, 235), на посвященной пластине с изображением персидского жреца или правителя с барсомом из клада Окса в древней Бактрии (Пичикян И.Р. Культура Бактрии. Ахеменидский и эллинистический периоды. М., 1991. № 48).

культы показывает, что вместе с фависсами они играли важную роль в ритуалах культа огня, что было свойственно ирано-каппадокийской религии, включая почитание Ма и Анаит, а значит и их греческой ипостаси — богини Артемиды.

В ритуалах Анаит или Артемиды Персидской (а также Артемиды Таврополы) принимали участие ее мужские соалтарные иранские боги Оман и Анадат, с которыми ассоциировали Зевса и Митру (а греки еще и Аполлона, брата Артемиды). Возле одной из фависс — алтаря с пеплом в одном из помещений усадьбы Хрисалиска были найдены верхняя часть изображения женского божества в лучистой короне и всадника во фригийской шапке и скифско-фригийской одежде на медленно идущем коне⁸²². Богиня в радиальной короне — скорее всего Ма, которую изображали как солнечное божество, поэтому семантика бога-всадника и богини друг подле друга идентична сцене приобщения конного бога богине на рельефах и различных предметах, связанных с погребально-заупокойным культом. Они выражали представления о бессмертии и власти, героизации и обожествлении путем победы над смертью и мраком. В таком понимании богиня Ма была тождественна Тюхе — носительнице счастья, Афине, Артемиде, Афродите и Кибеле, а значит и их ирано-каппадокийскому аналогу Анаит (^Анахите), и потому воспринималась в качестве защитницы и охранительницы. Неслучайно ее как Владычицу изображали в муральной короне (ср. протому богини Афродиты, Артемиды или Кибелы с гривной на шее и в муральной короне из восточно-крымского святилища близ поселения Сиреневая бухта III—I вв. до н.э. и II—IV вв. н.э.⁸²³). Мужской паредр богини — конный бог или герой — обычно воспринимался как Зевс, Посейдон, Аполлон, Митра, Мен, Аттис, тогда как иранское божество Оман, коррелят Митры — постоянного спутника Анахиты> Анаит, почитался в Понте как Зевс-Оман (см. гл. 2, §1). В таком случае зольно-пепельные алтари на усадьбе Хрисалиска и связанные с ними статуэтки женского божества и конного бога могли появиться под воздействием понтийской религии и выражали поклонение местной Верховной богине с чертами Великих понтийских богинь. Ее почитали как Кибелу, Ангиссу, Ма и Анаит, ассоциируя с традиционными богинями плодородия у греков Деметрой, Афродитой и Артемидой. Неслучайно, что в Мирмекии местная Верховная богиня несла в себе черты означенных богинь и была тесно связана с культом огня, на что указывают довольно большие зольники-эсхары.

⁸²² Там же. С. 102, 104. Рис. 57, 6; 58, 7.

⁸²³ Масленников А.А. Сельские святилища... С. 247. Рис. 109, 7.

Огонь и жертвоприношения на огне встречаются в обрядах многих культов, включая эллинские, поэтому зольники не редкость для сакральной жизни Боспора. Наиболее известные из них засвидетельствованы в Мирмекии, Китее, сельских поселениях Восточного Крыма. Как и сельские святилища, они отражали эволюцию почитания богинь плодородия от Деметры и Коры-Персефоны, Артемиды и Афродиты до синкретического образа Верховной богини Владычицы, в котором воплотились черты Кибелы, Афродиты, Артемиды, Ма и Анаит. В китейском зольнике, связанном со святилищами женских и мужских божеств производящих сил природы, на раннем этапе преобладали кости свиней (более 40%), крупного рогатого скота и собак, а в слоях эпохи позднего эллинизма, когда почитавшаяся там богиня приняла черты Афродиты, остеологические останки принадлежали уже собаке, лошади, овцам, козам, т.е. жертвенным животным, связанным с богинями Ма и Анаит-Афродитой или Анаит-Артемидой, в культе которых свинья считалась осквернителем. Однако наиболее любопытная трансформация произошла с культовыми постройками зольника: во II—I вв. до н.э. там появилась круглая каменная загородка — алтарь из поставленных на ребро плоских камней⁸²⁴. Подобная конструкция напоминает постройки на месте святилища в районе Амасии, которое приписывают Зевсу Стратию и где, вне сомнения, почитали и его женскую ипостась. Это был довольно большой теменос, окруженный округлой каменной оградой, внутри которой располагались алтари и другие постройки⁸²⁵. Вполне вероятно, что на Боспоре под влиянием привнесенных туда при понтийском владычестве инноваций в плане организации религиозных церемоний могли появиться алтари и другие культовые строения, которые относились к божествам, почитавшимся в Анатолии.

В этой связи важно отметить, что большая часть сельских святилищ на Европейском Боспоре, которые функционировали в эпоху эллинизма и на рубеже нашей эры, располагалась на холмах и возвышенных местах. В них почитали Великое женское божество, которое с рубежа эр приобрело черты Великой анатолийской богини. Эти влияния появились при Митридате Евпаторе и были заимствованы из культовой практики Пафлагонии и Понта, где существовало множество сельских храмов, располагавшихся в горах Ольгасса и на отрогах Париадра, поскольку местное женское божество с чертами Артемиды и Анаит воспринималось в

⁸²⁴ Молева Н.В. Очерки сакральной жизни Боспора. Нижний Новгород, 2002. С. 18-21; Масленников А.А. Сельские святилища... С: 447.

⁸²⁵ French D. Amasian Notes 5. The Temenos of Zeus Stratios at Yassi'al // EA. 1996. Ht 27. P. 76, 92. Fig. 3.

качестве покровительницы гор и возвышенностей (Strabo XII. 3. 40; ср. App. Mithr. 65, 70; SPII. P. 176). Как мы смогли убедиться выше (см. гл. 2, §1), во время жертвоприношений Зевсу Стратию, богине Анаит и ее паредру Зевсу-Оману в Каппадокии и Понте насыпали огромный холм из веток и дров, на вершину которого ставили алтарь с жертвенным животным (обычно это был бык), а затем всю эту конструкцию поджигали, и жрецы поддерживали огонь в течение долгого времени. В результате на священных участках при храмах образовывались большие зольники. На Боспоре, где малоазийскую богиню и близких ей Афродиту, Деметру, Артемиду почитали с раннего времени, ритуальные действия, связанные с огнем, продолжались достаточно долго, на что указывают грандиозные зольники в Мирмекии. При понтийском владычестве и после Митридата Евпатора культовые и ритуальные действия с применением огня и пепла были уже связаны с божествами понтийско-анатолийского и ирано-каппадокийского круга, которые синкретизировались с местными боспорскими богами. Вот почему в некоторых сельских святилищах (например, Сиреневая бухта и Генеральское Восточное), где почитались Кибела, Афродита, Деметра, в I в. до н.э., как подметил А.А. Масленников, была проведена реорганизация и расчистка прежнего ритуального имущества. После этого святилища функционировали на новой основе, обслуживая почитателей не конкретных богинь, как раньше, а тех, кого привлекал всеобъемлющий образ Верховного женского божества всего сущего с ярко выраженными чертами анатолийских богинь.

Понтийское воздействие на религиозные чувства почитателей Деметры, Кибелы, Артемиды и Афродиты, которые трансформировались в синкретический образ Верховного женского божества с чертами Ма и Анаит (это протомы и статуэтки стоящих и сидящих богинь в длинных одеждах, иногда полуобнаженных и в высоком головном уборе), подтверждают терракоты с изображением воина со щитом в ипостаси Зевса Стратия-Аттиса-Мена (его могли воспринимать и как Митру, Персея, Ареса) и всадника-охотника с функциями этих же мужских богов. Фигурки Геракла, встречающиеся в комплексах с терракотами женской богини (усадыба Хрисалиска, Полянка, Генеральское Восточное, мирмекийский зольник), отражали местные боспорские представления о связи Афродиты Апатуры с этим греческим героем (ср. Strabo XI. 2. 10). Они не противоречили нововведениям рубежа эр, так как Геракла рассматривали в качестве защитника и спасителя-сотера, что четче очерчивало аналогичные функции Верховного женского божества. К тому же в Понте Геракл входил в категорию царских богов и героев, созданную

при Митридате Евпаторе (см. выше гл. 4). Что касается Диониса, то его почитание на рубеже нашей эры постепенно угасало. Если раньше его протомы и маски повсеместно фигурировали в различных ритуальных комплексах, то к концу I в. до н.э. его изображали в образе юноши с венком из цветов и листьев плюща, что подчеркивало его первоначальную функцию покровителя плодородия. Однако отныне этого бога все чаще сопоставляли с Эротом — спутником Афродиты, и Аттисом — паредром Кибелы, а его атрибутика все чаще уступала место малоазийским мужским божествам, в том числе воинам и всадникам-охотникам, и Аполлону, которого по традиции представляли в образе стоящего полуобнаженного юноши. Так что священный комплекс терракот из усадьбы Хрисалиска не представлял собой нечто особенного, вызванного преобладанием иранских, сарматских по характеру, религиозных представлений, а сложился на основе традиционного для того времени синкретизма боспорских и греко-анатолийских религиозных воззрений.

Если сравнить комплексы терракот с поселения Полянка и из усадьбы Хрисалиска, то легко обнаружить их близость друг другу (80-85% сходства). Курильницы с остроконечными крышками, головка богини Тюхе, фрагменты статуэток богини на троне и всадника из обоих комплексов убедительно доказывают факт их сходства. С этими уже классическими примерами постмитридатовских религиозных представлений жителей сельской периферии Боспора коррелируют находки из сельских святилиц в Крымском Приазовье, которые функционировали в это время, а также отдельные артефакты из других поселений, в частности головка Тюхе в муральной короне, протома богини и Кибелы на троне, обнаруженные в одной из башен Узунларского вала, функционировавшей в I в. до н.э.⁸²⁶. На основании полученных материалов выстраивается четкая картина обновления религиозных представлений, которая несколько отличалась от сложившейся в предыдущую эпоху. Нововведения были связаны в первую очередь с активным внедрением в боспорский пантеон восточных, в значительной степени малоазийских, божеств. Это выражалось в появлении изображений Аттиса, Мена, Митры, Кибелы, египетских богов Гора-Гарпократа, Изиды, Озириса (Сераписа), синкретических, явно малоазийских образов воинов со щитами и всадников во фригийской и скифской одежде. Это результат утвердившегося в Северном Причерноморье, особенно на Боспоре, греко-анатолийского и иранского религиозного синкретизма, когда традиционные культы элевсинских богинь, Афродиты, Артемиды соединились с культами Кибелы >

⁸²⁶Масленников А.А. Раскопки на Узунларском валу (Восточный Крым) // РА. 1994. 4. С. 179.

Ангиссы, Артемиды Персидской, Анаит и Ма. Вследствие этого эллинские женские божества плодородия постепенно утрачивали чисто эллинские черты, уступая место близким по значению, но более экзальтированным оргиастическим культам анатолийских богинь. В результате в религиозном сознании населения различные богини с похожими или близкими функциями постепенно сливались в многофункциональный образ Великой богини. Однако под воздействием новых реалий, в том числе притока населения из Малой Азии, ее иконографический тип постепенно приобретал черты обобщенного образа Великой анатолийской богини, что позволяло отождествлять с ней практически все женские божества от Деметры, Афродиты и Кибелы до Анаит и Ма. Соответственно, изменялся и пантеон мужских богов — отныне они персонифицировали не только мужское начало в природе или покровительство душам умерших в Аиде, как прежде, а выражали собой военный, героический образ бога-победителя, наделенного сотерическими и апотропеическими чертами. В такой торжественно-помпезной или агрессивно-экспрессивной позе (воин со щитом, всадник-охотник, Геракл, борющийся со львом, Митра-Аттис, закалявающий быка) мужской паредр все чаще соединялся с Верховным женским божеством, что нашло отражение в религиозных ритуалах и в сознании людей, которые наделяли его функцией властителя над их душами и судьбой. Это придавало приверженцам новых культов божественную силу, чтобы одерживать победы и обрести счастье в изменившемся мире.

Мы вряд ли ошибемся в предположении, что новые веяния и инновации в религии митридатовской и постмитридатовской эпох (для собственно Понта в сравнении с Боспором это известно хуже вследствие более слабой археологической изученности) появились под воздействием политики Митридата Евпатора и его окружения, которое повсеместно создавало культ обожевленного правителя. Однако если при самом царе большое место отводилось греческим культам, воплощавшим героизацию и божественность победных деяний, то в последующую эпоху для этих целей чаще стали использовать греко-ирано-анатолийских богов. В этом отношении знаменательно, что храмовый комплекс в Вани, в отличие от сакральных комплексов Боспорского царства, не дает такого синкретически сложившегося разнообразия культов, поскольку он был разрушен в начале второй половины I в. до н.э. и потому не испытал на себе религиозных инноваций постмитридатовского времени. Там отчетливо прослеживается почитание богов в их «митридатовском», дионисийско-вакхическом, понимании, а характерные для Боспора вто-

рой половины I в. до н.э. типы терракот и образы божеств практически неизвестны. Вероятно, в пантеоне Понта (и Боспора) существовали божества, которые отражали воззрения, настроения и вкусы элиты — властной верхушки общества во главе с сувереном, и в то же время в него входили, боги, близкие рядовому населению и воинам. Они могли повторять друг друга по своим функциям и значению, но различались по характеру и происхождению, ибо выражали умонастроения и религиозные чаяния разнородных слоев. На этом основании уместно сделать вывод, что под влиянием понтийской митридатовской идеологии и миграции населения из Малой Азии в религиозной жизни царства Понт и связанных с ним территорий в Причерноморье произошла трансформация культов в сторону большего почитания тех божеств, которые могли синкретизироваться с царскими, но соответствовали духовным запросам местного населения. Это, в первую очередь, затронуло Боспорское царство, где распространились культы Мена, Аттиса, Митры, Сераписа, Анаит. Однако популярность многих из этих божеств оставалась там ограниченной, а их культы стали частными, поскольку царская идеология в соответствии с митридатовскими традициями строилась вокруг эллинских богов Аполлона, Гелиоса, Афродиты, Эрота, Артемиды, Геракла, Посейдона, Зевса.

Синкретизм культов, взаимовлияние местных, малоазийских и греческих богов во II—I вв. до н.э. — I в. н.э. наглядно проявляется на примере святилищ на хоре Боспора, исследованных в последнее время. Одно из наиболее показательных — сакральный комплекс Генеральское Восточное в районе группы поселений на азовском побережье Керченского полуострова. Здесь на вершине высокого плато обнаружено пять строений, стоявших в ряд по направлению север-юг. Каждое из них являлось святилищем, а все вместе они составляли единый комплекс, который функционировал в III в. до н.э. — III в. н.э. Это было священное место — теменос, своего рода сельское святилище для жителей окрестных поселений, в деятельности которого выделяются два хронологических периода: конец III в. до н.э. — рубеж I в. до н.э. — I в. н.э., когда оно было радикально перестроено, и I—III вв. н.э. (и даже начало IV в. н.э.). По характеру приношений, главным образом терракотовых статуэток, можно проследить эволюцию почитавшихся там божеств и изменение культовой практики: первоначально особой популярностью там пользовались Деметра и Кора-Персефона, причем в их эллинском, элевсинском значении богинь плодородия, природы и подземного мира. Это подтверждает известняковый votивный рельеф из центрального помещения 1, на

котором представлены два бюста женских божеств в хитоне и гиматии с руками у груди, как на протомах Деметры и Коры. Этот жест отражал главную функцию и предназначение женщины — быть матерью (и прародительницей новой жизни), кормилицей и воспитательницей ребенка, т.е. этим выражалась идея плодородия и богатства, связанная с возрождением жизни и новым урожаем⁸²⁷. Аналогичный жест богини, покровительницы плодородия и производительных сил природы, можно увидеть на бронзовой матрице для посвячительных рельефов III-II вв. до н.э. из Музея Метрополитен в Нью-Йорке: на них изображена богиня с факелами, очевидно, Артемида, и со львами, вероятно, Кибела, но в образе греческой Афродиты, поскольку рядом с ней в поле рельефа стоит Эрот в венке и с символами солнца и луны; среди божеств представлена также Афина⁸²⁸, вероятно, поскольку ее ассоциировали с богиней Ма, близкой Кибеле, Артемиде и Афродите (=Анаит). На рельефе из Генеральского подле богинь изображены две полуфигуры детей, которые символизировали плодородие и богатство (возможно, это Плутос и Триптолем, детские персонажи элевсинских мистерий, как полагает А.А. Масленников). Однако одна из этих полуфигур явно девичья, а другая — принадлежит юноше, и оба держат руки у груди, как взрослые богини. Эти фигурки скорее всего относятся к спутникам Великой Матери богов — Кибелы, на рельефах с изображением которой девочки и юноши часто сопровождают фигуру божества⁸²⁹. Поэтому на боспорском рельефе могли быть представлены Артемида или Афродита и Великая Мать богов со своими спутниками либо Деметра и Кибела, иконография которой тесно связана с образом Великого женского божества природы и ее плодоносящей силы.

Афродита, популярная на Боспоре богиня, почиталась в этом святилище достаточно широко. Подобно Деметре, ее считали покровительницей плодородия, природы и урожая: терракоты показывают богиню в распахнутой одежде с птицей (голубем, ласточкой?), ей, возможно, принадлежат небольшая терракотовая головка молодой женщины и нижняя

⁸²⁷ Масленников А.А. Сельский теменос в Восточном Крыму (предварительная информация)

//ВДИ. 1997. 4. С. 160, 161. Рис. 12; он же. Сельские святилища... С. 132. Рис. 65.

⁸²⁸Roller L.E. Op. cit. P. 215. Fig. 59.

⁸²⁹Ibid., P. 147, 160. Fig. 41,47, 58: ср. бронзовую матрицу из Музея Метрополитен, на которой возле сияющей Кибелы юноша в остроконечной шапочке (Аттис) и девушка с факелом (Артемида, Дева). На вотивном рельефе из Сард IV в. до н.э. с изображением стоящих и одетых в хитон Артемиды и Великой Матери, держащих руки у груди, можно также рассмотреть двух малолетних спутников — девушку и юношу, в точности как на рельефе из Генеральского Восточного (ibid., P. 197. Fig. 52).

часть женской статуэтки в длинном одеянии. Мужским паредром Афродиты выступал Геракл (или Эрот), что доказывает статуэтка стоящего мужчины в длинном плаще (или шкуре льва?)⁸³⁰. Во второй период функционирования святилища, который начался на рубеже II—I вв. до н.э. и продолжался до первых веков нашей эры, среди инвентаря появляются маски Диониса (включая Диониса Быка) и членов его свиты, изготовленные, по-видимому, в Амисе⁸³¹. На смену чисто боспорскому образу Афродиты Анадиомены в святилище стали приносить вотивы, изображавшие женское божество с явными признаками восточных богинь: это протома или бюст богини в остроконечном головном уборе персидского или фригийского типа с округлым медальоном на груди и браслетом на руке⁸³². Вместе с ней в святилище найдены терракоты сидящей на троне богини в высоком головном уборе, спускающемся на плечи покрывале и с округлым предметом в руке (яблоком или тимпаном, а может быть, сосудом или чашей — фигурка очень схематичная)⁸³³. В одном из помещенных комплексов обнаружена статуэтка стоящей богини (она опирается на колонну — пилястру) в высоком головном уборе и гиматии, покрывающей голову и спадающей на плечи и спину, но оставляющей открытыми живот и грудь — задрапирована только нижняя часть тела и ноги. Аналогии подобной позе часто встречаются среди боспорских памятников коропластики, однако драпировка выдает восточное влияние⁸³⁴. В таком случае это вряд ли греческая Деметра, так как облик богини напоминает происходящую из этого же комплекса протому богини в высоком калафе с выделенными признаками женского образа — грудью, перехваченной лентами или ремнями, аналогии которой также известны на Боспоре во

⁸³⁰Масленников А.А. Сельские святилища... С. 114. № 7.2. Рис. 58, 8.

⁸³¹ Там же. С. 118-120. Рис. 59, 1-3. Ср. Масленников А.А. Сельский теменос... С. 157. Рис. 7, 5; Рис. 66, 1; аналогии: Summeler L. Hellenistische Terrakotten aus Amisos. Stuttgart, 1999. Taf. 22, M116, M117; Taf. 27, M114; Taf. 30.

⁸³² Масленников А.А. Сельские святилища... С. 119, 120. Рис. 59, 6: автор считает, что это Афродита, ссылаясь на аналогичную протому с городища Тасуново, датированную I-II вв. н.э. (Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М., 1978. Рис. 56).

⁸³³Масленников А.А. Сельские святилища... С. 120, 121. Рис. 59, 5. Это популярное на Боспоре изображение Верховной женской богини, в которой усматривали Кибслу (ср. Кругликова И.Т. О культе Верховного женского божества на Боспоре во II-III вв. н.э. // Культура античного мира. М., 1966. С. 110-115).

⁸³⁴ Масленников А.А. Сельский теменос... С. 159. Рис. 10; он же. Сельские святилища... С. 125. Рис. 61,1: Деметра(?). Ср. терракотовую фигурку богини II в. до н.э. из Одессы, голова и тело которой покрыты гиматием, практически полностью закрывающим голову и открывающим лишь часть лица, но в отличие от статуэтки из Генеральского не имеющей калафа или модия на голове (Дремсизова-Нельчинова З., Тончева Г. Античные терракота от Болгария. София, 1971. № 92, 97).

II-III вв. н.э.⁸³⁵. Эти фигурки удивительно точно повторяют монетные изображения Анатолийской богини или Анахиты (Анаит), сидящей на троне в наиске четырехколонного храма с разведенными в стороны руками, на голове которой высокий калаф и ниспадающее на плечи покрывало (рис. 82)⁸³⁶. Одежда многих богинь, запечатленных на терракотах из святилища Генеральское, напоминает одяние Ма и Анаит в том виде, в каком они представлены на монетах понтийских городов Команы и Зельи, ведущих храмовых центров в Понте (см. гл. 3, §7, 8 и рис. 74, 75), а также на рельефах и монетах с изображением Артемиды Эфесской⁸³⁷. Поскольку Анахита — иранский аналог греческой Афродиты или Артемиды, богиня, близкая Артемиде Персидской и Артемиде Левкофриене в Магнесии на Меандре, а также понтийско-каппадокийской богине Ма⁸³⁸, отождествляемой с фригийской Кибелой, то в терракотах из святилища Генеральское Восточное резонно усматривать не столько греческую Афродиту, сколько персидскую Артемиду, Анаит или Кибелу. На это указывает персидская или скорее фригийская остроконечная шапка на голове богини на одной из найденных там протом. Такая идентификация не противоречит терракотовым маскам Диониса, обнаруженным рядом с этими статуэтками, ибо такое соседство соответствовало поитийским религиозным воззрениям эпохи правления Митридата Евпатора Диониса, тем более что Великая Мать богов была тесно связана с ритуалами Диониса как покровителя плодородия и хтонических сил⁸³⁹.

В эпоху позднего эллинизма, но особенно в раннеимператорское время, наиболее популярной женской богиней, если опираться на материалы из сакрального комплекса Генеральское Восточное, становятся Кибела и Анаит, воплощавшие образ Великой богини всего сущего и покровительницы производящих сил природы. Это было Великое женское божество с синкретическими чертами эллинских и анатолийских богинь Деметры, Афродиты, Артемиды, Астары>Астарты, Анаит>Анахиты, Кубабы, Кибелы, Ангиссы>Агдистис. Неслучайно, что среди терракот из комплекса святилища попадаются фигурки собаки или львенка — священных животных Артемиды и Кибелы, разнообразные маски, вклю-

⁸³⁵ Масленников А.А. Сельские святилища... С. 121. Рис. 60, 24 ср. Денисова В.И. Ук. соч.

Табл. XXVI, в.

⁸³⁶ Reding-Hourcade N. Recherches sur l'iconographie de la deesse Anahita // Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Louvain-la-Neuve, 1984. P. 199 ff. Pl. XIII. Fig. 2-4.

⁸³⁷ Fleischer R. Artemis von Ephesos und verwandte kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Leiden, 1973. Taf. 73-76, 80,81,86-88.

⁸³⁸ Seyrig H. Une deesse anatolienne // Antike Kunst. 1970. Jahrg. 13. S. 76-79.

⁸³⁹ Roller L.N. Op. cit. P. 150-153.

чая женские, а также мужские и женские статуэтки в длинных одеждах; кроме того, там найдены так называемые «марионетки» или куклы с подвесными ногами, фрагменты женских фигурок на квадратных пьедесталах. Эти изображения при желании можно было ассоциировать с разными божествами, близкими религиозным воззрениям представителей различных социальных и этнических групп населения.

Что до мужских спутников означенных богинь, то, помимо Геракла в III-II вв. до н.э. и Диониса в конце II — начале I вв. до н.э., во второй половине I в. до н.э. ими стали Аттис, фигурки которого обнаружены рядом с комплексом, и всадник-охотник⁸⁴⁰, т.е. образ Аттиса-Мена (Зевса, Героса, Посейдона Гиппия, Гелиоса, Анатолийского бога-всадника и т.п.), а также стоящий воин с галатским щитом, т.е. синкретическое мужское божество с чертами Зевса Стратия, Митры, Омана, Ареса, Персея или того же Аттиса-Мена — паредра Анаит и богини Ма, великих понтийских и каппадокийских богинь (см. выше гл. 4).

Почти аналогичная картина складывается и по материалам из святилища около поселения Сиреневая бухта, которое активно функционировало в III-I вв. до н.э. и в несколько меньшем объеме в первые века нашей эры. Изначально здесь почитали Афродиту и Эрота, а также Деметру и Кору. Женский образ представлен стоящей богиней, почти полностью задрапированной в плащ-гиматий, фрагментами мраморной статуи Афродиты, протомой в муральной короне — Тюхе, Афродиты, Персефоны или Кибелы, богиней на троне — Персефой или Кибелой, терраконовыми головками молодой богини — Афродиты или Кору, полуобнаженной Афродиты Анадиомены, стоящих женщин в гиматии, в том числе в лучевой короне (или венке). Вместе с ними встречаются головки мужских и женских божеств в остроконечных шапочках анатолийского или иранского типа (Анаит или Артемида Персидская, Аттис-Митра или Аттис-Мен), фигурки Эрота с собачкой и лирой, Эрот, Аттис или Дионис в распахнутом плаще, фрагменты всадников, воины с галатскими щитами — мужские паредры женской богини⁸⁴¹. Этот комплекс отражает религиозные воззрения, характерные для населения Боспора домитридатовской и ранней митридатовской эпохи, и в меньшей степени послемитридатовского времени. Он отчетливо демонстрирует преобладание традиционных боспорских культов, которые, в отличие от сакральных комплексов из поселения Полянка, усадьбы Хрисалиска и Генеральского Восточного, лишь слегка подверглись воздействию малоазийского и

⁸⁴⁰Масленников А.А. Сельский теменос... С. 156, 158-165, Рис. 7, 1-2; 10, 1-2.

⁸⁴¹ Масленников А.А. Сельские святилища... Рис. 104-118.

в целом восточного влияния. На его примере можно утверждать, что в ряде мест обитатели хоры Боспора сохраняли традиционные, эллинские в основе, обычаи и культы, а там, где компактно проживали местные и пришлые группы населения, придерживавшиеся ирано-анатолийских традиций, малоазийские боги, включая понтийско-каппадокийские, прочно внедрили в ритуальную практику и синкретизировались с местными божествами плодородия.

В сакральном комплексе Восточной Таврики, получившем название «Ущелье ведьм», который функционировал на рубеже II—I вв. до н.э. — II в. н.э., засвидетельствованы терракотовые изображения Афродиты — общепопулярного на Боспоре божества — в виде женской головки с солярным символом в волосах, что выдает связь с богиней Ма (см. выше, гл. 3, §7), фрагменты фигурок ее спутника Эрота с гусем или уткой и изображения птиц. Возможно, это фигурки орла — священной птицы Артемиды, Ма, Зевса, или петуха — символа Мен а-Аттиса и Митры. Там же обнаружены статуэтка Аттиса Поймена или Пастуха, играющего на сиринге, а также головка во фригийском или персидском колпаке, принадлежавшая статуэтке Аттиса, Митры или Мена⁸⁴². В другом комплексе — теменосе на плато к северу от горы Сююрташ, датированном самым концом I в. до н.э. — первой третью III вв. н.э., обнаружены обломки терракотового изображения сидящей на троне богини в высоком калафе и гиматии, очевидно, Верховной богини, по типу напоминающей изображения Анаит > Анахиты, фигурок всадника, ее традиционного паредра, детей, часть лица пожилого мужчины с солярным кругом — символом солнца и змеями в волосах (Зевс Амон или Зевс Бонитен, Серапис, Зевс Гелиосерапис(?))⁸⁴³.

Описанные находки из сельских святилищ рубежа эр убедительно демонстрируют вкрапление малоазийских религиозных представлений в устоявшиеся на Боспоре культовые традиции. Этот процесс начался в конце II в. до н.э., но особенно сильный импульс получил во второй половине I в. до н.э. С этого времени в религиозном сознании большей части населения хоры и городов Боспора уже прочно фиксировалось почитание Верховного женского божества с синкретическими чертами малоазийских (Кибела, Анаит, Ма) и эллинских (Афродита, Артемиды) богинь и ее паредра в образе бога-всадника и стоящего со щитом воина. Мы вряд ли ошибемся в предположении, что это произошло вследствие перехода Боспорского царства под власть Митридата Евпатора и политики его преемников, которые поддерживали митридатовские традиции

⁸⁴² Там же. С. 321-325. Рис. 136-137.

⁸⁴³ Там же. С. 395. Рис. 160.

в культуре и идеологии, а также в результате установившихся с этого времени тесных связей Боспора с Малой Азией, в том числе с населением Восточной Анатолии, которое сохраняло элементы фригийско-пафлагонской и ирано-каппадокийской религии. Тем более что это соответствовало запросам и вкусам местного ираноязычного населения. Анатолийское влияние проявляется, например, в большом количестве кубков и чаш для питья в сакральных комплексах, а это, как известно, неперменный атрибут почитания Великого женского божества. Многие типы чаш и фиал засвидетельствованы на рельефах и терракотовых фигурках в руках Кибелы и Аттиса, а также на надгробиях у героизированных и обоженных умерших, вкусивших напитков бессмертия⁸⁴⁴. Они использовались в ритуальных обрядах, включая вкушение вина, воды и божественного напитка — иранской хаомы или греческого нектара, приносящих счастье и бессмертие, а также для возлияний типа либаций. Анатолийское воздействие проявляется и в отсутствии в боспорских священных комплексах костей свиней, на которые был наложен запрет в каппадокийских и понтийских святилищах Ма и Анаит (см. гл. 1, 3, §7, 8). И наоборот, наличие в достаточном количестве костей овцы, игравшей важную роль в обрядах Кибелы, Аттиса, Анаит и Ма⁸⁴⁵, полностью соответствует обрядовой стороне культа Великих понтийских богинь. Наконец, изображения быков — священных животных Артемиды Персидской, Артемиды Тавропопы, Анаит, Кибелы, Аттиса, Зевса, Диониса и многих других богов, полностью согласуются с понтийским и каппадокийским религиозным влиянием, поскольку они играли важную роль во время праздников Нанайи (=Артемиды Нанайи) в восточной Малой Азии. Не менее важно и расположение сельских святилищ на вершинах холмов и гор, как это было в Каппадокии и Пафлагонии, где Анаит и Артемиды воспринимались в качестве покровителей

⁸⁴⁴ Ср. рельефы из Пафлагонии (Кастамону) с изображением сидящей богини с чашей в правой руке у груди (Donceel R. *Representations archaïsantes de femmes assises sur des stèles de la région de Kastamonu* // *Archeologie et religions de l'Anatolie ancienne*. Louvain-la-Neuve, 1984. Pl. IV. Fig. 1-3), персидский рельеф со сценой загробной трапезы и героизации умершего из музея в Кастамону (Donceel-Voüité P. *Un banquet funéraire perse en Paphlagonie* // *ibid.* P. 101. Pl. V. Fig. 2-4), деталь серебряной пластины IV в. до н.э. из некрополя Вани с изображением заупокойной трапезы, где возлежащий на ложе мужчина в персидской одежде держит в руке персидскую фиалу с вином (Vickers M. *Vani, Rich in Gold // Wine, Worship, and Sacrifice: The Golden Graves of Ancient Vani*. N.Y., 2008. P. 42. Fig. 17) и обнаруженный там же золотой перстень Дедатоса с фигурой сидящей на троне богини с чашей в руке, поднесенной ко рту (Kacharava D., Kvirkvelia G. *The Golden Graves of Ancient Vani* // *ibid.* P. 169. Pl. 31, b).

⁸⁴⁵ См., например, вотивный рельеф из Кизика II в. до н.э. с изображением сидящей Великой Матери богов в остроконечной шапке или муральной короне, положившей руку на алтарь, а другую державшей у груди, и процессии почитателей богини, из которых один ведет жертвенную овцу для заклания на алтаре (Roller L.N. *Op. cit.* P. 205. Fig. 54).

горных вершин, и неслучайно поэтому фригийская Кибела в ипостаси богини Агдистис (или Ангиссы) была поименована так по названию горы Агда во Фригии⁸⁴⁶.

Разобранные выше комплексы с соответствующим набором терракотовых статуэток позволяют ярче раскрыть религиозные взгляды населения Боспора в митридатовскую и постмитридатовскую эпохи. В этом контексте нашли свое место богиня счастья Тюхе, изображения которой постоянно сопровождают терракоты с образами Великой богини и ее мужских паредров, а также Аттис-Мен, упрощенный на бытовом уровне вариант некогда официального царского культа Мена-Фарнака, символизировавшего «счастье». Вместе с ними большое смысловое значение имеет каменная плита с очень схематичным изображением богини Тюхе и надписью, которая гласит: «Царь Асандр, друг римлян, Счастье Хрисалиска!»⁸⁴⁷, обнаруженная при раскопках усадьбы Хрисалиска. Эта греческая надпись соответствует по характеру царской клятве понтийских царей — «Клянусь Счастьем царя и Меном-Фарнака!», которую они произносили в святилище Мена-Фарнака в Америке близ Кабиры (Strabo XII. 3. 31). Если сравнить эти две клятвенных формулы, то легко убедиться в близости их религиозного содержания. Первое место в этих клятвах занимает идея о счастье, которое должно сопутствовать человеку, династу и царю. Как уже неоднократно подчеркивалось (см. гл. 2, §12), теоним «Мен-Фарнак» сам по себе выражал понятие «Счастье царя», поскольку бог Мен воплощал собой счастье и радости бытия. Поэтому в боспорской надписи Хрисалиска заложен религиозный смысл, навеянный царской клятвой понтийских правителей, призывавших бога принести счастье им самим и их подданным. Гарантами счастья выступали Мен и Селена — божества лунного света, поскольку храм Луны находился рядом со святилищем Мена в Америке, где эта клятва произносилась. В иранской религии понятие о счастье соединялось с идеей о торжестве светлого начала, поэтому царь отождествлялся с солнечными богами, что особенно ярко проявлялось в религии Ахеменидов и Сасанидов. Он считался воплощением счастья, пробывавшем к нему путь борьбой с силами мрака, зла и несчастий. А его приобщение к боже-ству через вкушение священного напитка делало его в глазах людей бессмертным и наделяло божественной силой. Аналогичное религиозно-идейное содержание заложено в клятву понтийских царей и в надпись

⁸⁴⁶ Ibid. P. 206, 209: в Малой Азии существовало несколько святилищ Великой Матери, например, Идейской Матери на горе Ида близ Трои.

⁸⁴⁷ Сокольский Н.И. Ук. соч. С. 40-42.

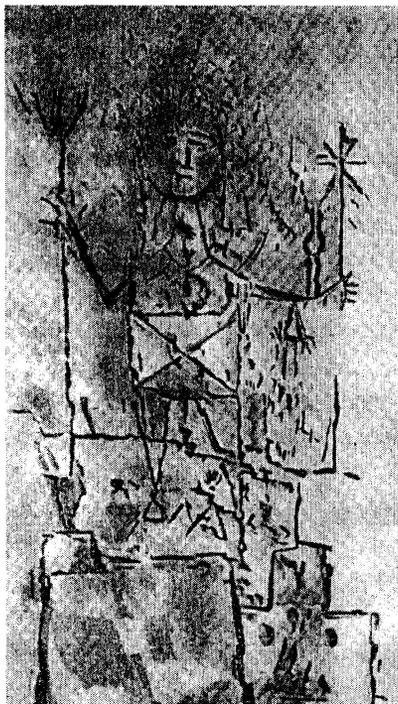


Рис. 159

Хрисалиска, что доказывается изображением Тюхе — богини счастья и света, а в Америке присутствием в соответствующем культе богини Селены, женского паредра Мена.

Изображение Тюхе на плите из усадьбы Хрисалиска очень необычное. Она не имеет традиционных атрибутов — весла и рога изобилия, но держит в руках копье и скипетр, навершие которого украшает символ солнца в виде восьмилучевой звезды. На голове у богини муральная корона в обрамлении солнечного нимба, на груди гривна, тело защищено панцирем, в левой руке щит (деталь, не замеченная исследователями). Тем не менее автор публикации плиты и надписи Н.И. Сокольский правильно указал на переднеазиатские корни изображения и интерпретировал богиню как синкретическое женское

божество Хварно — Великая иранская богиня счастья (рис. 159).

Синкретический образ богини Тюхе, представленный на рельефе, отражает ее покровительство всему существу, что приписывалось также Кибеле, Ма, Анаит и Артемиде в Понте и Каппадокии. Солнечный нимб на голове и на скипетре богини, щит слева и панцирь на теле свидетельствуют о прямой связи с Великой понтийской богиней Ма и Афиной Nikeфорой, эллинским аналогом Ма-Энио-Беллоны — Верховной богиней Команы в Понте и Каппадокии⁸⁴⁸. Эта богиня — Ма-Энио-Беллона или богиня Nikeфора — изображалась с радиальной короной на голове, со щитом и в панцире, что подчеркивало ее функцию покровительницы воинов и даровательницы победы. Она имела солярные признаки, поэтому религиозное сознание древних жителей Понта и Каппадокии наделило ее силой приносить счастье и успех в борьбе со злом. На этом основании Тюхе, которую ассоциировали с различными богинями, в том числе с Ма, Анаит, Кибелой, Артемидой, Афиной, Афродитой, могла выступать как многофункциональное божество всего сущего, как сим-

⁸⁴⁸ Seyrig H. Op. cit. P.76-79.

вол света, счастья, победы, красоты и любви, что само по себе уже являлось счастьем. Атрибуты Тюхе на рельефе выражали одну религиозную концепцию, заложенную в ее изображении и в надписи Хрисалиска — победу счастья и света над мраком и всеми невзгодами, включая врагов. А это соответствовало религиозному содержанию почти всех культов в Понтийском царстве, и не только там.

На рельефе богиня Тюхе стоит на пьедестале, в общих чертах напоминающем план крепости, что иносказательно выражает ее покровительство усадьбе и ее обитателям, подобно тому, как богиня Ма выступала покровительницей Команы, а богиня Анаит — Зелы. Тюхе как бы возвышается над всеми, в том числе над самим поселением и его жителями, что демонстрировало ее главную функцию — быть защитницей и спасительницей. А это не противоречило анатолийской традиции почитания женских божеств как «хозяек гор и вершин».

Комплекс терракот из усадьбы, рельеф с изображением Тюхе-Ма и надпись о счастье Хрисалиска и царя Асандра выражают религиозные взгляды и духовные запросы жителей усадьбы, которые можно объединить одной идеей — как достичь счастья и победы над врагами и невзгодами. Согласно представлениям древних, этого можно было добиться при содействии различных богов, воплощавших собой счастье. Религиозную основу всего комплекса находок из усадьбы, как и в святилищах Восточного Крыма, составлял греко-иранский синкретизм, объединивший так называемую «триаду» богов: на первом месте стоял Верховный бог света и всего сущего, патрон и защитник династии, имевший функции Зевса, Посейдона, Диониса, Аттиса, Мена, отчасти Митры-Аттиса (но не Ахура-Мазды), Омана; его коррелятом выступало Верховное женское божество с чертами Афродиты Урании Апатуры, Деметры, Персефоны, Кибелы, Артемиды, Афины, Астары, Ма и Анаит; и, наконец, на третьей позиции находились боги и герои — Аполлон, Митра, Геракл, Гелиос, Персей, Арес — победители смерти, покровители светлого начала и счастья, спасители и апотропеи, избавители от угрозы со стороны врагов и боги-триумфаторы, связанные с Зевсом, Дионисом, Меном, Аттисом и Верховным женским божеством всего сущего. Эта верховная триада с некоторыми чертами маздаистского культа испытывала сильное воздействие различных греческих и анатолийских богов, что было свойственно религии Понта и соседних областей. Вполне вероятно, что Митра, неофициальное божество в царстве Митридатидов, как и два персидских героя Оман и Анадат, появились в пантеоне Понта и Боспора (отчасти и Колхиды) в образе различных синкретических божеств в

зависимости от воззрений, которые вкладывали в изображения женского божества его многочисленные почитатели. Поэтому мужские боги и герои могли приобретать черты Мена, Аттиса, Персея, Сераписа, Ареса, Героса — фракийского всадника, и даже Зевса и Диониса, но все терракоты, представлявшие мужских богов, выражали одну главную идею — триумф и успех в борьбе света и счастья над мраком и злом. Частично это было пережитком персидских религиозных традиций, смешавшихся с новыми культовыми реалиями, преимущественно эллинского и отчасти анатолийского характера.

В сознании боспорского населения эти культы могли варьироваться в зависимости, например, от природных условий, необходимости засеивать поля и собирать урожай, и тогда на ведущие роли выдвигались боги плодородия. Во время войн и разного рода опасностей люди чаще обращались к божествам-защитникам, воинам, спасителям, оберегам, выставляя на передний план победоносное начало у тех же самых богов, которых ранее воспринимали в качестве воплощения производящих сил природы. Тогда эти боги начинали ярче выражать представления их почитателей о счастье и бессмертии, благодаря символическому приобщению к Верховному божеству всего сущего. На этой основе возникли царские культы, которые достаточно долго сохраняли свое значение, так как объединяли вокруг себя богов-спасителей и богов-победителей, из которых в Понте значительную роль играли Мен-Фарнак (символ счастья и света), Дионис и Аполлон — покровители возрождающейся природы и гаранты божественного начала, обеспечивавшего счастье и загробное существование. Приношения в их храмы и святилища, участие в священных ритуалах подсознательно ставили их почитателей как бы в один ряд с богами и обожествленными правителями.

Почти все мужские божества (Зевс, Аттис, Митра, Мен и другие) были синкретическими, выразившими идеи бессмертия и силу, при помощи которой достигалось высшее счастье. Это стало поворотным пунктом в религиозной концепции прежней полисной религии на Боспоре, в Понте и ряде других мест. На надгробных стелах и рельефах, в росписи погребальных склепов наряду с традиционной сценой загробной трапезы, появились изображения умершего в образе всадника — конного бога, в ряде случаев предстоящего богине со священным напитком в чаше или ритоне, что должно было выражать его обожествление или героизацию, а значит и бессмертие в загробном мире. На ряде боспорских надгробных рельефов можно увидеть изображения умерших женщин в позе сидящей на троне скорбящей богини и героизированного покой-

ника, который облачен в греко-скифскую одежду и стоит перед нею с перекрещивающимися ногами, опираясь при этом на галатский щит, в точности как воины на терракотовых статуэтках (см. гл. 5). При этом сидящая на троне богиня (или умершая в образе богини) одета в греческий хитон, гиматий и остроконечный (фригийско-персидский) головной убор, аналогичный шапке на голове у богини на терракотах из некоторых сельских сакральных комплексов⁸⁴⁹. отождествлять умерших с богами было своего рода выражением счастья, чего добивались почитатели Верховной богини в сельских и городских святилищах на Боспоре. К этому же стремились участники священных празднеств великих понтийско-каппадокийских богинь — властительниц храмовых центров в обеих Команах — понтийской и каппадокийской, а также в Зеле.

Женские божества всегда наделялись функцией быть носительницами счастья. На Боспоре такой богиней постоянно выступали Афродита Урания Апатура и Великая Мать богов — Кибела, которых отождествляли с Анаит и Ма. В религиозном сознании людей, которые жили в Понтийском царстве и на Боспоре, мужские и женские боги идентифицировались с наступлением счастливых времен, бессмертным существованием и вечностью, а их связь друг с другом давала стимул бороться за жизнь и благоденствия, что и составляло понятие «счастья» (в том числе в потустороннем мире). Такие представления, выраженные в комплексах терракот и на погребальных памятниках, пришли на смену прежним идеям элевсинского культа. В этом контексте терракотовые фигурки воспринимались как эллинские или греко-иранские божества, близкие по значению греческим богам элевсинского круга, но отныне больше связанные с культами Афродиты Апатуры и Кибелы. Элевсинская идея бессмертия души, счастья и плодородия вместе с апотропеическими и спасительными функциями богов этого круга, популярная в классическую эпоху, в позднеэллинистический период и на рубеже нашей эры обрела новое религиозное содержание, которое вкладывалось в терракотовые статуэтки и изображения мужчин на надгробных рельефах. Если ранее боги просто покровительствовали людям и их поступкам «в той и иной жизни», и это были преимущественно боги греческие, то теперь их число существенно увеличилось, ибо в сознании населения все большее место стали занимать Дионис, а позднее воин-сатрап с функциями Митры, иногда сам Митра Тавроктон в образе Аттиса, Митра-Аттис-Мен как конный бог, Аттис, ассоциировавшийся с Плутосом и Иакхом. Все они олицетворяли плодородие и богатство как основу жизни и счастья

⁸⁴⁹ Иванова А.П. Скульптура и живопись Боспора. Киев, 1961. Табл. 60, 61, 74, 75 и др.

людей, поэтому Митру воспринимали и как Аттиса, и как Мена, тех же Аттиса и Мена сопоставляли с Эротом, спутником Афродиты, а всех их вместе наделяли функциями Диониса, Плутона, Триптолема, Иакха, Посейдона, Зевса, Ареса, Геракла — бессмертных богов и героев, победителей смерти, спасителей от невзгод и хранителей счастья; при этом некоторые из этих богов являлись покровителями правящей династии. Люди пытались отождествлять себя с этими богами, совершать поступки, которые обеспечивали бы им счастливое существование и богатство. Они делали это, во многом подражая своим правителям. Аналогичные идеи закладывались в изображения священных животных, например, быков, а также в образы Диониса-Быка и сатиров, поскольку они символизировали жизнь, плодородие и производительные силы природы. В сознании жителей Понта и Боспора быки осуществляли связь с Артемидой Таврополой, Нанайей, Анаит, Кибелой, воплощали собой священную силу Зевса, Диониса, Митры, Аттиса, Сераписа, поэтому их изображения часто встречаются в сакральных комплексах (Полянка, усадьба Хрисалиска).

Ирано-анаатолийские боги гораздо ярче, нежели их эллинские аналоги, отражали идеи, связанные с победой света и счастья над мраком и злом, и быстрее подводили своих почитателей к бессмертию и достижению счастья путем преодоления невзгод. Поэтому их культы, распространившиеся в эпоху позднего эллинизма и в раннее императорское время, во многом соответствовали официальной идеологии и религии таких эллинистических государств, как Каппадокия и Понт. Это произошло вследствие того, что так называемая «царская пропаганда» эпохи Митридатидов предлагала подданным образ героизированного и обожествленного монарха как богоданного спасителя и защитника. А эти идеи основывались на поклонении божествам греко-ирано-анаатолийского пантеона, которые отражали представления о достижении счастья и спасения, о победе и героических деяниях, что могло принести простым людям бессмертие, которое якобы обеспечили эти боги по отношению к правящей династии. По этой причине в религиозный пантеон Понта и Боспора были включены божества, выражавшие собой образ воина — победителя и триумфатора, защитника и спасителя, благодетеля, дарующего людям богатый урожай и обеспечивающего благоденствие. На этом основании большая часть богов, которых почитали в митридатовскую и постмитридатовскую эпохи, наделялась функциями сотеров, апотропеев и хранителей счастья. И неслучайно царей Понта (отчасти и Боспора) отождествляли с наиболее популярными мужскими богами и героями, которые

традиционно воплощали эти функции — Зевсом, Персеем, Дионисом, Гераклом, Аполлоном, Меном, Гелиосом, Посейдоном. Это привело к популярности культов Зевса Стратия, Митры-Аттиса-Мена, Аполлона, Гелиоса, Афины, Артемиды.

Таким образом, большое количество терракот, монет и надписей свидетельствуют о глубоком синкретизме культов в религиозной жизни Понта и Боспора, в которой переплелись идеи маздаизма, а также греческие и анатолийские традиции. При этом в официальной идеологии, а под ее влиянием и в частных культах, греческие религиозные традиции всегда играли более заметную роль, нежели персидские культы и даже более распространенные по сравнению с ними образы анатолийских богов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Греческое, анатолийское и иранское в религии Понта и Боспора

Религия и культы в Понтийском царстве, а впоследствии в римской провинции Вифиния-Понт, имели отчетливо выраженный официальный и частный характер — последнее было связано с религиозным сознанием рядовых жителей Северной и Восточной Анатолии. Близкая ситуация сложилась и в тех областях древнего Причерноморья, которые вошли в состав державы понтийского царя Митридата Евпатора. Государственные культы обслуживали правящую элиту, интересы царской династии и ее окружения, особенно когда потребовалось создать образ обожествленного и героизированного монарха. Эта тенденция наметилась в Понте уже с III в. до н.э., но наиболее ярко проявилась в правление Фарнака I, Митридата IV, Митридата V, Митридата VI, а затем при их преемниках на Боспоре, но уже не столь отчетливо. Она была связана с эллинистической практикой почитания монарха и идеологией царской власти, объективными условиями развития царства Понт и соседних регионов. Представителям династии Митридатидов с самого начала приходилось вести борьбу за расширение территории, осуществлять агрессивную политику по отношению к Великой Фригии, Галатии, Пафлагонии, Вифинии, Каппадокии, Малой Армении, греческим полисам на побережье. Поэтому в их интересах было поощрять развитие культов тех божеств, в образе которых они могли быть представлены в качестве справедливых властителей и благодетелей, готовых объединить население для достижения победы в процессе укрепления государства и власти.

Несмотря на то что понтийские Митридатиды позиционировали себя как наследники персидских царей и сатрапов, как преемники Ахеменидов и Отанидов, их религиозная политика и идеология не соответствовала этим громким пропагандистским и политическим лозунгам. Наоборот, уже с самого начала III в. до н.э. в идеологии Понтийского царства прослеживается отчетливая тенденция использовать преимущественно греческие культы для провозглашения величия царей, причем из обширного эллинского пантеона богов выбирали такие, которые можно было легко подогнать под образ героизированного и обожествленного правителя. В этом процессе первое место отводилось Зевсу и

Гере, Афине и Персею, чуть позднее, во время обострения отношений с Римом, — Аполлону, Диоскурам, Дионису, в разряд таких божеств вошел и Мен — фригийский бог лунного света. Часть населения пыталась ассоциировать их с соответствующими ирано-каппадокийскими божествами, но при этом первооснова всех или по крайней мере большинства культов всегда оставалась эллинской и именно она легла в основу царской идеологии и пропаганды. Ни персидский верховный бог Ахура-Мазда — покровитель царей Ахеменидов, ни иранский солнечный бог Митра — этиологический предок и эпоним династии Митридатидов, не пользовались популярностью и потому остались за пределами официального пантеона божеств и царской религиозной пропаганды. И только бог Мен представлял собой, пожалуй, единственный «варварский» синкретический образ царского божества Мена-Фарнака, впитавшего в себя анатолийские и иранские традиции. Означенный культ вошел в обиход при Фарнаке I, когда этот царь стал персонифицировать себя с Меном как воплощением всеобщего счастья, с которым ассоциировалось его имя, и как символ славы и спасения подданных, включая население присоединенных в ходе кровопролитных войн западных областей Малой Азии, где этот бог был одним из наиболее почитаемых.

На протяжении III — начала I вв. до н.э. в реестре государственных божеств Понта первенствующее место отводилось греческим богам — Зевсу Стратию, Персею и Аполлону, и чуть в меньшей степени популярным в Анатолии фригийским божествам. Причина этого заключалась в стремлении понтийских владык привлечь на свою сторону греческое население Причерноморья, завоевать прочные позиции среди жителей Пафлагонии, Вифинии, Фригии, Галатии. Зевс Стратий, которому Митридат Евпатор приносил жертвы накануне важных военных сражений, воплотил в себе множество других функций Зевса, которого эллинизованное население Западной Малой Азии почитало в различных ипостасях и под разными эпитетами. В современной научной литературе его долгое время считали понтийской калькой Ахура-Мазды — официального верховного персидского божества. Однако на самом деле в основе почитания Зевса Стратия в Понте лежал многофункциональный культ верховного бога греков — Зевса Олимпийского, которого на местном уровне наделяли разными чертами и воспринимали как защитника и спасителя. Каппадокийское и армянское население отождествляло его с Митрой, Оманом, Персеем, Анадатом — персидскими богами и героями, распространенными в Восточной Анатолии, в основном в ираноязычных областях и Малой Армении. Фракоязычные жители западных

районов Понта, в основном фригийцы и пафлагонцы, идентифицировали его с Аттисом и Меном, приравнивая его образ покровителя плодородия к собственным символам обожествленной природы, полей, трав и лугов в лице Поймена, Бормона, Поарина. Зевс превратился в защитника и покровителя Митридатидов, особенно в правление ранних царей этой династии, а затем при Митридате Евпаторе, когда получил ипостась Стратия или Стратега. Он с самого начала удачно вписался в филэллинскую политку понтийских царей, несмотря на некоторые агрессивные ее нотки по отношению к соседям. Персей же, хотя и был греческим героем, но почитался и персами как их мифический и этимологический предок и родоначальник их царей. Он вполне соответствовал образу покровителя правящей в Понте династии, что совпадало с религиозными воззрениями греков и ее ираноязычных подданных. Это был классический образ героя — спасителя, простата и сотера, который олицетворял победу над силами зла. Его можно было легко ассоциировать с негреческими богами, наделенными аналогичными чертами, например, с Меном, Митрой, Аттисом. Поэтому правивший в Понте в середине II в. до н.э. Митридат IV ввел его в официальный царский пантеон богов. А со времени Митридата Еввергета с ним стали отождествлять себя понтийские цари, причем особенно активно это делал Митридат Евпатор.

Культ Аполлона, распространившийся в Причерноморье вместе с греческими колонистами, поощрялся понтийскими царями в связи с ориентацией их политики на эллинские полисы Южного, Северного и Восточного Причерноморья. Это был едва ли не самый почитаемый из мужских богов у эллинов, поскольку его культ появился у припонтийских греков задолго до образования Понтийского царства и отражал почитание этого бога как многофункционального божества, покровительствовавшего мудрости, свету и мореплаванию. В нем воплотились представления о справедливости, благодеянии, светлых моментах в жизни людей, спасении от невзгод и несчастий, а это отвечало запросам понтийских царей, их эллинских и анатолийских подданных. Перечисленные функции Аполлона были близки другим богам, в частности Гелиосу, Персею, Митре, Омону, что создавало питательную почву для их синкретизма. Поэтому как только Синопа — древний греческий полис в Южном Понте стала столицей государства Митридатидов, Аполлон, один из ее божественных покровителей, превратился в царское божество и был объединен в единый царский культ Аполлона-Персея. Это еще больше усилило тенденцию к обожествлению и героизации правящего монарха.

Несмотря на то что на протяжении всей истории Понтийского государства пантеон его богов имел отчетливый синкретический характер, официальная царская пропаганда постоянно выдвигала на передний план культы греческих божеств, которых можно было легко отождествлять с местными. Религиозная жизнь в Понтийском царстве всегда находилась под сильным официальным влиянием, поскольку на повестку дня постоянно выносилась идея божественного происхождения его царей. С этой целью их окружение выбирало для официального почитания те эллинские божества, которые были понятны местному полиэтничному населению и имели функции спасителей и оберегов. Благодаря этому царские идеологи и жрецы сформировали и внедрили в сознание подданных Понта образ богоизбранного или богоподобного монарха, призванного спасти широкие слои населения всего Причерноморья от противников и разного рода невзгод. Поэтому почти все эллинские боги, почитавшиеся в Понтийском государстве Митридатидов, по своим функциям и характеру соответствовали фригийским и иранским божествам, среди которых главное место занимали Кибела, Аттис, Мен, Анаит, Ма, Оман. При этом иранский бог Митра — эпоним правящей династии, оказался вне официального царского пантеона богов и почитался только в отдельных регионах царства на уровне частного культа или в синкретизме с Аттисом и Меном.

Означенная тенденция отчетливо проявилась в культе Верховного женского божества — покровительницы всего сущего, производительных и живительных сил природы, владычицы животных и растений, олицетворявшей смену дня и ночи, умирание и возрождение природы, верховной спасительницы и благодетельницы. Для большинства населения Анатолии это была фригийская Кибела или Великая Мать богов, а в Понте — Анаит (иранская богиня Анахита или Артемида Персидская), а также Ма-Энио — воинственный и победоносный образ Верховной богини. Греки идентифицировали их с Деметрой, Реей, Корой, Персефоной, Артемидой Таврополой, Афродитой, Селеной, Ариадной, Афиной, Беллоной, а пафлагонско-фригийское население — с Кубабой, Ангиссой > Агдистис. Царская власть сумела приспособить культ Великого женского божества для своих политических и идеологических целей: она поощряла почитание Верховной понтийско-каппадокийской богини в ипостаси Афины Nikeфоры и Артемиды Таврополы, поскольку именно эти эллинские богини подходили для создания триумфально-победоносного образа правящей династии. Наиболее ярко эта тенденция проявилось во время триумфа Митридата Евпатора в Пергаме в 88 г.

до н.э., когда Афина Nikeфора (греческий образ Ма-Энио) была включена в царский пантеон, и с тех пор команскую богиню Ма стали воспринимать как символ победы и называть «Победоносной», т.е. богиней Nikeфорой. Тогда же понтийский царь был объявлен богом — новым Дионисом Освободителем или Либером (греческим Элевтерием), божественным Александром, что позволило приравнять его образ к различным богам — спасителям и апотропеям. В результате Афина Nikeфора вместе с Никой превратилась в женский паредр мужских божеств, положенных в основу царского культа и символизовавших обожествление и героизацию царя Понта. По религиозному значению она вполне укладывалась в рамки эллинских культов Зевса Стратия, Персея и Диониса, поэтому почитание популярных у населения Каппадокии богинь Ма-Энио и Анаит превратилось в общепонтийское явление и поощрялось царями. Царь-спаситель в образе синкретического мужского божества, освященный властью и могуществом Великой богини, в сознании подданных быстрее и легче приобретал черты греческих богов Диониса, Зевса, Аполлона, Гелиоса, Геракла, Ареса, Персея, а когда это было необходимо по этническим и политическим соображениям, то и ирано-каппадокийского Митры, фригийско-пафлагонского Мена, олицетворявших воинственность, достижение победы и успеха, освобождение, спасение и защиту от врагов.

Когда Митридат Евпатор, получивший эпитет «Дионис» и объявленный богом, находился на вершине власти, достиг наивысших военных и политических успехов, то почитание в Понте греческих богов вообще стало подавляющим. Возросло значение культов Зевса, Персея, Аполлона, Ареса, Геракла, Диониса, Афины, и это сразу отразилось в монетном деле Понтийского царства, особенно входивших в его состав греческих городов. И только синкретическое божество Мен-Фарнак по-прежнему оставалось в ряду ведущих, вместе с эллинскими богами персонифицируя самого царя. Параллельно с развитием официального пантеона среди простого населения и солдат распространялись частные культы, но они попадали под влияние официальной идеологии. Это были культы тех божеств, которые отвечали чаяниям людей в разных частях государства. В Восточном Понте и Каппадокии, Малой Армении и Южной Колхиде ведущую роль играли боги иранского пантеона, которые имели общие черты с божествами, почитавшимися в Армении, Передней Азии и Месопотамии. Их функции во многом повторяли те, которые приписывались греческим богам официального пантеона Понтийского царства, а также богам фрако-фригийского происхождения в западных регионах

Понта и смежных областях Галатии, Фригии, Вифинии, Писидии и т.п. Все они имели общие черты, выражали идеи бессмертия, возрождения, обновления, олицетворяли торжество солнечного света и добра над злом, символизировали благоденствия, добрую волю и героические дела, за что заслужили быть включенными в список официальных богов Понтийского царства, способствуя формированию царского культа. А это содействовало их дальнейшему синкретизму, углублению политической окраски религии и культов.

В других причерноморских областях, подчиненных Митридату Евпатору, проводилась аналогичная политика. Понтийские власти использовали эллинских богов, в основном Аполлона и Диониса, чтобы придать божественный облик Митридату Евпатору, провозглашенному бессмертным богом. Анатолийские и иранские божества проникли в соседние с Понтом районы Причерноморья, где соединились с туземными, в ряде мест даже частично вытеснив некоторых из них из религиозного сознания местного населения. При этом возрастала популярность богов с сотерическими и апотропеическими функциями. Царская пропаганда воспользовалась этим для усиления власти Митридата VI и его наместников в присоединенных областях, чтобы обосновать его сравнение с Дионисом и Аполлоном и доказать этим, что он, несмотря на иранское имя, являлся истинно греческим правителем, политика которого выражала интересы эллинов, так как он провозгласил свободу полисов и поощрял их традиции, образ жизни и религию. Вместе с этим в религиозное сознание северочерноморских подданных проникли анатолийские и иранские божества. Поэтому, когда после смерти Митридата Евпатора культ Диониса начал отходить на второй план, на первое место в официальном пантеоне начали выдвигаться культы Аполлона и Зевса, а на уровне частных культов некоторой популярностью стали пользоваться Митра-Аттис, Мен-Аттис и другие анатолийские божества, включая женские, которые легко ассоциировались с греческими богами традиционного боспорского пантеона. Значение понтийской религии для северочерноморского населения, особенно боспорского, было столь велико, что многие культы, в том виде, в каком их почитали в Понте, Пафлагонии и Каппадокии, в частности, это касается Верховного женского божества и бога-всадника, сохранились вплоть до середины III в. н.э.

Список иллюстраций

- Рис. 1. Зевс Этафор на монетах Митридата III
Рис. 2. Зевс и Гера на монете Митридата IV и Лаодики
Рис. 3. Монета Фарнакии типа «Зевс — зебу»
Рис. 4. Фигура быка из Кастамону (Пафлагония)
Рис. 5. Зевс Бонитен. Изображение на базе колонны. Пафлагония
Рис. 6. Зевс Эпикарпий. Изображение на монете Зелы. Римское время
Рис. 7. Рельеф с фигурой Зевса. Окрестности Амасии. Эпоха эллинизма
Рис. 8. Надпись на рельефе с изображением Зевса из окрестностей Амасии
Рис. 9. 1-4. Вотивные надписи из Синопы. Римское время
Рис. 10. Монета типа «Зевс — орел на молнии». Амис. I в. до н.э.
Рис. 11. Посейдон Геликоний (или Гиппий) на монете Синопы. III в. до н.э.
Рис. 12. Аполлон на монете Синопы. III в. до н.э.
Рис. 13. Тетрадрахма Митридата Еввергета и анонимные монеты Понта с символикой Аполлона-Персея
Рис. 14. Митридат Евпатор в образе Персея на монете Амиса. Конец II в. до н.э.
Рис. 15. Посвящение Дионисия, сына Бозта, Аполлону, Артемиде, Лето. Делос. Конец II в. до н.э.
Рис. 16. Алтарь с посвящением Богу Высочайшему и Аполлону. Амастрия. Римское время
Рис. 17. Надпись с упоминанием Гелиоса, Сириуса, Селены, Фемиды, Гермеса. Синопа. Римское время
Рис. 18. Статуя Гермеса из Трапезунта. Бронза. II в. н.э. Музей г. Трабзон
Рис. 19. Голова Диониса в венке на монете Амиса. I в. до н.э.
Рис. 20. Монеты понтийских городов с атрибутикой Диониса. II—I вв. до н.э.
Рис. 21. Дионис и Ариадна. Бронзовые медальоны. Амис. Эпоха эллинизма
Рис. 22. Дионис Бык. Бронзовый бюст. Амис. Начало I в. до н.э.
Рис. 23. Дионис Виноград. Терракотовые маски. Амис. II—I вв. до н.э.
Рис. 24. Дионис Бык. Терракотовые маски. Амис. II—I вв. до н.э.

- Рис. 25. Протома Диониса Винограда. Амис. II—I вв. до н.э.
- Рис. 26а. Маска молодого сатира. Амис
- Рис. 27. Терракотовая маска Диониса Быка. Амис. II в. до н.э.
- Рис. 28. Маска-гротеск из Саталы
- Рис. 29. Эллинистический храм в Синопе. II в. до н.э.
- Рис. 30. Архаическая статуя Диониса-Баала на монете Синопы. Римское время
- Рис. 31. Голова архаического Диониса или Баала на монете Синопы. Римское время
- Рис. 32. Голова Диониса из Трапезунта. Римская эпоха
- Рис. 33. Наскальная гробница с рельефом в виде сцены борьбы Геракла и немейского льва. Пафлагония. IV в. до н.э.
- Рис. 34. Монеты с изображением Александра-Геракла с чертами Митридата Евпатора. Одесс. I в. до н.э.
- Рис. 35. Эрот с чертами Митридата Христа или Митридата Евпатора. Монета Амасии. Последняя четверть II в. до н.э. Аверс
- Рис. 36. Рог изобилия между шапками Диоскуров. Монта Амасии. Реверс
- Рис. 37. Храм-часовня Митридата Евпатора на Делосе. Конец II в. до н.э.
- Рис. 38. Монета Диоскурии времени Митридата Евпатора. Реверс
- Рис. 39. Храм солнечного бога или богини Ма на монете Кабиры/Неоцезареи. Римское время
- Рис. 40. Храм в Кабире/Неоцезарее со статуей Зевса Стратия. Изображение на монете римского времени
- Рис. 41. Статуэтка кабира. Амис. Эллинистическая эпоха
- Рис. 42. Понтийские монеты городского чекана типа «Арес — меч»
- Рис. 43. Арес с чертами Митридата Евпатора на монете Амиса
- Рис. 44. Монеты Митридата IV с изображением Персея
- Рис. 45. Анонимные монеты и полисный чекан с изображением Митридата Евпатора в образе Персея и атрибутами его культа
- Рис. 46. Понтийская медная монета типа «Персей — пегас»
- Рис. 47. Голова Персея — Митридата VI на монете одного из городов Понта
- Рис. 48. Медная монета Понта с изображением Афины и Персея
- Рис. 49. Монеты Понта типа «эгида-Ника»
- Рис. 50, 1-2. Монеты Амиса с изображением Персея, гарпуна, Артемиды и пасущегося оленя
- Рис. 51. Царские монеты Митридата Евпатора с изображением пьющего Пегаса и венком плюща

Рис. 52. Царская тетрадрахма Митридата Евпатора с идеализированным образом царя и пасущимся оленем

Рис. 53. Монеты Амиса типа «Артемиды — треножник». 125-100 гг. до н.э.

Рис. 54. Монета Полемона и Антонии Трифены с горгонейоном

Рис. 55. Мен-Фарнак на монете царя Фарнака I , ..

Рис. 56. Бог Мен. Протома из Амиса

Рис. 57. Гемма с двойным портретом бога и богини (Мен-Фарнак и Селена). Из собрания Мюнцкабинета в Мюнхене

Рис. 58. Монета Амастрии с головой обожествленной Амастрис в шапке-митре

Рис. 59, а-б. Бронзовые медальоны с изображением Сераписа и Изиды. Амис

Рис. 60. Фигурка быка из Фаземонитиды

Рис. 61. Монеты Митридата IV и Лаодики с фигурой богини Геры

Рис. 62. Голова богини Геры на монете Амиса-Пирея. V-II вв. до н.э.

Рис. 63. Фрагмент надписи с упоминанием Геры Великой. Пафлагония

Рис. 64. Протома Коры и Изиды-Коры. Синопа. Эллинистическая эпоха

Рис. 65. Афродита на скале. Терракота из Амиса

Рис. 66. Эрот и Психея. Фрагмент гидрии IV в. до н.э. Амис

Рис. 67. Эрот с плетроном. Зеркало из Команы Понтийской

Рис. 68. Афина Паллада и Ника. Монета Митридата I Ктиста. Золото

Рис. 69. Афина и сова на молниях. Монета Амастрии. Середина III в. до н.э.

Рис. 70. Золотая серьга с фигурой крылатой Ники. Некрополь Амиса. II—I вв. до н.э.

Рис. 71. Богиня в волчьем шлеме и Ника. Монета Амиса II-I вв. до н.э.

Рис. 72. Кибела, сидящая на скале. Терракота из Амиса. II в. до н.э.

Рис. 73. Богиня Nikeфора. Изображение на панцире со статуи римского полководца. Амастрия

Рис. 74. Культовая статуя богини Ма в Комане. Монета римского времени

Рис. 75. Статуя богини Ма в храме. Комана. Римская эпоха

Рис. 76. Храм Ма в Комане со священным камнем и богиней Никой. Римское время

Рис. 77. Мраморная голова Тюхе. Амис. Римская эпоха

Рис. 78. Мраморный бюст Тюхе из Афродисия. Римское время

Рис. 79. Изиды-Тюхе. Терракота. Амис. II в. до н.э.

-
- Рис. 80. Храм с алтарем и священным огнем в Зеле. Монета римского времени
- Рис. 81. Алтарь с огнем на вершине горы. Монета Зелы римской эпохи
- Рис. 82. Богиня Анаит-Владычица на монеты Гипазпы. Римская эпоха
- Рис. 83. Голова понтийского царя (Митридата V?) в образе Персея на монете Амиса
- Рис. 84. Голова понтийского царя (Митридата V?) как Персея в кирбасии на анонимной монете Понта
- Рис. 85. Митридат Евпатор. Портрет на серебряной монете
- Рис. 86. Митридат Евпатор Дионис. Идеализированный портрет на монете
- Рис. 87. Так называемый «Митридат». Мраморный бюст из святилища Аполлона на Делосе
- Рис. 88. Деметрий Полиоркет или Митридат Евпатор. Из Додекатеона на Делосе
- Рис. 89. Иноп (предположительно Митридат VI). Мрамор. Делос
- Рис. 90. Бюст эллинистического царя (Митридат Евпатор или его сын Ариарат IX). Акрополь Афин
- Рис. 91. Ариарат IX на монетах Каппадокии
- Рис. 92. «Митридат Евпатор». Венеция, Палаццо Дукале
- Рис. 93. «Митридат Евпатор». Остия, Вилла Альдобрандини
- Рис. 94. «Митридат» из храма Диониса Катагемона в Пергаме. Берлин
- Рис. 95. Голова Митридата Евпатора. Одесский археологический музей
- Рис. 96. Портрет Митридата Евпатора. Пантикапей
- Рис. 97. Мраморная голова с акрополя Пантикапея (Митридат Евпатор, Митридат Младший или Махар?)
- Рис. 98. Митридат Евпатор в образе Мена-Фарнака. Портрет на бо-спорской монете
- Рис. 99. Митридат Евпатор в образе Геракла. Часть рельефа из Пергама
- Рис. 100. Митридат Евпатор в образе Александра-Геракла. Лувр
- Рис. 101. «Митридат-Геракл». Бронзовая статуэтка. Британский музей
- Рис. 102. Бронзовая статуэтка Геракла (Митридат Евпатор?). Неаполь
- Рис. 103. Митридат Евпатор в образе Александра-Геракла. Бронзовая статуэтка. Поселение Мысхако, Боспор
- Рис. 104. Митридат Гелиос. Мраморный бюст. Венеция
- Рис. 105. Митридат Евпатор. Портрет на гемме из Пантикапея
- Рис. 106, 1-10. Портретные геммы с изображением Митридата VI и Александра

Рис. 107. Портрет Митридата Евпатора. Гемма из Музея истории искусств в Вене

Рис. 108. Митридат Евпатор как Александр. Гемма. Музей искусства и истории в Женеве

Рис. 109. Митридат Евпатор. Гемма. Археологический музей. Флоренция

Рис. 110. Митридат Евпатор Дионис. Гемма. Коллекция Марлборо

Рис. 111. Митридат Евпатор Дионис. Гемма из Британского музея

Рис. 112. Митридат Евпатор Дионис. Гемма. Музей Ашмолеан. Оксфорд

Рис. 113. Блюдо из клада в Хильдесхайме (Митридат VI как Мен-Фарнак?)

Рис. 114. 1-4. Геммы с портретами Митридата Евпатора и Ариарата IX в образе Мена-Фарнака

Рис. 115. Мен-Лунус. Гемма из Помпей

Рис. 116. «Ливия». Гемма. Гаага

Рис. 117. Монеты Боспора с митридатовской символикой (по П.О. Бурачкову)

Рис. 118. Боспорские монеты митридатовской и постмитридатовской чеканки (по П.О. Бурачкову)

Рис. 119, а-б. Анонимный боспорский обол типа «Дионис-колчан» и монета Боспора римской эпохи

Рис. 120. Монеты Горгииппии с митридатовской символикой

Рис. 121. Дионис и его свита в коропластике Боспора. II—I вв. до н.э.

Рис. 122. Сатир или молодой Дионис. Апликация бронзового сосуда. Вани

Рис. 123. Крылатая богиня Ника. Украшение бронзового ритуального сосуда. Вани

Рис. 124. Полуфигура женского божества (Афродиты-Анаит-Артемиды?). Медальон из Вани. Серебро

Рис. 125. Капители колонн с бюстом богини. Вани

Рис. 126. Святилище Диониса и храм с пропилями в Вани (по О.Д. Лордкипанидзе)

Рис. 127. Фигурки Аполлона. Вани

Рис. 128. Геракл. Полуфигура из Вани

Рис. 129. Храм Диониса в Пантикапее (по В.Н. Зинько)

Рис. 130. Посвящение жрицы Богини Аполлону за царя Фарнака II. Гермонасса

Рис. 131. Богиня в солнечном нимбе у колонны. Терракота. Пантикапей. II в. до н.э.

Рис. 132. Надгробная стела с изображением храма богини Никефоры (=Ма) Пантикапей. II—I вв. до н.э.

Рис. 133. Богиня Владычица. Терракотовая статуэтка. Боспор. II—III вв. н.э.

Рис. 134. Анаит-Селена. Вотивный рельеф из Пантикапея. Эллинистическая эпоха

Рис. 135. Артемида Тавропола с головой быка. Мрамор. Пантикапей. II в. до н.э.

Рис. 136. Анаит или Ангисса на троне. Терракота. Кепы. I в. н.э.

Рис. 137. Митра Тавроктон. Терракота. Поселение Полянка, Боспор

Рис. 138. Митра Тавроктон. Терракота из Пантикапея

Рис. 139. Юноша-всадник на коне. Терракота. Поселение Полянка.

I в. до н.э.

Рис. 140. Всадники-охотники. Терракотовые статуэтки. Поселение Артезиан

Рис. 141. Мен-Аттис на петухе. Пантикапей. II—I вв. до н.э.

Рис. 142. Аттис-Мен. Статуэтка из поселения Михайловка. I в. до н.э. — I в. н.э.

Рис. 143. Дионис-Аттис с виноградной гроздью. Горгиппия. I в. до н.э.

Рис. 144. Головка Аттиса. Порфмий. I в. до н.э.

Рис. 145. Хтонический Аттис. Статуэтки-аппликации саркофагов.

Пантикапей. Лувр

Рис. 146. «Воин» в костюме Мена-Аттиса. Пантикапей. I в. до н.э.

Рис. 147. Фигурка юноши со щитом. Пантикапей

Рис. 148. «Воин» в восточной одежде. Мирмекий

Рис. 149. Терракотовая фигурка «воина». Пантикапей

Рис. 150. «Воин» в скифской одежде. Пантикапей

Рис. 151. Крылатый Эрот-Аттис со щитом. Терракота. ГИМ

Рис. 152. Эрот-Аттис со щитом. Пантикапей

Рис. 153. Фигурка Аттиса-Диониса со щитом. Пантикапей

Рис. 154. Статуэтки юношей с перекрещивающимися ногами. Горгиппия. I в. н.э.

Рис. 155. Бык-Апис. Терракота. Поселение Полянка

Рис. 156. Геракл, борющийся с немейским львом. Терракота. Поселение Полянка

Рис. 157. Афродита-Анаит. Поселение Полянка

Рис. 158. Курьильница в виде головы быка. Усадьба Хрисалиска. Тамань

Рис. 159. Тюхе-Ма Никефора. Изображение на плите из усадьбы Хрисалиска

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АСГЭ — Античный сборник Государственного Эрмитажа
БФ — Боспорский феномен
ВГМГ — Вестник Государственного музея Грузии
ВДИ — Вестник древней истории
ВХУ — Вестник Харьковского университета
ГИМ — Государственный исторический музей
ДБ — Древности Боспора
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ИАК — Известия императорской археологической комиссии
КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры
НЭ — Нумизматика и эпиграфика
СА — Советская археология
СГЭ — Сообщения Государственного Эрмитажа
ТГЭ — Труды Государственного Эрмитажа
- AA — *Archäologischer Anzeiger*
AJA — *American Journal of Archaeology*
AM — *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*
- ANRW — *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
AS — *Anatolian Studies*
BSH — *Bulletin de correspondance hellénique*
BMC — *The Catalogue of the British Museum*
CIG — *Corpus inscriptionum Graecarum*

-
- CIL — Corpus inscriptionum Latinarum
 CIRB — Corpus inscriptionum regni Bosporani
 EA — Epigraphica anatolica
 EAD — Exploration archeologique de Delos
 FGrH — Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker.
 Berlin
 FHG — Fragmenta Historicorum Graecorum. Ed. C. Mullerus.
 Paris
 ID — Inscriptions de Delos
 IG — Inscriptiones Graecae
 IGR — Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes. Ed.
 R. Cagnat. Paris
 IM — Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts,
 Abteilung Istanbul
 IosPE — Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini
 Graecae et Latinae. Ed. V. Latyshev. Petropoli, 1885—
 1916
 JA — Journal armenienne
 JDAI — Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
 JdS — Journal des Savants
 JfW — Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte
 JHS — Journal of Hellenic Studies
 JÖAI — Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen
 Instituts
 JRS — Journal of Roman Studies
 LIMC — Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae
 MAMA — Monumenta Asiae Minoris Antiqua
 MFO — Melanges de la Faculte Orientale de PUniversite Saint-
 Joseph, Beyrouth
 NC — The Numismatic Chronicle
 NZ — Numismatische Zeitschrift
 OGIS — Orientis Graeci inscriptiones selectae. Ed. W. Dittenberger.
 Leipzig

- RA — Revue archeologique
- RdPH — Revue de philologie
- RE — Real Encyclopaedie derklassischen Altertumswissenschaft
- REA — Revue des études anciennes
- REG — Revue des études grecques
- RhM — Rheinisches Museum für klassische Philologie
- RHR — Revue d'histoire des religions
- RN — Revue numismatique
- RSA — Rivista storica dell' antichita '
- SEG — Supplementum Epigraphicum Graecum
- SNG — Sylloge Nummorum Graecorum
- SP — Studia Pontica
- Syll. — Sylloge Inscriptionum Graecarum. Ed. W. Dittenberger. Lipsiae, 1915-1924.
- ZfN — Zeitschrift für Numismatik
- ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
- WBR — Waddington W., Babelon E., Reinach T. Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure. Ed. 2. T. I. Fasc. 1. Paris, 1925

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Национальный фонд научных исследований Дании

Институт всеобщей истории
Центр по изучению Причерноморья Университета г. Орхус

Сапрыкин С.Ю.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТЫ ПОНТА

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО И РИМСКОГО ВРЕМЕНИ

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Национального фонда научных исследований Дании.

Утверждено к печати Ученым советом
Института всеобщей истории РАН
от 23 марта 2009 г.

Ответственный редактор
А.А. Масленников

Рецензенты:
д.и.н. А.С. Русяева
д.и.н. И.Е. Суриков

Компьютерная верстка Компачев Р.В.
Корректор Фрайхайд А.А.

Формат 60x90/16. Печ. л. 26,625
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 1000 экз. Заказ № 460

Отпечатано в ЗАО «Гриф и К»
300062, г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81-а.
Тел.: (4872) 47-08-71, тел./факс: (4872) 49-76-96
E-mail: grif-tula@mail.ru, <http://www.grif-tula.ru>



Owiywjpoks
C МИД fit
OtfH*>v0
MeMmbjrtaJ

1. Lampsakos
2. Dardanos
3. Apollonia
4. Kyzikos

Pontus Euxinos

f lofMtIU N
J t liriIMMlin
< I WJMIoIM
4 KΛMxU (honor
> Kabrira
(> I aodkna +
/ Dad.isa
Я Koman, Pontika
i 9 Gaziura
ho.Zela

Dioskurlai
Kolchis
Sarapane
Phasis
Phasis
Harmozike

Philippopolis
Apollonia
Philippoi
jKypsel*
Abdera
Mesambria
Perinthos
Byzantion
Prusias
Nikomedeia
Nikaia
Apameia
Bithynia
Prusa
Dorylaion
Pessinus
Gordia
Tavion
Mithradateion
Zara
Dasteira
Sinoria
Satala
Elegeia
Armavira
Araxes

Amastris
Sinope
Amnias
Aniisos
Themiskyra
Kotyora
Paphlagonia
Kimiata
Amaseia
Danala
Laodikeia
Taulara
Ankyra
Proton Pachion
Ankyra
Gordia
Tavion
Mithradateion
Zara
Dasteira
Sinoria
Satala
Elegeia

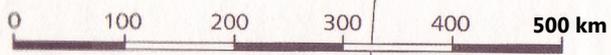
Galatia
Gordia
Tavion
Mithradateion
Zara
Dasteira
Sinoria
Satala
Elegeia
Karkathiokerta
Tomisa
Melitener
Samosata
Edessck
Nisibis
Singara
Arbela

Seleukidenreich
Partherreich
Mesopotamia
Euphrates
Tigris
Ktesis

Halikarnassos
Rhodos
Patara
Korakesion
Kilikia Pylai
Kilikia Jraclieia
Kyros

Kilikia Pylai
Antiocheia
Pompeiopolis
H.Epiphanei
Tripolis
Sidon
Tyros
Ptolemais
Hieronopolis
Askalon
Raphia

Seleukidenreich
Partherreich
Mesopotamia
Euphrates
Tigris
Ktesis



Alexandria
Ptolemaierreich
Mtin du n vs delta
PeliKinn /

Seleukidenreich
Partherreich
Mesopotamia
Euphrates
Tigris
Ktesis

Seleukidenreich
Partherreich
Mesopotamia
Euphrates
Tigris
Ktesis



Сапрыкин Сергей Юрьевич родился в 1951 году в Москве, окончил МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор исторических наук, заведующий кафедрой истории древнего мира МГУ, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, специалист по истории и археологии Древней Греции и античного Причерноморья, автор более 200 научных работ, в том числе монографий «Гераклея Понтийская и Херсонес Таврический: взаимоотношения метрополии и колонии». М., 1986 (английское дополненное и переработанное издание: "Heracleia Pontica and Tauric Chersonesus before Roman Domination (VI-I Centuries BC)". Amsterdam, 1997), "Ancient Farms and Land-Plots on the Khora of Khersonesos Taurike". Amsterdam, 1994, «Понтийское царство». М., 1996, «Боспорское царство на рубеже двух эпох». М., 2002, «Денежное обращение на хоре Херсонеса Таврического в античную эпоху». М., 2005 и других. Данная работа — первое в мировой науке всестороннее исследование религии и культов Понтийского царства, Каппадокии, Пафлагонии, их рецепции населением римской провинции Вифиния-Понт, а также их распространения в Боспорском царстве, Колхиде и других античных государствах Северного Причерноморья.

ишии

иш·Ш